

L'homme, toujours mal à l'aise dans la culture ?

Michel Gribinski

Il y a certainement bien des choses qui contribuent à créer la sorte particulière de plaisir qui précède et accompagne, et même – parfois – prolonge nos Entretiens. Il y a d'abord la reconnaissance que nous éprouvons à l'égard des conférenciers, et l'intérêt pour ce que nous pressentons ou connaissons de leur pensée et de leur talent. Il y a le fait de les voir et de se voir un peu longuement, d'avoir le temps, et aussi le sentiment d'être hors temps. Et il y a l'envie toujours forte d'apprendre du nouveau. Avec Nathalie Zaltzman, que nous écouterons dans quelques instants, Josef Ludin, cet après-midi, et François Gantheret demain matin, nous ne risquons pas d'être déçus.

Mais c'est un peu ironique d'attendre en l'occurrence du nouveau si l'on pense aux lignes connues de Freud, par exemple la lettre à Lou Andreas Salomé, où il évoque *Le Malaise dans la civilisation* : livre superflu, ne procédant d'aucune poussée intérieure, écrit parce qu'en vacances on ne peut pas fumer et jouer aux cartes toute la journée, qu'on ne peut plus faire de longues marches, et que la plupart des choses qu'on lit ont cessé d'avoir de l'intérêt. Et dans le livre, vers la fin : il a l'impression de dire ce que tout le monde sait, de raconter des choses qui vont de soi.

Le thème de nos Entretiens ne porte pas, ou pas seulement, sur le livre de Freud. D'ailleurs, aujourd'hui, ne serait-on pas pour ainsi dire soulagé si l'on pouvait encore parler de « malaise dans la civilisation » ? Y a-t-il encore malaise ? Le champ est-il toujours celui de la civilisation ? Est-il bien celui de la dynamique des pulsions et du refoulement pulsionnel par où l'on parvient à la civilisation de soi – cette sorte d'état à la fois mouvementé et juste, aux temporalités multiples et qui, le plus souvent, vient avec ... l'âge ? Ne s'agit-il

pas d'une crise, d'un état critique, plus que d'un malaise, et plus de l'espèce humaine que de sa culture ? Il n'est plus certain que, comme le disait Freud, nous cherchions le bonheur. Il me semble que nous cherchons plutôt à savoir ce qui nous arrive, à gagner l'intelligence de ce qui est là, dans une immédiateté pénible, un temps prétendu réel, c'est-à-dire opaque et faux, et qui pourrait bien être le temps du passage à l'acte.

Freud a changé trois fois le titre de son livre : le premier, qui est rayé sur le manuscrit, est *Das Glück und die Kultur* : Le bonheur et la civilisation. Le second, ajouté sous celui qu'il vient de barrer est *Das Unglück in der Kultur*, Le malheur dans la civilisation. J'ignore si l'on sait à quel moment de la rédaction Freud a trouvé le titre définitif. J'imagine que c'est en pressentant qu'il ne s'agirait bientôt plus de civilisation mais d'espèce – le mot est bien présent dans le livre –, et qu'il ne s'agirait bientôt plus seulement de bonheur ou de malheur, mais bien de conciliable et d'inconciliable.

Il y a de l'inconciliable entre l'homme et l'espèce – entre l'homme et l'espèce humaine, ça ne marche pas. Paradoxe : l'inconciliable, c'est la vie, tandis que les représentations conciliables portent, elles, la marque du déni et du clivage, sont figées, empruntent aux pulsions de mort leur silence, leur fermeture, leur but inerte.

Je mettrais bien en exergue de nos Entretiens l'idée que, lassés de leur condition – être l'appendice d'un plasma germinatif, outre que c'est monotone, ça met un peu trop chacun au niveau de tout le monde –, les hommes agiraient en retour contre leur tyran, l'espèce, et la tiendraient désormais pour leur province la plus négligeable.

Le mal : un tabou culturel

Nathalie Zaltzman

De longue date le livre de Freud *Le malaise dans la culture* me fâche.

Comment une lucidité aussi irrécusable pourrait-elle ne pas fâcher, ne pas provoquer la polémique ? Quel espoir, quel projet garder pour le devenir humain s'il s'avère que ce qu'il construit de plus évolué pour un vivre ensemble se révèle indéfiniment exposé à s'autodétruire ? Pourtant, je ne récus pas les déceptions que la culture inflige à ses propres buts, à ses idéaux, ni l'insuffisance des satisfactions compensatrices qu'elle apporte à l'individu en échange des contraintes qu'elle lui impose, ni les dommages, les détours jusqu'à l'involution qu'elle inflige à la vie pulsionnelle, ni la conscience de culpabilité, ni l'autodestructivité, la fuite dans la maladie psychique par lesquels l'individu paie son tribut à l'évolution de l'humanité. Oui, le bilan est sombre. Une objection, pourtant, résiste. Freud serait-il arrivé au même bilan de l'impuissance des civilisations, de leur prétention illusoire à transformer ce qu'il nomme "notre complexion psychique" s'il avait disposé de la notion à laquelle il donne corps trois ans plus tard dans la XXXI^{ème} Conférence : «La décomposition de la personnalité psychique» et qu'il nomme alors *travail* de la culture ? Culture se sépare dès lors de sa signification globale, de son sens commun, qui englobe indistinctement les phénomènes sociaux, historiques, culturels de telle époque et les spécificités des transformations phylo- et onto-génétiques. À partir de cette conférence il désigne les échanges entre ça, moi et surmoi, tels qu'ils se révèlent dans le cours d'un traitement psychanalytique, tels aussi qu'ils ont modelé la genèse de l'espèce humaine, son évolution et tels qu'ils demeurent encore et toujours susceptibles d'évoluer sous l'influence des effets produits par leur accès à la conscience. La poussée vers un accès à la conscience se fait, elle, sous l'aiguillon du démenti infligé par la réalité au programme de plaisir de la réalité

psychique. Travail de la culture, ou dans L'homme Moïse progrès dans la vie de l'esprit devient alors une notion non superposable à l'évolution historique des civilisations. Dans *Le malaise*, «culture» englobe pêle-mêle des composantes sociales, l'éducation de l'ordre et de la propreté, des indices de civilisation, l'esthétique, les réalisations qui ne répondent pas à des nécessités de besoins, les idéaux culturels, leurs illusions, et aussi déjà sans qu'elle soit explicitement différenciée la dynamique interne du travail de culture, ce qui relève de l'évolution de l'esprit comme processus sans visée téléologique et hors jugement de valeurs. Culture au sens psychanalytique désigne un processus d'élaboration intrapsychique et trans-individuel de l'expérience de vie qui modifie le développement individuel et l'évolution de l'ensemble humain.

Freud dit quelque part qu'il espère que «civilisation» et «culture» peuvent être considérés comme des synonymes; c'est qu'il y a matière à douter. Une civilisation, ce que produit une communauté humaine, les attributs qui la désignent et par quoi elle se reconnaît, les lois qu'elle se donne, une civilisation tend d'abord à maintenir sa cohésion et sa conservation. Ce qu'elle invente, elle s'en sert pour raffermir son unité et même dans ses visées d'expansion, sous l'effet de "*l'impulsion érotique interne qui lui ordonne de réunir les hommes en une masse intimement liée*", elle demeure conservatrice d'elle-même. Le souci de la protection et du bien-être individuels ne sont pas nécessairement à son programme. Certaines se sont honorées des sacrifices qu'elles exigent de leurs citoyens, sinon toutes en temps de guerre. Ce sont les sociétés et les états, les pouvoirs politiques qui érigent au rang de leurs principes de fonctionnement la prise en compte des intérêts de l'individu. C'est la Constitution américaine qui énonce le droit individuel au bonheur; pas la progression de l'esprit qui,

elle, tend à transformer la réalité, y compris celle des civilisations et des sociétés, en conscience de réalité. Aussi une partie du malaise attribué par Freud à la culture, il serait plus juste de dire que c'est de l'idéalisation de ses fonctions présumées protectrices et pacificatrices qu'elle résulte et du report transférentiel des figures tutélaires de l'enfance à une idéalité de communauté.

La société et la civilisation sont solidaires du maintien de l'unité collective, avec ou sans souci des intérêts individuels. Garanties dans leur existence par l'observance des interdits fondamentaux, elles doivent s'en porter garantes. Le refoulement, au sens général que Freud lui donnait dans sa première topique est leur allié et leur effet. Lorsque dans «Pourquoi la guerre ? », Freud écrit : *"nous sommes des pacifistes parce qu'il nous faut l'être pour des raisons organiques"*, il se réfère au refoulement organique, à un changement dans l'héritage bio-psychique de l'espèce humaine, répétitivement entériné par les civilisations. Il parle en homme civilisé.

Mais lorsque dans "Sur le plan général des rabaissements de la vie amoureuse" il écrit : *"Ce que je vais dire est déplaisant à entendre, et au surplus paradoxal, mais on est pourtant forcé de le dire : pour être, dans la vie amoureuse, vraiment libre et, par là, heureux il faut avoir surmonté le respect pour la femme et s'être familiarisé avec la représentation de l'inceste avec la mère ou la sœur"*, il n'est plus du tout civilisé ; par contre, il est un homme de culture, il parle en fonction d'une conscience gagnée par le moi sur les terres étrangères du ça.

Le saut opéré par le gain culturel est transgressif; il ne s'accomplit qu'à enfreindre des interdits de penser, à détruire des illusions, à désorganiser des repères qu'on tenait jusque là pour vitaux. La civilisation transmet en conservant; du moins c'est ce qu'elle essaye. Elle est solidaire de la morale sexuelle "civilisée" et aussi de la «maladie nerveuse». Elle est tributaire du renoncement pulsionnel auquel Freud accorde une telle valeur civilisatrice.

La distinction entre progrès de civilisation et progrès de culture n'est pas indifférente au devenir de la psychanalyse. Inévitablement dépendante de la civilisation où elle s'exerce, la psychanalyse tend à civiliser

l'a-socialité de la maladie psychique. Une analyse ne consiste-t-elle pas au moins en partie à transformer les éléments les plus singuliers d'un idiome inconscient en une langue recevable par l'ensemble ? À la limite, ne participerait-elle pas d'une réappropriation de l'individu par la masse ? Mais solidaire des fragmentations, des déliaisons, de la mise en crise des certitudes et des illusions qu'elle suscite, la psychanalyse n'est pas syntone à la civilisation; elle ne lui est pas aimable. Comme l'a écrit si lucidement Adorno dans *La psychanalyse révisée*, qui vient de paraître en français aux éditions Penser/Rêver : *"Un des aspects de la dialectique du progrès est que, plus on dissout d'idées en dévoilant leur caractère mythique, plus l'individu et la société sont menacés de régression totale."* En tant qu'oeuvre d'*Aufklärung*, d'élucidation rationnelle, la psychanalyse participe de l'antinomie progrès/régression. Il y a quelques vingt ans (en 1986), dans une conférence intitulée «Le progrès», V.N. Smirnoff réfléchissait sur la différence entre la notion de progrès au sens analytique, le *Wo war, soll Ich werden*, et l'*Aufklärung*. Il les séparait.

Encore un mot sur le malaise imputable, dois-je dire à la civilisation, à la société, au travail de la culture ? Le mot, c'est «éthique». *"L'éthique, dit Freud, se tourne vers un point qui est facilement reconnaissable comme l'endroit le plus sensible de toute culture. L'éthique est à concevoir comme une tentative thérapeutique, comme un effort pour atteindre par un commandement du surmoi ce qui jusque là ne pouvait être atteint par tout autre travail culturel."* Une tentative thérapeutique ratée, voilà l'acte d'accusation, le cœur du Malaise. L'éthique ne tient pas son projet thérapeutique, sa visée transformatrice de la "complexion psychique". Pourquoi ? Parce que le surmoi de la culture est mauvais psychologue. Le surmoi se contente d'opposer à l'humaine pulsion d'agression et d'auto anéantissement une injonction irréaliste, impraticable, le *"aime ton prochain comme toi-même"*.

Société et civilisation créent des méta-structures, des idéaux et des commandements, qui ont bien leur efficacité. Mais au final, l'Histoire a révélé que leur pouvoir est dérisoire. Elles ne tiennent pas devant le retour sur scène d'une vérité psychologique qu'elles ont niée sans la transformer.

Défini comme instance de lucidité psychique, le travail de culture apporte-t-il une contribution moins illusoire à l'éthique que le surmoi culturel et ses vœux pieux ? C'est ce que je vais interroger en confrontant le travail de culture au traitement qu'il applique à la dimension psychique du mal. Le travail de culture se montre-t-il plus perspicace dans ce champ qu'il ne l'est dans son traitement dénégatif de la haine et de la destructivité par l'injonction d'amour ?

C'est à la lumière de la notion juridique de crime contre l'humanité que seront analysés le travail de la culture et ses modes de traitement de la réalité du mal.

La notion de mal n'a pas de statut officiel direct dans le corps doctrinaire de la psychanalyse. Le mal, au sens le plus commun du mot, dans l'intuition empirique immédiate qu'on en a, questionne les possibilités de transformation de la nature humaine. À travers la multiplicité de leurs manifestations, les exactions et les cruautés ont toutes le même trait commun, la souffrance qu'elles produisent. Un même mot, d'usage enfantin, "c'est mal", désigne universellement quelque chose qui ne devrait pas avoir lieu, des actes dont l'agent actif est humain, et qui frappent la vie, le corps, l'esprit d'un individu, d'une collectivité, d'un devenir de l'humanité.

"Il est tout de même invraisemblable de devoir concéder au mal une si large place dans la constitution de l'homme", dit à Freud un adversaire imaginaire de la psychanalyse. Et Freud de lui répondre : *"Ne savez-vous pas que tous les débordements et tous les outrepassements dont nous rêvons la nuit sont effectivement perpétrés tous les jours sous forme de crimes par des hommes éveillés ?"* Et : *"Si nous nous attardons sur le mal présent en l'homme avec une certaine insistance, c'est seulement parce que les autres le dénie, ce qui certes ne rend pas la vie psychique meilleure, mais la rend incompréhensible."* Ici, comme ailleurs, comme toujours, Freud pose que le déni, l'incompréhension, l'ignorance sont solidaires de la compulsion de répétition, et que si un changement est possible c'est à la condition de la lucidité quant à la réalité de la chose. Précisons que ce n'est pas tant le mal en soi que l'interrogation psychanalytique peut rendre élucidable, c'est la vie psy-

chique dans son rapport au mal qu'elle ne peut pas ne pas se soucier de rendre intelligible.

A quelle instance, à quels mécanismes spécifiques attribuer le siège du mal ? Deux auteurs français ont pris position.

Dans la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, le numéro intitulé «Le mal», André Green dit qu'*"une conception du mal"* qui se voudrait adéquate au champ de l'expérience psychanalytique ne pourrait s'inscrire que dans une théorie de l'intrication et de la désintrication des pulsions. Le mal a parti lié avec les pulsions de destruction car elles seules sont pure déliaison, pure désobjectalisation. Le mal appartient au domaine de la pulsion de mort, mécanisme de déliaison intégral. L'effet du mal est le non-sens total.

Daniel Widlöcher dans "L'avantage d'une conversation c'est qu'on ne parle pas des mêmes choses", du n°8 de la revue *Penser/Rêver* et dans "Réalité psychique et vérité historique", *Topique* n°95, pense, lui, que le siège du mal est *"au cœur de l'accomplissement hallucinatoire du fantasme, et dès lors ne peut qu'être autodestructeur"*. La vie psychique faite de haine et d'amour est une structure organisée, notamment par l'ambivalence. Le mal est en deçà de l'ambivalence. Le mal s'oppose à la réalité de la vie psychique. Le mal est le chaos, la destruction pure. *"Son pouvoir de destruction l'impose comme un autre réel."*

Les deux positions tendent, me semble-t-il, à situer le mal dans un hors lieu où s'effaceraient tout objet d'investissement et toute forme de représentation. Le mal comme hors de portée des transformations opérables par un développement psychique conflictuel serait anhistorique. C'est le mal d'avant l'ambivalence, celui que figurent les démons les plus anciens.

Mais ce hors lieu appartient encore au psychique, en tant qu'effet de la pulsion de mort, en tant que création hallucinatoire du ça s'autoaccomplissant, s'autoanéantissant.

Les notions de cruauté primaire, de haine en deçà de l'ambivalence, de pulsion de mort, de pictogramme originaire de rejet saisissent-ils entièrement le réel du mal ? La difficulté est de distinguer entre Thanatos et le mal. Le mal ajoute à la destruction pulsionnelle

impersonnelle une intentionnalité, une qualification de la destruction, la visée de nuire ; par conséquent la référence inévitable à l'instance d'une conscience. La figuration des divinités démoniaques venait déjà d'une forme de conscience de la malfaisance et de la terreur qu'inspirait le mal.

Le mal n'est pas réductible à la dimension instinctuelle de la constitution humaine. On ne peut le circonscrire, exclusivement, dans l'économie pulsionnelle. C'est de l'alliance du pulsionnel avec les formations psychiques les plus évoluées que le mal acquiert sa caractéristique. Ce n'est pas la nature animale de l'homme qui le rend mauvais, c'est sa condition culturelle, les forces de légitimation qu'exercent individuellement et collectivement l'empire et l'emprise de la parole et des idées. C'est de la rationalité technique, de la morale, de l'éducation, de tout le poids des constructions idéelles, dès lors qu'elles s'instaurent à l'abri du doute et de la contradiction que la cruauté, la haine, la destruction s'étaient, se légitiment et se travestissent.

Tant qu'on se tient au registre de l'intrapsychique, de la scène psychique individuelle, l'acte criminel, quel qu'il soit, ne sollicite pas une référence au mal ; celui-ci n'apporte aucun éclairage ; la psychopathologie y suffit ; la perversion, la psychose, la passion.

C'est en tant que la topique pulsionnelle entre en résonance, se trouve mobilisée par des formations psychiques collectives conscientes-inconscientes, que la notion du mal devient une référence métapsychologique et non plus un jugement moral sur un fonctionnement psychique. Le pulsionnel, le collectif et l'espèce sont nécessaires à tenir ensemble pour saisir la chose psychique du mal. Pourquoi aussi l'espèce ? Parce qu'à la férocité animale s'ajoute chez l'humain une conscience, sombre ou jubilatoire ou anesthésiée, mais une conscience du mal, une absence d'innocence.

Aussi est-il vain d'attendre de la culture qu'elle résolve éthiquement son point faible avec les seuls renoncements pulsionnels. Il y faut la participation d'un changement dans la psychologie de masse et que ce changement influence la phylogénèse. Le progrès de l'évolution psychique est suspendu au progrès de

son intelligence d'elle-même, à rebours des renoncements par refoulements réussis.

Comment a procédé le travail de pensée juridique aux prises avec le phénomène des camps d'extermination désigné comme crime contre l'humanité ?

Le concept de crime contre l'humanité apparaît pour la première fois en tant que notion juridique en 1945 dans le Statut du Tribunal militaire international de Nuremberg à l'article 6, paragraphe c. En voici le texte : *"Les crimes contre l'humanité : c'est-à-dire l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation et tout autre acte inhumain commis contre toutes populations civiles avant ou pendant la guerre, ou bien les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux, lorsque ces actes ou persécutions, qu'ils aient constitué ou non une violation du droit interne du pays où ils ont été perpétrés, ont été commis à la suite de tout crime rentrant dans la compétence du Tribunal ou en liaison avec ce crime."*

Les prémices de la nouvelle catégorie de pensée se situent dans la Déclaration de Saint-James, signée à Londres le 13 janvier 1942 par Roosevelt, Churchill et Staline. Cette Déclaration met l'accent sur la spécificité des atrocités commises à l'encontre des populations civiles. Les violences désignées *"n'ont rien de commun ni avec la notion de l'acte de guerre, ni avec celle de crime politique, telles que les conçoivent les nations civilisées"*.

Des chefs d'État qui à cette date sont d'abord des chefs de guerre, suspendent la priorité des urgences militaires pour rédiger une Déclaration qui n'a d'autre fonction que morale. Ce souci n'est-il pas un indice remarquable du travail de culture s'exerçant au-dessus des nécessités immédiates ? Mais par le flou de l'expression "nations civilisées" la Déclaration témoigne de sa difficulté à qualifier une forme nouvelle de crimes qui ne relève plus ni du droit pénal existant, ni des crimes de guerre. De même, à Nuremberg la spécificité du crime est toute entière suspendue au qualificatif "inhumain". Est-ce à dire que la responsabilité des crimes qu'on s'efforce d'identifier ne relève ni de l'humain, ni d'une nation civilisée ? En 1998, l'article 7 de la Cour Pénale Internationale du Statut de Rome utilise encore le terme d'acte inhumain pour définir la notion juridique de crime contre l'humanité.

Quelle étrange dénégation que cette promotion de l'inhumain au moment même où une nouvelle définition de la catégorie "humanité" doit intégrer, penser, ce qu'elle ne connaissait pas encore de son pouvoir d'invention, au moment même où cette nouvelle catégorie vient s'inscrire par-dessus la catégorie humanité définie par les Droits de l'homme et des libertés fondamentales.

Le procès Klaus Barbie est révélateur de l'écart, et même de l'antinomie entre ces deux concepts juridiques successifs de l'humanité. Selon la Déclaration des Droits de l'homme, "*nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit*". Barbie ne pouvait donc être jugé et puni par une loi postérieure à ses délits. La Chambre d'accusation jugea que "*le droit à l'acquisition de la prescription des crimes contre l'humanité ne saurait être considéré comme entrant dans la catégorie des droits de l'homme et des libertés fondamentales reconnues par la loi française*". L'humanité qu'il faut défendre des crimes contre l'humanité a priorité sur l'humanité définie par les Droits de l'homme. La notion d'humanité devient hors frontières. Avec la qualification de crime imprescriptible elle devient aussi hors temps. L'universalité humaine, référée au mal, acquiert une consistance juridique nouvelle.

Bernard Edelman (*La personne en danger*) écrit : "*Dans le crime contre l'humanité, ce qui est visé c'est non pas la liberté, mais la qualité même qui fait qu'un individu appartient au genre humain; autrement dit, c'est le lien générique qui est nié.*" Le concept juridique énonce un nouvel interdit: porter atteinte à l'appartenance générique à l'espèce humaine de tout sujet sans exclusive.

C'est avec le livre de Robert Antelme : *L'espèce humaine*, qu'est née l'idée : nul ne peut tomber hors de l'espèce humaine et nul n'a le droit de nier, d'annuler, de détruire cette appartenance commune. Seulement, pour Robert Antelme, c'est la condition humaine du SS qu'il faut réussir à penser comme condition semblable et pas seulement celle du déporté. La promotion de l'idée d'une communauté générique et qui ne saurait souffrir d'exclusive mais qui est celle au nom de laquelle le crime qui porte atteinte à son appartenance est désigné comme

crime inhumain rend la notion même d'humanité contradictoire, aporétique. L'acte criminel est désigné comme ce qui porte atteinte à une conception générique de l'humanité. La victime est le genre humain. Le mal, lui, n'acquiert ni lieu ni origine. Sur scène, seul demeure explicité un crime de lèse-majesté de l'humanité, sans auteur.

D'un côté on ne peut que se réjouir de la naissance d'une conception de l'humanité si élevée qu'elle condamne ce qui porte atteinte au lien commun entre tous les humains. D'un autre côté, il reste que ce qui lui porte atteinte appartient bel et bien à cette même humanité. Dans la formulation juridique "crime contre l'humanité", l'idéalité, une idéalité dénégatrice, une sacralisation particulièrement inappropriée triomphent d'une prise en compte réaliste minimale de la dimension meurtrière du genre humain.

L'élimination de la responsabilité et de l'origine humaine du mal apparaîtra peut-être encore plus clairement avec l'analyse de la promulgation d'un autre jugement juridique, la loi Beg de 1956, nommée *Wiedergutmachen* : refaire du bien. Cette loi porte sur les réparations des dommages causés aux allemands, aux ex-Allemands et aux apatrides par le national-socialisme; les victimes du national-socialisme sont les allemands. Il fallut attendre le 26 mai 1965 pour qu'une loi dite "Loi finale Beg" étende les réparations à d'autres que les allemands. En attendant, la loi Beg avait réussi à substituer à la responsabilité de la politique d'extermination du III^{ème} Reich, au nom de son peuple et avec sa participation active et passive, la mise en avant du statut de victime des allemands et l'action réparatrice menée par le gouvernement d'Adenauer et le *Bundestag*. Avec la complicité des alliés, les allemands étaient exemptés d'inhumanité et l'Allemagne réintégrait les nations "civilisées". Ainsi va l'Histoire. Ainsi va la force unifiante d'Eros. Elle n'efface ni le mal infligé, ni la blessure ouverte par ce mal qui continuent eux aussi à travailler l'idée que l'homme se fait de lui-même.

Les responsabilités collectives et individuelles ont été éclipsées par une justice réparatrice qui annulait la confrontation avec les acteurs responsables des dommages infligés. Une réparation juridique morale

suppose d'établir un lien de causalité entre le criminel, le préjudice et la sanction. Or, on sait que les lois de réparation financière ont été vécues par l'ensemble des allemands comme une charge injuste sans rapport avec une quelconque responsabilité.

L'élision de la nature du mal, de ses agents responsables, l'indétermination relative de ce qui fait du crime contre l'humanité un mal imprescriptible, sa qualification ratée par le terme "inhumain" alors même qu'est promue une définition de l'humanité dont nul, fut-il un criminel monstrueux, ne cesse de faire partie, tout cela fait apparaître un mouvement de pensée qui n'avance qu'en faisant disparaître cela même qui l'a rendu nécessaire.

Néanmoins, la construction juridique réalise un travail de la culture en tant qu'elle apporte une nouvelle interprétation de la condition humaine, en tant que cette construction porte au niveau d'une conscience commune générale un caractère psychique resté non-pensé comme tel jusque là. Elle prend conscience et inscrit dans le capital de savoir de l'homme sur lui-même l'existence d'un rapport essentiel, affectif et moral, un rapport viscéral, à une instance trans-individuelle, à une assise identificatoire qui fait de chacun un identifié existant pour l'ensemble. Cette assise identificatoire, indépendante du temps et de l'espace, juridiquement désignée par le terme Humanité est la perception d'une détermination collective de l'individuel, détermination telle que nul ne peut tomber hors du monde, telle que le destin de l'ensemble et celui de l'individuel, par-delà l'antagonisme de leurs visées respectives, ont une évolution inévitablement solidaire. Vérité psychique aussi contrariante pour l'individu que pour la société; mais réalité constitutive de la condition humaine, de sa condition culturelle, de son assise contradictoire et conflictuelle.

La construction juridique accomplit un progrès de connaissance. Elle accomplit aussi un progrès moral en érigeant le lien trans-individuel en valeur. Elle transforme l'effondrement de la représentation de l'espèce que celle-ci s'est infligée avec les camps de concentration et d'extermination. Elle le transforme en un évènement pensable et à penser par l'espèce elle-même. L'explicitation du lien d'appartenance à

une condition commune modifie à la fois le lien individuel à l'espèce et la représentation de l'espèce pour elle-même à partir de l'énoncé d'un nouveau droit.

Ce que j'appelle instance trans-individuelle, à défaut d'un terme moins abstrait, a, de tout temps, engendré des figurations. Avant d'atteindre le degré d'abstraction de l'universelle Humanité et de l'interdit à ce qui lui porte atteinte, ce sentiment et cette perception d'une "substance commune" (*Totem et Tabou*), l'esprit, qui transcende l'individuel et le collectif, se sont incarnés dans des formes, moins conscientes, peut-être plus charnelles. La perception du "Nous-Hommes" s'est figurée par un animal-totem générale, par le politique pour la cité grecque, par l'invention du monothéisme, c'est à dire d'une origine commune d'ordre divin, de l'espèce, par le concept de la Raison au siècle des Lumières. Chacune des civilisations a désigné une place au mal à partir de ses tabous. Le mal n'a pas de corps propre; il ne peut que se déduire des contre-investissements et interdits. Ceux-ci l'éloignent, le soustraient à une autre exigence de l'esprit, la contrainte à le penser née de ce qui contredit un ordonnancement viable de la réalité du monde.

Le travail de culture, lui, serait ce qui s'accomplit à travers et au-dessus des civilisations, ce qui n'oublie pas les restes écartés par l'Histoire, les contradictions apportées aux versions officielles des civilisations par des évènements et leurs éprouvés et que la marche totalisante et unifiante d'Eros veut faire disparaître sur son passage. C'est le principe de réalité, le principe d'une économie psychique par quoi se soutiennent les conflictualités, l'accroissement des tensions, l'affrontement au déplaisir, la rencontre des formes psychiques les plus archaïques. Le principe de réalité est travaillé par ce qui est méconnu, déformé, exclu. Il œuvre à rebours des versions officielles, à rebours des secrets et des interdits à penser. Il est l'aiguillon du travail de la culture. Le *Kulturarbeit* est une progression, "organique", dit Freud, dans l'évolution de l'humain qui se fait à travers des changements de représentation gagnés par l'accès ouvert au ça par le moi et ses effets de transformation du ça. Ces modifications produisent un changement dans le programme de l'espèce. Ils s'accompagnent ou non d'un progrès de

conscience morale, d'un surmoi culturel supposé devenir moins irréaliste. *"Le processus de l'évolution culturelle... est comparable à un processus organique. Il déplace les buts pulsionnels et fait que les hommes répugnent à ce qui leur était jusque là supportable."* ("Sur une *Weltanschauung*")

La différence entre l'action exercée par la civilisation sur l'évolution humaine et l'action du travail de culture, du travail de l'esprit, tient à ce que les sociétés et civilisations portent leurs efforts sur les mesures défensives et protectrices, dont font partie les illusions, tandis que le travail de culture procède par transgression des tabous, tend à prendre acte, et connaissance, et conscience de ce que l'homme veut continuer à ignorer de lui-même.

Le principe de réalité, comment a-t-il fonctionné dans les deux occurrences juridiques ?

La Loi Beg a opéré un déplacement historique; elle a nettoyé le champ des acteurs du national-socialisme. Ne sont demeurés visibles que des victimes et un Etat allemand réparateur. Les victimes sont indemnisées; le mal est exorcisé; l'Allemagne "légalisée" entame son ascension économique.

Le crime contre l'humanité met l'accent sur l'entité Humanité au regard de laquelle les crimes commis dépassent les crimes définis jusque-là par le code pénal existant et les crimes de guerre.

Mais, plus est précisé le caractère exceptionnel du mal, plus son statut dépasse les frontières du temps et de l'espace, moins sa réalité se matérialise.

Faut-il le rappeler, c'est sur l'effondrement des repères de la vie des hommes entre eux, sur les charniers des corps et des esprits, que la notion juridique s'est élevée, et si bien élevée qu'elle recouvre ce à quoi elle est censée donner sa matérialité. Le pire de l'humain, humain si totalement humain, devient insaisissable dans le moment même où on s'occupe d'en prendre acte. Il s'efface dans l'ombre d'une entité idéale, "purifiée", celle d'humanité, comme le moi-plaisir purifié de Freud rejette hors soi tout ce qui contrarie ses visées de plaisir et son amour de lui-même. La chose du mal est délestée de sa réalité. En témoignent tous les débats autour de la définition de ce crime par rapport à d'autres génocides, par rapport

à d'autres formes de crimes collectifs. L'expression doit-elle rester spécifiquement attachée à ce qui l'a initialement déterminée ? Désigne-t-elle tous les génocides ? S'applique-t-elle à des crimes antérieurs à la loi, comme l'esclavagisme ? Finalement, tout crime n'est-il pas une dégradation, dirigée contre une humanité gardienne de ses valeurs ? On observe là concrètement combien le crime spécifique contre lequel s'est élaborée la notion juridique peut s'effilo-cher jusqu'à sa dissolution dans tout acte criminel.

Le principe de réalité qui caractérise le progrès de l'esprit a en partie échoué. La nouvelle valeur culturelle, juridique et morale a fait disparaître ce qui l'a fait naître. Le point de défaillance réside dans l'extension de l'unité "humanité" sans que cette unité intègre en elle la contradiction intrinsèque qui a généré la nécessité de son extension. Acte est bien pris de la réalité factuelle; une élaboration nouvelle en tire les conséquences. Mais au lieu d'inclure la dimension criminelle de la condition humaine, la notion idéale et idéale d'humanité, autre dénomination de la *"substance commune"* individu-collectif renvoie cette dimension dans les limbes. L'érection de l'humanité "purifiée", en excluant l'inhumain qui fait partie d'elle, sert une autoreprésentation aimable du moi; elle respecte et renforce l'entente du moi avec ses idéaux. Elle édifie une illusion. Elle abandonne le principe de réalité pour rétablir une continuité possible du devenir humain en recouvrant ce qui l'a mise à mal. Mais d'autres disciplines s'emploient à explorer cette solution de continuité, à en être modifiées : l'histoire, les sciences politiques, la littérature versent au capital de la condition humaine ce qui lui revient de son fonctionnement et qu'elle s'efforce d'écarter.

Je veux souligner ici combien est étroit le sens spécifique du travail de culture; il concerne et ne concerne que des progrès de connaissance et seulement ceux dont Freud dit qu'ils n'adviennent qu'à la condition de transformer leur dénégation en conscience (cf. l'article : «La négation»).

Or, dans le procès de culture accompli par la notion juridique, le mal est mis hors circuit, hors contact; il retourne au mystère, à l'inintelligible. Demeure un tabou entouré de ritualités et de repentances à fonction d'exorcismes.

Dans cette élision du mal, s'agit-il d'un mécanisme général propre à tout progrès du travail de culture ? Ou bien ce mécanisme est-il spécifiquement lié à la résistance de la chose-mal à se laisser penser, au statut tabou que lui réserve le mouvement unificateur d'Eros ? Si c'est un mécanisme général, tout progrès de culture génèrerait en même temps ses propres régressions. C'est une interprétation possible du malaise, dès lors inévitable, de la civilisation. C'est aussi le risque qu'Adorno désigne à la psychanalyse, à supposer que sa démarche s'aligne sur celle de l'*Aufklärung*, d'une progression dissolvante des interdits et des illusions faisant émerger les régressions qu'elles contenaient. Sur le plan de la cure il n'en va pas ainsi. La progression d'une cure est bien à la mesure des régressions qu'elle mobilise. Mais c'est de la fréquentation de ces mouvements régressifs, de leur tolérance, de la lucidité acquise à leur contact, que se gagnent les progressions.

En va-t-il de même sur le plan de l'humanisation, de la progression possible de l'évolution humaine ? Cela je ne saurais ni le soutenir, ni le contredire.

Néanmoins, je crois – je préférerais certes un autre mot que celui de croyance, mais je ne peux pas dire que je sais – je crois donc que Freud a raison quand il écrit :

"Quels que soient les sentiments et les intérêts humains, l'intellect est, lui aussi, une puissance. Celle-ci n'arrive pas immédiatement à prévaloir, mais finalement ses effets sont d'autant plus certains. La vérité la plus blessante finit toujours par être perçue et s'imposer, une fois que les intérêts qu'elle blesse et les émotions qu'elle soulève ont épuisé leur virulence. "

L'intellect, la dictature de la raison qui essuie des adversaires de la pensée freudienne une dérision étourdie, le progrès de l'esprit, le travail de la culture, tous ces termes qui visent à saisir un mouvement psychique de progression, de conscience, seraient-ils à

leur tour, en tout aveuglement, au service d'un Eros dangereusement idéaliste, au service d'une puissance unifiante et anesthésiante, qui fait fi des malaises et impose une continuité ignorante des discontinuités qui l'inspirent ?

En mettant l'accent sur le travail de culture comme distinct des effets des civilisations, est-ce qu'à mon tour je suis prise dans un mouvement unifiant qui écarte le désordre dont il naît ? Ou pis encore, le remue-ménage des signifiants les plus familiers à tout lecteur de *Malaise dans la culture* n'a-t-il contribué qu'à obscurcir davantage la nature du problème posé par Freud ?

À l'issue imprévisible du conflit des deux "puissances célestes", Eros et la pulsion d'agression et d'autoanéantissement sur laquelle se termine l'interrogation de Freud, j'ai ajouté une nouvelle source d'alarme : Eros lui-même n'est pas résolvatoire de la destruction, ni du mal. Bien au contraire, il y contribue d'autant plus dangereusement qu'il se crédite d'être salvateur et s'emploie à escamoter ce qui le contredit. Tâche supplémentaire, pour le travail de culture: défaire son oeuvre de massification. Sous son action, ce qui est sorti de la masse retourne à la masse, héritière de la relation hypnotique; tout à l'inverse du travail de la culture. Eros, autre nom de ce que Michel Gribinski désigne et analyse comme l'Au-delà du principe de la haine ?

La référence au mal a eu, pour moi, l'utilité de mettre en évidence, plus clairement que la référence à la pulsion de mort, l'impact de la psychologie de masse dans l'inconscient.

L'antique "connais-toi toi-même" demeure la voie étroite du travail de culture. À la pratique de cette voie la pensée freudienne a apporté une contribution décisive. Entre toi et toi-même il y a tout l'inconscient; le ça est tout sauf même et le malaise à s'y engager est assuré.

Le Dieu prothèse

Josef Ludin

«Combien de fois n'ai-je pas gravi l'escalier abrupt menant du déplaisant Corso Cavour à la place solitaire où se trouve l'église abandonnée, cherchant toujours à soutenir le regard méprisant et courroucé du héros, et me fauillant parfois précautionneusement hors de l'espace intérieur et de sa pénombre, comme si j'appartenais moi-même à la populace sur laquelle est dirigé son œil, elle qui ne peut tenir fermement à aucune conviction, qui ne veut ni attendre, ni faire confiance et qui jubile quand elle a recouvré l'illusion, celle de l'idole¹ ?»

C'est autour de la dialectique entre culture et individu que, dans le cadre de ces entretiens, j'essaie de développer ma réflexion.

Je me suis dit, depuis longtemps déjà, que le terme de «culture» est à notre époque principalement dévolu au domaine du plaisir, en partie par les divertissements culturels que les différents arts proposent, mais aussi par les activités dites culturelles de niveau folklorique. Tout est «culture», de la fête de la bière à Munich à un quatuor à cordes tardif de Beethoven. La question de la culture est à tel point portée par ce genre de divertissement que le malaise dont Freud nous parle est devenu de plus en plus énigmatique. Pourquoi malaise alors qu'il y a tant de plaisir ?

J'ai mis en exergue la citation de Freud, prise de son *Moïse de Michel-Ange*, parce que Freud dit lui-même n'avoir jamais ressenti une action aussi forte provenant d'une œuvre d'art (*stärkere Wirkung erfahren von einem Bildwerk*, S. 174/175) que devant cette sculpture de Michel-Ange. D'emblée, il donne une interprétation, qui reflète sa stupéfaction. Il parle de la racaille sans conviction, sans patience ni confiance, la racaille qui cherche l'illusion dans des figures d'idolâtrie. Mais il va encore plus loin, car il se sent visé par le regard de la statue de Moïse, faisant partie de

cette racaille ! Il pense à l'avenir d'une illusion et au malaise que nous inflige ce qu'il a appelé le sur-moi culturel. La question du malaise dans la culture nous importe également parce que Freud désignait notre propre activité, disons professionnelle, comme un travail de la culture. J'en déduis alors que le malaise fait partie de notre activité d'analyste.

L'interprétation qu'il donne de la représentation du *Moïse de Michel-Ange* dépasse le récit biblique de ce personnage, en le faisant renoncer à ses pulsions destructrices, ce qui n'est pas le cas dans le récit biblique. Et c'est à travers cette capacité de renoncement que Moïse se distingue de la racaille qui elle, justement, n'est pas capable de renoncer et veut agir. Le malaise est donc en rapport avec une idée de renoncement, de «*Verzicht*», et j'avoue que cette idée m'a toujours impressionné dans la pensée freudienne. Bien qu'au centre de la pensée freudienne, ce renoncement pulsionnel est moins clair qu'on ne le pense. Nous connaissons la fameuse phrase de Freud qui déclare que l'homme n'arrive jamais à renoncer à quoi que ce soit : il y a donc un destin des pulsions mais pas un renoncement. Le fameux renoncement pulsionnel, générateur même de la culture, n'existe peut-être même pas. Mais pourtant il existe bien, parce que cette remarque de Freud pour dire que l'homme ne renonce finalement à rien sert plutôt à souligner la difficulté du renoncement, c'est pourquoi il ne faut pas la lire littéralement. Freud est un penseur du renoncement, qu'on le veuille ou pas. Une lecture «lexicale» de Freud à laquelle on est peut-être tenté d'adhérer, quand on lit Freud à travers une traduction, est à mon avis problématique parce qu'elle ne prend pas suffisamment en compte ni la rhétorique ni l'ironie de Freud.

La culture exige de l'homme - et je pense que nous sommes tous d'accord avec ce constat fondamental

¹ Freud S.,(1914), "Le Moïse de Michel-Ange," *OCF XII*, PUF, 2005, p.133.

de Freud- de renoncer aux satisfactions pulsionnelles. C'est déjà à ce niveau que commencent les problèmes ; jusqu'à quel point faut-il renoncer, et à quelle satisfaction ? Seulement aux satisfactions des pulsions destructrices ? Et les pulsions narcissiques alors, comment les mesure-t-on ? Pourtant la cure analytique exige exactement la même chose : se remémorer et ne pas agir !

Car, tant que le malaise que nous infligent les exigences de la culture est dû à la question de la destructivité pulsionnelle, nous – les gens un peu civilisés – nous sommes relativement à l'aise, en nous disant que ce côté de la pulsion, nous l'avons bien maîtrisé. Nous ne tuons personne et nous sommes suffisamment civilisés pour ne pas agresser physiquement notre prochain, ce n'est pas notre problème, mais celui de la racaille. Mais dès que nous élargissons le champ de la pulsion à la question du narcissisme, le problème du renoncement devient plus compliqué. On a bien entendu parlé du narcissisme de vie et de mort, on a compris que l'homme sain a le droit, et peut-être aussi le devoir de sauvegarder une bonne portion de son narcissisme pour son bien-être. Pourtant, nous savons, surtout à travers notre expérience clinique, que le narcissisme domine les pathologies contemporaines, que le sur-moi culturel s'attaque principalement à notre narcissisme. C'est là qu'il fait le plus mal et suscite le plus de résistances. Je pense que le véritable malaise dans la culture surgit avec la problématique du narcissisme et, donc, je ne traiterai pas dans mon exposé de la question de la destructivité mais de celle du narcissisme.

Faisons un pas en avant ! Si nous restons par exemple sur le registre du plaisir de la culture et de l'idéalisation de ses produits, disons esthétiques et artistiques, qui sont la première référence aujourd'hui pour ce que nous entendons par culture, nous aurons du mal à comprendre ce que Freud entendait par «*Kulturfeindlichkeit*», l'hostilité à l'égard de la culture. Pour le comprendre, il faut prendre conscience que l'idée de la culture chez Freud est d'abord manifestement anthropologique. C'est pour cela qu'il n'a pas besoin de distinguer entre culture et civilisation car, pour lui, ce que nous appelons «civilisation» n'est qu'un degré plus élevé de la culture. «Culture», c'est le procès de l'humanisation dans un sens très basal,

mais également au sens de l'ontogenèse, c'est-à-dire du développement psychique de l'enfant. Et là, quand nous observons un enfant, nous pouvons facilement repérer la fameuse hostilité à l'égard de la culture. L'enfant se salit, il n'a ni le sens de la propreté, ni celui de l'ordre, il est capable d'accorder tous les droits à son plaisir pulsionnel. Son éducation est un travail de la culture et il s'y refuse. Ce travail est difficile et long, il ne peut qu'échouer plus ou moins puisque le destin des exigences pulsionnelles et narcissiques n'emprunte que partiellement le noble chemin de la sublimation, mais choisit plutôt celui du refoulement, du déni, du clivage, de la dénégation et d'autres formes de défenses psychiques. Il y a donc une dialectique entre la question du renoncement et celle de l'hostilité. C'est l'exigence de renoncement qui génère l'hostilité. La pensée freudienne à propos de la culture est plutôt pessimiste, qui insiste sur l'avenir de l'illusion, sur les limites de l'homme à l'égard de sa nature pulsionnelle.

Pourtant cette hostilité à la culture succombe, comme d'autres objets, au refoulement, et nous pouvons facilement observer ce refoulement chez une partie des adolescents qui commencent, comme c'était peut-être aussi notre cas, à glisser de l'hostilité vers une idéalisation. Cette transformation est due au fait que les objets de la culture – en restant dans l'horizon freudien, qui privilégie la propreté et l'ordre jusqu'aux produits esthétiques et aux idées les plus sublimes – sont de plus en plus narcissisés. La force pulsionnelle qui risque de les détruire se transforme, par la voie de la sublimation, en un genre de pulsion de conservation qui est, à mon avis, de nature narcissique.

La question de l'hostilité à la culture devient plus claire si on prend en compte une différenciation que Freud nous propose, traitant de la problématique de la culture et de l'hostilité à son égard : il s'agit du rapport entre l'individu et le collectif - et on peut être étonné par la perspective qu'il développe. Dans la distinction entre le sort de l'individu et celui du collectif, il défend nettement le collectif contre l'individu ! Je le cite : «Ce remplacement de la puissance de l'individu par celle de la communauté est le pas culturel décisif. Son essence consiste en ce que les membres de la communauté se limitent dans leurs possibilités

de satisfaction, alors que l'individu isolé ne connaissait pas de limite de ce genre². » « La liberté individuelle n'est pas un bien de la culture³. » «Ce qui bouillonne dans une communauté humaine, en tant que poussée à la liberté, peut être révolte contre une injustice existante et ainsi être favorable à un développement ultérieur de la culture, rester conciliable avec la culture. Mais cela peut aussi être issu du reste de la personnalité originelle non dompté par la culture, et devenir ainsi le fondement de l'hostilité à la culture. La poussée à la liberté se dirige donc contre des formes et des revendications déterminées de la culture ou bien contre la culture en général⁴. »

En fait, le renoncement pulsionnel se traduit par un renoncement de l'individu à un trait de son caractère en faveur du collectif, ou pour le dire avec les mots de Freud dans son interprétation du *Moïse de Michel-Ange* : «étouffer sa propre passion au bénéfice et au nom d'une mission à laquelle on s'est voué⁵. » Si on entend le renoncement de ce côté-là, on peut faire le lien avec la question du narcissisme, parce que le narcissisme se cache, entre autres, dans cette partie de la personnalité qui s'exprime à travers les passions de l'homme. Selon l'interprétation freudienne de la statue de Michel-Ange, des traits de caractères réunissent Moïse, Michel-Ange et le Pape Jules II, ce Pape à qui Michel-Ange avait dédié cette statue. Ils souffraient tous les trois de passions colériques, violentes, de rage narcissique, dirais-je d'après Kohut. Le renoncement est, selon cette approche, un renoncement aux affects violents et destructeurs de notre narcissisme. Et pourtant, avec la question de l'affection passionnelle et destructrice, voire autodestructrice, la problématique du renoncement n'est pas encore bien cernée. Ceci dit, les expressions passionnelles peuvent n'être que la surface de la problématique, parce que la vraie dialectique est entre les intérêts, disons narcissiques, de l'individu et les exigences du collectif, ces derniers étant d'une certaine manière la représentation du principe de réalité. La dialectique entre l'individu et le collectif ne fait que traduire celle

qui existe entre principe du plaisir et principe de réalité ou, autrement dit, entre la réalité de l'exigence narcissique et celle de l'exigence du collectif.

Je ne peux pas m'empêcher de penser que la méthode choisie par Freud pour s'approcher du malaise dans la culture, une méthode que j'ai qualifiée tout à l'heure d'anthropologique mais qu'on peut aussi qualifier de méthode scientifique dans le sens de «*Naturwissenschaft*», le conduit à disséquer la question de la culture par petits morceaux, depuis les choses les plus basiques jusqu'aux problèmes les plus subtils que sont les arts, les sciences, les spéculations philosophiques, et les systèmes religieux. C'est une méthode qui à la fois me fascine et me dérange. Il dit par exemple - et cela me semble important de l'évoquer devant vous car, à l'APF, il y a eu tout un débat autour du mot allemand «*Bildung*» - il dit que la culture n'est pas le chemin du perfectionnement, «*Vervollkommnung*», considéré comme destin de l'homme ; que c'est un préjugé de penser cela. Freud ne parle pas de "*Bildung*", d'une sorte d'érudition, il parle de "*Vervollkommnung*", de se perfectionner. Quelque chose qui est rude, imparfait, informe, doit se former, se perfectionner. Freud avait évidemment raison de se mettre à l'écart de l'idéal d'érudition et du perfectionnement de la culture allemande du 19^e siècle mais, justement du point de vue de la «*Naturwissenschaft*», donc de l'exactitude scientifique, j'ai du mal à le suivre car chaque éducation, même celle du petit enfant et de sa propreté, est évidemment une sorte de perfectionnement, un mouvement de l'informe vers le plus formé. Je dirais que Freud, pour éviter les chemins trop classiques, ne veut pas tomber dans le piège d'une idéalité de la culture telle que l'esprit de l'Europe depuis l'Antiquité l'avait développé mais je pense qu'il n'y échappe pas. Son idée de la culture ne dépasse pas le modèle de perfectionnement, et c'est pour cela qu'il a pu parler dans son *Moïse et la religion monothéiste* de progrès dans la spiritualité. Il rajoute encore une étape dans le perfectionnement en appelant la cure analytique

² Freud S., (1929), *Le malaise dans la culture*, OCF, vol. XVIII, PUF, 1994, p.282.

³ Op.cit., p.283.

⁴ Op.cit., p.283.

⁵ Freud S., "Le Moïse de Michel-Ange", op.cit., p.155.

«travail de la culture» puisque c'est une évidence que – peu importe que l'on appelle le progrès freudien un progrès en vérité ou en connaissance de la réalité – la psychanalyse exige un degré de connaissance plus approfondi que la philosophie ou les religions, plus haut ou plus profond selon la perspective que l'on veut prendre. Les mots ne nous sauvent pas toujours de la réalité des choses.

Il est vrai que même plusieurs lectures de *Malaise...* n'ont pas calmé ma stupéfaction. Puisqu'on voit bien que l'approche anthropologique de la question de la culture ne marche pas et nous conduit vers une impasse. Ce qui est anthropologiquement vrai ne l'est pas forcément sur le plan artistique, scientifique ou politique. La notion de l'individu est employée dans la théorie de la culture chez Freud dans un sens exclusivement de différenciation d'avec le collectif, il ne prend pas suffisamment en compte la démarche même de la psychanalyse qui est tout de même une radicalisation de la position de l'individu. Parce que l'homme de la culture, telle que nous le connaissons depuis l'Antiquité, notamment occidentale, se situe toujours plus ou moins à l'écart du collectif. Il est individualisé par son destin, peu importe si c'est d'ordre psychopathologique, de l'ordre de ses désirs sexuels quand on prend en considération le rapport entre l'homosexualité et la créativité culturelle, ou de l'ordre tout simplement de son sort personnel.

Ce sort est une expérience qui narcissise l'individu, ou qui donne une poussée à son narcissisme. Le sort d'Œdipe est justement de ce genre. Ce rapport entre le narcissisme et l'individuation me paraît essentiel, et notamment en ce qui concerne l'apport à la culture. Freud a certainement raison de dire que l'hostilité à la culture est d'origine narcissique, mais il fait abstraction du fait que les sources psychiques des produits de la culture sont également d'origine narcissique. Sa théorie, un peu vague, de l'art qui rapproche les sources psychiques de l'art du principe de plaisir évoque en même temps cette relation. Mais, en parlant du rapport entre le narcissisme et la culture, je ne me restreins pas au domaine de la science et des arts. Pourquoi ne pas parler de César ou d'Alexandre ? Pourquoi ne pas parler de Christophe Colomb ou de Lindbergh ? Pour la conquête du monde, il y avait toujours un Narcisse sur place. Il a fallu des gens qui

s'écartent du collectif, qui ne se soumettent pas à ses exigences.

Pourtant le «reste narcissique» dont parle Nathalie Zaltzman, ce reste qui peut sauver l'individu dans son individualité, il peut prendre aussi toute la place de sa psyché, il peut se gonfler et devenir prépondérant, voire même menaçant. Les individus de la culture ne sont ni les plus faciles, ni les plus agréables de l'espèce humaine, donc il faut garder son calme et ne pas oublier qu'on est analyste et que l'on est contraint de faire face à n'importe quelle idéalisation. Mais, même s'il n'est pas le plus agréable, ou le plus humain, cet individu de la culture est tout de même le plus intéressant. Il partage ce côté de sa personnalité avec les protagonistes de ses romans, de ses films, de ses épopées, il partage ce côté intéressant de sa personnalité avec le héros, le malade, le raté, le fanfaron, le criminel et d'autres solitaires.

Freud connaissait la souffrance de l'individu, ce malaise dû au fait qu'il doit renoncer à une partie de lui-même. Et ce qui fait mal à l'individu, d'après Freud, c'est la conscience morale, le gardien de la culture. «Tout renoncement pulsionnel, dit Freud, devient alors une source dynamique de la conscience morale, tout nouveau renoncement en accroît la sévérité et l'intolérance.» (*Malaise*, p.316.) Et il conseille, comme Annie Roux, lors de sa conférence, de desserrer les étreintes du sur-moi car «il (le sur-moi) se soucie trop peu, dit Freud, de la sévérité de ses commandements et interdits, du bonheur du moi... Aussi, sommes-nous très souvent obligés, dans une visée thérapeutique, de combattre le sur-moi, et de nous efforcer de rabaisser ses revendications.» (*Malaise*, p.330.) Certes, je pense que tout le monde est d'accord avec cette procédure thérapeutique, elle est du point de vue de la clinique évidente. Et pourtant, Freud est malin : après nous avoir déployé toute la panoplie du sur-moi culturel et de sa nécessité fondamentale, il nous parle du bonheur du moi comme s'il voulait se joindre à tous ces êtres humains qu'il a critiqués au début de son texte, en leur reprochant de ne chercher que le bonheur, en concluant que le bonheur ne fait pas partie de la conception de la création du monde. Sont-ce seulement les religions et les spéculations philosophiques ou encore les idées quelconques des hommes qui sont à la recherche du

bonheur qui n'existe pas ? La psychanalyse devrait-elle aussi apporter quelque chose au bonheur du moi ? C'est l'ironie de Freud et aussi son sarcasme de nous dire : essayez de vous débrouiller avec ce problème, vous verrez que c'est une impasse !

Le bonheur, c'est le rêve, la réalité est conflictuelle, et trouver un équilibre avec elle est une tâche infinie, le malaise demeure, les illusions changent. Certes, il faut desserrer les étreintes du sur-moi, là où elles sont pathologiquement sévères, mais le but n'est évidemment pas le bonheur du moi, le but c'est un peu de liberté du moi et c'est déjà un gain dans le sens de la *Kulturarbeit* ! Ce gain de liberté que tout homme de la culture défendra toujours - et c'est là l'ironie de Freud - apporte beaucoup, mais pas forcément du bonheur au moi !

Le problème avec le sur-moi est évidemment qu'il n'est pas seulement à la base de notre culture, mais aussi de notre vie et bien-être personnel. Il se traduit tant au niveau du collectif qu'au niveau individuel par ce que Freud appelait «anankè», qu'il a lui-même traduit par la contrainte du travail. Certes, il s'agirait de se libérer de cette contrainte quand elle devient pathologique, mais à partir de quel moment ? Je dirais que la question est moins difficile à cerner au niveau clinique qu'au niveau théorique, car devant un patient qui souffre trop de la pression du sur-moi, on sait instinctivement le chemin à emprunter même s'il est difficile.

Mais il y a un autre problème de la clinique qui a d'ailleurs existé depuis toujours. C'est le fait que la cure en elle-même est une activité qui narcissise l'individu de telle sorte qu'il y a des situations cliniques où le programme global de la cure est au service du principe de plaisir et, là, il ne s'agit même plus de desserrer les étreintes, mais de les lâcher complètement pour embaumer le patient dans un cocon narcissique avec son analyste qu'il adore, dans la séance dont il profite tellement avec une idéalisation infinie de la parole et du langage analytique. Je veux dire par là que la direction de la cure est souvent captée par nos besoins narcissiques. Là, je me permets de dire que Lacan était le psychanalyste de la génération 68, il a fourni de quoi nourrir les besoins narcissiques de toute une génération. Je ne parle évidem-

ment pas de ses disciples qui, eux, n'étaient pas des soixante-huitards, je parle de la génération qui a succédé, de ma propre génération et de mes frères et sœurs aînés. Lacan a fourni un langage qui était à la fois subtil, nébuleux, polémique, avec certes de véritables découvertes inattendues et, dans l'ensemble, au service de nos plus subtiles dérives narcissiques. Il a accompli sur le plan analytique l'appel d'une époque, à savoir «s'autoriser de soi-même» - que je traduis évidemment contre son gré - car cela a été entendu depuis le programme du principe de plaisir. Que ce programme puisse s'avérer comme le plus cruel est une autre question, c'est ce qu'on n'a su qu'après-coup ! S'autoriser de soi-même est devenu ainsi un slogan de la séduction faisant appel à notre narcissisme. Cela signifie qu'on n'a plus besoin de l'autorisation d'un tiers, qu'on n'a plus besoin d'une instance qui fait autorité. Les instances qui font autorité sont obligatoirement liées à ce que Freud appelait le sur-moi culturel, donc à ce qui fonde la culture.

