

BULLETIN INTERIEUR
DE L'ASSOCIATION
PSYCHANALYTIQUE
DE FRANCE

DOCUMENTS
&
DÉBATS



N° 91
NOVEMBRE 2015



9 3 2 3 32 332 3
9 3 2 3 3 3 3 32 332 3 3
3 3 32 3 3 3
3 3 332 32 3 32 3 3 3 32 3
3 3 3 3 32 3 32
3 3 332 3 32 3 32 3 32 3

SOMMAIRE

<i>Hommage à Marie Moscovici</i> : Jean-Michel Hirt.....	5
--	---

LES DEBATS DU SAMEDI

Samedi 7 février 2015

Quand tout est intéressant... : <i>Caroline Thompson</i>	8
Chronique de l'au-delà : <i>Hervé Balondrade</i>	19

Samedi 14 mars 2015

Une zone de turbulences temporelles : <i>Sophie Bouchet</i>	29
Psychanalyse et histoire : <i>Henri Asseo</i>	38

ARCC : ŒDIPE DANS LA MODERNITÉ

Filiation, psychanalyse et société : <i>Christian Flavigny</i>	48
--	----

ENTRETIENS DE PSYCHANALYSE

13 et 14 décembre 2014 : « Nous autres »

Introduction : <i>Dominique Clerc</i>	54
L'un et l'autre sexe : un effet de miroir : <i>Jean-Claude Rolland</i>	57
Nous autres, un peuple ? : <i>Bruno Karsenti</i>	67
L'édifice invisible et la déchirure du rêve éveillé : <i>Michel Gad Wolkowicz</i>	75

13 et 14 juin 2015 : les ressources ambiguës de l'humour

Introduction : <i>Michael Parsons</i>	94
Narcisse est sans humour : <i>Claude Barazer</i>	97
Humour, instances et imago : <i>Paul Denis</i>	107
L'humour en tête : <i>Hélène Trivouss Widlöcher</i>	114

NEW MEMBERS SEMINAR – 4-7 juin 2015 à Mondello en Italie

<i>Chantal Duchêne González</i>	124
<i>Philippe Quéméré</i>	125

CONSEIL, INSTITUT, COMITÉS ET LISTE DES MEMBRES DE L'APF



Hommage à Marie Moscovici

Jean-Michel Hirt

Marie Moscovici vient de disparaître et avec elle s'éloigne une *combattante* pour la psychanalyse. D'origine juive polonaise, après une enfance où elle a dû échapper aux persécutions nazies, elle devient sociologue au CNRS avant de rejoindre la jeune Association psychanalytique de France afin de s'y former ; elle exercera, en tant que membre, de nombreuses responsabilités, notamment par deux fois celles de Secrétaire scientifique, avec la créativité qui était la sienne et un sens profond de ce qu'est une politique scientifique dans une institution analytique. Femme de convictions, elle a signé naguère le *Manifeste des 121* contre la guerre d'Algérie. Elle a été l'épouse de Serge Moscovici, directeur du laboratoire de psychologie sociale à l'EHESS et historien des sciences, auteur de plusieurs ouvrages en liaison avec l'œuvre freudienne. Avec lui elle a eu deux fils, Pierre et Denis.

Proche de la pensée de Wladimir Granoff, elle a élaboré une œuvre dont on est encore loin d'avoir pris toute la mesure. Trois ouvrages en témoignent : *Il est arrivé quelque chose* (Payot), *Le meurtre et la langue* (Métailié), *L'ombre de l'objet. Sur l'inactualité de la psychanalyse* (Seuil). Avec eux, elle expose les enjeux de l'articulation entre le psychique et le culturel qui fondent la spécificité de la psychanalyse voulue par Freud, toujours menacée de s'adapter aux exigences de la société. Pour elle, comme pour Lou Andreas-Salomé dont elle a préfacé avec une grande lucidité les textes psychanalytiques, il s'agit de ne pas perdre de vue le lien décisif entre le nom de Freud et la « science » qu'il a inventé, une réflexion à remettre sur le métier pour chaque psychanalyste dans son rapport au projet freudien. À cet égard, les pages qu'elle consacre aux rapports entre Freud et « la religion monothéiste », notamment dans sa préface à *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (Gallimard), permettent de prendre la mesure de la « méthode » propre à Freud et de la valeur « des documents inscrits dans le psychisme individuel » comme « dans les lieux du langage ».

Dans cette perspective, Marie Moscovici va créer et diriger deux revues en lien avec ses recherches sur la « psychisation » et l'individuation de l'humain dans le développement de la *Kultur* : *L'écrit du temps*, puis *l'inactuel* qui vont lui permettre au fil des thématiques choisies - les guerres, les illusions, le temps, et bien d'autres sujets - d'élaborer « une histoire de la vie de l'esprit », en collaboration avec beaucoup d'auteurs venus d'autres horizons intellectuels, comme Nicole et Patrice Loraux ou Jean-Michel Rey.

La grande force de cette psychanalyste qui ne craignait pas les conflits quand ils donnent à penser, c'est de ne pas avoir cédé, si l'on veut s'inscrire dans la démarche de Freud, sur l'importance du passage de la pensée par les règles du fonctionnement sexuel de l'appareil psychique ; à déceler en chacun, et jusque dans le fonctionnement souvent pathologique des institutions psychanalytiques. Luttant contre les sirènes de la clinique promptes à abandonner la métapsychologie, s'opposant à la « freudologie » universitaire comme aux perversions claniques institutionnelles, Marie Moscovici n'a jamais voulu faire l'unanimité autour d'elle mais devenir, grâce à son audace de pensée et son amour de Freud, une femme analyste « pas comme les autres ». « Qu'en penser ? Y penser », voici la geste de l'esprit qu'elle nous lègue, afin de mettre en pièces et « désacraliser » les idoles de la religiosité psychique en nous et entre nous. Pour elle, l'analyse, « le plus beau des métiers », s'exerçait avec un mélange de hardiesse et de discernement, à l'enseignement de celui qu'elle déployait dans son goût pour la littérature et la peinture contemporaines.

N.B. : Pour des raisons de calendrier, d'autres participations en hommage et témoignage suivront dans le prochain numéro de *Documents & Débats*.

Quand tout est intéressant...

Caroline Thompson

« Si une femme de ménage me demandait de payer en espèces, je la mettrai à la porte sur le champ ! »

Jolie entrée en matière : à peine a-t-elle passée la porte de mon cabinet que Mme G évoque déjà l'idée de partir. Le moment où cette femme choisit d'entrer dans l'analyse s'accompagne de la possibilité d'y mettre fin.

Cette mise en garde lors d'un entretien préliminaire à propos de la question du paiement, donne le ton de cette cure où l'agressivité sera au cœur du travail, mais aussi celle, plus élaborée, de la rivalité. Me voilà mise à ma place d'emblée, assignée par cette patiente à être sa femme de ménage, et de plus, menacée d'être congédiée.

Et pour cette étudiante en psychologie, la cinquantaine, mère de 4 enfants, qui « vient faire une analyse pour son cursus », comme elle l'explique elle-même, l'idée de prendre ma place n'est pas loin ; et alors la porte c'est moi qui la prendrais !

Que figure cette porte qu'elle met en avant dès notre première rencontre ? Est-ce l'entrée dans un espace fermé et protégé, délimitant le cadre de nos séances ? Ou l'accès à son monde fantasmatique ? Ce à quoi je/nous n'aurons jamais accès ? Qui veut-elle mettre à la porte ? Sa mère qu'elle ne voit plus ? Moi, l'analyste à qui elle demande en quelque sorte de l'ouvrir ? La porte délimite-t-elle symboliquement des lieux psychiques bien déterminés ? Regarder par le trou de la serrure ou mettre des limites pour essayer d'organiser un monde interne confus ? Porte ouverte sur notre communication inconsciente ? Les portes du paradis de Ghiberti me viennent à l'esprit, celles à l'entrée du *Duomo* Florence, qui ouvrent sur le royaume de Dieu. C'est une référence à la foi de cette femme, foi qui va jouer un rôle évidemment important dans notre travail. Mais cette association est aussi la marque de mon idéalisation durant cette première rencontre : l'analyse va-t-elle lui ouvrir les portes du paradis ? La barre est placée haut !

Adressée par un confrère qui a été son professeur à l'université, elle souhaite entreprendre une analyse, suite à un « accident de vie » me dit-elle. Je suis frappée par la formule. Elle aurait aimé la faire avec lui, cet homme plus âgé, image de l'analyste à la barbe grise. Le langage déborde de sous-entendus qu'elle n'entend pas : « *Mais bon il ne voulait pas car il ne prend pas ses élèves sur le divan donc il m'a confiée à vous* ». Le triangle œdipien est en place. La pièce peut commencer.

Elle a quitté son poste de « cadre très haut placé » dans une entreprise du CAC 40, confrontée à une situation de harcèlement moral qui l'a conduite à une dépression. Suite à une carrière menée tambour battant, elle s'arrête et décide de se mettre à une activité manuelle : elle s'inscrit alors à un atelier pour apprendre à faire des encadrements de tableaux (le cadre est déjà présent et doit contenir ce qui risque de déborder : elle était cadre, elle a fait des cadres, maintenant elle doit s'y plier). Mais très vite cela n'est pas assez satisfaisant et elle décide de commencer des cours de psychologie à la fac.

Elle m'apparaît comme la patiente rêvée, celle pour qui la psychanalyse semble avoir été inventée, celle qui aurait pu être à l'origine de la méthode et de la théorie. Tout semble faire sens, double sens.

Le matériel est d'emblée d'une grande richesse. L'analyse avec elle prend tout de suite l'apparence d'un jeu. Le *playing* de ses associations nous mène toutes les deux sur les traces du sexuel infantile, terreau dont se nourrit son monde fantasmatique : en regardant les jouets posés sur une étagère, pour les enfants que je reçois, elle me lance : « Si vous aviez une maison de poupée j'y jouerais ». Mais vous jouez ! Lui dis-je ; même si je sais que jouer avec les mots, les associations, les rêves, allongée sur un divan, ne peut être comparé avec se mettre par

terre devant une maison de poupée. Un jouet implique une participation du corps tout entier, un corps à corps (j'ai l'image de nous deux assises par terre) ; et la question du corps est essentielle pour Mme G, comme nous le verrons. Mais elle n'est pas une enfant et la règle veut qu'elle reste allongée, sans me voir. Ses jouets à elle ce seront les mots.

« Pourquoi venez-vous ?

- Pour rencontrer mon inconscient ! »

J'ai l'impression d'être un service de rencontre en ligne.

Tout est intéressant dans ce que me dit Mme G et cela en devient problématique : par où commencer, quel fil suivre, car ils s'entremêlent tous dans une surdétermination qui met à mal ma propre pensée. Son associativité finit par m'envahir et arrêter la mienne. Winnicott dit qu'il s'agit de jouer ensemble, mais je n'arrive plus à jouer...

Me vient une comparaison triviale, du côté de la satisfaction orale, celle d'un restaurant où tout semble délicieux. Ce n'est pas pour autant que l'on peut manger tout ce qui est sur la carte. Cela pose la question du choix... et de l'indigestion.

Mme G est « partante » pour l'analyse ! Quelle est son attente de changement ? « Rencontrer mon inconscient » m'avait-elle dit. « Trouver la jouissance avec mon mari » me glisse-t-elle aussi... Il n'est point question pour l'instant de la dépression qu'elle a faite, une dépression qui semble ouvrir sur un autre registre.

Tout se déplace et fait sens. L'association ne constitue pas une action spécifique, une réponse à la règle fondamentale : son langage ordinaire en est déjà saturé. Nul besoin d'inviter de ma part : « Qu'est-ce que cela vous évoque ? » devient une question inutile, voire inadéquate. Pourtant elle me met à dure épreuve car Mme G, polytechnicienne, est maintenant élève en psycho, et une grande dévote. Elle ne peut savoir que j'ai un rapport quasi épidermique envers les grenouilles de bénitier et que ma connaissance de la catéchèse est plus qu'approximative.

« Pourquoi je rêve tellement de prêtres ? » demande-t-elle et de répondre dans le même souffle : « *Un prêtre on ne lui saute pas dessus !* » Pour ensuite me relater un rêve où le père de sa paroisse n'est autre, lorsqu'elle s'en approche, que Freud. Tout est déjà sexuel... même les prêtres, surtout les prêtres.

Les puritains voyaient du sexe partout : plus ils voulaient le cacher, plus ils créaient des objets sexuels qui n'en étaient pas. Michel Foucault raconte que sous l'ère victorienne on mettait aux tables des jupes afin de cacher leurs jambes, faisant de chaque meuble la métonymie du corps féminin, sexualisant de fait chaque morceau de bois, qui en temps normal n'aurait jamais évoqué la chose. De manière similaire elle révèle la qualité très sexuelle du discours religieux mais sans l'entendre. Elle peut se permettre d'avoir un inconscient qui affleure puisqu'elle croit en Dieu ! Ici cette croyance tient lieu de refoulement paradoxal : un prêtre peut être sexuel puisqu'on ne peut pas lui sauter dessus, laissant ainsi le champ libre à l'expression de la sexualité.

Cela pose la question du statut du refoulement chez Mme G.

Refoulement il y a indéniablement : elle n'entend pas l'épaisseur symbolique de ce qu'elle dit, mais tout ce qu'elle dit est imprégné du sexuel. Mme G témoigne d'un refoulement qui a transformé, déplacé les éléments sexuels : ils peuvent donc, ainsi déguisés, apparaître en plein jour. Ce qui pourrait ressembler à une absence de filtre, en est en fait la marque. C'est bien parce que le refoulement a opéré dans un premier temps, que dans le langage peuvent réapparaître, sans qu'elle ait à l'entendre, des éléments au symbolisme clairs comme de l'eau de roche. Si clairs parfois que je me sens presque prise, manipulée, entraînée par un matériel si chaud. Comment se constitue sa méconnaissance de ce qui me saute aux yeux ? C'est la simultanéité de l'échec et de la réussite du refoulement que je voudrais interroger.

Le refoulement est-il une dé-signification faisant de l'élément refoulé un « alter » absolu, comme le conceptualise Laplanche où le travail de transformation dans le refoulement non seulement rejette mais délie les éléments rejetés dans l'inconscient ? Ou bien plutôt un déplacement dans une zone inconsciente d'un élément qui reste symbolisé, qui continue à évoluer ?

Dans un livre remarquable, *La mémoire retrouvée*¹, l'artiste céramiste Edmund de Waal raconte le parcours d'une collection de Netsuke, petites sculptures japonaises du XVIII^{ème}, utilisées pour nouer la ceinture des kimonos, des samouraïs en particulier. En héritant de ce trésor familial, il retrace l'histoire de sa famille depuis le début du XIX^{ème} à Odessa, jusqu'à Paris sous le second empire, puis sous l'Allemagne Nazie, le Japon d'après-guerre et jusqu'à lui. La transmission et la transformation du sens de ces objets symboliques (à partir du moment où ils sont collectionnés ils ne servent à rien et leur valeur même est changeante) sont au cœur du livre. Signe de réussite sociale, et goût du moment chez son grand-oncle qui commence la collection - et qui est l'un des modèles pour le personnage de Swann d'où le titre du livre en français. Puis mémoire d'un monde déchu et souvenir pour la génération d'après, ces sculptures de grandes valeurs n'en n'ont plus lorsque l'écrivain en hérite, illustrant la manière dont les objets changent de signification selon le contexte, le temps et l'espace. L'histoire est un récit on peut donc la réécrire. Nos souvenirs sont autant de netsuke que l'on reprend en réécrivant leur histoire au cours de la vie. (L'intérêt des netsuke c'est qu'il s'agit précisément d'objets totalement inutiles). Leur valeur tient à ce qu'ils représentent, non le petit lapin ou le personnage accroupi que l'artiste miniaturiste du XVIII^{ème} a fabriqué, mais la trace d'une histoire à la fois familiale et individuelle dont chacun s'empare et qu'il se construit avec le travail du temps.

Laplanche note la difficulté d'une trace transformée par rapport à son origine : « Une fois le refoulement accompli, cette inscription inconsciente, bien particulière, se révèle être d'une autre nature qu'un simple souvenir »², nous dit-il. En quoi consiste l'acte psychique du refoulement ? Est-il toujours le même ? Laplanche a le mérite de chercher à en préciser le processus à travers ce qu'il appelle le modèle traductif. Il considère la trace inconsciente non comme une représentation mémorisée mais comme une sorte de « déchet de certains processus de mémorisation ». L'idée de déchet, son mot, est particulièrement intéressante et donne une connotation de poubelle à l'inconscient, où tout ce qui n'est pas admissible est rejeté. Jeté.