Autant il est vrai que les pathologies du sur-moi nous posent des problèmes cliniques, autant le problème du sur-moi sur le plan de la culture demeure difficile, et lâcher le sur-moi culturel serait mettre la culture en général en péril. Pour comprendre cela, il me faut faire la distinction entre les œuvres de la culture et le fondement de la culture. Dans les œuvres de la culture, nous voyons une expression du fondement de la culture, et c'est évident qu'il y a communication entre les deux. C'est pour cela qu'un enfant râle pour aller visiter un musée. Il comprend sans comprendre vraiment qu'il y a autre chose que les adultes cherchent derrière ce qu'ils voient. Pour les adultes, contempler une œuvre d'art, c'est une sorte de messe, c'est ce que désigne le mot «adorer» ! C'est comme si on adorait dans les œuvres de la culture le fondement de la culture.

Maintenant je dirais qu'il y a eu, dans notre civilisation contemporaine, un genre de déliaison entre ce qui fonde la culture et ce que la culture produit. Autant les productions de la culture fleurissent, autant le fondement de la culture nous cause des problèmes. Il nous cause des problèmes dans la mesure où nous nous sommes aliénés à son égard. Il y a eu un oubli de ce qui fonde la culture, ou alors nous croyons ne plus avoir besoin de ce fondement. C'est

récent, pour ne pas dire très récent, et c'est moins évident qu'on ne le pense. Les arts, mais aussi la simple contrainte du travail, cet «anankè» tellement cher à Freud, ce travail qui a poussé et organisé l'homme dans son existence, qui le fait avancer et structure sa vie, ont toujours eu besoin d'être soutenus par une sorte de croyance quelconque représentée dans la tradition culturelle essentiellement par des religions de différents niveaux intellectuels. Ce que l'homme a produit à travers son travail, qu'il soit intellectuel, manuel ou artistique, ne se légitimait ni par sa seule existence, ni par la nécessité de son effort, il était légitimé par le service de Dieu. Nulle part, cela ne s'exprime mieux que lorsque Jean-Sebastian Bach pensait que ce n'était même pas la peine de composer si on ne le faisait pas pour la gloire de Dieu. Donc, il y a toujours eu une liaison entre les phénomènes de la culture et son fondement, sa légitimation par le surmoi culturel. La «profanation», dirais-je, de cette dialectique est moderne, elle commence avec les pensées de la deuxième partie du 19^e siècle, avec l'entourage de Marx, de Nietzsche et Freud pour ne citer que les penseurs de la plus grande influence. Le 20^e siècle fut le siècle des idéologies profanes, athées : le bolchevisme d'un côté, les fascisme et nazisme de l'autre côté. Les deux totalitarismes ont été parrainés par des mouvements intellectuels, scientifiques et artistiques de provenance profane. L'homme s'autorisait de soi-même, il est devenu ce que Freud appelait un «*Prothesengott*», un Dieu-prothèse, il n'avait plus besoin de se légitimer dans ces actes devant une instance divine, il a commencé à penser qu'il suffit de s'appuyer sur les connaissances scientifiques, la performance technologique et l'historicité du processus de la culture. Freud faisait complètement partie de ces tendances de la culture, c'était son époque, avec la science comme idéologie, avec le positivisme de la science et avec l'idée philosophique de cette époque de pouvoir réduire tout énoncé humain à une logique de provenance mathématique et langagière – je parle des pré-wittgensteiniens, de Carnap, Tarski et plus tard Russel, etc... Et pourtant Freud était plus malin que ses contemporains. Il a compris que l'homme a besoin de se fonder, qu'il se posera toujours la question de ses origines ! Donc, il était à la recherche d'une fondation, il voulait – comme Marx –

un fondement scientifique plutôt qu'idéologique ou religieux. «Au commencement était l'acte», cette sentence rencontre deux approches chez Freud, qui aboutissent à la formulation du complexe d'Œdipe à son niveau culturel. D'abord, il y a celle qui concerne la théorie des pulsions avec le renoncement pulsionnel qui préoccupe Freud du début de son œuvre jusqu'à la fin et, ensuite, celle qui traite de la question du père et de son meurtre, formulée dans *Totem et Tabou*. Ces deux approches ont un côté scientifique avec des concepts et une expérience clinique, et un autre côté, d'ordre plutôt mythologique. De plus, Freud pensait qu'il existe une transmission phylogénétique de ce meurtre et de la culpabilité qu'il a produite. Freud aimait, comme nous le savons, ce genre de mythologie scientifique.

Hélas, cette hypothèse scientifique et mythologique ne fait pas fondation parce qu'il y manque l'élément le plus important pour que cela fonde vraiment : la croyance ! Dans ce sens, le système marxiste était plus efficace que celui de Freud parce qu'il s'est transformé en idéologie et en une religion profane. Mais nous connaissons aussi la suite, et nous savons que cela n'a tenu qu'à peine un siècle!

L'hypothèse de la phylogenèse, cette idée qui est souvent traitée comme le noyau d'un fondement de la culture chez Freud, relève d'une conception essentiellement biologique, dans le sens de l'évolution biologique de l'espèce. Il importe de le préciser, parce que l'utilisation de cette idée chez les psychanalystes contemporains est souvent métaphorique. Une des façons de penser la phylogenèse est de voir l'origine de l'homme dans le fait qu'il est habité par la langue, c'est l'hypothèse d'une sorte de panlinguisme. Pour les adeptes de cette hypothèse, tout est langue et langage. Dès le début du siècle dernier, la philosophie et la science moderne pensaient être arrivées au fond de l'existence humaine avec ce fameux «*linguistic turn*» qui était tout d'abord un «*mathematic turn*» ou «*Formalism turn*», et qui aboutit en France à partir des années quarante aux différentes tendances du structuralisme. Pour comprendre à quel point cette tendance de la pensée était prédominante pour toute une époque, il suffit peut-être de rappeler qu'à la fois Lacan et Bion, deux grands psychanalystes qui travaillaient complètement indépendam-

ment, se sont penchés dans cette direction proposée par les philosophes, et rêvaient de fonder la psychanalyse sur un formalisme de provenance mathématique. Le narcissisme avait atteint son comble ! Rien de si pur que les chiffres et les formes ! Nés «inter fécès et urinam», nous sommes devenus des êtres sublimes !

Après de tels rêves, l'atterrissage est douloureux et je pense que nous sommes arrivés à une période de désillusion. Ni ce genre de formalisme scientifique, ni le nouveau penchant qui s'appelle «neurosciences» ne vont stabiliser notre Dieu en prothèse. Pour comprendre cette problématique, il faut mener la réflexion dans deux directions : la question du sur-moi, notamment dans son rapport avec ce que j'appelle le fondement de la culture, et la question de l'individu !

Je pense tout d'abord qu'il faut distinguer entre deux dimensions du sur-moi, l'une qui est soutenue par une grande agressivité et destructivité à l'égard du moi, et l'autre qui est plutôt de l'ordre de l'idéal et de la protection sociale et culturelle. La distinction entre ces deux sources du sur-moi est importante pour mieux comprendre justement la problématique clinique. L'apport de Mélanie Klein à cette question qui concerne les sources archaïques du sur-moi est pour moi déterminant. Il est question de la partie précoce du sur-moi qui s'implante dans notre psyché au cours de la relation primaire du bébé à la mère. Freud, au début, lorsqu'il a inventé le concept de sur-moi, n'avait pas encore pris conscience de toute l'ampleur de sa complexe réalité. Il s'est contenté de ce qu'il a appelé l'héritage du complexe d'Œdipe dans une idée rédemptrice du déclin de ce complexe. Au fur et à mesure, et notamment après ses réflexions sur la destructivité humaine, il réalise le rôle sévère que joue le sur-moi dans l'agression, de sorte qu'il parle du sur-moi comme de la «pure culture de pulsion de mort». Mélanie Klein, par la suite, a montré la nature de ce sur-moi, à travers la relation à l'objet partiel. Elle a démontré que le sur-moi est justement un héritage des premières relations d'objet, où l'activité pulsionnelle oscille entre la conservation de l'objet et son anéantissement par le cannibalisme oral. Un sur-moi avec des souches tellement profondes et archaïques est tout simplement immaîtrisable, et sa nomination

de sur-moi «maternel» est une conséquence de la nature humaine : nous sommes tous les enfants d'une mère, et c'est elle qui nous prête les premiers objets qui sont, quant à eux, forcément partiels et en même temps parties de son corps. James Strachey (voir R. Britton, *Sex, Death and Super-ego*, p.142), d'ailleurs, a démontré dans un travail de 1934 que l'action thérapeutique de la cure proviendrait de la modification du sur-moi. Les projections et re-introjections décrites par Mélanie Klein lui ont servi comme idée de base. Il faudrait selon cette approche que l'analyste arrive à modifier les projections qui le visent, en les désamorçant. Cela permettrait au patient de les ré-introjecter. Une idée qui est proche du *containment* de Bion. Cette relation violente et partielle à l'objet – ce n'est pas seulement une relation à l'objet partiel, mais aussi une relation partielle à l'objet – demeure significative bien qu'une autre partie s'y ajoute par la suite : la relation au père ! La relation au père est essentiellement une relation *ad personam* ! Ça ne me tente pas beaucoup de parler du nom du père, ce nom qui n'est que la symbolisation de la réalité paternelle, mais pour moi, il s'agit d'une relation à la réalité du père, à l'existence du père, et même à sa préexistence. Derrière le père, il y a toujours un autre père, une succession des pères, si bien que Freud disait dans les Nouvelles Conférences que le modèle qui sert au développement du sur-moi de l'enfant n'est pas celui des parents mais celui du sur-moi des parents. Kafka en a construit tout un fantasme menaçant où son gardien dit au paysan juste avant qu'il meurt : "moi, je suis le premier gardien de la loi, après moi il y en a d'autres qui sont encore plus puissants que moi."

Le sur-moi culturel ne trouve pas ses origines dans la relation à l'objet partiel, mais dans la fonction paternelle et le principe de réalité ! Même si c'est un constat un peu péremptoire, je pense qu'il faut faire théoriquement la distinction, sinon on ne comprend rien au sur-moi. Lorsque la génération 68 a desserré les étreintes du sur-moi, elle a voulu jeter par-dessus bord l'ensemble de l'affaire. Comment desserrer les étreintes, sans se débarrasser de l'ensemble du problème ? C'est une question technique importante à mon avis. Cliniquement, nous sommes contraints de soutenir l'évolution psychique non-accomplie de nos patients

souffrant de ces difficultés, afin qu'ils passent de la relation à l'objet partiel à une relation réelle au monde, afin aussi qu'ils réalisent l'existence de l'autre en tant qu'entité globale, en tant que personne et individu distinct de soi. Cette personne – distincte – est dans le développement psychique du petit enfant le père, non seulement un père symbolique, ou archaïque, ou de la préexistence, mais aussi le représentant de toute la filiation, donc un pauvre père réel qui n'est jamais autre chose que le fils de sa mère. Dans un deuxième temps, la mère peut atteindre, elle aussi, le statut d'un objet total, mais en ce qui la concerne, cela reste plus ambiguë, car sur le plan inconscient de son enfant, elle perd difficilement l'empreinte de l'objet partiel.

Le père réel se transforme en quelque chose qui dépasse sa réalité, il devient le représentant symbolique d'une instance qui est en rapport avec le fondement de la culture, c'est dans ce sens là que Lacan parlait du nom du père. L'hostilité à la culture passe alors par la question du père. Elle vise aussi le père dans la mesure où le père symbolise les exigences de la culture. C'est là où nous pouvons parler aussi du malaise dans la culture, il provient de l'instance paternelle. Le fameux meurtre du père de la phylogenèse a, dans l'hostilité à l'égard de la culture, son pendant clinique quotidien. Toute régression ne serait que régression au niveau de la relation d'objet partiel, et son visage clinique est représenté entre autres par les multiples formes de la dépendance pathologique et par les problématiques narcissiques.

La culture – et je reprends ici la visée anthropologique de Freud – est fondée sur une idée qui concerne l'origine symbolique de l'homme. Freud a essayé de construire un tel fondement avec sa soi-disant mythologie scientifique : un père originaire, son meurtre, la culpabilité, la fratrie et la transmission phylogénétique. Il avait compris qu'autrement on ne peut rien fonder, que c'est une illusion de penser qu'on peut se fonder soi-même, s'autoriser de soi-même ! Si on faisait alors une lecture de Freud avec la méthode que j'appellerais «*ex silencio*», une lecture de ce que Freud ne dit pas, mais que je suppose qu'il était contraint de penser, je dirais que Freud était embarrassé par trois tendances qui étaient inhérentes à ce qu'il a inventé. Est-ce que son invention, la

psychanalyse, était une science psychologique et une pratique thérapeutique, est-ce qu'elle était une sorte de religion athée, ou une «gnose», ce que Freud dénonce quand il parle de «*Weltanschauung*», ou alors est-elle une éthique comme Lacan le propose en fin de compte ? Bien que Freud se soit prononcé contre une «*Weltanschauung*», l'histoire a démontré que la psychanalyse comporte toujours le risque de se méconnaître en tant que telle. On peut dire que cette tentative de fondation comme vision du monde et, à la fois, vision du monde très sectaire, est bien existante dans la question de l'institution, parce que normalement une science n'a pas besoin de fonder une institution, il en existe déjà une pour toutes les sciences, l'Université, et cela suffit. Le fait donc que Freud jugeait nécessaire la création d'une institution, et nous tous le pensons à sa suite, mérite une réflexion profonde. Il est facile de voir que le mouvement analytique n'a pas d'analogie avec l'histoire de la science, et tout le monde sait qu'il en a beaucoup avec l'histoire de l'église, avec ses schismes, ses orthodoxies, ses textes sacrés, son talmudisme et son exégèse perpétuelle, ses dissidents et ses hérétiques, son Vatican et ses églises nationales. Il serait facile d'approfondir encore les analogies. Freud n'a pas seulement créé une science, il a fondé surtout une tradition et cela veut dire filiation et transmission. Dans les rituels de nos institutions, les analogies avec une tradition restent muettes mais elles ne sont pas sans effet. Elles sont dans nos échanges et nos hiérarchies, dans notre formation, ainsi que dans la question de la transmission. Et nous savons qu'il y a toute une tendance de la psychanalyse, je dirais officielle, qui aimerait se débarrasser de ce côté «religieux» ou «tradition» de la psychanalyse, en la transformant uniquement en science psychologique et en pratique thérapeutique. La bataille n'est pas encore achevée mais, à mon avis, elle va se décider pour la psychologisation et la pratique thérapeutique. Car la question qui se pose concernant le fondement de la psychanalyse est de savoir s'il apporte vraiment quelque chose de nouveau par rapport aux fondements qui existent déjà. Depuis plus de deux mille ans, notre fondement est passé de la mythologie à la religion monothéiste, au moins en ce qui concerne la culture occidentale. Est-ce que ce fondement nouveau de la

psychanalyse, cette mythologie qu'on appelle scientifique, mais qui n'a rien de scientifique, est suffisamment porteur d'une éthique nouvelle, ou disons-nous grosso modo les mêmes choses que les grandes traditions de la culture, mais avec un langage différent et peut-être aussi moins de force ? La question est moins facile qu'on ne le pense, car elle vise en fin de compte la critique ou l'analyse de la religion par Freud. Cette critique, très générale, qui démontre le dégoût profond que Freud portait pour tout ce qui est religion, cette critique vise surtout le christianisme dans son visage hypocrite, réactionnaire et antisémite, donc le catholicisme autrichien de l'époque de Freud. Il épargne largement le judaïsme de cette critique, comme si le judaïsme était encore autre chose que seulement une religion. Ce qui est juste ! Il prend à peine en considération la Réforme protestante qui était une véritable époque d'«*Aufklärung*» en Europe. Il renonce à la lecture des textes sacrés et aux textes de provenance théologico-philosophiques, ce qui n'est pas un reproche, mais seulement le constat que, sur le plan intellectuel et scientifique, ce qu'on appelle «religion» ou «théologie» n'est qu'un corpus énorme de textes, peut-être les plus anciens et les plus complexes de l'histoire de l'humanité.

Et malgré tout cela, il y a le constat très fort de Freud à la fin de sa vie d'un progrès en spiritualité, il en parle par rapport au monothéisme juif. Avec ce mot de «progrès en spiritualité», Freud nous donne un indice. Il parle d'un progrès à propos du monothéisme et on peut se demander s'il y en a eu d'autres depuis. Car le progrès en spiritualité n'est pas un progrès scientifique ou technologique, c'est autre chose. Ça concerne l'éthique humaine, ça concerne cette moralité dont Freud disait un jour qu'elle va de soi. Evidemment, ce n'est pas vrai qu'elle va de soi, elle allait de soi pour Freud. Si on parle alors d'un progrès en spiritualité – le mot «*Geistigkeit*» est trop difficile à traduire et, bien sûr il n'est pas bien exprimé par le mot «spiritualité» qui est un peu kitsch alors que «*Geistigkeit*» n'a rien de kitsch, mais peu importe – il y en avait combien dans l'histoire de l'humanité ? Par exemple, la Réforme était certainement un tel progrès, ou alors les Lumières qui commençaient déjà avec la Renaissance. Quelle place donner à la psychanalyse ? Par rapport au christianisme, Freud cons-

tate qu'il y a eu, malgré des tendances régressives, tout de même un progrès, qu'il appelle un progrès psychologique, d'avoir admis le meurtre du père. Ça rentre évidemment dans sa mythologie personnelle, mais je pense qu'il y a du vrai dans ce propos. Ça rentre évidemment dans sa mythologie personnelle, mais je pense qu'il y a du vrai dans ce propos, une vérité qui est mieux exprimée lorsqu'on parle de la place que le christianisme a donné à l'individu. Dans cette éternité de l'individu, il y a eu du progrès en spiritualité.

Et avec cela, j'arrive à la fin de mon argument. Freud n'était évidemment pas philosophe, et il n'aimait pas tellement les spéculations et théories de provenance philosophique. C'est pour cela qu'il a pu apporter, avec l'invention de la psychanalyse, un tel progrès en spiritualité sans livrer une théorie de l'individu, alors que le progrès culturel de la psychanalyse concerne l'individu. Dans *Malaise...*, il se prononce même nettement à l'encontre de l'individu en concluant que la liberté de l'individu n'est pas un bien de la culture. C'est étonnant, ce conservatisme qui s'appuie, à la fin de sa vie, sur les grandes constructions collectives que sont les religions, alors que lui-même n'a fait que travailler dans le sens inverse, dans le sens de l'individu, en faisant de la psychanalyse une éthique de l'individu. La religion vise toujours le collectif, la psychanalyse ne vise que l'individu. Lacan a vite découvert cette lacune dans la théorie freudienne. Lorsqu'il s'appuie sur Aristote, il suit le chemin des philosophes qui, à l'encontre de la religion, n'ont pas demandé seulement la soumission de l'individu aux normes collectives, mais ont aussi développé toute une panoplie de réflexions qui prend l'individu comme interlocuteur, contrepoint de la cité, du social et en fin de compte du culturel, bien que l'idée de la culture ne soit pas forcément grecque. «*Polis*» est autre chose que «culture», on voit à quel point Freud s'est situé entre les deux, entre civilisation et culture, entre un fondement civil par les institutions du droit et un fondement de l'origine symbolique de l'homme qui touche forcément à la croyance.

L'individu – et il faudrait voir si le père n'est pas sur le plan inconscient le premier individu, et l'enfant aîné, l'éternel fils, le deuxième – cet individu serait alors ce qu'on appelle en allemand une «*Gegenwelt*», un

contre-monde, contre-monde à l'égard de la culture et de la cité. Il est plus ou moins bien adapté et assimilé à la culture et à la société qui l'entoure. Il a plus ou moins de liberté aussi de s'égarer et de s'éloigner de son entourage social et culturel. Nous savons qu'il y a des sociétés et des cultures où un tel éloignement est puni sévèrement. L'Europe, cette Europe judéo-gréco-chrétienne dans son visage occidental, a donné beaucoup de place à cet individu pour qu'il se déploie et qu'il se découvre. Elle a fait du fils prodigue une figure de son identité et le grand helléniste allemand W. Jäger a défini la nature de l'homme grec à travers sa capacité de «*Selbstformung*», la formation de soi. Il m'est difficile de ne pas penser l'invention freudienne dans cette filiation de la culture. Le «*gnôthi séauton*» avec lequel ce défi de la formation de soi commence, il y a plus de deux millénaires, a trouvé avec la recherche analytique un nouveau degré de «progrès en spiritualité». Car dans cette individuation, dans ce processus d'individuation, celui qui est au centre, c'est l'homme qui pense, qui prend la responsabilité de penser le monde, qui se lance

avec audace pour le repenser et de le redéfinir selon son gré, l'homme créateur, qui se sert de ce reste narcissique pour se réinventer et pour réinventer son monde. Il devient ce qu'on appelle un «auteur», ce qui veut dire un créateur qui enfin s'autorise de lui-même. Le but de chaque cure analytique est de «devenir auteur qui s'autorise de lui-même». L'art, les arts et, non seulement l'art mais aussi les pensées, nous ont devancé depuis des siècles dans ce contre-monde. Et cet individu qui se lance dans cette aventure de la pensée, il n'y va pas pour s'évader mais pour y rester. Pas pour fuir mais pour y entrer. Il n'y cherche pas des faits, mais de la vérité. Et c'est cela, probablement, la véritable source de ce sentiment douloureux et tranchant, entre connaissance et étrangeté, entre gain et perte que nous découvrons devant le grand art ; ce sentiment alors que ce monde est notre pays, et que nous y sommes tout de même dépayés ; que le monde est toujours contre-monde qui garde le plus grand problème sans réponse, à savoir qu'est-ce qu'être un homme et comment vivre avec son prochain.

L'art, aux limites

Explorations aux frontières dans Le Malaise dans la Culture

François Gantheret

À Freud, Ferenczi écrivit un jour : «Il est évident que Jung n'a *jamais* voulu (ni pu) se laisser démolir par un patient. Il n'a donc jamais analysé, mais il est resté, pour ses patients, le *sauveur* qui se laisse baigner par les rayons de sa ressemblance à Dieu¹. » Quelles que soient la pertinence de ce jugement, et les raisons personnelles qui poussaient Ferenczi à démolir, lui, son rival auprès du maître, la formule n'en reste pas moins saisissante. Elle puise dans une expérience que nous avons tous, que nous faisons à des degrés divers en toute analyse : ce qui fait la spécificité de notre art (appelons-le ainsi, en toute fausse immodestie, et quitte à justifier le terme par la suite) se tient, nous l'éprouvons sans cesse, dans la déroute de notre «entendement». Nous pouvons avoir, comme bien d'autres, des capacités d'accueil, de compréhension, de lucidité bienveillante, d'intelligence aussi de la chose psychique, de déchiffrement et de mise en ordre et en sens de ce qui se présente à nous comme chaos et souffrance, ce sont même des qualités requises, mais nous savons qu'elles ne touchent pas à l'essentiel. Cet essentiel, si difficilement énonçable, se passe au-delà des limites de notre pouvoir, aux moments où nous nous sentons enclins à baisser les bras devant l'insistance obtuse et désespérante de la répétition.

Dans ces moments-là, notre seule ressource est de durer, et d'espérer. De faire, démunis que nous sommes, une sorte de confiance aveugle en des forces de vie auxquelles nous n'aurions pas encore laissé leur chance, en notre patient comme en nous. Faire nôtre la phrase de Freud en clôture du *Malaise dans la culture* : «(...) s'attendre à ce que l'autre des deux «puissances célestes», l'Eros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat contre son adversaire

tout aussi immortel. Mais, ajoutait-il, qui peut présumer du succès ou de l'issue ?²»

Faire appel aux «puissances célestes», c'est bien reconnaître l'incapacité de l'homme à orienter son destin. Dans ce texte, ce n'est pas au sujet d'une analyse que Freud fait cet aveu d'impuissance, on le sait, mais à celui du débat entre l'individu et la civilisation, je vais y revenir immédiatement. Mais ce que je souhaite soutenir ici, c'est que c'est lorsque nous sommes rendus aux mêmes limites de notre pouvoir, c'est-à-dire de l'exercice de notre pensée consciente et organisée, et alors seulement, que s'ouvre - peut-être, possiblement mais pas de façon assurée ! - l'espace de l'interprétation, telle que je l'entends, c'est-à-dire l'émergence de l'inattendu parce que radicalement nouveau.

Je vais donc m'employer à repérer et commenter les butées aux frontières de la Raison auxquelles nous convie le texte freudien. Les moments où la pensée discursive, rendue à ses limites, menacée d'enlèvement, ne peut que relâcher son emprise et laisse possiblement entrevoir ce qui la fonde et par conséquent lui échappe. Ce que j'en espère est moins un gain dans l'ordre du débat concernant l'avenir de la civilisation, que quelque aperçu fugitif sur le ressort même de l'écoute analytique et ce qui fait sa spécificité.

*

Malaise culturel et Pulsions de mort

Le malaise dans la culture est un texte qui, on le sait, prend son élan dans un échange de correspondance avec Romain Rolland, une discussion à propos du «sentiment océanique» que celui-ci propose de placer au fondement du besoin religieux chez l'homme : une sorte d'ajout, ou de correction, qui

¹ Sigmund Freud-Sandor Ferenczi, lettre du 25-10-1912, in *Correspondance 1908-1914*, Calmann-Lévy, 1992, p.437.

² *Le Malaise dans la culture*, OCF XVIII, PUF, p.133.

seraient apportés à la thèse de *L'avenir d'une illusion*. À cette proposition, Freud réagit d'une curieuse façon : s'il aborde bien cet enjeu initial, d'une façon sur laquelle je reviendrai, force est de constater que tout le texte est orienté vers ce qui constitue son développement final, l'affirmation de la puissance déterminante de la Pulsion de mort dans le débat entre l'individu et la culture.

On s'est beaucoup interrogé sur les raisons profondes qui ont poussé Freud à bouleverser, autour des années 1920, l'édifice qu'il avait lui-même élaboré, un édifice théorico-clinique cohérent, «opérationnel», reposant sur la prévalence du principe de plaisir. À formuler cette spéculation de la Pulsion de mort qui, de son propre témoignage, acquiert sur lui un tel pouvoir (*Macht*) qu'il ne peut plus penser autrement. Et qui, à la majorité des analystes de l'époque et sans doute à beaucoup de nos jours encore, apparaît plus embarrassante qu'utile.

Au-delà des circonstances personnelles (maladie, deuils) qu'on a pu invoquer pour expliquer cette inflexion fondamentale de son mode de pensée, il est un facteur sur lequel tout le monde s'accorde : la tourmente de la Grande Guerre vient de passer sur l'Europe et a profondément ébranlé les certitudes issues des Lumières. La foi affirmée dans un triomphe de la Raison pour assurer le bonheur de l'humanité aura duré un peu plus d'un siècle. Ce sont comme toujours les artistes qui très tôt (dès la fin du XIX^e siècle) ont *réalisé* (on verra tout à l'heure la véritable extension de ce terme) les prémisses de cette faillite, j'y reviendrai à propos de la peinture, mais avec la boucherie insensée de la Grande Guerre ce sont même les scientifiques - pourtant par vocation les meilleurs soldats de la rationalité - qui en sont littéralement déboussolés. Freud se veut scientifique, mais son domaine d'investigation, le psychisme humain, se prête moins à l'aveuglement rationaliste que celui des sciences «dures». Comparé aux écrivains, aux poètes, aux artistes, il est en retard ; par rapport aux scientifiques il est en avance. Lorsqu'en 1932, chargé par la Société des Nations d'essayer d'éclaircir, une fois de plus par la Raison, la menace de faillite de cette même Raison, (on sort d'un carnage, et un

autre, pire peut-être, est à l'horizon proche), Einstein se tourne vers Freud, c'est en employant, de façon très étonnante parce qu'en rien préméditée, des termes qui sont ceux-là mêmes de Freud plus de dix ans auparavant : «La réponse (aux angoissantes questions que se pose l'humanité sur sa propre survie) ne peut qu'être : 'En l'homme vit un besoin de haïr et d'annéantir.'³»

La question des rapports - complexes, conflictuels, voire antithétiques - entre le psychisme individuel et la civilisation dont il participe n'est pas nouvelle chez Freud. Au passage, entendons-nous sur les mots : «Je dédaigne, écrit Freud, de séparer culture et civilisation⁴.» Et la culture dont il est question dans *Le malaise dans la culture*, il la définit comme «tout ce en quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus de ses conditions animales», c'est-à-dire d'une part les savoirs et savoir-faire par lesquels il domine les forces de la nature, et d'autre part l'organisation des rapports des hommes entre eux. C'est la culture telle que définie par l'opposition philosophique classique Nature/Culture. Ce que nous appelons aujourd'hui culture (Ministère de la Culture) est très décalé par rapport à cette acception.

Cette dérive n'est pas sans intérêt, et d'abord chez Freud lui-même. Lorsqu'il envisage la culture comme ce qui distingue l'homme de l'animal, Freud ne peut éviter de prendre l'art en considération. La création artistique pourtant n'obéit en rien à sa définition pragmatique de la culture. Comme en rechignant, il cite l'art aux côtés des sciences (lesquelles peuvent parfaitement, elles, se comprendre comme degré supérieur de maîtrise de la nature), mais très vite il ne le prendra en considération que comme une activité secondaire, consécutive au conflit entre l'organisation culturelle et le psychisme individuel. Il y a là un flottement dans le raisonnement freudien qui mérite attention, voire interprétation. Où placer l'art, qui semble participer de l'essence de la culture, mais que Freud, on va le voir, ne veut guère considérer que comme tentative de «solution» au conflit généré par la culture ? C'est dans l'éclaircissement de cette zone de flou que je veux situer ma réflexion.

³ « Pourquoi la guerre », lettre de Einstein à Freud, juillet 1932, OCF XIX, p.67.

⁴ *L'avenir d'une illusion*, OCF XVIII, p.146.

Le conflit, il est très tôt énoncé par Freud. On en trouve même déjà trace dans la correspondance avec Fliess en 1897 ; dans les dernières phrases des *Trois essais* en 1905 ; plus précisément pris pour thème central, en 1908, dans «La morale sexuelle 'civilisée' (*kulturelle*) et la nervosité moderne⁵». Réévoqué à plusieurs reprises, en 1911 par exemple dans les «Formulations sur les deux principes...». Et repris dans *L'avenir d'une illusion* et surtout, en 1929, dans *Malaise dans la culture*.

Si l'on compare les thèses de 1908 et celles de 1929, on peut repérer une constante, et une évolution.

La constante : il n'y a culture, c'est à dire organisation propre à l'humanité, qu'au prix de renoncements exigés des individus qui en participent. Ces renoncements sont de deux ordres :

- structurel et fondateur : l'interdit de l'inceste (énoncé très tôt : dans le «manuscrit N» des lettres à Fliess : «... par suite d'une vie sexuelle commune (même à l'époque de l'enfance), les membres d'une famille sont en permanence solidaires et deviennent incapables de se lier à des étrangers. Ainsi l'inceste est un fait anti-social auquel, pour exister, la civilisation a dû peu à peu renoncer⁶.»

- moins «nodal», mais tout aussi contraignant : le nécessaire abandon de modes de satisfaction sexuelle qui divergent de la norme civilisée, à savoir génitale, hétérosexuelle et, de façon plus relative aux variations culturelles, monogame pour ce qui nous concerne, ainsi que des motions pulsionnelles agressives et destructrices. Il y a donc un renoncement nécessaire aux dispositions pré-génitales de la sexualité infantile, la question restant ouverte : dans quelle mesure celle-ci évolue-t-elle d'elle-même vers le stade final et socialement admis, dans quelle mesure le résultat souhaitable est-il obtenu par coercition ? La thèse freudienne est qu'il y a *toujours* coercition, parce qu'il n'y a jamais d'abandon pur et simple, mais que selon les individus le degré de renoncement peut être plus ou moins grand. Ce qui doit être abandonné dans la réalité est conservé dans le fantasme, et l'intériorisation du conflit génère les névro-

ses, tentatives de «solutions» toujours de quelque façon échouées, et sources elles-mêmes de souffrances.

La variation, maintenant : en 1908, Freud se pose explicitement la question : au regard des souffrances engendrées, le jeu en vaut-il la chandelle ? Ne pourrait-on penser une organisation moins contraignante de la vie sociale ? Du seul fait de poser cette question, il ouvre un horizon d'espoir et d'enthousiasme à tous ceux qui, de façon un peu confuse, cherchent alors à penser conjointement libération sexuelle et libération socio-politique : de Bernfeld à Reich et bien d'autres, dits freudo-marxistes, tenants d'une révolution culturelle et sexuelle. Je ne m'attarde pas sur la diversité des conceptions dans cet amalgame de penseurs que ne réunit à ce moment-là que l'appui qu'ils croient pouvoir trouver chez Freud.

Mais avec le «tournant» de 1920, c'est une autre histoire ! La Pulsion de mort s'est imposée à Freud, et bouleverse tout l'édifice. La coercition culturelle devient une nécessité, non plus conjoncturelle – donc éventuellement remédiable –, mais essentielle ; elle ne tient plus au seul fait de l'anarchie des pulsions sexuelles, mais à celui de la sombre présence, au cœur de l'homme, d'un versant destructeur, d'une compulsion à l'anéantissement, d'un retour à l'inné. Pour ceux que je mentionnais il y a un instant, Freud est devenu un traître, qui fait ainsi allégeance aux forces conservatrices, réactionnaires et contre-révolutionnaires, et se met à leur service au nom de la Pulsion de mort.

Il n'y a pas que les freudo-marxistes pour contester l'inflexion de 1920 : la plupart des analystes sont pour le moins réticents et n'en voient pas l'intérêt, ni du point de vue théorique, ni, encore moins, du point de vue clinique. Certains pourtant l'adoptent – les kleinien en particulier –, mais sous une forme bien particulière et pour le moins discutable. Freud quant à lui n'en démordra plus. Le *Malaise dans la culture* est tout entier orienté dans cette direction, qu'on a pu dire essentiellement pessimiste : en témoigne la dernière phrase, ajoutée en 1931 (comment ne pas pen-

⁵ GW 7, 143-167, en français in *La vie sexuelle*.

⁶ « Manuscrit N » du 31/5/1897, in *Naissance de la psychanalyse*, PUF, p. 181-182.

ser à la montée du nazisme et à la perspective menaçante d'une nouvelle guerre mondiale ?) et que j'ai citée en introduction : dans la lutte entre Eros et «son adversaire tout aussi immortel, (...) qui peut présumer du succès et de l'issue ? » C'est, pour le moins, dubitatif ! Et, l'Histoire l'a montré, clairvoyant. La réponse à la question d'Einstein, Freud l'a déjà donnée, il l'a résumée dans cette phrase sans appel : «*Le prochain n'est pas seulement pour l'homme un aide et un objet sexuel possibles, mais aussi une tentation, celle de satisfaire sur lui son agression, d'exploiter sans dédommagement sa force de travail, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprié ce qu'il possède, de l'humilier, de lui causer des douleurs, de le martyriser et de le tuer*⁷. »

Tout ceci est bien connu. Ce rappel, ici sommaire, est pourtant nécessaire pour relever un élément essentiel à mon propos. Déjà, dans la phrase que je viens de citer, dans la progression dramatique qui la caractérise et qui mène implacablement au meurtre, on voit se dessiner une conception de la Pulsion de mort freudienne qui apparaît là davantage dans le mouvement de la pensée que comme une thèse précisément énoncée : ce n'est pas «à côté», en opposition extérieure aux pulsions de vie, que vient se placer cette tendance à l'anéantissement, mais *en leur sein même*.

Ce que suggère ici Freud, c'est quelque chose que nous entrevoyons, qu'au fond nous savons sans pouvoir vraiment l'accepter, et contre quoi, sauf à basculer du côté de la perversion, nous passons sans doute notre vie à lutter : dans le plus tendre des gestes amoureux adressés à l'objet aimé frémit une potentialité qu'il nous faut endiguer à tout prix ; une exacerbation, une frénésie secrète qui menace de s'accomplir, une inclination diabolique qui mène de toucher, caresser, à saisir, à s'emparer, immobiliser et soumettre, et au-delà de l'emprise à faire souffrir, torturer, et au-delà même de l'impulsion sadique, à anéantir comme objet, à réduire à rien, à désanimer. Une frénésie destructrice toujours menaçante à l'horizon de l'amour, et donc inscrite en sa nature même.

Ceci affleure dans une remarque incidente de *Malaise...* : au-delà de la dualité vie-mort, amour-destruction, Freud entrevoit une unité, esquisse une *Aufhebung*. «On croit parfois reconnaître que ce n'est pas seulement la pression de la culture, mais quelque chose *tenant à la fonction elle-même* (la fonction étant ici la vie sexuelle) qui nous refuse la pleine satisfaction, et nous pousse sur d'autres voies⁸.»

En 1912 déjà⁹, il situait *dans la nature-même* de la Pulsion sexuelle ce destin d'insatisfaction, l'expliquant principalement par le fait que l'objet cherché ne pouvait être qu'un ersatz de l'objet originel. On voit que maintenant la recherche rageuse et désespérée se confond avec, se traduit dans une inclination inéluctable vers l'anéantissement de l'objet.

Voici à quoi touche Freud, lorsqu'il se hasarde aux confins de son ensemble théorique, et en particulier effleure, pour s'en retirer aussitôt, un en deçà - ou un au-delà - du dualisme qui caractérise sa pensée et organise sa réflexion. C'est là un premier exemple d'une avancée, dans ce texte, jusqu'à l'extrême limite de l'édifice conceptuel, jusqu'en des confins où son ordonnancement, essentiellement dualiste, vacille et se brouille. Nous allons voir que ce n'est pas le seul. C'est au sort que Freud fait à l'art que je vais maintenant m'attacher.

L'art et le malaise culturel

L'art, on l'a vu au passage, tient une place ambiguë dans la pensée freudienne sur le malaise culturel : rapidement évoqué comme l'une des aspirations culturelles fondamentales, mais aussi et plus volontiers rangé dans les palliatifs que l'homme va chercher à opposer au malaise généré par la coercition culturelle. L'art comme une forme particulière des illusions consolatrices que tente de se donner l'humanité souffrant de sa propre édification : voilà la thèse majeure de Freud, très souvent répétée.

Dans le *Malaise ...*, elle est brièvement énoncée sous la forme suivante : parmi les satisfactions que l'homme, à défaut de les obtenir dans la réalité, tente de trouver dans la «*Phantasieleben*», la vie imagina-

⁷ *Malaise ...*, OCF, XVII, p. 297.

⁸ Op.cit. p. 292. Mes ital.

⁹ « Du rabaissement généralisé de la vie amoureuse », OCF XI, p. 139. *Mes italiques*.

tive¹⁰, l'art est une des tentatives les plus élevées et les mieux abouties, quoique ne parvenant qu'à une «consolation» fugitive et de faible poids au regard de la «misère réelle». C'est là, condensée, la thèse déjà développée dans les «Formulations sur les deux principes... » en 1911, reprise très explicitement dans les *Leçons* en 1912-1913. C'est sans doute dans ces dernières qu'elle est la plus précisément exposée. L'artiste, qui a des besoins pulsionnels exceptionnellement forts (il fait donc partie de cette fraction de l'humanité qui souffre le plus de la frustration qu'exige la civilisation), «se détourne, comme tout insatisfait, de la réalité et transfère tout son intérêt, sa libido aussi, sur les formations de souhait de sa vie imaginative, à partir desquelles le chemin pourrait conduire à la névrose». Il n'est pas le seul à mener une vie imaginaire. «Le royaume intermédiaire (*Zwischenreich*)¹¹ de l'imagination est approuvé par un consensus humain général, et toute personne qui souffre de privations en attend sédation et consolation¹².» Mais l'artiste dispose de *capacités particulières*, dont il va faire profiter le reste de l'humanité.

- il sait retirer à ses rêves diurnes ce qu'ils ont de trop personnel, pour en faire profiter d'autres que lui.
- il sait les atténuer pour que s'estompe leur provenance de sources prohibées.
- il possède «l'énigmatique faculté» de modeler un matériau à l'image fidèle de ses représentations imaginaires.
- il sait attacher à cette représentation de son «fantasme inconscient¹³» un tel gain de plaisir que les

refoulements sont au moins temporairement dépassés.

- ainsi il se procure, et procure aux autres hommes, une consolation pour laquelle ceux-ci lui témoignent leur reconnaissance en lui apportant «honneur, puissance et amour des femmes¹⁴», ce qu'il cherchait depuis le début.

On peut faire plusieurs remarques au sujet de cette conception, qui ne se dément pas tout au long de l'œuvre, de l'art et de l'activité artistique. D'une part, on ne peut guère en ignorer la connotation négative, même si elle n'est pas explicite. L'artiste est un illusionniste et un faussaire, il camoufle la provenance illicite et le peu de consistance de sa marchandise pour mieux la vendre. D'autre part, cette capacité de ramener dans la réalité les productions fantasmagiques n'évite que de peu la «solution» psychotique : plutôt que de s'adapter à la réalité, au prix de la névrose, transformer imaginativement cette réalité. Ce n'est que parce qu'il y a un détour, et non l'immédiateté de la psychose, que l'art se distingue du délire¹⁵.

Mais le point sur lequel je veux insister est celui-ci : Freud reconnaît là une énigme, quelque chose qui lui échappe nécessairement. Quelle est cette «faculté énigmatique» de l'artiste ? Que sont ces «dons particuliers» (*Formulations ...*) qui lui permettent un tel tour de passe-passe ? Sur la question de la «beauté» - qui ne se confond pas avec celle de l'art, mais s'y rattache - la psychanalyse a «moins que rien à dire» ! Et dans son allocution de réception du prix Goethe, en 1930, Freud parle de «l'énigme du don merveilleux qui fait l'artiste¹⁶».

¹⁰ Voici l'une de ces occurrences où la traduction est à la peine : la *Phantasie* freudienne est indifféremment fantasme conscient, imagination, et fantasme inconscient. Doit-on distinguer selon le contexte, ou garder l'indifférenciation freudienne en considérant qu'elle n'est pas fortuite ?

¹¹ J.-B. Pontalis, qui explore volontiers cette catégorie de «l'intermédiaire», fait remarquer que cette image de «royaume intermédiaire» apparaît au moins trois fois chez Freud : à propos du rêve (dans les lettres à Fliess), à propos du transfert (dans «Remémoration, répétition et per-laboration»), et ici caractérisant l'espace de l'imagination.

¹² XXIII^e des *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard traductions nouvelles p. 477-478.

¹³ On voit au passage qu'ici, entre fantasme inconscient et fantaisie consciente, la relation est pour Freud celle du prototype à sa «représentation».

¹⁴ «Amour des femmes» : l'art est pour Freud affaire d'hommes. Une part du problème pourrait bien se trouver là !

¹⁵ C'est en ce point que s'ouvre la difficile discussion sur «l'art brut».

¹⁶ OCF XVII, p. 353.

Nous avons eu l'occasion, au début de l'année, avec la conférence de Patrick Merot et sa discussion par Évelyne Sechaud, d'aborder cette butée de la réflexion freudienne. De constater, comme l'avait fait Lyotard¹⁷, son aveuglement à la révolution artistique (picturale, musicale, poétique...) qui se déroule autour de lui. Freud reste un homme de l'âge classique ; plus précisément, à propos de peinture, de celui qui s'ouvre avec le *Quattrocento* et l'invention de la perspective et est en train de se clore avec le bouleversement qu'apporte Cézanne. Cet âge classique, c'est celui de la représentation. Dans le cadre du tableau, comme une fenêtre ouverte sur le monde, la perspective *fait voir* le monde rêvé comme s'il était réel. Elle *montre* des paysages imaginaires tels qu'on pourrait les contempler dans la réalité, elle fait *apercevoir* des hommes morts depuis longtemps, et même des dieux. Elle *montre* des miracles et l'on peut, depuis cette fenêtre, s'en émerveiller ou s'en émouvoir *comme si on y assistait*. Il n'en a pas toujours été ainsi. Les icônes ne montraient pas des miracles : elles *faisaient* des miracles. L'homme n'était pas *spectateur*, il baignait dans le même monde que *ces présentations qui n'étaient pas des re-présentations*.

Cet artiste, dont Freud nous dit qu'il est un Narcisse triomphant¹⁸, qu'il n'agit que pour recueillir par imposture gloire et honneur, ne *fait signe* qu'avec la signature des œuvres : auparavant, il est anonyme. Tout au plus apparaît-il parfois dans le tableau, comme participant de ce monde plutôt que se voulant son auteur. Une étonnante transition sera celle de Van Eyck, inscrivant dans le *Portrait des Arnolfini*, audessus d'un miroir dans lequel il est censé se refléter en compagnie d'une servante (il fait donc partie de l'espace) son «*Johannes van eyck fuit hic, 1434*», une signature se dédoublant de la présence figurée tout en attestant de cette présence. Une ère nouvelle s'est ouverte. À l'autre extrémité de cette ère et à l'orée d'un bouleversement, Cézanne ne signait pratiquement aucune de ses toiles.

C'est littéralement sous les yeux de Freud, entre ses premiers écrits de 1895 et ses derniers de 1938, que – je ne saurais mieux faire que reprendre les mots de Lyotard à ce sujet, «non seulement la peinture a changé de sujet, de manière, de problème, mais l'espace pictural 'monté' par les hommes du *Quattrocento* est tombé en ruines, et avec lui la fonction de la peinture qui était au centre de la conception freudienne et y est restée, la fonction de représentation¹⁹».

Il y a pourtant dans le même temps une révolution freudienne, qui elle aussi déboute le moi de sa prétention à témoigner en vérité de la signification de son monde et de lui-même dans ce monde ; qui invente une technique d'investigation qui ne se leurre pas de ce qui est donné à voir ; qui laisse émerger à la surface du discours, dans les remous de surface, les figures du désir qui se satisfont clandestinement dans le geste même qui cherche à les masquer. Un renversement de la fonction de conscience, donc, identique et même consubstantiel au renversement de la fonction picturale qui s'opère au même moment. C'est encore Lyotard qui le définit au mieux : «il ne s'agissait donc plus d'accomplir le désir en le leurrant, mais de le décevoir méthodiquement en exhibant sa machinerie (...) l'un et l'autre (de ces renversements : le freudien comme le pictural) s'inscrivant comme effets de surface d'un vaste bouleversement souterrain qui portait (et porte encore) atteinte aux couches d'appui de l'édifice social et culturel occidental²⁰».

Voilà donc bien le paradoxe : comment se fait-il que, lorsqu'il vient porter le questionnement analytique dans le champ de la culture, qu'il expose les conflits que celle-ci génère dans l'esprit humain qui en est collectivement l'artisan, qu'il démonte les mécanismes d'illusion par lesquels l'homme cherche à ignorer sa souffrance, qu'il prend la fonction – voir la dédicace que Romain Rolland inscrit à l'exemplaire de

¹⁷ Aussi bien dans ses contributions à *l'Encyclopedia Universalis* sur « Psychanalyse et peinture » que dans *Discours Figure*, Klincksieck 1971.

¹⁸ Cf. la « Soirée de discussion » du 5 mars 1913 de la Société du mercredi, et son commentaire par Lou Andreas-Salomé, in *Correspondance avec Sigmund Freud, suivi de Journal d'une année*, Gallimard 1970, p. 342-343.

¹⁹ In *Encyclopedia Universalis*, op. cit., p. 746.

²⁰ *Id. ibid.*

Liluli qu'il lui envoie - de «destructeur d'illusions», Freud ignore que l'art travaille au même moment dans la même direction, et qu'il s'en tienne à une conception déjà bien dépassée ?

On pourrait invoquer une revendication bien connue dans les moments de révolution : je suis le seul vrai révolutionnaire, le seul lucide. Ou, de façon moins triviale et parfois esquissée par Freud lui-même : il m'est nécessaire d'ignorer, pour pouvoir poursuivre mon chemin et préserver le tranchant de ma spécificité, ce qui dans des domaines connexes semble s'élaborer de voisin, et ce d'autant plus que j'y perçois des affinités. Freud a laissé entendre de telles déterminations, à propos des philosophes en particulier, Nietzsche par exemple. Mais il me semble plus opérant, pour nous, pour notre propre mouvement de pensée, de chercher à préciser les limites internes que rencontre la réflexion freudienne et que cet aveuglement révèle, car ce sont tout autant les nôtres dans notre pratique.

Avant d'y venir, attardons-nous encore un instant sur cette révolution picturale de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Sur Cézanne comme exemple phare, de l'avis même de la quasi totalité des grands peintres qui lui ont succédé et reconnaissent leur dette.

Que poursuit Cézanne tout au long de sa recherche acharnée, solitaire ? Porter, dans le réel des formes et des couleurs, sa «sensation», ne cesse-t-il d'affirmer. Se laisser émouvoir «naïvement», comme un très petit enfant, par le monde dans lequel il baigne, et laisser émerger le témoignage de cette émotion. Être au plus près de ce moment où l'œil s'ouvrirait pour la première fois et s'imprégnerait de contrastes colorés, de brillances et d'assombrissements, d'inflexions de lignes auxquelles il ne résisterait pas mais céderait aussitôt, n'aurait même pas à y céder puisqu'il en participerait, *avant* que cela se pense : «des objets», puis se dise : «des pommes». Porter sur la toile un *mou-*

vement de l'âme préalable à toute *saisie* par l'esprit, à toute nomination. Chercher «le vrai» dans le moment de la naissance de l'émoi, dans l'immédiateté et la surface *actuelle*, présente, du monde. Une fugitivité naïve et native, un moment de l'émergence du monde en moi et de moi dans le monde, avant que l'un et l'autre ne deviennent signes. L'impossible - en droit - saisie de l'origine.

Comment la pensée organisée pourrait-elle toucher à ce qui, ainsi, la précède et dont elle naît en le dévitalisant dans les partages et les distinctions qu'elle doit opérer, et les signes dont elle doit user ? Ceci se tient, forcément, juste au-delà de ses frontières - ou en deçà de sa naissance, si l'on préfère -, en ce territoire limitrophe entre elle et l'informe. Là où va buter la réflexion freudienne.

Est-ce que cela nous importe, et même nous concerne ? On entend fréquemment objecter à tout questionnement sur l'originaire - et par conséquent sur l'émergence du nouveau- qu'il s'agit là de pré-occupations d'ordre métaphysique qui ne sont pas de notre ressort²¹. Je souhaiterais soutenir, à l'inverse, que si l'on ne se permet pas l'audace de cette transgression, même fugitive, des frontières, on se condamne à un déchiffrement, on se dirige au mieux vers une désillusion lucide, mais qu'on ne laisse aucune chance à un véritable changement. Et que ceci est en jeu, non seulement dans notre réflexion théorique, mais aussi dans notre pratique, dans l'exercice de notre pensée quand nous sommes, analystes, confrontés à la répétition.

Je vais donc, en congruence avec ce qui précède, examiner quelques autres de ces moments, ou mouvements, où Freud, dans cette réflexion sur la confrontation entre l'homme et la culture, touche à ces frontières auxquelles il doit s'arrêter, et dont on vient d'entrevoir un aspect à propos de l'art et de ses mystères dont la psychanalyse ne saurait rendre compte.

²¹ Une telle fin de non-recevoir est par exemple celle que Jean Laplanche oppose à Freud lui-même, à propos de sa spéculation des « Deux principes du fonctionnement psychique » et l'hypothèse d'un organisme qui ne serait initialement soumis qu'au seul principe de plaisir. Comment comprendre qu'il puisse alors jamais en sortir ? demande Laplanche. Une position apparemment justifiée, mais qui condamne à une prééminence (lacanienne en son fond) du langage, fût-ce un protolangage, un univers de messages porteurs en leur essence de leur propre subversion. Se demander comment peut s'instaurer cette précellence du message et de sa subversion, c'est devenir métaphysicien, dit Laplanche ! Et alors ? La « position *méta* » de la *métapsychologie* n'est pas affaire d'objet, et reste la même devant la *physis* !

La question du moi primitif

Point de départ, germe incitateur de la réflexion freudienne dans *Le malaise*, on l'a vu, le «sentiment océanique» que Romain Rolland propose, suite à sa lecture de *L'avenir d'une illusion*, comme fondement du sentiment religieux. Une sensation, un éprouvé, selon lui fondamental et premier, d'appartenance à une totalité, de fusion indivise entre soi et le monde. Absence de limites du moi, indifférenciation temporelle et spatiale, sentiment d'illimité et d'éternité, appartenance *essentielle* au Tout, voilà pour Romain Rolland ce qui fonderait le sentiment religieux avant, il le reconnaît, de se différencier, et souvent se pervertir ou s'affadir dans les diverses religions, et s'exprimer au mieux dans les religions orientales, objet d'intérêt particulier chez Romain Rolland.

Ça ne me dit rien, votre sentiment, je n'éprouve rien de tel, répond Freud, mais enfin, si vous le dites, et d'autres avec vous, voyons un peu. Ce doit être un *Ableitung*, une dérivation, découler de quelque chose de plus fondamental. Et là, deux propositions hétérogènes, pour ne pas dire contradictoires.

La première : ce sentiment bizarre, ce doit être une auto-perception de l'architecture interne, projetée à l'extérieur. La psychanalyse a établi que le sentiment d'un moi propre, unitaire et bien délimité, était un leurre, que le moi se continue, en fait, vers l'intérieur dans un ça, inconscient, auquel il sert de façade. Votre sentiment océanique découlerait de là, ce serait en fait une obscure auto-perception de cette non-limitation interne²².

Seconde proposition : génétique. La méthode de pensée a fait ses preuves : une désorganisation des limites entre moi et non-moi se rencontre dans l'état

amoureux : toi et moi ne faisons plus qu'un. Ou dans des états plus franchement pathologiques, dépersonnalisation-déréalisation psychotique par exemple. Pensons la pathologie comme survivance d'un temps génétique. La délimitation entre intérieur et extérieur a dû se construire. Il a fallu faire l'expérience de ce qui est toujours à disposition, donc «dedans», et de ce qui nécessite au moins un appel, peut donc n'être pas toujours là (le sein prototype) et est donc «dehors». C'est l'expérience du déplaisir qui ouvre la voie à la constitution d'un non-moi, d'un *objet*²³. Le sentiment océanique en question est une survivance, une conservation du passé de notre construction psychique.

Je vais revenir sur cette question de la conservation. Mais auparavant, allons voir de plus près ce modèle génétique de la différenciation moi/non-moi. Nous allons retrouver là un autre exemple d'une excursion de la pensée freudienne à ses propres limites.

Lorsque Freud tente de construire un modèle du développement du moi, il lui faut un point de départ, un état originaire, une *Ursituation*. Ainsi, dans «Pulsions et destin des pulsions», que placer «avant» le jeu projectif-introjectif du moi-plaisir purifié opposé au non-moi-déplaisir ? Freud risque un *anfänglich Real-Ich*, un moi-réalité initial²⁴. Ce moi est la réalité, toute la réalité. Le monde extérieur n'est pas investi d'intérêt, il est, en ce qui concerne la satisfaction, *gleichgültig*, indifférent. Est-ce que cela signifie qu'il n'a pas d'existence psychique ? Difficile à dire, tant nous sommes habitués avec Freud à penser sous la bannière du principe de plaisir²⁵ ! Si le moi est tout ce qui compte, le bon comme le mauvais (et d'ailleurs, la question se poserait ici de savoir s'ils sont même distingués !), qu'est l'extérieur pour lui sinon... rien ?

²² Cf. la proposition de 1938 : « Mystique, l'obscur auto-perception du royaume extérieur au moi, du ça » (et non pas, traduction fautive, « au ça », qui rend la phrase incompréhensible et l'idée absurde), In *Résultats, idées, problèmes II*, PUF, p.288.