Le passage au statut inconscient devient alors corrélatif d'une perte de la référence à ce qui est refoulé au départ (et non le signe qui se réfère à une chose extérieure). En devenant inconscient l'élément rompt radicalement avec la chose dit-il, perdant ainsi son sens. L'action transformatrice fait que la représentation-chose ne se représente plus qu'elle-même, devenant ce qu'il nomme un signifiant-désigné. Dans son modèle, c'est l'échec de la traduction que Laplanche propose comme cause, mécanisme du refoulement. « Ainsi le message est partiellement traduit et partiellement refoulé » car on ne traduit pas un signifiant. Ce qui est traductible se maintient sous une nouvelle forme et le reste est refoulé.

« Les messages adultes énigmatiques subissent un renouvellement, une dislocation »³. Le signifiant énigmatique (énigmatique en ce que l'émetteur lui-même n'en a pas conscience) se divise en éléments traduits (qui restent ainsi conscients) et en éléments qui sont exclus de la traduction et deviennent ainsi inconscients. Laplanche utilise une belle expression : il parle de la « consistance de l'inconscient »⁴. On l'imagine peuplé de déchets, comme les morceaux d'un satellite suite à une explosion, flottant à tout jamais dans l'espace, sans lien entre eux, vision apocalyptique et « psychotisante », faisant penser aux îlots psychotiques dont parle la psychanalyste anglaise Margaret Little.

L'analyse consiste pour lui en une retraduction de ces éléments pour ainsi dire perdus et déliés, alors que chez Freud le refoulement étant après-coup, c'est le fil associatif qui permet de lier les différents temps et de lever ainsi ce refoulement. C'est au moment même où l'évènement prend sens qu'il est refoulé et c'est ce sens donné qui est constitutif du mécanisme de refoulement.

Si le refoulement est plus une opération de transformation, voire de déformation, que de simple rejet, cela ouvre des perspectives pour l'analyse car il ne s'agit alors pas simplement de retrouver un morceau intact du passé, mais quelque chose de modifié par les expériences ultérieures. Je dirais que le temps de la ressaisie du refoulement

1 *The Hare with amber eyes.*

2 J. Laplanche, *Entre séduction et inspiration : l'homme*, p.74.

3 Ibid. Laplanche, p.87.

4 J. Laplanche, p.90.

est celui du « futur antérieur », temps défini comme un « tiroir verbal » permettant d'utiliser le futur par rapport à une action déjà passée. C'est l'élément transformateur de l'après-coup qui devient le passeur d'un état à un autre : à la fois il fabrique la névrose mais nous offre aussi la possibilité de la comprendre. Si la notion d'après-coup est intéressante à solliciter c'est qu'elle condense le rejet, le coup, et la mise en signification. Le paradoxe c'est que cela nous confronte à une temporalité à la fois linéaire et sans chronologie. Ainsi il y a deux temps qui se confondent puisque l'ancien a autant d'actualité que le nouveau.

Or Mme G présente du refoulement une tout autre forme que le modèle proposé par Laplanche, la forme non plus d'un ensemble de déchets désignifiés mais d'une symbolisation omniprésente, le refoulement consistant alors non dans un rejet mais dans une méconnaissance profonde par elle du double sens de tout ce qu'elle dit. L'inconscient n'a pas fui ailleurs, il est partout, mais inaudible par celle qui parle ; l'image donc d'un refoulement qui transforme, plus qu'il ne rejette, qui demande non pas à être retraduit mais entendu. Pontalis dit : « L'infantile est le sexuel indifférencié où peuvent coexister tendresse et sensualité, masculin et féminin, actif et passif ; non subordonné à une fonction, non lié à des organes spécifiques, il est totalement ignorant du principe de réalité et peut-être même insoumis au principe de plaisir qui implique une certaine finalité. Un sexuel sans principes. Cet infantile est sans âge. Il ne correspond à aucun lieu, à aucun temps assignable. Il n'est pas derrière nous, il est une source au présent ; source vive, jamais tarie »⁵. Chez Mme G le sexuel infantile semble encore présent dans une forme à peine dissimulée, mettant à mal la biphasie de la sexualité remaniée par la puberté. On pourrait dire que le primat du génital ne s'est jamais imposé : son symptôme, ne pas avoir de plaisir avec son mari, prend alors tout son sens.

L'analyse la met dans une excitation totale : le matin d'une de nos séances elle a l'impression de « *sortir d'une machine à laver* » me dit-elle, tellement ses associations se sont emballées. Pendant deux heures elle a écrit au fil de la plume. Elle voulait apporter la feuille pour ne rien oublier mais pensait que je lui dirais de ne pas le faire, imaginant rester sur le divan en train de bouder.

Elle est son propre cas clinique. Et moi quelle place me fait-elle lorsque la séance a lieu avant même qu'elle n'arrive, ayant semble-t-il déjà interprété le matériel qu'elle m'offre comme un cadeau bien fait mais refusant toute proposition que je pourrais lui faire ? Cette femme semble avoir déjà fait tout le travail avant d'arriver en séance. Mes interventions, mes interprétations sont souvent refusées sur un petit ton pincé. « *Ah non je ne crois pas, c'est pas ça !* » Décidément, mes mots ne passent pas, n'entrent pas.

« *Je voulais aussi parler de transfert* » m'annonce-t-elle. « *Est-ce qu'il s'est installé ? Je n'ai aucun sentiment fort à votre égard. Je n'ai pas l'impression de mettre quelqu'un à votre place.* » Quelle belle dénégation où la rivalité s'exprime à travers cette intellectualisation ! Impossible pour elle de bouder avec moi, pour l'instant. Elle cherche à me séduire par son savoir mais ce faisant elle m'annule et elle devient son propre analyste. Celle qu'elle met à ma place, c'est elle-même, et se mettant à toutes les places elle n'en perd aucune. En me rapportant ce scénario de frustration, elle me protège de sa colère tout en m'en faisant part. Mais elle évite aussi l'installation du transfert.

Elle n'arrive pas à ramener dans la séance l'acte de bouder, elle ne peut que l'évoquer sans s'autoriser à l'actualiser dans le transfert. Sortir de sa séduction s'avère pour l'instant impossible et la peur peut-être que je mette fin à l'analyse si elle n'est pas la patiente rêvée n'est sûrement pas loin. Elle est prisonnière de son *playing* qui, non seulement, a une vertu séductrice mais antidépressive. La bouderie, ce serait accepter de faire une pause dans le mouvement associatif, véritable manège qui l'emporte, faisant penser à la ritournelle de Jules et Jim.

Pourtant cette évocation me laisse entrevoir pour la première fois la trace de la dépression, celle de l'enfant qui ne pouvait exprimer son mécontentement ou sa colère que dans la passivité de la bouderie, une « grève de gamin » comme l'appelait Jules Renard. La petite fille boudeuse ne peut se montrer encore, mais en l'évoquant elle ouvre la voie à un autre registre...

5 J.-B. Pontalis, *Ce temps qui ne passe pas*, p.32.

En contrepoint, cette excitation associative pose la question de ces patients qui n'y arrivent pas, où l'association semble sèche, ceux chez qui la sexualité infantile n'est pas immédiatement disponible. Je parle de ces patients que l'on connaît tous, et qui, même lorsqu'ils semblent obéir à la règle fondamentale, donnent l'impression de ne rien dire, avec un discours sans aucune épaisseur fantasmatique.

Pour mieux comprendre ce que j'appellerai l'hyper-associativité de Mme G, je prendrai un autre type de fonctionnement : celui de Margaret Little pendant sa cure avec Winnicott. Elle décrit, dans le texte qu'elle consacre à ses trois « psychothérapies » successives, des passages à l'acte fréquents, notamment la scène originelle de cette cure, celle du vase qu'elle brise laissant s'étaler les lys sur le sol du cabinet de DW, vase qu'elle choisit au lieu, dit-elle de se jeter elle-même par la fenêtre. L'analyse avec Ella Sharpe pendant 7 ans n'a été qu'interprétation du sexuel et elle reproche amèrement à sa première analyste de n'avoir pas compris sa maladie *borderline*, ce qu'elle appellera ses « îlots psychotiques », la laissant dans une détresse solitaire. Cela pose la question évidemment de la « grille de lecture » de l'analyste : Sharpe se situait à l'étage plus élaboré de la névrose et c'est ce qu'elle a entendu chez Little. Il n'y a pour ainsi dire pas de rencontre avec Sharpe car celle-ci interprète à un niveau que Little ne peut entendre, qu'elle refuse, et c'est sous le signe de la lutte constante que se déroule cette analyse. L'interprétation se fait du côté du complexe de castration là où la patiente dit ne ressentir qu'une angoisse plus primaire. Pourtant cette bagarre entre les deux femmes n'est jamais interprétée dans le transfert.

Déçue par cette expérience, elle se tourne vers DW : ce n'est qu'avec lui qu'elle se sentira comprise, reconnue. Little recrée le triangle œdipien dans ses deux cures successives : la mauvaise mère et le père idéalisé, qu'elle maternalise à souhait. Ce faisant elle tient à distance tout transfert plus « chaud ».

Pourtant on ne peut être que frappé dans ce récit de cure par la manière dont Little encadre littéralement son évocation de deux allusions à sa vie sexuelle. Elle va voir Winnicott au moment où elle commence une relation, qu'elle interrompt dès le début du traitement (abstinence qui va durer 7 ans !), sexualisant d'emblée le transfert de ce fait, bien qu'elle s'en défende constamment, en mettant en avant le maternage de son analyste. Elle mentionne dans le dernier paragraphe de ce récit impressionniste, qu'elle reprend une activité sexuelle à la fin de l'analyse, confirmant ainsi l'avoir mise entre parenthèse pendant son temps avec DW. Si l'abstinence pouvait être la règle du temps de Freud, dans une version très mécaniste de la libido qui devait rester dans l'analyse et soutenir le transfert, ce n'est pas l'analyste qui ici en fait la demande mais bien la patiente qui en prend l'initiative pour se consacrer entièrement à sa cure : sa relation sexuelle c'est l'analyse... à raison de 4 ou 5 fois par semaine c'est un rythme sain !

De façon paradoxale elle semble confirmer ce qu'elle rejette dans les interprétations de sa première analyste, à savoir que le sexuel est aussi à l'œuvre chez elle, malgré les angoisses d'anéantissement, l'un n'empêchant pas l'autre. Ici Little oppose le sexuel et le maternel, ou du moins les met dans un rapport développemental (on ne pourrait être dans le sexuel qu'une fois les angoisses d'anéantissement dépassées). Winnicott s'occupe d'elle, l'emmène à l'hôpital, lui tient la main. Elle choisit de le voir comme une bonne mère, celle qu'elle n'a pas eue. Mais une mère, toute bonne qu'elle soit, reste la première séductrice. Little, comme une grande partie de la littérature anglo-saxonne, distingue le maternel du sexuel, voulant en quelque sorte séparer le plomb de l'or. Il ne s'agit pas tant de remettre en question le maternage qu'opère Winnicott pendant cette cure (faisant preuve d'une résilience et résistance à tout épreuve !) que de se rendre compte comment sa patiente se défend de tout autre attachement, notamment sexuel envers son analyste adoré et haï. On peut retrouver l'écho de cette dualité dans un texte de Heinz Kohut sur les deux analyses qu'il a faites de Mr Z. La première était « œdipienne », la seconde - même analyste/même patient cinq ans plus tard - sera « narcissique ». Le document est passionnant : Kohut l'écrit pour défendre ses nouvelles thèses sur la *self psychology* et mettre en avant une version de la psychanalyse qui tire plus du côté d'un renforcement du moi que de celui de l'analyse du sexuel. Cette utilisation défensive du maternel contre le sexuel, repose sur l'idée que le maternel exclut le sexuel alors qu'il repose précisément dessus. Winnicott peut être la mère défaillante, puis celle qui répare et aussi l'objet d'un amour de transfert...

La bataille de Little consiste à ce que ses analystes reconnaissent qu'elle est malade. Lorsque Winnicott s'aventure à lui dire, plusieurs années plus tard, qu'elle va mieux, il prend la précaution de toujours faire une place aux parties malades auxquelles elle semble tenir particulièrement. Little insiste bien sur sa pathologie, elle est *borderline* et personne ne lui enlèvera cela ! Elle cite Freud (1913) pour soutenir que la névrose de transfert n'apparaît pas dans les névroses narcissiques et les psychoses, car il n'y est question que de survie et d'identité. Ce faisant elle se met du côté de la fragilité narcissique pour nier son transfert massif sur DW !

Si, malgré une dimension identitaire dans son lien fusionnel à sa mère à l'origine de ses angoisses psychotiques, l'on considère que le sexuel est bien là, le passage à l'acte originel, celui du vase, symbole féminin par excellence, peut alors être vu comme une forme limite de « jeu », d'équivalent symbolique. Elle choisit un vase (dans un premier temps elle pense s'en prendre à ses livres). Winnicott fait alors une chose saisissante : il quitte la pièce et ferme la porte, laissant sa patiente seule. Et que fait-elle ? Elle ramasse les dégâts. Tout cela semble déborder les capacités de contenance de Winnicott qui ne reviendra jamais dessus et n'interprétera jamais ce geste (ce qui semble même étonner Little). Pourtant j'y vois une manière pour DW de donner l'occasion à Little de réparer son geste destructeur, et témoigner finalement de la confiance qu'il a en elle : elle ne se jettera pas par la fenêtre. Elle n'a pas juste cassé un vase, elle a cassé le sien. C'est un moment transférentiel important où se scelle le début de cette cure difficile. Lorsque Winnicott la laisse seule, elle fait la femme de ménage (Mme G n'est pas si loin...) Dans un autre texte elle relate une scène quasi symétrique où une patiente lui dit : « j'aimerais casser ce vase » et Little de lui rétorquer « si vous le faites je vous tue ! ». Le plus étonnant c'est qu'elle ne fait jamais le lien avec la scène initiale dans le cabinet de DW ! La grande différence est évidemment dans la transposition du passage à l'acte aux mots, lui permettant justement d'interpréter son propre mouvement contre-transférentiel de haine, ce que Winnicott n'avait pu ou voulu faire en son temps.

Sharpe, selon Little, éprouve le besoin de dire le sexuel alors que Winnicott l'utilise pour ramener sa patiente vers un fonctionnement plus névrotique... tout en respectant le besoin de sa patiente de déssexualiser son fonctionnement psychique. C'est à ce prix que le travail a pu se faire.

Dans *Rêver, Fantasmer et vivre*, Winnicott distingue d'une façon assez paradoxale le rêve de ce qu'il appelle le *Fantasying* (dont la traduction par fantasme ne me semble pas tout à fait satisfaisante) : il donne l'exemple d'une patiente qui utilise le fantasme pour ne pas vivre. Il ne s'agit pas d'une vie fantasmatique à la Walter Mitty, le personnage de James Thurber, qui se substituerait à la vie réelle parce que plus satisfaisante. Au contraire le *fantasying* tel que le décrit Winnicott est un mécanisme de contrôle qui consiste à fermer, à arrêter quelque chose d'une activité fantasmatique. Comme un amortisseur de vie. Sa patiente se lève la nuit et fabrique une robe. Ici le fantasme se traduit en action mais n'a aucune valeur métaphorique, se cantonnant alors à être une représentation mentale, pour parler en terme cognitif, sans aucune épaisseur symbolique, sans aucun travail de déplacement. Winnicott fait référence au célèbre vers de Gertrude Stein « Rose est une rose est une rose », credo moderniste qui critique l'utilisation de la métaphore comme genre littéraire. Mais si une robe n'est qu'une robe et rien d'autre, point de *playing*. La patiente reste prisonnière d'une réalité appauvrie. En revanche si elle rêve de fabriquer une robe, de la dessiner, d'en découper le tissu, d'en réassembler les morceaux, cela devient une métaphore de sa personnalité. Ici le déplacement permet le jeu psychique : la robe c'est elle, et elle peut être de multiples choses, ouvrant un champ de possible. Le psychanalyste anglais Christopher Bollas dit que la pathologie c'est le rétrécissement psychique et notre travail vise à l'ouverture, d'où son intérêt pour l'association libre qui n'est plus pour lui le simple moyen de faire surgir l'inconscient mais plus proprement de le mettre en mouvement. C'est donner l'occasion au patient de produire différentes versions de son histoire, d'échapper au disque rayé d'une parole répétitive. Ce que décrit Winnicott est un magnifique exemple de ce qu'est le *playing* et la manière dont cela ouvre les potentialités. Il n'y a plus « un » sens, mais « des » sens. En cela l'analyse devient le contraire d'une quête de vérité, où on découvrirait un souvenir caché, une réalité fixe, mais la conquête d'un mode de jeu où tout peut être imaginé.