²³ Toujours en 1938 : « L'avoir est la relation ultérieure, retombe dans l'être après la perte d'objet. Modèle : sein. Le sein est un morceau de moi, je suis le sein. Plus tard seulement : je l'ai, c'est-à-dire je ne le suis pas ... » *ibid.*

²⁴ Laplanche traduira par Moi-Réel, ce qui est plus exact « à la lettre », et à condition d'être lu et que soit perçu le trait d'union. *Real* est un adjectif ici substantivé, l'équivalent en français de : le Réel, comme chez Lacan.

²⁵ C'est toute la question de la conception qu'on peut se faire de la notion de principe qui est posée là : modalité de fonctionnement, ou critère d'existence ? Par ailleurs, on pourrait –non sans audace et difficulté– tenter de nouer ici les deux extrémités de la trajectoire freudienne : un en-deçà et un au-delà du principe de plaisir. Et, pour faire bonne mesure, articuler en ce point le Réel lacanien ...

Freud va ajouter en ce point deux propositions qui laissent perplexes. La première : ce monde extérieur étranger (mais à quoi ?), s'il est source de stimulus, en apportant un objet (mais reconnu comment ?), vire de l'indifférent au haïssable. L'indifférence est ainsi précurseur de la haine. «L'externe, l'objet, le haï seraient, au début, identiques²⁶.»

La seconde proposition n'interloque pas moins : ce moi-réalité initial, nous dit Freud, «a différencié intérieur et extérieur selon un bon critère objectif» ... Laplanche et Pontalis, irréductiblement fidèles, commentent dans un bel effort : «Voilà une proposition qu'on pourrait comprendre de la façon suivante : c'est en effet une position d'emblée objective que de rapporter au sujet les sensations de plaisir et déplaisir sans en faire des qualités du monde extérieur qui, lui, est en soi indifférent²⁷.» J'aime penser qu'ils comprennent eux-mêmes ce qu'ils ont voulu dire par là !

On sent bien que, si l'on me pardonne cette irrévérance, du point de vue de la « logique », ça cafouille. Et cela ne peut que cafouiller : car comment saisir, sans entorse logique, l'émergence du radicalement nouveau, en l'occurrence le germe, né de rien, de ce qui va ek-sister ? Comment la pensée peut-elle se saisir de ce qui la précède et la fonde ? La pensée - qui est exercice du moi - se sert de signes, qui sont des êtres différentiels. Dire «moi», c'est désigner quelque chose qui s'oppose à un non-moi *sous le regard d'un lecteur de cette différence*²⁸. Comment penser quelque chose qui ne s'oppose à rien d'autre, qui ne se réfère qu'à lui-même ? Comment *dire l'auto-référentiel* ? Lorsqu'elle tente cela, la pensée ouvre un gouffre en elle-même, qui menace de l'engloutir²⁹.

Ce que j'ai désigné comme un cafouillage n'est rien d'autre que la façon désespérée dont elle, la pensée, se raccroche aux bords du trou pour s'en sortir.

Cet être purement auto-référentiel, que la pensée va nommer encore « moi », fût-il primitif ou originaire, n'est pas narcissique, si narcissisme désigne l'investissement du moi comme objet privilégié. Le narcissisme sauvegarde un sujet de sa propre énonciation, un «je» qui reste en retrait du moi qu'il contemple. *Je* prend *moi* comme *objet* : trilogie de je, moi et objet, sous le règne intouchable d'un *je* toujours lui-même insaisissable. Mais ce qui est ici en jeu est, en son sens le plus radical, l'autoérotisme. Et l'autoérotisme est impensable. «Des lèvres qui se baisent elles-mêmes» : il n'y a plus de trilogie ; je, moi et objet disparaissent dans une sorte de réaction de fusion.

C'est cet abîme que la pensée freudienne vient côtoyer, lorsqu'elle se porte à ses limites ; et c'est ce même côtoiement que nous allons constater, en l'abordant avec Freud sous l'angle du temps³⁰.

Question de temps.

«Avons-nous le droit, demande Freud, de faire l'hypothèse d'une survivance de l'originel à côté de l'ultérieur qui est né de lui ? » La réponse est oui. Et la démonstration se sert d'une fantaisie : celle de la Rome éternelle. Considérons-la de plus près.

Il s'agit, on le sait, d'imaginer que le spectateur qui contemple Rome est à même de voir non seulement ses édifices et monuments dans leurs places et états actuels, mais aussi bien dans tous leurs états antérieurs depuis la fondation. Je ne reviens pas sur la longue énumération de Freud : «...à l'emplacement du

²⁶ « Pulsions et destins des pulsions », *OCF XIII*, p. 181.

²⁷ *Vocabulaire de la psychanalyse*, article « Moi plaisir-Moi réalité », p. 257-258.

²⁸ Un lecteur ... un auditeur ... un analyste ! On touche ici à cette fonction de l'analyste, évidente s'il s'agit de fonctionnement limite ou de psychose, mais en fait au fondement de toute écoute analytique, d'espace psychique adjuvant pour penser ce qui ne peut être pensé. Reste à savoir comment le patient peut partir en *emportant* cette fonction en lui (introjection).

²⁹ C'est ainsi que pour ma part je comprends l'intuition lacanienne, concernant la forclusion et la psychose, d'une faille, d'une déchirure dans la trame symbolique, par où surgit cet impensable qu'est : le Réel.

³⁰ Remarquons cependant une chose : dans cette aporie que constitue la nécessité de concevoir un monde préexistant à un sujet qui soit à même de le saisir, et dont naîtrait ledit sujet, on voit se profiler le recours : seule « l'idée » d'un Dieu créateur des essences, et opérateur du geste de séparation par lequel il fait émerger un esprit humain qui va prendre son relai, peut permettre de « s'en sortir » !

Palazzo Caffarelli se dresserait de nouveau, sans qu'on ait besoin de raser cet édifice, le temple de Jupiter Capitolin et celui-ci d'ailleurs, pas seulement sous sa figure dernière, comme le voyaient les Romains de la période impériale, mais aussi sous sa toute première figure, alors qu'il offrait encore des formes étrusques, ...*etc...*, *etc...*»

Une telle fable est censée faire imaginer, au plus près, ce qu'est l'atemporalité de l'inconscient. Nous traduisons par : le passé reste intact, et actif, dans une part ignorée de nous-même. Rien ne se perd, tout comme dans la Rome de la fable, est présent. Mais prenons la vraie mesure de cette proposition : «tout est présent.» Elle ne se résume pas en l'idée simple que le passé serait encore là. Si nous entrons vraiment dans ce mythe, si nous tentons de l'habiter (bien qu'il soit inhabitable !), ce que nous aurions à vivre si nous étions ce spectateur, c'est que tout est présent au sens de : tout est «*le présent*». Il n'y a plus, à vrai dire, ni passé, ni présent, ni futur même, plus d'ek-stases temporelles. Nous habitons dans le seul présent, et je ne le dis ainsi que parce que je n'ai pas d'autre mot, mais celui-là même de «présent» n'a plus de sens car, comme on l'a vu pour le «moi», le mot, qui est un signe, n'a, comme tout signe, d'existence (et ce qu'il désigne, d'existence dans la pensée) que par son opposition à d'autres signes, ici passé et futur.

Le présent : qu'est-ce que le présent ? Il y a une sorte d'infirmité constitutionnelle de la pensée ; nous affirmons volontiers que nous savons bien ce qu'est le présent, puisque nous y sommes ! Et que c'est même ce que nous tenons de plus assuré. Alors que le présent, nous n'y sommes jamais *installés* ! Au moment même où nous le prenons comme objet de pensée, et de ce fait même, il est déjà passé. Le présent est une prérogative du sujet de la pensée, de je. Tout ce que je tente de saisir est déjà passé, moi y compris. Le sujet de la pensée, le «je», recule continûment dans l'acte même de penser, et laisse derrière lui un moi qui n'est plus lui. La démonstration cartésienne nous l'a suffisamment appris³¹.

Le présent, l'instantané contemplé, n'existe pas. Et toute re-présentation a un parfum de nostalgie, car elle n'est que le vestige, mort dès son avènement, d'un moment de plénitude insaisissable qui est, qui fut, celui de la présence. Un moment dont nous ne pouvons avoir aucun souvenir, car le souvenir est re-présentation, mais dont nous avons une mémoire, puisqu'une nostalgie. Une mémoire sans souvenirs : l'instrument de notre souffrance.

Freud devant Rome est un homme nostalgique. Il est ce visiteur qui, même «doté des connaissances historiques et topographiques les plus parfaites», peut bien dans la Rome d'aujourd'hui retrouver quelques vestiges des stades reculés, mais ce ne sont que des vestiges partiels, erratiques, dévitalisés et bien incomplets. Il y a une foule de choses, il le sait, qui ont été et ne sont plus. Mais cet homme nostalgique imagine que tout est là, devant lui. Qu'il n'a pas que des souvenirs, mais qu'il *habite* sa mémoire, qui n'est plus mémoire, mais présence. Il se tient dans un présent absolu qui destitue toute ek-stase temporelle. Il jouit d'être éternel dans la Rome éternelle. On a suffisamment commenté le rapport difficile de Freud à Rome, sa phobie du voyage qui l'amènera un jour, enfin, dans cette proximité brûlante avec ce qui doit sans doute avec raison être considéré comme métaphore du corps maternel.

«Des lèvres qui se baisent elles-mêmes», pour y revenir : voilà le présent éternel. Qui donc va les déranger ? Elles sont la totalité du monde !

Mais retournons un instant au mythe de la Rome éternelle et à une autre énigme. Voici donc Freud - et nous-mêmes avec lui - immergé dans sa contemplation, dans la stase de son présent absolu et illimité. «Et alors, il suffirait, peut-être, à l'observateur de changer la direction de son regard (*Blickrichtung*) ou la place qu'il occupe (*Standpunkt*) pour faire surgir l'une ou l'autre de ces vues³².» Comment, si nous avons accepté de rentrer dans la «logique» de la fable, comprendre cette proposition ? Pourquoi un change-

³¹ Et Valéry le soulignait : « Le Moi (entendons ici non « le moi », mais *Je*, le sujet) fuit toute chose créée. Il recule de négation en négation. On pourrait nommer « Univers » tout ce en quoi le Moi refuse de se reconnaître. » in « Difficulté de saisir la simulation », *Analecta, Œuvres II*, Pléiade Gallimard p. 712.

³² *Malaise ...*, op. cit. p. 256.

ment d'angle de vue ou de position ferait-il voir, distincts, ces éléments censés être superposés, fusionnés ?

Seule «explication» possible : Freud, parvenu avec sa fantaisie à une limite du pensable, est en train, littéralement, de faire mouvement, de s'échapper d'une immobilisation mortelle pour la pensée, de récupérer son moi un instant dissous, de redéployer les extases temporelles dans le mouvement même où il s'extrait de l'étendue pour restaurer l'espace³³. Espace, temps et moi, et consécutivement les représentations, renaissent en émergeant, en se sauvant de cette fusion-dissolution où l'excursion freudienne les a plongés un moment.

«Et comme une ville regardée de différents côtés paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les points de vue de chaque individu.» Cette citation n'est pas de Freud, mais de Leibniz³⁴, et je n'ai triché que sur le dernier mot : Leibniz ne dit pas individu, mais monade. La proposition de Leibniz : il y a autant d'univers que de monades, ces substances simples définies par leur point de vue, par leur perspective. Mais ces différents univers ne sont que les perspectives d'un seul, que seul Dieu peut appréhender. Dieu est le géométral de toutes les perspectives. Dieu voit depuis l'horizon. Dans sa fable, censée conforter la pérennité d'un sentiment océanique, Freud vient de se placer un instant dans la peau de Dieu ; mais maintenant il rapplique en vitesse. Il fait mouvement, il se dissocie de la présence dans laquelle il baignait, de la *substance* dont il participait, et voilà que des objets floculent, successifs, de plus en plus distincts, apparaissent, naissent. Il voit. Ou plutôt, entrevoit, un instant : car c'est à ce moment qu'il s'échappe de l'état particulier où il vient de plonger : «Il n'y a manifestement aucun sens à continuer de dérouler le fil de cette fantaisie, elle conduit à de l'irreprésentable, voire de l'absurde.»

Freud, je le répète, vient de s'égarer aux limites de son champ d'exploration, aux limites de l'absurde. Ces limites passent au ras des représentations, de leur existence distincte. Le *no man's land* de ces confins est le lieu de naissance, d'émergence des représentations. Cette zone-frontière est nécessaire à la pensée, elle lui est consubstantielle. Quand on y rôde, on trouve des êtres de pensée flous, des états où l'œil de la pensée ne peut plus accommoder car il est au bord de se regarder lui-même.

On ne rôde pas sans épouvante dans ces parages. Il faut très vite faire retraite, et appeler à l'aide. Le mouvement de dégagement que va faire Freud à l'issue de son excursion romaine, pour récupérer ses limites, pour réintégrer la monade, est une fuite devant une menace : celle d'une fusion, d'une dissolution, d'un anéantissement dans le corps maternel. Oui, vient-il de concéder à Romain Rolland, votre sentiment océanique a quelque fondement. Mais je conteste qu'il soit à l'origine de la religion. Car (argument d'autorité !) j'ai suffisamment montré, dans L'Avenir d'une illusion, que c'est le Père, le besoin du Père, dans l'état de dérélition, la *Hilfflosigkeit*, qui caractérise l'infantile qui perdure en nous, que c'est l'appel à l'aide adressé au Père, qui fonde l'illusion religieuse. «C'est jusqu'au sentiment de désaide enfantin que l'on peut suivre d'un trait sûr l'origine de la position religieuse. D'autres choses encore peuvent bien se cacher là-dérrière, mais le brouillard les voile provisoirement³⁵.»

Autrement dit : l'excursus vers la Rome éternelle nous conduit à un impensable, un univers sans père, une relation consubstantielle à la mère, où tout se brouille et où moi s'anéantit. Plus d'écart, plus de représentation : la présence, rien que la présence. Le présent, rien que le présent.

En ce point, je vais faire retour sur ce qui se passe au même moment dans le domaine de l'art, et que Freud ignore si superbement. Et sur Cézanne en particulier.

³³ « Psyché est étendue, n'en sait rien », dit l'apophtegme de 1938. L'étendue se confond avec l'être, l'espace naît de son auto-perception.

³⁴ *La Monadologie*, § 57.

³⁵ *Le malaise ...*, op. cit. p. 258. Mes italiques.

A la recherche de la présence

Pourquoi Cézanne ? Parce que, je l'ai dit, c'est lui qui, dans le domaine de la peinture, ouvre une ère nouvelle, et tous les grands peintres l'ont reconnu comme ce qu'il affirmait lui-même vouloir être : «le primitif d'un âge nouveau.» Tous : aussi bien ses contemporains qui suivaient attentivement sa longue recherche solitaire (Gauguin demandant anxieusement à Pissaro si Monsieur Cézanne avait trouvé la formule), que ceux qui ont suivi la trace (Picasso à Brassai : «... il était mon seul et unique maître», «Il était comme notre père à nous tous. C'est lui qui nous protègeait» : étonnante résonance avec la fonction paternelle que Freud voit à l'origine de la religion !). Cette aube d'un âge nouveau, Cézanne la cherche d'abord en lui : «Voir comme celui qui vient de naître», telle est sa préoccupation constante. Lorsqu'il hésite longuement avant de commencer une toile, au point parfois de repartir du «motif», le soir, sans avoir rien peint, et qu'on lui en demande la raison : «Parce que je ne suis pas innocent », répond-il.

Celui qui vient de naître ne sait rien des objets de ce monde, il ne sait même pas que ce sont des objets distincts de lui, il n'est que sensation pure. C'est de cette immersion dans le monde que vont naître peu à peu les objets³⁶. C'est cet état «premier» que recherche inlassablement Cézanne, et d'en faire émerger les objets à l'état naissant. Peindre, disait-il, ce n'est pas copier, imiter la nature : «c'est réaliser ses sensations.» Entendons-le au plus près : puiser dans le remous intime des sensations et les faire émerger dans le réel.

S'absenter de ce qu'il sait déjà («ce que j'ai devant moi, ce sont des fruits, ce sont des pommes»). Accueillir, se laisser habiter, jusqu'à l'être, par la sensation, être ce mouvement coloré, ce remous de lumière, tel le petit enfant ouvrant pour la première fois les yeux dans une radicale innocence. Et porter cela, hors de soi, sur la toile. Et ce qui apparaît alors, ce sont des pommes présentes, et non pas représentées. Des entités naissantes encore incertaines, avant

qu'elles ne reçoivent identité et nom. Cette incertitude, cette fragilité d'existence, font qu'elles se détachent encore difficilement de leur entour, qu'elles partagent leurs couleurs avec ce qui les avoisine, que les limites tremblent. Le spectateur de l'époque, et encore aujourd'hui, a pu en déduire que Cézanne ne savait pas peindre ! Pas plus, en effet, que le petit enfant ne sait ce que sont des pommes. Le miracle est que, cent ans plus tard, à celui qui fréquente le tableau en acceptant de le faire avec ses yeux d'enfant, elles ne cessent pas d'apparaître comme au premier jour. C'est ce tâtonnement, cette palpation qui est aussi palpitation, que Merleau-Ponty appelait «le doute de Cézanne³⁷».

Charles Juliet commente ainsi³⁸ : «Donner l'image de ce que nous voyons en oubliant tout ce qui a paru avant nous. Pour y parvenir, (Cézanne) descend en lui à la rencontre du non-connu, du non-pensé, de l'informulable.»

Se mettre ainsi au service de l'émergence, c'est ce qui a animé tous les peintres même les plus figuratifs, même s'ils ne le savaient pas. «Mais qu'est-ce que j'ai représenté là ? », demandait Millet au sortir d'une longue transe de travail, en montrant les taches qu'il avait déposées sur la toile. «Mais, lui répondait-on interloqué, ce sont des gerbes ! »

C'est en ce point que réside la «faculté énigmatique», le «don particulier» que Freud reconnaît à l'artiste, sans parvenir à dépasser ce constat. Et pourtant, c'est la même subversion qu'il est lui-même en train de mener dans l'histoire de la pensée. On en trouverait l'énoncé le plus convaincant dans les premières pages du texte de 1915 sur «L'inconscient», lorsqu'il soutient la nécessité et la justification de son hypothèse. Après avoir épuisé les ressources d'une psychologie de la conscience, et constaté son impuissance à rendre compte du rêve, du lapsus, de l'acte manqué, de tous ces «actes psychiques» énigmatiques, lorsqu'il en vient à cette assertion : «Il ne nous reste en psychanalyse, absolument rien d'autre à faire qu'à déclarer en-soi inconscients les processus

³⁶ On retrouvera cette même nécessité de l'immersion chez Rilke, avec ce qu'il nomme « l'Ouvert ».

³⁷ M. Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », in *Sens et non-sens*, Nagel 1948, pp.15 sq.

³⁸ In *Télérama*, n° spécial Cézanne 2006.

psychiques et à comparer leur perception par la conscience avec la perception du monde extérieur par les organes des sens³⁹ », c'est-à-dire partielles et bornées par le cadre étroit de la lucarne de la conscience, il opère un saut prodigieux dont on ne prend pas suffisamment la mesure : il se veut, se fait ce géométral de toutes les perspectives où Leibniz voyait le privilège divin. La *méta*-psychologie, qui va être la nervure centrale de l'élaboration freudienne, participe d'un dé-positionnement inouï et proprement transgressif, en droit intenable. Aussi se dégrade-t-elle tout de suite en théorie, c'est-à-dire en réseau organisé de représentations conceptuelles. C'est inéluctable, et cela se produit chez Freud lui-même, mais il en opère sans cesse la relance et c'est dans *ce mouvement*, et non dans ses retombées, que se tient l'essentiel de l'interrogation analytique. Les figures arrêtées - pour être pensées- de la métapsychologie sont organisées et complexes. Mais le mouvement qui l'inaugure et la soutient est, lui, d'une naïveté radicale.

«C'est une hypothèse recevable, écrivait Lyotard⁴⁰, que l'évènement «Freud» procède d'une telle mutation dans l'ordre de la représentation discursive et que, dans celui de la représentation plastique et particulièrement picturale, son analogue soit l'évènement «Cézanne». Il resterait à comprendre, ajoutait-il, les motifs ou modalités de l'ignorance du second par le premier.» Une réponse pourrait être celle-ci : comment Freud aurait-il pu se saisir de ce qu'il ne pouvait, dans sa propre démarche, que mettre en acte, le mouvement et non les retombées du mouvement. L'imposture et la transgression dont il accuse l'artiste - je pense que les mots ne sont pas trop forts - sont sans doute celles dont sans le savoir il pourrait se soupçonner lui-même : prendre la place du père, et fusionner avec la mère, dans une mégalomanie démiurgique. Il se pourrait bien que nous côtoyions tous cela aux moments où nous devons, repoussés jusqu'aux frontières de notre entendement, préférer comme malgré nous - malgré «moi» -, tel Freud vision-

naire de la totalité des perspectives possibles, une parole dont nous ne sommes, en droit et en logique, pas les maîtres⁴¹.

Lorsque nous écoutons un patient, nous contemplons un paysage qu'il peint devant nos yeux. Nous y voyons des objets divers, actuels ou du passé, nous l'y apercevons lui-même, en relation avec ces objets, il peut même nous y inclure. Nous ne pouvons nous dispenser de porter attention à ce paysage et à son ordonnancement. Mais dans le même temps, nous avons à être attentifs à tout autre chose. La seule chose, en fait, qui soit réellement *présente* à ce moment-là : les touches de peintures - en l'occurrence les mots, expressions, intonations - qu'il pose *actuellement* pour peindre son tableau. Cette actualité nous inclut d'une toute autre façon que la représentation qu'il peut donner de nous dans le tableau. Elle est actualité active, elle est la matière même du transfert, dont nous participons. On connaît la boutade selon laquelle, lorsque le savant montre la lune, le simple d'esprit regarde le doigt. Notre écoute analytique se doit d'être simple d'esprit, d'être bête. De regarder le doigt, et pour cela, furtivement, ignorer la lune. Ces paroles de Cézanne pourraient être nôtres : «Au fond, je ne pense à rien quand je peins. Je vois des couleurs. Je peins, je jouis à les transporter, telles que je les vois, sur ma toile. Elles s'arrangent au petit bonheur, comme elles veulent. Des fois, ça fait un tableau. Je suis une brute. Bien heureux, si je pouvais être une brute⁴²...»

Il arrive, particulièrement dans des situations de supervision, entendant le mode d'intervention de l'analyste qui, prudemment, fait appel à la compréhension de son patient, cherche son adhésion - «ne vous semble-t-il pas que ..., tout se passe comme si ...», etc...,- que j'exhorte à plus de brutalité. Que je propose (tant il est toujours plus facile de réclamer des autres ce qu'on a tant de mal à faire soi-même !) que la formulation se moque de la compréhension et de

³⁹ « L'inconscient », OCF XIII, p.210.

⁴⁰ Op. cit.

⁴¹ Pourquoi ne s'étonne-t-on pas, tout autant que de son inverse, de l'ignorance, par les artistes du début du XX^e siècle, des avancées freudiennes ? Parce que l'on situe aisément le travail de l'artiste dans son mouvement, mais plus difficilement l'élaboration freudienne.

⁴² Paul Cézanne à Joachim Gasquet, in *Conversation avec Cézanne*, Macula 1978 p.116.

l'adhésion, que la voix vienne d'un lieu autre, celui d'une vérité énoncée sans précautions ni nuances, d'une position de vérité, en somme. L'énoncé brut de quelqu'un qui «verrait» l'inconscient. Cela se heurte à de grandes difficultés. «J'y ai bien pensé, me dit-on, mais je sais déjà ce qu'il ou elle va me dire : qu'est-ce que c'est que ces élucubrations ? Et puis, il parle tout le temps, je n'ai pas eu le temps de le caser ; et puis... *je ne suis pas sûr...*»

Non, nous ne sommes pas sûrs, nous doutons, comme Cézanne, et il nous faut comme lui avoir cette audace de dire la chose en son état douteux, non point un doute honteux de ne pas vraiment savoir, mais un doute qui est la traduction verbale de l'état encore incertain de ce qui est en train d'apparaître. Un doute dans les mots et entre les mots, le même que celui qui fait trembler les lignes et les couleurs dans une toile de Cézanne. Il en va de même dans l'acte d'écriture, il *faut* qu'il en aille de même, si l'on veut que le lecteur découvre en même temps que nous ce qui *se présente*, ce qui advient.

Ce faisant, nous ne faisons qu'accompagner cette quête de l'objet que Freud imagine en parlant de l'épreuve de réalité : un organisme protoplasmique pousse un pseudopode jusqu'à englober l'être énigmatique, le humer, le goûter, le palper, chercher s'il correspond à la forme de satisfaction qu'il porte en lui - une forme d'absence - et qu'il voudrait retrouver dans le monde extérieur. Et souvenons-nous de l'intuition freudienne : c'est dans cette palpation, ses hésitations, ses va-et-vient, sa rythmicité élémentaire, que naît le temps.

*

Le trajet que je viens de vous proposer d'accompagner participe sans doute de cette même recherche tâtonnante. Une très courte et belle nouvelle de Nabokov, intitulée «Terreur⁴³», en parle avec cette fulgurance combien plus incisive du génie littéraire : à la faveur d'un état d'intense fatigue, le narrateur se trouve furtivement confronté à la présence brute des

choses, en deçà du langage et de la reconnaissance perceptive ordinaire : un monde où les choses se sont vidées de toute signification à la façon dont un mot plusieurs fois répété peut devenir coquille vide, un bruit qui est pourtant un signe, mais signe de lui-même et de rien d'autre. L'exemple même qui m'était venu jadis, quand je cherchais à évoquer ce que pourrait être l'expérience d'une représentation-chose, si pour notre terreur nous faisons plus que l'entra-percevoir. Nabokov voyait lui-même, dans sa nouvelle, une anticipation de la nausée sartrienne.

Je ne crois pas avoir beaucoup avancé dans la question posée en exergue à ces entretiens, à savoir ce qu'aujourd'hui la psychanalyse aurait à dire de différent, peut-être, de ce que proposait Freud, quant au malaise qui préside à la relation entre le psychisme individuel et la culture dont il est tout à la fois le créateur et la créature, soumise et/ou révoltée. Je ne vois pas que ce malaise aurait décréu, ou même se serait, comme on nous en suggérait l'hypothèse, transformé en un « plaisir dans la culture » ! Les palliatifs décrits par Freud me paraissent toujours d'actualité, certains même exacerbés -le recours aux toxiques, par exemple, ou la religion et ses dégradations intégristes et sectaires. Les espoirs mis dans la transformation sociale, dont les soviets attendaient beaucoup, et que d'ailleurs Freud dénonçait comme généreux mais illusoire au regard de la toute-puissance de Thanatos, se sont effondrés, et les recours à l'illusion consolatrice en sont sortis d'autant renforcés. Il y a une «permanence du malaise» - pour reprendre le titre et le propos d'un article que J.-B. Pontalis a consacré à cette question - qui ne cède en rien devant l'apparente évolution culturelle⁴⁴.

Sur un point seulement, on pourrait tenter d'imaginer l'esquisse d'un dépassement : dans cette voie précisément où Freud, nous l'avons vu, a été singulièrement aveugle, à savoir la recherche propre à l'art. Cela trace-t-il une voie *politique* ? Certains ont pu le croire un temps : des enfants plongés d'emblée dans une liberté de créer dégagée des codes représenta-

⁴³ In *L'Extermination des tyrans*, trad. fr. Julliard 1977, pp.105-112

⁴⁴ J.-B. Pontalis, « Permanence du malaise », in *Le Temps de la réflexion*, IV, 1983. Pontalis concluait ainsi son exploration : « Plus notre monde se laisse *connaître* dans ses déterminants, moins il se laisse *penser* dans son devenir et sa finalité. Ce paradoxe ferait-il l'*actualité* du malaise ? »

tifs, inventeurs de leur monde, ne pourraient-ils faire des adultes différents, nouveaux, aptes à cette « sublimation dès le début » (*von Anfang an*) que postule Freud dans le *Léonard*⁴⁵, un processus qui ne puiserait pas son énergie dans le renoncement ? Qui d'emblée ouvrirait à l'énergie de la libido, insolemment, le champ illimité d'une création du monde ? Il est de bon ton aujourd'hui de se gausser – gentiment ou féroce – de cette utopie libertaire. Peut-être a-t-on renoncé trop vite ? On peut le rêver, mais rien n'est moins sûr. Ne serait-ce que pour cette question de fond, qui est la question de Freud dans *Le Malaise* : si la destructivité n'est pas consécutive, en son essence, aux limitations imposées par la culture, si elle est au principe de toute pulsion, « pulsion par excellence », a pu dire Freud, qui peut dire que cette ouverture des frontières ne serait pas le feu vert donné à son déchaînement ? Si nous le pensons ainsi, alors l'interprétation, conçue comme ouverture du champ des possibles, ne pourrait s'exercer que dans une transgression des codes protecteurs. La liberté, seule représentation-but admissible dans l'analyse parce que, précisément, elle n'est pas représentation, ne pourrait procéder que d'un acte délinquant.

Ce qui m'a surtout importé dans ce survol, c'est, comme vous avez pu le constater, cette excursion aux limites, qui doute et tremble parce qu'elle met en péril l'identité même de son auteur, qui se retire très vite, mais non sans emporter avec elle quelques vestiges de son périple audacieux, hasardeux, quelques-uns de ces « débris du futur » dont parle Paul Valéry⁴⁶ à propos de ces floculations à peine dégagées de l'informe, de ces particules élémentaires qui sont les germes du travail de l'écrivain. Et ce que j'ai souhaité avant tout, c'est faire entrevoir que là se trouve le ressort essentiel (et sans doute « l'horreur », comme le suggérait Lacan) de notre acte d'analyste. Les poètes, les artistes, les peintres voyant plus vite, plus assurément ce que nous mettons tant de temps à laborieusement ébaucher – et cela Freud le reconnaît à plusieurs reprises –, sans doute devrions-nous faire nôtre ce conseil que Karl Friedrich se donnait à lui-même, et que J.-B. Pontalis reprend dans *La force d'attraction*⁴⁷ : « Clos ton œil physique afin de voir ton tableau avec l'œil de l'esprit. Ensuite fais venir au jour ce que tu as vu dans la nuit. »

Dans *notre* nuit.

⁴⁵ *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Gallimard trad. nouv. 1987, p.85. Ce « troisième type » de sublimation est commenté longuement par J.Laplanche in *Problématiques III, La sublimation*, PUF, 1980, pp.109 sq.

⁴⁶ Paul Valéry, « La création artistique », conférence à la Société de Philosophie 1928, in *Vues*, La Table Ronde, 1948, p.297.

⁴⁷ J.-B. Pontalis, *La force d'attraction*, Seuil 1990, p.56.

L'amour mal mené

Paule Lurcel

Des modifications ont été amenées dans ce texte écrit par rapport au texte oral. Celles-ci peuvent amener quelques inadéquations dans les renvois qui jalonnent le texte de Bernard Favarel-Garrigues, sans atténuer la pertinence de sa discussion.

Tout a commencé quelques mois auparavant, dans un dispensaire. Au cours d'une après-midi de consultation, je recevais ce jour-là pour la première fois des patients adressés par le juge de l'application des peines, des hommes jugés pour des "crimes sexuels" - des faits pédophiliques - dont la peine était assortie, à l'issue du jugement, d'une obligation de soins. Ces termes, crime et sexualité, employés par le législateur, affirment dans la réalité sociale la dimension criminelle de la sexualité. D'emblée, les questions sont multiples :

- Est-il possible d'interroger ces deux termes dans une perspective analytique ?

- De quel crime s'agit-il ? Est-ce la part de la sexualité qui se détourne de la femme qui serait criminelle, ou serait-ce celle qui se tourne vers l'enfant ? (Que faire de ce "symptôme" ? L'enfant ferait-il lien entre le crime et la sexualité ? De quel lien s'agit-il ? De quel enfant est-il question ?)

- De quel sexuel parle-t-on ?

Confrontée à de tels "personnages" (terme employé dans la mesure où je n'ai retenu de ces hommes que le seul aspect aberrant - dans le sens freudien - de leur comportement amoureux et sexuel), je ne distinguerai pas les multiples variantes de la pédophilie, de l'inceste à l'homosexualité, ainsi que celle qui concerne les femmes. Quelque peu désarmée, je me suis demandé comment tenter de conserver un fil de pensée analytique face à ces patients. Je voudrais vous faire part du travail qui m'a été nécessaire pour cela. La nécessité d'une élaboration dans une situation si particulière et extrême mène à de nom-

breuses zones théoriques obscures, peut-être indécidables.

Avec certains de ceux que je vais recevoir dans ce cadre, une rencontre a lieu. Moment qui m'a contraint à m'interroger tout autant sur les "modalités" amoureuses et sexuelles que sur les bouleversements et remaniements internes que l'écoute de ces récits impose : ne peut-on envisager ces "histoires amoureuses" comme l'illustration de "la dimension perverse polymorphe de la sexualité chez l'enfant" dans l'adulte ?

J'emploie le terme de perversion pour parler de pédophilie, dans sa dimension freudienne première, c'est-à-dire dans le sens d'une déviance quant au choix d'objet sexuel. Le premier titre de cette conférence avait été "La perversion de l'amour". Le terme de perversion dans cette expression m'a semblé plus directement lié à une pathologie où s'engageraient certains d'entre nous seulement, supposant ainsi pour les autres une modalité amoureuse "normale"... ou faudrait-il dire banale ?

De ce premier titre l'amour est resté. Le changement des termes voudrait souligner les multiples interrogations qui entourent la construction de "l'objet amoureux". Interrogations qui engagent chacun dans des directions qui, si elles semblent être des impasses, se révèlent être des voies de passage où se cachent des attentes et des jouissances illicites. Qu'en est-il du danger amoureux ? Pourrait-on apprendre de la perversion ce qui la plupart du temps nous ramène à l'expression symptomatique de la névrose, ou à la faillite de la psychose ?

L'objet amoureux du pédophile

Il est sorti de prison il y a dix ans. C'était sans doute hier. Il me raconte son arrivée chez sa mère : debout devant la fenêtre, il regarde la nouvelle perspective du jardin. En son absence, son père a coupé des arbres. Il est surpris et peiné qu'il l'ait fait seul. Mais il était en prison. Maintenant, sa mère est là, qui prend soin de lui. Face à lui, elle le regarde et lui tend une feuille. Remise par son confesseur, vieil ami de sa mère. Elle exige qu'il se conforme à ce qui est écrit. Il est un enfant, sous le regard de sa mère, et avec difficulté, il déchiffre. Une question est inscrite : "Qui es-tu ?"

Est-ce là une incitation du confesseur qui fait écho à ma curiosité ? Et face à moi, comme face à la fenêtre, vivant malgré la pâleur de sa peau, le laisser-aller du vêtement et l'économie des gestes dont il m'a expliqué qu'ils sont les reliquats de la vie carcérale, je l'entends crier : "Je suis pédophile ! Je ne peux rien dire d'autre, tu le sais bien, Maman."

Il continue : "Elle m'a répondu, mais non, tu es un homme." Et en me regardant il ajoute : "Enfin, elle voulait dire "tu es un être humain".

Je reprends les trois termes : un pédophile, un homme, un être humain.

Un pédophile : en se montrant tel un enfant, sans honte, sans dégoût, sans morale, dans cet énoncé, cet homme exposerait-il la sexualité de la chair ou chercherait-il une annihilation de toute représentation sexuelle dans la forme entêtée de son affirmation ? Sait-il alors qu'il affirme les capacités toujours présentes et actives en lui de sa perversion polymorphe d'enfant ?

Un homme : terme complexe ! Et à plus d'un titre il me semble. Il l'emploie et le récuse dans le même temps. Peut-être une sexualité surgirait-elle sans crier gare là où il ne l'attendait pas ? Entre sa mère et son confesseur ? Une sexualité qui ne serait pas régie par les impératifs communs. Voudrait-il imposer une sexualité sans génitalité ? Et le terme lui suggérerait-il alors une sexualisation trop forte ?

Un être humain : idéal auquel il aspire, temps où tous se retrouveraient dans une indifférence sexuelle et générationnelle. Terme qu'il m'adresse. Est-ce ainsi seulement qu'il pourrait s'assurer une compréhension

de ma part : nous serions semblables. Dans un temps incertain. Temps de retrouvailles, ou est-ce un temps antérieur ? Le temps antérieur à la faute originelle. Temps où la différence des sexes ne marquait que la complémentarité avec les vicissitudes de la procréation et ses impératifs et non la sexualisation de l'espèce.

Deux termes, "pédophile", "homme", qui, opposés à celui qu'il place du côté de sa mère, "être humain", sont sexualisés. La surbrillance sexuelle du terme de "pédophile", il essaye de l'atténuer par un terme marqué par la culture, un homme, mais ce n'est qu'en faisant appel à sa mère qu'il y parvient, il marque alors le terme d'un caractère réducteur.

Un être humain serait-il un homme sans sexualité ? Et de l'autre côté, un pédophile serait-il un homme qui placerait la sexualité au premier plan de l'humain ? Entre ces trois termes, ni l'enfant ni la femme ne sont mentionnés. Sans doute sont-ils mal placés. Devant cette mère, on peut supposer que l'un et l'autre, la femme et l'enfant, partagent une place, du côté de l'homme, sur un bord sur lequel, l'homme, l'enfant, la femme porteraient des signes d'une sexualisation, sur l'autre bord, la mère, l'être humain seraient des entités génériques. Le glissement des termes fait porter l'accent sur le rapport que chacun entretient avec le sexuel.

Dans ce contexte, la question de la pédophilie s'orienterait vers : qu'est-ce qu'un homme ? Que fait l'homme ? Qui fait l'homme ?... Et aussi, qu'est-ce qu'une femme fait là, et pourquoi l'enfant ? Qu'est-ce que l'humain ? Dans le balancement entre une hypersexualisation et son effacement, s'agirait-il de repérer l'articulation entre l'humain et l'inhumain de l'humain ?

De la femme à l'enfant... ?

Dans "Les trois essais...", Freud établit un parallèle entre les places possibles impliquées par le polymorphisme de la sexualité qui, chez l'enfant, en marque la perversion et les capacités de la femme à occuper les mêmes positions. Je le cite : "Il est instructif de constater que, sous l'influence de la séduction, l'enfant peut devenir pervers polymorphe et être entraîné à tous les débordements imaginables. Cela démontre qu'il porte dans sa prédisposition les aptitudes

requis ; leur mise en acte ne rencontre que de faibles résistances parce que, suivant l'âge de l'enfant, les digues psychiques qui entravent les excès sexuels : pudeur, dégoût et morale, ne sont pas encore établies ou sont seulement en cours d'édification. À cet égard, l'enfant ne se comporte pas autrement que la femme moyenne inculte, chez qui subsiste la même prédisposition perverse polymorphe. Dans les conditions habituelles, celle-ci peut rester à peu près normale sexuellement, mais sous la conduite d'un habile séducteur, elle prendra goût à toutes les perversions et en maintiendra l'usage dans son activité sexuelle. Dans son activité professionnelle, la prostituée met à profit la même prédisposition polymorphe et, par conséquent, infantile ; et, si l'on considère le nombre immense de femmes prostituées et de celles à qui il faut accorder des aptitudes à la prostitution bien qu'elles aient échappé au métier, il devient en fin de compte impossible de ne pas reconnaître dans l'égalité prédisposition à toutes les perversions un trait universellement humain et originel."

Comment prendre en compte cette analogie entre la femme et l'enfant pour ces hommes qui s'écartent du cours ordinaire du développement et pour lesquels l'enfant s'impose à eux comme objet sexuel ?

Quand l'enfant est l'objet sexuel, s'agit-il d'une régression et d'une fixation à un scénario sexuel infantile ? Se détourner de la femme et choisir l'enfant marque-t-il le basculement de la dimension du sexuel pervers polymorphe de l'enfant dans l'adulte vers un sexuel qui, dans sa composante perverse chez l'adulte devient dévastateur et impérieux jusqu'au crime ? Le choix de l'enfant dans l'acte du pédophile est-il une étape dans l'effacement du féminin ? Cette tentation de l'effacement est présente dans l'alternative que Freud propose à l'homme entre la prostituée et l'enfant. Ne signe-t-elle pas la force et l'activité du "mal" dans la sexualité ?

Mais comment entendre ce mal ? Est-ce ce qui nuit, ce qui blesse, agent pathogène qui, en intervenant, s'oppose à la santé ; ce serait alors le mal de la maladie. Agent extérieur au sujet, dévastateur à l'intérieur du sujet. Ou alors ce mal faut-il l'entendre comme l'adverbe, c'est-à-dire qu'il indique la voie de ce qu'il ne faut pas, la voie de la transgression, celle qui

croise la différence des sexes ? Le crime, serait-ce celui du féminin ? Dans cette construction que le récit de cet homme m'amène à concevoir, ce qui est tenu à l'écart ou qui serait tenu en respect serait la souffrance. Serait-ce là un ultime moyen de protection ? Ou est-ce un artifice ? Mais en quoi le glissement du choix de l'objet sexuel de la femme vers l'enfant constituerait-il une protection ? Si on reprend ce que dit Freud de la capacité perverse polymorphe comme un trait "universellement humain et originel de la sexualité humaine", que faire de cette dimension criminelle dans une sexualité dont Freud nous a dévoilé la place centrale et toujours transgressive ?

De l'enfant au fétiche... ?

Si le fétichisme est pris comme modèle de la perversion, c'est peut-être sous cet angle qu'il nous fait aussi envisager la dimension perverse de la pédophilie. Le fétiche est un objet extérieur pris dans le réel ; il est manipulable ; disponible ; prolonge le corps mais coupé de lui. C'est ce qu'annonce Freud comme ce qui se substitue au pénis manquant de la mère, et permet la jouissance du sujet. Le fétiche serait le substitut du pénis de la mère, voire substitut de la mère elle-même.

L'enfant pourrait-il être cet objet ? Il est ce qui fait de la mère une femme comblée par le père. L'enfant du pédophile serait cet enfant fétichisé comme pénis du père dans la mère. Cet enfant magnifié par la mère n'aurait aucun concurrent. Une relation s'instaure qui serait dans l'apparence seulement une relation œdipienne. Il n'y a pas de triangulation, mais une fusion deux à deux organisée par le sujet pédophile qui déploie là toutes ses capacités d'emprise et d'omnipotence. Relation perverse alors.

L'enfant du pédophile est le pénis de la mère, pénis du père dans la mère. Le sujet pédophile est tout à la fois cet enfant pénis comme il est cet enfant qu'il cherche et croit trouver dans l'enfant séduit, l'objet sexuel. Il est l'organe sexuel visible, ce qui est attendu de lui comme fétiche, il est ce qui complète la femme extérieurement.

Mais je vous propose d'envisager ce fétiche, l'enfant, dans une autre dimension. L'enfant est ce qui fait de la femme une mère. Il serait ce qui complète la femme tout autant et électivement à l'intérieur d'elle-

même, ce qui fait d'elle la femme-au-ventre-plein-de-l'enfant (ou) du-pénis. L'enfant qui serait l'objet aimé, l'objet sexuel du pédophile, serait le fétiche qui le mettrait en contact avec une mère présente dans sa totalité, dans sa complétude à l'extérieur comme à l'intérieur d'elle-même. Il serait le représentant de la mère porteuse de pénis, comme celui de la mère porteuse de l'enfant ; c'est l'enfant dans le ventre de la mère, celui qu'il a été.

Mais à ce moment, pour nous, le pédophile pointerait-il ainsi ce qu'il en est de l'indécidable constitutif du corps féminin ? Ce corps pris entre l'hypothèse de la douceur du sein maternel recherché et retrouvé dans l'enfant fétiche, et celui du sang et de la cruauté marqué irrémédiablement par l'expulsion du corps de la mère. Devant ces incertaines conditions qui ouvriraient aux voies des jouissances d'un féminin inconnu, ces hommes indiqueraient-ils une tentative de reprise en main des possibles féminins mais aussi de leur effacement. C'est par l'enfant que se ferait la maîtrise recherchée sur le ventre de la femme. Par lui, dans un effacement de la distinction des limites des corps, celui de la mère comme celui de l'enfant, un processus d'indifférenciation s'essaye afin de trouver un espace temporel antérieur à toute naissance. Un creuset qui, tel la marmite de la sorcière, se remplit de tout, lieu d'un chaos à partir duquel tout est à envisager, de la naissance à la mort, qui oblige au détour par les mythes grecs de la création du monde avec ses meurtres transformationnels des pères par les fils, perpétrés dans la nécessité de naître, pour parvenir à préserver ces mères omnipotentes. Ces matrices indépassables.

Les travers de l'écoute

Une autre rencontre, j'écoute cet homme parler d'un amour d'enfant à un temps où il ne l'était plus aux regards de ceux qui l'entourent. Il m'expliquait l'erreur judiciaire dont il était victime. Nul crime dans sa vie, il s'était attaché à s'occuper convenablement de la petite fille que le couple de ses jeunes voisins lui confiait. Une adoption de grand-père. Il évoque cette petite fille de 4 ans, gaie, rieuse, qu'il coiffe et habille et s'attache à travestir des histoires qu'il choisit parmi celles qui "font peur" et parvenir ainsi à la faire rire. Je ne peux que m'interroger sur la teneur de ces histo-

res, et me demander à qui elles peuvent bien faire peur, de lui ou de l'enfant. Et ne m'annonce-t-il pas ainsi ce qu'il va me raconter. C'est dans cette ambiance de séduction aimable, dans la séance comme dans l'histoire, qu'il évoque le moment où cette petite fille lui fait une fellation.

Le moment est violent. Quelle violence éprouve-t-il et retrouve-t-il dans son évocation ? Sait-il la violence de ce qu'il a entrevu sans le reconnaître chez l'enfant. Qui est le sujet ? C'est l'objet, le bénéficiaire de l'acte ? Celui qui est passif ? Violence dans tous les cas de ce qui survient en moi !

Hystérisation et vertige narcissique

Je ne peux pas parler. Ma bouche pleine, comme l'était celle de l'enfant serait-elle ainsi empêchée ? Mais dans le même temps, des images se forment en moi, qui semblent être jusque-là restées en attente, et qui ne demandent qu'à se réorganiser et à se reconstruire. Je suis une enfant de 4 ans, c'est mon premier jour d'école dans une ville étrangère, dans une école confessionnelle d'une religion étrangère à celle de ma famille. Je retrouve dans le regard de celui qui me parle cette statue d'un Christ en croix immense à mes yeux d'enfant, sculptée dans un bois peint, qui me tient sous son regard, tout autant que je ne la quitte pas des yeux le long de l'escalier qui monte aux salles de classe. De ces yeux coulent des larmes de sang, ainsi que de ces plaies. À suivre ce sang, le regard descend jusqu'au ventre où le voile de pudeur recouvre le sexe. Je me souviens de l'effronterie de mon regard, et devant cet homme s'actualise l'excitation, l'incompréhension, la frustration persistantes de l'enfant qui se demande ce qui est ainsi caché, protégé, soustrait au regard, soustrait à la pensée. S'interroge-t-elle sur les lieux possibles de blo-tissement de l'enfant ? Ventre d'homme, ventre de femme ? Comment peut s'établir une telle distinction ? Est-ce l'enfant qui choisit ? L'enfant ferait-il la mère ? De quelle nature serait-elle alors ? L'interrogation porte-t-elle sur le genre anatomique, ou sur le type d'attachement ; l'enfant en serait-il le garant ? Ou alors doit-on déporter la question sur le corps suppli-cié, un des lieux d'égarements de l'amour ?

Dans cette image surgie en moi de façon hallucina-toire, dans ce passage qui mène de l'enfant réduite

à une bouche sans voix à celle de l'enfant curieuse des ventres -ventre des hommes qui est caché, et celui des femmes qui abrite l'enfant -, cet homme qui me parle est la Mère et l'Enfant. Dans cette réplique des scènes, je serais prise dans une hystérisation contre-transférentielle qui ouvre à une combinatoire des places, des représentations, des substitutions.

Substitution de celui qui parle par l'enfant comme enfant auprès de sa mère. Il est la mère, dont il retrouve les ressources et les sources de plaisir en lui quand il est elle avec l'enfant. Il trouve ainsi sa mère en lui ; celle qui peut contenir et tenir jusqu'à l'ultime moment l'enfant dans ses bras. Il est cette mère quand l'enfant s'abandonne à lui. Doit-on penser ce moment comme celui de la maîtrise de l'enfant, ou l'envisager comme un abandon amoureux ? Dans le basculement de l'un à l'autre de ces termes se condense le vacillement permanent du socle amoureux qui ne tiendrait pas du seul vertige narcissique.

À envisager l'enfant comme un des contenus possibles de la mère ne cherche-t-il pas dans cet agencement particulier une part égarée de lui-même ? C'est dans la dispersion en ces différentes parties : homme, enfant et mère, puis dans une recombinaison de ces éléments à partir de ces éléments connus et familiers que s'impose à nous la monstruosité de cet être hybride ainsi composé : un enfant aimé par un enfant comme présence du corps désiré de la femme.

Comment ces hommes pédophiles peuvent-ils tenir cette position permanente d'enfant ? Celle de l'enfant, vivant et actif dans le ventre de la mère. Un enfant sans cesse nié comme "être advenu". Un enfant qu'il faut conserver dans ce temps idéalisé de l'anté-natal. Dans ce temps et cet espace, ce ventre, lieu recherché et recréé sans cesse avec ces parois qui assurent la présence d'une mère permanente. Le lieu d'un lien indéfectible. Un ventre qui les occupe autant qu'il les contient; ventre inventé et dont ils s'entêtent à ne pas sortir, prêts pour cela à tous les artifices.

De ce lieu où ils mettent l'enfant (eux-mêmes donc, comme celui qui est séduit), ils ne veulent que parler de leur amour d'enfant. Evoquer les caresses qu'ils ne savent pas mortifères et qui laissent ouverte une cicatrice

sur les chairs suintantes, odorantes, vivantes. Et on ne sait devant cette béance si ce qui est montré est un ventre plein ouvert sur l'enfant qui va naître, ou si ces chairs sont d'ores et déjà celles qui circonscrivent le ventre déserté de la femme duquel l'enfant est expulsé, laissant libre l'espace palpitant du désir. Incertitude qui leur est certainement insupportable. Maîtriser l'enfant serait obturer l'ouverture à la différence et à celle de sa pensée. L'homme, dans son affirmation pédophile, pourrait-il montrer par cet ancrage de l'amour sur les enfants ce qu'il y a de terrorisant dans le ventre béant de la femme qui l'accouche ? La coïncidence entre la naissance de l'enfant et celle de la femme qui accède à la maternité circonscrit cet espace de terreur.

Borborygme d'attente, rétivité de la pensée

La violence de la situation m'a amenée précédemment à évoquer le fétiche, non pas comme ce qui masque l'absence de pénis de la mère, mais comme ce qui indique l'ouverture du ventre, et l'obstrue, il est posé là pour masquer l'ouverture possible de la pensée. Ne serait-ce pas la violence de cet enfermement qui conduirait à ne pouvoir supporter d'entendre ces récits sans sentir l'empreinte du refus, de la colère, du dégoût, de la honte aussi ? Pour débrouiller la pensée, pallier l'hallucinoïde défensif, qui, s'il permet une empathie hors norme laisse la part belle à la fascination exercée par la rencontre actualisée des hypothèses sexuelles infantiles, pour faire face à l'hystérisation engendrée par ces récits et essayer de retrouver une pensée, il m'a semblé nécessaire de constituer un groupe, envisagé comme une passerelle d'écoute pour interrompre cette hystérisation de la pensée de ces premiers entretiens à deux. Comme les contes les plus violents sont choisis électivement par les enfants pour être racontés et lus maintes fois, ces actes racontés par ces hommes pourraient être entendus de la même façon ; des histoires dans lesquelles sont contenues leurs terreurs. Il nous revient, dans l'écoute transférentielle, de les remettre en mots partageables, de les répéter, jusqu'à ce que se laissent supposer les figures possibles d'un innommable.

C'est un groupe de cinq hommes dont les histoires diverses avaient en commun leur incapacité d'émerger de ces moments "d'amour" douloureux et contre-

dits, dont ils ne parvenaient pas à juger l'intensité et le désordre qu'ils traduisaient. Cinq hommes rêtifs à un ordre de pensée, une organisation générationnelle. Etais-ce des mots ou encore des cris ? Cri difficile à entendre tant il brouille la pensée. Mais n'est-ce pas l'effet recherché ?

Ce cri, je suis amenée à vous le présenter comme autant de cris d'amour ; son qui voisine avec l'insupportable du cri de la douleur ou celui du cri meurtrier, il revenait dans l'espace transférentiel de le traduire en mots, de le tenter tout au moins, afin que le langage redevienne lieu de la scène, comme il est celui du rêve. Ces cinq hommes réunis allaient entendre les différents sons émis par chacun d'eux, ces borborrygmes en attente d'être des mots. Au fil des semaines, chacun d'eux a pu évoquer l'histoire de sa "passion judiciarisée", chacun entend l'histoire d'un autre avec une frayeur exprimée ; et peu à peu, dans ce "jardin d'enfants", une certaine familiarité s'installe entre eux. La cour de récréation s'anime. Ils racontent des histoires à se faire peur, et s'entraident en traduisant ces textes dans des mots appris, connus, reconnus dans leurs différents parcours de vie. L'évocation, à l'une de ces séances, des soins donnés aux enfants, les moments du bain, déclenchent une excitation inconnue jusque-là. Et chacun peut se laisser aller à des narrations anecdotiques. Et qui parle ? Et qui devons-nous entendre ? L'enfant qu'ils ont séduit, pour employer le vocable courant, mais aussi eux comme enfant qui ont été conduits à trouver un réaménagement dans cette solution perverse. Ils sont tout autant dans le récit un de ces personnages que celui qui en fait la narration. Et nous qui écoutons ne sommes-nous pas l'enfant désiré, comme l'enfant qu'ils sont ?

D'avoir été surexposé aux regards; d'avoir été caressé pour être lavé; embrassé pour être frotté; d'avoir entrevu la jouissance de la haine, le corps est lieu de brimades et d'humiliation. La rencontre avec ce corps se fait d'emblée dans l'exquis et la tourmente de la chair. Dans cette chair et par ce récit sont retrouvées des niches secrètes, réparables par eux seuls, où ils sont des êtres magnifiques, inconnus, cachés des autres. Dans ces replis d'eux-mêmes se trouve ce qu'il leur reste d'intimité sans besoin ni nécessité de le mettre en partage pour survivre, encore à leur âge. Mots en main, ils se frôlent et apparaissent les corps

des enfants. Eux-mêmes, et tout autant ceux qu'ils ont voulu aimer. Matrices d'où émergent des corps parcellisés.

Fragmentation de l'objet amoureux

Les modifications de leurs corps au cours de leur vie sont détaillées : la taille des mains comme celle des pieds, les muscles qui saillent pour certains, puis la pilosité (les bras, les jambes, les aisselles, la barbe) puis sont évoqués les signes de vieillissement. Une énumération désincarnée qui parvient à éluder l'évocation des organes génitaux. Sexe, pénis seraient-ils des mots déplacés ; verges, testicules, couilles, des mots inconnus, interdits, grossiers ? Scotome ? Arrachement d'organe ? Ou entrons-nous dans un registre autre par cette nudité tronquée ?

Sans indice de sexualisation des êtres de la scène, celle-ci devient animalière, au sens du documentaire ; sans indice d'érotisation, elle provoque l'inconfort d'une excitation sans objet, qui tend vers son exacerbation dans la cruauté et son apaisement dans ce qui ouvre au mal. Cette caresse qui escamote les plaisirs et les organes, à trop vouloir l'éluder, elle aveugle et empêche de penser. N'est-elle pas là l'indice du crime ? Je me demande alors quel but je poursuivais. Faire surgir la mère dans ces corps ou auprès d'eux ? Entendre l'enfant et penser le réparer ? Je suis prise d'un doute, et devant cette déssexualisation des corps, c'est ma pensée qui se sexualise, comment puis-je savoir, moi une femme en l'occurrence, en quoi consiste la puberté chez un garçon ?

De quoi devaient-ils donc me parler ? Mon regard doit refléter le vacillement de ma pensée, l'un d'entre eux s'adresse alors à moi en m'appelant "docteur". Si je n'entends pas son propos, néanmoins, le son de sa voix me permet de délaisser les images fascinantes de monstres qui se construisent en moi, petits d'humains sans éléments marqueurs d'âge ni de genre, qui s'éclaboussent dans un bassin, si petits que les formes de chacun s'estompent et tentent de s'agglomérer. C'est dans le registre médical que je cherche les étapes de transformation aboutissant à la masculinité. La question de l'existence du sexe s'est trouvée déportée du côté des connaissances anatomiques médicales. Tentant de reprendre pied, j'interroge : et le nombril ? Après un silence, j'entends que c'est la

mère qui s'occupe de tout cela, c'est elle que ça regarde. Le bain est terminé; cet ombilic les rattrape, les sidère, il y aurait donc encore un orifice caché chez cette femme qu'ils essayent de remplir, de combler, afin qu'aucune ouverture ne soit envisageable pour marquer une différence entre le corps de la mère, vaste ventre clos, et ces corps d'enfant qui restent le précipité du ventre de la mère.