Le *Playing* ouvre la possibilité de la substitution : un morceau de bois peut être un cheval, un bout de ficelle, un pont. Le déplacement et la substitution permettent d'ouvrir à d'autres versions, de ne pas rester prisonnier de la

répétition. Nous savons que pour Winnicott jouer est une forme fondamentale de la vie, une expérience créative qui se vit dans un continuum d'espace/temps. Cet espace-temps est pour nous celui des séances. Le jeu tel qu'il en parle c'est l'introduction du sexuel infantile là où cela semble absent ou asséché, inaccessible, c'est redonner du mouvement, rendre souple quelque chose qui s'est figé.

Dans le nouvel accrochage admirable du musée Picasso, on voit la plasticité de l'artiste à l'œuvre. Comme l'enfant il fait flèche de tout bois : longtemps ceux qui critiquaient le grand maître disaient qu'un enfant pouvait faire la même chose. Et bien oui et c'est bien là son génie (son fils Claude se souvenait, avec une tendresse teintée d'une certaine amertume, que son père lui volait ses jouets pour en faire la matière première de ses œuvres)... On met longtemps à devenir jeune disait le maître catalan. Mais ce n'est évidemment pas vrai qu'un enfant pourrait le faire : Picasso réussit à continuer de pouvoir puiser dans cette sexualité infantile, dans ce *playing*, mais avec les moyens et les expériences d'un adulte. C'est la grande différence avec l'art brut : les productions parfois remarquables représentent très directement le monde interne sans possibilité de jeu, avec une redondance très frappante, un immobilisme hypnotisant, tout le contraire d'un Picasso ductile. Là où une robe est une robe, pour Picasso une boîte devient une chèvre, une selle de vélo une tête de taureau...

L'infantile est bien là du côté du jeu permanent et non du contenu de l'œuvre. Il y a une salle où l'accrochage n'est pas chronologique : 3 portraits de femmes à 5 ans d'écart. D'abord cubiste, puis retour à un classicisme parfait pour aller finalement vers les rondeurs déconstruites. Il n'y a pas de linéarité : le temps est circulaire. C'est l'invention permanente de la forme ; la notion de « période » n'a pas le sens d'un stade où un moment mènerait et succéderait à l'autre dans l'idée d'un développement ou d'un progrès : ce qui fait changer Picasso de style pictural c'est la rencontre d'une femme : Fernandé et le cubisme, Olga et le classicisme, Marie-Thérèse et les formes organiques et sensuelles ; et Dora Maar, Françoise Gillot auront aussi leur « style ». Chaque objet aimé donnera une version différente à la créativité du maître, le désir devenant grand inventeur de formes.

On parle souvent de la diversité des références théoriques, mais qu'en est-il du style de l'analyste ?

La neutralité ne consiste pas à s'absenter, mais à ne rien attendre du patient, à ne pas désirer pour lui. Winnicott parle de cette patiente qui n'avait jamais pu faire l'expérience de se sentir « sans forme » dans sa petite enfance. Elle s'était dans un bel exemple de faux-self, formée, conformée à la forme extérieure, comme un moulage. Il fait donc très attention à ne pas la renvoyer à une forme qu'il induirait et la séance est l'occasion pour elle de ressentir cette absence de forme, donc *d'être*, alors qu'elle ne sent rien, dans sa vie. Avec Little on voit comment c'est Winnicott qui « s'adapte » à sa patiente, à ses besoins, rendant le travail analytique possible.

Le sexuel est donc là pour Little, mais pas de la même manière que pour Mme G. Il n'est pas déplaçable : la libido est immobilisée dans la fragilité narcissique qui rétrécit la plasticité. Toute l'énergie libidinale sert à combler la faille et définir le moi. Ce n'est pas tant l'absence du sexuel qui est en jeu mais l'échec de son déplacement. Little ne joue pas : elle ne peut dire « j'ai très envie de casser votre vase ». Elle le fait. Et même si elle le casse au lieu de se jeter par la fenêtre, elle ne voit pas l'équivalent symbolique. C'est un acte de décharge qui en remplace un autre, mais où elle ne s'attaque pas elle-même. C'est l'analyste qui seul peut comprendre à ce moment-là : il me semble ici que DW a la même distance, la même analyse qu'avec les enfants qui volent. Cela passe dans l'acte mais avec quelque chose qui peut être travaillé, compris, symbolisé si on « entend », de façon relationnelle. Si ce n'est pas le cas, quelque chose se brisera chez l'enfant et c'est alors la destructivité qui prendra le dessus. Ici le vase prend le statut d'objet transitionnel entre elle et lui. Elle ne se jette pas par la fenêtre et ne le frappe pas (ce qu'elle fera à d'autres moments). Ce n'est ni elle qu'elle tue ni lui qu'elle attaque mais un objet du cadre, un objet ni elle ni lui. Elle prend quelque chose qui fait partie de leur environnement commun à fort symbolisme féminin/maternel et le brise tout comme un doudou qu'on déchire... et qui survit à l'attaque. N'oublions pas qu'il remplace le vase le lendemain.

L'inventivité technique de Winnicott dans cette cure constitue en elle-même une séduction : les gâteaux qu'il lui offre sont peut-être du côté de la bonne mère, mais celle-ci n'est autre que la première séductrice. Il a voulu se convaincre qu'il pouvait déssexualiser cette mère mais elle est suffisamment bonne parce qu'elle est aussi

sexuelle ! Et en cela, le vase est une scène d'agression sexuelle. En tout cas, elle lui est adressée. Little a une théorie défensive par rapport à cela. En ce sens il existe entre eux une complicité défensive, une complicité théorique. Cette méconnaissance omniprésente de l'amour de transfert est partagée par l'analyste et la patiente. Et c'est sans doute la condition du traitement.

La modalité de présence du sexuel chez Little et Mme G. est très différente car la dialectique objectale/narcissique n'est pas la même. Le besoin de Little de se constituer comme « personne totale » l'empêche de pouvoir jouer. La ligne de démarcation entre leur fonctionnement n'est pas autour du sexuel, mais comment ce sexuel peut être disponible, à l'origine d'un *playing* où l'économie psychique ne vise plus la réaffirmation de l'existence d'un *self*.

Little nous montre que l'Œdipe, quel que soit son niveau d'élaboration, est imprégné par le narcissisme et la dépression, comme le décrit si bien Catherine Chabert : la séparation des deux registres empêche souvent de voir comment ils se conjuguent et s'entremêlent.

Si toute analyse est sous le double registre du narcissique et de l'objectal, trouver le versant narcissique du sexuel, les points d'immobilisation, s'avère essentiel. L'enfant boudeuse me revient à l'esprit. Boudier, image même de la paralysie, ça porte atteinte au langage, et la moue vient en lieu et place des paroles, dans une attitude de refus qui se transforme en enfermement.

Je reviens vers Mme G. Ici, contrairement à Little, le sexuel est sur le devant de la scène. Comme demande manifeste d'abord : sa souffrance est clairement de ne pas connaître le plaisir avec son mari. Difficile de ne pas entendre tout ce qu'elle dit dans ce registre, à tel point que je finis par me demander à quoi sert cette excitation permanente qu'elle tente d'assouvir sur le divan.

À me séduire certainement, à tempérer l'agressivité et la rivalité sous-jacente dont elle-même ne semble pas avoir conscience, mais la dimension antidépressive m'apparaît aussi fondamentale. Elle revient sur « l'accident de vie » évoqué lors de l'entretien préliminaire : il ne s'agit pas de la dépression qu'elle a faite, comme elle l'avait laissé entendre à la première séance, mais de la relation qu'elle commence avec un collègue de bureau. Pour cette femme très croyante c'est un cataclysme. Moral mais aussi sexuel. C'est avec son amant qu'elle découvre le plaisir, elle lui interdisait la pénétration, la règle avec lui était de tout faire sauf « ça ». Maintenant qu'elle a mis fin à cette relation extra-conjugale, elle regrette de ne pas connaître le plaisir avec son mari. Les préliminaires étaient réservés à l'amant. La distribution des tâches ne semble pas en faveur du mari...

Le harcèlement a aussi une histoire, que j'apprendrai très progressivement alors que cette patiente n'est pas avare de précisions. Elle a été poursuivie par la haine de sa supérieure hiérarchique qui ne supportait pas qu'elle travaille en binôme avec son collègue, qui n'est autre que son amant. Ce qui me surprend le plus, c'est qu'elle ne semble pas du tout entendre la dimension œdipienne de cette histoire où la rivalité sexuelle est si présente. Le harcèlement moral lui permet d'en faire l'économie et elle insiste lourdement sur « moral ». Cette méconnaissance de son fonctionnement inconscient est d'autant plus frappante que je n'entends que ça. Quelque chose de son inconscient se découvre en permanence, se déshabille pour ainsi dire. Chez cette patiente je réalise que c'est l'activité de pensée et de langage qui constitue en quelque sorte l'activité sexuelle.

Elle rêve d'une colonne érigée dans une église qui l'empêche de voir le père qui officie. Séance suivante : « *Il m'est arrivée une chose fantastique !* ». Elle me rapporte avoir lu dans le livre *l'Apocalypse* (qu'elle parcourait dans son lit me précise-t-elle) : « Je place devant toi une porte ouverte que personne ne pourra fermer ». Et cela se termine par : « *Je ferai une colonne du vainqueur dans le sanctuaire de Dieu* ». Après la porte, la colonne. Que faire de ces colonnes qui s'érigent entre nous ?

Le symbolisme de la colonne et de la porte ouverte lui apparaît et elle y reviendra sous différentes formes. Pour finir par s'écrier : « Je cherche à voir le père mais la colonne c'est moi ! ». Déclaration d'une position phallique revendiquée. Un prêtre est un homme sans colonne : celui qui la titille mais ne la pénètre pas. L'homme parfait en quelque sorte.

Mais chez Mme G quelque chose échappe à ce jeu où le refoulement transforme le plomb en or, ou, pour le dire autrement, transfigure le sexuel en autre chose de plus acceptable. Ce qui échappe c'est la pénétration qui semble au croisement du sexuel et du narcissique, à la fois position passive à accepter et intrusion. Est-ce parce que cela l'obligerait à accepter la castration ? « Tous les noms dans notre famille ont en commun les lettres I et L. Je me demande bien qui est ce « il » dans notre famille de fille ? ». Derrière sa joie et sa jubilation autour du jeu de mot transparait très vite la fureur. « J'étais bien contente de n'avoir que des filles pour emmerder mon beau-père qui voulait un petit-fils pour transmettre son nom ».

Elle ne peut cacher sa colère d'avoir été frustrée de la jouissance. *Je ne veux pas passer le mistigri à mes filles.* Joli mot qu'elle a trouvé dans son langage fleuri pour se référer à la frigidité. Sa mère à elle (qu'elle n'a pas vu pendant un an parce qu'elle la trouvait intrusive et négative envers ses filles dont elle jugeait, à l'arrivée de la puberté, les tenues trop osées, tout ceci au moment où ma patiente rompait avec son amant) lui a dépeint la sexualité comme un devoir conjugal pénible. C'est la scène d'*Une Vie* de Maupassant qui me vient à l'esprit : Jeanne l'héroïne qui va se marier, pleine d'illusions romantiques, se voit expliquer le soir de sa nuit de noce qu'il « faut y remplir le devoir conjugal et attendre pendant que ça se passe ». Nuit de nocces qui ressemble plus à un viol. De la même manière ma patiente en veut terriblement à sa mère car elle a raté quelque chose. Les hommes semblent épargnés : aucune amertume manifeste vis-à-vis de son mari et le père (le sien, les prêtres, Freud et Dieu) s'en tirent à bon compte. Elle associe sur son oncle, le frère de sa mère qui est mort il y a un an. Celle-ci lui raconte qu'il y avait eu des attouchements et c'est sans doute pour cela, selon ma patiente, qu'elle n'aurait jamais pris goût à la chose. Pourtant cet homme est devenu son parrain. Mme G n'éprouve pas d'agressivité envers lui. C'est une fois encore sa mère qui est en cause. Elle n'avait qu'à s'en débrouiller, prévenir quelqu'un. Sa mère ne sera jamais pardonnée de ne pas lui avoir donné un pénis. Voilà donc le pilier qui n'existe pas : décidément elle ne lui a pas donné le bon mistigri !

Mme G de nous deux est celle qui séduit : patiente parfaite. Elle arrive à l'heure, associe, rêve, analyse. Je me rends progressivement compte à quel point son excitation est contagieuse. J'ai envie d'interpréter, de partager avec elle sa découverte de la psychanalyse. De remplacer Dieu par Freud comme dans son rêve. De lui montrer peut-être aussi que je suis à la hauteur de ses espérances (qui sont grandes : rencontrer son inconscient !), qu'elle n'a pas à regretter de ne pas avoir pu s'allonger avec son professeur. Va-t-elle mettre la psychanalyse à la place de Dieu ?

Elle aime beaucoup citer Freud, me montrer son intérêt, son savoir. Suite à l'annonce de mes dates de congés Mme G se souvient d'un épisode où elle perd un collier de perles qu'elle a soigneusement rangé avant l'été au fond d'une chaussette. Les vacances ont été si réussies qu'elle ne se rappelle plus où elle l'a mis ! Le risque qu'elle oublie tout pendant mon absence me paraît évident, que je ne l'oublie aussi : les perles que nous avons trouvées durant ce début de travail ensemble pourraient être laissées au fond d'un tiroir. Effacer nos séances : revoilà la menace du départ, au moment où je lui annonce le mien. « *Je suis une bonne élève : le collier de perle me fait penser à Dora. Mais il est quand même trash (sic) Freud quand il interprète cela comme les pertes blanches de la mère* ». Cette émergence agressive, où la sexualité renvoie directement au sexe de la mère, qui plus est dans un vocabulaire argotique qui ne lui ressemble guère, me frappe par son adresse transférentielle condensée. La rivalité est toujours présente : connaît-elle Freud mieux que moi ? Le mot « trash » est emprunté à l'anglais, et elle sait évidemment la consonance anglaise de mon propre nom. Dans cette langue « trash » n'est pas utilisé comme adjectif mais comme nom commun et signifie ordure. C'est une ordure, une insulte qu'elle me lance.

Le mot trash est obscène dans sa bouche. Cela rend quasiment sexy Freud, plus du côté de la star punk que du prêtre. Le sexe « sale » de la mère, la scène d'attouchement par l'oncle à laquelle renvoie l'évocation de Dora, est trop réaliste pour Mme G qui semble coincée dans une sexualité d'enfant, comme si elle n'avait pas traversé la latence et la puberté. Plus précisément c'est la pénétration qui est trash pour cette femme qui n'aime que les préliminaires. Elle reste dans le choix binaire : pénétration sans orgasme ou pas de pénétration avec orgasme; c'est le triomphe de l'infantilisme de la sexualité sur la génitalité. Comme l'enfant des *Trois essais*, elle est polymorphiquement perverse : son corps entier est une zone érogène. On voit bien comment elle se

distingue du pervers adulte. Ce dernier révèle tout, sans masques, devenant de ce fait souvent très ennuyeux tant le discours est descriptif et sans aucune distance. Son langage à elle est fleuri, trouvant des formules qui disent en dissimulant, polymorphique pervers en toute innocence. En refusant la pénétration avec son amant (ce qu'elle justifie d'une rationalisation assez spécieuse : elle garde cela pour son mari) elle reste dans une zone de sexualité infantile qui lui convient beaucoup mieux. Qu'évite-t-elle en refusant la pénétration ou du moins le plaisir avec la pénétration ? Elle peut être comblée par un homme mais pas par son pénis... Ici on semble toucher à quelque chose d'une autre nature chez elle : la pénétration est l'objet d'un refoulement en forme de rejet, sans symbolisation, décrit par Laplanche.

Le trash rappelle aussi la femme de ménage, celle de notre première rencontre, la fée ambivalente qui s'est penchée sur le berceau de l'analyse, celle qui nettoie les ordures, celle qui voit les draps sales. La scène de sa mère avec son frère souffre trop de réalité : même si c'est une scène d'enfant, elle est traumatique pour ma patiente car elle renvoie à la réalité du sexe de sa mère.