Fallait-il pour prendre ce bain laisser ce qui marque la différence des sexes au sec ? Là où se trouvent les adultes et leurs exigences amoureuses. Le pédophile parle d'amour à partir de ces corps tronqués. Un amour marqué par cet écrasement des chairs qui conduit vers ces corps anatomiques sans verge ni fente, corps monstrueux qui ne porte aucune trace des origines, aucun point d'ancrage sur celui des enfants rêvés où se condensent les attentes passionnelles de la rencontre. En l'absence d'indices sexuels, c'est ma pensée qui s'est sexualisée. Réaction défensive face à ces hommes qui, bien que se détournant de la femme, dans cette évacuation entêtée de toute représentation féminine au profit d'une mère omnipotente roc indépassé, deviennent la scène d'un théâtre amoureux où se succèderaient pour elle, le jeu de l'amour et le mal d'aimer.

Si la pédophilie n'est pas une régression et une fixation à la sexualité infantile, où en sommes-nous ? Nous pourrions l'envisager comme une modalité particulière de l'évolution de la sexualité infantile. Elle serait une solution engendrée par la nécessité d'affronter la différence des sexes dans une configuration originale où l'enfant est ce qui montre le ventre de la mère tout en écartant le féminin de la pensée.

D'autres développements seraient nécessaires sans doute, mais à ce point de réflexion, nous pourrions faire l'hypothèse que l'effacement du féminin jusque dans le corps de la mère aboutit à une disparition du sexuel. Ne serait-ce pas à cet endroit que serait le crime sexuel ? Crime qui serait l'expression fantasmatique du meurtre, car à se jouer ainsi du féminin, la pédophilie porterait jusqu'au point de mort une part de soi-même. Ainsi, de "l'amour mal mené", serions-nous passé à "l'amour mal aimé", que l'hyper sexualisation provoquée en retour dévoilerait comme un "sexuel mal mené".

Dans la tentative d'élucidation du crime sexuel, le féminin est l'élément central, incontournable, et présent quels que soient les stratagèmes envisagés pour l'écartier de la scène principale. De telle manière, et jusque dans la pédophilie, l'adage selon lequel "dans le crime il faut chercher la femme" reste de mise.

Introduction à la discussion de la conférence de Paule Lurcel¹

Bernard Favarel-Garrigues

Votre exposé n'est pas un exposé scientifique et c'est pour moi un compliment - je ne suis guère laudatif -. Notre impertinence associative analytique s'accommode mal du «scientifique», et notre insolence de la rigueur d'une pensée hypothético-déductive dont le modèle reste la pensée médicale, dont nous nous démarquons - si nous sommes médecins - comme analyste au prix d'une véritable rupture. Lorsque nous théorisons, quand nous réfléchissons, nous sommes en situation - vous nous le rappelez avec force -. Un mot suffit parfois à ruiner nos belles constructions, c'est pourquoi un exercice comme celui-ci nous expose toujours. On peut se demander d'ailleurs pourquoi on s'y livre... Votre exposé est vivant, personnel ; il a la fraîcheur que l'on trouve dans les *Minutes*, ce qui n'exclut pas la difficulté vaincue de tenir une idée et de s'y tenir dans les multiples contradictions inhérentes à son objet même. C'est à partir de ces inflexions que je vais soulever quelques questions.

Nous pouvons être analyste et le rester hors de notre fauteuil. Ce n'est peut-être pas la cure-type qui se prête le mieux à la réflexion mais ses échecs. Ainsi est-ce à partir de l'inertie de transfert du jeune patient américain que Freud dans la correspondance au pasteur Pfister réfléchit à la notion de guérison. C'est aussi sur ses échecs que Freud tisse le fil qui relie le Surmoi, le Masochisme, la Réaction thérapeutique négative, la Pulsion de mort, le Clivage. Peut-être n'est-ce pas la cure-type qui se prête le mieux à la réflexion mais son hors champ. Je crois possible de réfléchir analytiquement à partir de l'extraterritorialité de la cure, et d'autre part de situations extra-analytiques. Certains d'entre nous, toujours plus nombreux, travaillent dans des institutions diverses, par exemple

carcérales, interviennent dans les cellules de crise si à la mode, dans les hôpitaux de jours, dans des groupes. Leurs réflexions sont fécondes comme la vôtre. Deux mots dans vos réflexions retiennent mon écoute : perversion et pédophilie... «Surbrillance des termes», comme vous dites. Le premier sert probablement à désigner des choses différentes : du reste, vous parlez de « capacité perverse » dans votre argument comme si votre pensée restait tendue entre les deux termes, perversion ou capacité perverse. Quant au second de ces mots vous lui donnez une acception nette : l'adulte pédophile est celui qui prend comme objet sexuel un enfant.

Dans une pratique privée de clientèle, nous n'avons guère de patients préoccupés de leur pédophilie si ce n'est dans une espèce de nosophobie rituelle de conjuration : n'est-ce pas, docteur, que je ne suis pas pédophile ? Les fantasmes pédophiliques de pénétration, de fellation d'enfants sont-ils si fréquents ? Mes propres fantaisies érotiques portent sans aucun doute la marque de mon polymorphisme, elles peuvent, je le reconnais, concerner l'un ou l'autre sexe et les adolescents mais prendre un enfant comme objet sexuel, consommer de l'enfant, m'est toujours apparu difficilement imaginable, quelque chose non pas d'inconnu mais d'étranger à moi, comme si la pensée, l'imagination, l'excitation liée à la rêverie érotique même se dérobaient. Mais après tout je puis incriminer ma propre censure et l'oubli. Beaucoup de nos patients - il est vrai - nous parlent d'enfants dans la cure, de leurs propres enfants, comme point d'appel, comme écho de leurs années d'enfance. Souvent, ils nous livrent des rêves où il est question d'enfant, où il est question d'un enfant qui n'est autre qu'eux-mêmes. Nous connaissons la marque de la condensation, du symbolisme, nous avons l'habitude

¹ Ce texte est celui de la discussion de la conférence. Quelques remarques paraîtront sans doute inappropriées ou inadéquates du fait des retouches du texte initial de la conférence auxquelles Paule Lurcel a ultérieurement procédé.

des travestissements de ce que dit le rêve, de ce qu'en dit le rêveur et le renversement en son contraire nous est familier. Toujours, peut être trop, nous nous efforçons de repérer la marque discrète ou bruyante de l'infantile. L'infantile bien sûr ce n'est pas l'enfant.

En prenant comme définition de la perversion l'acception freudienne des *Trois essais*, vous avancez implicitement la pédophilie comme une composante partielle de la sexualité, quelque chose qui, loin d'être rare ou particulier, ferait partie comme d'autres composantes partielles - l'homosexualité, le sadisme, l'exhibitionnisme, le voyeurisme, etc. - de notre perversion polymorphe, d'une disposition perverse partagée. Cette composante, si l'on vous suit et si l'on suit Freud dans la direction des *Trois essais*, serait intégrée dans le meilleur des cas sous la forme de plaisir préliminaire préparatif à l'acte sexuel. Dès lors, seules les persistance ou la réapparition de ces tendances perverses expliqueraient le symptôme, la déviation quant au but. Nous serions tous pédophiles parce que tous pervers polymorphes. Le pédophile n'arrive pas à intégrer sa pulsion sexuelle, à l'exploiter dans un projet génital coordinateur, organisateur et totalisant. C'est en somme un avatar, un trouble de l'intégration sous le primat génital. Qui dit avatar implique une norme, quelque chose de normatif, un modèle, qu'on le veuille ou non, implicite notamment chez Freud dans chacun des trois sous-chapitres, des trois volets de La psychopathologie de la vie amoureuse. Dans le premier sous-chapitre la norme c'est l'heureuse coordination des pulsions partielles sous le primat génital. De ce point de vue, si chacun est pédophile, le pédophile n'est pas normal... Je ne vais pas discuter ce primat génital freudien ou la notion de perversion polymorphe selon Freud. Mais cette élaboration des *Trois essais*, pour être précieuse, n'en est pas moins insuffisante. S'il y a non-intégration sous le primat génital, comment le pédophile jouit-il génitalement d'un enfant ? Lorsqu'il est question de sodomisation, de fellation ou de pénétration vaginale d'un enfant, il est difficile de mettre de côté l'importance de la zone génitale. Cette unité ou cette totalité de l'objet qui semble présente chez le pédophile paraît paradoxale... Et d'autre part, dans la logique des *Trois essais*, à quelle zone érogène correspondrait la pédophilie ?

Mais vous ne vous attardez pas à cette grille de lecture contestable, contradictoire et insuffisante des *Trois essais*, comme Freud d'ailleurs ne s'en contentera pas et «inventera» ultérieurement le prégénital. Vous cherchez l'expression de la pédophilie, du courant pédophile, dans la relation qu'un homme établit avec un enfant lorsqu'en cette personne il recherche une mère fétichisée toute-puissante porteuse d'un enfant fétiche qu'elle retient et expulse. Enfant fétiche d'une mère fétichisée, extension du fétiche à la totalité du corps maternel, à la personne même de la mère, fétiche au lieu et place non seulement de la fente mais aussi de l'absence, tentative pour mettre de côté - quel terme utiliser ? - l'horreur de la castration et celle de l'absence confondues. L'absence en nous, c'est la garante de notre individuation, de notre individualisation, c'est-à-dire de notre sentiment d'être ou d'exister ou encore de notre présence à nous-même. Une telle organisation ou plutôt désorganisation ne va pas sans gros troubles de la personnalité. Mais pourquoi pas ? Votre vignette clinique implique l'existence d'une quête, d'une attente (d'un objet sexuel fantasmatique ?), d'un désir pédophilique avec les caractéristiques que vous esquissez. C'est vrai qu'une rencontre, lorsqu'on fait une place psychique à quelqu'un, quelqu'une, convoque les images fantasmatiques qui assujettissent chacun à lui-même et à son histoire. C'est à cela que nous sommes désespérément fidèles y compris - surtout - dans nos incartades éventuelles qui composent la liste plus ou moins longue de nos infidélités... Mais nous voilà bien éloignés des zones érogènes et du primat génital dont il était question auparavant : nous sommes plutôt dans le domaine des ratés de «L'organisation génitale infantile» (texte «canonique» de 1923) sous le primat non plus du génital mais celui de la castration et de ses avatars. Quelque chose ne s'est pas effectué qui suggère une encoche psychique plus peut-être qu'une fixation. Si j'ai pensé un instant précédemment en vous écoutant «pédophilie de défense» qui concernerait chacun, vous faites de la pédophilie un aléa possible, un avatar d'une organisation sexuelle très troublée qui suggère un étiaje «prégénital» lié aux vicissitudes d'une histoire singulière. Certains sont pédophiles ... D'autres pas. Dans votre conception, l'homme est à la recherche d'un acteur

de son fantasme qu'il s'efforce de trouver chez un enfant. Vous allez préciser davantage le choix du pédophile...

Voilà donc un enfant vers lequel glisse **par protection** (c'est votre mot qui suggère encore une défense contre...) notre pédophile, en la personne duquel il recherche une femme mais déstituée de son genre, rabaissée à l'état de mère porteuse parthénogénétique, confondue avec l'enfant qu'elle porte à moins que ce ne soit l'enfant qui soit confondu avec elle. Le fétiche est une manière fréquente et commode dont nombre d'hommes s'efforcent de rendre muette, de combler, voir de cimenter la fente maternelle, sans grand dommage pour leur sexualité... En tout cas, votre pédophile est fermé à la différence des sexes : celle-ci «reste au sec», c'est votre expression très parlante pour moi parce qu'elle ouvre sur les différentes manières de «mettre au sec» la différence des sexes. Quand on parle différence des sexes, c'est bien évidemment non pas simplement de différence anatomique mais de différence psychique qu'il s'agit. C'est celle qui ouvre au « divers », au semblable, à l'ailleurs, au différent et introduit cette temporalité si personnelle qu'est la différence de génération, le plus personnel des temps. Mais alors la pédophilie n'est-elle qu'un cas de figure de la *Psychopathologie de la vie amoureuse* comparable quoique différent, à ce que Freud décrit notamment lorsqu'il parle du plus commun des rabaissements amoureux, de cet homme bigame qui n'arrive pas à réunir tendresse et sensualité - norme implicite du deuxième volet de cet article²-, ce qui veut simplement dire sa difficulté au temps de l'enfance à accepter la double vie des mères... Le pédophile connaîtrait-il des difficultés du même ordre ? Voulez-vous nous dire qu'il s'agit d'une autre manière de destituer une femme de son genre, ou de ne pas la faire surgir dans son genre ? Le pédophile ne réussirait sans doute sa vie amoureuse - à réconcilier les deux courants - qu'au prix de son fétichisme très particulier. Il y a fétiche et fétiche... A vous entendre la pédophilie ne constituerait qu'une

variante parmi d'autres des modalités de cette «mise au sec³». Il est par exemple un autre cas de figure auquel je pense en vous écoutant : lorsque le pédophile se tourne vers une femme, une femme comme enfant, un enfant comme femme, un enfant, une mère non-femme, je ne puis m'empêcher d'entendre «femme-enfant».

La femme-enfant : mini-robe, panier d'osier, mi-ingénue acidulée, mi-diabliesse érotique, tout au moins dans les *sixties*. En habit du XXI^{ème} siècle on la déshabille différemment : jeans, nombril à l'air, peut-être *piercing* qui rime avec *string*, ... Les amateurs de «glance» s'y retrouvent encore. Femme artificielle, au pouvoir sexuel illimité et primitif, nigaude, hétaïre ou prostituée... Ainsi rêvent les hommes prisonniers de leurs envies et de leurs angoisses devant les femmes. La femme-enfant c'est une question dont ne veut pas entendre parler Freud selon Fritz Wittels, compagnon de route de la première heure qui participe au premier cercle viennois, qui connaît bien Vienne, la Vienne des fêtes, un peu plus dissolue que celle de Freud. L'exposé qu'il consacre à la femme-enfant ne sera pas retranscrit dans les *Minutes*, mais il est fait mention d'un exposé plus convenable sur les femmes médecins. Le cercle de Vienne s'occupe aussi du demi-monde. «C'est une gueuse», lui aurait dit Freud. Cette gueuse a un nom : c'est une femme entre Fritz Wittels et Karl Kraus, ce dernier a croisé la route de Freud. Où est-elle cette gueuse experte mais nullement aimée dans l'œuvre freudienne ? Vous rappelez une phrase de Freud : «la femme moyenne inculte chez qui subsiste la même prédisposition perverse polymorphe» (que chez l'enfant)... Peut-être est-elle présente dans cette conception bigamique de Freud développée dans le deuxième sous chapitre de la *Psychopathologie*, Freud entre Martha la tendresse et Minna la sensuelle. Peut-être aussi est-elle présente dans cette allusion à l'attrait considérable que peut exercer sur un homme une femme hystérique et narcissique. Mais alors, dans la recherche du pédophile, faut-il y discerner la quête d'une gueuse différente?

² La troisième norme semble ressortir du troisième sous-chapitre, « Le tabou de la virginité », qui promet dans le meilleur des cas au couple homme/femme une lutte sans merci, une épreuve de force irréductible comme un roc.

³ Car il y en a d'autres, je pense à la déconstruction, à la dissolution, au métissage de la différence des sexes ou encore au transsexualisme ou au travestissement.

L'homme, aux prises avec la différence sexuelle au temps de l'enfance, s'efforce comme adulte de la contourner à sa manière et notamment, bien souvent, **en angélisant**... S'agirait-il alors pour le pédophile de ce désir d'angélisation auquel nombre d'hommes sont prompts à céder, c'est-à-dire assimiler à l'ange, donner à une femme, une mère, un enfant, la nature de l'ange, une pureté extrême, tenter en un mot de s'évader du domaine charnel ? Le mot « ange » s'emploie, on le sait, indifféremment au féminin comme au masculin. Les anges ont été créés dans un état de bonheur et de grâce avec la liberté de choisir entre le bien et le mal. « Le mal », c'est un terme qui revient dans votre exposé. La religion, ce péché contre l'esprit n'est pas en mal d'anges : séraphins, chérubins, anges ne manquent pas au rendez-vous des patronages. L'inclinaison pédophilique ou bien l'attrait pour la femme-enfant constitueraient-ils deux variantes du désir d'angélisation ? « Nathanaël, je t'enseignerai la ferveur, Nathanaël je te parlerai de l'ivresse »... Le rapprochement entre pédophilie et angélisation s'arrête cependant ici. Car du côté du pédophile, dans une vignette clinique impressionnante - la scène de la fellation - vous évoquez un étrange jeu de miroirs qui semble vous « sécher », vous happer. Jeu de miroirs déroutant, ni narcissique, ni autoérotique ! Ici on dirait qu'entrer dans le corps c'est entrer dans l'image et dans ce tableau semble s'estomper tout mouvement. **Auto-sexuel** ? Je pense aux auto-portraits sexuels du mouvement Queer...

De toutes façons, avatar de l'unification des pulsions sexuelles sous le primat génital ou aléa de l'organisation sexuelle sous le primat de la castration, il semble, toujours, dans tous les cas - pour vous - s'agir du sexuel. Je pense personnellement le pervers, le pervers pédophile d'une autre trempe et là je m'écarte résolument, je crois, de votre propos. Dans l'amour, il n'y a pas que de la magie blanche... La perversion, c'est l'autre rive et il n'est pas sûr que nous arrivions à jeter un regard si facilement de l'autre côté du mur...

J'ai récemment vu une exposition à Paris au Musée de la photo du photographe Bernard Faucon. J'ai ressenti un malaise profond devant ses clichés, images d'un cérémonial de l'absence, par exemple dans cette série des « Chambres d'amour » désertées où ne subsistent que les traces des amants, à peine

l'éclat d'un morceau de corps. L'esthétisme indiscutable par la magie de l'artiste recouvre quelque chose de bien plus figé. Dans la série « Les mannequins », l'enfant est à peine reconnaissable au milieu des mannequins, et les mannequins d'enfants semblent si charnels qu'ils feraient presque mettre de côté l'univers mécanisé, presque entièrement fétichisé, que suggèrent les mises en scène photographiées. Les amants, les enfants, ne sont ni des poupées ni des mannequins. Et les enfants automates remplacent-ils les femmes ? Quelque chose ici se glace. La torsion de l'art, l'esthétisme poussé à l'extrême transcendent-ils, subliment-ils la mort ? Ou bien l'inverse ? Est-ce toujours du corps érotique qu'il s'agit ? L'angélisation comporte un côté plus obscur... comme il y a un au-delà du masochisme érogène, du sadisme loin des jeux érotiques bruyants, un en deçà ou encore un au-delà de l'amour, peut être ce côté criminel de l'amour (ce meurtre ?)... sur lequel vous vous interrogez. Ce côté « criminel » de l'amour n'est pas pour moi du côté de l'empire des sens, notre quotidien lorsque l'on aime, ou du côté de la rage, voire de la haine meurtrière de l'amour déçu ou trompé. On meurt d'amour, on tue par amour, mais, après tout, cela est vivant, conflictuel, contradictoire. Dans son dernier livre, intitulé *Roman policier*, Imre Kertész laisse le lecteur sur la faim - difficilement avouable à soi-même - des scènes de torture, sur son sadisme érotisé. Il ne les décrit pas. La perversion est celle du système mis en place qui rend possible de tels actes. Le crime est dans le viol de la cité pas dans le viol des êtres.

En vous interrogeant, comme vous le faites - où est le sexuel, qu'y a-t-il d'érotique ici ? -, vous notez très justement que c'est votre pensée qui se « sexualise ». Comme si, devant le désert sexuel ou la désertification, le silence du sexuel, la déssexualisation, nous étions happés par une hyper sexualisation, une sexualisation à outrance là où le sexuel fait défaut, un trop de sens là où peut être ce dernier manque... Le jeune juge d'Outreau prend pour argent comptant ce qu'on lui raconte de scènes sexuelles dans l'escalier, des pyramides sadiennes qu'un couple ou un groupe d'acrobates serait bien en peine de réaliser. L'insensé, n'est-ce pas à tout de vouloir donner un sens ? À qui, à quoi s'adresse le pédophile ? C'est

pour moi toute la question de l'adresse du pervers que vous soulevez... Et s'il n'y avait pas d'adresse ? Pas d'adresse sexuelle ? Pas de désir ?

Le caractère fragmentaire guide notre choix en amour. C'est sous couvert de recevabilité ou d'irrecevabilité que nous faisons une place psychique... à l'autre personne. Toute perception au travers de l'écho mémoriel qu'elle suscite est assourdie par un représentatif assourdissant ! Qu'un homme ou une femme se tourne vers un autre homme ou une autre femme, que l'on appelle cela empathie ou élection de l'objet d'amour, n'y a-t-il pas toujours une adresse ? Nous sommes désespérément fidèles à notre histoire infantile, à la répétition, au cœur de nos fantasmes dont nous tâchons de retrouver en l'autre un acteur. Nous ne faisons que substituer, mais le pervers lui, substitue-t-il ? Il me semble au contraire se situer dans l'infidélité fantasmagorique, dans l'interchangeabilité des êtres, des parties du corps, des orifices, c'est-à-dire dans l'instrumentalisation. Nul besoin si c'est pour s'en servir qu'une femme éveille pour un homme un écho toujours singulier : échancreuse promiseuse, luminosité du regard, force ou docilité, capacité culinaire à faire les madeleines, disgrâce ou cicatrice. Nul besoin si c'est pour l'asservir qu'un homme active pour une femme le souvenir d'un père rassurant ou détesté. Nul besoin d'une quelconque activation de la mémoire qui en amour, on le sait, n'est jamais critique. A contrario de l'objet de notre désir, «l'objet» - à mettre entre guillemets - pervers n'a ni corps, ni visage, ni âme : il est silencieux. Peu importe le sexe et peu importe l'âge, peut-être est-ce simplement une question de «circonstance» ou d'«opportunité» ? «Quand je mange un bifteck, je ne me demande pas si la vache a souffert»... Il me semble que vous dites quelque chose de cette infidélité du pervers en soulignant le caractère éclaté, explosé de sa quête. Dans l'imprécision de votre exposé à cerner ce vers quoi se tourne le pédophile se dissimule peut-être l'imprécision à en cerner l'adresse.

Or une adresse règle, pour l'immense majorité d'entre nous, toute relation. Lorsqu'un homme ou une femme (aborde ?) voit un enfant, que voit-il, que voit-elle ? Pour saisir la force de l'adresse qui lui est destiné, il faut évoquer l'urgence avec laquelle, dès le premier coup d'œil, chacun se hâte de l'habiller, au

jeu des ressemblances d'un habit singulier. Dès le premier coup d'œil, l'enfant cesse ainsi d'être interchangeable. Lorsqu'un homme regarde un petit enfant, c'est un homme qu'il voit en devenir, c'est une femme en puissance. Mais vous savez bien qu'on n'anticipe que du rétroactif. Lorsqu'il regarde la fente, c'est la naissance du monde qu'il voit, d'un monde sans lui dans la succession des générations. Ce sont ses peurs, sa peur des femmes, ses envies, ses inhibitions, ses interdits... Songeons un instant à la relation d'une mère et de son enfant. La voix maternelle, par exemple, si importante pour l'enfant, traduit l'intimité corporelle ; elle câline, apaise, enveloppe, entoure, porteuse du credo maternel de la mère. Par les mots de la mère, d'autre part, passe également la langue étrangère maternelle, celle de l'inconnu et du sexuel, que l'on saisit aussi au travers de ce qui est caché ou tu. Cette langue étrangère est celle des orifices non plus nourriciers, mais ouverts à ce qui les pénètre. Par elle s'introduit l'autre de la mère, son credo de femme et entre en jeu le père dans le discours de la mère. Ainsi les soins maternels sont-ils, dès le début, l'occasion d'une séparation. Nous savons bien que, pour toute femme, faire un enfant n'est qu'un passage à l'acte dont le sens ne peut éventuellement lui parvenir qu'après l'accouchement, en devenant mère. Qu'elle en éprouve les difficultés habituelles et même les affres, que cela n'aille pas sans désirs de mort pour sa propre mère - les plus aisément repérables -, son père et son enfant, que la présence de l'enfant ne la rende pas mère pour autant, qu'elle doive accepter de faire connaissance avec ce bébé qui n'est pas un contenu ressemblant, qui n'est pas celui qu'elle a contenu, qu'elle doive accepter de le tenir d'un autre, qu'elle ne cesse par la suite de vouloir le contenir lorsqu'il grandira, notamment quand il se mettra à parler, qu'elle doive consentir à ce qu'il s'éloigne, tout cela montre assez que la mère est porteuse de son histoire qui détermine les modalités de sa relation. En un mot, nous ne caressons pas également les différentes parties du corps d'un enfant. La main d'un père, la bouche d'une mère ne s'attarde pas de la même manière sur «les couilles, la verge, la fente» - je cite vos mots -, sur une zone érogène ou bien le bras, l'épaule, le visage. Que cette adresse, cette volupté corporelle contribue à «sexualiser l'en-

fant» à notre insu, à l'ensemencer, c'est un autre problème que celui abordé aujourd'hui⁴.

Mais ce qui nous tient à distance, pères ou mères, hommes ou femmes, de la jouissance, c'est justement cette adresse. C'est cette adresse conflictuelle, vivante, bruyante, qui promet nos désirs, qui véhicule plus ou moins directement nos désirs, qui nous empêche de jouir. J'utilise ici le mot «désir» comme ce qui s'accomplit dans le rêve, se compromet dans le symptôme ou ordonne l'inhibition. N'est-ce pas finalement le plaisir qui nous empêche de jouir ? Ce qui fait défaut au pervers, pour moi, c'est justement cette adresse. Ce qui est inconnu à cette adresse pédophilique n'est-ce pas précisément le sexuel ? Un père comme une mère, un homme comme une femme peuvent être pédophiles non pas dans la «mise au sec» de la différence des sexes mais dans la «mise au sec» du sexuel.

Dépourvues d'adresse, la voix, la langue d'une mère, d'un père, sont difficilement concevables. Peut-on imaginer une langue qui ne nommerait pas l'enfant, une «langue» ni cri ni râle, un code de l'indifférence d'une mère ou d'un père à l'égard de son enfant, un langage inventé au-delà de tout langage commun partagé, une langue maternelle expurgée du mot «mère» et qui dirait un monde sans mère ? Peut-on concevoir une voix - qui, bien plus que les mots véhicule l'idéologie - non pas simplement assourdissante comme un râle ou un cri, non pas simplement poésie sonore reconnaissable et compréhensible mais débarrassée de toute intonation ? Une voix, une langue sans adresse sont celles de l'infanticide. Mais le hors champ sexuel n'est-il pas déjà le hors champ analytique, hétérogène par rapport à l'exigence doctrinale freudienne du sexuel ? Serait-ce à Freud qu'il nous faudrait être infidèles pour aller plus loin ?

Vous allez justement plus loin lorsqu'on vous lit : «Détaillant les modifications de leur corps au cours de leur vie, les modifications externes sont ainsi

détaillées : la taille des mains comme celle des pieds, les muscles qui saillent pour certains, puis la pilosité qui apparaît sur les bras, les jambes, les aisselles, la barbe ; puis sont évoqués les signes de vieillissement. Une énumération désincarnée, qui parvient à éluder l'évocation des organes génitaux. «Sexe», «pénis» seraient-ils des mots déplacés, «verges», «testicules», «couilles» des mots inconnus, interdits, grossiers ? Scotome ou arrachement d'organe ? Disparition ? Ou entrons-nous dans un autre registre par cette nudité ainsi évoquée ? Sans indice de sexualisation des êtres de la scène, celle-ci devient animalière, au sens du documentaire ; sans indice d'érotisation, elle provoque l'inconfort d'une excitation sans objet, qui tend vers son exacerbation dans la cruauté et son apaisement dans ce qui ouvre au mal ? Cette caresse qui escamote les plaisirs et les organes, à trop vouloir l'élucider, elle aveugle et empêche de penser. N'est-elle pas l'indice là, du crime ? » Ou encore : «Corps anatomique sans verge ni fente, corps monstrueux qui ne porte aucune trace des origines, aucun point d'ancrage sur celui des enfants rêvés où se condensent les attentes passionnelles de la rencontre.»

Peut-être ici approchons-nous dans cette instrumentalisation, dans cette ustensilisation des corps, des organes pour en jouir, l'obscène de la mort. Nous sommes au plus près du miroir sombre de l'inconvenance de pensée dans ce qu'elle a de plus absolu et même peut-être de l'inconvenance de l'acte de penser. La quête de jouir proclame la suprématie de l'organe sur le fantasme et celle des sens à laquelle seule il convient de se fier. L'ustensilisation, c'est le "à quoi ça sert" hors de toute provocation, découragement ou résignation. "À quoi ça sert" ? À quoi ça sert les "mecs", à quoi ça sert les thérapeutes, à quoi ça sert les patients, les parents, un enfant ? Tôt ou tard dans la rencontre avec ceux qu'anime cette quête de jouissance surgit la question : à quoi ça sert l'analyse ? Finalement : à quoi ça sert ? Lorsque l'on se

⁴ Cela mérite-t-il le nom de séduction ? Nous ne savons, il faut le reconnaître, presque rien de l'ensemencement du sexuel. S'il y a sacrifice de l'infantile, c'est que cet ensemencement a été raté ! Le sacrifice de l'infantile se fait-il au détriment de tout ou partie du sexuel et au profit de quoi ? A partir de quoi s'accomplit-il ? Séduction parentale trop active ou au contraire inexistante, et dans ce dernier cas paradigme pour moi du traumatisme en ce qu'il travaille à bas bruit ? Réalité du moment trop prégnante comme la folie d'un parent, sa mort, qui l'emporterait sur la castration au point de la rendre inexistante ? Un trop événementiel ou son contraire ?

demande "à quoi ça sert un être humain?", le corollaire revient immédiatement et redoutablement : "comment ça meurt, comment **ça** meurt ? " C'est le "moyen en quoi", tournure utilisée par SADE en remplacement du " moyennant quoi", qui dit peut-être le mieux la présence dans ses personnages de cet "au-delà" de la cruauté érotisée. Si l'obscène de l'amour est ouverture aux représentations de la mort, à son côté inévitablement baroque - et baroque est le cadavre en érection! - l'obscène de la mort est fermeture à ses représentations : serait-ce alors la mort même ou l'ouverture à sa compréhension? Les «Objets»(peut-on parler d'objet ?) de jouissance sont multiples, anonymes, interchangeables. Pour ceux-là, qui viennent rarement consulter si ce n'est dans l'anéantissement ou la douleur, une aide est-elle encore possible?

Lorsque l'impériosité de l'organe prend le pas sur le sexuel, lorsque la jouissance - utilisée pour détruire ou

déconstruire tout objet fantasmatique - prend le pas sur le plaisir, l'histoire sur la mémoire non-critique qui nous mène, l'interchangeabilité sur la substitution, la planche anatomique sur le vivant, l'opportunité ou la circonstance sur l'élection, le catalogue de l'espace (homme, femme, enfant, animal non responsables) sur la singularité de chaque être humain, s'agit-il encore de l'horreur vivante de la tête de Méduse, de la «mise au sec» du traumatisme de la castration qui nous a structuré dans la répétition, la souffrance et le conflit ? Ne s'agit-il pas plutôt de la «mise au sec» **du sexuel** ou encore de sa «mise à sac» et de la douleur de son absence?

L'amour malmené, mal mené, est-ce encore de l'amour, est-ce encore du désir ? «Vous avez dit amour, j'ai entendu la mort» dit Jean Genet, un expert...

Merci encore, Paule Lurcel.

Desserrer l'étreinte du sur-moi

Annie Roux

«Au niveau de la réalité psychique, on peut dire qu'il y a une identité de la pensée et de la réalisation, que ce soit la réalisation de l'acte sexuel ou celle du meurtre du père.» Je commencerai avec cette considération empruntée à Jean Laplanche dans *Problématiques*. Il poursuit avec cette assertion : «La pensée inconsciente est radicalement crime, forfait, accomplissement¹.»

L'agressivité, comme expression de la pulsion de mort sous sa forme liée, tend vers un but : c'est ainsi que Freud suppose, à l'origine, le meurtre du père. Une fois accompli, il permet que se réalise l'union des frères et que s'instaure la prohibition de l'inceste. Cependant, Freud précise bien que les fils haïssaient le père et l'aimaient aussi, et qu'il faut faire «la part de l'amour dans l'apparition de la conscience morale». Ce mythe, celui de la horde primitive, explique l'apparition du sur-moi, sa «transmission héréditaire directe», c'est-à-dire qui ne passe pas par l'identification. La fondation sociale y trouve son ancrage et la puissance de sa permanence à travers les siècles et les civilisations. Le meurtre originnaire du père engendre un sentiment de culpabilité, c'est alors, poursuit Freud, qu'«une fois la haine satisfaite par l'agression, l'amour se fit jour dans le remords de l'acte, érigea le sur-moi par identification avec le père, lui donna la puissance du père comme par punition de l'acte d'agression perpétré contre lui, créa les restrictions qui devaient empêcher une répétition de l'acte²».

Je pense qu'il faut mettre l'accent sur l'ambivalence, en particulier sur sa part d'amour, pour comprendre l'identification et les effets qui en résultent dans le sur-moi. Toute fixation haineuse à

l'objet, qui met en veille l'attachement d'amour, empêche l'identification car elle exalte l'investissement érotique de l'objet.

On peut regarder le sur-moi selon deux perspectives, celle de sa constitution très complexe qui emprunte aux identifications et celle de sa fonctionnalité. D'un côté l'objet, de l'autre la pulsion. Si le sur-moi est considéré par Freud comme «un cas d'identification réussie avec l'instance parentale», la clinique montre combien l'activation des mouvements pulsionnels favorise des modifications qui s'expriment par régression ou progression, sexualisation ou déssexualisation.

Le sur-moi, défini comme instance psychique dans la deuxième topique, relève d'une spéculation métapsychologique. J'ai essayé de faire tenir ensemble les propositions inscrites dans les différents textes de Freud à partir de 1920, en particulier dans *Le Moi et le Ça*, mais aussi dans *Malaise dans la culture*, et pour finir dans «La décomposition de la vie psychique».

C'est avec le tournant de 1920 que Freud a postulé que l'appareil psychique est constitué de trois instances, le ça, le moi et le surmoi, dont l'agencement détermine le meilleur rapport possible entre les exigences pulsionnelles et la contrainte de la réalité. Le sur-moi apparaît comme instance autonome en 1922 dans *Le moi et le ça*, il est une «différenciation du moi» instaurée par un clivage. Le sentiment de culpabilité inconscient s'oppose à la guérison.

S'il s'agit d'une spéculation, elle est pourtant ancrée avec force dans l'expérience clinique. L'action du sur-moi est déterminée par la nature

¹ Laplanche J., (1980), *L'angoisse, Problématiques I*, PUF, Paris, p. 282.

² Freud S., (1930), *Le malaise dans la culture*, O.C.F. XVIII, PUF, 1994, p. 319.

des identifications qui le constituent, lesquelles sont liées au désinvestissement pulsionnel qui marque le renoncement œdipien. Ce dernier est plus ou moins abouti. D'un côté donc, les identifications qui viennent remplir le sur-moi, de l'autre la fonction qui accorde un privilège à l'économique, au conflit, à la tension inévitable entre les instances. Tension notamment entre le désir refoulé et le contre-investissement permanent qu'il nécessite, qui devient source d'une culpabilité inconsciente et engendre les symptômes. Une lecture de la névrose est possible en partant d'une étude du sur-moi.

Ce sont les situations cliniques les plus extrêmes qui ont conduit Freud à supposer l'existence du sur-moi, car ces formes extrêmes lui donnaient une lisibilité évidente. Dans la mélancolie ou la névrose obsessionnelle, avec leurs incessants reproches, l'instance apparaissait quasiment pure.

Il m'a semblé nécessaire de questionner les modifications du sur-moi dans le processus analytique, sans omettre ce qui est convoqué chez l'analyste. J'y viendrai. Dans les cas graves de névrose, dit Freud, il existe un «renforcement d'angoisse entre moi et sur-moi»³ sous forme d'angoisse de castration, d'angoisse morale ou de mort. Comment l'analyse peut-elle atténuer le conflit entre les deux, de telle sorte que le moi vive en bonne intelligence avec le surmoi ? Dans cet aboutissement, dit Freud dans l'*Abrégé*, «la différenciation entre leurs manifestations respectives reste malaisée, mais toute tension, toute mésentente, sont nettement perçues»⁴.

Le sur-moi met en éclairage la nature violente de l'homme, son penchant à l'agression qui est «une prédisposition originelle et autonome»⁵. Il puise ses racines dans le ça et toute son économie vise à trouver un compromis entre la satisfaction de la pulsion à l'agression et les exigences de la culture. Les interdits parentaux qui accompagnent l'édu-

cation sont relayés par les interdits culturels et sont motivés par le même intérêt : celui du renoncement pulsionnel. La figure emblématique en est le renoncement incestueux, et l'interdit du meurtre.

Avec le sur-moi, il est question de tenir les pulsions «en dépendance», d'en interdire la satisfaction sans entraves. C'est ainsi, dit Freud, que «L'idéal du moi est donc l'héritier du complexe d'Œdipe et de ce fait l'expression des plus puissantes motions et des plus importants destins libidinaux du ça. En l'érigeant, le moi a assuré son emprise sur le complexe d'Œdipe et simultanément s'est lui-même soumis au ça»⁶.

Pour comprendre que les interdits puissent déterminer une telle soumission, il faut les rapporter à l'époque de leur profération où l'enfant est en état de désaide, menacé de perte d'amour : c'est d'abord l'angoisse de la perte d'amour qui détermine l'inclination à l'obéissance, plus tard seulement ce sera la menace de castration. L'angoisse devant l'autorité contraint à limiter la tendance à la satisfaction des désirs, ensuite quand «l'autorité est intériorisée par l'érection d'un sur-moi», la différence entre faire le mal et vouloir le mal disparaît car rien ne pourra plus être caché au sur-moi. La capacité d'auto-observation exerce la surveillance des pensées comme des actes.

La conscience morale devient en mesure « d'exercer contre le moi cette même sévère propension à l'agression que le moi aurait volontiers satisfaite sur d'autres individus, étrangers »⁷, précise Freud dans *Malaise*. Retournement de l'agressivité contre le moi.

Ce mouvement troque un malheur externe par perte d'amour ou punition pour un malheur interne, la conscience de culpabilité. Désormais, c'est à sa conscience morale que l'homme doit rendre des comptes s'il veut préserver son amour de soi.

³ Freud S., *Le moi et le ça*, O.C.F. XVI, PUF, 1991, p. 301.

⁴ Freud S., (1938), *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 1975, p. 83.

⁵ Freud S., *Le malaise dans la culture*, p. 308.

⁶ Freud S., *Le moi et le ça*, p. 279.

⁷ Freud S., *Le malaise dans la culture*, p. 310.

Depuis la salle d'attente, Bertrand m'adresse un sourire qui se fige en un rictus, c'est habituel, mais j'en reste surprise à chaque fois. Il me regarde intensément avec inquiétude et je vois dans sa mimique figée la gueule entrouverte d'un chien prêt à me mordre. Les deux affects sont condensés, la peur et l'agressivité. Bertrand est un homme jeune qui a commencé son analyse depuis plusieurs années. Il a fallu du temps pour qu'il accepte le cadre de trois séances, il trouvait que c'était un principe désuet. Se plier à une quelconque loi, qu'il l'inventât comme telle ou pas, suscitait en lui soumission et honte. La honte prévalait sur tous les affects, elle surgissait lors de toute rencontre avec un homme auquel il prêtait, soit le pouvoir de son autorité, soit une inclination homosexuelle.

De culpabilité, peu de trace. Car elle était mécon nue, c'est-à-dire inconsciente, tout comme son agressivité, et intensément défendue derrière la barricade narcissique. C'est de son émergence que je désire parler. L'Œdipe s'avance à visage couvert quand les blessures narcissiques lui offre le rempart de la régression.

Sans autre détail, je précise que Bertrand appartient à une famille dans laquelle règne un climat incestuel. Le sexuel, comme figure du sexuel infantile, sombre dans la confusion ambiante.

Bertrand s'est souvenu avec bonheur que le soir, quand il était petit garçon, son grand-père venait lui raconter des histoires au lit, et le caressait doucement. Il lui revient avec une certaine angoisse que la main du grand-père descendait près du pubis. Tout son effroi surgit, il plaide non coupable dès que je suggère qu'il pouvait trouver ce moment d'intimité et ces caresses agréables. Je touche, avec mes mots certes, à sa vulnérabilité narcissique constamment mise en avant, venant faire écran à toute reconnaissance de ses désirs. De la sorte, il se maintient dans un équilibre incertain, en posture d'enfant séduit, en alimentant la dimension projective et dénégatrice de ses émois, en particulier homosexuels. Il s'agit de son homosexualité latente, insuffisamment refoulée et

directement traumatique, par faillite de son identification au père.

Ce jour-là, il me reprochera d'alimenter sa détresse, de l'abandonner. Sa plainte reste modérée car sa confiance est solidement enracinée dans son transfert positif.

Il comprend alors que l'affirmation de son innocence n'est qu'une fiction propre à effacer sa culpabilité, et il cherche «qui est le fautif ?». Il envisage qu'il puisse avoir des désirs, quand bien même ils seraient sources de conflictualité.

Il lui vient une image, érotique, d'un film où l'acteur se trouve entre l'homme qui le pénètre et la femme qu'il pénètre. Pris en sandwich. Il associe sur le lit de ses parents, quand il aimait enfant se glisser entre père et mère, sur ses peurs de petit garçon qui craignait qu'un intrus entre dans sa chambre la nuit. Il se glissait entre le mur, qu'il laissait dans son dos, et le matelas. Il était entouré et sécurisé, là encore. Dos au mur, impénétrable...et toujours entre ses deux parents, non abandonné, non exclu d'une scène primitive déniée.

Il définit sa difficulté : «accepter la réalité du fantasme, c'est renoncer à la réalité des faits», c'est-à-dire à la théorie d'une séduction dont il pense avoir été l'objet, qui le maintient en position de passivité. Mais ce qu'il redoute avant tout, et qu'il méconnaît grâce à la sexualisation de ses investissements, c'est la passivation, la dépendance infantile signe de la détresse première.

Bertrand illustre par la mobilisation de ses défenses narcissiques, qui s'organisent en véritable fixation, cet «arrêt de développement» dont parle André Beetschen dans sa conférence "Le mirage et l'arrangement" à propos de la tension entre investissements objectaux et narcissiques. «Ceci n'est pas sans conséquence dans la cure, dit-il : analyser le narcissisme ne consiste pas seulement à remplir un réservoir défaillant, c'est aussi soulager le moi de ses dépendances excessives⁸.»

Dans la cure difficile de Bertrand, il s'est d'abord agi d'apaiser l'excès d'excitation qui transformait chaque émoi en sentiment de honte, tant il lui était

⁸ Beetschen A. : « Le mirage et l'arrangement »(2005), *Documents et débats* p. 64.

intolérable et angoissant d'oser la moindre affirmation identitaire. Il me fallait assurer une fonction pare-excitante, qui lui garantisse qu'il n'y aurait pas de représailles.

Il n'était, bien sûr, pas question d'en rester là, dans cette relation duelle, à deux séances par semaine, où il trouvait refuge et régression mais aussi redoublement d'incertitude sur son identité sexuée. La pulsion de mort, quand elle n'est pas liée à l'Eros sous une forme sado-masochiste, qu'il s'agisse d'impulsions sadiques ou de masochisme érogène, œuvre en sourdine en faveur de la déliaison : les blessures narcissiques exacerbées de Bertrand généraient une angoisse considérable qui mettait son moi en péril.

C'est pour cette raison que j'ai choisi d'évoquer cette cure et ce qui s'y profile comme perspective d'organisation oedipienne : parce qu'elle montre comment la mise en place du sur-moi organise la liaison de la pulsion de mort. Elle témoigne encore de la mise à jour des positions identificatoires qui définissent le scénario œdipien.

Je vais maintenant faire un détour, avant de revenir à la clinique, pour signaler combien la nature hétérogène du sur-moi complique le repérage de son mode d'action.

Le surmoi est hétérogène à plusieurs titres : dans sa composition en étant porteur des valeurs de l'idéal - c'est l'idéal du moi - et par sa fonction interditive par intériorisation des interdits éducatifs et sociaux. Il l'est aussi dans son organisation progressive, par strates pourrait-on dire, puisqu'on y retrouve aussi bien les identifications aux figures parentales et l'introjection des interdits, que des images plus archaïques référées au dit et au vu : par exemple les traces acoustiques le constituent et dénotent «sa provenance dans de l'entendu⁹», ou encore c'est l'œil qui voit. Selon le commentaire de Jean Laplanche, «Le surmoi sera d'abord décrit comme une étape dans le moi ou encore,

selon un terme plus moderne, une substructure du moi.... Bien avant Freud, d'ailleurs, l'homme a repéré cette substructure anthropomorphique et la psychanalyse n'a pas redouté de prendre la suite d'une tradition - et même de la pousser à l'extrême - : tradition de la voix de la conscience, de l'œil de Dieu, de l'œil de la conscience, en mettant néanmoins d'emblée en relief les connotations persécutives de cette voix et de cet œil, et en soulignant la relation du surmoi avec des délires où ces persécuteurs internes sont reprojétés à l'extérieur¹⁰.»

Le sur-moi, dans sa forme achevée, est contemporain de la résolution du complexe d'Œdipe, c'est dire que son développement est atteint tardivement dans l'histoire de l'enfant. Soulever l'énigme de ses précurseurs suppose d'interroger les processus identificatoires.

Freud, aux prises avec cette question de l'origine, suggère une transmission phylogénétique, directe, de l'identification primaire source de l'idéal du moi, «celle avec le père de la préhistoire personnelle» : «... elle est directe et immédiate et plus précocée que tout investissement d'objet¹¹.»

Ce sera dans *Le moi et le ça* et dans «La décomposition de la vie psychique» qu'il s'attellera à la tâche de décrire les identifications. Il le fait en parlant de la mélancolie, ce qui ne lui permet pas de distinguer nettement les identifications primaire et secondaire. En effet, dans la mélancolie où le surmoi est féroce, l'objet n'est pas abandonné, il est introjecté dans le moi selon le mode le plus primitif de l'incorporation orale cannibalique. L'ombre de l'objet tombe sur le moi, et le sur-moi accable le moi identifié narcissiquement à l'objet, considéré dans sa totalité. Dans le cas névrotique, l'abandon de l'objet par désinvestissement libidinal ne réalise pas son meurtre dans la psyché.

Je crois qu'il faut distinguer l'identification primaire de celle qui est secondaire, qui intervient quand le

⁹ Freud S., (1922), *Le Moi et le Ça*, p. 295.

¹⁰ Laplanche J., (1980), *L'angoisse, Problématiques I*, PUF, Paris, p. 268.

¹¹ Freud S., (1922), *Le Moi et le Ça*, p. 275.

sujet est distinct de l'autre, il s'agit alors d'un «tout comme si», qui n'engage pas la totalité identitaire.

L'identification secondaire s'inscrit cependant sur fond d'identification primaire, dans une relation qui reste obscure.

Dans le cas habituel, après que l'enfant a renoncé aux investissements libidinaux intenses placés dans les parents, il s'en voit dédommagé par un renforcement de ses identifications. Le choix d'objet régresse à l'identification, opérant une transformation de libido objectale en libido narcissique. Ce mouvement est fondamental car il permet au moi de s'aimer comme il aime l'objet. Il construit le narcissisme secondaire, dérobé aux objets, grâce à l'abandon des buts sexuels.

Les identifications aux deux parents, qui témoignent de l'Œdipe positif et négatif en rapport avec la bisexualité originaire, réalisent «une modification du moi (qui) garde sa position à part, elle s'oppose au reste du moi comme idéal du moi ou sur-moi¹²».

Constitué des «résidus des premiers choix d'objet du ça», le sur-moi plonge profondément dans le ça. Mais il a encore la signification d'être une formation réactionnelle contre ces choix d'objet : d'où provient sa nature conflictuelle, voire son instabilité et sa transformation par la régression telle qu'on peut l'observer dans le déroulement de la cure, sous forme de resexualisation notamment.

Par l'identification, l'idéal du moi prend valeur de «substitut de la désirance pour le père» et à ce titre, «il contient le germe à partir duquel les religions sont formées¹³». L'amour pour le père devient aussi, dans le sur-moi, la capacité protectrice qui assure le moi de sa bienveillance.

La fondation du sur-moi est acquise vers 5 ans, Freud le précise dans l'*Abrégé*. Il y dit encore que le sur-moi figure avant tout le «passé de civilisation» que l'enfant est obligé de revivre. Ce qui fait écho

à la manière dont le sur-moi de l'enfant se forme à l'image de celui de ses parents.

Une étrange «complication» apparaît à l'issue de l'identification, celle de la démixtion pulsionnelle. «En s'emparant de cette façon de la libido des investissements d'objet, dit Freud, en se posant en objet d'amour unique, en désexualisant ou sublimant la libido du ça, (le moi) travaille à l'encontre des visées d'Eros, il se met au service des motions pulsionnelles adverses¹⁴.»

C'est pourquoi Freud dira que le sur-moi est «pure culture de pulsion de mort ». Évidence dans la mélancolie où règne un sur-moi «surfort», cruel et sadique. Mais cette intuition est plus profondément en rapport avec le renforcement du sur-moi succédant à la répression pulsionnelle. L'être humain qui restreint son agression devient plus sévère avec lui-même.

Les deux tendances, haine et amour, se réunissent dans l'identification. Mais, dit Freud, «La composante érotique n'a, après la sublimation, plus la force de lier toute la destruction qui y est adjointe, et celle-ci devient libre comme penchant à l'agression et à la destruction. C'est de cette démixtion que l'idéal en général tirerait ce trait dur, cruel, qu'est le «tu dois» impérieux¹⁵». Ne serait-ce pas alors l'amour pour l'objet qui prédominerait dans l'identification - il s'agit de s'aimer soi-même comme on aime l'objet -, ce qui implique une séparation au moins partielle du courant hostile qui irait renforcer secondairement le sur-moi qui le prend en charge ?

L'agression réprimée se transmue en sadisme du sur-moi, ce qui est une forme de sa nouvelle liaison avec Eros. Le sur-moi contribue donc, par son exigence de travail, à la liaison de la pulsion de mort dans sa forme défléchie vers le monde extérieur comme agressivité.

On aboutit donc à ce paradoxe que le renoncement à l'objet oedipien, exigé par le sur-moi, libère

¹² Freud S., (1922), *Le moi et le ça*, p. 276.

¹³ *Ibid.*, p 280.

¹⁴ *Ibid.*, p289.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 297-298.

le penchant à l'agression qui vient renforcer le sur-moi dans sa cruauté.

Freud chemine en allant du plus précoce, l'incorporation de l'objet suivie par l'introjection qui s'avère le vecteur de l'identification, au plus tardif avec les conséquences de la «destruction du complexe d'Œdipe». Cela complique la compréhension mais reflète la manière exploratrice dont il procède. À l'issue de l'Œdipe, dans le cas habituel, le garçon abandonne son investissement de sa mère, et l'identification au père est renforcée : cela lui permet de maintenir son attachement tendre à la mère. La contradiction n'est qu'apparente. Comment comprendre en effet que celui qui renonce voit son attachement tendre renforcé, si ce n'est par l'identification au père aimant la mère : je suppose que l'identification porte aussi sur l'amour que le père porte à la mère. C'est pourquoi la relation du sur-moi au moi ne s'épuise pas, dit Freud, «dans la sommation : Ainsi (comme le père) tu dois être, elle englobe aussi l'interdit : Ainsi (comme le père) tu n'as pas le droit d'être, c'est-à-dire tu n'as pas le droit de faire tout ce qu'il fait ; bien des choses lui restent réservées¹⁶». Il y a injonction à être comme le père, identique à lui dans bien des aspects à l'exclusion stricte de la possession sexuelle de la mère.

La situation de la fille est symétrique : elle voit son identification à la mère renforcée, il s'agit d'une identification à sa mère aimant son père.

Avec la bisexualité originelle, la forme complète du complexe est double, positif et négatif, le garçon se comporte avec le père comme une fille et se trouve en «position hostile-jalouse» à l'égard de la mère.

Tout projet thérapeutique confronte à la conflictualité des identifications, inscrite au cœur du sur-moi.

Le moi a organisé le refoulement sur ordre du sur-moi, afin d'éviter la perte d'amour et la menace de castration. Quelles transformations le sur-moi subit-il au cours du processus analytique ? Pour

que l'inconscient devienne conscient, il faut que le contre-investissement exercé par le refoulement se relâche, afin que les représentations de désir fassent irruption et soient rapportées aux circonstances infantiles de leur naissance. Le sur-moi doit desserrer son étreinte, une des modalités en est son transfert sur l'analyste. C'est ce dernier qui occupe la place, désignée par les résistances, du censeur. Pour le patient, l'analyste entend, devine, juge, critique, l'analyste est «en surplomb», et c'est pour s'épargner de rencontrer sa désapprobation qu'il ne se livre pas volontiers à l'association libre. C'est aussi pour chercher son amour qu'il accepte de se plier à la règle, qui le confronte au déplaisir.

Parce qu'il accepte d'occuper fonctionnellement cette place, l'analyste énonce la règle fondamentale, qui a valeur de méthode mais prend l'efficacité d'une loi. La règle propose à l'analysant de déplacer sur l'analyste les interdits surmoïques organisateurs de sa névrose. Ce faisant, l'analyste pose la règle dans un registre surmoïque idéal.

Toute la scène intérieure se trouve ainsi transportée sur le cadre de l'analyse.

Ferenczi suggère, dans «L'élasticité de la technique psychanalytique», que «... le processus de guérison consiste en grande partie en ce que le patient met l'analyste (le nouveau père) à la place du véritable père qui tient tant de place dans son Surmoi, et qu'il continue désormais de vivre avec le Surmoi analytique. Je ne nie pas, ajoute-t-il, que ce processus ait effectivement lieu dans tous les cas, j'admets même que cette substitution puisse entraîner des succès thérapeutiques importants, mais je voudrais ajouter qu'une *véritable analyse du caractère* doit mettre au rancart, du moins passagèrement, toute espèce de Surmoi, y compris celui de l'analyste.» Plus loin, il précise que «seule cette espèce de déconstruction du Surmoi peut amener une guérison radicale¹⁷», à condition cependant de dissoudre aussi le transfert.

Mettre au rancart le sur-moi devient donc le projet de l'analyse, qui permet d'entrevoir sa fin. Y con-

¹⁶ *Ibid.*, p. 278.

¹⁷ Ferenczi S., (1928), « Élasticité de la technique psychanalytique », *Œuvres complètes IV*, Payot, 1982, p. 63.

tribue du côté de l'analyste la suspension de toute représentation-but à quoi répond l'exigence de l'attention en égal suspens.

Il est frappant de constater combien est discrète chez Freud l'articulation du sur-moi avec l'angoisse de castration dans les textes qui traitent explicitement du sur-moi. L'angoisse morale est dans une plus grande proximité avec l'angoisse de la perte d'amour qu'avec l'angoisse de castration. Est-ce à dire, comme le remarque Jean-Luc Donnet, «que le registre surmoïque est plus large et englobant que sa spécificité phallique-oedipienne¹⁸?».

C'est finalement l'ambivalence et, à travers la demande d'amour adressée au père, le besoin de sa protection, qui déclenchent la culpabilité. L'angoisse morale apparaîtra comme un dérivé de l'angoisse de castration.

Je reviens à la cure de Bertrand.

Il a redouté d'être mon patient de supervision. J'ai dit : une supervision avec un homme ? Oui, il imagine un père malveillant, il serait mon instrument, et l'objet d'un viol sans le savoir. Je l'offrirais au père à son insu. Dans ce scénario, le père est sadique et lui s'identifie à moi en position féminine quand il imagine que je le donne à voir et à pénétrer psychiquement par le père. Il tente aussi d'assurer son masochisme érogène par la médiation transférentielle, d'en constituer la scène organisatrice pour son étayage narcissique et libidinal.