J. André parle de « la scène de séduction de l'analyse ». Deux adultes mais avec une dissymétrie fondamentale entre l'analyste et l'analysé qui renvoie à la situation infantile ; Mme G est tellement contente de commencer son analyse me dit-elle qu'elle aimerait jouer. « *Si vous aviez une maison de poupée ...* » dit-elle : le vœu d'être de nouveau une enfant, et moi la mère n'est pas loin, désir de se reconnecter au jeu de l'infantile. Avec Mme G le risque de séduction, voire de connivence est constant. La tentation de la symétrie n'est pas loin.

Christopher Bollas évoque le « couple analytique », ce qu'il appelle la paire freudienne pour souligner la spécificité de l'invention de ce dispositif unique, reprenant la quasi déclaration d'intention de Winnicott dans *Jeu et réalité* : la psychothérapie c'est deux personnes qui jouent ensemble. DW dit : « *La psychanalyse a été développée comme une forme hautement spécialisée de playing au service de la communication avec soi-même et les autres* »⁶, laissant planer l'idée d'une symétrie entre l'analysant et l'analyste. Pourtant lorsqu'on lit ses cas cliniques, il n'en est rien : chacun est à sa place.

Est-ce pour autant que la paire analytique repose sur la réciprocité ? Un parent qui joue avec un enfant n'est par essence pas dans la même disponibilité d'esprit que lui. Il y a un aller-retour permanent entre sa capacité à faire « comme si » et son expérience d'adulte. Pour Winnicott c'est l'idée que l'analyste joue tout autant que le patient. La paire ne renvoie pas à la symétrie : l'analyste a la tâche difficile de s'extraire de son aire de jeu pour trouver le fil associatif du patient et le comprendre tout en jouant encore. Il doit naviguer sans cesse entre deux niveaux. Patient, analyste, superviseur, supervisé. Nous le sommes tour à tour, parfois en même temps. L'on sait alors que chacune de ces positions induit une place et une pensée. Ce n'est pas seulement l'environnement qui nous façonne mais aussi les situations et les positions dans lesquelles on se trouve. Est-ce que Bollas symétrise la relation ? Je ne le crois pas, car, contrairement aux tenants de la psychanalyse intersubjective, la fonction et la position de chacun des protagonistes est reconnue comme radicalement différente.

Moment mutatif à l'occasion d'un rêve : elle me lance : « on en fait quoi ? » Devant son empressement à trouver du sens et ce défi jeté comme une compétition, je réponds : « on verra ». Elle associe alors sur *Le chêne et le roseau*, la fable de La Fontaine où il n'y a en fait pas de morale, mais une injonction : « *Attendons la fin* ». De nouveau c'est la menace d'arrêter qui surgit, mais je choisis d'entendre « attendons » plutôt que « la fin », c'est-à-dire de mettre l'accent sur un temps qui s'installe et qui va permettre de travailler, de laisser se déployer le tissu réticulaire de sa psyché.

Paradoxalement sa facilité à associer vient empêcher quelque chose. Le « On verra » fonctionne comme une véritable interprétation car cela introduit quelque chose qui n'est pas là pour elle et semble offrir une alternative à sa compulsion à symboliser.

Je demande : est-ce qu'avec une patiente comme celle-ci la levée du refoulement reste le but générique de la cure ?

6 D. W. Winnicott, *Playing and reality*, p. 41.

Je me repose sur Bollas qui s'éloigne de l'idée d'une levée du refoulement comme visée de la psychanalyse : il pense plutôt que le dispositif analytique est là pour développer les capacités inconscientes du patient et de l'analyste, ouvrant à une nouvelle forme de créativité. Le travail de l'analyste consiste alors à appréhender les schémas de pensée du patient et à « créer de la psychanalyse ensemble ». Ce à quoi invite Bollas c'est pourtant le piège que me tend la patiente. Piège de la complicité inconsciente. Cela peut marcher dans certaines situations mais pas avec elle.

Comment faire pour qu'il y ait analyse ? Si l'analyse consiste à aller chercher ce qui n'est pas là, déplacer la demande d'une histoire déjà écrite, il ne s'agit pas pour Mme G de créer un flux associatif ou même de lever le refoulement. Ici c'est dans la bouderie qu'il me semble qu'il y a quelque chose à chercher, c'est là que se trouve son ambivalence.

La question technique n'est pas loin. *Quid* de l'interprétation ? Celle-ci peut empêcher l'association libre, le patient voulant suivre le fil de l'analyste, lui plaire comme un enfant devant l'adulte. Ou solliciter l'excitation. Dans un court texte intitulé *Deux notes sur l'usage du silence* Winnicott⁷ soulève déjà cette question. Sa patiente ne supporte pas ses interventions et ressent comme une réussite de l'avoir réduit au silence. L'interprétation peut-elle jouer le rôle d'une hiérarchisation des fonctions ? Interpréter pour montrer qui est le boss ? Jouer à deux en séances ce n'est pas toujours tendre... On peut aussi jouer à la guerre. Le rapport de force peut alors surgir dans le transfert. C'est à l'analyste de le repérer : un exemple de plus de la dissymétrie fondamentale entre les deux protagonistes de la scène analytique. La bouderie est du côté du repli, posture dont on ne peut faire grand-chose dans la séance. Pour reprendre la distinction de Winnicott c'est dans une invite à la régression que Mme G pourrait explorer sa dépression.

Pour conclure :

Chez Little la présence du sexuel est vecteur de l'analyse sans être objet de l'analyse qui n'est tourné que vers la reconstruction du moi et la construction narcissique. Elle n'est jamais la femme, toujours la petite fille qui doit se décoller de la mère. Mme G, quant à elle, est dans la complicité interprétative au risque de ne jamais rencontrer la petite fille boudeuse, celle qui se ferme. Son symptôme en semble l'illustration : refus du plaisir par la pénétration. Elle respecte le programme officiel de sa mère : la sexualité c'est dégoûtant. Mais ce symptôme si présent, si premier degré si j'ose le dire ainsi, joue aussi comme un leurre, un écran de fumée qui empêche d'aller chercher ailleurs. Pour ainsi dire le mouvement associatif permanent risque, paradoxalement, d'immobiliser le mouvement de la cure. Ce n'est plus seulement du côté du sexuel que ce symptôme est à comprendre mais comme véritable point de rencontre entre deux niveaux où l'intrusion du moi est loin d'être absente, côtoyant le niveau plus sexuel.

Si ce leurre opère, le risque est de rester dans l'analyse idéale au nom d'un idéal de l'analyse. La connivence inconsciente où chacune séduit l'autre, elle m'apportant un matériel riche et moi faisant les interprétations qu'il faut, risque de laisser dehors une frange de la vie psychique et empêcher que ce personnage, celui beaucoup moins satisfaisant de la petite fille boudeuse, n'arrive. Pour ce faire Mme G doit accepter d'être moins brillante, moins intéressante mais moi aussi je dois accepter le transfert négatif, et donc de la décevoir (et être décevante c'est autre chose que d'être frustrante car il ne s'agit pas seulement de la priver mais accepter qu'elle ne me trouve pas à la hauteur). Le transfert doit actualiser cela en permettant au transfert négatif d'arriver. Nous touchons au narcissisme de l'analyste et la difficulté à tenir cette position, mais aussi qu'elle prenne la poudre d'escampette si je deviens cette mère si critique, et surtout si elle se sent, elle, la petite fille qui ne la comble pas.

Avec Little la séduction manque à l'analyse et il faut l'inventer. Avec Mme G la séduction est au cœur et peut empêcher d'accéder à autre chose que ce qu'elle m'offre sur un plateau. Elle a été une enfant boudeuse, seule manière pour elle de manifester son mécontentement. Pas question de faire des caprices : il fallait montrer en silence : belle expression de passivité agressive. Craint-elle que je ne puisse supporter sa fureur ? « *Je voudrais parler de mes ennemis : ils doivent dire quelque chose de moi. Je pense à un voisin qui gare sa voiture devant la porte (encore une) de mon garage et bloque l'entrée et la sortie* ». Ses ennemis (mot bien enfantin pour cette femme si éduquée) lui permettent de dire, d'extérioriser cette agressivité.

Pour que l'analyse ait lieu et puisse toucher à ce qui « bloque l'entrée et la sortie » il faut renoncer au « tout est intéressant », prendre le risque qu'elle claque la porte... paradoxalement la seule manière de l'ouvrir.

⁷ D. W. Winnicott, *Crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*.

Chronique de l'au-delà

Hervé Balondrade

Argument :

« La fin de certaines cures nous amène au-delà du roc d'origine et de la logique de la castration, entendue comme refus du féminin chez l'homme et la femme. En effet, le plus souvent en prise avec une étiologie traumatique, une altération du refoulement originaire conduit à une intrication entre les différents mécanismes de défenses, que sont le refoulement et le clivage. Lever l'obstacle dans ces cas-là, pose à l'analyste la responsabilité de convoquer dans le transfert, ces zones d'endommagement précoce où les atteintes narcissiques ont partie liée avec la mélancolie. »

Introduction :

Je remercie le Comité scientifique de m'avoir sollicité pour intervenir aujourd'hui auprès de vous. Claude Barazer m'avait seulement laissé pour consigne de choisir mon thème.

Je vais tenter d'exposer oralement une écriture issue de celle dont j'ai l'expérience grâce à la tenue d'un journal clinique. Écriture composée de fragments à l'intersection d'une clinique retenue le plus souvent pour sa forte ressource métapsychologique et d'une métapsychologie qui naît à même l'écoute flottante, dans un immédiat après-coup, aire de mélange et d'alliage.

Régulièrement, à la reprise de ces notes, on peut s'apercevoir que sur une autre scène, notre transfert évolutif sur le texte freudien est en prise complète et le plus souvent inconsciente avec notre transfert sur l'ensemble de notre pratique d'un côté, et d'un autre sur l'interanalytique de nos échanges professionnels entre collègues dans les séminaires auxquels nous participons et aussi finalement notre transfert sur l'institution psychanalytique.

Imperceptiblement, comme certains patients vont momentanément retenir notre attention, des motifs récurrents vont apparaître sur ce fond métapsychologique polymorphe, ils vont se dessiner de plus en plus précisément jusqu'à devenir « surclairs » (*überdeutlich*), à la manière des souvenirs écran qui rassemblent toute l'enfance. Ils peuvent cristalliser toutes les rêveries théoriques du moment. La singularité de ce phénomène est la force de l'insistance répétitive de cette préoccupation théorique et la temporalité longue de son élaboration. Puis, on assiste à son lent déclin, non pas par refoulement, mais plutôt par sédimentation, qui trouve sa place comme construction de fond, mais toujours présente et opérante. C'est sur ce sol que se rassemblent à un moment donné les convictions métapsychologiques d'un analyste, et ce qui témoigne de son nécessaire affrontement aux obstacles dans le rapport à l'œuvre de Sigmund Freud.

Ces combats individuels menés par chaque psychanalyste depuis le début de sa formation et tout au long de sa pratique, sont nécessaires pour s'inscrire dans une filiation et une histoire psychanalytique. On peut faire une analogie avec un surmoi qui recellerait toutes les expériences des combats menés par les générations antérieures de psychanalystes, en remontant jusqu'au père fondateur Sigmund Freud

« Pour un moment, je me trouve dans cette position intéressante de ne pas savoir si ce que je veux communiquer doit être considéré comme connu depuis longtemps et allant de soi, ou comme tout à fait nouveau et déconcertant. Tel est je crois, plutôt le cas »¹. Tout le monde aura reconnu S. Freud dans l'introduction du texte sur le clivage du moi en 1938.

1 S. Freud, « Le clivage du moi dans le processus de défense », *Résultats, idées, problèmes*, PUF, p. 283.

Il me semble que c'est un mouvement permanent de quiconque tente de communiquer quelque chose du rapport de sa pratique à la théorie. Cette position se répète dans le transfert sur le texte freudien et sur son mode d'appropriation. En effet, de même qu'à chaque nouvelle lecture de la métapsychologie, nous sommes à nouveau affrontés à nos résistances et à nos refoulements qu'il va falloir surmonter ; pour chacun de nous, à chaque moment de l'évolution de la pratique, un concept singulier, un fantasme métapsychologique va surgir au-devant de la scène et nous préoccuper dans le rapport global à notre pratique, issu le plus souvent et comme toujours, des cas difficiles ou des moments compliqués de certaines cures. Donc être connu depuis longtemps ou tout à fait nouveau, serait seulement la mise en œuvre de la poussée du refoulement, éprouvée au présent, pour circonscrire la mise à l'épreuve et l'élaboration de certains transferts qui nous questionnent au-delà du principe de plaisir. Être attentif à nos modèles métapsychologiques prévalents au cours du temps, nous permet de saisir et d'éclaircir les réaménagements en cours de notre construction topique intime en lien avec notre formation et nos transferts

Le point de départ de ce travail repose sur le constat que dans l'expérience clinique de certaines cures difficiles, le paradigme de la névrose de transfert est excédé pour amener vers les confins de la pratique et de la théorie analytiques ; nous sommes à cet endroit-là toujours requis vers l'au-delà...

Je me focaliserai sur une clinique plus ordinaire, qui au décours de cures avec des patients névrotiques, m'a amené, à certains moments d'inquiétante étrangeté, dans le transfert, soit ponctuels, soit plus durables, à avoir le pressentiment qu'un enjeu essentiel de la cure résistait à se présenter dans l'analyse. Il se peut pourtant que certaines de ces analyses s'achèvent ainsi et que l'on garde un sentiment d'incomplétude, même si les gains psychothérapeutiques ont été importants. Parfois, c'est dans une deuxième tranche, comme dans le cas clinique que je vais brièvement vous présenter, que cette zone de résistance et d'exclusion va pouvoir être mise au travail.

Je vais commencer par la fin, à savoir avec le texte de S. Freud de 1937 : « L'analyse finie et l'analyse infinie ». C'est la difficulté toujours perçue à la lecture de la fin de cet article où S. Freud nous précise qu'après l'exploration de toutes les formes de résistance dans la cure et quand il semble que plus aucune modification ne serait possible, que tout resterait en l'état, alors on devrait se ranger à l'idée qu'on en aurait fini avec son travail, car on buterait sur le roc « d'origine » de l'envie du pénis chez la femme et de la rébellion contre la position passive féminine chez l'homme, c'est-à-dire le refus de la féminité. Sigmund Freud de façon surprenante conclut à cet endroit-là que ça « ne peut rien être d'autre qu'un fait biologique, une part de cette grande énigme de la sexualité »². Il nous prévient Qu'il importe peu que la résistance se présente sous forme de transfert ou pas ; « ce qui reste déterminant, c'est que la résistance ne laisse se faire aucune modification, tout reste en l'état »³ (*Entscheidend bleibt, daß der Widerstand keine Anderung zustande kommen läßt, daß alles so bleibt, wie es ist*). Il centre donc la résistance ultime sur le complexe de castration en rapport avec la différence des sexes et le refus de la féminité dans les deux sexes.

Nous allons revenir sur un commentaire de l'ouverture du texte « Analyse finie et analyse infinie » qui débute sur le cas de l'homme aux loups. Après les années nécessaires à la découverte de la méthode analytique, des différents aménagements du cadre et de la théorie dans le champ de la première Topique, se posent à Freud la question de la fin de la cure, comme elle se pose à tout analyste après quelques années de pratiques. Passée alors l'angoisse première d'une fin anticipée de la cure avant son terme naturel, une nouvelle inquiétude peut se dessiner qui est que ça pourrait ne jamais se terminer.

Manifestement, dans le cas de l'homme aux loups, après une conduite de la cure qui porta ses fruits pendant quelques années et dont l'effet psychothérapeutique était satisfaisant, S. Freud buta sur une résistance qu'il qualifie « d'auto-inhibition », comme une fuite dans la guérison. Il a la conviction d'une élucidation seulement partielle de la névrose infantile du patient. À cette époque S. Freud ne dispose pas des outils conceptuels qu'il ressaisit dans cet article et il nous fait part d'un aménagement surprenant, à savoir le recours au moyen héroïque de la fixation d'un terme. Ce passage à l'acte permit de réduire à néant toutes les résistances du patient et libéra toutes les associations nécessaires à la guérison.

La comparaison employée par S. Freud nous montre que le registre métaphorique de son invention technique se place dans le champ chirurgical qui permettrait d'ouvrir la scène psychique en éradiquant traumatiquement

2 S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », *Résultats, Idées, Problèmes*, tome II, PUF, p. 268.

3 Ibid, p. 268.

toutes les résistances, ce qui donne un libre accès à tous les contenus inconscients, comme lorsqu'il avait recours antérieurement à la méthode hypnotique. Mais, une fois fini, les choses refermées gardent la trace de la violence de l'acte : les os broyés, les fils de l'opération qui remontent.

Le défaut de cette méthode est : « qu'alors qu'une partie du matériel devient accessible sous la contrainte de la menace, une autre partie reste retenue et se trouve, de ce fait, en quelque sorte ensevelie, se perdant pour l'effort thérapeutique »⁴.

La violence de ce moyen technique permet donc d'une part la dissolution des résistances et la levée des refoulements pour une partie du matériel, mais d'un autre côté amène un ensevelissement, à savoir un contre investissement qui ne permettra plus aucune action sur lui ; comme un clivage réactionnel à l'effet de la menace mise à exécution. Freud à cet endroit-là, dans la cure de l'homme aux loups, cède à la tentation d'incarner le père castrateur, et prend la responsabilité d'assumer une position d'agression virile, comme le lion qui bondit dit-il pour forcer sexuellement la résistance du patient, peut-être en réaction chez lui à son propre refus du féminin ?

Dans cette conclusion sur le « roc d'origine », le refus de la féminité dans les deux sexes serait donc un fait biologique ; proposition soudaine et énigmatique. Point de butée de la résistance pour l'analyste et de sa capacité de la vaincre.

Pourtant ma lecture de ce texte « Analyse finie et analyse infinie » m'a toujours porté à l'envisager comme une reprise clinique de l'ensemble des questions ouvertes sur le mode le plus spéculatif dans cet autre texte « Au delà du principe de plaisir » écrit presque vingt ans plus tôt.

Ce point de butée de l'activité de l'analyste sur le « roc d'origine » (*gewachsenen Fels* qui renvoie à croissance, développement progressif, en continuité avec l'idée de stratification psychologique aboutirait donc sur le roc, matériau hétérogène, biologique, lieu pourtant de « l'énigme du sexuel sous la forme du refus du féminin ». Coexistence dans les mots allemands de l'idée de sédimentation d'un côté qui garderait ouverte la métaphore archéologique et de l'autre, l'idée de concrétion, matériau organique inaltérable. Ce refus du féminin fait tenir ensemble une double logique qui sera reprise l'année suivante sur la même question, mais en reconnaissant cette fois-ci le déni de réalité et le clivage du moi.

Freud dans « Analyse finie et analyse infinie » ramène l'étiologie des névroses vers une double origine pulsionnelle et traumatique, soit la conjonction de deux facteurs : le constitutionnel et l'accidentel dans des proportions variables. Sa conviction est claire que plus le facteur traumatique est important, plus l'analyse sera efficace et débouchera sur une analyse terminable, alors que la force pulsionnelle constitutionnelle sera péjorative dans le sens d'une dislocation du moi et désorganisation du champ économique et des représentations. Il finit par centrer l'action principale de la psychanalyse sur : « la correction après coup du processus de refoulement originaire, laquelle met fin à la puissance du facteur quantitatif »⁵.

Je voudrais tenter d'explorer comment dans cette lutte contre les obstacles pour finir une analyse, le centrage sur le réaménagement du refoulement originaire nous amène à revisiter chez S. Freud la notion de contre-investissement qui soutient de multiples mécanismes psychiques. Tout d'abord la création du refoulement originaire et son maintien par les refoulements après-coup. Mais c'est dans les écueils et les échecs de ce mécanisme premier que nous envisageons une possible altération vers le passage mélancolique et surtout le clivage. Ne serait-ce pas dans un temps régressif de levée et réaménagement des refoulements dans les cures que peut advenir une fragilisation des digues qui mène au démantèlement des clivages.

Je vais d'abord reprendre succinctement dans le texte de S. Freud autour du contre-investissement, l'intrication des notions de refoulement et de clivage.

Dans la description du refoulement chez Freud, on prend toute la mesure d'un processus vivant, pulsionnalisé, mobile et plastique où la représentance de pulsion refoulée persiste dans l'inconscient, continue à s'organiser, à former des rejetons, de même que la force pulsionnelle se déploie de façon non inhibée et par de nombreux mécanismes de déplacement et de condensation, va irriguer le monde du fantasme. Il ne s'opère à cet endroit-là, pas plus un meurtre de la représentation, qu'une volatilisation de l'affect.

4 Ibid p. 233.

5 Ibid. p. 242.

Dans le clivage, au contraire, il y a une fixation, immobilisation, séquestration des représentations qui restent enfermées, condensées, prises en masse, comme une concrétion, un roc. Le clivage est un échec de la relance continuelle du meurtre originaire et de l'inceste par libre circulation des pulsions de vie et de mort qui organisent la traversée de l'œdipe et son dépassement par une oscillation entre refoulement originaire et refoulement secondaire. Le clivage traumatique dresse un contre-investissement direct et immédiat pour immobiliser, figer, tuer dans l'œuf les représentations inconscientes de choses, de même qu'il tente de neutraliser les quantités d'excitations libérées. Le projet étant de garantir un succès durable à l'isolation du reste de la psyché de ces représentations et de ces affects, barrage à leur mobilisation dans le transfert.

Au tournant de 1920, à l'aide de ces deux textes que sont « Au delà du principe de plaisir » et « Le moi et le ça » Freud tente une articulation des deux topiques pour rendre compte de la construction du moi et fait l'hypothèse que certaines déliaisons de déplaisir « résultent des conflits et clivages dans l'appareil animique pendant que le moi parcourt son développement vers les organisations plus hautement composées »⁶. Les désordres de l'économie pulsionnelle peuvent terrasser le refoulement bien tempéré, et enkyster les réactions défensives sous forme de clivage. On trouve un peu plus loin, dans un souci de définition d'un moi cohérent qui plus tard deviendra le moi synthétique, que « Chemin faisant, il se produit sans cesse que des pulsions et éléments pulsionnels isolés s'avèrent, dans leurs buts ou revendications, inconciliable avec les autres qui peuvent se rallier à l'unité englobante du moi. De cette unité, elles sont alors séparées par clivage, grâce au procès du refoulement, elles sont retenues à des stades inférieurs du développement psychique et dès l'abord coupées d'une possibilité de satisfaction. »⁷

La différence du clivage par rapport au refoulement, c'est la séparation du moi, mais incluse à l'intérieur de lui et reliée à l'excitation qui n'aurait pas suffisamment accompli de travail sur le chemin de la pulsionnalisation, du fait de sa trop grande collision avec les projections des objets primaires et de leurs effets traumatiques.

Là, il y a création d'un corps étranger interne enclivé/enclavé qui est le lieu de recel de cette articulation première traumatisme-constitution/excitation-pulsion et qui ne va pas avoir le même destin que le reste de la topique entière qui elle peut suivre son chemin conçu sur le modèle de la première formulation Cs-Pcs-Ics.

Jusque dans « L'homme moïse et le monothéisme », 1939, Freud réévalue l'importance du traumatisme dans l'étiologie des troubles psychiques, particulièrement des névroses. Il précise comment l'élaboration du clivage est nécessaire pour comprendre les situations qui se rapportent à des impressions de nature sexuelles et agressives au-delà d'une capacité normale de liquidation. Alors que dans la névrose, la fixation au trauma et la contrainte de répétition vont pouvoir se loger dans le transfert et dans des résistances mobilisables dans le moi, dans d'autres cas des réactions de défense peuvent oblitérer toute remémoration et répétition, donc toute perlaboration. Par l'absence de formation de compromis symptomatique au sein des processus animiques pour faire une place au principe de réalité, ces mécanismes de défenses vont être « en quelques sorte un état dans l'état, un parti inaccessible, inutilisable pour le travail en commun, mais qui peut réussir à surmonter l'autre (parti), ce qu'on appelle le normal et le contraindre à se mettre à son service »⁸. Pour Freud, les transformations des mécanismes de défense qui instaurent la névrose dans un long après-coup des atteintes traumatiques sont toujours réactualisables, reconflitualisables, dans la cure et réconciliables de nouveau avec le reste du moi. Mais il reste dans de nombreuses situations très pessimiste et estime que l'analyse dans ces cas-là, peut fréquemment se terminer en une « totale dévastation et un total éparpillement du moi, ou alors dans le terrassement de celui-ci par la partie dominée par le trauma, précocément séparée par clivage »⁹ ; d'où le sentiment de responsabilité de l'analyste.

Cas clinique : Catherine M

La cure s'ouvre sur « Je suis de nouveau en guerre. Depuis un certain temps, je suis entrée en conflit avec mon directeur général, un homme de grand talent et fin stratège que j'admire beaucoup, mais c'est plus fort que moi, je ne peux me plier à ses ordres, c'est enclenché et je n'arrive plus à m'en sortir. Je viens vous voir pour cela.

6 S. Freud, « Au delà du principe de plaisir », *OCF XV*, PUF, p. 280.

7 Ibid p. 280.

8 S. Freud, « L'homme Moïse et la religion monothéiste », *OCF XX*, p.155.

9 Ibid p. 157.

Je serais prête à tout pour me débarrasser de cet enfer et que ça ne vienne plus régulièrement me gâcher la vie ».

Au début du traitement, il faut noter la mise en place de nombreux aménagements du cadre du fait d'une carrière internationale. La patiente s'inscrit alors dans un transfert bien tempéré, associant librement, avec juste ce qu'il faut d'humour et de séduction. Le temps qu'elle aura passé à dénouer ce conflit avec son supérieur lui aura permis de le relier très immédiatement à son lien au père, dans les coordonnées d'une histoire œdipienne.

S'ouvre alors une scène fantasmatique dans laquelle le père omnipotent, lui offre et lui retire à sa guise tous les plaisirs, quand à l'arrière-plan se dessine la silhouette d'une mère, qui est, elle, omniprésente et qui l'a nourrie en force. À l'adolescence, tous ces éléments se sont rassemblés dans une symptomatologie anorexique.

Ainsi s'est constituée une scène primitive masochique, dans laquelle elle est une victime exclusive d'un père, qui la séduit et la punit, prix à payer pour sa rivalité avec une mère qu'elle estime inexcitante (lapsus pour inexistante). C'est l'enjeu de la passivité et de la séduction et surtout de la défense contre ce mouvement qui anime le transfert.

Cette anorexie se dépasse au cours d'une première psychothérapie analytique avec une femme, quand elle a une vingtaine d'année. De cette cure, elle ramène toujours le même motif, qui fait chez moi l'effet d'un souvenir-écran : l'anorexie avait parti lié avec un symptôme hystérique d'étouffement que son analyste d'alors lui a interprété comme un fantasme d'intromission du pénis du père dans la bouche. Je peux placer le forçage alimentaire dans deux dimensions, celle du sein et celle du pénis, prises dans une disjonction que l'anorexie tenterait de conjuguer. Elle conquiert alors une autonomie suffisante pour fonder une famille et investir passionnément une profession dans le négoce du vin.

De mon côté, j'accompagne ce transfert avec circonspection. En effet, elle a l'art et l'intuition de m'entretenir de tout ce que j'aime dans la vie, dans une complicité inconsciente, laissant surgir des motions de désir et de séduction envers l'analyste. Elle pique ma curiosité en faisant le récit détaillé et enviable d'une vie extraordinaire sur une autre scène dont je me sens exclu et dont elle garde précieusement la maîtrise par ses nombreuses absences. C'est comme un triomphe sur la scène primitive. Tout lui réussit, il n'y a pas de frein à ses conquêtes glorieuses, embryon possible d'un mouvement d'expansion maniaque, de l'emballement d'une excitation partagée avec le père. Je me questionne sur cette hyperactivité réactionnelle à je ne sais quelle détresse et impuissance inconnues d'elle. Mais à ce moment de la cure, je suis frappé par l'amélioration clinique et les effets psychothérapeutiques. Elle accomplit ce mouvement en régulant les risques calculés de la régression transférentielle. Par contre, régulièrement, je suis surpris et retenu par des rêves très crus sur lesquels elle n'associe jamais et qui restent comme des corps étrangers intouchables ; exemple : « je donne le sein à mes deux enfants et au lieu du lait, sort de la pisse ».

Elle ressent au bout de quelque temps un grand sentiment de libération, en partie grâce à la levée de sa phobie de l'avion et de son inhibition à parler dans les médias. « Je ne leur appartiens plus » conclut-elle à l'égard de ses parents.

Puis imperceptiblement, elle ne va plus revenir des quatre coins du monde aux dates indiquées sans même me prévenir. Je l'attends. Un sentiment mêlé a commencé à m'agiter, est-elle en train de laisser avorter cette analyse, sacrifice et répétition d'une culpabilité inconsciente pour jouir sans fin d'une conquête phallique ? Mais de façon plus radicale, je sens que la guerre et son évitement sont en train de surgir au cœur du transfert. L'enfer vécu dans le cadre professionnel avec son patron s'est imperceptiblement déplacé dans le transfert sur une scène latérale, lieu d'accomplissement des désirs de la sexualité infantile, avec lesquels elle me défie dans une toute-puissance séductrice. Mais, en même temps, elle évite par cet *acting-out* la prise en masse de l'agir tranférentiel et tente de maintenir deux scènes séparées, mais peut-être comme dans un clivage.

Cette mise en jeu de l'envie du pénis et du refus du féminin dans les deux sexes ouvre la mise en échec possible de l'oscillation première incorporation/introjection, et la transformation des auto-érotismes en fantasmes, de l'excitation en pulsion, vers un destin qui ne fige pas dans l'impasse du phallus et de ses aléas que sont les imagos ou le fétiche.

Il y aurait un devenir possible de cette excitation traumatique originaire qui serait hétérogène au reste de la topique, à l'intérieur du moi et coupée de lui par clivage. Ce processus altère la position du sujet et fait retour sur le mode de l'inquiétante étrangeté, l'*Unheimlich*, de la compulsion de répétition, de la pulsion de mort dans la vie qui est irriguée par le ça, mais il ne rentre pas en connection avec le système Cs, Pcs du moi.

La traversée de l'œdipe chez la fille et le garçon les affronte tous deux au refus du féminin et nécessite le réaménagement des investissements auto-érotiques du corps en lien avec l'effraction d'une perception extérieure de la différence des sexes et de la menace de castration. Au-delà, dans certaines situations traumatiques, une nouvelle action psychique doit répondre aux collisions avec les projections externes issues de la pathologie des parents au-delà de l'œdipe, tout en s'articulant avec le monde biologique et pulsionnel interne.

La vie psychique originaire fonctionne alors sur un double registre : l'un pulsionnel actif organisant les circuits des plaisirs de l'autoérotisme étayés sur l'autoconservatif, et l'autre excitation passive mobilisant des défenses massives, dont l'angoisse va être la manifestation et la voie de décharge. Ce double régime de l'économie psychique est déjà l'ébauche d'un processus de dédoublement et de clivage.

Nous allons repartir de la définition par Freud du traumatisme qui est un quantum « d'excitations venant de l'extérieur, assez fortes pour faire effraction dans le pare-stimuli » et « À cet endroit, le principe de plaisir est d'emblée mis hors jeu... c'est une autre tâche qui se présente, celle de maîtriser, de lier psychiquement les quantités de stimuli qui font irruption pour les amener ensuite à la liquidation »¹⁰.

Dans une analogie avec la douleur corporelle qui occasionne un déplaisir particulier en rapport avec une effraction du pare-stimuli sur une étendue limitée, nous observons dans la zone cible interne des projections de l'objet primaire un même afflux d'énergie d'investissement qui va créer tout autour un contre-investissement pour lier ces excitations et les amener à l'état quiescent, tout ceci en appauvrissant les autres systèmes psychiques comme dans la mélancolie. Sur cette brèche du pare-excitation, le sujet ne va plus pouvoir utiliser cette défense qui permet de traiter cette trop grande augmentation d'excitations « comme si elles n'agissaient pas de l'intérieur, mais au contraire de l'extérieur, pour pouvoir appliquer contre elles les moyens de défense du pare-stimuli »¹¹. C'est la définition même du mécanisme de défense originaire de la projection, qui, dans cette situation, devient inopérant et risque de s'allier aux premiers mécanismes de défense contre la pulsion que sont le renversement en son contraire et le retour sur soi. Un cercle vicieux peut alors démanteler tout le pare-stimuli et faire voler en éclats toute la vie psychique : éparpiller nous dit Freud. Il peut surgir en lieu et place un système anti-projectif qui mobilise de façon brutale et immédiate ce contre-investissement qui doit endiguer ce monde d'excitations externes intériorisées.