Il rêve qu'il est avec ses parents, il porte une casquette et des lunettes noires qui le cachent et lui font, dit-il, une « couche protectrice ». Il veut masquer son agressivité et se mettre à l'abri de toute rétorsion. Et que je ne lise pas dans ses pensées. Il y avait trop d'amour entre sa mère et lui, mais sous forme d'un lien fusionnel, affirme-t-il. De ces liens qui dédouanent car le maternel y est premier en assurant la dénégation du sexuel.

À propos de cette analyse, j'ai privilégié ce que Catherine Chabert appelle «La voie du père» dans son texte «La voie du père : une seconde chance¹⁹», en jouant sur l'homophonie du mot,

voie à entendre comme chemin mais qui peut se doubler de la voix, celle qui nomme et interdit. Voix du père dans l'interprétation, qui offre un appui transférentiel pour soutenir le dégagement du scénario sexuel infantile quand il semble faire défaut. Catherine Chabert dit que «le fantasme de scène primitive notamment peut constituer une menace majeure pour l'unité du moi, et être éprouvé comme une «faillite» de l'environnement, cette fois encore, entraînant détresse et déréliction».

Convaincu de la fragilité de ses parents, des parents asexués, Bertrand s'est posé en protecteur, ce qui l'assure de maintenir la répression de son hostilité. Cela entretient sa méconnaissance de son ambivalence pour eux. Il se fait «chien battu», par retournement de l'agressivité et liaison avec son masochisme moral. Position de repli qui détermine, par la répression pulsionnelle qu'elle engendre, la régression narcissique. Il est l'objet de l'autre, le fils soumis de son père, écrasé pour ne pas abattre, pour ne rien savoir de la rivalité oedipienne.

Dans un rêve, il est le gardien armé d'un homme ; ils sont aux prises avec d'autres hommes armés qui ont des regards de tueurs : ils se cachent. Ils sortent en voyant une silhouette allongée par terre. La personne est morte. Il se souvient d'une scène d'enfance où il accompagnait son père. Un vieux monsieur s'était fait renverser par une voiture, son père était allé porter les premiers secours, lui se sentait admiratif. «Il y avait une jubilation de voir du sang, une excitation.» Bien que le sang, la plaie le dégoûtent : sa morale, remarque-t-il, arrive aussitôt qui fonctionne comme un «carcan». Je dis qu'il craint une punition. Il répond par une dénégation : c'était son père qui était excité, pas lui. Je déclare doucement, car le ton importe : «et le tour est joué, vous êtes innocent ! » Oui, confirme-t-il. Il efface ainsi son agressivité, devant l'autre comme devant moi, par peur de mon jugement. Il s'inquiète de ne pas voir mes yeux, il préfère imaginer mon regard maternel et bienveillant. Mon regard maternel serait-il devenu le regard accusateur d'un père offensé ?

¹⁸ Donnet J.L., (1995), « Le surmoi en tant qu'oedipien-postoedipien », *Surmoi I*, RFP, PUF, p. 86.

¹⁹ Chabert C., (2004), « La voie du père : une seconde chance » in *L'oubli du père*, Petite bibliothèque de psychanalyse, PUF

Par ma déclaration : «et le tour est joué», je signifie qu'il me joue un tour dont je ne suis pas dupe. Paternellement, j'énonce un «ça suffit comme ça». Il le reprendra quelques mois plus tard expressément sous cette forme : un père est celui qui dit : «ça suffit.»

Adolescent, il avait lors d'une fête à la maison, dormi dans le lit de ses parents avec une fille plus âgée. Au matin, il avait été l'objet de taquineries car la jeune fille avait raconté qu'il s'était la nuit, en dormant, masturbé contre sa jambe. Il en conçut une grande inquiétude de ce qu'il pouvait faire la nuit sans le vouloir, l'angoisse de pulsions inconscientes et immaîtrisables qui pouvaient ainsi se révéler à son insu. C'est dans un tel contexte, celui de la panique, qu'il avait plus tard entrepris une analyse, après une nuit de beuverie qui le laissait amnésique, et sa conviction au matin qu'il avait pu avoir des relations homosexuelles dont il ne gardait aucun souvenir. Cet événement était imaginaire, avec une portée pleinement traumatique.

Il a pensé au corps de son père, à l'absence de contact physique entre eux, au manque qu'il en a ressenti, c'est une vraie douleur.

Bertrand serait angoissé et gêné d'avoir à s'occuper d'un fils, il ne peut imaginer de relations tendres dénuées d'une excitation de teinture sexuelle. Confusion des langues entre adulte et enfant. Le mouvement régressif amené par l'évocation des souvenirs d'enfance avec le grand-père caressant lui donne l'impression que le divan est «rabaissé, au ras du sol» : c'est la face douloureuse de son identification féminine qui déclenche son humiliation. Mais ensuite, il se souvient des hommes de son enfance, des amis de son père souvent, avec lesquels les contacts physiques - se prendre dans les bras, s'embrasser - étaient sécurisants. Il songe à ce qu'il a perdu à s'identifier si puissamment à sa mère - identification narcissique, féminine et masochique, dirais-je -, il a manqué de ces relations structurantes avec les hommes de son entourage. Il a le souvenir de toute l'agressivité qui l'habitait adolescent à l'égard de son père. Avec moi, il a du mal à s'affirmer et à cesser de me craindre. Avec ses

copains, il se veut le meilleur... ami, mais il sait qu'il est de mauvaise foi. Je dis : car vous êtes aussi dans la rivalité. Oui, il y a de la rivalité avec son père. Moi : vous avez longtemps cru que vous étiez le préféré de votre mère. C'est vrai, son père était souvent absent et il avait sa mère pour lui seul. Il était chouchouté comme un petit prince. Moi : un petit prince, un petit roi ? Il a évacué tous les souvenirs de son père de sa petite enfance, mais il ne croit pas s'être réjoui de son absence. Son père lui manquait et il le détestait en même temps. Il ne percevait de lui que son autorité dont il avait peur. Il était (lui, Bertrand), le mari de sa mère. Moi : vous l'étiez ? Il ne s'est pas entendu le dire, il en est troublé. Il avait une très grande proximité avec sa mère. Il a peu de souvenirs de son père s'occupant de sa mère.

Le manque de son père, c'est une faille en lui. Il a fait un rêve qui l'émeut où apparaissait un ami de son père, une figure masculine puissante et rassurante, qui se tenait dans son lit, derrière lui qui était avec sa compagne.

Il a refusé que son père le vaccine contre la grippe, comme à l'habitude. Il n'est plus question qu'il accepte cette intrusion sadique. Sa perception de son père en a été transformée : il l'a trouvé gentil et leur échange a été agréable. Plus tard, il en viendra à parler de retrouvailles.

L'investissement homosexuel se transforme, qui permet d'envisager comme possible sa déssexualisation et une inhibition de but. Un travail de deuil apparaît : Bertrand est rempli de tristesse. Pour trouver l'amour de son père, il croyait qu'il devait être soumis. Il craint en acceptant ces relations nouvelles, de «se travestir» en n'étant plus lui-même. Je remarque que : «se travestir possède un autre sens.» Oui, il était la poupée de son père et cachait son agressivité. Dans le travestissement, il avait le désir sacrificiel de donner son corps et en acceptait l'humiliation. Il réalise que le sadisme de son père entrait en résonance avec ses fantasmes. Il «marche sur des œufs» en m'en parlant. Je dis qu'il ne veut pas réveiller mon sadisme. C'est son masochisme qu'il craint, répond-t-il. Il se souvient du chien auquel son père donnait des coups de

ped, qui tremblait de peur, ça le rendait malade. Moi : «vous étiez le chien.» Il est très bouleversé de mes paroles, il a peur d'être débordé par son émotion. Son masochisme érogène apparaît, dans un scénario qui opère la liaison de la pulsion de mort.

Quand ses parents se sont séparés un moment, il a pris le parti de sa mère. Avec son père, il éprouvait rivalité et ambivalence. En l'absence de son père, c'était lui qui bricolait et il était fier d'être plus adroit que lui. Tuer son père était d'autant plus facile que sa mère l'a aidé. Moi : «vous l'avez tué ? » Il était, enfant, très amoureux de sa mère et haineux avec son père. Son père aurait dû le détacher de sa mère, au lieu de s'absenter et de le laisser hors de la réalité. Un père, ça sert à dire «ça suffit».

Jusqu'alors, il restait pris dans son omnipotence qui lui faisait croire qu'il pouvait être le mari de sa mère et avoir tué son père, selon la primauté infantile accordée au fantasme, quand penser et faire ne se distinguent pas.

Il a rêvé d'une femme d'un certain âge, celui de sa mère, ou le mien, une femme sans visage qu'il s'agissait de posséder : un homme jeune, lui, sans doute, s'avancé avec un sexe énorme, disproportionné. L'envers d'un trop petit sexe, peut-être. Puis l'homme se transformait et prenait l'âge de la femme. Ce gros sexe du rêve était démesuré, irréel. Et c'était angoissant - c'est quand il me le dit que l'angoisse surgit - de voir qu'il était presque détaché, ou détachable. Il pense à la castration et se souvient de ses doutes de jeune homme sur sa puissance sexuelle.

Il trouvait cohérent que son père soit violent en punition de sa propre violence. Et qu'il le punisse aussi de son intimité avec sa mère. Bertrand est en train de se dégager de sa posture masochiste d'enfant séduit.

Dans son rêve, il est au bord d'un étang, il cherche un enfant prisonnier dans une cabane à claire voie, un danger plane. L'enfant est japonais, et c'est moi qui pense aux estampes qui décoorent mes murs, à cet enfant japonais né de l'analyse. Il s'agit, associe-t-il, de libérer l'enfant prisonnier en

lui. Parce que sa violence le terrifiait, Bertrand s'est réfugié dans le cocon maternel, comme avec moi à certains moments régressifs, pour éviter son père.

Puis il viendra à sa séance en se demandant s'il y a un faux contact à la sonnette de mon appartement. Il a sonné trois fois et je n'ai ouvert qu'à la troisième. Un faux contact, peut-être, ou encore c'est qu'il n'a pas appuyé assez fort sur le bouton. Une inhibition se manifeste ainsi, il se retient avant d'entrer, la mère oedipienne se profile, une mère sexuée qui éveille un désir marqué par l'interdit, un désir qui encourt la castration.

Je vais terminer en évoquant les limites que Freud repère dans le déroulement des cures, en particulier quand elles témoignent d'une défaillance d'organisation du sur-moi.

C'est avec le constat de l'opiniâtre résistance qu'oppose la compulsion de répétition au déroulement du travail analytique que s'affirme la tendance impitoyable du sur-moi. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud constatait l'implacable assaut des forces de déliaison à l'œuvre dans les névroses traumatiques. Il postula la division des pulsions en deux parts irréconciliables, les pulsions de vie et celles de mort. L'alliage des pulsions est ce vers quoi tend l'organisation de la vie. La clinique témoigne constamment de la puissance de l'activité de déliaison, de la force indomptable de la destructivité.

Dans «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin», Freud s'interroge sur les résistances qui s'opposent à la guérison : «Il n'est pas d'impression - affirme-t-il - émanant des résistances lors du travail analytique qui soit plus puissante que celle donnée par une force qui se défend contre la guérison par tous les moyens et veut absolument s'accrocher à la maladie et à la souffrance²⁰.» Freud désigne ici la dimension masochique du moi. Une partie de cette force ressortit à la conscience de culpabilité et au besoin de punition, c'est celle qui est liée par le sur-moi. Cette «force qui s'obstine contre la guérison», dont une part est dévolue au sur-moi, contient aussi «d'autres contingents... qui doivent être

²⁰ Freud S., (1937), « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans *Résultats, idées problèmes*, II, PUF, Paris, 1985, p. 258.

à l'œuvre, on ne sait pas trop où, sous une forme liée ou libre». Le sur-moi, manifestement, ne suffit pas à orchestrer toute la tâche de liaison, une part lui échappe, qui témoigne de l'activité, la «puissance» dit Freud, de la pulsion d'agression ou de destruction.

Ne pourrait-on déduire de ce texte de 1937 que l'échec de la guérison visée par la cure tient à l'incapacité du sur-moi à lier le maximum de la pulsion de mort ?

Ce conflit entre pulsions de vie et de mort est l'état habituel de l'homme, une conséquence inévitable de l'intériorisation de l'agressivité, qui transforme en conflits internes les «combats extérieurs, qui n'ont alors plus lieu²¹».

La visée du traitement consiste à montrer au patient «l'inutilité du refoulement établi dans l'enfance et l'impossibilité de diriger la vie suivant le principe de plaisir²²». La levée du refoulement amène le souvenir de la motion réprimée, et conduit au renoncement du désir infantile, qui va contre le principe de réalité. Le moi intercale entre l'exigence pulsionnelle et la possibilité de sa satisfaction l'activité intellectuelle qui décide s'il faut satisfaire la revendication, remettre à plus tard ou renoncer.

«De même que le ça ne vise qu'au gain de plaisir, le moi est dominé par le souci de sa sécurité²³», déclare Freud dans l'*Abrégé*.

Il s'agit ainsi, à l'issue du travail de l'analyse, de libérer le moi des impératifs surmoïques excessifs et surtout, inadaptés car ils venaient en réponse à des motions de désir infantile dont la prise de conscience permet d'apprécier l'inadéquation, en vertu d'un jugement émanant du principe de réalité. La levée du refoulement conduit donc à la nécessité du renoncement, pour protéger le moi.

La situation ici décrite suppose l'efficacité du sur-moi post-oedipien, que la trajectoire identificatoire ait accompli son destin, c'est-à-dire que la partition en trois instances de la personnalité assure la cohésion du moi. Dans ce cas, il est justifié de dire que la «correction après-coup du processus de refoulement originaire (...) serait l'opération proprement dite de la thérapie analytique²⁴». Le moi révisé ses anciens refoulements car il s'est fortifié, il possède une capacité accrue de tolérer une frustration pulsionnelle, notamment en remplaçant «des refoulements perméables par des maîtrises fiables et conformes au moi²⁵».

Mais il ne faudrait pas porter de conclusion idyllique, ni sur les résultats de l'analyse - rappelons que Freud est assez pessimiste dans son texte de «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin» - ni sur l'issue pleinement satisfaisante du point de vue pulsionnel. Dans *Malaise*, Freud peut se réjouir que les pulsions soient maintenues en dépendance - cela renvoie au «domptage» des pulsions -, mais avec quelques réserves : «... une certaine protection contre la souffrance est atteinte du fait que l'insatisfaction des pulsions tenues en dépendance n'est pas ressentie aussi douloureusement que l'est celle des pulsions non inhibées. Mais en revanche il y a là de toute évidence un abaissement indéniable des possibilités de jouissance²⁶».

Que reste-t-il de nos amours ? Des objets substitutifs, des sublimations... et de l'humour.

L'humour, qui dérive de l'instance parentale, est la consolation que le sur-moi offre au «moi intimidé ou épouvanté²⁷». Il nous reste de quoi faire notre bonheur, tout de même.

²¹ Ibid, p. 260.

²² Freud S., (1918), *La technique psychanalytique*, PUF, 1977, p. 132.

²³ Freud S., (1938), *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 1975, p. 74.

²⁴ Freud S., (1937), « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », *Résultats, idées problèmes II*, 1985, p. 242.

²⁵ Ibid., p. 244.

²⁶ Freud S., (1929), *Le malaise dans la culture*, p. 266.

²⁷ Freud S., (1927), *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Idées Gallimard, 1971, p. 408.

Discussion de la conférence d'Annie Roux *«Desserrer l'étreinte du surmoi»*

Catherine Chabert

Merci d'abord à Annie Roux, à Josef Ludin et au Comité scientifique de m'avoir conviée à ce débat. Le choix d'Annie Roux de consacrer son exposé au surmoi nous permettra sans doute de poursuivre et d'élargir la discussion qui anime le séminaire que nous avons proposé, André Beetschen et moi, il y a maintenant plusieurs années, *Formes et effets du surmoi dans la cure*.

J'ai décidé, du fait du changement de date et donc du raccourcissement du temps d'élaboration, mais aussi parce que la forme proposée cette année à nos débats m'intéresse, j'ai décidé de présenter une discussion de la conférence d'Annie Roux plutôt qu'un «exposé autour» comme cela est annoncé dans le programme de cette après-midi.

Quelques mots d'abord sur le titre et notamment sur cette belle expression «l'étreinte du surmoi». Si je m'y attarde un instant, c'est parce que j'ai été d'emblée saisie par le mot «étreinte» que je trouve à la fois insolite et bienvenu ici, dans la double entente qu'il appelle : l'étreinte sexuelle, l'étreinte de l'angoisse, les deux prises dans leur inscription au corps et à la psyché, ce qui confère à l'ensemble toute sa portée en termes d'éprouvé, et donc d'expérience. Cette double entente condense ce qu'Annie Roux engage dès le début de son exposé : l'angoisse de mort - associée au meurtre - et l'angoisse de l'inceste, appréhendées l'une et l'autre dans la prégnance du crime œdipien et de sa punition.

C'est, en effet, dans la perspective freudienne du complexe d'Œdipe qu'Annie Roux développe son propos sur le surmoi, en insistant d'emblée sur le caractère ambivalent trop souvent négligé de cette instance : négligé, ou oublié, peut-être refoulé, alors que, comme elle le rappelle dès le début, le surmoi ne relève pas seulement, dans sa

fonction de jugement, de la sévérité et de la condamnation, il conserve aussi, lorsque cela est possible, sa force aimante, susceptible d'assurer une effective protection pour le moi. L'autre aspect analysé en détails par Annie Roux, montre de quelle manière la formation et l'instauration du surmoi qui est «la première identification qui se soit produite alors que le moi était faible» deviennent les révélateurs de cette opération.

On admet (j'admets ?) avec trop de facilité voire de complicité, l'affirmation de Freud selon laquelle le surmoi est l'héritier du complexe d'Œdipe et tout à coup, à la faveur du débat d'aujourd'hui, je me suis interrogée sur ce terme : héritier. Un correctif : en discutant lundi dernier avec André Beetschen, il m'a rappelé qu'il avait soulevé cette question de l'héritier au début de notre séminaire. Donc, comme toujours, mon «tout à coup» est un après-coup !

L'acte qui porte la survenue de l'héritier relève du passage de l'extérieur vers l'intérieur, la thèse - fondamentale - de l'intériorisation décrite dans *Malaise* montre que ce qui, initialement, se verrait interdit par la crainte de perdre l'amour des parents - et j'insiste sur le «voir» car, dans ce système, il n'y a de faute que si elle est vue par l'autre - trouverait, au décours du complexe d'Œdipe, un ancrage (ou un asile ?) à l'intérieur de la scène psychique, au sein même de son appareil, en tant qu'instance constitutive dans la seconde topique. L'intériorisation assure au surmoi son pouvoir et sa puissance ; le regard aux aguets - «le guetteur du moi», comme l'a évoqué Dominique Clerc - se localisant désormais au-dedans, assurant ses fonctions de surveillance entre moi et moi, définies dès lors comme liaisons entre moi et surmoi, du fait de la modification du moi produite par l'identification.

Est-ce ici, précisément à ce moment-là, que naît l'héritier, au sens le plus filial du terme, un héritier issu du moi, de sa chair, engendré par l'action d'un autre ? Un autre alternativement représenté comme une masse «parentale» non différenciée (les parents de la préhistoire naturelle) ou par des figures distinctes, séparées, séparatrices ? Ou bien encore, cet héritier arriverait-il par une sorte d'opération magique, une parthénogénèse cette fois enserrée dans sa gangue narcissique ?

Dans une première approche, la métaphore de l'héritier pourrait faire penser que le surmoi est conçu comme est engendré un enfant, sans que soit précisée son appartenance sexuelle, un héritier dont le statut d'infans ne dure pas puisque très vite, presque soudainement, il revêt les formes les plus diverses, des plus concrètes, figures précises, personnes ou personnages, aux formes les plus abstraites, les plus lointaines, les moins appréhendables. L'héritier est alors, pour certains, assigné à l'énonciation de la loi, dans une neutralité indifférente, désexualisée voire désincarnée. De cette désexualisation, je parlerai un peu plus tard, car, pour l'instant, je voudrais m'attarder encore un instant sur ce statut d'héritier : de quelle étreinte est-il le produit ? Serait-il le fruit de l'inceste et du meurtre, leur contre-investissement, une formation réactionnelle chargée de veiller aux renoncements œdipiens, de respecter le tabou, pour empêcher la répétition de crimes jadis perpétrés - au titre de la phylogénèse, du mythe, ou, mieux encore, du fantasme ?

Si c'est au croisement de l'inceste et du meurtre que se place l'héritier, alors, on peut appréhender la lourdeur de son héritage, son amplitude tragique, le tourment que désormais la culpabilité qu'il essaime entretient. C'est peut-être à ce croisement-là, dans cet entrelacement, que se fixent les menaces les plus cruelles car l'héritage ne se contente pas de faire l'héritier, il provoque son action ou son impuissance : sans la nécessaire reconnaissance d'une scène originaire singulière, sans scénario identifiant les partenaires en jeu, l'héritage tombe parfois, trop souvent, comme l'ombre de l'objet sur le moi, une ombre floue, pesante, intraitable. Le crime rôde, certes, son atmosphère en tout cas est

palpable, mais sa nature, son effectivité, ses contours, sont effacés, à l'instar de l'objet perdu de la mélancolie.

Mais le surmoi n'est pas seulement l'héritier du complexe d'Œdipe, il est aussi, écrit Freud, «le mémorial de la faiblesse et de la dépendance qui étaient jadis celles du moi et il perpétue sa domination même sur le moi mature». Il contient toute l'histoire des choix d'objet, et donc aussi l'histoire de leur abandon ; le mot «mémorial» prend une signification particulière : il désigne l'inscription, l'immobile, le statuaire. Il oblige à renoncer à l'oubli. Comme héritier, le surmoi se place du côté du vivant, comme mémorial, il se place du côté du mort, toujours présent et paradoxalement actif.

Impossible de s'engager dans une discussion sur le surmoi, sans référence aux identifications, et cela, Annie Roux le présente clairement. Mais impossible de se pencher sur les identifications sans que soit, immédiatement, convoquée la référence à la sexualité, d'une part, et à l'expérience de la perte et aux modalités de ses traitements, d'autre part, sans nécessité d'insérer une ligne de démarcation entre ces deux problématiques. Deux fils à tenir ensemble, toujours, en dépit des risques de divergence, de discordance voire de rupture qui menacent cette liaison. Et donc, impossible d'engager une discussion sur le surmoi sans, en deçà de ces deux motifs, chercher la pulsionnalité qui les mobilise, ses destins bien sûr et enfin l'ambivalence qui tente de les orchestrer.

Annie Roux a souligné la composition hétérogène du surmoi, en rappelant la profondeur de son enracinement dans le ça. Elle ne perd pas de vue cette force indispensable : sans ce moteur, pas d'action véritable, mais une armature exsangue. Je dis «exsangue», plutôt que désincarnée, au point où j'en suis, car, c'est une évidence, l'incarnation du surmoi dans sa portée identifiante est une préoccupation majeure dans la cure. Je me demande, pour l'instant, si l'incarnation du surmoi, en père, en mère, en telle ou telle figure empruntée à l'histoire ou à la légende fantasmagique ne relève pas d'une formation de surface, un costume endossé pour la logique de l'histoire des passions,

simple vêtue dont on s'aperçoit, plus ou moins rapidement, qu'elle est utilisée selon les motifs et les moments comme un travestissement de rêve et de transfert. Paradoxalement, l'incarnation du surmoi s'impose ; de fait, elle est indispensable, même si les formes parfois extrêmement figées qu'elle stigmatise tendent un piège pour l'analyste et pour l'analyse. Je sais bien qu'on a coutume de qualifier le surmoi paternel, dans l'incarnation par un père œdipien rival et menaçant, séparateur, celui qui dit, comme l'évoque Annie Roux «ça suffit». Je sais bien qu'on a tendance à infléchir du côté d'un surmoi «maternel» la toute puissance la plus sauvage ou la bienveillance la plus complaisante, mais, au fond, les rôles sont-ils aussi clairement définis ? La déssexualisation du surmoi et il faut préciser dans quel sens je l'entends - je veux dire, comme effacement ou négation de la différence des sexes - la déssexualisation donc du surmoi n'implique-t-elle pas, dans la cure, une resexualisation mais une sexualisation infiniment plus mobile, changeante, alternative, sans que pour autant elle bascule dans la confusion ? Desserrer l'emprise du surmoi, comme l'annonce Annie Roux dans son titre, reviendrait, à mon avis, non pas tant à diminuer l'amplitude des forces en jeu, mais à tenter de se déprendre de fixations identifiantes trop massives, celles qui, distinctes en apparence, constituent autant de noyaux inextricables et entêtés où le juge et le bourreau, d'abord, et donc aussi le criminel et la victime, restent inéluctablement attachés à la même partition, sans déplacement possible.

Surmoi mère bienveillante, dit Annie Roux qui n'oublie pas la fonction protectrice de cette instance, indispensable à la survie - qu'elle s'incarne, oui je reprends le même mot - qu'elle s'incarne dans l'érotique du besoin de punition (je pense, bien sûr, à «On bat un enfant») ou qu'elle s'immisce dans le minimum vital assuré par l'amour du surmoi pour le moi. Se retrouve là, nettement déployé, le débat récurrent des deux théories des pulsions : lutte dramatique entre pulsions d'auto-conservation et pulsions sexuelles, combat tragique entre pulsions de vie et pulsions de mort. Que la «découverte» du surmoi soit contemporaine, dans la construction de la

seconde topique, de la seconde théorie des pulsions, les unit en un mariage métapsychologique compliqué. L'action des pulsions de mort par la voie du surmoi, telle qu'elle est développée dans «Le problème économique du masochisme» dévoile la part la plus cruelle, la pleine barbarie d'une instance considérée alors dans une omnipotence que les partisans des constructions psychogénétiques situent du côté de la mère, toute bonne, toute mauvaise, dans son hégémonie ante-œdipienne, régnant sur l'univers - et l'enfant - dans un totalitarisme sans limites, en deçà du clivage et de la haine, en deçà d'un démarquage narcissique identitaire : moi/non-moi. La honte, à l'instar de la honte de Bertrand, le patient d'Annie Roux, vient au contraire signaler cette entité du moi, rassemblée dans le miroir, saisie dans son unité, même si elle reste intolérante à l'étrangèreté de l'objet : si j'ai honte de moi, c'est bien que moi existe...

Reste à inventer le crime, reste à trouver l'horreur de l'acte, reste à éprouver le sentiment de culpabilité, dans la totale ambiguïté qui le caractérise quant à son statut et à son appartenance topique. Si Freud fait du surmoi l'héritier du complexe d'Œdipe, c'est peut-être que le crime et l'horreur de l'acte découverts, signalent et repèrent les protagonistes dans la différence des sexes et des générations. Dans la cure, c'est ce qui peut, au-delà des sentiers battus de nos convenances fantasmatiques, construire un scénario singulier, le souvenir, les rêves qui, par l'effet de présentation, l'usure du refoulement, la perlaboration, révèlent la faute et son plaisir, le crime et son tourment. L'accusation, la condamnation sans circonstances atténuantes, la confrontation au plus sévère des juges, au bourreau le plus implacable, mettent en scène ce que j'appelle des moments mélancoliques dont je pense qu'ils ouvrent, par l'acmé de l'intériorisation dans la cure, le passage vers la désaliénation d'un surmoi meurtrier du moi.

Je voudrais maintenant m'attacher à un point important de la conférence, déjà signalé, la question cruciale des identifications et le caractère paradigmatique de la formation du surmoi à cet égard. Annie Roux suit les voies tracées par Freud

telles qu'elles sont développées dans «Le moi et le ça», justement à propos de la constitution du moi et de la fonction des identifications. Il faut revenir en arrière, à la liaison qui s'impose entre perte et identification, et à leurs destins dans le deuil et la mélancolie. Ces destins divergent, et témoignent de mouvements pulsionnels contrastés même s'ils ne sont pas exclusifs. Dans le deuil, c'est la libido qui l'emporte, même si cette victoire est difficilement gagnée, même si le désinvestissement de l'objet perdu requiert un long et pénible labeur : la libido l'emporte et s'oriente vers un nouvel objet, vivant. Dans ce contexte, l'identification reste d'ordre hystérique. Dans la mélancolie, en contraste, l'objet n'est pas perdu, il est abandonné, activement, par le moi, déçu (c'est ma lecture). L'investissement pulsionnel, comme l'identification, demeure inéluctablement d'ordre narcissique. Pas de nouvel objet à l'horizon mais le maintien, grâce au rebroussement pulsionnel, d'un objet -moi, pris dans la répétition du même et son empire destructeur. Je pense que la question posée par Annie Roux pourrait se formuler ainsi : la nature du surmoi et des identifications qui le constituent sont-elles susceptibles de suivre les mêmes chemins ? Le surmoi mélancolique, dans sa visée confuse, resserrant moi et objet dans la même gangue, attaquerait sauvagement et le moi (sans cesse accusé) et l'objet déceptif auquel le moi s'identifie. La violence se déchaîne alors contre ce tout, pris dans la même idéalisation, la même chute, la même atteinte mortifiante, sans réserve ambivalente... si bien que cette forme de surmoi peut être considérée en effet comme «pure culture de la mort», la part libidinale semblant s'en être absente : l'amour est éclipsé.

Dans sa mise en perspective de la mélancolie et de la névrose obsessionnelle, Freud montre bien que dans la première, l'identification se fait à un objet «mort», c'est-à-dire, à mon avis, désanimé, déserté par le mouvement, alors que dans la névrose obsessionnelle, dit-il, l'objet d'identification reste vivant. Si la vie continue de soutenir cet objet, c'est bien que la protection du surmoi s'exerce et le préserve d'une potentielle destruction. C'est aussi que l'ambivalence circonscrit, qu'elle assure

la distinction entre ce qui se garde et ce qui se jette, c'est aussi que la négation opère pour dire «cela je le veux» (je l'aime), «cela je ne le veux pas» (je ne l'aime pas) : le jugement s'instaure à l'intérieur de la scène psychique et il parle.

Les exemples psychopathologiques choisis par Freud viennent conforter l'hypothèse de la double nature pulsionnelle du surmoi : les feux qui l'animent témoignent de cette double valence, violemment sexuelle, violemment meurtrière.

Ce sont là les sources, et seulement les sources car les modifications inhérentes aux processus d'identifications, l'action des formes (pour reprendre l'expression de L. Khan) qui les modulent et les modèrent, le drainage des figures qui se prêtent aux représentations, l'ordre des interdits, la nécessité du détour, peuvent, au décours de leurs fonctions civilisatrices, en endiguer les excès et les apprivoiser grâce au refoulement. C'est là sans doute l'expression idéale d'un surmoi bien tempéré....

Une hypothèse, car ce dernier, dans sa tempérance, m'intéresse moins : la sauvagerie du surmoi mélancolique ne serait-elle pas déterminée, causée, par l'abandon actif de l'objet par le moi ? Par son désinvestissement apparemment radical et sa chute dans le magma anonyme du narcissisme ? En dépit des bénéfices de ce contreinvestissement, en dépit des avantages (illusoire) de la non-reconnaissance voire du déni de la perte, en dépit du dédommagement mensonger ou hypocrite obtenu par l'affirmation de l'indifférence du moi, de son absence d'affectation par la disparition de l'objet, le surmoi mélancolique pourrait assurer une vengeance terrible de cet objet abandonné : l'écrasement du moi, l'auto-accusation sans mesure et la douleur extrême n'offriraient-ils pas la marque (et la preuve) de cette action vengeresse ?

C'est ici que je suis en débat avec le point de vue d'Annie Roux lorsqu'elle souligne l'absence d'abandon de l'objet dans la mélancolie du fait de son maintien par «introjection». Il me semble d'abord que justement, dans la mélancolie, contrairement à ce qui se passe dans le deuil, l'objet

n'est pas perdu, il est abandonné par le moi, comme je l'ai déjà évoqué. Ce qui est conservé, c'est moins l'objet que la relation avec lui, relation essentiellement narcissique. D'autre part, je discuterai également la nature de la régression telle que l'envisage Annie dans la mélancolie : pour elle, me semble-t-il, la régression mélancolique tient à l'incorporation référée à l'oralité comme mode primitif d'intériorisation. D'un mode primitif qui, si je l'entends bien, serait appréhendé dans une perspective psychogénétique, inscrivant l'incorporation, l'introjection puis l'intériorisation dans un déroulement progressif, la régression mélancolique étant alors saisie en termes temporels. Pour moi, l'un des mouvements essentiels de la régression mélancolique tient plutôt au rebroussement narcissique, au retour pulsionnel sur le moi, par abandon de l'objet, sans que pour autant, la dimension temporelle, chronologique, s'en mêle : les destins pulsionnels, narcissiques et objectaux, suivent leurs trajets dans une simple topique, se retournent ou se renversent dans une dynamique chaque fois singulière qui scande l'économique et l'orienté. La régression, permet, elle aussi, d'aller de l'un à l'autre, ici de l'objet vers le moi, même si ce retour entraîne une dédifférenciation délétère. Hors du délire, ce mouvement ne préjuge pas d'une désorganisation décisive, l'enserrement du moi et de l'objet, l'attaque que le surmoi complète dans ce double coup, peuvent offrir un mode transitoire... Je ne veux pas m'engager dans une réflexion sur la prise du surmoi et du transfert dont j'imagine qu'elle fera l'objet d'une discussion à partir de la clinique présentée par Annie Roux. Mais je pense par exemple, aux surenchères surmoïques susceptibles d'advenir à la fin d'une cure, je pense aussi à l'expérience de la tyrannie du surmoi, sa douleur, son tourment, son indispensable répétition, justement à la faveur de la régression que l'analyse provoque. Je pense à la réaction thérapeutique négative, au refus de guérir par injonctions d'un surmoi muet qui ne dénonce pas la culpabilité, qui ne dévoile pas la faute mais qui rend malade. Je pense à la crainte de perdre l'amour, à sa mise à l'épreuve et à la prise d'indépendance que le mouvement d'intéri-

orisation autorise enfin, à la capacité d'être seul en présence de l'analyste, grâce aux passagers clandestins qui accompagnent cette traversée et que le surmoi, malgré tout, protège.

Ici se rassemblent les courants constructeurs du surmoi, ceux qui s'étaient par sédimentation des identifications aux objets abandonnés, entre la peur de perdre l'amour, l'angoisse de castration et leurs résonances œdipiennes : la naissance du surmoi, Freud y insiste, est le résultat de deux facteurs biologiques de la plus haute importance : le long état de détresse et de dépendance du petit homme et le fait de son complexe d'Œdipe, pris dans l'instauration biphasée de sa vie sexuelle.

Lorsque le complexe d'Œdipe est résolu, dit Annie Roux, alors le surmoi s'instaure, et elle évoque rapidement le déclin de l'oedipe chez le garçon et sa trajectoire « symétrique » chez la fille - l'analogie entre les deux sexes est présente sous la plume de Freud en 1923. Mais la lecture du « Déclin du complexe d'Œdipe, » guère plus tardif (1924), comme celle de la conférence sur la féminité (1932) nous obligent à abandonner toute idée de symétrie : je souhaite, pour terminer, m'attarder un instant aux modalités différentes de ce déclin chez le garçon et chez la fille. Non pas pour m'engager dans une psychanalyse différentielle, mais pour tenter d'approcher des formes surmoïques distinctes, susceptibles d'être rencontrées dans les deux sexes. Un retour vers Freud me permettra d'étayer mon propos. Pour le garçon, écrit-il, l'affaire est simple : le complexe d'Œdipe tombe « comme les dents de lait », parce que le moment est venu, parce que la menace de castration pèse trop fort, parce que l'attraction incestueuse devient trop coûteuse aussi bien pour l'intégrité narcissique que pour la préservation de l'amour. En lieu et place de ce renoncement, le surmoi advient et avec lui, la prise d'indépendance vis à vis des contraintes « externes », l'identification au père vient consoler du détournement du désir pour la mère, tout en le maintenant. C'est pourquoi l'édification du surmoi comme héritier est si forte et si solide, c'est pourquoi le modèle masculin du déclin de l'oedipe reste un modèle idéal.

Pour la fille, la chose est différente : la castration est admise, même si elle reste une blessure, la marque du défaut d'amour de la mère, la trace de ce qui manque au regard de l'idéal narcissique. Mais l'espoir demeure : ce que la mère n'a pas donné, le père, lui, pourrait l'accorder et c'est forte de ce désir que la fille entre dans l'oedipe- comme dans un havre ! L'attente persiste, malgré tout, pas maintenant mais plus tard, quand je serai grande, si je deviens une femme. Le complexe d'Œdipe des filles ne sombre pas vraiment, c'est le point de vue de Freud, on le connaît : il subsiste, il résiste grâce à la ténacité du refoulement ; peut-être aussi parce qu'il maintient, dans l'ambiguïté de sa réalisation fantasmatique et de l'interdit qui la préserve, et le lien au père et le lien à la mère par l'entretien d'une incertitude qui éloigne le renoncement définitif. De ce fait, on peut comprendre pourquoi, à l'inachèvement de l'oedipe féminin correspond un inachèvement du surmoi, faible, insuffisant à promouvoir un déplacement véritable. Bref, si le déclin du complexe d'Œdipe offre un modèle idéal, celui de la fille me paraît rendre compte d'

avatars susceptibles d'incarner ses dérives. À certains égards, Freud ne se trompe pas si l'on pense aux excès masochistes et mélancoliques de la folie féminine. Cependant, l'inachèvement du surmoi, loin de s'entendre comme une faiblesse d'existence, irait plutôt dans le sens d'une instance hautement despotique et tourmenteuse, insuffisamment habitée par la bienveillance, trop privée d'amour. L'avantage de cette lecture, à mon avis, est qu'elle autorise, du fait de la bisexualité, à penser le déclin de l'oedipe et la formation du surmoi dans des formes non symétriques, non univoques, éventuellement non exclusives : le modèle masculin inscrit fermement la castration et la différence des sexes, le modèle féminin favorise la prise en compte de l'angoisse de perte d'amour, les deux se conjuguent inévitablement dans la formation et l'action du surmoi : d'un côté, la transgression appelle l'impuissance, de l'autre la détresse. Les deux révèlent les enjeux narcissiques pris dans les filets de l'idéale perfection, les deux dévoilent les écarts intérieurs des attractions contradictoires.

L'œuvre, mise en scène de l'absence

Patrick Merot

Introduction

Il y a de nombreuses manières d'approcher la sublimation.

Avec, tout d'abord, la lecture des textes de Freud. Il y a la théorie freudienne ou plutôt ce qu'on peut considérer comme les deux théories freudiennes. La première au moment de la découverte des psycho-névroses de défense, inscrite dans le champ épistémologique de la force : action/réaction. L'individu se défend contre la présence d'une représentation insupportable. Réussir à sublimer c'est en quelque sorte sortir par le haut d'une situation qui met à mal la représentation que le sujet a de lui-même. La sublimation est ici proche de la formation réactionnelle¹. La seconde théorie, dans le cadre du narcissisme et de la relation d'objet où la sublimation est donnée comme satisfaction non sexuelle de la pulsion. Le mécanisme décrit se déroule en deux temps : d'une part, il identifie la déssexualisation avec le repli narcissique des investissements, d'autre part et c'est là le deuxième temps, les investissements se tournent vers les nouveaux objets propres à satisfaire le mouvement sublimatoire².

Après Freud, cette question qu'il avait laissée en chantier, a été reprise par de nombreux théoriciens de l'analyse. Les auteurs de l'APF se sont particulièrement intéressés à la sublimation avec, entre autres, les travaux de Laplanche, Rosolato et Anzieu.

Évelyne Sechaud dans son rapport au Congrès des psychanalystes de Langue Française, sous le titre *Perdre, sublimer...*, avait recensé un certain nombre de ces approches avant de choisir son propre chemin qui explorait, dans la clinique, l'œuvre jaillissant dans le moment dépressif.

À l'occasion de cette relecture de la littérature analytique, elle écrivait «la perte de l'objet est aux sources de la pensée, de la représentation et du fantasme qui sont des formes inchoatives de la sublimation. Beaucoup de travaux et de débats ont eu lieu sur les caractéristiques de l'objet primitif, objet (toujours déjà) perdu, du fait de l'écart entre l'objet perçu et l'objet représenté³...»

Du fait de l'écart entre l'objet perçu et l'objet représenté. C'est précisément ce point que je voudrais développer en m'y attardant longuement, en cherchant à en déployer toutes les implications, en essayant d'y trouver quelques clefs pour comprendre ce que l'art nous propose maintenant depuis plus d'un siècle et ce que le sujet y engage comme enjeux essentiels.

La question de la représentation

L'émergence de l'art moderne puis de l'art contemporain a amené à poser en des termes différents la définition de l'œuvre d'art et du même coup les conceptions de la sublimation. On connaît les réserves de Freud sur l'Expressionnisme ou sur les Surréalistes. La question qui se pose à ce

¹ On comprend, dans ce champ épistémologique dont le paradigme scientifique est celui de l'action/réaction, la proximité de la sublimation avec la formation réactionnelle : celle-ci est une manière de réagir à des situations du même type, non pas par la production d'une activité valorisée mais dans une forme caractérisée par la rigidité et la fixité.

² Cette nouvelle théorie de la sublimation sera explicitement énoncée dans *Pulsion et destin des pulsions* -avec l'énoncé canonique de la satisfaction non-sexuelle de la pulsion - et encore développée dans *Le moi et le ça*.

De cela découle un certain nombre de conséquences et particulièrement la nécessité d'éclaircir les interfaces avec des mouvements psychiques proches : ainsi idéalisation et identification.

³ Évelyne Sechaud, «Perdre, sublimer...», *Revue française de psychanalyse*, 5, *La sublimation*, décembre 2005, tome LXIX, p. 1314.

propos est de savoir si le rejet que Freud manifestait contre certains courants esthétiques de son époque, alors même que régnait à Vienne une extraordinaire effervescence intellectuelle et artistique – effervescence dont son œuvre était partie prenante –, est contaminée par les préférences de son milieu social⁴ ou est une conséquence nécessaire de sa théorie.

C'est cette seconde hypothèse que Jean-François Lyotard⁵ retient : alors même qu'il donne à Freud une place éminente dans la révolution de la modernité, il met en évidence dans son œuvre une théorie de la représentation impropre à rendre compte de ce qu'il voyait se mettre en œuvre sous ses yeux, une théorie intimement liée à sa conception de l'interprétation. «Son esthétique, écrit Lyotard, est que le tableau *représente* un objet, une situation absente, qu'il ouvre un espace scénique dans lequel, à défaut de la chose même, leurs représentants du moins peuvent être donnés à voir.» Freud est attaché à ce contenu grâce auquel il peut reconstruire une histoire, voire retrouver une scène cachée (ainsi dans son *Léonard*⁶). L'œuvre s'analyse alors comme le double d'un sujet interprétable, un sujet plein de fantasmes, plein d'imaginaire. On est là dans l'univers de la

positivité, de la présence, fût-ce sous des formes masquées. Freud parcourt toutes les voies possibles à la recherche d'un sens perdu qu'il s'agit de retrouver. C'est là le trajet d'un sujet constitué, inscrit dans une histoire, avec son mythe individuel, dans un mythe collectif, et l'œuvre s'inscrit dans une forme de mimésis.

Lyotard souligne que cette position a pour conséquence que «se trouve éliminée du champ d'application de la psychanalyse toute peinture non-représentative».

Ce que l'art moderne naissant était en train d'explorer était précisément, – écrit-il à partir de l'exemple de Cézanne –, une remise en cause, dans la peinture elle-même, de la notion de représentation. Avec cette révolution picturale, c'est «la fonction de représentation... [qui] est tombée en ruine». Le peintre est travaillé par «ce désir étrange (...) que le tableau (...) vaille comme un absolu».

Le projet de la psychanalyse sur l'art doit dès lors, pour Lyotard, se redéfinir autour d'une absence radicale : «si une approche psychanalytique de l'œuvre peut avoir une vertu, c'est assurément celle de nous convaincre que la «réalité», la «nature», le «motif», (...) n'est jamais qu'un objet

⁴ Dans les correspondances où l'on trouve ces remarques, Freud abandonne l'extrême prudence qu'il s'impose dans ses écrits théoriques. Ainsi dans l'*Abrégé* : «L'estimation esthétique de l'œuvre d'art, de même que l'explication du don artistique, ne sont pas des tâches pour la psychanalyse.» La proposition qui précède cette remarque est au contraire d'une extrême ambition : «Il semble que la psychanalyse est en position de dire le mot décisif pour toutes les questions qui concernent la vie imaginaire de l'homme.» (*Abrégé de psychanalyse*) Il n'y a pas de contradiction entre ces deux remarques : Freud ne veut pas se prononcer sur l'œuvre ; il a par contre beaucoup à dire sur ce qui y conduit.

⁵ J.F. Lyotard (1969), «Psychanalyse et peinture», *Encyclopédia universalis*, 2004.

⁶ L'esthétique de Freud, la réponse qu'il a apportée à la question des enjeux pour l'être humain, s'inscrit dans une problématique bien définie. Une hypothèse, le fil rouge court du créateur à l'œuvre et à son destinataire final, permet de relier ensemble les étapes du destin de l'œuvre créée : l'Œdipe. Celui-ci se trouve pour Freud au cœur de l'œuvre, à la source de son invention et comme ressort de l'émotion esthétique : le complexe de castration, le scénario œdipien, la séduction. À partir de là, la recherche de Freud peut s'engager dans diverses voies : une véritable psychanalyse de l'artiste, à travers l'œuvre interprétée comme un rêve, avec une tentative de reconstruction du fantasme pouvant éventuellement recourir à un étayage psychobiographique : *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* en est le modèle. Ce peut être une approche de l'œuvre traitée comme un symptôme, un lapsus ou un acte manqué, dans un essai d'explicitation de certains aspects de l'œuvre visibles mais cependant mystérieux : ainsi le «Moïse de Michel-Ange», texte paradigmatique pour la compréhension de l'attention au détail dans le travail d'interprétation freudien. Ce peut être la saisie des effets de l'œuvre : c'est là où le rôle de l'Œdipe à la fois s'inaugure et se déploie comme invariant et où l'œuvre de Sophocle prend une place centrale, jusqu'à devenir le héros éponyme de l'histoire analytique. Car l'Œdipe est tout la fois ce qui est pour Freud découverte d'un contenu caché, ressort d'un conflit qui ouvre sur la création, clé de l'émotion que l'œuvre peut susciter.

alors hors d'atteinte (...) auquel son activité de peindre vient substituer l'objet que façonne son désir retravaillé⁷.»

Prenons toute la dimension de cette analyse : en manquant cet événement esthétique Freud serait passé à côté de quelque chose d'essentiel de ce qui est en jeu dans la peinture. Les limites que ses conceptions sur la sublimation rencontrent trouveraient dans cet évitement une partie de leur explication. L'enjeu de ce débat n'est pas sans dimension clinique : l'incompréhension qui peut accueillir ces œuvres a tôt fait de leur dénier toute valeur sublimatoire et, pour peu qu'elles adoptent des formes choquantes, de les compter au titre de la psychopathologie.

Mais la remarque de Lyotard ouvre une question : qu'est ce que la représentation si elle ne se définit plus dans ce rapport d'évidence à un objet ? Formulons la question de la manière la plus radicale, en en soulignant la dimension paradoxale : qu'est-ce qu'une représentation qui n'est pas là pour représenter un objet ? De fait c'est précisément ce dont vont traiter, de façon toujours plus radicale, les successeurs de Cézanne.

Quelle est en effet cette révolution esthétique qui se déroulait au moment où Freud, pour traiter de la sublimation, s'appuyait sur Léonard de Vinci ou sur le *Moïse* de Michel-Ange ?

L'art moderne et l'art contemporain se sont donné comme programme de revenir sans cesse sur ce qui est en jeu dans la création. Pour certains, dans une ascèse toujours plus grande ; pour d'autres, dans une débauche inventive sans limites. Pour Blanchot, «Cézanne (...) personne n'en doute, ce qu'il cherche n'a qu'un nom : peinture⁸». C'est bien en tentant de cerner ce qui s'est mis en jeu à ce moment fondateur que l'on peut comprendre les chemins dans lesquels la création artistique s'est alors engagée et donc les voies qui se sont

offertes à la sublimation. Quelle est la dimension spécifique de l'objet esthétique qui se trouve sollicitée dans la sublimation si son invention ne se résume pas au mouvement de déssexualisation et d'idéalisation ? Quel est donc le rapport particulier existant entre le sujet et le monde des formes, propre à culminer dans le moment de jouissance esthétique ?

S'interroger sur la représentation, c'est-à-dire considérer ces œuvres dans le mouvement qui les a fait naître, impose un déplacement, encore que regarder une œuvre soit toujours regarder, à la fois, une figure et le mouvement qui a conduit à cette figure⁹. Ce déplacement vient nous rapprocher de notre interrogation sur la sublimation : pour comprendre la sublimation il est évidemment plus décisif de s'intéresser au mouvement qui conduit à l'œuvre qu'à l'œuvre elle-même. Ce déplacement n'est pas si aisé car la démarche qui s'essaye à réfléchir sur la sublimation est arrêtée d'abord, naïvement pourrait-on dire, par l'œuvre elle-même qui fait écran : l'objet qu'est l'œuvre d'art, par son évidence, viendrait écraser la pensée dirigée sur le mouvement de sublimation et l'inhiber. À ne s'intéresser qu'à la figure, notre regard rate quelque chose d'essentiel dans la compréhension du mouvement de sublimation.

Les œuvres modernes, telles qu'elles sont apparues au début du siècle dernier, permettent de surmonter cette difficulté dans la mesure où elles ont privilégié le pôle du mouvement de création. L'œuvre d'art se complexifie d'un en deçà de l'œuvre et c'est de cet *en deçà* dont il s'agit de parler.

Magritte

Revenons un instant sur une œuvre souvent citée du fait de son caractère paradigmatique quant à la question que nous examinons du statut de la représentation : *Ceci n'est pas une pipe* (1928-

⁷ J. F. Lyotard, op.cit.

⁸ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1971, p. 315.

⁹ Laurent Danon-Boileau dans "La force du langage" reprend la conception de Meinong, philosophe connu de Freud, pour qui «la représentation est un acte, un mouvement, un processus, non un contenu (fut-il déformable). On passerait alors de l'effet du langage comme révélation d'un contenu de représentation (avant 1920) à l'effet du langage comme processus complexe de représentation (après 1920)», in rapport du Congrès des psychanalystes de langue française sur «La cure de parole», "La force du langage," p. 58.

1929). Magritte voulait-il par là proclamer que le roi est nu en révélant au spectateur une évidence si familière de l'œuvre d'art qu'elle lui était devenue indécidable ? Ou bien réussissait-il à mettre en image, dans une représentation en abîme, l'opération présente au cœur de toute représentation picturale : une extériorité radicale au monde représenté ; l'opération par laquelle l'objet est absent ; et moins absent, puisqu'il est présent d'une certaine manière, que privé de quelque chose d'essentiel à son existence, mort peut-être. Présent dans l'absence, présent en ce qu'il est absent. Le constat d'une négativité qu'il souligne de la naïveté hyperbolique du titre (car ce tableau ne s'appelle pas «*ceci n'est pas une pipe*») : *Trahison des images*. Pas de beauté dans ce tableau, mais une affirmation esthétique sur laquelle Magritte reviendra souvent : la représentation signifie la mort de l'objet et est en même temps re-création d'un monde autre, comme un langage qui vient assigner des significations¹⁰.

Que l'on regarde ainsi une autre variation sur ce thème avec *Mme Récamier* (peinture, 1950 ; bronze, 1967), œuvre dans laquelle, au sujet attendu - Madame Récamier à demi étendue sur son divan -, est substitué un cercueil coudé, comme si celui-ci avait dû recevoir une Madame Récamier morte, ayant gardé la pose. Toutes sortes de lectures pourraient être proposées de cette image onirique : si c'est l'histoire de Madame Récamier, il s'agirait d'ironiser sur la monotonie de sa pose dans la peinture de David ; si c'est une allégorie de l'orgueil humain, on verrait là la dérision d'une gloire qui veut survivre à la mort. Mais si

nous y retrouvons une interrogation sur l'écart entre le modèle et sa figuration, et c'est l'hypothèse que je retiens, Magritte avec cette œuvre nous répète «*Ceci n'est pas Madame Récamier*» et nous rappelle que toute représentation est la mort de son objet.

Duchamp

Lorsque Duchamp fait en 1913 un premier *ready-made*¹¹, la *Roue de bicyclette*¹², il s'attaque à toutes les conventions de l'art et principalement sur deux points :

- D'une part, il renonce à l'**idéalisation** à laquelle l'œuvre, d'une manière ou d'une autre, était censée répondre. L'idéalisation fait partie de la théorie de la sublimation freudienne. Dans ce que j'ai appelé la seconde théorie de la sublimation, après le mouvement de déssexualisation - avec le repli narcissique des investissements-, s'engage un mouvement vers de nouveaux objets propres à satisfaire le mouvement sublimatoire, de nouveaux objets marqués par l'idéalisation.

Duchamp s'attache au fait que «le choix du *Ready-made* est toujours basé sur l'indifférence visuelle en même temps que sur l'absence totale de bon ou de mauvais goût¹³». Les qualités de l'objet ne doivent pas entrer en ligne de compte dans son élection : dans la mesure du possible, c'est un objet neutre qui doit être choisi, si celui-ci existe, pour la transformation à laquelle il va être soumis qui va faire de lui une œuvre d'art. Ne doit rester que l'acte de nomination¹⁴.

- D'autre part - c'est le deuxième point d'attaque de Duchamp -, il annule cette dimension de

¹⁰ Michel Foucault est l'auteur d'un commentaire de *Ceci n'est pas une pipe*, dans lequel il démultiplie à plaisir les interprétations possibles, en dessinant toutes les circulations que l'on peut imaginer dans ces dessins (il s'intéresse en effet aux dessins que Magritte a réalisés à partir de son tableau, pour le n° 12 de *La Révolution surréaliste*) entre l'écriture et la figure. Il souligne la remise en question que Magritte apporte au point de vue classique, en produisant un effacement de la séparation entre signe linguistique et élément plastique et en déstabilisant la notion de ressemblance, M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, 1973.

¹¹ Avant même d'inventer le mot qui n'apparaîtra officiellement qu'en 1915.

¹² P. Cabanne, *Entretien avec Marcel Duchamp*, 1967, Pierre Belfond.

¹³ P. Cabanne, *ibid.*, p. 84.

¹⁴ Notons qu'une approche « freudienne » de ce genre d'acte serait de retrouver des déterminations inconscientes d'un choix qui ne saurait entièrement relever du hasard. C'est précisément ce genre d'interprétation dissolvante qu'il s'agit de remettre en cause.

représentation qui semble coextensive de l'œuvre d'art elle-même, **l'absence de l'objet**. Cette dimension que Magritte pointe dans ses œuvres didactiques, semble radicalement contournée : l'œuvre, ici, ne re-présente rien puisqu'elle est présentation de l'objet lui-même. Pourtant, nous dit Duchamp, lorsque l'objet référent est présent par ce tour de force qu'il a imposé au processus même de création, il n'en est pas moins exclu de son existence d'objet banal : la *Roue de bicyclette*, la *Fontaine*, le *Casier à bouteille* cessent d'être des objets fonctionnels et deviennent des œuvres. Faire que la nomination crée l'œuvre, c'est prouver que ce n'est pas l'objet qui définit l'œuvre, en dépit des apparences, mais le mouvement qui peut l'absenter à lui-même. C'est par la nomination que l'œuvre existe.

C'est le statut du référent et son rapport à la représentation qui se trouve là *mis en scène* - je reviendrai sur cette dimension de *mise en scène*, statut sur lequel la sémiotique a apporté des éclairages essentiels. Freud au fond serait resté attaché à un point de vue classique : la représentation picturale en effet, dans une vision naïve, renvoie à un référent.

Avant de s'autoriser une critique, il convient de préciser les enjeux de ces conceptions et de revenir en arrière.

Un mot d'histoire et de sémiotique

En effet, avant d'en arriver là, les théories esthétiques ont dû surmonter l'hypothèse de la ressemblance, celle-là même qui fait le fond de la position freudienne. Longtemps en effet l'œuvre ne pouvait être conçue que comme fidèle reflet du monde. La figuration imposait ses certitudes et aucun soupçon ne venait remettre en cause l'évidence de sa conformité au monde réel.