Ce contre-investissement primaire surgit à l'endroit du déploiement de l'ombre portée de la destruction du pare-stimuli externe. Je fais l'hypothèse que sous le feu des excitations, se reconstitue un pare-excitation dynamique interne qui au cours du temps va acquérir une modification de sa surface et « abandonne la structure appartenant au vivant, devient dans une certaine mesure inorganique et désormais comme enveloppe ou membrane particulière agit en tenant à l'écart les stimuli »¹². On peut imaginer à l'intérieur de cette vésicule enclavée un réservoir d'énergie anarchique et de signifiants énigmatiques non assimilables, parce que non assimilés par les objets primaires. À l'intérieur de cette enceinte, nulle transposition des énergies ou déplacement des représentations, mais plutôt condensation, immobilisation, rigidification qui empêchent d'accéder aux voies d'éconduction et à la décharge.

Nous assistons plutôt à une tentative de répression, d'extinction de l'excitation qui fera retour dans la cure comme nous le verrons dans des pathologies actuelles, comme ébauche d'une voie de pulsionnalisation et d'organisation d'une transférabilité, ou alors sous forme d'une régression psychomatique, passage direct de l'excitation dans le corps. Le plus étonnant est l'emprunt de la voie occulte du destin.

10 S. Freud, « Au delà du principe de plaisir », *OCF XV*, PUF, p. 301.

11 Ibid p. 300.

12 Ibid p. 298.

... Finalement, la guerre va d'abord s'engager avec le mari suite à l'achat d'une très belle maison secondaire. Très rapidement, il décide d'en faire leur résidence principale, toute la famille est heureuse sauf elle. Elle se sent piégée, coupée de tout ce qu'elle aime, de tous ses repères, c'est une déchirure intolérable. Le mari n'est jamais présenté comme l'amant, elle le place en position féminine et maternelle et elle s'étaye sur lui narcissiquement : il s'occupe des enfants et de la vie quotidienne. Il devient l'homme à abattre, elle est prête à tout détruire, déferlement de la haine sur une scène actuelle latérale afin de protéger l'analyse. Je vis ce moment comme une désorganisation chaotique liée au surgissement du mari comme autonome et actif, la renvoyant à nouveau à la passivité et à la soumission. Elle ne peut, comme femme, se laisser défaire dans la recherche du plaisir et active une bisexualité dont la part féminine est redoutée. Pourtant, elle conserve une capacité projective qui construit une ultime conflictualité débordante avec le mari, dernier rempart avant la mélancolie, mais dont la lutte à mort emprunte la forme.

Au milieu de tout ce bruit et cette fureur, une nouvelle émotion va voir le jour. Chaque fois qu'elle est avec ses enfants et qu'elle doit se séparer d'eux, elle fond en larmes. Les pleurs inédits surviennent en séance, un lapsus les accompagne. Au lieu de dire « j'ai peur du temps qui passe », elle dit « J'ai peur du sang qui finit ». Elle associe sur l'hémorragie consécutive à un avortement lors d'une première grossesse avec son mari, car elle n'était pas prête pour avoir des enfants et ne voulait rien sacrifier à sa carrière débutante. Elle en a toujours gardé une immense culpabilité. Ce sang qui finit est-il la marque de la fin de la fécondité chez la femme, la fin des règles ? Ou faut-il encore l'entendre comme le sang du meurtre tant réprimé et évoqué du mari, celui de la lutte à mort surgie dans le transfert ? Elle sanglote, des mots jaillissent : « Tout casse, tout s'effondre, c'est une vraie terreur, un vrai cauchemar ». Elle s'insurge : « j'ai peur de rendre ma fille folle ». Dans les jours qui suivent sur la route du retour chez elle, elle a un grave accident de voiture, elle en sort indemne, mais la voiture part à « la casse ».

Sa fille, avec qui elle est devenue très complice, se trouve toujours au milieu de toutes les disputes, témoin impuissant. Progressivement, cette fille va être en proie à des crises de plus en plus fréquentes où elle se sent bizarre, comme des épisodes confusionnels transitoires où tout s'accélère dans sa tête, elle entend des voix et se retrouve sidérée d'angoisse par tout un monde hallucinatoire, c'est comme « un halètement de la pensée » me dit ma patiente. D'un coup le sentiment de détruire sa fille pour de bon et de la rendre folle la terrifie et la déborde de culpabilité, n'est-ce pas là encore une figure du meurtre de sa progéniture ?

Elle peut alors prendre la mesure de son étayage sur elle et de la place idéale à laquelle elle la met. « Ma fille, c'est mon bijou » dit-elle, représentation de sa demande phallique à travers son enfant. « J'ai peur de l'écraser et de la détruire », marque toute l'excitation en jeu avec le père, « elle est tout ce que je ne suis pas, elle me fascine, elle est créative, vit dans son monde, elle a tissé une proximité malade avec moi. Il se pourrait qu'elle soit tout ce que je refoule ». Cet événement sera très mutatif dans sa capacité d'intériorisation d'une conflictualité, que nous pourrions reconstruire comme emprise chez elle des positions mélancoliques de chacun des parents. Ce fut le vecteur inconscient précurseur et nécessaire d'un déplacement et d'une transférabilité de sa position maternelle prédatrice, en lien avec les effractions traumatiques de son propre père et la désanimation excitante de sa mère...

Le mécanisme de défense originaire du moi qu'est le clivage nécessite une lecture de « Deuil et mélancolie » afin de mettre au jour le fonctionnement intime de cette enclave constituée de façon contemporaine au refoulement originaire.

Pour S. Freud « Le complexe mélancolique se comporte comme une blessure ouverte, qui attire de tous côtés vers lui des énergies d'investissement (que nous avons nommé dans les névroses de transfert contre-investissement) et qui vide le moi jusqu'à l'appauvrissement total »¹³.

Le mécanisme du clivage tente d'endiguer tous les effets du traumatisme pulsionnel par contre-investissement autour de la zone cible des projections effractives et à l'identique, vide le moi alentour en créant une blessure

13 S. Freud, « Deuil et mélancolie », *OCF XIII*, PUF, p. 272.

ouverte dans le moi, comme « une déchirure nous dit Freud qui ne guérira jamais plus, mais grandira avec le temps »¹⁴. Nous pouvons accorder une compréhension économique de la mélancolie comme dérivée des mécanismes originaires du clivage et réciproquement.

Dans la mélancolie, comme dans le clivage, c'est l'identification narcissique qui instaure l'objet à l'intérieur du moi comme un Autre, qui va être inclus par scission à l'intérieur de ce moi et à l'origine de la perte de moi. Cet Autre, objet narcissique va être la cible de la haine, d'une lutte à mort avec la partie du moi restant identifiée au sujet narcissique, dans un processus inconscient, touchant les représentations de chose de l'objet et ne s'inscrivant pas encore dans la structure d'un fantasme de scène primitive. Le moi est alors le lieu d'un meurtre continu jusqu'à épuisement des charges de haine et de pulsions destructrices, avec un échange des places entre le moi-sujet et le moi-objet et de la voie active et passive : tuer/être tué, dévorer/être dévoré avec une paralysie du système projection/introjection.

- C'est la fragilité narcissique de l'investissement d'objet et son peu de résistance, qui, au moindre ébranlement de la relation, cède trop rapidement avant que la lutte à mort puisse aboutir au meurtre de l'objet, et de fait le sujet ne peut se confronter à l'objet dans son désir de vengeance et d'assouvissement de la haine, ce qui crée un clivage du moi et pas une topique Moi/surmoi par dépassement de l'œdipe et possibilité ensuite de le faire voler en éclats (*zertrümmern* : démolir, fracasser, briser, écraser, désintégrer, réduire en poudre, détruire).

- La libido libre, peu résistante, comme dans tout phénomène narcissique (par exemple : l'identification à l'agresseur) va installer, dresser, présenter dans le moi (*herzustellen*) une identification à l'objet d'amour abandonné ; (*aufgegebenen object* : renoncer, se retirer, expédier, abandonner tout espoir), au sens où, quand le sujet est en passe d'être laissé tomber passivement, il coupe court, et, activement abandonne l'objet pour se replier dans le moi avec son ombre qui va être jugée passivement, critiquée et punie comme l'objet qui délaisse (*wie das verlassene object, beurteilt werden konnte*).

Je cite Freud : « Il faut qu'il existe d'une part une forte fixation à l'objet d'amour, mais d'autre part, en contradiction avec cela, une résistance minimale de l'investissement d'objet... La régression allant d'un type de choix d'objet au narcissisme originel... »¹⁵.

- Le moi mélancolique fonctionne alors comme un moi-plaisir-déplaisir purifié et c'est là que se situe l'échec de la mélancolie tout autant que du clivage, car tout doit se passer sur place, à l'intérieur d'un moi clivé ou avec enclave au lieu que le sujet puisse expulser, projeter le mauvais hors de lui.

- C'est à cette jonction que s'opère la différence entre le clivage et la mélancolie. Dans cette dernière, les permutations possibles entre le sujet et l'objet narcissiques, articulées au couple d'opposés sadisme/masochisme, permettent transférentiellement l'ouverture d'une scène où « Le moi passif se mettra en fantaisie à la place du sujet étranger »¹⁶ et permettra l'ébauche d'un fantasme partagé sur le mode à venir de « Un enfant est battu ». C'est ainsi que j'interprète le moment mélancolique dans cette cure comme un processus transitoire et régressif, qui démantèle les contre-investissements traumatiques, fait voler en éclats l'enclave et ouvre de façon inédite une transférabilité et un déplacement des contenus qu'elle recélait.

... Un nouveau rêve ouvre sur un champ inconnu d'elle dans ce contexte de lutte à mort avec le mari : « je suis dans une maison d'extermination, lieu banal, avec des tas de femmes entassées, des corps nus qui vont être gazés, tués par des hommes qui sont postés au dehors, à l'intérieur des barbelés et des miradors. J'ai un téléphone portable et j'essaie d'appeler au secours. » Elle met ce rêve en lien avec sa récente décision d'écrire chaque jour, noir sur blanc, toutes ses pensées et tout ce qu'elle ressent, pour faire avancer cette analyse plus vite, à quelles fins veut-elle parvenir ? « Je vais le faire sur mon ordinateur avec un mot de passe pour que tout reste secret et bien verrouillé. » Cet exercice est extrêmement violent pour elle, comme si elle devait braver un interdit,

14 S. Freud, « Le clivage du moi dans le processus de défense », *Résultats, Idées, Problèmes*, PUF.

15 S. Freud, « Deuil et mélancolie », *ibid*, p. 268.

16 S. Freud, « Pulsions et destin des pulsions », *OCF XII, Métapsychologie*, p. 173.

« c'est presque un viol, mais un viol nécessaire. Elle en ressent une grande culpabilité mélangée à beaucoup de honte ». Viol de la pensée, refus du féminin, mais surtout peur d'une effraction du masculin, de l'être redoutable qui démantèlerait le roc d'origine de l'enclivement. Elle doit contenir tout cela à l'abri sur une scène latérale tout en faisant appel à l'analyste comme être secourable.

Dans les suites de la vision, seule, au cinéma d'un film autrichien, *Le Ruban blanc*, elle est submergée à nouveau par l'émotion, en lien avec les sévices d'un père sur son fils. Je l'invite à explorer son histoire familiale, qu'elle m'avait brièvement racontée dans les entretiens préliminaires. Elle est issue, du côté de son père et de sa mère, de paysans espagnols misérables qui ont fui la faim au début du siècle dernier et ont émigré dans le sud de la France. Ses grands-parents sont nés pendant la première guerre mondiale et ses parents au début de la seconde. Mais son récit va se focaliser sur l'histoire du père de son père. Il est fait prisonnier au tout début de la guerre et envoyé en Allemagne, alors que sa femme est enceinte. Il s'évade à plusieurs reprises et il est repris à chaque fois. Il finit dans un camp d'extermination dans le triangle de la mort. Il fuit à pieds à travers l'Europe à la libération des camps, longtemps considéré comme mort et disparu par la Croix-rouge. Il rentre quelques mois après la fin de la guerre et découvre son fils pour la première fois, le père de ma patiente, alors qu'il va avoir cinq ans. Il a été élevé dans le culte du fils unique qui devait tout à ses parents, les servir jusqu'à la mort et il n'a jamais pu s'en détacher.

Elle est bouleversée par la délivrance d'une parole affectée sur ces événements qu'elle connaît depuis toujours. Elle rejette tout en bloc ; ce n'est pas à moi, ce n'est pas mon histoire, tout ça c'est à mon père ! Depuis qu'elle est petite fille, il l'abreuve de récits et de films sur la guerre. Il a passé des années à écrire un livre sur l'histoire de son grand-père, mais sans aucun témoignage direct, seulement avec des archives. Elle n'a jamais voulu le lire. Elle a revécu, à travers son père, la tyrannie chargée d'excitation portée par sa grand-mère maternelle dans la traversée des horreurs de la guerre. Je retrouve là les premiers mots de la cure « l'enfer, la guerre ».

Quelque temps plus tard, elle fait un nouveau rêve : « je suis à mon bureau, je me rends dans une bibliothèque, j'y pénètre de nuit en catimini. Je prends un dossier en cachette, et j'en fait une photocopie. Je ressort et je casse la poignée de la porte. Je sais que le lieu est surveillé par des caméras ». Elle associe « Je casse la poignée pour signaler qu'il y a eu effraction et aussi pour ne plus pouvoir ré-entrer. C'est comme un instinct de survie, cette bibliothèque c'est comme un sarcophage de béton qui peut se fendre, se casser, exploser, maintenant le lieu de la mémoire vive est au dehors ».

Je tenterais une dernière approche pour encore m'affronter « au roc d'origine » à partir d'un fragment postérieur de Freud de 1938 qui convoque à nouveau le problème de l'envie du pénis et qui se trouve dans *Résultats, idées, problèmes*.

Freud écrit : « comme substitut de l'envie de pénis, identification avec le clitoris, la plus belle expression de l'infériorité, source de toutes les inhibitions. »

« Avoir et être chez l'enfant. L'enfant aime bien exprimer la relation d'objet par l'identification : je suis l'objet. 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... »¹⁷

Le sein est un objet partiel, mais l'identification est totale : à ce moment-là l'investissement et l'identification sont concomitants « Moi est le sein » et c'est sur le même mode que s'opère l'identification directe et immédiate au père de la préhistoire individuelle, non pas avec un père nous dit Freud, mais aux deux parents, avant la découverte du rôle du pénis dans la différence des sexes. C'est un temps narcissique avant tout choix d'objet, et « antérieur à toute concentration sur un objet quelconque »¹⁸ en lien avec des mécanismes d'incorporation au moment de la phase orale de la libido.

Dans ce mouvement oral premier, je proposerais un énoncé dérivé « je vois le sein, je le veux, je le suis », une façon de faire corps avec, de faire tout Un. Dans cette identification primaire, il pourrait y avoir un premier

17 S. Freud, *Résultats, idées, problèmes II*, PUF p. 287.

18 S. Freud, « Le moi et le ça », *OCF XVI*, PUF, p. 275.

déplacement du sein vers « je vois le père, je le veux, je le suis ». Cette prise en masse assure la matrice de l'idéal du moi à venir et l'ouverture à tous les enjeux de la castration originaire. C'est à ce carrefour-là que s'inaugure plus tard chez la fille comme voie de dégagement le « je l'ai vu, je l'ai pas, je le veux » à propos du pénis. Tout ces énoncés restent au plus proche de l'accomplissement du désir sur le court circuit du mode hallucinatoire.

Cette identification primaire et narcissique qui est issue d'une mise en forme des auto-érotismes et qui organise les excitations pulsionnelles originaires, construit une surface identificatoire, ébauche de la topique originaire et du moi-idéal. Je ferai une analogie avec un vieil article de Baldwin J. Lewin « L'écran du rêve »¹⁹ où l'incorporation, intériorisation, introjection du sein fabrique comme l'écran de projection du réinvestissement hallucinatoire des traces mnésiques et permet la mise en route du travail du rêve. Cette surface identificatoire pourrait être le support de la mise en route de la vie imaginaire et de la construction des fantasmes originaires.

Dans les histoires traumatiques, la détresse du sujet est en prise avec une charge d'excitations inélaborables, qui, par excès d'intensité et de primarité des enjeux meurtriers et incestueux, va fragiliser cette identification première, la rigidifier, voire la pétrifier. Il se crée alors une impasse dans l'engagement dans le complexe d'œdipe et une fixation sur l'incapacité d'élaborer le complexe de castration. Cette voie sans issue altère la capacité de bâtir une topique et d'édifier un Surmoi. À l'inverse, on assiste à une mise à feu d'une problématique narcissique inconsciente qui n'est plus que jouissance d'un plaisir-désir de tout détruire comme dans la mélancolie, ou le clivage son négatif. On assiste à un meurtre et à un inceste continuel sans freins, qui permettent la poursuite infinie d'une entredévoration d'un père primitif qui possède toutes les femmes et d'une mère primitive qui garde l'exclusivité de la jouissance phallique de l'homme primordial. Comme une figure chimérique incarnant la toute-puissance d'une bisexualité primordiale qui s'immobilise dans une représentation mortifère de parents combinés.

Il y a alors une éternisation de ces mouvements imaginaires primordiaux et barrage pour l'accès au symbolique, par impossibilité de perdre l'objet du besoin, l'être secourable et un surinvestissement de la trace inconsciente de chose de l'objet avec une impossibilité de lâcher la position première « je suis le sein, je suis le phallus, je suis le père » pour l'avoir autrement sur le mode de l'investissement objectal, ouverture vers une possible traversée de l'œdipe et des identifications secondaires. Toute perte, toute castration primordiale est difficilement assimilable et tombe sur une pétrification de l'identification primaire, où au lieu de se déplacer vers le sein, le phallus, le père de la préhistoire individuelle, le sujet tombe face à face avec la mère primitive, Méduse symbolisant le sexe béant maternel tout orné de multiples phallus. C'est le rejet primordial de cette mère ré-engloutissante, où de l'avoir investie qui pointe toujours pour le sujet la menace de se retrouver identifié à elle, comme dans une fusion-identification hystérique primaire. C'est à ce carrefour que se dresse dans les deux sexes le roc de la résistance des identités sexuées, dans une logique de la castration.

Pour conclure :

Est-ce que le roc d'origine, point de butée de la grande énigme de la sexualité, sous la forme du refus de la féminité dans les deux sexes, ne nous ramène pas toujours dans la cure au point décisif où la levée de la résistance risque de produire un réaménagement topique qui menace l'identité sexuée en lien avec la logique de la castration et de l'œdipe ? À ce carrefour, la régression transférentielle débouche sur la brèche du clivage primordial moi/objet, lieu d'origine d'un lien narcissique féminisant à l'objet primaire. Faire voler en éclats la résistance sur ce point pivot des défenses et contre-investissements originaires expose l'analyste à voir surgir, derrière la scène primitive génitalisée, l'effroi de l'organe génital maternel, tête de Méduse pétrifiante qui « isole son effet excitant l'horreur de son effet excitant le plaisir »²⁰. La seule issue est d'infiniment relancer l'affrontement au meurtre et à l'inceste dans le transfert pour construire une topique moi/surmoi qui inscrive des identifications, maternelle et paternelle, « accordées de quelque façon » dans une scène sexuelle génitalisée.

19 Baldwin J. Lewin, « L'écran du rêve », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n°5, *L'espace du rêve*, Gallimard, printemps 1972.

20 S. Freud, « La tête de Méduse », *OCF XVI*, PUF, p.163.

Une zone de turbulences temporelles

Sophie Bouchet

C'est un lieu où des temporalités différentes entrent en contact, s'entrechoquent ou s'entrelacent. C'est un moment d'une cure, un épisode de la sexualité féminine où l'expérience actuelle ranime la sexualité infantile, permettant une plongée dans la primitivité du désir infantile.

Comment caractériser ce moment? Passion transférentielle, démesure féconde, où la compulsion de répétition sous forme d'actes, put se transformer en remémoration et constructions servant de trame pour la suite de la cure. Cet épisode de la sexualité d'une femme, c'est une grossesse. La grossesse au cours d'une cure, comme une ligne de crête où se posent les questions de vie et de mort, recouvrant dans une expérience d'inquiétante étrangeté, celles de l'inceste et du meurtre, auxquelles le transfert donne forme.

Obtenir la vie de... ou donner la mort à...

Le thème de l'enfant mort ou de l'enfant sacrifié permettra dans ce cas, d'aborder le processus de métamorphose d'une fille qui devient mère d'une fille.

Une métamorphose au sens de transformation de la pulsion.

Comment au fil de la cure, en suivant les courants du transfert, une fiction commune se construira au travers de séries de représentations et de suites signifiantes. C'est cette « fabrication commune d'une fiction », selon l'expression de J.-C. Rolland, qui grâce à sa fonction d'induction de mémoire, affrontera la mélancolie, « comme un adversaire digne de ce nom »¹.

Le lieu d'affrontement sera cet espace cher à Freud : « un royaume intermédiaire entre la maladie et la vie »² créé par le transfert. Un royaume patiemment élaboré, délimité et surtout ardemment défendu dans les moments de crise.

Première séquence :

Je garde le souvenir d'une scène marquante qui eut lieu quelques années avant le moment auquel nous allons nous intéresser par la suite :

Ce jour-là, après plusieurs mois d'absence, Lisa surgit dans mon bureau en larmes, en proie à une agitation intense, et avant même de s'allonger sur le divan, elle me déclare: « Il faut que je vous le confie, j'ai trop peur de le tuer. J'ai essayé mais je ne peux pas m'en occuper. C'est pas pour moi ça. »

C'était un retour spectaculaire après plusieurs mois d'hospitalisation pour menace d'accouchement prématuré, au cours d'un état dépressif grave. Elle venait d'accoucher à terme. J'avais alors eu le sentiment d'avoir été brutalement éjectée et mise hors circuit, puis au retour, sollicitée pour mes pouvoirs magiques, qu'elle mettait au même plan que la panoplie de soins médicaux prescrits pendant l'hospitalisation.

Après cette tempête régressive, ce fut un retour progressif au calme, sans doute un peu trop plat, d'une maternité apparemment assumée, et d'une vie familiale et professionnelle investie, conforme à ses idéaux.

Restaient ces énigmatiques souhaits de mort au moment de donner la vie, et la culpabilité qu'ils suscitaient encore après coup. Énigmatiques pour elle, car clivés ou isolés du reste de la psyché. « Un territoire extérieur interne », disait Freud.³

L'irruption de la haine, et des vœux de mort au moment où Lisa croyait ne souhaiter qu'amour et tendresse maternelle.

Ce retour allait marquer la fin d'une série d'*actings out*, commencés dès le début de l'analyse quelques années

1 S. Freud, « Répétition Remémoration Perlaboration », *OCF XII*, p.191.

2 Ibid p. 194.

3 S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique », *OCF XIX*, p.140.

plus tôt, par un avortement puis cette première grossesse qui ressemblait à une victoire sans paroles sur l'analyste et sur l'analyse.

Elle le reconnut à son retour, me disant: « J'ai fait un enfant dans votre dos ».

Le besoin de punition pouvait être déduit de ses comportements, mais les fondements de la culpabilité restaient inconscients.

Je me demandais alors à quel fantasme de scène primitive allait pouvoir renvoyer l'expression : « C'est pas pour moi ça »? « Ça » était un enfant de qui et pour qui ?

À ce moment-là de l'analyse, j'avais le sentiment d'avoir été prise de court, et je m'étais dit : « Elle m'a fait un enfant dans le dos et maintenant, elle veut me le rendre. »

« Il ne manque pas d'arriver, disait Freud, qu'on n'ait pas le temps de passer aux pulsions sauvages la bride du transfert »⁴.

Mais son retour bruyant m'indiquait que le transfert, dans un premier temps débridé, était bien installé. Un transfert amoureux, exprimé dans cette phrase: « Il faut que je vous le confie », que j'entendis aussi comme me confier un secret.

2^{ème} sequence : 4 ans plus tard.

Elle me dit qu'avec son mari ils ont le projet d'un 2^{ème} enfant. L'analyse était alors entrée dans une autre temporalité.

Cette fois le désir d'enfant et la gestation allaient en faire partie intégrante. Et ce qui, la première fois, avait eu valeur d'épisode interrompant le cours de la cure, allait pouvoir se répéter sous la forme d'un moment critique, mais fécond pour le travail analytique.

Lorsque le désir d'une deuxième grossesse avait commencé à être énoncé par Lisa, mon désir engagé en tant qu'analyste aurait pu s'énoncer de manière très simple : « Retenir dans le domaine psychique, comme le disait Freud, toutes les impulsions que celui-ci voudrait orienter vers la motricité »⁵.

Il fallait pour cela explorer les logiques de l'expulsion, faire en sorte que la pensée et les mots devançant l'acte, et que la décharge motrice puisse glisser sur le terrain du rêve.

J'allais donc avoir à accueillir son désir d'enfant avec, entre autre, l'enjeu homosexuel du transfert qu'il impliquerait. Retenir dans le domaine psychique consistait dans un premier temps, à laisser la magie et sa toute-puissance, occuper le royaume intermédiaire. Par exemple, elle s'interrogeait, m'interrogeait de manière récurrente, sur une pensée obsédante de son enfance.

« Un grain de beauté » sur son visage qui, pour reprendre son expression, « avait pris toute la place dans sa tête ». Les considérations sur sa famille, passaient en général par le filtre du grain de beauté, point d'ancrage et attracteur de son malaise d'enfant. À cause de lui elle ne se sentait pas aussi aimable que les autres, que sa sœur « parfaitement belle ».

« On ne voyait que ça », disait-elle, et on l'avait laissée « seule avec ça, avec cette tache de naissance ».

La question qu'elle m'adressait insistait : « Que reste-t-il de ce grain noir après l'avoir fait enlever ? »

« Grain de beauté », « grain noir », « grain de folie », « tache de naissance », à la fois signifiants et représentations, m'évoquaient à ce moment de la cure, la « blessure ouverte » dont parle Freud dans « Deuil et Mélancolie »⁶.

Blessure ou cicatrice, sa vie psychique semblait se resserrer au trou étroit de la molaire. J'avais beau m'accrocher au signifiant « beauté », les questions obsédantes sur son corps imaginaire avaient plutôt un effet d'enlèvement sur ma pensée. Je me sentais « grain noir ».

J'essayais néanmoins certains jours, de prendre ce grain de beauté de manière moins sombre, ou plus sexualisée, me disant qu'on le voyait comme le nez au milieu de la figure, ou bien que le haut figurait le bas. Mais c'étaient mes propres associations, il fallait d'abord que j'apprenne à traduire son dialecte.

Ses signifiants à elle, n'étaient pas toujours verbaux, pouvant évoquer les « signifiants de démarcation ».

4 S. Freud, « Remémoration répétition perlaboration », *OCF XII*, p.194.

5 Freud, *ibid* p.193.

6 S. Freud, « Deuil et Mélancolie », *OCF XIII*, p. 274.

Ainsi sur le divan, une gestuelle commençait à accompagner régulièrement ses propos. Ses mains s'agitaient, se tapotant en rythme, enlevant puis remettant une bague ou un bracelet élastique qu'elle faisait soudainement sauter à une distance parfois assez grande du divan. Jeux de mains sans commentaires et dont la vélocité contrastait avec la viscosité des pensées. Il y avait aussi le jeu de la barette dont la machoire dentée se refermait sur le bout des doigts agiles. « L'objet bizarre » était ainsi éjecté.

Devant ce « bavardage avec le bout des doigts », comme Freud le décrivait chez Dora, je restais silencieuse, me contentant de décrire parfois la trajectoire de l'objet. Ce à quoi elle répondait par un petit rire satisfait et gêné qui donnait à ces actes la valeur de réalisations hallucinatoires motrices, chargées d'autoérotisme.

Je me disais qu'elle explorait un espace de jeu et quelques pensées animistes sur la voracité de la barette m'occupaient l'esprit. Silencieusement, bien entendu, car je craignais de répondre à sa quête de magicienne pourvoyeuse de significations.

« Ne pas faire de vagues » disait-elle depuis le début de son analyse, à propos de ses séances. Pas de vagues, donc pas d'excitation, c'était son objectif de maîtrise pour la navigation. De mon côté je me demandais qui elle faisait sauter par dessus-bord, du haut de ce vaisseau-divan : les rivaux, frère et sœur, le grain de beauté, l'enfant qu'elle avait été, ou bien l'analyste ?

J'attendais aussi, avec une impatience mêlée d'appréhension, le moment où nous allions accoster sur le « continent noir ».

Cependant le voyage dans sa qualité de déplacement, commençait à être reconnu sous forme de dénégation. « C'est drôle, me disait-elle, contrairement à certaines de mes amies en analyse, moi je ne fais pas de transfert », ou bien, « vous, vous êtes une bonne technicienne, je n'éprouve rien pour vous » « d'ailleurs comment peut-on s'attacher à quelqu'un qui a des centaines de patients ».

Je me disais : éprouver rien c'est bien quelque chose, et l'adresse transférentielle elle-même m'indiquait déjà une sortie de l'état d'indifférence, et même une certaine démesure dans l'appréhension de ses concurrents. « L'amour enfantin ne se contente pas de portions » disait Freud.⁷

Face à sa peur de l'envahissement ou du désinvestissement par l'analyste, j'étais désignée comme technicienne, et priée d'expliquer les expulsions de la magicienne.

Dans ce transfert marqué par les enjeux narcissiques, peu à peu un fil d'équivalences s'ébauchait : grain de beauté, avortement, crainte du meurtre d'enfant formaient un chapelet d'expulsions. Fil d'Ariane périlleux à énoncer sans pour autant dénoncer le transfert, car sa quête de significations convoquait l'analyste à une place pouvant incarner une des figures du surmoi : le juge sans pitié face au moi coupable. Juge et partie qui plus est, car le désir inconscient s'adressait aussi à l'analyste : faire un enfant dans l'analyse.

Elle avait souvent dit dans le passé : « Mes parents je m'en fous. À 11 ans j'ai compris qu'ils ne pouvaient plus rien m'apporter ». « J'ai grandi toute seule ».

Les pseudopodes de l'animalcule freudien semblaient encore tout prêts à se retracter.

Les représentations désaffectées, la pensée magique et les actes à valeur d'expulsion avaient servi jusqu'alors à faire disparaître les fantasmes meurtriers et autodestructeurs.

Cependant l'énonciation de son désir d'enfant - dans sa double acception -, commençait à lui donner un certain courage pour formuler son ambivalence. « Continuer dans ce projet, c'est suicidaire, disait-elle, je vais y laisser ma peau, il faudrait que vous m'aidiez à m'arracher cette idée de la tête » ou encore « J'ai décidé d'avoir un bébé comme on va à l'abattoir... envisager une grossesse c'est comme un trou noir ou sauter dans le vide ». Je soulignai la résonnance érotique des expressions « Sauter dans le vide » ou « trou noir », mais, aucune association ne suivit.

Elle était occupée dans le transfert à me transmettre son angoisse : « Ça ne sert à rien de parler, me disait-elle, puisque je m'imagine chaque jour trouver des pensées plus angoissantes que la veille... je voudrais inventer l'angoisse absolue ».

L'image de la « blessure ouverte » aspirant de tous côtés vers elle les énergies d'investissement, me revenait à l'esprit.

⁷ S. Freud, « De la sexualité féminine », *OCF XIX*, p.16.

Cependant je me disais que le « trou noir de la grossesse » n'était malgré tout pas si vide, et qu'il commençait à s'animer de représentations qui n'étaient pas exemptes d'une certaine jouissance dans leur adresse transférentielle. Un langage d'images allait pouvoir se substituer au langage de gestes.

À partir de là, le cadre, à mon initiative, avait été modifié, passant de 3 à 5 séances par semaine. D'une certaine manière je m'étais mise à disposition, je lui avais fait de la place dans mon intérieur, parmi les « centaines de patients » supposés l'occuper. Après coup, je me dis que c'était une façon de lui montrer que la proximité n'était pas si dangereuse.

Et puis sur un autre plan, je m'étais convaincue qu'il fallait prendre le temps de l'écouter, d'écouter la folle histoire de ces pensées obsédantes, car « la folie non seulement procède avec méthode, comme Freud l'affirme, mais elle contient aussi un morceau de vérité historique »⁸. Dans ce cas-là, quel statut allais-je pouvoir donner à ce « morceau de vérité » ?

Au fil des séances, les représentations de meurtre d'enfant commençaient en effet à avoir une filiation. « L'abattoir », métaphore du meurtre en série, se référait aux phobies d'impulsion qu'avait déclenchées la naissance de son premier enfant : couteaux, aiguilles à tricoter, un cutter qu'elle venait de repérer sur mon bureau, faisaient leur retour dans notre « royaume ». S'ensuivait toute une série signifiante : « perforer », « percer le gros ventre » de sa mère enceinte, « percuter ».

« Tout ça, avait-elle repéré, ça commence par père ». Le père avait dit un jour, s'adressant à ses enfants : « vous êtes arrivés trop tôt », lui-même était parti trop tôt, il les avait plantés là. Comme on plante un couteau. Dans le transfert elle s'appropriait à ferrailer avec moi, fourbissant ses armes. Conjointement prenait forme une nouvelle figure de mère toute-puissante ayant droit de vie et de mort sur ses enfants.