Que l'œuvre puisse être mimésis, comment en douter ? Pour désuètes qu'elles soient, de telles théories n'en ont pas moins pour elles le sens commun¹⁵. La ressemblance, pendant longtemps, tous les auteurs se sont engouffrés dans cette voie. C'est la perfection de la représentation de l'objet qui en signerait l'accomplissement, jusqu'à pouvoir déboucher sur l'illusion¹⁶. Relevons cependant que cette illusion est une impasse logique manifeste puisque l'œuvre s'évanouit dès lors qu'elle s'accomplit : « Ah ! ah !, s'écria Frenhofer, dans *Le chef d'œuvre inconnu* de Balzac, vous ne vous attendiez pas à tant de perfection ! Vous êtes devant une femme et vous cherchez un tableau. Il y a tant de profondeur sur cette toile, l'air est si vrai, que vous ne pouvez plus le distinguer de l'air qui nous environne. Où est l'art ? Disparu¹⁷. »

De fait lorsque la ressemblance débouche sur l'illusion, ce n'est jamais sans déclencher un certain sentiment de malaise. Ainsi le trompe-l'œil et l'expérience de l'illusion-désillusion que l'on peut, dans la découverte de telles œuvres, perpétuellement renouveler, avec l'envahissement, toujours, d'une inquiétante étrangeté. Une forme d'art qui est, en fait, moins l'aboutissement d'une recherche de ressemblance que l'exploration d'une figuration du vertige, lié aux paradoxes de la représentation. Le trompe-l'œil témoigne ainsi, paradoxalement, d'une interrogation sur celle-ci. Si l'on considère que le premier traumatisme dans la représentation est la disparition de l'objet, le trompe-l'œil pourrait se comprendre comme tentative de maîtrise de l'excitation née de cette disparition. André Beetschen propose un rapprochement entre le trompe-l'œil et la psychanalyse : le trompe-l'œil serait le trop de réalité de certaines figurations qui apparaissent dans la cure, qui se mettent en place pour protéger du traumatique¹⁸.

¹⁵ Pierre Bourdieu relève que l'esthétique populaire accorde toujours une prime au ressemblant.

¹⁶ Revenant à Duchamp, remarquons qu'en retenant comme œuvre l'objet lui-même, et non sa représentation, celui-ci à la fois réalise et fait disparaître la visée de la mimésis. C'est autre chose qui est à l'œuvre : une opération magique de nomination. Sur ce point, cf. Nathalie Heinich, *Le triple jeu de l'art contemporain*, Éditions de minuit, 1998.

¹⁷ Honoré de Balzac, *Le chef d'œuvre inconnu* (paragraphe 241).

¹⁸ André Beetschen, « Détournement par l'évidence », in *L'Effet trompe-l'œil dans l'art et la psychanalyse*, collectif, 1988, Dunod. Cf. aussi, dans le même ouvrage, Louis Marin, « Le Trompe-l'œil, un comble de la peinture », où le trompe-l'œil est considéré sous l'angle de la question qu'il pose à la représentation en peinture, question violente, écrit-il, « un comble de la représentation : (...) le trompe-l'œil constitue une expérimentation de la représentation de la peinture sur elle-même ». Ibid., p. 88.

La contradiction liée au principe de la mimésis a été, en fait, contournée par divers développements qui implicitement le faisaient voler en éclats. Que l'on revendique une imitation imparfaite, ou que l'on aspire à imiter, non une nature concrète, mais une nature idéale.

Quoi qu'il en soit, cette liaison, donnée d'un point de vue sémiotique comme essentielle, entre la représentation et son représenté, réunit l'œuvre et le signe linguistique dans la même catégorie du signe, caractérisée par la transitivité. On peut alors rapprocher, dans un premier temps, le mot et l'œuvre au regard de la représentation : le signe signifie, c'est-à-dire, selon ce qu'on sait depuis les théories médiévales que, «en dehors de lui, (il) montre quelque chose à l'esprit» (Saint Augustin). La distinction entre deux sortes de signes apparaît à partir de là avec la notion de motivation : l'œuvre par cette notion de motivation - signe naturel -, s'installe dans une positivité sans faille¹⁹ alors que le signe linguistique se trouve reconnu dans son arbitraire et défini comme signe artificiel²⁰.

Cette construction autour de la mimésis vacille avec les Romantiques, avec Rousseau comme précurseur. Mais le triomphe de la subjectivité exacerbée ne rompt que partiellement avec l'essentiel de la théorie mimétique. Il s'agit plutôt du déplacement de son centre de gravité du lieu idéal de la beauté au cœur déchiré de l'artiste.

La philosophie kantienne a posé en des termes radicalement différents la question esthétique. La définition du beau, selon Kant, se fonde sur la suspension de la relation que l'œuvre entretient avec un terme qui lui serait extérieur (passage d'une transitivité à une intransitivité²¹). Les romantiques allemands ne disent pas autre chose, soit un renversement complet de ce qu'était le discours établi sur l'art. Renversement esthétique : le beau, «c'est la totalité²²». Renversement idéologique : le beau, c'est l'inutile, «j'aime le beau pour lui-même,... je n'aime l'utile que pour moi-même²³».

Dès lors que l'œuvre se trouve ainsi désolidarisée du référent et comme livrée à elle-même, le destin de l'œuvre ne se joue plus qu'avec le sujet, créateur ou destinataire et non plus dans un rapport de transitivité au monde : une période nouvelle s'ouvre qui va permettre que se déploie l'autonomie de l'œuvre, et mettre à l'épreuve ce nouveau rapport à la représentation. L'œuvre d'art ne montre rien en dehors d'elle (ou de façon parfaitement contingente) : «le signe signifie, alors que la forme se signifie²⁴». Quel que soit le nom que chacun retient pour y voir le fondateur de ce qui allait devenir l'art moderne, Courbet, Manet, Cézanne ou Matisse et Derain, le mouvement ainsi mis en route aboutit à porter toujours plus loin la remise en question de la représentation, jusqu'au *Ready-made* de Duchamp et aux abstractions de

¹⁹ On entrevoit les difficultés qui surgissent dès lors que les théories de l'imitation s'étendent au-delà du champ des arts plastiques, en littérature par exemple. La ressemblance entre l'œuvre et son sujet, qui tenait avec la peinture son argument le plus convainquant ne pouvait plus être invoqué avec la même facilité. De là ont pu naître plusieurs positions : soit de donner aux arts plastiques une prévalence sur tous les autres arts (c'est la position d'un Léonard de Vinci), soit de fonder la ressemblance dans le signe verbal, dans la mélodie de la phrase ou dans la force de l'évocation.

²⁰ Une telle conception n'est pas sans risque puisque l'arrière-plan de cette analyse -référée à la position augustinienne- est celle d'un Dieu créateur : l'œuvre d'art désigne le monde comme le monde désigne son créateur. En effet seule l'affirmation théologique d'un Dieu créateur prenait en compte toutes les conséquences d'une telle théorie en donnant au monde un statut d'œuvre créée et en assignant à l'acte créateur de l'artiste la place d'un succédané du geste divin. Au risque, en confrontant l'homme à une telle mission, de le précipiter dans la mélancolie ou de le pousser au délire du démiurge.

²¹ « La beauté est la forme de la finalité d'un objet, en tant qu'elle est perçue en celui-ci sans la représentation d'une fin. » Kant, «Jugement du goût selon la relation», *Critique de la faculté de juger*.

²² Le concept d'un tout existant en lui-même est indéfectiblement attaché à celui de beau.

²³ Moritz donné par Tzvetan Todorov comme précurseur de l'esthétique kantienne. T. Todorov, *Théories des symboles*, Le Seuil, 1977.

²⁴ Henri Focillon, *Vie des formes*, PUF, 1970.

Malevitch²⁵. Pour Kandinsky c'est quand, découvrant un tableau de Monet, il n'y reconnaît pas la meule de foin que celui-ci y a transposée.

Ce qui apparaît, dès lors, comme essentiel, n'est plus le rapport de positivité à la chose représentée, mais celui de négativité. Que l'objet dans le cadre d'une peinture conçue comme mimésis soit présent d'une certaine manière²⁶ vient sans doute rendre acceptable sa disparition : présence dans l'absence. Mais cette évocation possible de l'objet, du référent, vient jouer sur du négatif, comme une modalité parmi d'innombrables possibles, de l'absence. L'art abstrait, en supprimant tout référent, vient donner une figure limite de cette absence. En ayant ainsi à l'esprit cette dissociation entre le représenté -le référent- et sa représentation, on perçoit que toute œuvre d'art est un jeu de présence/absence où présence renvoie à une matérialité, une trace sur un support, une couleur, une vibration, voire une évocation pouvant permettre une identification ; où absence renvoie au manque, à l'illusion, à la différence irréductible avec le représenté.

À partir d'une lecture, très inspirée, des *Haïkus*, François Gantheret, dans *Moi, monde, mots*, pousse le plus loin possible la dimension de la présence du référent dans la représentation. C'est lui-même qui souligne le paradoxe dans lequel il s'engage : «En bonne orthodoxie linguistique, et plus largement sémiologique, c'est une hérésie que d'affirmer la présence du référent dans le signifiant... C'est "de la psychologie" disent les linguistes... Eh bien, il faut peut-être leur donner tort. Caché dans le signifiant, il y a une présence inaperçue²⁷.»

Certes une œuvre s'impose toujours par de la présence. Il faut beaucoup d'invention pour faire

œuvre avec rien : Yves Klein s'y est aventuré. Quelques autres. Mais même si la présence de l'œuvre s'impose, l'absence fonctionne secrètement. L'artiste alors réussit à échapper à la tyrannie du réel. Il recrée un monde dans des formes pures (c'est-à-dire pures de toute figuration), énigmatiques à lui-même le plus souvent. Peindre se trouve réduit à sa définition la plus simple : poser une trace sur un support, créer des signes, des signes qui ne sont là que pour leur existence de signe. Des signes qui ne sont là que pour figurer le signe. L'art contemporain tentera de s'engager encore plus loin dans cette confrontation à l'énigme de la représentation en la contestant violemment²⁸.

Le rapport de la représentation au représenté, défini par la sémiotique comme un rapport d'altérité radicale est du même ordre que celui du mot à la chose qu'il désigne : mort de la chose dans le mot, petite mort de la chose dans sa représentation. Il n'y a rien d'autre là qu'une manière de dire que l'un et l'autre, la représentation picturale comme le mot, relèvent de l'opération symbolique qui implique nécessairement une absence.

On n'est pas sur ce point éloigné de Freud, même si nous employons un langage qui n'était pas celui de son époque : il rappelle lui-même le caractère fondamental de cette césure, dans une proclamation de foi dualiste rapportée dans les *Minutes* de la Société psychanalytique de Vienne quand il déclare que s'il «devait choisir entre les conceptions du monde des philosophes ; il pourrait seulement se qualifier de dualiste. Aucun monisme ne peut effacer la distinction entre les idées et les objets qu'elles représentent²⁹». Notons que c'est l'ensemble du champ des représentations psy-

²⁵ Yves Bonnefoy écrit à propos de la naissance de l'art abstrait : «Il y avait des œuvres, en particulier de peinture, pour laisser leurs éléments signifiants s'entendre entre eux, décider entre eux au lieu de les subordonner comme c'était le cas depuis le XV^{ème} siècle, à l'imitation d'objets extérieurs ou au projet conscient de l'artiste.» Y. Bonnefoy, *Giacometti*, 1998, éditions Assouline, p. 6.

²⁶ ... et réalise ainsi, pour les théoriciens classiques, le vrai en peinture, avec l'œuvre d'un Chardin par exemple.

²⁷ F. Gantheret, *Moi, Monde, Mots*, 1996, Gallimard, p. 189-190.

²⁸ Cf. P. Merot, «L'Art corporel entre somatisation et sublimation», *Revue française de psychanalyse 5 La sublimation*, décembre 2005, tome LXIX, p. 1583-1596, et «Untitled», *Penser/rêver*, n° 10, *Le conformisme parmi nous*, automne 2006.

²⁹ S. Freud (11 décembre 1912), *Minutes IV*, Gallimard, p. 163.

chiques - incluant représentations de mots *et* représentations de choses - qui s'oppose là au monde des choses elles-mêmes³⁰. Pour l'analyse, l'objet est toujours l'objet perdu. C'est aussi de cela dont parle l'œuvre d'art lorsqu'on repère que toute œuvre, dans son principe même (même si elle prétend être l'objet par excellence), est aussi histoire de l'objet perdu.

Clinique

Il faut ici, pour échapper à la banalisation de ce qui est le tissu même de l'existence, se souvenir du caractère absolument exorbitant de la fonction représentative, qu'on ne peut percevoir qu'au prix d'un effort réflexif particulier. Se rappeler qu'il y a un passage, un moment où l'homme rencontre le langage. Retrouver cette dimension radicale auprès de ceux qui ne réussissent pas ce passage ou qui perdent l'usage même du langage. Marcelo Viñar, parlant des expériences traumatiques extrêmes évoque ces cas où «dans la terreur, la représentation poussée jusqu'au paroxysme crée sa propre négation. Elle détruit la fonction représentative³¹».

Et, inversement, être témoin de ce passage auprès de l'enfant en cure, quand celui-ci produit ses premières traces sur un papier. L'entrée dans le langage ne devient possible que lorsque l'enfant accepte que le langage se décale de l'objet, que le mot fonctionne dans l'absence de l'objet. Avec les enfants qui ne parlent pas, les cliniciens savent combien le passage par la médiation du dessin peut être décisive. Ainsi le moment où la trace laissée par l'enfant sur une feuille, alors même qu'elle, la trace, ne «ressemble» à rien est qualifiée d'un

nom : bonhomme, camion ou papillon et devient alors une représentation. Laurent Danon-Boileau parle du passage du gribouillage au gribouillis. On observe alors un moment qui me semble essentiel dans l'accès à cette opération de la représentation.

On est certes là dans le cadre des troubles majeurs de la parole, à un moment qui touche aux fondements de la sublimation (Jean Laplanche rapproche sublimation et symbolisation³²). Il y a là, me semble-t-il, la mise en œuvre d'un premier mouvement de sublimation. La première sublimation serait alors l'entrée dans le langage : la capacité de vivre avec l'absence, en inventant ce qui peut faire échapper à la dérégulation. Et sans doute est-ce dans la singularité avec laquelle chacun peut faire l'expérience de ce passage que se situe ce que Freud, alors même qu'il parlait de Léonard, avait désigné comme sublimation «dès le début³³». On découvre là une extrême proximité entre le langage et la sublimation. Et c'est là une proximité qui ne s'efface jamais : «Il n'y a pas de langage sans créativité parce qu'il n'y a pas de langage sans sublimation»³⁴, disait Julia Kristeva dans l'intervention qu'elle fit au Congrès des psychanalystes de langue française sur la sublimation.

Le repérage clinique de ces troubles de la sublimation à son point d'origine ne porte pas seulement sur les cas majeurs comme ceux que je viens d'évoquer.

Ainsi le déroutant cheminement d'une patiente au sujet de laquelle, un jour, après des années d'analyse, m'est venue, pendant une séance, la

³⁰ Ce dualisme philosophique (représentations *versus* choses) que Freud affirme comme condition de l'être humain ne doit évidemment pas être confondu avec la dualité des représentations (représentations de mot et représentations de chose) qu'il voit à l'œuvre dans l'appareil psychique.

³¹ Cf. le beau texte de Marcello Vinar, «Détresse, opprobre, exclusion» prononcé lors des Entretiens de l'APF, publié dans *Annuel de l'APF, Le primitif*, PUF, 2007.

³² J. Laplanche (1980), *Problématiques III, La Sublimation*, Paris, PUF, Quadrige, 1998.

³³ «...Le troisième type, le plus rare, le plus parfait, [qui] échappe, en vertu d'une prédisposition particulière, à l'inhibition de pensée», *Un souvenir d'enfant de Léonard de Vinci*, OCF X, p. 105.

³⁴ Julia Kristeva, «L'impudence d'énoncer : la langue maternelle», *Revue française de psychanalyse*, 5, *La sublimation*, décembre 2005, tome LXIX, p 1654-1667.

pensée qu'elle était étrangère à toute possibilité de sublimation. Idée tellement irrecevable - sans compter la culpabilité contre-transférentielle qu'elle ne pouvait que susciter - qu'elle ne m'avait jamais effleuré consciemment malgré l'échec systématique de toutes les avancées sublimateurs.

Les premières années d'analyse avaient été envahies par le fantasme d'être une prostituée, fantasme d'autant plus insupportable pour elle qu'il venait en écho aux injures proférées par la mère en colère la traitant de putain. Au fil des années de travail analytique, les inhibitions s'étaient levées, les idéaux naïfs et irréels de l'enfance s'étaient effacés. Mais c'était pour laisser à nu l'exigence exorbitante et impérative du désir sexuel et de sa satisfaction, exigence bientôt réduite au rituel de la passe de quasi professionnelle ! Par la magie du minitel, véritable matérialisation du fantasme, elle faisait défiler dans son lit une interminable série d'hommes anonymes, parfois, successivement, plusieurs dans la même nuit. Et à peine étaient-ils partis que l'ennui venait, dont rien ne pouvait la distraire, aucun livre, aucun film, aucun loisir, aucune rencontre, aucun projet jusqu'à la prochaine chasse.

Rien ne pouvait la distraire de l'ennui. Rien sinon manger, dans de formidables crises de boulimie, qui avaient la particularité d'être déclenchées par des mots, des sons, ou des images : tel visage faisait penser à un plat particulier, tel mot se terminant par une syllabe donnée évoquait une nourriture, pomme ou beefsteak haché. Les mots en «r» évoquaient irrésistiblement du flan. La nourriture fonctionnait comme un dictionnaire. Sans doute ce symptôme pouvait-il être repris à travers la question de l'oralité et des identifications. Mais je ne peux m'empêcher de relier ce symptôme à mon observation : penser qu'il y a là la trace de quelque chose qui ne s'est pas mis en place de façon satisfaisante dans le rapport initial au langage, peut-être dans une défaillance du passage du cri à la parole, dans la relation à la mère, défaut de cette sublimation à l'origine.

Le sujet de l'œuvre

À partir de ce point de vue sur le statut de la représentation dans l'art, il importe de situer l'œuvre par rapport aux autres processus de sublimation.

Sur cette interrogation, il faut donner une place particulière au texte "Formulation sur les deux principes de l'advenir psychique", texte de 1911 dans lequel Freud propose un repérage de la religion, de l'art, de la science au regard des principes de plaisir et de réalité. Il rapproche là trois grands domaines de la sublimation pour donner à chacun une place spécifique. L'art possède le privilège, dans un mouvement explicitement dialectique de négation de la négation, de permettre un *dépassement* de l'opposition des deux principes qui aboutit à un retour à la réalité mais à un *niveau supérieur* : «*L'artiste est à l'origine un homme qui se détourne de la réalité parce qu'il ne peut se faire au détournement de la satisfaction des pulsions exigée d'emblée par elle (...)* (c'est là le premier renoncement). *Mais il trouve la voie qui ramène de ce monde de la fantaisie à la réalité(...)* (c'est là le second renoncement) *il donne forme à ses fantasmes pour en faire des réalités d'une nouvelle sorte*³⁵ » (il ne s'agit pas d'un simple retour à la réalité initiale, mais bien à une réalité «*d'une nouvelle sorte*»).

Ce travail autour de la représentation est précisément ce qui spécifie l'œuvre d'art.

La religion s'abandonne à ses représentations en choisissant de méconnaître tout ce qu'il y a d'absence en elles et choisit de prendre pour réel la représentation. L'idole, le fétiche en serait ainsi le paradigme : méconnaître l'absence. La science, elle, au contraire, s'attache à explorer sans cesse la validité des représentations avec lesquelles elle travaille, en ne cessant de s'interroger sur l'écart entre celles-ci et le monde qu'elle veut comprendre et maîtriser : surmonter l'absence.

À la différence de la religion et de la science, l'art est mise en travail de la représentation elle-même,

³⁵ Freud (1911), « Formulation sur les deux principes de l'advenir psychique », *OCF*, XI, PUF, p. 19.

une représentation dont l'artiste exhibe spectaculairement l'écart avec la chose : appelons ce travail *mise en scène* de l'absence, c'est-à-dire d'une manière plus développée, mise en scène de l'absence de l'objet dans la représentation. L'œuvre ainsi perçue est indissolublement contenu d'une représentation et rappel du processus de représentation.

Il y a là un acte particulier qui consiste à montrer le processus même de représentation : le montrer en jouant avec lui ; le montrer en en modifiant les variables les unes après les autres ; le montrer en le déconstruisant de toutes les manières possibles ; le montrer, comme ce fut longtemps la seule voie, en lui trouvant des formes idéalisées.

Mise en scène comme on pourrait dire mise en cadre³⁶ puisque le cadre est la scène de l'œuvre peinte : une manière d'attirer l'attention sur un espace particulier (On pourrait ici associer sur le fait qu'un cadre est, dans la peinture comme dans la cure, ce qui définit les conditions spécifiques de présentation d'une représentation). L'œuvre d'art est toujours mise en scène de la représentation d'un objet absent. Temps d'arrêt où l'artiste se saisit de ce dont il va faire œuvre. Ainsi peut-on appeler mise en scène la nomination, telle que l'a pratiquée Duchamp (ainsi la *Fontaine*³⁷). La mise en scène est alors réduite au minimum. Ainsi peut-on dire de Magritte qu'il réalise dans les œuvres évoquées une didactique de cette mise en scène.

Mise en scène désigne le mouvement de l'œuvre avant même tout contenu. Tout le mouvement de

l'art moderne peut se comprendre comme déplacement du centre de gravité de l'œuvre de l'objet de la représentation - le référent - à l'énigme de la représentation. Les plus radicales de ces recherches prennent la forme de tentatives pour se débarrasser de la représentation, avec les performances, avec l'art corporel (Duchamp avait inauguré ces tentatives), mais quelle que soit la radicalité de ces remises en cause elles ne font que renforcer paradoxalement cette donnée de l'œuvre d'art comme mise en scène de la représentation en tant qu'elle est absence de l'objet³⁸.

Toute représentation esthétique se trouve être une mise en scène de l'opération par laquelle la représentation naît : le radical exil de l'objet dans un autre objet. Le signe est toujours autre. La catégorie esthétique de la représentation n'importe pas. Même réduite à sa forme la plus sommaire, la plus violente ou la plus fruste - griffe, trace, éclaboussure, pictogramme, déchirure -, l'œuvre vient créer un monde qui désormais existe comme monde, avec sa cohérence propre, comme totalité et dans une extériorité à toute chose, y compris à ce qui a pu, occasionnellement, contribuer à lui donner naissance. Toute œuvre se trouve être symbole, et symbole de tous les symboles, signe de tous les signes. Didier Anzieu, à partir d'un point de vue non sémiotique mais métapsychologique, remarquait ainsi que «l'art est au premier degré une représentation... Mais l'œuvre est aussi au deuxième degré une représentation de ce pouvoir

³⁶ Cf. Louis Marin : «Le cadre marque ainsi une rupture dans le continuum perceptif, grâce à laquelle se constitue, pour le regard, un nouvel espace dont l'unique fonction est de montrer des formes et des couleurs : espace de représentation dans lequel l'objet comme figure, l'espace comme lieu figuratif peuvent être connus et lus.» in L. Marin (1977), *Détruire la peinture*, Champ Flammarion, 1997, p. 45.

Sur cette question, Magritte crée encore une œuvre au titre éminemment didactique : « La représentation » (1937), un nu féminin dont on ne voit que le ventre et le haut des cuisses, figurés de façon classique, à ceci près que le cadre du tableau qui en haut et en bas est rectiligne, épouse étroitement la ligne sinueuse du corps de part et d'autre de celui-ci dont il dessine ainsi la silhouette. Un cadre qui vient cerner l'objet pour en faire disparaître le fond comme si pour réussir à représenter véritablement un objet, le cadre ne devait pas être un rectangle arbitraire, mais la forme même de l'objet représenté.

³⁷ La *Fontaine* de Duchamp, proposée par l'artiste à l'exposition de l'Armory show en 1917, sera masquée durant toute l'exposition derrière un panneau qui la dissimulera aux regards des visiteurs.

³⁸ Cf. P. Merot, «Art corporel : le corps entre pensée sublimatoire et pensée opératoire.», *Revue française de psychanalyse, La sublimation*, décembre 2005, tome LXIX.

de représentation propre à l'art³⁹. C'est aussi une remarque que fait Louis Marin, «Tout signe se présente représentant quelque chose. Tout signe redouble, réfléchit l'opération de représentation dans sa présentation même ; dimension réflexive : se présenter représentant⁴⁰».

Ce qu'on appelle sublimation me semble pouvoir se définir comme l'abandon à cette fascination de l'univers des représentations et à son énigme.

Il faut ajouter ici quelques mots sur un livre de Gérard Wajcman, qui offre une occasion de préciser ce que je cherche à cerner : cet auteur, en cherchant parmi les œuvres du XX^e siècle le trait commun qui pourrait caractériser *L'objet du siècle* - tel est le titre de son livre -, met en avant ces œuvres qui visent à représenter un objet absent, absent *dans la réalité*. Ce dont il parle c'est d'un objet inscrit dans l'histoire et dont la réalité singulière et traumatique est précisément marquée par l'absence. Il voit en effet dans les œuvres du début du siècle une anticipation prophétique de ce qui marquera l'histoire, avec comme point de perspective de son développement l'événement de la Shoah, tentative d'effacement d'un peuple et tentative d'effacement du souvenir de sa disparition. Les œuvres qu'il évoque - Duchamp et les *ready-made*, Malevitch avec *Carré noir sur fond blanc* comme œuvres inaugurales, Lanzman, avec le film *Shoah*, Gerz, qui est sans doute la meilleure illustration de ce qu'il propose, avec ses œuvres enfouies dans le sol, par exemple pavés gravés du nom des disparus, retournés à l'envers et sur lesquels le passant marche -, sont là comme représentations de cet objet absolument singulier, marqué du signe de la destruction et dont il fait donc, en l'inscrivant de façon tout à fait formelle dans un moment historique, des figures de l'objet du siècle..

Une telle théorie laisse entière la question posée par la disparition du référent dans la représenta-

tion que je tente de repérer dans l'œuvre d'art. L'écart entre les deux analyses peut se schématiser comme étant celle entre une lecture historique (l'objet absent dans la réalité) et une lecture structurale (l'objet absent dans la représentation) : différence d'approche qui reflète tout l'écart qu'il y a entre la chose et sa représentation. Corinne Enaudeau méditant sur ce thème revient sur la dimension de l'absence : «En supplantant et en éclipsant la chose, la représentation en redouble l'absence⁴¹.» C'est parce qu'elle est fondamentalement mise en scène de l'absence de l'objet dans la représentation que l'œuvre d'art peut s'offrir ainsi à être le rappel de l'objet absent quand celui-ci devient absent dans la réalité. C'est la voie qu'avait développée Évelyne Sechaud dans *Perdre, sublimer* : «L'œuvre est symbolisation de l'absence⁴².»

Sans récuser la lecture que Wajcman propose de ces œuvres, on voit qu'elle permet d'éclairer ce que je souhaite mettre en valeur : ni la pipe de Magritte, ni la roue de bicyclette ne sont des objets absents, disparus et, en eux-mêmes, marqués de négativité. C'est leur représentation, et donc l'opération qui les transforme en œuvre d'art, qui l'est. On voit que le centre de gravité du regard porté est absolument déplacé.

Aboutissement

Mais il ne suffit pas de souligner que l'œuvre est autonome par rapport à son référent et de rappeler que la nomination fait l'œuvre d'art, pour rendre compte de la mise en mouvement de la sublimation, il faut faire un dernier pas qui sera aussi ma conclusion. Rendre compte des raisons pour lesquelles cette mise en scène opère : comment expliquer qu'il y a là, en ce point précis, une magie qui fonctionne et devient ainsi le terrain privilégié de la sublimation. Qu'est-ce qui conduit le sujet à investir ce domaine si particulier du jeu

³⁹ D. Anzieu, *Le corps de l'œuvre*, Gallimard, 1981, p. 137.

⁴⁰ Il poursuit : «Tout signe a un effet de subjectivité, tout signe a un effet de sujet», L. Marin, «Le trompe-l'œil, un comble de la peinture», in *L'Effet trompe-l'œil dans l'art et la psychanalyse*, Dunod, 1988, p. 83.

⁴¹ C. Enaudeau, *Là-bas comme ici*, Gallimard, 1998.

⁴² Évelyne Sechaud, «Perdre sublimer», op. cit., p. 1358.

avec les représentations, ce jeu que nous avons longuement décrit ? Le parcours que nous avons fait concernant représentation et sublimation ne serait pas complet s'il laissait de côté cette question.

Écartons d'emblée la dimension de la valorisation sociale⁴³ dont on voit bien qu'elle ne rend compte en rien de ce que nous avons tenté de décrire comme mouvement interne propre au sujet. Quelle que soit son importance, elle concerne un tout autre aspect de la sublimation et est plutôt à considérer, au regard de ce mouvement interne, comme un bénéfice secondaire et non comme le processus même.

Nous avons rappelé la nécessité de prendre en compte ce que l'œuvre d'art vient rappeler de l'univers des signes ; rappelé, en mettant en évidence cette *mise en scène*, le fait que notre rapport au monde n'est jamais immédiat mais toujours médiatisé par ce passage par le langage. Univers des formes. Univers des signes. Ces formules nous indiquent le domaine que la sublimation investit avec l'art : un univers, le monde propre d'un sujet. La mise en scène des représentations

qui est le domaine de sublimation de l'artiste est l'investissement d'un processus fondateur du sujet.

Car le tableau en acquérant cette autonomie, cette «suffisance» comme l'appelle J.-C. Rolland⁴⁴, en se détachant de tout référent réel ne devient pas pour autant étranger à l'homme. Bien au contraire, celui-ci s'y reconnaît. Le tableau devient porteur d'un message particulier, celui d'être une trace : un entrecroisement de traces colorées comme un cri chez Bram van Velde, une sédimentation immense d'ombres lumineuses chez Rothko, les idéogrammes agités et instables de Michaux, la fente fulgurante traversant la couleur immaculée de Montana, la vibration d'un matériau brut chez Dubuffet. Ces traces disent que l'homme n'est fait que d'inscriptions et c'est en cela qu'il lui est possible de s'y retrouver. Ce trait sur ce tableau qui ne représente rien et qui en même temps fait exister un être, c'est cela même que propose une œuvre. «Un signe, sommes-nous, sans signification», écrit Hölderlin⁴⁵.

Rappel de la négativité de l'être humain comme être de parole. Le mouvement par lequel le sujet se trouve est celui-là même par lequel il se perd :

⁴³ La définition de la sublimation comme activité socialement valorisée retient comme essentielle une référence au collectif. Ceci ouvre des questions multiples qui tiennent à l'inscription du sujet, comme être singulier, à l'intérieur d'une collectivité humaine proposant un certain nombre de valeurs. Double polarité pour laquelle, concernant la sublimation, on ne se tirera pas d'affaire en évoquant un mouvement dialectique. Cette articulation entre un mouvement propre au sujet et l'existence dans le collectif d'un champ particulier de productions dotée d'une valeur est très complexe.

Cette dimension fait référence au collectif et implique la reconnaissance de l'activité d'un individu par la communauté humaine. Dans sa forme exemplaire on trouve ce que Freud retient lorsqu'il parle de Léonard, tout à la fois homme de science et artiste de génie reconnu par ses contemporains : situation idéale d'une complémentarité entre l'attente du sujet devant la collectivité et la place que la société fait à un individu.

Cette référence est plus complexe lorsque la production offerte par le sujet à la reconnaissance du corps social n'est pas prise en compte et se trouve rejetée. Mais la difficulté n'est pas ici décisive : on remarquera alors que c'est le fait que l'activité vers laquelle *se tourne* le sujet est l'objet de cette valorisation qui est centrale, quelle que soit l'excellence ou la médiocrité –d'ailleurs toujours relative et susceptible de retournement- que le sujet y montre dans ses productions effectives.

Cette référence est encore plus problématique lorsque la reconnaissance sociale intervient à l'insu même du sujet, dans l'après-coup de l'histoire, et ne peut être qu'évoquée ici.

⁴⁴ Cf. J.-C. Rolland : « Suffisance de l'œuvre d'art », *Avant d'être celui qui parle*, Gallimard, 2006, pp. 197-215.

⁴⁵ «Un signe sommes-nous, sans signification

Sans douleur sommes-nous et nous avons presque

Perdu la parole en pays étranger.»

Hölderlin, *Mnemosyne*, traduction de B. Badiou et J.C. Rambach in *Les cahiers de l'Herne*, Paris, 1989, pp. 86-97.

pour pouvoir exister comme être parlant parmi d'autres, le sujet vient prendre place dans un univers symbolique qui lui assigne ses propres significations et le rend à jamais extérieur à lui-même : ce manque fondamental que l'on rencontre comme incomplétude narcissique, comme expérience de la transcendance, comme ouverture du désir, comme épreuve de la solitude. C'est donner là toute sa place à la dimension du langage, telle que Freud l'a maintenue, centrale dans la construction de l'appareil psychique et telle que Lacan l'a explorée dans la constitution du sujet⁴⁶. Le sujet n'existe que par l'accès au monde de la parole, retrouvant ainsi le destin même des mots : de n'exister que par des tenants lieu. C'est encore une fois le paradigme du jeu de la bobine où le mot apparaît comme substitut de l'absence de l'autre. «C'est en tant que le symbole... annule la chose existante qu'il ouvre le monde de la négativité lequel constitue à la fois le discours du sujet humain et la réalité de son monde en tant qu'humain⁴⁷.»

Ainsi la mise en scène de la représentation vient rappeler la mise en scène du sujet, la mise en scène des sujets que nous sommes : non pas seulement parce que l'œuvre raconte l'histoire ou dessine la forme du sujet. Si l'œuvre d'art représente le sujet, ce n'est pas seulement à travers la narrativité - ce précisément à quoi Freud s'est exclusivement rattaché - mais aussi à partir de sa symbolique (ce que Lyotard désigne comme «machinerie⁴⁸»), parce qu'elle se constitue comme le sujet lui-même s'est constitué.

Il y a donc là un moment narcissique : un rapport en miroir entre le sujet et l'œuvre. Si le sujet peut se

reconnaître dans ce qui lui ressemble si peu, c'est parce qu'il y trouve non pas une transposition analogique de sa propre apparence mais parce qu'il y trouve la trace de ce qui le constitue, signifiants, formes, traits, rythmes. C'est ce moment narcissique qui est le moteur de la sublimation. L'œuvre est bien ce que Rosolato définissait comme «cet objet unique qui pourtant sert de double à un sujet, auteur ou contemplateur, (qui) doit être situé par rapport aux effets de miroir que décrit la psychanalyse à propos du narcissisme⁴⁹». L'œuvre fascine le sujet non (il faudrait bien sûr dire *non seulement*) parce qu'il y retrouve l'histoire événementielle de son existence ou la forme mimétique de ses objets : l'œuvre fascine parce qu'elle rappelle au sujet le moment où son monde s'est constitué dans l'enchaînement des signes qui se sont imposés à lui. Toute représentation esthétique se trouve mettre en scène l'opération par laquelle le sujet naît en tant que sujet. L'œuvre d'art suscite une fascination qui trouve là une raison primordiale : la mise en scène que nous avons isolée figure à la fois la naissance du signe et la naissance du sujet. Si le sujet vit dans les figures, c'est qu'il est figure lui-même.

L'œuvre d'art est cette reprise inlassable de l'origine comme émergence de la négativité. Toute œuvre traque ce moment (qu'il ne s'agit pas d'entendre dans une temporalité mais comme une opération en perpétuel recommencement), dans une sorte d'entêtement pour forcer l'origine : «jamais nous n'observons la source (...) non pas peut-être parce qu'elle manque, mais parce qu'elle est ce manque même, l'écart et le blanc qui la constituent (...) Ce mirage, si c'en est un, est

⁴⁶ «Le drame du sujet dans le verbe, c'est qu'il y fait l'épreuve de son manque à être. (...) C'est parce qu'elle pare à ce moment de manque qu'une image vient à la position de supporter toute le prix du désir.», Jacques Lacan, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : "Psychanalyse et structure de la personnalité"» (1960), *Ecrits*, Le Seuil, 1966, p. 655.

⁴⁷ Lacan (1954), *Les écrits techniques de Freud, Séminaire I*, Le Seuil, 1975.

⁴⁸ «Le travail critique commencé par Cézanne(...) attestait qu'il ne s'agissait plus du tout de produire une illusion fantasmatique de profondeur(...) mais au contraire de voir les propriétés plastiques dont la représentation ne se sert que pour les effacer ; qu'il ne s'agissait donc plus d'accomplir le désir en le leurrant mais de le décevoir méthodiquement en exhibant sa machinerie.», J.F. Lyotard, «Psychanalyse et peinture», op. cit..

⁴⁹ Guy Rosolato, «Arts plastiques dans un système des beaux-arts», *Essais sur le symbolique*, 1969, Gallimard, p. 132.

comme la vérité et le sens recouvert de l'art. L'art a partie liée avec l'origine elle-même toujours rapportée à la non-origine...» (Blanchot)

Cette mise en scène introduit un mouvement de recul, un temps d'arrêt. N'est-ce pas cette opération originariaire et toujours recommencée - puisque la désignation par une représentation ne cessera désormais jamais -, n'est-ce pas cette opération qui se trouve mise en œuvre dans l'œuvre d'art ? Mise en scène d'une désignation : l'objet est désigné comme œuvre d'art, c'est-à-dire comme pure représentation.

Ce qui donne sa place à l'œuvre, ce qui pousse le créateur, ce qui anime le spectateur, c'est de retrouver cette opération originariaire : le moment de la nomination, l'entrée dans le monde des formes. C'est pour cette raison que le contenu même de la représentation est moins important que le mouvement de représentation lui-même. On retrouve là la critique faite par Lyotard à Freud. C'est pour cela que Blanchot peut dire de Cézanne que ce qu'il recherche, c'est la peinture même. Cézanne ne déclarait-il pas, dans une de ses dernières lettres, «Je vous dois la vérité en peinture et je vous la dirai».

Discussion du texte de Patrick Merot L'œuvre, mise en scène de l'absence

Évelyne Sechaud

Cher Patrick, je te remercie vivement de nous avoir entraînés dans le mouvement de la représentation et de l'absence qui l'anime, au cours de cette analyse subtile et profonde que tu viens de nous proposer. Mouvement, représentation, absence qui ouvre sur une présence autre, mots-clés qui se situent dans le champ de la psychanalyse contemporaine où sont mis en tension le contenu et le processus. J'y ajouterai d'autres mots, métapsychologiques, des «gros mots» dont on dit que les français sont friands et qu'on s'abstient de penser dans certaines cultures psychanalytiques actuelles, des mots comme «pulsion», «inconscient» au sens du sexuel infantile refoulé, «transformations psychiques», dans ce que je considère comme un «travail» de sublimation. Tu as choisi de penser ta démarche dans une référence à l'œuvre picturale où je te suivrai, tout en l'associant au travail de pensée dans l'analyse.

Je vais reprendre quelques aspects de ton exposé pour en dégager les points d'accords ou de divergences entre nous. Et revoir donc comment se creuse l'espace entre l'objet et sa représentation jusque dans la représentation elle-même.

L'idée centrale de ta démonstration me semble résider dans cette interrogation : «Qu'est-ce qu'une représentation qui n'est pas là pour représenter un objet ? » Et d'emblée pour moi une question se pose : s'agit-il de la représentation d'un objet ou de la représentation de la relation à cet objet ? Ce qui introduit des différences à la fois dans l'analyse et dans la peinture et fait passer de la réalité située à l'extérieur à la réalité psychique. Dans l'analyse, cette différence engage une certaine conception du transfert ; en peinture cela permet d'inclure la peinture abstraite, mais donne aussi une autre dimension à la peinture figurative. J'y reviendrai.

Cependant, la question que tu poses et telle que tu la poses, permet d'aborder l'art moderne et l'art contemporain, mais aussi la psychanalyse actuelle lorsqu'elle envisage le négatif et son traitement dans la cure, traitement essentiellement au sens de transformation.

Bien sûr, il ne s'agit pas pour moi de parler de l'œuvre d'art en tant qu'objet esthétique, ce qui n'est pas du ressort de ma compétence ! Il s'agit de reprendre le processus qui donne naissance à l'œuvre et comment l'objet créé peut en témoigner. C'est dire que contenu et processus restent liés. Ta réflexion, Patrick, porte sur la représentation et comment l'œuvre d'art en rend compte. Mais elle implique aussi de dégager comment se constitue la représentation ; et de quoi parlons-nous quand nous parlons de représentation en peinture et que nous nous déplaçons de la psychanalyse à l'art ? L'utilisation de ce mot de «représentation» peut prêter à confusion compte tenu des développements de ce concept chez Freud qui complexifient la conception philosophique classique de la représentation. Selon le dictionnaire de Lalande, la représentation désigne «ce que l'on se représente, ce qui forme le contenu concret d'un acte de pensée... et en particulier la reproduction d'une perception antérieure». Freud reprend certes cette idée que les représentations de chose dérivent des perceptions qui en constituent le référent. La représentation se substitue à l'objet en son absence. Et cette représentation naît dans la haine que suscite le manque de satisfaction attendue de l'objet. Mais la représentation d'objet n'est pas pure image de l'objet : «La représentation de chose ou d'objet consiste en l'investissement, sinon des images mnésiques de chose directes, du moins des traces mnésiques plus éloignées et dérivées d'elles¹.» Il

¹ Freud, S.,(1915), *Métapsychologie*, « L'inconscient », O.C.F., vol. XIII, p.239.

souligne donc un écart entre perception et représentation, et cet écart laisse un reste, pris dans le refoulement primaire. La valeur ajoutée de la représentation réside dans le fait qu'elle est figurable et le rêve en témoigne.

Freud établit aussi des liens de conjonction et de disjonction avec l'affect. Qu'en est-il alors de la figuration de l'affect, en particulier en peinture ?

Avec la deuxième topique, l'accent se déplace de la représentation au représentant psychique de la pulsion qui, à partir des excitations somatiques, va chercher une traduction dans un langage psychique. La pulsion est inconnaissable et nous ne la saisissons qu'au travers du représentant psychique chargé de toute la force de la pulsion. En introduisant le ça et la motion pulsionnelle au cœur du psychisme, Freud ajoute une part supplémentaire à l'irreprésentable. La représentation, dès lors, n'est plus une donnée mais le résultat d'un travail de transformation qui peut échouer ou être entravé et qui se situe au niveau de la représentation de chose inconsciente en deçà de la liaison avec les représentations de mots. C'est du fait de ce travail de transformation à l'œuvre déjà au niveau de la représentation que j'ai avancé l'idée que la représentation est une des formes inchoatives de la sublimation.

Le représentant psychique, comme demande corporelle infigurable viendra (ou pas) investir une trace laissée par la rencontre avec la perception de l'objet qui permet la satisfaction.

Dans ce rappel tout à fait freudien, je situe la pulsion (et le dualisme pulsionnel) au cœur de la représentation. Je rappelle aussi que, pour Freud, la sublimation est un des destins de la pulsion (à côté du refoulement, du renversement dans le contraire et du retournement sur la personne propre). Nous savons combien cette question de la pulsion peut être une ligne de partage des psychanalystes, y compris à l'APF qui avait osé poser la question : *La pulsion pour quoi faire ?... Pour faire un tableau ?* Mon interrogation vise bien sûr ton propos, cher Patrick, car il m'a semblé que la pul-

sion n'était pas ta référence majeure. Et que le travail de la pulsion s'effaçait pour toi au profit du travail du langage dans une perspective assez lacanienne.

«La réalité d'une œuvre, dit le peintre Pierre Soulages², c'est le triple rapport qui s'établit entre la chose qu'elle est, le peintre qui l'a produite, et celui qui la regarde.» L'œuvre d'art est donc pour lui le résultat d'une rencontre, comme la psychanalyse est la rencontre de deux psychés.

J'ajouterai que plus le travail de représentation opéré par le peintre dans son œuvre est le résultat d'une sublimation impliquant des niveaux de symbolisation élevée, plus le spectateur, comme l'analyste, est entraîné dans un travail de co-pensée, un mouvement associatif qui évoque, suscite tout un réseau de représentations et d'affects. Lorsque, au contraire, la représentation défaille, l'œuvre nécessite un travail de sublimation chez le spectateur à partir des effets produits sur lui par cette attaque de la représentation. Malaise, rejet, mais aussi une certaine fascination de la destructivité, pouvoir de la pulsion de mort.

Dans l'analyse, et en particulier lorsque le travail de représentation est entravé chez l'analysant, il appartient à l'analyste de produire ce travail de représentation, c'est-à-dire de pouvoir penser, imaginer l'irreprésentable. Cela implique un double mouvement, d'abord d'identification à un mode de penser qui peut paraître fou et peut conduire au rejet, par exemple dans une qualification d'inanalysable. Mais, si l'analyste peut supporter cette dimension de régression de la pensée à ses formes les plus primitives, le travail psychique qu'il met alors en œuvre est un travail de représentation, et non plus *sur* les représentations. Travail de transformation qu'il (l'analyste) initie dans cette rencontre dissymétrique des deux psychés du couple analytique.

Peut-on transposer cette démarche dans le champ de l'art contemporain lorsque l'œuvre, devenue installation, présentation, performance, manifeste des formes très particulières d'expression, où la

² Pierre Soulages, *Entretien avec Bernard Ceysson*, (1979), Paris, Flammarion, 1996.

représentation est mise à mal et paraît davantage une tentative d'expulsion au dehors de formes brutes de représentants pulsionnels ? La notion même «d'œuvre d'art» y est contestée. Tu as toi-même, Patrick, réfléchi sur ces productions dans un travail précédent sur l'art corporel³.

Mais revenons maintenant un peu en arrière, et envisageons ensemble l'œuvre lorsqu'elle est figuration d'un objet réel dans une imitation mimétique plus ou moins grande, qui se traduit par la représentation positive d'une absence. C'est ton point de départ. Et tu convoques le célèbre tableau de Magritte intitulé comme tu le rappelles *Trahison des images* qui donne à voir une pipe et une inscription *Ceci n'est pas une pipe*. L'inscription vient jeter un trouble. Ainsi donc la représentation pourrait en imposer pour la chose perçue puisque le peintre, en quelque sorte, met les points sur les i ; comme si, moi, spectatrice, j'avais pu me dire : «Nom d'une pipe, ceci n'est pas une pipe» dans un vacillement de la perception, de la réalité de l'objet et de sa représentation, inquiétante étrangeté de cet objet familier, mais qui vient figurer quoi ? Un double écart se réalise : écart entre l'objet et sa représentation ; mais aussi écart entre la représentation visuelle et sa nomination. Mais, dès que s'ouvre le monde psychique de la représentation, se mobilise la recherche du sens et d'un déplacement métaphorique. Piège de ce que tu dénonces chez Freud aux prises avec la recherche du sens, c'est-à-dire l'ouverture sur l'inconscient de l'œuvre. Ceci n'est pas une pipe ! Vais-je l'entendre comme une dénégation justifiée par une représentation sexuelle inconsciente, crue et excitante où la pipe devient l'invitation à une fellation ? Déformation d'analyste qui voit du sexuel partout et surtout prend les mots au piège de leur polysémie. L'évocation dans mon esprit de la fellation ne vient pas de la représentation visuelle d'un objet dont la forme pourrait faire penser à un pénis mais bien plutôt des mots de l'inscription et de la négation verbale, signe de la négation inhérente à l'inconscient.

Cette évocation sexuelle, qui n'est pas la tienne, Patrick, m'entraîne à reprendre rapidement la question de la déssexualisation dans le mouvement de la sublimation et que tu sembles soutenir dans ton texte aujourd'hui. Il est vrai que lorsqu'on essaie de situer le mouvement de déssexualisation dans le processus de sublimation on est souvent dans l'excès en trop ou en pas assez ! Précisons la position de Freud, lorsqu'il parle de déssexualisation à l'œuvre dans le processus de sublimation. Jusqu'en 1922, chaque fois que Freud parle de la sublimation, il s'agit d'un destin de la pulsion sexuelle qui a abandonné ses buts sexuels spécifiques, la pulsion reste sexuelle mais avec une inhibition quant aux buts ; ce qui n'empêche pas que l'objet de la sublimation puisse être la sexualité génitale ou le sexuel infantile. C'est le cas du champ de la psychanalyse comme celui de l'art et pas seulement dans les œuvres ouvertement érotiques. La sublimation utilise plus particulièrement le registre des pulsions partielles dont la plasticité se prête au déplacement. C'est aussi en s'appuyant sur les pulsions partielles que Freud dans les *Trois essais* fait dériver le beau de l'excitant. «Il me semble indubitable que le concept de «beau» s'enracine dans le sol de l'excitation sexuelle et signifie à l'origine ce qui excite sexuellement.» Avec *Le Moi et le ça*, en 1922, la question se complique, la déssexualisation est en fait un mouvement qui fait entrer la pulsion de mort dans le processus même de sublimation. Mais cette confrontation ne déqualifie pas la pulsion sexuelle. La sublimation tente⁴ de transformer la destructivité interne en la reliant à des éléments partiels sexuels. La déssexualisation à laquelle je peux souscrire différencie clairement la sexualité génitale et le sexuel infantile. Ce dernier, à travers les fantasmes qu'il suscite, constitue la source même de toute création et donne sa forme au plaisir. De plus, c'est pour moi la pulsion sexuelle qui donne sa force au mouvement même de transformation sublimatoire et permet de trouver de nouveaux objets.

³ Merot, P., « L'art corporel : le corps entre pensée sublimatoire et pensée opératoire », *RFP*, tome LXIX, n°5, *La Sublimation*, décembre 2005.

⁴ Elle n'y réussit pas toujours, comme Laurence Kahn nous l'avait montré au Congrès des Langues françaises de 2005.

Mais bien évidemment ce mouvement de sublimation implique plus qu'un détour, une véritable inhibition de la décharge sexuelle directe. Cependant, lorsque l'objet même vise la sexualité, il excite le désir de satisfaction auquel s'oppose dans l'analyse les refusements de l'analyste⁵. Le plaisir alors change de but et d'objet, plaisir de la découverte du fonctionnement psychique, et conquête du Moi. Le plaisir n'est cependant pas sans mélange et rencontre aussi la douleur de penser.

Le trop de sexuel apparaît dans l'exemple clinique saisissant que, Patrick, tu nous proposes et qui t'a amené à douter des possibilités sublimatoires de ta patiente. Une sexualité qui paraît plus de l'ordre du besoin que du désir, pure décharge pulsionnelle sans mouvement d'objectalisation. Cette jeune femme consommatrice de sexe comme de nourriture dans une boulimie destructrice présente cette particularité singulière d'être animée par des mots. Oserai-je dire que sa mère en la traitant de «putain», ne «mâche pas ses mots», et que sa fille ne cesse de les «ruminer», les avaler, les faire revenir, (les vomir ?) dans son comportement boulimique ? Des mots comme des choses ? indifférenciés, sans écart entre le mot et la chose ? Mais ce qui me frappe surtout chez cette jeune femme, c'est le déchaînement et la sauvagerie d'une pulsion sexuelle de mort au sens de Jean Laplanche, pulsion démoniaque fonctionnant selon le principe de l'énergie libre et du processus primaire. Tu fais l'hypothèse intéressante d'une défaillance de la relation précoce à la mère mais que tu situes du côté du langage, du rapport initial au langage, «une défaillance du passage du cri à la parole». Ton idée étant que «La première sublimation serait l'entrée dans le langage : la capacité de vivre avec l'absence, en inventant ce qui peut faire échapper à la dérélition.». Que le langage permette le traitement de l'absence, qui pourrait en douter ? Le Fort/Da du petit fils de Freud inscrit dans un jeu langagier la transformation pulsion-

nelle, le mouvement de haine que suscite l'objet par son absence. Mais la sublimation n'est elle pas aussi dans l'action de la forme telle que Laurence Kahn l'avait développée ? L'énoncé des mots Fort/Da ne rend pas compte du rythme, du ton, du mouvement, de l'apport de la sensorialité et de ses modalités de transformation ainsi que de l'affect. Quand tu parles du langage, ne faudrait-il pas insister tout autant sur la parole, c'est-à-dire sur les transformations de la sensorialité ? Je vais y revenir.

À propos de Magritte, du tableau *Trahison des images* et aussi celui sur madame Récamier, tu insistes sur cette idée que «toute représentation est la mort de son objet». Une question : s'agit-il de la mort de l'objet ? du meurtre de l'objet ? ou de son absence ? ou encore de sa disparition ? (encore que cette évocation de Perec qui me vient à l'esprit n'est pas dans ton texte.) Les objets, pipe, cercueil, et bien d'autres sont dits en français des «natures mortes». En anglais on dit des «*still lives*», des vies immobilisées⁶. Dans ce cas, l'immobilité est un contre-investissement d'une vie trop bruyante, d'une force pulsionnelle trop remuante qu'il faut tenir, contrôler, maîtriser. Sans doute, mais l'objet reste en vie. Non pas un mort-vivant, mais une Belle au bois dormant (*sleeping beauty*) et il en est de même dans l'absence.

Mort de l'objet dans sa représentation... «Le mot opère le meurtre de la chose», disait Lacan citant Alexandre Kojève (dans ses cours d'introduction à Hegel), mettant le meurtre à l'origine de tout le processus de symbolisation. Mais la représentation permet aussi de rendre l'objet présent, de pouvoir jouer avec la présence/absence, jeu encore du Fort/Da où les deux mouvements sont à l'œuvre. Dans l'article sur «La négation», Freud écrit : «La fin première et immédiate de l'épreuve de réalité n'est pas de trouver dans la perception réelle l'objet correspondant au représenté, mais de le retrouver, de se convaincre qu'il est encore présent.» *Se convaincre qu'il est encore présent, c'est-à-dire*

⁵ Pour l'artiste, les prescriptions éthiques sont, sans doute, souvent, beaucoup moins rigoureuses. On sait ainsi que, lorsque Rodin fait ses dessins érotiques où il exalte le mouvement, partialise souvent l'objet en se focalisant sur une partie plus érogène du corps, il lui arrive aussi d'éteindre l'excitation éveillée dans une relation sexuelle avec le modèle lui-même !

⁶ J'ai lu, je ne sais plus où, que Cézanne peignait des pommes parce qu'elles se gardaient longtemps !

qu'il n'a pas été tué par la représentation ; qu'il peut être à la fois dehors et dedans, perçu et représenté. La représentation présente l'objet en son absence, que la représentation soit verbale ou qu'elle utilise les langages de l'art.

Tu reprends la question de la ressemblance, ressemblance entre l'objet et son image représentée dans le tableau. Le déroulement du portrait de Gertrude Stein par Picasso me paraît exemplaire du mouvement de prise de conscience que la peinture n'est pas imitation, mais à travers l'expression, méthode de connaissance. En 1904, Picasso rencontre Gertrude Stein et lui propose de faire son portrait. Gertrude Stein va ainsi poser pendant de longues séances, quatre vingt ou quatre vingt dix rapporte-t-elle dans son autobiographie. Un jour, d'une seule traite, Picasso peint toute la tête en lançant, furieux, «Je ne vous vois plus quand je vous regarde» ! Et ainsi, dit-elle, «On laissa le portrait comme ça». Mouvement de destruction, d'effacement, de révolte devant l'emprise de la présence visuelle. Deux ans plus tard, Picasso repeint en une seule séance le visage de Gertrude Stein en son absence. La toile fut vivement critiquée, mais Gertrude Stein l'accepta avec gratitude. Selon Roland Penrose, Picasso dit : «Tout le monde pense qu'elle ne ressemble pas à son portrait, mais ne vous en faites pas, elle s'arrangera pour lui ressembler ! » Et Gertrude Stein, en 1938, écrit : «Je suis toujours contente de mon portrait. Pour moi, c'est moi. C'est la seule reproduction de moi qui est toujours moi.» Que cherchait Picasso à voir qui ne pouvait venir à représentation que dans l'absence ? Vérité de Gertrude Stein saisie dans sa réalité psychique par Picasso ? L'objet du tableau est un objet trouvé/créé issu de la rencontre entre le peintre et son modèle.

Il m'a été donné de faire l'expérience de poser pour un peintre en vue d'un portrait. Voici ce que j'en ai écrit dans l'après-coup : «Cette expérience est unique, qui côtoie l'étrange familier de la situation analytique, crée une rencontre entre le visuel et la représentation. Alors que le regard s'absente dans l'analyse, se tourne vers la scène psychique, ici, la surface du corps donnée à voir révèle l'intime. La représentation visuelle prend le pas sur la

représentation langagière et donne figure à la profondeur psychique comme l'écran du rêve devient le lieu où se manifeste la transformation des idées et désirs inconscients.

La découverte du portrait achevé constitue une expérience insolite, faite de sentiments mêlés, curiosité, plaisir et déplaisir : qui est cette étrangère sur cette toile qui me parle de moi ? Que je connais et que j'ignore ? Moi et pas moi ? Un moi délogé de ses références habituelles, un moi surpris plus qu'en sa nudité ! Ce n'est pas le moi que je connais dans le miroir tous les jours et que j'ai appris à maîtriser, c'est peut-être ce moi des origines dont la découverte est moins jubilation qu'effroi et objet d'agressivité. Ambivalence ou au contraire déliaison possible pouvant faire le jeu de la destructivité ? Qu'est-ce qui se détruit de moi dans cette image de moi ? Mais aussi qu'est-ce qui s'y construit ? Portrait de moi, mais par un peintre. Entre moi et cette image, un peintre qui parle de lui autant que de moi. Le portrait est un nouvel objet qui contient la violence pulsionnelle, la transforme en objet de vérité autant qu'en objet esthétique.»

Revenons à ton titre qui est aussi ce vers quoi tu nous a amenés : «L'œuvre d'art est toujours mise en scène de la représentation d'un objet absent» et cette belle formule : «exil de l'objet dans un autre objet.» Et tu introduis, me semble-t-il, un autre sens de la représentation, celui de la représentation comme au théâtre, véritable dramatisation symbolisante, en insistant sur les différents aspects de la mise en scène de l'absence, qui donnent réalité à l'œuvre, au cadre, au mouvement avant tout contenu. Ce qui évoque pour moi le théâtre de Beckett, de *En attendant Godot* à *Ah les beaux jours*. Mais qui s'applique à toutes les formes d'art comme au fonctionnement psychique.

Tu en viens à la disparition du référent dans la représentation et tu reprends à la fin de ton texte ce que tu avançais déjà avec Duchamp, que la nomination fait l'œuvre d'art. Ce qui constitue l'œuvre d'art comme le sujet c'est le signe ; l'homme n'est fait que d'inscriptions ; et tu cites Hölderlin, «Un signe, sommes-nous, sans signification», comme «rappel de la négativité de l'être

humain comme être de parole... Pour pouvoir exister comme être parlant parmi d'autres, le sujet vient prendre place dans un univers symbolique qui lui assigne ses propres significations et le rend à jamais extérieur à lui-même...» La sublimation est ainsi, pour toi, l'opération même de la nomination, le mouvement d'entrée dans le symbolique.

Cette option théorique n'est pas la mienne. D'abord, cette référence au symbolique, au sens que lui donne Lacan d'un ordre symbolique, me semble tirer la sublimation du côté du sublime, dans une dimension transcendante à laquelle mon matérialisme athée s'oppose.

Ensuite, la dimension du corps, du corps pulsionnel, disparaît au profit du signe désincarné. Quand je t'ai entendu parler de la trace, et évoquer «les traces colorées comme un cri chez Bram van Velde, une sédimentation d'ombres lumineuses chez Rothko, les idéogrammes agités et instables de Michaux, la fente fulgurante traversant la couleur immaculée de Montana, la vibration d'un matériau brut chez Dubuffet», j'ai cru saisir dans ces mots *la chair* de la représentation. Mais tu fais de ces traces des inscriptions. «Ce trait sur ce tableau qui ne représente rien et qui en même temps fait exister un être, c'est cela même que propose une œuvre.» Et cet être dans cet univers des signes ou des formes abstraites me paraît bien désincarné.

La trace, matériau de la représentation, est pour moi aussi très importante. Mais c'est pour moi la trace mnésique issue de «l'expérience de satisfaction» dans la rencontre avec l'objet, comme Freud le décrit dans *l'Esquisse*. Ces traces sensorielles rassemblent toutes les modalités sensorielles et motrices et sont liées aux expériences de plaisir avec l'objet primaire. Ces traces constituent une mémoire du corps où affects et représentations sont indifférenciés. La représentation regroupe, recompose les traces sensorielles et motrices qui fournissent le matériau de la sublimation. Ces traces sont liées à la présence de l'objet. Ce que

Cézanne appelle ses «sensations colorantes» sont le résultat du réveil, par la perception actuelle, des traces sensorielles anciennes, marquées par les affects qu'elles avaient provoqués. Il se sert de ce qu'il voit pour retrouver ce qu'il a senti : «Je continue à chercher l'expression de ces sensations confuses que nous apportons en naissant.» écrit-il dans sa correspondance⁷. Dans la recherche de ces traces sensorielles, il ne s'agit pas chez lui de retrouver une image comme un souvenir oublié, mais de trouver une nouvelle figuration. Dans l'observation du motif, il recherche une identité de perception qui rassemblerait le visuel et le visible. André Beetschen⁸ dans un très beau texte sur Cézanne souligne l'effet de sensualité intense que cette peinture provoque. Et il interprète lui aussi les sensations colorées comme les souvenirs de perceptions visuelles et tactiles restituées et transformées au présent, traces «du corps sensuel et mystérieux de la mère, sa chair douce et son mirage coloré, sa nudité, étrangeté inquiétante, qui, dans ses apparitions ultimes de la Sainte Victoire, anime secrètement la passion de peindre».

Chez Cézanne, la mise en œuvre de l'absence vise, à partir des traces sensorielles qui animent la représentation, à retrouver l'objet perdu. L'œuvre y est bien symbolisation de l'absence.

Un bref exemple pour dégager l'émergence de la représentation à partir du négatif.

J'ai appelé Marie cette patiente dont j'ai déjà longuement parlé dans mon rapport au congrès sur la Sublimation. Elle est peintre. Elle s'est mise à peindre après le deuil d'un enfant mort-né, deuil qui faisait écho à des deuils plus précoces, pertes d'objet qui ont laissé un vide que l'objet sublimé cherche à combler dans une présence. Mais ce vide était aussi chez elle un vide structural, perte du Moi, avec des failles qui se manifestaient dans les capacités de penser, liées aux vicissitudes des relations précoces. «Je ne comprends pas» était un véritable leitmotiv qui a pris des sens différents au cours de son analyse et qui témoignait notam-

⁷ Cézanne, P. (1978), *Correspondance*, Paris, Grasset.

⁸ Beetschen A., « Le détaché et le motif », *L'Inactuel, Le singulier*, Nouvelle série, n°10, 2004.

ment d'inhibitions de penser, de déliaison des pensées, processus de négativation désespérant donnant l'impression d'un travail de Sisyphe sans fin. Au cours de l'analyse sa peinture a changé. D'abord longtemps abstraite, elle est devenue plus figurative. Sa technique aussi a évolué. Après une séance où dans un acting de ma part je lui avais touché l'épaule, ce qui avait entraîné une réaction très défensive, elle avait pu me dire que sa mère ne la touchait jamais. Peu après, elle s'était mise à travailler la peinture avec les doigts. Elle m'a aussi beaucoup parlé des couleurs, des odeurs, des mouvements, des rythmes liés à des actualisations transférentielles. Récemment, me décrivant une fois de plus l'évolution de sa technique picturale elle me dit : «Vous voyez, si je voulais peindre votre fauteuil, je peindrais la bibliothèque qui est derrière vous, je peindrais le tapis, je peindrais tout ce qui est autour, des touches de couleurs vives et tout d'un coup à partir du vide apparaîtrait votre fau-

teuil.» Dans cette description, Marie me parle du processus même de la sublimation, de la naissance de la représentation à partir d'un vide qui est plus qu'une absence. À partir des traces sensorielles qui constituent la mise en scène du cadre, la représentation picturale naît de l'hallucination négative de l'objet. Mais plus encore, je crois que la relation transférentielle a pu constituer chez Marie ce que Green appelle une structure encadrante qui favorise la symbolisation et permet le déplacement de l'objet transférentiel sur l'objet de la sublimation. Bien entendu, la cure de Marie est une cure de parole et je ne sous-estime pas l'importance des mots et du langage qui permet la perception de la pensée. J'ai simplement tenu à animer la représentation d'une présence/absence vivante, incarnée par la pulsion.

L'œuvre, mise en scène de l'absence comme tu l'as soutenu. J'ajouterai : l'œuvre, recherche d'un temps perdu, pour maintenir une présence autre et

Introduction à la journée des analystes de l'APF à Lyon

Relation analytique et guérison : le quiproquo

Françoise Laurent

Claude Arles, Françoise Dejour, Nicole Oury et Michel Villand m'ont confié la tâche d'introduire cette après-midi et je les en remercie vivement. Je vais simplement décondenser l'argument que nous avons élaboré ensemble sur le thème proposé cette année par les analystes de l'APF à Lyon : *Relation analytique et guérison : le quiproquo*.

Rapprocher relation et guérison, c'est l'idée de la relation thérapeutique, une idée vieille comme l'humanité, qui entraîne une adhésion immédiate. Laisser venir s'intercaler l'analytique suppose d'accepter un plus long détour... Le quiproquo réside peut-être dans le fait que, comme l'écrit Freud (en 1914, «Pour introduire le narcissisme»), le patient «ne peut croire à un autre mécanisme de guérison que celui de la guérison par l'amour, et qu'il apporte la plupart du temps dans la cure son attente de ce mécanisme là et dirige cette attente sur la personne du médecin qui le traite». Alors qu'on lui propose la guérison par l'amour de la vérité.

Impossible de penser à la guérison sans que s'impose la célèbre formule de Lacan : «la guérison de surcroît.» Elle a acquis l'effet d'un slogan plutôt bloquant pour la pensée. Voici les mots de Freud repris par Lacan (dans «Psychanalyse» et «Théorie de la libido», 1923) : «L'élimination des souffrances n'est pas recherchée comme but particulier, mais à la condition d'une conduite rigoureuse de la cure, elle se donne pour ainsi dire comme bénéfique annexe.» Mais la guérison se définit-elle seulement comme l'élimination des souffrances ?

Nos tentatives d'association libre sur le sujet avaient tendance à piétiner péniblement, dans une logique de bilan, de fermeture de compte ; ne peut-on parler de la guérison que du dehors de la cure, depuis des bornes envisagées platement, concrètement, d'entrée et de sortie ? «Je crois que j'ai fait le tour», dit un

patient vers la fin de notre première rencontre ; une boucle bien bouclée, mais sur quoi ? Et surtout, va-t-elle s'ouvrir ?

La relation analytique ne nous donnait pas moins de mal, avec d'emblée une réticence, presque un déplaisir : n'y a-t-il pas antinomie entre relation et analytique, «lien» «qui délie» ? Une opposition qui ne joue pas seulement sur les mots mais recouvre un enjeu important pour l'analyse. Quelle place laisse l'idée de relation à la présence en retrait de la personne de l'analyste, et à son silence ? Quelle place pour la régression formelle, pour l'inquiétante étrangeté ?

De plus, en lui-même, ce mot de «relation» s'est banalisé, et surtout technicisé, aseptisé, désincarné ; cela lui vient peut-être de la théorie des ensembles en mathématiques. Il s'est substitué dans l'usage commun à la liaison amoureuse ; on entend dire «j'ai une relation», ou «ma relation», et cela semble garantir une maîtrise anticipée de la situation, prémunir contre l'étrangeté, l'inconnu. On a perdu l'usage du mot «relation» signifiant «le récit». La «relation de voyage», alors, n'était pas une personne mais le récit d'un parcours.

Peut-être en réaction à cette froideur du concept, nous sommes allés puiser dans le texte «Traitement psychique», le tout premier écrit de Freud. 1890, ce n'est pas l'histoire mais la préhistoire de l'analyse. On y trouve cette relation peu banale, le «rapport hypnotique» (le nom de rapport revient à Messmer), qui conjugue exemplairement magie du mot et force de l'influence du thérapeute. Ce rapport hypnotique est une sorte de creuset brûlant dont il faut finir par s'éloigner. Bien plus tard, en 1921, dans «Psychologie des foules et analyse du moi», Freud décrit cette formidable scène de séduction, agrandie à la dimension du mythe: «L'hypnotiseur éveille ainsi chez le sujet une part de son héritage archaïque, lequel égale-

ment vint au-devant de ses parents, et connu dans le rapport au père une vivification individuelle, part qui est la représentation d'une personnalité surpuissante et dangereuse, envers laquelle on ne pouvait que prendre une position passive masochiste.»

Ce «père surpuissant et dangereux» de l'archaïque a été un peu oublié au profit de la mère première séductrice, et ce n'est sans doute pas sans rapport avec l'oubli du meurtre dans la psychanalyse que déplorait Pierre Fédida.

En 1920, Freud voit l'hypnose comme une «foule à deux», l'hypnotiseur incarne l'idéal du moi du patient, comme le fait le *leader* pour les individus pris dans la foule. La personne de l'hypnotiseur, tout comme le *leader*, présente un modèle, agrandi, surpuissant, mais à l'identique, de ce que doit être l'individu.

La magie des mots opère ici dans un seul sens : ce sont les mots de l'hypnotiseur, qui cherchent à s'implanter dans le psychisme du patient. Et la conviction qu'entraîne cette suggestion «n'est pas fondée sur la perception ni le travail de la pensée, mais sur la liaison érotique». (1920)

Mais l'hypnose, malgré cette idéale cohérence, va se briser d'elle-même, contre l'autocratie du patient, qui résiste à l'hypnose, qui résiste à la suggestion. L'autocratie : pourquoi avoir retenu ce mot désuet, aux résonances plus politiques que psychologiques ? Pierre Fédida l'avait fait revivre, notamment dans un superbe texte, «L'interlocuteur», (dans lequel d'ailleurs il mettait en garde contre une conception «relationnelle» du transfert).

Le patient autocrate veut rester maître chez lui, il veut protéger sa singularité, son symptôme, qui fait partie de lui. Comme le dit drôlement Jean-Claude Lavie : «le sacrifice qu'est la guérison peut se comparer à celui de l'amputation d'un membre gangrené (mais... c'est quand même MA jambe !)».

Freud va se détourner de l'hypnose, précisément pour s'être affronté à cet autocratie, qui préfigure ce qu'il nommera la résistance. Aline Petitier, dans un texte intitulé «Comment ça marche ? », a insisté sur ce point, sur ce moment de décentrement du pôle d'intérêt de Freud, dont la «curiosité impérieuse» va s'attacher désormais à ce qui «fait obstacle». Par ce déplacement, il donne la parole au patient et fonde

la méthode de l'association libre. C'est ce moment-là qui marque, pour Freud, la naissance de la psychanalyse ; ce patient, typiquement, est une femme, comme on le sait. «Non, ne me touchez pas ! Ne parlez pas ! », dit Emmy von N. souvent évoquée. Une voix féminine de l'autocratie, animée par le fantasme féminin d'un corps inviolable. D'être respectée par Freud, cette résistance-là va lui ouvrir l'espace de l'écoute, puis l'espace du rêve, et la conception de l'appareil psychique (Monique Schneider).

Freud donc dit non à l'hypnose ; deux raisons à cela : elle ne peut produire de guérison complète et définitive, et elle ne permet pas de comprendre le jeu des forces en présence. Je m'en suis détourné, écrit-il en 1914, dans «Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique», à cause «de la monotone et violente interdiction suggestive détournant de toute recherche». Pour Freud, désir de guérir et désir de vérité vont de pair. Pour que «ça marche», il faut considérer «comment ça marche». À l'inverse, la rébellion contre le carcan de la pensée scientifique, contre l'inexorabilité de la nature, fait le succès du guérisseur. Autour de lui se disjoignent désir de guérison et désir de vérité.

Cette nouvelle focalisation de la curiosité de Freud sur le déroulement des associations du patient entraîne un renversement, en tout cas une complication de l'asymétrie entre les deux protagonistes de la situation. Comme le souligne André Beetschen, l'asymétrie est ambiguë, car finalement, c'est le patient qui parle, et l'analyste qui a renoncé à s'exprimer, à échanger pour lui-même, serait dans la position de l'enfant séduit. En recourant à la notion linguistique de «discours intérieur», Jean-Claude Rolland fait percevoir combien l'écoute, le silence de l'analyste est une activité de langage, dont le but est passif (mais qui se retourne en activité lors de l'interprétation). Cette ambiguïté de l'asymétrie serait une première acception de la bipolarité du transfert. Une seconde polarité opposerait transfert positif/transfert négatif, tels que Freud les décrit par exemple dans «La dynamique du transfert».

Dans «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin», la relation analytique et la guérison s'articulent explicitement, dans une phrase qui en appelle étrangement, impérieusement même, pourrait-on dire, à l'idéal : «Il

ne faut pas oublier, écrit Freud, que la relation analytique est fondée sur l'amour de la vérité, c'est-à-dire sur la reconnaissance de la réalité, et qu'elle exclut tout faux-semblant et tout leurre.»

D'où vient donc cet «amour de la vérité» ? Il ne faudrait pas sous-estimer, comme le souligne Nathalie Zalzman, l'appétence pour la réalité, le désir de reconnaître sa propre réalité psychique, qui anime le patient, et le rend capable, plus qu'on ne le croit parfois, d'admettre des contenus de pensée refoulés, déplaisants. Cet amour-là de la vérité impulse un mouvement inverse à celui de la perte de réalité qui, à l'extrême, constitue la maladie.

La formule de Freud répond en fait très directement à un article de Ferenczi, auquel il fait allusion dans son texte : «Le problème de la fin de l'analyse» de 1927. Ferenczi y envisage la guérison dans son rapport au mensonge, celui-ci approché sur un mode très clinique, du patient pris en flagrant délit de mensonge sur un problème d'argent, aux petits mensonges, petites dissimulations et falsifications, et tous les manquements à la règle de l'association libre qui se produisent invariablement dans la cure. La guérison et la fin de l'analyse s'entrevoient quand le patient se dit qu'au fond, il a toujours simulé. Son symptôme est alors en train de perdre son opacité, il renoue avec le sentiment d'hypocrisie de l'enfant subissant les premières injonctions de la morale.

Mais il est notable que Ferenczi en 1927 n'intègre pas la pulsion de mort à sa construction. Ce serait toujours la motion libidinale qui se dévoilerait, selon lui, derrière les formations de caractère les plus agressives. «Après avoir fait éclater tous ses pétards, le sale gosse têtù révèle ses exigences cachées de tendresse et d'amour, avec une franchise naïve», écrit-il. Pourtant, il y a dans ce texte de Ferenczi une préfiguration de ce que Winnicott théoriserait avec la destructivité et l'utilisation de l'objet, que lui aussi mettra en lien avec la fin de l'analyse. C'est à tout cela que répond Freud, dix ans plus tard, après leur douloureuse rupture et après la mort de Ferenczi.

La méthode de l'association libre a son pendant chez l'analyste, l'attention flottante. Celle-ci implique, idéalement, une mobilité de l'écoute capable de décentrement de l'attention, déplacements guidés par les

indices d'un lieu de la résistance, des indices d'une zone du discours infléchi par le refoulement ; le déplaisir est un de ces indices. La production d'analogies est une autre déformation du discours, qui manifeste au contraire l'effet de la compulsion de représentation, et fait la force de l'interprétation analogique, décrite par Jean-Claude Rolland. Toutefois, il semble qu'au fur et à mesure que la cure progresse, le patient se familiarise avec les modalités d'écoute de son analyste et la résistance invente toujours de nouvelles voies pour les déjouer. Les transferts, le transfert, deviennent les voies privilégiées de la résistance.

La découverte du transfert est indissociablement liée à celle du contre-transfert, même si celui-ci ne s'explique pas d'emblée, en tout cas pas dans les communications «scientifiques» ; par contre, l'écriture de l'analyste l'élabore, le perlabore. L'écriture est la perlaboration de l'analyste et la théorie en est le fruit. Le récit de la cure de Dora en est l'exemple princeps, mais «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin» également, qui convoque l'homme aux loups, une patiente hystérique à l'évolution tragique, et l'analysant Ferenczi. Freud a perlaboré sans fin par l'écriture et la théorie ce qui dans ces cures a fait butée, arrêt. Le transfert, dans ses modalités de prise, d'emprise (J.-B. Pontalis) se signale par l'atteinte de la mobilité de l'écoute de l'analyste. «L'atteinte, l'entame, l'attaque» : des mots, que l'on trouve sous la plume d'André Beetschen, qui n'échappent pas la violence du transfert.

Il faudrait la détailler, cette violence du transfert, ne pas la confondre avec l'hostile, ni avec la haine, l'agressivité ou la destructivité que Freud met au compte de la pulsion de mort dans cet article. Il faudrait envisager «l'utilisation de l'objet» telle que l'a théorisée Winnicott. C'est tout un débat. Mais retenons la violence de l'attaque pulsionnelle, en elle-même.

On ne peut dénier la pulsionnalité de l'écoute de l'analyste, en sorte que l'attention flottante revêt un caractère idéal ; dans les cas ou dans les moments difficiles, elle peut être atteinte, immobilisée, empêchée gravement dans sa plasticité. Dans la plupart des cas, au fond, peut-être est-elle plus dansante que flottante, cette écoute, qui suit les renversements,

déplacements imprévisibles de la résistance, dessinant une chorégraphie qui n'est en tout cas jamais connue à l'avance. (François Gantheret écrit dans *Moi, monde, mots* : «Si quelque chose de la cure peut être écrit et transmis, ce ne peut l'être que par et dans la chorégraphie des mots de l'écrivain.») Il s'agirait toutefois d'une chorégraphie en zigzag, heurtée et sans harmonie.

Mais en dehors de la séance, on ne peut vraiment pas faire comprendre ce qu'est la violence du transfert. D'autant plus que si l'analyste parle ou écrit, en dehors de la cure, c'est pour se guérir de son atteinte (François Gantheret, «*Per via di levare*»). Nous avons failli censurer le mot violence qui apparaît dans notre argument. Pourquoi ?

Alors il est d'autant plus nécessaire de tenter de la nommer, cette violence, et c'est ce que montre Freud, dans son opiniâtreté, son acharnement à «plonger» dans les résistances du moi sous toutes leurs formes, comme il le fait dans "L'analyse avec fin et l'analyse sans fin," en inventant la pulsion de mort,

en considérant (avec la nuance de respect qui s'attache à la considération), pour chaque patient, ce «reste», ce roc, sa singularité, ce quelque chose de son caractère qu'il gardera fermé et dérobé au risque de la vie, au travail de la culture. Refus du féminin.

Je croyais avoir terminé, et je m'aperçois que j'ai oublié la boiterie, la citation, mal référencée dans notre argument, car Freud cite un poète Friedrich Rückert, qui lui-même cite «Les Ecritures». Cette phrase sur laquelle se termine «L'au-delà du principe de plaisir» se trouve également dans une lettre à Fliess. «Ce qu'on ne peut atteindre en volant, il faut l'atteindre en boitant ; boiter, dit l'écriture, n'est pas un péché». Elle nous a accompagnés dès le début de la préparation de cette journée. Elle reconforte tout autant le chercheur Freud confronté à l'inachèvement de ses découvertes, que le thérapeute face aux guérisons imparfaites, elle nous donne aussi une figuration du roc du complexe de castration ; remercions donc l'écriture, le poète, et Freud.

Obstacles

André Beetschen

Quel quiproquo ? En lisant l'argument de notre journée, je me suis dit que «relation analytique» et «guérison» ne pouvaient guère être pris l'un pour l'autre, et donner ainsi lieu à méprise ! Si quiproquo il y avait, ne se situait-il pas plutôt au sein des deux termes retenus : entre situation analytique et processus pour «la relation analytique», entre transformation et changement pour la « guérison» ?

Je veux garder, pourtant, l'audace de ce rapprochement. Parce qu'avec «relation analytique», c'est la tâche partagée entre analyste et patient qui s'impose à l'esprit, une tâche qui lie et tient éloignés les deux protagonistes dans l'asymétrie constitutive de leur lien : on retrouverait ici le débat actuel entre intersubjectif et intrapsychique. Néanmoins, si l'analyste est appelé à être cet «interlocuteur» qu'a évoqué Pierre Fédida, les «deux scènes séparées» et mises en contact ne gagnent pas à se retrouver soudées dans la formule massifiante de « transféro-contretransférentiel». La dissymétrie, en effet, fonde spécifiquement la «relation analytique», cette invention freudienne dans laquelle Jean Laplanche voit la remise en jeu, la réactivation par travail de mémoire, de parole et d'affects, d'une «situation anthropologique fondamentale» qui caractérise le rapport de l'adulte et de son inconscient avec l'*infans* objet de ses soins et de son amour compliqué, «compromis». Situation réactivée dans ses impasses et les aménagements plus ou moins coûteux trouvés depuis les temps d'origine, dans ce qui a donc été laissé en dépôt, en souffrance ou en «instance».

Relation analytique : l'inconscient de l'analyste est engagé, comme acteur et comme énigme, dans la rencontre. Surtout si l'on parle de guérison : car il y a aujourd'hui une certaine audace, encore, à

employer ce mot-là ! Aujourd'hui, c'est-à-dire dans cet air du temps où la psychanalyse est appelée à se défendre (*le Livre noir* n'est pas si loin, après tout), où l'intervention de l'Etat dans la codification des psychothérapies et des psychothérapeutes va certainement accélérer une évaluation des pratiques ou des formations des praticiens, en risquant d'asservir la psychanalyse à des buts adaptatifs qui lui sont foncièrement étrangers.

L'essentiel est ailleurs : il s'agit de savoir si le mot de guérison nous convient encore, quelles que soient son histoire et ses racines, qui plongent dans le champ de la médecine et de la magie. Liée à la demande et au souhait de soumission au pouvoir et à la «personne» du thérapeute (qu'il soit rebouteux, exorciste ou thaumaturge, celui-ci est toujours détenteur d'un «supposé-savoir» conféré par la puissance projetée sur lui : la «relation» peut se charger ici du poids de la «relation hypnotique»), la guérison n'est pas seulement la recherche d'un apaisement. Bien plus qu'un processus, elle est un acte violent. L'illusion de la «*restitutio ad integrum*», dont Jean Starobinski¹ a bien montré la relativité historique dans le champ de la pensée médicale - il y a en effet une histoire, et donc un progrès de la guérison - pourrait bien s'apparenter, dans notre champ, à une «annulation rétroactive». Avec le lien qu'elle tire de sa racine étymologique (guérir-garantir : de *warjan*), l'idée de guérison soutient avant tout l'espoir maintenu de la vie, un espoir que la menace de la mort a soudain terni. Guérison, en ce sens, ne s'accorde guère au destin du sexuel infantile !

Pouvons-nous nous passer de l'emploi du mot, ou de l'illusion de «l'idée» ? «Une idée incurable» écrivait J.-B. Pontalis dans ce numéro de la *Nouvelle Revue de*

¹ J. Starobinski, *Guérison*, Dictionnaire de la pensée médicale (dir. D.Lecourt), PUF, 2004.

*Psychanalyse*² de presque trente ans, où Jean-Claude Lavie, soulignant l'aveuglement narcissique qui voile tout usage de la parole, à fortiori celui de la plainte ou de la demande adressées, questionnait de son côté : «Guérir de quoi ? ». Qu'est-ce qui a changé depuis ? Allons-nous évoquer, si la notion de guérison est une enfant du temps, des progrès de la technique et de ses résultats pour des maladies psychiques graves, jusqu'ici réputées inaccessibles à l'approche analytique ? On voit l'importance envahissante, et exagérée, qu'a pris ici le «paradigme» de la psychose et du traumatisme primaire, qui ont souvent relégué à l'arrière plan la dynamique et l'économique du conflit névrotique.

La question de la guérison (autrement dit celle des fins et de la fin de l'analyse), question présente dès les commencements de l'œuvre freudienne, n'est pas absente des derniers textes de Freud, ceux qu'on a pu dire testamentaires : «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin», «Constructions dans l'analyse» et «L'abrégé de psychanalyse» (notamment dans son chapitre intitulé «La tâche pratique»). Les multiples lectures de «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin³» n'ont pas épuisé l'admiration que je porte à ce texte, à sa force, à l'honnêteté et à l'exigence de vérité qu'il met à l'épreuve. Ici, en tous cas, aucune hésitation pour Freud à parler de «guérison», et même de «malades». Malade est pourtant un mot qui a disparu de notre vocabulaire (mais pas du sentiment intime, ni des appréciations péjoratives qu'il nous arrive de porter sur tel ou tel de nos compagnons d'infortune !) : on lui préfère patient, ou analysant. Il a pourtant cet avantage de signaler l'être de souffrance ou de détresse, l'être qui appelle à l'aide quand il se sent affecté, ou aliéné, par un trouble, une douleur, une dépossession qui l'inquiètent et l'envahissent sans qu'il puisse en cerner ou en maîtriser les causes, jusque dans l'énigme répétitive du symptôme.

«Maladie» est peut-être mieux toléré, parce que l'état de maladie implique une certaine extériorité objectivable et qu'une rationalité peut y travailler, depuis la séparation des «maladies de l'âme» d'avec celles du corps⁴ jusqu'aux distinctions nécessaires de la psychopathologie. Et parce que de cet état de maladie, un usage peut se percevoir : bénéfiques de la maladie, acharnement à ne pas guérir, fuite dans la guérison.

Tomber malade du fait de la sexualité et trouver dans la maladie une satisfaction substitutive : cette proposition freudienne avait été reprise dans *Le fait de l'analyse* qui consacra l'un de ses numéros à *La maladie sexuelle*⁵ : «L'enfance est une maladie sexuelle, la maladie sexuelle un destin de la sexualité infantile.» Cette maladie-là, l'analyse va la mettre au cœur de son processus, en poussant au développement de deux maladies spécifiques : la maladie du rêve («Ainsi le rêve est une psychose, avec toutes les extravagances, toutes les formations délirantes, toutes les erreurs sensorielles inhérentes à celle-ci, une psychose de courte durée, il est vrai⁶...»), et la maladie du transfert, cette actualisation de l'infection sexuelle infantile, avec son intensification régressive et le nouveau territoire qu'elle circonscrit, où se précipite par agissement inconscient, dans la relation avec l'analyste, la répétition-reproduction de ce qu'on croyait éteint ou tenu à distance par méconnaissance des modes de déformation et de retour du refoulé.

Cette maladie du transfert fait de lui un organisme vivant. «Le transfert devient ainsi comparable à la couche de cambium entre le bois et l'écorce d'un arbre, dont procèdent la néoformation tissulaire et l'accroissement du tronc en épaisseur⁷.» : il faudra en préciser les conditions de formation et de développement, et penser ses possibilités de dépérissement, jusqu'au terme ambigu de «liquidation».

² J.-B. Pontalis, in *L'idée de guérison*, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 17, printemps 1978, Gallimard. L'ensemble de ce numéro est à relire sur ce thème de la guérison.

³ S. Freud, «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin», *Résultats, idées, problèmes II*, PUF, 1985.

⁴ J. Pigeaud, *Maladie de l'âme*, Dictionnaire de la pensée médicale, (dir. D.Lecourt), PUF, 2004.

⁵ *La maladie sexuelle*, *Le fait de l'analyse*, n°8, printemps 2000, Autrement.

⁶ S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 1978.

⁷ S. Freud, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, OCF-XIV, PUF, 2000.

La maladie du transfert est « provoquée » par la situation analytique. Elle n'est ni vaccination ni réveil artificiel : je retrouve ici les termes employés par Freud pour le traitement du « conflit pulsionnel » dans « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin ». Si cet écrit interpelle tellement, et toujours, c'est qu'il est justement animé, dans le relevé sans concession des obstacles ou des échecs du traitement analytique, par la permanence de la maladie transférentielle et de ses destins : avec « L'Homme aux loups » (« Dans quelques-uns de ces accès, il s'agissait encore et toujours des reliquats du transfert. ») et plus loin : « Je trouvais l'histoire de la guérison de ce patient non moins intéressante que l'histoire de sa maladie⁸. ») ; avec Ferenczi venu, lui, des années après la fin de son analyse, faire reproche à Freud d'avoir méconnu un transfert « négatif » agi et masqué.

Ferenczi, d'ailleurs, n'est pas ici seulement présent dans le reproche et la plainte : c'est à son idéalisation du projet analytique (l'analyse « à fond », le souhait de maîtrise accomplie du désir de pénétrer chez la femme et de la rébellion contre la position passive chez l'homme), que Freud répond, par plus de modestie et par une plus grande tolérance devant l'impossible. Mais il y a aussi dans cette réponse de Freud - et c'est pourquoi « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » ne pourrait s'écrire de la même façon aujourd'hui - une absence d'interrogation sur le contre-transfert, sinon par l'étrange évocation de la réserve face à un « geste inamical ». Car tout est mis au service de l'exploration obstinée de la complexité psychique, depuis les obstacles et les résistances à la guérison : « Au lieu d'examiner comment la guérison advient par l'analyse, ce que je tiens pour suffisamment élucidé, la question à poser devrait être : quels obstacles se trouvent sur le chemin de la guérison analytique⁹ ? »

Reprenant donc ce chemin des obstacles rencontrés, je ne crois pas pour autant que serait seule fondée une démarche apophatique qui se refuserait obstinément à toute positivité. Certes, on ne peut guère célébrer, au risque du ridicule de « la genitalité heu-

reuse » ou de l'illusion d'un « aimer et travailler » débarassés de leurs inhibitions, les vertus de l'homme analysé qui aurait résolu ses conflits oedipiens ou ses angoisses d'abandon, et jouirait dès lors des avantages octroyés par une pensée plus libre et associative, plus risquée dans son indépendance aussi ! L'insistance exclusive mise sur les obstacles et les résistances laisserait alors de côté cette constatation clinique quotidienne : le changement perçu par un patient s'avère moins, bien souvent, le constat d'un surmontement victorieux ou triomphant que la perception presque latérale, et un peu étonnée, que telles pensées, tels actes, telles répétitions asservissantes ont disparu, ou du moins ne se présentent plus à la conscience avec le même caractère de contrainte. Ils ont été abandonnés, désinvestis par un courant actuel et présent de pensées et d'investissements qui va désormais vers d'autres rives. Il faut laisser au changement d'ordre économique sa fécondité, dût-elle garder sa part d'énigme...

Par ailleurs, l'accent mis sur les résistances ne peut laisser de côté cette autre réalité fondatrice de la cure, celle de l'accomplissement. Comme la focalisation sur la longue perlaboration (qui ressort du temps long de la construction) ne peut négliger la temporalité ponctuelle et les effets de l'interprétation, son moment de cristallisation et de déliaison, son risque enfin. Interprétation qui dévoile l'analyste autant que le patient : c'est tout le talent de Jean-Claude Rolland que de savoir rendre compte de ce moment aigu de l'interprétation, d'autant qu'il se soutient d'une théorie précise. Je crois qu'il en sera question tout à l'heure.

Obstacles donc, et pour m'y maintenir, risques d'arrêt, de stagnation, de butées de la cure, mise en cause de ses buts. « Buts du processus psychanalytique¹⁰ » est le titre d'un article de Jean Laplanche, où est très fermement conduite la théorisation d'une tâche psychanalytique prenant appui sur la dernière, et topique, formulation freudienne : « Là où était du ça, du moi doit advenir. C'est un travail culturel, à peu près comme l'assèchement du Zuydersee ». Jean

⁸ S. Freud, *op.cit*

⁹ S. Freud, *op.cit*.

¹⁰ J. Laplanche, « Buts du processus psychanalytique », *Entre séduction et inspiration : l'homme*, PUF, 1999.

Laplanche pose la question : « Quel est donc l'espoir fou, utopique, permettant d'envisager que l'analyste puisse faire autre chose que réaménager localement un jeu de forces constitué dès les premiers refoulements et dès la constitution de l'opposition moi-ça ? » La théorisation du changement et de la guérison oblige en effet l'analyste à se prononcer sur la nature du conflit psychique et du refoulement et si Laplanche assoit, lui, cette théorisation sur sa conception de la séduction originaire, la question concerne chaque analyste : pouvons-nous nous passer, quand nous parlons de changement, quand nous réfléchissons sur l'effectivité de notre acte avec l'ambition immodeste que cet acte suppose, d'une théorie métapsychologique ? Voire d'une théorie des origines ? Et quelles conséquences en découlent lorsqu'il s'agit d'une théorie implicite, freudienne latéralement ou tendancieusement, tant il est vrai que nous prenons souvent chez Freud ce qui d'abord nous convient ? Il y a là une véritable frontière entre psychanalyse et psychothérapie : l'analyse, quel que soit son projet de guérison, reste une méthode d'exploration qui doit pouvoir penser les effets de sa méthode.

Mais d'autres obstacles sont à examiner, et ils tiennent à l'engagement de l'analyste dans la situation analytique. Nous ne sommes pas, dans nos cures, constamment analystes, loin s'en faut. Je rappelle le «pacte conclu», dit Freud, dans la relation analytique : «Le médecin analyste et le moi affaibli du malade doivent, en s'appuyant sur le monde réel, faire ligue contre les ennemis : les exigences pulsionnelles du ça et les exigences morales du surmoi¹¹.» Notons que le pacte s'établit ici entre l'analyste et une instance psychique, le moi du patient : le ça, lui, n'est pas signataire ! Certes, dans ce pacte noué autour de la tâche qui consiste à lever les refoulements, les résistances qui s'opposent à cette levée doivent compter, et c'est heureux, avec «la poussée vers le haut» du refoulé, manifestée dans l'agissement du transfert ou la déformation des représentations. Deux appareils psychiques travaillent ainsi à une tâche commune, dans l'asymétrie : associativité de parole demandée au patient et écoute neutre, également suspendue,

requis de l'analyste. Parler à l'analyste, c'est se confier à l'associativité angoissante de la parole, sous condition du neutre, s'en remettre à ce qui anime souterrainement cette parole, dans la méconnaissance de son usage. Mais il faut pour cela qu'un autre écoute et devine.

Comment le pacte et ses achoppements engagent-ils l'analyste ? Ici surgissent les obstacles qui ont conduit aux élaborations de la notion de contre-transfert (une forme vivante, lui aussi) depuis les années cinquante. Une métapsychologie de l'écoute est venue approfondir la référence purement technique à une neutralité qui ne peut plus se contenter d'être posture passive. Elle doit au contraire élaborer à mesure ce qui la compromet : la violence transférentielle reçue qui pousse à une réponse agie, la difficulté de contenance ou de liaison du déplaisir, le défi à la raison que représentent, pour l'analyste lui-même, ses propres pensées quand elles sont asservies aux processus primaires (et heureusement, l'analyste rêve parfois de ses patients !). Ainsi peut-on soutenir, avec Pierre Fédida, que la situation analytique - dont le neutre, le refusement et la présence-absence de l'analyste sont les éléments organisateurs essentiels - est sans cesse à refonder, menacée qu'elle est par le risque de familiarité. C'est en cela qu'il l'a qualifiée de «site de l'étranger».

Nous «prêtons» pour ainsi dire notre inconscient à l'*agieren* du transfert et à la parole du patient, et nous sommes attentifs à ce qu'ils produisent en nous au-delà des purs contenus représentatifs, nous tâchons d'être sensibles à la résonance (affects, images, pensées) qu'ils provoquent. Cette résonance impose pour être perçue le silence bruisant des représentations d'attente de l'analyste : position précaire plus que résolue, étonnante souvent pour les analystes anglo-saxons avec lesquels nous sommes amenés parfois à échanger ! Pour eux, en effet, et au nom de théorisations métapsychologiques différentes qui engagent de considérables écarts dans les pratiques, le silence des analystes français risque d'être un abandonnement du patient à sa solitude ou sa détresse !

¹¹ S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, op.cit.

Les travaux de Daniel Widlöcher sur l'empathie et la co-pensée se sont attachés à approfondir la nature de cette sollicitation par l'autre, posant en particulier la question du mode de transmissibilité («télépathique») des représentations inconscientes investies, sollicitées par le transfert. Certes, l'appareil d'écoute et de devinement est «construit» par l'antécédence de l'analyse de l'analyste, mais cela suffit-il à garantir contre les effets de méconnaissance ou d'aveuglement ? L'auto-observation est-elle un guide fiable quand, tout en nous obligeant à supporter la passivité d'être agis et animés par l'étranger, nous nous refusons à un échange langagier conversationnel et familial ? Cette limite de l'auto-observation est bien la raison première pour laquelle la formation des analystes requiert de parler à un tiers.

Pour Freud l'exigence de théorisation, depuis la remise sur le métier des découvertes au gré de l'affrontement aux résistances, a évidemment représenté, avec le souhait constant d'en faire part à la communauté psychanalytique, ce nécessaire appel au tiers. Pour nous, les échecs au changement, l'aggravation de la contrainte de répétition, mais aussi nos moments d'étrangeté, voire de désarroi et d'angoisse sont les témoins indispensables de ces difficultés qui convoquent de «l'autre». Car si l'indice du travail de levée du refoulement est l'angoisse chez le patient - il ne peut y avoir de cure sans rendez-vous avec l'angoisse - il faut soutenir aussi que l'analyste ne saurait travailler sans l'inquiétude que lui génère son acte.

Winnicott l'a dit fortement¹², et d'une autre façon, en soulignant comment, à la fin de certaines analyses (jusque dans le plaisir partagé des deux parties, dans leur «connivence» même) l'essentiel de l'expérience, celle pour lui de la régression à la dépendance, avait pu être évité, laissé de côté. «L'analyse pour rien» : mots terribles ! Avec sa proposition d'un «usage de l'objet» par le patient, usage permis par l'absence de représailles face à «l'amour pulsionnel sans pitié», il a aussi avancé cette idée forte et scandaleuse que c'est surtout avec ses défaillances que l'analyste travaille vraiment.

Poursuivant mon parcours des obstacles sur le chemin de la guérison, c'est à la question du *négatif* et de la *négativité* que je voudrais en venir. Négatif est devenu, en effet, la métaphore de l'obstacle. Le mot, présent chez Freud, a pris une considérable extension dans la psychanalyse francophone, et J.-B. Pontalis comme André Green (avec sa mise en exergue «du travail du négatif») n'y sont évidemment pas pour rien !

Négatifs sont en effet le mouvement ou l'opération psychique qui refusent, retranchent, voire détruisent. Il s'agit donc d'approcher les forces et figures de l'hostilité et de la destructivité dans la relation analytique et la résistance qu'ils opposent au projet de changement. Mais considérons d'abord, car nos concepts sont soumis à la langue, la double opposition impliquée dans le mot négatif : d'une part ce qui s'oppose à affirmatif, d'autre part ce qui s'opposant à positif, rassemble l'envers, l'anti ou le contre (celui de contre-investissement par exemple). Le paradoxe du négatif (celui de la photographie, par exemple) serait même d'affirmer un reste non modifiable, et de prévenir ainsi le risque de perte ou de déformation. En outre, avec le changement de signe, négatif exprime ce mouvement de retournement-inversion dont Freud a fait l'un des opérateurs essentiels de la psyché. On approcherait ici la question du mal : dans un beau petit livre, *Du mal/du négatif*¹³, le philosophe François Jullien écrit que la psychanalyse propose le passage du négatif paralysant au négatif moteur.

Il y a une négativité nécessaire et qui conditionne la vie de la pensée (la faculté de juger), celle qui accueille le refoulement dans le langage. Une négativité de l'obstacle et de la résistance, contre quoi avance le travail de la cure, une négativité qui défait les forces de rassemblement et de synthèse du moi. C'est la rencontre avec cette négativité opérante qu'on trouve aussi au cœur du renoncement pulsionnel («Il n'est pas facile de savoir comment s'y prendre pour retirer à la pulsion sa satisfaction¹⁴.») et qui donne sa conviction d'expérience à la cure, notamment lorsque, dans la reconnaissance de l'ambiva-

¹² D.W. Winnicott, «Objets de «l'usage d'un objet»», *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Gallimard, 2000.

¹³ F. Jullien, *Du mal/Du négatif* Points essais, Editions du Seuil, 2004.

¹⁴ S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, OCF-XVIII, PUF, 1994.

lence, se renversent en figures de l'hostile les figures aimées.

Le transfert, dans ce qu'il impose et fait subir, est le lieu privilégié de ces renversements. Il révèle justement l'origine infantile et la portée de l'ambivalence : haine, qui retrouve la haine primitive envers l'objet, envers l'analyste frustrant ou séducteur (au sens où son interprétation reconduit à une séduction de l'enfant par l'autre-adulte, et à une sexualité infantile qui voudrait être ignorée dans sa détresse-même), docilité et soumission renversées en rébellion : «La structuration de la situation analytique par le langage, écrit Pierre Fédida, n'a pas d'autre objet que celui de maintenir l'étranger comme puissance de l'hostile, quelles que soient les expressions positives que viennent à prendre transfert et contre-transfert¹⁵.»

Lorsque cette négativité semble faire défaut, on se trouve devant un sérieux obstacle : celui d'un transfert amoureux ou idéalisant massif, qui ne tolère pas sa décomposition. Il m'arrive ainsi d'éprouver de l'angoisse dans certains débuts de cure où le patient semble si prêt d'être déjà guéri, si intelligent dans les pensées qu'il forme de lui-même, que je me demande - pris dans la séduction d'une entame narcissique dont je n'aperçois pas la fonction de résistance : l'analyste est aussi un enfant séduit - pourquoi est-il est venu demander mon aide !

Quand Freud évoque l'obstacle du «transfert négatif» dans «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin», et dans *L'abrégé de psychanalyse*, il le situe d'avantage comme un renversement momentané du transfert positif («le patient ne veut plus guérir rien que par amour pour l'analyste.») que comme une entité durable. Il le lie cependant aux formes de résistance les plus sévères, celles qui, dans le prolongement des avancées de la seconde topique, agissent les forces de destructivité dans la psyché (réaction thérapeutique négative, masochisme, agissement destructeur de la conscience de culpabilité).

La conception de la résistance s'est, il est vrai, profondément déplacée, de la méconnaissance de la satisfaction tirée du symptôme à l'agissement des for-

ces de destructivité psychique et de déliaison. Celles-ci pourtant risquent de se montrer oublieuses, dans leur manifestation obscure, de la maladie sexuelle : oubli dans la conception d'un surmoi purement asservi à la pulsion de mort, ou dans celle d'un narcissisme qui méconnaît, sous couvert d'une protection acharnée des limites, le délire de surestimation sexuelle qui l'habite, cette folie passionnelle portée au moi et capturée par lui. Négatif a ainsi pris un tour plus radical, il ne semble plus jouer comme pôle de l'ambivalence : il vient signifier la menace des ruptures d'analyse, ou des analyses interminables envahies par la plainte, le reproche et l'irréparable déception.

Va-t-on dire, pour désigner l'obstacle : transfert négatif, transferts négatifs (au pluriel) ou traversée négative du transfert ? Refuser, en tous cas, de faire du transfert négatif une entité massive (J.-B. Pontalis s'en inquiète justement dans «Ce transfert qu'on appelle négatif¹⁶...»), c'est s'obstiner à reconduire les distinctions et les différenciations grâce auxquelles la pensée clinique continue d'avancer : ainsi en va-t-il de la reconnaissance des différentes formes de résistances assignées aux instances psychiques, ou du maintien de l'écart entre le refoulement (qui conserve en déformant, et en aménageant ainsi les retours du déformé) et le clivage (qui sépare et isole).

Pour l'analyste, dans l'épreuve du contre-transfert qui installe en lui ces affects «négatifs» que sont le malaise, le sentiment de sidération de pensée ou d'imposture, pas d'autre ressource que de mettre au travail, sur ce métier du contre-transfert justement, le déplaisir et la haine, et que de deviner l'usage vital fait par le patient du besoin de punition ou du besoin d'être malade. Car même lorsqu'une passion froide et immobilisante semble figer le transfert, «transfert négatif» n'indique pas qu'il n'y ait pas ou plus de transfert - chose impossible à concevoir tant que l'analyse continue - mais que celui-ci a perdu la capacité de migrer et d'aller vers, cette capacité d'élan et d'investissement obscur, ambivalent même, qui caractérise le transfert positif. La neutralisation, le «sabotage», le défi désespéré et muet adressé à

¹⁵ P. Fédida, *Le site de l'étranger*, PUF, 1995.

¹⁶ J.-B. Pontalis, « Ce transfert qu'on appelle négatif », *Perdre de vue*, Gallimard, 1988.

l'analyse autant qu'à l'analyste (défi à la capacité de produire et d'espérer un changement, avec le plaisir pris à la fantaisie et l'animation de pensée qui s'y attachent) manifestent qu'un lien indénouable perdure - obstacle majeur - et qu'il est revécu en plein, intouchable, dans la «relation analytique». Lien à un objet souvent terrorisant, jamais perdu sans doute, mais à qui il faut se vouer sans pouvoir en penser la folie tout en éloignant sans relâche (d'où la vigilance acharnée portée aux limites du moi) une peur de l'excitation qui ferait courir le risque d'être soumis, autant que de perdre.

«Plutôt rester malade que tomber guéri. La chute ou la rechute préservent de la perte», écrit J.-B. Pontalis dans «Non, deux fois non¹⁷», le bel article qu'il a consacré au démantèlement de la réaction thérapeutique négative. Le besoin vital d'être malade, de souffrir, s'enracine alors dans la nécessité de ne pas perdre le contact avec la douleur, ce témoin précieux d'une survie ancienne : car la douleur devient ici une protection parexcitante, paradoxale. Formidable est le refus d'aimer et d'investir, dans le transfert même, pour ne pas connaître la terreur de la passivation et de la perte, le mouvement qui emporte, quand l'investissement libidinal est perçu comme immaîtrisable et dévastateur, ou qu'il révèle l'échec d'une liaison masochiste «gardienne de vie».

L'obstacle est-il tel qu'il n'y aurait plus, pour l'analyste, qu'à supporter, attendre et espérer interminablement un changement qui ne se produit pas ? À répondre en somme à la passivation par la passivité consentie ? Certes, avec «l'usage de l'objet» et sa survivance «sans représailles», Winnicott espère en une expérience transférentielle nouvelle et enfin authentiquement réalisée des défaillances de l'environnement, une expérience qui se passerait de l'interprétation elle-même.

Il me semble pourtant que le «maniement du transfert» - que je distingue de son «interprétation» : maniement, d'ailleurs, ne mérite jamais mieux son nom que dans ces situations, celles où Freud dit veiller à ne pas laisser se développer à l'excès la passion ou la haine - devrait s'attacher, par un recours au jeu plus qu'au

sens, et par une imagination de la régression, à faire bouger les lignes figées de l'affrontement et à démasquifier l'obstacle. Ce qui appelle toujours le traitement interne, par l'analyste, de la déception d'une ambition thérapeutique violemment sollicitée et repoussée. On ne guérit personne et personne ne guérit de son enfance... Et comme le montre la première description par Freud d'une «réaction thérapeutique négative» faisant suite à la manifestation d'une satisfaction dite au patient devant les progrès constatés du traitement, le désir-plaisir de guérir peut être reçu comme une violence d'emprise intolérable ; se trouverait ainsi menacé un roc d'identité, que le patient conserve en lui comme vœu non partageable ou trésor d'irréductibilité.

Il faudrait pouvoir ne pas abandonner, dans ces situations, la conviction de l'agissement, dans toute existence humaine, de la maladie sexuelle infantile ! Justement quand le négatif essaye, dans le retournement et l'immobilisation du transfert, d'en prévenir l'infection et de la bannir alors même qu'il en est la radicalisation, dans la tentative de réduire au plus bas le niveau de l'excitation pulsionnelle, jusqu'au souhait de l'inanimé... La nécessité de ne pas perdre de vue, malgré l'obstacle, l'horizon de la pulsion sexuelle, aide certainement à nous déprendre de cette obnubilation par l'objet (qu'il soit dit primaire et qu'on en reconstruise les réponses inadaptées, ou qu'on en postule la perte à jamais mélancolique) à laquelle invitent souvent ces situations de transfert négatif qui convoquent si régulièrement le circuit court et causal du traumatisme.

Il reste que ce maniement du transfert négatif repose sur une «imagination» possible de son agissement. Et il faut bien se demander de quelles ressources se soutient cette imagination quand la détresse, ou l'étrangeté inquiétante - Michel de M'Uzan dirait même les expériences de dépersonnalisation, lui qui a parlé si justement de l'étrange «chimère» construite par le transfert et le contre-transfert - n'ont pas nécessairement été le lot de chaque analyste. Si Ferenczi a revendiqué ici la «profondeur» nécessaire de l'analyse de l'analyste, il faut admettre que c'est à certains patients que nous devons d'être conduits, souvent

¹⁷ J.-B. Pontalis, « Non, deux fois non », *Perdre de vue*, Gallimard, 1988.

malgré nous, dans des contrées que nous n'avions pas, ou pas pu, ou pas voulu, découvrir.

Quand, dans *L'abrégé de psychanalyse*, Freud revient sur ces facteurs «totalement ignorés et qui n'ont pas pu être pris en considération au moment de la construction de notre pacte», facteurs réunis sous le terme commun de «besoin d'être malade ou besoin de souffrir», il les éclaire par l'agissement inconscient d'un surmoi hostile particulièrement cruel (qu'il faut alors essayer de «démanteler»), ou par le retournement, encore énigmatique à ses yeux, de la pulsion d'auto-conservation, effet de la désunion des pulsions de vie et de mort. Ce qui, écrit-il, a «provoqué la libération de quantités excessives de la pulsion de destruction tournée vers le dedans¹⁸». Ainsi peut-on dire que la négativité destructrice qui s'oppose à la guérison s'affirme comme maladie paradoxale de l'intériorisation : paradoxale puisque l'intériorisation est un mécanisme constitutif de la vie psychique et du travail de culture. Mais il s'agit là d'une intériorisation sans autre, dont l'agissement d'un surmoi dévastateur donne la mesure quand il s'érige à la fois comme juge autocrate de soi-même et comme le propre bourreau.

Étrangement, dans ces pages de *L'abrégé de psychanalyse*, comme dans les sections V et VI de «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin», alors même que sont examinées avec une grande minutie les résistances du moi et leurs possibilités de transformation, aucune mention n'est faite du narcissisme comme obstacle à la guérison. Il semble pourtant, et c'est là l'une des voies fécondes d'élaboration des transferts négatifs, que vont de pair destructivité et contrôle autocratique de l'autre comme des limites du moi, de l'autre et de l'inconscient qui le hante, jusque dans la fixation désespérée des mécanismes de défense. La pulsion de mort n'est-elle pas l'héritière d'un narcissisme autocrate et meurtrier qui, ayant détruit, nié ou séquestré l'objet, ne laisse plus à la pulsion sexuelle que la détresse économique de son but, l'anéantissement de l'excitation ?

La relation analytique a une fin, qui voit se quitter les deux tenants du pacte initial ! Il faudrait bien sûr examiner les conditions et les modes de cette fin de rela-

tion, qui est toujours à la fois renoncement et accomplissement : toujours en tout cas une réalisation pleine, puisqu'elle est risquée, du patient.

La guérison est-elle au bout du chemin, une fois les obstacles surmontés ? Certes, on peut espérer qu'il y a eu levée des refoulements, approche sinon traversée du fantasme, agrandissement de la mémoire de l'infantile sexuel; le symptôme, lui, est devenu une forme désinvestie, déshabillée, mais il est disposé à reprendre du service si les nécessités de la vie et du désir l'exigent. On espère une plus grande ouverture à l'autre, une moindre présence paralysante de l'inhibition ou de la menace d'investissement libidinal dans la rencontre : moins éviter, donc (passer à côté de la vie, n'est-ce pas le destin cruel de la névrose ?) pour goûter mieux l'expérience de vivre. Mais si changement il y a, il est aussi au cœur de la vie psychique : une disponibilité à l'étranger et à l'angoisse, des modes nouveaux de traitement interne du déplaisir, et peut-être la résonance intime, sur un double registre, que la parole garde de l'expérience de la cure et du transfert.

Il n'y a pas de «liquidation» ! La fin de l'analyse ne se fait pas sur le mode d'une disparition ou d'un enfouissement du complexe d'Œdipe. Toutes les lacunes de la mémoire n'auront pas été comblées, ni tous les refoulements levés... Il y a des restes, et des restes non résolus, dans l'expérience singulière faite avec cet analyste-là.

Si la maladie de transfert n'est pas liquidée, sa persistance éventuellement douloureuse dépendra étroitement du mode de séparation et du détachement possible, de la déception qui peut durer dans l'amertume (celle qui habita Ferenczi, des années après la fin de son analyse). «Rompre avec son analyste - écrit J.-B. Pontalis à la fin de «Non, deux fois non» - c'est le garder, et ce n'est pas du tout la même chose que s'en séparer». J'aime aussi cette idée forte, et métapsychologique, de Jean Laplanche : à la fin de l'analyse, le transfert garde son élan vers l'énigme de l'autre, il s'ouvre vers d'autres objets, objets de sublimation, il est devenu «transfert de transfert».

Il arrive aussi, plus tard, qu'une relation d'amitié fasse

¹⁸ S. Freud, op.cit

suite à ce qui fut la relation analytique. Elle peut difficilement oublier, cependant, ce que furent la dissymétrie et l'excès du transfert. Il y a enfin cette évolution particulière qui voit un patient, une patiente, devenir analystes à leur tour, souvent dans la même

société que leur analyste. Une autre relation se noue : la transmission est une autre forme de maladie, qui emprunte aussi son vocabulaire ! Mais c'est là une autre affaire.

*Les yeux de l'âme*¹

Jean-Claude Rolland

J'ai beau chercher, je ne repère pas, dans les activités des hommes, amoureuses, religieuses ou intellectuelles, ce qui pourrait être l'équivalent de la situation transférentielle que la cure instaure entre patient et analyste. Peut-être que quelqu'un d'entre vous saura me fournir une clé susceptible d'ouvrir les portes d'ivoire de ce mystère.

Car ce qui existe là dans la cure et que la méthode analytique déploie et exploite, avec art et savoir, doit nécessairement avoir lieu ailleurs. S'agissant du lien qui attache spontanément un être à un autre être, le noue à lui compulsivement jusqu'à ce que, sur la base d'une mutuelle compréhension, les raisons secrètes de cet attachement viennent à la lumière des mots, donnent lieu à interprétation et, trouvant sens dans l'espace du discours, voient leurs effets immédiats, physiques autant qu'émotionnels, se dissiper.

Le transfert est une découverte de la psychanalyse, non son invention. Gardons-nous de confondre, une pente nous y pousse, transfert et analyse de transfert. Celle-ci, l'analyse de transfert est une technique. Elle est bel et bien une invention de la psychanalyse qui ne saurait avoir cours ailleurs que dans ce champ spécifique de la cure. Celui-là, le transfert, est un phé-

nomène psychique que Freud ne découvrit que tardivement. Il lui aura fallu l'analyse de Dora et les obstacles que cette patiente, intelligente et éclairée, opposait à son traitement pour qu'il ne l'ignorât plus².

Car le transfert s'ignore, c'est une condition de son efficacité, voire de son existence. L'attachement, qui lie l'analysant à l'analyste, qui exige jusqu'à un certain point sa réciprocité, qui se manifeste indifféremment selon une valence positive ou négative, n'est attachement que d'être inconscient. Ce n'est ni l'intensité des représentations, ni la force des affects qui font cet attachement, contrairement à ce que suggère l'usage courant du mot - «je l'aime, à cause des émotions qu'il suscite en moi». C'est le fait qu'il se développe indépendamment des instances conscientes du moi, latéralement - j'insiste sur ce mot qui indique, du point de vue topique l'à côté et, quant au mouvement, la dysharmonie. C'est le fait encore qu'il émane d'instances au sein desquelles le concept de subjectivité n'a pas cours, ni du coup celui de totalité.

L'attachement transférentiel reste aussi étranger au moi du patient, mais heureusement moins inconciliable que ne l'est, au jaloux paranoïaque décrit par Freud, l'attraction amoureuse qu'il éprouve inconsciemment pour l'être de même sexe. «Ce n'est pas

¹ Ceci est la traduction, proposée par Yves Bonnefoy, de l'exclamation que Shakespeare met dans la bouche de Hamlet au sujet de son père défunt, *the mind's eye*.

Hamlet : J'aurais mieux aimé rencontrer mon pire ennemi au ciel,

Horatio, que de vivre un pareil jour...

Mon père, il me semble que je vois mon père.

Horatio : Où Monseigneur ?

Hamlet : Avec les yeux de l'âme, Horatio.

Hamlet, trad. de Yves Bonnefoy, Folio classique, acte I, scène 2, p.43.

² Ignorance dont il mesure la portée épistémologique : « Si la psychanalyse n'a pas jusqu'ici pris en compte certaines choses, cela n'advint jamais parce qu'elle avait omis de voir leur action ou qu'elle voulait dénier leur significativité, mais parce qu'elle poursuit un chemin déterminé, qui n'avait pas encore mené aussi loin. Et finalement quand elle y est arrivée, les choses aussi lui apparaissent autrement qu'aux autres. » *Le moi et le ça*, OCF, XVI, p. 257.

moi qui l'aime, c'est elle» s'écrie celui-ci, signalant par cette projection, toujours présente à plus bas bruit dans l'expérience transférentielle, combien le moi se dessaisit des émotions et des représentations brutalement réveillées par un attachement ignoré et dont, jusque-là, il se défendait en les méconnaissant par le refoulement et ses défenses pathologiques.

Le transfert s'ignore comme s'ignorent les constituants inconscients qui l'organisent. Et si j'adopte, pour ce verbe, la forme réfléchie, c'est pour signaler l'activité présidant à cette ignorance, qui participe d'un esprit de conquête autant que de résistance, qui est geste autant que compromis dans le jeu des forces en présence. Le mot d'«asymétrie» que l'argument de la journée a mis en exergue est ici le bienvenu. Asymétrie en effet dans la relation analytique entre le lien contractuel qu'établissent analyste et analysant et qui assure l'efficacité de la méthode, et la violence des motions inconscientes qui, profitant opportunément de cette alliance, envahissent la situation. Mais qui se double d'une autre asymétrie, entre ce qu'on peut désigner comme les deux «représentations-but» du travail analytique. A savoir d'un côté l'impérieuse nécessité de l'interprétation, ou de la verbalisation, ou du devenir conscient ou de la résolution du transfert. Je rassemble tous ces termes, qui renvoient à des contenus et à des opérations très différents, parce qu'ils s'emploient à la seule et même visée de ce que Freud appelait l'*Aufhebung*, la suppression du refoulement, mais aussi la suppression de la résistance, et du symptôme, et qu'ils sont dans un rapport immédiat à la guérison, peu différent de ce qu'il est en médecine.

Et d'un autre côté la nécessité tout aussi impérieuse de ce que Daniel Widlöcher désigne comme «co-présence³», et qui s'écarte de la première par un plus de désintéressement quant aux notions de guérison et de maladie. Co-présence, par quoi analyste et analysant consentent à partager dans le *hic et nunc* de l'expérience transférentielle, dans ses inerties, ses opacités, ses énonciations indirectes et ses mouvements négatifs, la lente refiguration des représentations anéanties par les opérations primaires du refoulement et du clivage, la tout aussi lente perlaboration

des affects, que la déliaison a réduit à l'état de pulsions. L'oiseau de Minerve, la chouette, écrit Hegel, se lève à la tombée de la nuit. Ce qui veut dire que le *logos*, s'il ne se dérobe pas à son soubassement affectif et à son pathos originaire, se construit à la lumière blafarde de la lune. À cette phase du processus analytique, l'ignorance est de rigueur, non pas l'ignorance du **fait** psychique dont le mot salue ainsi la négativité même, mais de son **sens**.

Le concept de *Wiederholung*, que Freud introduit dans la théorie en 1920, au moment précis où, grâce à l'avancée de la métapsychologie, sa connaissance de l'expérience analytique s'approfondit subitement, vient relayer celui de *Durcharbeitung*. La «perlaboration», par quoi on traduit ce mot, n'est opérante qu'aux couches moyennes de l'appareil psychique, où le langage a déjà acquis un pouvoir signifiant. *Wiederholung*, lui, admet, et contient, deux acceptions qui ne sonnent pas tout à fait de la même façon en français : répétition et reproduction.

L'attachement de transfert, écrit Freud, dans "Au delà du principe de plaisir", reproduit les motions amoureuses que, avec la disparition du complexe d'Œdipe, le gel de la sexualité infantile a flétries, et qui ne se manifestent plus dans le psychisme adulte que comme compulsion de répétition. Entre répétition et reproduction, il y a peu de différence sauf celle-ci : la répétition est aveugle, immuable, elle s'auto-suffit. La reproduction s'en écarte en ce qu'elle se veut connaissance de ses origines et de ses buts, tentative de donner forme à ce qui l'anime, en s'étayant par «représentance» sur des formations de mémoire. Ces formations de mémoire peuvent appartenir à l'histoire infantile, et être, elles-mêmes, refoulées. Mais elles peuvent tout aussi bien provenir de l'histoire récente, et encore (de préférence) de l'histoire actuelle, celle de la situation analytique qui, par sa temporalité singulière, institue une mémoire qui lui est propre.

L'attachement de transfert n'est pas répétition, il assure le déplacement de la compulsion de répétition en compulsion de représentation. Par quoi le fantasme inconscient originaire, anéanti, se reconstruit à

³ Daniel Widlöcher, *Métapsychologie du sens*, PUF, 1986.

partir d'un matériau de mémoire étranger et hétérogène qui lui accordera au bout d'un long chemin une représentation consciente.

La représentation-but de l'interprétation est l'advenue de la signification. La représentation-but de la co-présence est la figuration des motions inconscientes, c'est-à-dire la construction. Je retrouve là la partition, désormais classique, que Freud instaura en 1937⁴.

Cet écart, dans les visées du traitement analytique, rejoint au niveau processuel l'écart entre les deux modes d'expression de l'attachement transférentiel : le travail des mots, le travail des images. Dans la préface qu'il a accordée à *Avant d'être celui qui parle*, J.-B. Pontalis a fort bien repéré la difficulté de penser leur relation. Travail des images et des mots demeurent dans un écart temporel. Freud l'affirme sans ambiguïté dans *Le moi et le ça* : «Le penser en images, écrit-il, est plus proche des processus inconscients que le penser en mots et est indubitablement plus ancien que celui-ci onto- et phylogénétiquement.»

Mais ils sont aussi dans une opposition structurale. L'image, dans la cure, est la matrice d'où s'extrait la parole associative et où elle peut incessamment, et régressivement, se dissoudre. Je ne peux comprendre le cours - et l'économie - du discours associatif, si je ne me réfère à ce qui est, pour moi désormais, presque un *schibboleth* de la technique analytique. C'est, en effet, toujours, depuis l'image de l'analyste (et de son contexte), cette image que «forgent» les représentations inconscientes, que se déploie le discours. De même est-ce à cette même *imago*, devenue transférentielle, que s'adresse la parole de l'analysant.

Adresse et déploiement sont, dans le discours associatif, indissociables, leur concours détermine le mode exclusivement réfléchi de son usage. «Je vous dis que» équivaut dans son phrasé, à «je me dis que» ; de surcroît, comme je l'ai avancé à propos du langage du rêve dont il est si proche, «la parole parle à l'objet dont elle parle⁵ ». Et seule sa proximité avec l'image (du fantasme) explique que la parole confonde ainsi sujet et objet, alors même que son

appartenance au système de la langue, où prévalent l'articulation et la négation, l'astreint *in fine* à identifier leur opposition, et à les séparer.

Mais c'est aussi vers cette même image, d'essence fantasmatique et hallucinatoire, que la parole retourne (ou se retourne) lorsque le patient se tait. On gagne à penser le silence dans la cure comme mutisme, non comme vide psychique (ce qu'il n'est jamais), ni comme résistance (ce qu'il n'est que partiellement). On gagne à penser l'irruption du silence, comme instauration d'une autre économie de la pensée qui substitue, au «penser en mots», le «penser en images». Le penser en images, tout comme le penser en mots, signifie travail, arrêt de l'excitation sur la voie de la décharge, prélèvement de petites quantités pour évaluer sa qualité et lui opposer une réponse appropriée. Car l'image, à ce niveau du fonctionnement psychique que le transfert réactive, indubitablement, traite l'émergence du fantasme inconscient en lui fournissant les restes perceptifs (empruntés essentiellement à la situation analytique) nécessaires à sa représentation indirecte.

Je dis «indubitablement», empruntant à Freud ce mot qu'il emploie presque systématiquement (et cela me touche) lorsqu'il avance une hypothèse ne se soutenant que d'une inférence métapsychologique. Car cette activité imageante, dont le patient fera, ou ne fera pas, le récit lorsqu'il reviendra à sa parole (comme il fait, ou ne fait pas, le récit des rêves qui se produisent entre ses séances), demeure à l'analyste imperceptible, invisible, il ne s'en représente quelque chose que par le *mind's eye*, les yeux de l'âme, ainsi que le dit Hamlet du souvenir de son roi. Il n'entre en contact avec l'activité imageante (partiellement et sans certitude aucune) que par une écoute, qui n'est plus celle du discours du patient, mais celle de son discours intérieur.

De sorte qu'il faudrait, pour revenir au mot de l'argument, introduire ici une autre asymétrie, se situant au sein même de l'écoute de l'analyste et la mettant en tension. Entre écoute du discours associatif, qui anime son travail d'interprétation, exige, et un surplombement de l'expérience transférentielle, et un détache-

⁴ S.Freud, « Constructions dans l'analyse », in *Résultats, idées, problèmes* II, PUF.

⁵ Jean-Claude Rolland, « Terre d'accueil », in *Regards sur le rêve, Livres Cahiers pour la Psychanalyse*, in press, 14, Automne 2006.

ment sans concession de la personne de l'analysant. Et écoute de l'activité imageante qui requiert au contraire une participation active (quoique passive dans son but), une complaisance (peut-être d'essence mélancolique) au jeu transférentiel et une empathie à la personne de l'analysant. Je l'ai qualifiée, empruntant ce terme (ou ce concept) à Lucien Lévy-Bruhl, de «participation inconsciente⁶». Voulant marquer par là ce qu'elle implique, chez l'analyste, d'une régression psychique, qui ne serait ni en phase ni en harmonie avec celle de l'analysant, mais le rapprocherait assez de la flambée fantasmatique que déclenche chez celui-ci l'attachement transférentiel, pour qu'il puisse, dans l'approximation de ses mots et de ses constructions, en assurer une «pré-verbalisation», une «pré-symbolisation». Je m'autorise ces néologismes au motif que, à ces niveaux profonds, obscurs et sauvages de l'expérience analytique, dans sa théorie tout autant que dans sa pratique, le langage défaille.

Certes Winnicott, dans son approche des patients psychotiques⁷, dans ses traitements d'enfants, dans l'exploration de la relation nouant la mère à son enfant et assurant à ce dernier le développement d'un moi, a entrevu, et fort bien formulé, cette part ombreuse de la relation analytique. Laquelle ne diffère pas, ni dans son éthique ni dans ses procédés, de la relation primordiale, que représentait, déjà pour Freud, le fait du *Nebenmensch* adulte accordant spontanément son aide à l'autre accablé de sa détresse infantile. Mythe certes, paradigme d'une situation originare «d'où naît, je le cite, toute morale et toute civilisation» que Freud affirme dès *L'esquisse*, mais sur lequel il ne reviendra qu'en de rares occurrences. Nous demeurons redevables à Winnicott d'avoir repris cette intuition freudienne et d'en avoir déployé la portée pour une possible théorisation des fondements psychothérapeutiques de la cure analytique. S'agissant de notions telles que «aider» ou telle que «autrui» la tentation caritative et oblatrice est forte. La sobriété et la rigueur de la pensée de Winnicott ont paré à ce danger.

Car la coprésence de l'analyste et du patient dans la cure, tout comme la participation inconsciente que le premier accorde au second, loin de relever d'une technique ou d'une stratégie, (bien) intentionnellement déterminée, ne sont que la reprise, dans les couches supérieures du fonctionnement psychique, de l'indissociation que les expériences primaires de frustration (et sans doute aussi de satisfaction) instituent entre autre et soi, entre moi et objet. Indissociation dont les formations refoulées, aussi bien que les instances inconscientes du moi, gardent à jamais trace.

Le fantasme inconscient, que l'attachement transférentiel réactive, ne connaît de l'autre que sa fonction d'objet de la satisfaction (ou de la frustration) pulsionnelle. Il ne connaît de soi que d'être l'acteur du désir animant le fantasme. Les formations mémorielles qui le relaient, par représentation, dans ce que Freud nomme l'*innere Welt*, le monde intérieur, conservent l'indistinction de la polarité «acteur du désir-objet de la satisfaction» d'où naîtra ultérieurement la polarité, décisive pour l'organisation psychique, du moi et de l'objet, de l'intérieur et de l'extérieur. Le souvenir de couverture, mot qu'il faut entendre dans le double sens de ce qui cache l'événement fantasmatique, en même temps qu'il en informe, assure l'articulation entre le jeu pulsionnel, à jamais forclos, et le matériel perceptif dont le moi se construit exclusivement. «En dehors des sentiments, écrit Freud, ce qui provenant de l'intérieur veut devenir conscient doit tenter de se transposer en perceptions externes⁸.» Chose importante à noter, car il se pourrait que l'activité imageante, contrairement à l'activité de parole, ne dispose que de cet outil là, celui qui assure l'articulation entre matériel fantasmatique et matériel perceptif, et d'où naît la représentation.

Dans l'attachement transférentiel, oscillent incessamment les valences (pré) objectales et (pré) subjectives du scénario fantasmatique. L'analyste, pour le patient, représente simultanément, alternativement, et l'objet de la satisfaction (ou de la frustration) et

⁶ Jean-Claude Rolland, « Parler, renoncer » in *Avant d'être celui qui parle*, Gallimard, 2006.

⁷ D.W. Winnicott, « La haine dans le contre-transfert », in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1971.

⁸ *Le moi et le ça*, op. cit., p. 265.

l'acteur des «investissements d'objet provenant du ça, lesquels, écrit Freud, ressentent les tendances érotiques comme des besoins⁹». La régression que l'analyste, dans sa participation inconsciente, consent à l'expérience transférentielle, inclut dans l'espace psychique, et restaure dans sa plénitude, cette organisation fantasmatique que l'activité de parole, l'articulant dans ses mots et sa grammaire, stabilisera et, par là, érigera en «fait psychique» positif.

Cette participation inconsciente n'est non seulement pas incompatible avec le concept de refusement qui à l'évidence prévaut dans l'activité interprétative, elle en est même le précurseur. Dans la très belle et très décisive réflexion que Jean Laplanche porte sur la traduction de ce mot, *Versagung*, il écrit ceci :

*Le mot «refus» implique trop directement que soit précisé un rapport entre des «instances» ou des «objets» dont l'un est refusé, le second se voit refuser quelque chose, le troisième prononce le refus. «La réalité refuse à la libido la satisfaction» : cette phrase de Freud, dans sa brièveté, éclaire remarquablement ce rapport «triangulaire» auquel renvoie incontestablement le concept de *Versagung* Il fallait donc trouver un terme unique, permettant de désigner non seulement le refus «prononcé» par la réalité, par autrui ou par le sujet lui-même, mais aussi (et surtout) la condition objective du sujet et la situation où se trouve sa «revendication pulsionnelle» lorsque la satisfaction lui est refusée (*versagt*) ou interdite (*unter-sagt*) dans la réalité (*äussere Versagung*) ou dans le sujet lui-même (*innere Versagung*).*

Et d'ajouter :

*Refusement a l'intérêt de faire concept, tout comme *Versagung* s'est mis faire concept chez Freud, celui-ci ayant pris soin d'en marquer la singularité et la spécificité en l'affectant de guillemets : ... die Menschen neurotisch erkranken... an der *Versagung*, wie ich mich ausdrückte... «les hommes tombent malades névrotiquement... de par le refusement, selon mon expression¹⁰».*

Je dois beaucoup à cette lecture en ce qui concerne ce que «fait» la participation inconsciente de l'ana-

lyste dans le travail de la cure. Elle permet aux conditions du «tomber malade» de se dévoiler, préalable «scientifique» à toute résolution des conflits psychiques, donc à toute guérison.

En fait je devrais déplacer la question par laquelle je m'adressais à vous au début de cet exposé. Un attachement transférentiel se déploie, je le sais bien, chaque fois que quelqu'un fait à un autre une demande d'amour, ou de reconnaissance, ou de soin. Chaque fois que je m'adresse à un autre dans l'attente qu'il me découvre ce qui me manque. Dans l'attente qu'il reproduise, en le figurant, l'objet dont je suis inconsciemment endeuillé. La répétition n'est donc pas l'apanage de la situation analytique, elle anime - et menace - l'inclination amoureuse, aussi bien que la relation soignante, aussi bien sans doute que le lien que les parents tissent avec l'enfant nouveau-né.

Tout objet neuf - «vierge», si l'on veut -, parce qu'il est disponible aux liaisons inconscientes, appelle à lui les formations de mémoire ne disposant pas de représentations propres. Le fait a longtemps échappé à ses lecteurs - et c'est à Pierre Fédida qu'on doit son exhumation - mais c'est justement dans cette perspective minimaliste que Freud introduisit, avec *L'interprétation du rêve*, le mot de «transfert» dans la théorie analytique. *L'Übertragung*, qui commande aux opérations du déplacement et de la condensation dans le processus onirique, ne signifie pour lui alors que cela : le transfert sur un reste perceptif, en soi indifférent, d'une formation fantasmatique. Il reviendra dans «Le moi et le ça» à cette acception restreinte : «Une certaine indifférence quant à la voie sur laquelle advient l'é-conduction est impossible à méconnaître. Nous connaissons ce trait comme caractéristique des processus d'investissements dans le ça. Il se rencontre dans les investissements érotiques où est développée une indifférence particulière en ce qui concerne l'objet, tout particulièrement lors des transferts dans l'analyse qui doivent nécessairement s'accomplir - sur quelle personne, cela est indifférent¹¹.»

⁹ Ibid, p.

¹⁰ André Bourguignon, Pierre Cotet, Jean Laplanche, François Robert, *Traduire Freud*, PUF, p.134-135.

¹¹ Ibid, p. 288.

Ce n'est donc pas du côté de la répétition que je ne trouve pas, dans d'autres activités humaines, d'équivalent du processus à l'œuvre dans la situation analytique. C'est plutôt du côté du destin que subit cette répétition du seul fait des positions qui sont imparties à chacun de ses protagonistes. La compulsion de répétition s'y déploie en effet en compulsion de représentation, l'*Agieren*, qui meut aveuglement le symptôme, s'y convertit en une activité de pensée, de représentations, en images ou en mots. Certes la répétition est en soi un déplacement. Elle est déplacement d'un objet inconscient sur un objet réel, avéré par la perception. Mais avec le transfert tel que l'organise la méthode analytique, c'est le mouvement même de la répétition qui se déplace, qui change d'inclinaison, et donc de direction. Et qui par là déstabilise l'économie psychique antérieure du sujet analysant.

La conservation, écrit Freud dans «Pulsions et destin des pulsions», définit la tendance première de l'appareil psychique. Conservation des expériences subies par l'individu au cours de son histoire, qu'elles soient heureuses ou surtout «frustrantes», c'est de ces dernières que se nourrit principalement la répétition. Conservation des stades archaïques auxquels le développement individuel et la civilisation ont arraché le sujet. Conservation encore des idéaux et des formations surmoïques oedipiennes, «ces objets les plus grandioses» qui poussent sur le sol de l'enfance comme, à l'orée du Moyen âge, monastères et cathédrales ont colonisé le sol fraîchement défriché de l'Europe, maintenant toujours encore, sur la communauté des hommes, le poids de l'interdit de pensée.

La question est donc pour moi celle-ci : où trouve-t-on l'équivalent d'une situation qui, en même temps qu'elle appelle à la répétition des motions pulsionnelles et représentatives les plus archaïques, qui se met donc au service de la tendance à la conservation, appelle en même temps à leur renoncement ? Car ce n'est bien sûr pas par la suggestion, ni au nom d'un impératif moral ou culturel, que nous amenons les analysants à abandonner leurs tenaces attachements oedipiens. Ceux-là même contre lesquels leur moi se défend avec une violence telle qu'elle génère névroses et psychoses et qui les conduisent au traite-

ment analytique. Mais bien parce que le dispositif analytique, dont le «refusement» est la pièce la plus essentielle, impose une vérité que l'homme, dans sa solitude et sa détresse, ne peut que se cacher, et incarne cette *ananké*, propre à toute vie psychique, selon quoi la revendication pulsionnelle appelle... aussi et surtout à sa frustration.

Une seule voie s'ouvre à moi, étroite, lorsque je cherche cette équivalence à la situation analytique : la contemplation d'un tableau, mais je pourrais dire aussi sa lecture. Par exemple, cette oeuvre de Vermeer qui a été intitulée *La ruelle*. Il m'est impossible de penser à ce tableau isolément. Sa vision, avec les yeux de l'âme, me vient sur fond d'opposition aux oeuvres, bien plus nombreuses et tout aussi fascinantes, où Vermeer a représenté des portraits et des scènes d'intérieur. Les personnages, rarement des hommes, surtout des femmes, semblent y avoir été surpris par le peintre, alors que toute leur attention est absorbée dans une activité intense, et qu'ils se tiennent «hors du monde». L'une brode, l'autre déchiffre une lettre fraîchement reçue, un troisième, d'un compas, mesure une carte de géographie. Ce sont des représentations émouvantes, presque douloureuses, de l'absence. La position de spectateur, que m'impartit la mystérieuse perspective «vermeerienne», tout à la fois me rapproche avec excès du modèle, et tout à la fois m'en éloigne, au point que s'impose à moi l'idée que ce que le peintre «veut» me faire vivre est ce que, dans mes mots, je nomme «perte d'objet». Je pourrais ajouter «mélancolique», car cette image, qui pourrait être onirique, qui est là picturale, manifeste, et l'absence de l'objet, et son retour. Un transfert est présent dans cette expérience esthétique.

Dans *La ruelle*, que l'on ne peut qualifier de paysage mais de «scène d'extérieur», il y a certes encore des personnages, eux aussi absorbés dans des activités domestiques insignes, mais ce n'est pas sur eux que s'attache mon regard. Non pas parce que le peintre leur a donné une taille hors de proportion avec la monumentalité du décor, mais parce que c'est justement ce décor qui absorbe mon attention, et la sensation, angoissante, de vide qu'il me fait éprouver. La massive maison de briques d'un ocre brun, à laquelle le cadrage du motif ajoute de la gaucherie en l'amputant de sa partie droite, est trouée de fenêtres

innombrables et sans grâce. Certaines sont closes de volets, d'autres restent ouvertes, mais on les dirait aveugles. À gauche, séparé par l'étroite impasse, qui donne son nom au tableau, s'enchevêtre un désordre chagrin de bâtisses, qui évoque la tristesse.

Ce qui est une construction des hommes, une ville (comme c'est le cas de *La vue de Delft* qui fait pendant à *La ruelle*) ou un de ses îlots (comme c'est le cas ici), les hommes l'habitent certes, ils devraient en être même le centre et la raison. Mais cette construction les dépasse, elle vit de sa propre vie, développe son propre mouvement, initie un renversement du rapport de dépendance de l'auteur à son œuvre. Ces minuscules personnages, si anonymes dans les humbles tâches qu'ils accomplissent, si effacés dans la posture relâchée que le peintre leur attribue – dos tourné, tête courbée, de sorte que leur visage comme leur regard nous échappent-, ces personnages qui sont comme «l'envers du décor», son négatif faisant jaillir sa splendeur, viendraient-ils signifier le rapport d'impersonnalité que l'être entretient avec son environnement. Avec ses environnements, ceux qu'il acquiert et ceux dont il hérite, ceux qui sont d'ordre matériel et ceux d'ordre relationnel. Et celui d'ordre simplement «animique», comme le présuppose Freud lorsque, dans «Le moi et le ça», il dessine cet étrange schéma de l'appareil psychique dont le moi occupe, certes, le centre, mais sans guère de légitimité, entouré comme il est d'instances en conflit et aussi impératives les unes que les autres, le système perceptif représentant la réalité, le préconscient, le ça représentant la phylogenèse, le refoulé...

C'est sur cette idée-là, latente dans l'écriture picturale, mais qu'une lecture «à jour frisant» (comme l'est l'écoute analytique) de son contenu manifeste fait apparaître, que s'institue un transfert du spectateur au tableau. Du spectateur que je suis au tableau, tel que ma rencontre avec lui le situe dans mon histoire. Car je crains de ne pas vous convaincre et je comprendrais que vous m'opposiez le fait que mon interprétation est projective et arbitraire.

Je l'expose tout de même parce que je ne procède pas autrement pour l'interprétation, dans la cure, des rêves qui sont toujours, comme on le sait, des rêves de transfert. Les images du rêve s'y donnent à voir et

à lire, et mutuellement, aussi bien par l'analyste à qui il est adressé, que par l'analysant en qui il s'est produit. Point de convergence inouï, dans l'excès, entre les protagonistes de cette situation, dont la parole associative et le discours intérieur s'absenteront. Non sans que leur langue ait gagné, à épouser les lignes multiples par lesquelles l'image se diffracte vers la profondeur de l'âme, une sensorialité que le refoulement lui dérobaient.

Je l'expose encore, cette interprétation «cocasse», parce qu'elle me permet d'aborder le point sur lequel je pourrais, enfin, conclure cet exposé. Il s'agit de l'interversion incessante des transferts, du patient à l'analyste, et de l'analyste au patient, intervention que nous pressentons, car elle scande la temporalité du travail analytique, mais dont nous n'avons pas les moyens de prendre mesure. Sauf dans ce temps singulier de l'interprétation où l'analyste, parce qu'il énonce à l'analysant l'identification que celui-ci a fait sur sa personne ou sur tel détail lié à sa personne, d'un objet perdu et inconsciemment conservé, se déprend de la participation inconsciente qu'il lui avait accordé. De ce renoncement «contre-transférentiel», de cette reconnaissance par l'analyste qu'un transfert inverse oeuvrait là, découle probablement une part de l'efficience interprétative.

Il raconte que dans le train qui l'amenait jusqu'ici, il a parcouru *Le Monde*, (le journal !). Une immense émotion l'a submergé à lire un article, rapportant qu'un professeur de lettres classiques, enseignant dans un lycée de banlieue «dure», réussissait chaque année à enthousiasmer ses élèves pour l'apprentissage de la langue grecque. Au point qu'un nombre significatif d'entre eux engageait leurs cursus universitaire à l'étude de cette discipline. Mais ce n'est pas de cela qu'il voulait me parler, plutôt des deux rêves de cette nuit. Il ne racontera que le premier. «Il est dans un entretien très tendre, probablement érotique, avec son épouse, il se plaît à contempler ses grands yeux bleus. Après un long temps de plaisir, il doit se résoudre à reconnaître qu'il ne s'agit pas de son épouse actuelle, qui a des yeux verts, mais de sa première épouse décédée, X.» X est un prénom à double valence, masculine et féminine. X, ajoute-t-il, sans beaucoup de conviction, pourrait être aussi une personne qu'il a rencontrée récemment, furtivement, un

désir les a rapprochés, il a trouvé un SMS d'elle hier, mais non il n'a pas envie de donner suite à cette affaire.

Puis son discours l'éloigne de ce rêve. X est aussi une partie de son prénom originaire que des erreurs d'état civil lui ont fait perdre, d'ailleurs non, il n'a pas envie de le reprendre. Puis sa parole s'écarte encore plus du rêve, elle explore l'histoire de ce prénom, puis celle de son nom, puis celle de sa famille. Je l'écoute certes, mais mes «yeux de l'âme» restent fixés sur ce rêve «étrange et pénétrant... d'une femme que j'aime et qui m'aime, et qui n'est chaque fois, ni tout à fait la même, ni tout à fait une autre», et sur l'image, qu'il met doublement en lumière, des «grands yeux bleus». Me reviennent deux choses. L'une à laquelle je mesure maintenant que je ne lui ai prêté que peu d'attention. La rencontre avec X, la vivante, s'est produite lors d'une réunion professionnelle à cause de laquelle il a dû manquer sa séance. La séance suivante qui précède celle que je rapporte, il l'avait évoquée assez longuement et les associations, qui lui étaient venues à ce sujet, m'avaient conduit à lui dire qu'«il avait pensé à moi et à ici, en pensant à X», interprétation qui le surprit, mais lui fit ajouter que la rencontre eut en effet lieu à l'heure même de la séance.

La seconde chose fut une évocation, pour moi, plus violente. Dans les entretiens préliminaires, il avait rapporté avec fluidité et gravité les événements de son histoire, heureux et malheureux. Mais lors de sa première séance, la première chose qu'il me raconta fut un rêve qu'il avait eu quelques jours auparavant et qui était celui-ci : «Il arrivait à sa maison - actuelle - et voyait derrière la baie vitrée X qui l'attendait, le regardait, se montrait.» C'est alors qu'il me parla, ce qu'il avait «omis» dans les entretiens préliminaires, d'elle et des circonstances tragiques de son décès. Je compris d'où sourdait le transfert assez massif qu'il déployait sur moi et me dis que «voilà ce qu'était le transfert, la remise sur le métier de la parole, des deuils inaccomplis, et des douleurs qui s'ignorent». Il est évident qu'en ce temps de l'analyse, tout comme dans le moment dont je parle, j'étais plus touché par le contenu traumatique du rêve que lui, pour qui «il n'était qu'un rêve», ainsi que le dit subtilement Jacques Le Dem dans le numéro que les LCP ont consacré à ce motif.

Dans cette écoute tendue où j'étais, entre lecture de l'image et écoute de sa parole, je l'entendis dire alors, au sujet du blason familial dont un des champs contient une feuille de lierre, que celle-ci symbolise la fidélité. Je lui dis donc que «c'est sans doute l'idée de fidélité, la présence de X dans son rêve», pensant bien sûr au fond mélancolique sur lequel repose toujours ce sentiment. Mon interprétation lui déplait. Il me rétorque que ce sont précisément les problèmes de fidélité et d'infidélité qu'ils avaient entre eux, qui les ont conduits à une séparation de fait. Et me donne des informations que je ne possédais pas (et qu'il ne possédait sans doute plus) sur ce douloureux épisode. Ils étaient en effet séparés depuis trois ans, il n'avait plus de nouvelles d'elle, quand on découvrit son cadavre. Il se retrouva donc veuf. Il se remaria, précise-t-il très, très peu de temps après. Cette énonciation lui est déplaisante, il peine, il ajoute encore que X était une meneuse d'homme, qu'il l'admirait beaucoup. Mais c'en est trop, il veut quitter ce terrain et dit, de façon tout à fait impromptue, qu'il a écouté la veille un des candidats à la présidence, qu'il a admiré ses qualités, son honnêteté, son charisme, c'est quelqu'un, ajoute-t-il, qui écoute. Ce que l'énonciation résiste à dévoiler, reflue dans l'image et se réactualise dans le transfert. Le signifiant «il écoute» signale cette opération.

Je lui dis donc qu'«il aurait pu penser à moi - et à X - en pensant à ce candidat». Cette interprétation suscite en lui un rire qui se prolonge longtemps, et semble affecté d'une gamme étendue d'émotions. On y devine la décharge, le soulagement, on dirait qu'une représentation violente vient s'y dissiper. Votre interprétation est «cocasse», se reprend-il. Non je n'ai pas pensé à vous en pensant à ce candidat, mais oui, j'ai pensé à vous en pensant à ce professeur de lettres. Et parle de l'écoute qu'il m'attribue et qui compte dans son plaisir à venir, et de la passion dont il pense que je suis animé.

Il est vraisemblable que j'écoute, il est même vraisemblable qu'une passion m'anime. Mais ce qui meut ici le jeu transférentiel n'est pas que ces qualités me soient personnelles, c'est qu'elles soient des indices lui permettant de retrouver, dans l'impersonnalité de la situation analytique, les qualités de l'objet perdu, et donc l'objet «en personne».

Compte-rendu de la réunion du Comité de l'enseignement avec les analystes en formation

Samedi 20 Janvier 2007

Henri Asséo

Cette rencontre a réuni 35 analystes en formation et membres du Comité de l'enseignement.. Felipe Votadoro représentait Daniel Widlöcher ; Philippe Castets et Anne Robert-Pariset, ancienne Secrétaire du Comité de l'enseignement, participaient également à la réunion.

À l'instar de ce qui s'était produit lors des précédentes rencontres, une grande liberté de parole a présidé aux échanges. Les questions et remarques donnent sans doute ainsi une idée de la façon avec laquelle les analystes en formation présents se situent par rapport à l'enseignement, comment ils s'en approprient le contenu et les modalités, à quelles difficultés ils peuvent être confrontés.

Plusieurs points ont été abordés.

La disparition des soirées intitulées «Points d'incidence» suscite des regrets ; il s'agirait semble-il d'une suspension et non d'une disparition de cette formule, qui pourrait peut-être, à l'avenir, être reprise éventuellement sous une autre forme. Felipe Votadoro a évoqué l'idée d'un groupe de travail, avec un intervenant d'une autre discipline (Anthropologie, Philosophie,...) qui s'engagerait sur une certaine durée.

Le principe d'un «dialogue» entre analystes et spécialiste d'une discipline différente suscite toujours de l'intérêt mais aussi des questions ; en particulier comment de telles rencontres peuvent-elles interférer avec la formation d'analystes en début de cursus ?

Les «Lectures autour d'un concept freudien» ont eu lieu à deux reprises, avec un public d'une vingtaine de personnes, ce qui semble encourageant pour une formule dont Josef Ludin et Felipe Votadoro ont souligné la nouveauté : étudier le destin d'un concept freudien à travers l'œuvre théorique de différents auteurs.

Les ARCC, bien que non intégrés pour cette première année au programme de l'enseignement, suscitent de l'intérêt et aussi des questions. Le courrier d'Annie Roux, fort clair et détaillé, n'a peut-être pas été bien compris par certains (Felipe en a suggéré une seconde lecture). D'une façon plus générale, certains analystes en formation ont pu avoir l'impression de groupes déjà constitués, et se demandaient comment en faire partie ; des réponses, données par d'autres analystes en formation, ont sans doute apporté des éclaircissements et contribué ainsi à défaire l'idée qu'il s'agirait d'activités «réservées».

Ce point est probablement lié, d'une façon plus large, à des interrogations explicites sur la transmission des informations, projets, décisions, discutés au Conseil, en bref, comment les choses «descendent» du Conseil vers les analystes en formation, interrogations exprimées par plusieurs participants. La présence du Secrétaire général a été à cet égard très utile.

Une critique au sujet de la date de parution de la «plaquette» (vers la mi-juillet), jugée trop tardive par certains en raison de problèmes d'organisation de la rentrée. L'année de la prise de fonction du nouveau Conseil, cette date ne peut être modifiée ; en revanche, les années intermédiaires, comme cette année, ne pourrait-on pas envisager d'avancer la parution du programme de 2 ou 3 semaines, par exemple fin juin ?

Bien qu'extérieur à l'enseignement proprement dit, le site internet de l'APF suscite de l'intérêt. La présence de Pascale Michon-Raffaitin, qui fait partie du groupe réuni par Blandine Foliot, a permis que soient apportées certaines précisions. En particulier a été évoqué le projet, encore semble-il en discussion au Conseil, de créer une rubrique réservée aux membres et analystes en formation de l'APF, avec un code d'accès.

Ce «forum» constituerait un lieu d'échange, par exemple à la suite d'une conférence, dans le respect des règles de confidentialité. Mais ce projet a amené des questions entre autres sur les liens ou les incompatibilités entre le registre analytique (bien difficile à définir) et l'utilisation d'internet dans un but d'échanges de nature théorico-clinique. On sait, à ce sujet que cet outil est déjà utilisé dans d'autres lieux, en particulier pour des contrôles avec des analystes exerçant dans des pays dans lesquels la psychanalyse commence à s'implanter.

Plus proche de nos préoccupations se situe le regret de n'avoir pas accès aux textes des conférences très rapidement après qu'elles aient eu lieu, leur parution tardive n'ayant pas le même impact sur le lecteur ; il s'agit là d'une question récurrente, peut-être liée au désir de maintenir et de s'approprier quelque chose de l'excitation engendrée par l'écoute de la conférence. Le site internet pourrait apporter une réponse, en mettant en ligne les textes très rapidement, avec l'accord de l'auteur. Cette demande témoigne, une

fois de plus, de l'investissement de nos activités scientifiques par les analystes en formation.

L'idée de donner plus de place aux «Soirées-débats avec un auteur», en leur attribuant d'autres soirées que les rares 5^o mardis du mois, n'a pas suscité beaucoup de remarques sinon pour mettre en avant la difficulté d'organisation des emplois du temps dans l'hypothèse où ces soirées se dérouleraient aussi un autre soir de la semaine. Il ne s'agit pas pour autant d'une baisse d'intérêt, car des questions ont été posées afin de savoir en particulier si des auteurs «hors-APF» peuvent être invités pour parler d'un de leurs textes. En ce qui concerne l'année 2008, Alberto Eghier, de la SPP, est déjà pressenti.

Le Mardi est un jour compliqué du fait des nombreuses activités qui se tiennent ce jour-là, mais beaucoup d'analystes en formation surtout ceux de province, s'organisent autour de ce jour qui est vraiment un moment incontournable dans la vie de l'Association. C'est une question récurrente, pour laquelle on ne voit guère de réponse nouvelle.

Un parmi d'autres.

Bernard Dewitte

Un lieu pour une rencontre internationale : Bergen an Zee où 45 membres associés venaient d'une vingtaine de pays de toute l'Europe.

Une expérience absolument unique et plurielle qui ne manqua pas de trouver la force de son propre dynamisme dans cette rencontre groupale entre d'autres semblables.

Comment cette rencontre pouvait-elle avoir lieu dans cette espace où chacun avait très envie d'interroger son lien originaire à la psychanalyse ?

D'abord et par-dessus tout la pratique des quatre séances par semaine ? Une question vraiment récurrente qui faisait parler de nous comme de l'exception française.

À notre corps défendant ce ne fut pas toujours une question dans et pour la psychanalyse mais... un vrai problème de reconnaissance entre les uns et les autres.

Dans le creux des enjeux narcissiques de la transmission et de l'institution, la psychanalyse se mettait à parler ce qui semblait étranger à l'autre, tout particulièrement pour nos collègues des pays qui mettaient en chantier leur pratique : Estonie, Lituanie, République Tchèque, Roumanie.

Mais, pour tout le monde, trois séances par jour de présentation clinique d'une cure et d'un travail de réflexion à partir de deux séances rapportées et supervisées. Somme toute un bon système de contrainte pour la pensée.

À chaque séance ses silences, ses répétitions, ses contradictions, ses irritations, la confusion des langues... mais toujours cette insistance à comprendre, entendre, élaborer entre nous et bien sûr la question centrale de l'interprétation. Elle fut vraiment centrale, lieu projectif de nos différences, de nos lectures et du travail éprouvant de nos traductions au sens propre et figuré compte-tenu de l'usage de la langue anglaise.

Elles furent toujours la possibilité ouverte de plus d'une version.

Mais parfois un vent du nord pouvait nous emporter trop du côté de la liaison restreinte : l'identification projective et l'ambivalence du lien transféro-contre-transférentiel se voulaient être nos maîtres à penser.

Le champ de notre pensée se rétrécissait alors comme une peau de chagrin à vouloir se trouver une langue commune.

Fort heureusement notre paysage psychique pouvait faire sien cette belle invention de nos amis néerlandais pour retenir, contenir, arrêter cette force d'expansion : la digue et son cordon de dunes, si bien entretenus. Cette force, il faut bien la reconnaître comme résistance épistémologique!

Cette métaphore de la digue est celle qui me convient le mieux pour dire et figurer cette expérience groupale de la psychanalyse : elle est en même temps barrière et avancée pour un mouvement d'ouverture européenne de la psychanalyse.

Séminaire des membres associés. Bergen an Zee.

7-10 Juin 2007.

Jean-Michel Lévy

Quarante cinq analystes venus de toute l'Europe se réunirent en juin à Bergen an Zee, ville balnéaire des Pays-Bas. Serait-ce Babel au bord de la mer du Nord ? Cette question ranima en moi des fragments de *Quand Freud voit la mer* de G.-A. Goldschmidt : «Les langues sont la même eau vue d'autres points de la rive... La langue apparaît entre elles, sans que l'on cesse de baigner en elle.» Depuis nos rives allions-nous parler d'une langue/mer commune, ou bien les langues allaient-elles proposer de telles découpes qu'elles feraient surgir des mers aussi éloignées que le sont aujourd'hui la mer du Nord et la mer Morte ?

Ces analystes européens se rencontraient pour parler de leur clinique dans le cadre de supervisions se déroulant dans des «*parallel groups*» de six personnes dont trois seulement participèrent ensemble aux mêmes sessions du début à la fin du séminaire, et ce, en présence d'un superviseur différent pour chaque présentation clinique. Celle-ci consistait à présenter brièvement un «cas» puis à faire un rapport détaillé de deux séances.

Accueil chaleureux et convivialité furent de mise tout au long du séminaire et contribuèrent à faciliter les échanges entre les participants. Un climat agréable, perturbé seulement peu à peu par l'émergence des différences : d'autres références métapsychologiques, d'autres modes d'intervention de l'analyste, d'autres interprétations... Et dans le même temps où surgit ce «*négatif*» d'un étranger, à mes yeux, critiquable, se manifesta aussi ce plaisir lié à la possibilité de partager et de penser ensemble. Pour ce faire nous eûmes recours à l'usage d'une langue commune, l'anglais, qui s'avéra n'être la langue maternelle d'aucun des participants. Ce qui m'a fait parfois ressentir dans les discussions une sorte d'affadissement sûrement liée à l'usage approximatif de l'anglais pour certains (mais était-ce de ce seul fait ?) : ce qui importait c'était de trouver au moins les mots pour

exprimer le «sens», entraînant du même coup une perte de la sensibilité aux signifiants. Mais ce recours à une langue étrangère s'est aussi révélé positif car l'action de la traduction a pu aussi permettre une déprise de certains mots et proposer une ouverture.

Dans les séances de cures que les collègues rela-taient, l'usage de leur parole m'a souvent semblé trop présent, insistant, envahissant : un dialogue sur-alimenté par l'analyste. J'ai également éprouvé une irritation liée à ces mots qui revenaient sans cesse, construction de l'objet, ambivalence, identification projective, et ressenti l'absence de (du ?) sexuel infantile. Mais par contre la prise en considération du transfert et un heureux fonctionnement de l'association libre rendirent certains moments analytiquement féconds. Néanmoins subsiste le regret que les différences ne soient dans le fond pas plus débattues, questionnées. Peut-être qu'un trop de bienveillance induit par des superviseurs parfois trop didactiques dans les échanges a érodé les contours des rives et a pu ainsi tendre à faire partager un consensus diluant les différences, ceci s'effectuant sous l'égide d'une psychanalyse anglo-saxonne dont l'influence est patente chez nombre de nos voisins. Pourtant lors des échanges informels, notre «*particularité française*» suscitait de l'intérêt, à propos de nos options théoriques qu'ils connaissent mal, ou de la formation française, (SPP ou APF ne sont guère distinguées), qui suscita un débat animé au terme duquel une collègue de l'Est s'exclama : «Pour suivre un cursus pareil vous devez être masochistes ! »

Participer à ce séminaire fut une expérience riche. Vivifiante rencontre de l'étranger ! Un étranger qui partage néanmoins cette passion de l'analyse qui nous a réunis à Bergen et qui ne s'est jamais démentie : depuis les échanges nourris des séances de travail où s'évoquaient nos *talking-cures*, en passant par la présentation par Ton Stufken de la brève *walking-*

cure de Rilke avec Freud, et jusqu'à la *rolling-cure* lors d'une promenade à vélo où tout en pédalant et en admirant la mer du Nord et les dunes recouvertes

d'une superbe végétation, les «cyclanalystes» poursuivaient encore et toujours leurs échanges analytiques.

CONSEIL D'ADMINISTRATION

Président Daniel WIDLÖCHER

Vice-Présidents Philippe CASTETS - Laurence KAHN

Secrétaire général Felipe VOTADORO

Secrétaire scientifique Josef LUDIN

Trésorier Anne ROBERT PARISSET

Président sortant André BEETSCHEN

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Secrétaire Josef LUDIN

Lucile DURRMEYER

François VILLA

Jean H. GUÉGAN, Jean-Michel LÉVY, Paule LURCEL

DOCUMENTS ET DÉBATS

Placé sous la responsabilité du Conseil d'administration en exercice.

La réalisation des numéros est actuellement confiée à Philippe CASTETS et Annie ROUX

INSTITUT DE FORMATION

ANALYSTES EN EXERCICE À L'INSTITUT DE FORMATION

Viviane ABEL PROT, Jacques ANDRÉ, Annie ANZIEU

André BEETSCHEN, Catherine CHABERT, Catherine CHATILLON,

Dominique CLERC, Roger DOREY, Lucile DURRMEYER,

Bernard FAVAREL-GARRIGUES, François GANTHERET,

Edmundo GÓMEZ MANGO, Michel GRIBINSKI, Didier HOUZEL,

Laurence KAHN, Jean LAPLANCHE, Jean-Claude LAVIE, Roland LAZAROVICI,

Jacques LE DEM, Josef LUDIN, Danielle MARGUERITAT, Patrick MEROT

Marie MOSCOVICI, Raoul MOURY, Henri NORMAND, Jean-Claude ROLLAND

Évelyne SECHAUD, Jean-Yves TAMET, Hélène TRIVOUSS- IDLÖCHER

Felipe VOTADORO, Daniel WIDLÖCHER

COMITÉ DE FORMATION

Secrétaire Patrick MEROT

Viviane ABEL PROT, Annie ANZIEU, Edmundo GÓMEZ MANGO, Laurence KAHN,

Roland LAZAROVICI, Jacques LE DEM, Patrick MEROT, Marie MOSCOVICI,

Henri NORMAND

COMITÉ DE L'ENSEIGNEMENT

Secrétaire Henri ASSÉO

Membres ex officio Daniel WIDLÖCHER, Josef LUDIN

Membre représentant du Collège des titulaires Jacques ANDRÉ

Jean-Yves TAMET

Patricia ATTIGUI, Philippe VALON, Christine VINDREAU

MEMBRES D'HONNEUR

Pr Jean-Louis LANG	100, rue de Rennes - 75006 Paris	01 45 48 08 03
M. J.-B. PONTALIS	34, rue du Bac - 75007 Paris	01 42 96 36 03
Dr Guy ROSOLATO	3, square Thiers - 75116 Paris	01 45 53 36 89

MEMBRES TITULAIRES

Mme Viviane ABEL PROT	30, rue Vaneau - 75007 Paris	01 47 05 86 02
Pr Jacques ANDRÉ	18, rue Didot - 75014 Paris	01 45 43 87 69
Mme Annie ANZIEU	7 bis, rue Laromiguière - 75005 Paris	01 47 07 43 98
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
Dr Catherine CHATILLON	75, rue de Saint-Genès 33000 Bordeaux	05 56 96 58 77
Mme Dominique CLERC	82, boulevard Beaumarchais - 75011 Paris	01 43 55 04 25
Pr Roger DOREY	32, boulevard Marbeau - 75116 Paris	01 45 00 58 92
Dr Lucile DURMEYER	27, rue des Cordelières - 75013 Paris	01 47 07 63 42
Dr Bernard FAVAREL-GARRIGUES	44, rue de Tivoli - 33000 Bordeaux	05 56 81 96 30
M. François GANTHERET	13, rue de la Cerisaie - 75004 Paris	01 42 74 42 32
Dr Edmundo GÓMEZ 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	68/70, 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 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	16, rue Vavin - 75006 Paris	01 43 26 53 21
Dr Danielle MARGUERITAT	26, rue Erlanger - 75016 Paris	01 46 51 55 68
Dr Patrick MEROT	13, av. Charles V - 94130 Nogent sur Marne	01 48 73 40 17
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 Jean-Claude ROLLAND	45, rue de la République - 69002 Lyon	04 72 40 20 77
Mme Évelyne SECHAUD	148, rue de Rennes 75006 Paris	01 44 05 92 60
Dr Jean-Yves TAMET	6, rue Marcel G. Rivière - 69002 Lyon	04 78 42 48 32
Dr Hélène TRIVOUSS-WIDLÖCHER	248, boulevard Raspail - 75014 Paris	01 43 35 11 62
Dr Felipe VOTADORO	5-7, boulevard Edgar Quinet - 75014 Paris	01 43 35 12 06
Pr Daniel WIDLÖCHER	248, boulevard Raspail - 75014 Paris	06 70 31 86 02

MEMBRES SOCIÉTAIRES

Dr Athanassios ALEXANDRIDIS	Karneadou 38 - Athènes 10676 - Grèce	00302107291993
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
Dr Claude BARARZER	71, rue du Cardinal Lemoine 75005 Paris	01 55 43 93 14
M. Joël BERNAT	14 ter, rue Lyautey -54000 Nancy	03 83 32 01 04
Dr Leopoldo BLEGER	37, rue Volta 75003 Paris	01 42 77 85 96
Mme Dominique BLIN	21, rue du Départ 75014 Paris	01 43 35 46 03
Dr Jean BOUSQUET	13, place Dupuy - 31000 Toulouse	05 61 63 68 95
Pr Françoise BRELET-FOULARD	74, rue du Coudray - 44000 Nantes	02 40 74 79 20
Dr Philippe CASTETS	90, rue de Bayeux - 14000 Caen	02 31 50 08 79
Mme Marie-José CÉLIÉ	16, rue Lunain - 75014 Paris	01 45 45 40 80
Pr Françoise COUCHARD	61, avenue du Roule - 92200 Neuilly	01 47 22 41 68
M. Albert CRIVILLÉ	132, bd du Montparnasse - 75014 Paris	01 43 35 08 69
Dr Jean-François DAUBECH	33, rue des Treuils 33000 Bordeaux	05 56 24 16 73
Dr Christophe DEJOURS	39, rue de la Clef - 75005 Paris	01 55 43 96 90
Dr François DESVIGNES	74, rue Dunois-Tour Chéops - 75464 Paris cedex 13	01 45 85 01 10
Dr Catherine DOCHE	16, rue de l'Ormeau Mort - 33000 Bordeaux	05 56 99 13 57
Dr Jean-Philippe DUBOIS	19, boulevard George V 33000 Bordeaux	05 56 93 11 13
Dr Bernard DUCASSE	52, rue du Petit Parc - 33200 Bordeaux	05 56 08 94 37
Dr Anne-Marie DUFFAURT	16, rue de la Bourse - 31000 Toulouse	05 61 22 67 06
Mem Corinne EHRENBURG	16, rue de Fleurus 75006 Paris	01 42 22 10 16
Mme Adriana HELFT	50, boulevard Saint-Germain 75005 Paris	01 42 71 23 46
Pr Jean-Michel HIRT	12, rue Lamblardie 75012 paris	01 44 78 68 05
Mme Monique de KERMADEC	87, avenue Raymond Poincaré 75116 Paris	01 47 04 23 32
Mme Sylvie de LATTRE	1, rue du Val de Grâce - 75005 Paris	01 43 25 86 27
Mme Monique LAWDAY	13, rue Bouvier - 76300 Sotteville-les-Rouen	02 35 72 14 70
Pr. Vladimir MARINOV	32, rue de la Tourelle 92100 Boulogne	01 46 03 19 40
Dr Florence MÉLÈSE	4, rue Léon Delagrange - 75015 Paris	01 45 31 89 26
Dr Frédéric MISSENERD	146, rue de Picpus - 75012 Paris	01 49 28 96 17
Dr Luis-Maria MOIX	21, rue Réaumur 75003 Paris	01 42 77 05 77
Dr Kostas NASSIKAS	11, place Raspail - 69007 Lyon	04 78 61 25 00
Dr Nicole OURY	77, cours du Docteur Long - 69003 Lyon	04 72 33 55 45
Mme Agnès PAYEN-CRAPLET	6, rue de l'Aude - 75014 Paris	01 45 38 50 10
Dr Gilles REBILLAUD	8, rue Huysmans - 75006 Paris	01 45 44 64 72
Dr Anne ROBERT PARISSET	28, rue Desaix - 75015 Paris	01 45 75 40 16
Dr Daniel ROCHE	25, Cours de l'Intendance - 33000 Bordeaux	05 56 48 16 87
Dr Josiane ROLLAND	45, rue de la République - 69002 Lyon	04 78 37 34 84
Dr Annie ROUX	12, rue Perignon - 75007 Paris	01 40 56 05 40
Mme Monique ROVET BICHAT	32 bis, avenue de Picpus - 75012 Paris	01 46 28 13 41
Mme Dominique SUCHET	130, rue Sully - 69006 Lyon	04 78 93 64 42
Mme Hélène TENENBAUM	2, rue Dom Calmet - 54000 Nancy	03 83 35 00 77
Mme Olivia TODISCO	46, rue de Babylone 75007 Paris	01 40 65 99 00
M. François VILLA	30, boulevard de Strasbourg 75010 Paris	01 42 49 71 42

M E M B R E S H O N O R A I R E S

Mme Nicole BERRY- M. Gérard BONNET - Dr Françoise CAILLE-WINTER
Mme Lucienne COUTY - Pr Guy DAR COURT - Dr Colette DESTOMBES
Mme Gabrielle DUCHESNE - Dr Judith DUPONT - Dr Bernard JOLIVET
Dr Elisabeth LEJEUNE - Dr Aline PETITIER - Dr Robert PUJOL

Secrétariat de l'APF : Sylvia MAMANE

24, place Dauphine, 75001 Paris

tél. 01 43 29 85 11, fax. 01 43 26 13 46

e-mail : lapf@wanadoo.fr

site internet : associationpsychanalytiquedefrance.org