Une autre version de l'histoire des grossesses de sa mère se dessinait : une mère accouchant d'un grand prématuré, son frère aîné, et refusant de le voir. « Il était entre la vie et la mort et elle ne voulait pas s'accrocher à lui par peur de le perdre », avait dit sa grand-mère à Lisa lorsqu'elle était enceinte la première fois. Et les grossesses suivantes la mère avait refusé de rester allongée.

Quant à elle, allongée sur le divan, ses associations s'accompagnaient d'une forte charge d'angoisse, m'indiquant les conflits défensifs à l'œuvre, et la levée partielle du refoulement. Cela rendait le travail associatif difficile, jalonné de méfiance, de reproches qui pouvaient heureusement m'être adressés. Elle m'imputait la responsabilité de sa nouvelle compulsion à associer les pensées de contrainte et les doutes chargés d'ambivalence, sur une éventuelle deuxième grossesse. Elle me questionnait et s'irritait devant mon absence de réponse. Pas plus d'autorisation que d'interdiction, simplement une écoute et donc une forme de légitimation de son désir. Même si à ce moment-là, il s'agissait plus d'une envie d'enfant que d'un désir d'enfant.

Cependant l'idée de grossesse devenait petit à petit un lieu psychique où s'affrontaient dans le transfert, d'un côté la croyance en une mère phallique potentiellement destructrice, et de l'autre une figure paternelle incertaine, qu'elle tentait de raviver. Un accouplement violent prenait forme.

Un jour, à ma surprise, entrant dans mon bureau, elle actualisa une sorte de scène très primitive : elle alla directement brancher son téléphone portable pour recharger ses batteries. Elle avait le sentiment de s'épuiser, pleurait beaucoup pendant ses séances, me montrait sa douleur.

Elle voulait et ne voulait pas un enfant, dans une exaspération croissante, l'atmosphère était électrique.

Je commençais à me faire pour moi-même, la représentation d'une prise en masse identificatoire, où toutes les tentatives d'expulsion semblaient en lien avec l'inconscient maternel. Un morceau de réalité déjà vécu dans sa préhistoire, et dénié par sa mère ou bien la condensation des figures qu'elle incarnait, et dont le travail analytique exigerait la déliaison.

La faille narcissique ou le vécu de type traumatique des générations précédentes allaient pouvoir commencer à s'organiser en récit subjectivé. Pour cela il fallait s'attaquer à la massivité de l'héritage.

Le mot « tentative » revenait fréquemment dans sa bouche, elle faisait à ce moment-là, disait-elle, des « tentatives pour être enceinte », et la survenue de ses règles prenait une dimension tragique, elle évoquait même parfois une vengeance de ma part, sans toutefois y croire vraiment. Il y avait bien sûr aussi les fantasmes de tentatives

⁸ S. Freud, « Constructions dans l'analyse », *OCF XX*, p.71.

de suicide et de tentatives de meurtre dont elle m'adressait les différentes formes. Par exemple « se gaver de médicaments pour se vider la tête », comme elle se gavait de bonbons quand elle était petite, ou bien elle affirmait : « prendre des médicaments pendant sa grossesse, ce serait un crime ».

Apparaissaient ça et là, comme dans un rêve, des représentations, fantasmes ou bribes de souvenirs de sa sexualité infantile. « Je suis une récidiviste, dit-elle un jour, à 4 ans j'ai voulu me suicider, j'ai avalé tous les médicaments dans le sac de ma mère, alors lavage d'estomac à l'hôpital. D'ailleurs, ajouta-t-elle incidemment, c'est là que j'ai avorté, et aussi accouché. »

C'était une troublante condensation biographique en forme de processus primaire, mise au jour par le travail associatif. La construction d'un récit de vie marqué par l'attraction pour la mort, et la culpabilité, me laissant penser que l'assassin revient toujours sur le lieu de son crime.

Parmi ses méfaits d'enfant, elle relata ensuite ce qui m'apparut comme un souvenir-écran : elle volait de l'argent à sa mère pour s'acheter des bonbons qu'elle cachait sous son oreiller. Émergea une construction : elle avait eu le désir d'étouffer sa soeur bébé, sous l'oreiller, là où elle cachait les bonbons qu'on lui interdisait de manger. Bonbon, bébé, Babé, le surnom que lui donnait sa mère. Les signifiants s'alignaient sur les bords du « trou noir ». Ils renvoyaient aux fantasmes de sa sexualité infantile, hallucinatoirement agis dans le transfert, comme le fantasme de pénétration de l'analyste, ou l'incorporation de sa puissance, « j'aimerai arrêter la séance maintenant, pour garder vos mots à l'intérieur de moi », disait-elle souvent.

Et sur un autre plan, également prise dans le transfert, s'effectuait la remémoration de souvenirs infantiles, à la faveur de cette levée partielle du refoulement.

Elle menait l'enquête avec une liberté nouvelle, remontant à contre-courant le temps virtuel de la régression.

Même si ce travail psychique était produit pour moi, je me dis qu'elle recherchait avec probité « la part de réalité historique » de son enfance, celle que Freud décrit dans « Totem et Tabou » à propos des névrosés de contrainte qui ne se défendent pas uniquement contre la réalité psychique : « dans leur enfance, dit-il, ils n'avaient rien d'autre que des impulsions mauvaises, et dans la mesure où ils le pouvaient... ils ont aussi transposé ces impulsions en actions. »⁹

C'est dans cette atmosphère d'élaboration psychique, mise sous la tension de son désir d'enfant, que Lisa arriva quelques temps plus tard, en avance, elle qui habituellement était souvent en retard. « Pour une fois je suis en avance, dit-elle. Je suis enceinte, j'étais pressée de vous le dire, vous y croyiez plus que moi ». Cette phrase me fit penser que la première grossesse avait été contre l'analyste, et que la seconde serait pour l'analyste.

Paradoxalement sa première association après l'annonce, fut un récit de rêve, marquant par sa crudité : elle était enceinte, elle avait fait une fausse couche, il y avait du sang partout. Je relevais le signifiant « fausse couche » mais aucune association ne vint pour atténuer la violence de l'image imposée. C'était un cauchemar, ayant sans doute valeur de rêve incestueux, et donc rapidement éjecté comme ses bracelets. « Fausse couche » comme « faute ».

Quelques séances plus tard elle me dit : « ça me dépasse d'être enceinte. Je suis en train de reproduire quelque chose qu'on m'aurait fait ». Une curieuse condensation, énigmatique dans sa simplicité littérale. Inquiétante pour elle, par la proximité du désir incestueux.

Après coup, je me suis dit que cette parole, « Ça me dépasse d'être enceinte » était une parole porteuse de vérité dans l'histoire de cette femme. Sa façon singulière de donner forme à un conflit très humain, où l'individu mène une double existence, comme le dit Freud dans « Pour introduire le narcissisme », « double existence, en tant qu'il est à lui-même sa propre fin et en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est asservi contre sa volonté »¹⁰. Le maillon d'une chaîne prenait en effet consistance, elle se sentait enchaînée par un destin féminin. Dépassée imaginativement par les générations précédentes, elle s'attaquait aux suivantes. « J'ai envie de faire mieux qu'elles », disait-elle.

À la maison, quand elle était enfant il y avait trop de monde, et jamais personne pour s'occuper des enfants. Trop de monde, c'était toute la lignée maternelle sur quatre générations, allant de son arrière-grand-mère à elle-même,

⁹ S. Freud, « Totem et Tabou », *OCF XI*, p. 381.

¹⁰ S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », *OCF XII*, p. 222.

marquant la massivité d'un héritage et ses indifférenciations. Elle réalisa ainsi ce qu'elle savait depuis toujours : elle portait le même prénom que l'arrière-grand-mère, dont l'éponyme était la sœur de Louis XVI, guillotinée à la Révolution. Son grand-père maternel et sa mère lui avaient d'ailleurs donné le même surnom qu'elle, et lui avaient souvent raconté l'histoire de Madame, la Grosse Babé, comme on l'appelait à la cour du Roi.

Il s'agissait donc pour Lisa de ne pas perdre la tête dans cet emboîtement de femmes, où le grand-père s'employait à faire des manipulations de patronyme. Dans son enfance la famille maternelle avait ainsi acquis une particule, et tout le monde était passé du jour au lendemain, au vouvoiement. Une forme de subversion de la fonction symbolique. Le père avait dans un premier temps été phagocyté, puis s'était auto-éjecté, ce qui lui avait malgré tout permis de préserver sa place. D'ailleurs disait-elle, ses premiers actes de rébellion à l'égard de cette lignée maternelle, avaient été de se faire enlever son grain de beauté, et d'avoir changé son prénom en en retranchant la dernière syllabe.

À propos de cette série d'actes et notamment d'actes sur le langage, j'évoquerais cette remarque de Freud, caractérisant la vie d'âme des enfants et des peuples primitifs par « la toute-puissance des pensées et une croyance à la force d'enchantement des mots »¹¹, qu'il rangeait, avec la magie, du côté de la mégalomanie.

Grâce à « la force d'enchantement des mots », Lisa me parlait par fantômes interposés : le fantôme de Madame la Grosse Babé qui avait perdu la tête, le fantôme de son frère aîné Louis, sacrifié et aliéné à la mère. Cette nouvelle grossesse la renvoyait à des histoires familiales encryptées et toujours actives, le narcissisme des identifications transmis de générations en générations, comme formations surmoïques et interdits de penser.

Mais perdre la tête c'était aussi tomber amoureuse, avec la perte de la maîtrise de son ventre, comme conséquence d'une scène œdipienne. Le contenu de la tête et celui du ventre étant équivalents, la perte de leur contrôle, la confrontait à l'angoisse de castration. Castration imaginaire, au sens du refus de la féminité, et de la passivité, contenue dans l'expression « attendre un enfant ».

Je me souvenais du : « ça, c'est pas pour moi », prononcé juste après la naissance de son premier enfant. « Ça », c'était aussi les bébés interchangeable, morts ou vivants, en provenance de son monde fantasmatique infantile, et éjectés sur un mode magique où déni de la castration et déni de la mort sont intriqués.

Ce qu'elle désirait, c'était non pas « attendre un enfant » mais « faire un enfant », au sens d'une expulsion anale ou d'un acte phallique. Cela pouvait être une tentative d'expulsion et de destruction d'un objet vécu comme étranger et donc dangereux; mais cela évoquait aussi le jeu des enfants avec la mort qui est toujours réversible. « Ce bébé, je peux soit le faire apparaître soit le faire disparaître », disait-elle, comme si elle parlait d'un objet sur lequel elle aurait exercé un contrôle magique. La maîtrise totale tendrait vers l'expulsion. Lors de sa première grossesse pendant son hospitalisation, elle en avait d'ailleurs fortement ressenti l'envie physique. L'angoisse croissante en ce début de grossesse était à la fois un signal de la culpabilité inconsciente et un moteur transférentiel grâce à la régression.

Dans le fond, si ma proposition de passer à cinq séances par semaine avait été motivée par la crainte d'un retrait de la libido et le souhait de sortir de la logique de la décharge, alors, le résultat dépassait presque mes attentes. Elle m'adressait régulièrement une phrase de menace ou de défi: « Ce que vous m'avez empêché de faire la première fois, j'y arriverai la deuxième ! » Venaient ensuite des pensées récurrentes sur sa mort - méritée, la mort de ses enfants - redoutée, et la mort des enfants des autres - souhaitée. Les séances étaient alors envahies par le thème de la mort, domaine de prédilection pour l'exercice du mode de pensée animiste, comme Freud le soulignait dans « L'inquiétante étrangeté ».

Je me dis après-coup que ce déchaînement imaginaire dans le transfert, donnait une « âme russe » à cette femme, à la façon dont Freud décrit « la tentation d'actions pècheresses qui doivent ensuite être expiées par les reproches de la conscience morale sadique »¹². Le crime, assurément œdipien, était peut-être cette fois-ci, d'avoir fait un enfant avec moi. Le sentiment de culpabilité inconsciente était en quête d'une figurabilité.

Sur ma proposition interprétative, s'opéra un déplacement vers ma propre mort :

- Elle me répondit : « Je ne vois pas bien ce que vous venez faire là, mais c'est vrai, l'autre jour, j'ai eu l'idée de vous planter un couteau dans le dos ».

11 S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », *OCF XII*, p.219.

12 S. Freud, « Le Problème économique du masochisme », *OCF XVII*, p. 21.

- Je poursuivis : « Un couteau dans le dos comme faire un bébé dans le dos ? »

- Elle renchérit : « Je peux détourner vos paroles, les rendre inefficaces et en même temps j'ai énormément besoin de vous. »

Cette phrase condensait bien l'angoisse de la perte d'amour, et en même temps le fantasme de meurtre qui la nourrit, le tout joué sur une scène imaginaire. L'omnipotence, le déni et l'idéalisation de l'analyste m'indiquaient qu'elle et moi étions emportées par le courant narcissique du transfert, mais en gardant le décalage produit par la scène du fantasme. Elle ne disait pas : « je vais vous tuer », mais « j'ai eu l'idée de... », « Tout est de votre faute », poursuivait-elle, « c'est à cause de vous si je vais aussi mal, c'est de votre faute si j'en ai fait un deuxième ». Sous l'égide de ce transfert amoureux-haineux, elle me faisait porter la responsabilité de « notre enfant », tout en m'interpellant comme tiers protecteur ou séparateur. Ce à quoi je me prêtais volontiers, sentant que dans le transfert s'élaboraient des transmutations pulsionnelles.

Ainsi, son indifférence initiale, avec les conséquences fâcheuses lors de la première grossesse, se changeait en ambivalence à prédominance haineuse, me confirmant l'hypothèse de Freud faisant de « l'état d'indifférence », « un cas spécial de la haine »¹³.

Autre transformation pulsionnelle : celle de l'activité en passivité. On était passé de la formulation « J'ai fait un enfant dans votre dos », avec sa résonance phallique lors de la première grossesse, à la phrase actuelle : « C'est de votre faute si j'en ai fait un deuxième ». Donc un enfant « de » l'analyste, et plus précisément par la « faute » de l'analyste, renvoyant à la séduction paternelle.

Ce jour-là elle s'allongea sur le divan dans un état de grande agitation, elle venait d'apprendre que c'était une fille. « Je suis très en colère après vous, me dit-elle, vous avez fait n'importe quoi avec moi. »

Ce bébé, fille, lui avait « sauté au visage » selon ses termes. L'angoisse avait commencé quand elle avait vu sa bouche grande ouverte à l'échographie. Je dois dire que dans cette communication d'angoisses primitives, je m'accrochais moi aussi à la solidité du cadre que de son côté, elle se gardait bien d'attaquer, même si l'excitation était au rendez-vous. Au cours des séances suivantes, elle exprima un fantasme anorexique et la crainte de vouloir tuer son enfant vorace. Elles allaient être sacrifiées toutes les deux, disait-elle, elle n'y pouvait rien, elle avait perdu l'appétit. Essayant de traduire pour moi-même, son dialecte, je me disais que la Grosse Babé devait être impliquée dans cette affaire de cure d'amaigrissement.

Le corps était engagé dans cette jouissance où l'omnipotence et l'impuissance de l'analyste étaient convoquées, produisant comme le décrivait si bien Victor Smirnoff, « une image de l'analyste, extavagante par l'emprise qu'elle exerce »¹⁴.

Dans cette ambiance « Loi du Talion », elle commença à parler de la « petite gloutonne », qu'elle se reprochait de vouloir affamer. Elle s'imagina dans une même phrase pouvoir m'éliminer et en même temps me téter le sein et être serrée dans mes bras. Elle avait l'impression que sa pensée était « modifiée », se sentait possédée par le diable. C'est dans ce sens, il me semble, que Freud parlait de « perceptions endopsychiques du refoulé » à propos de l'Homme aux rats¹⁵, produisant selon son expression « une scission des convictions », plutôt qu'un véritable clivage.

Ce sentiment de « pensée modifiée » la rendait perplexe, la faisant douter de toutes les figurations qui se présentaient à son esprit. Elle disait douter de la « véracité » de ses paroles, et elle associait directement sur la « voracité du bébé ». Le crime primitif était à ce moment-là la faim agressive de l'enfant, « un mode d'amour non compatible avec l'existence séparée de l'objet » disait Freud¹⁶.

Elle semblait cependant soulagée de pouvoir énoncer ces représentations, et me disait que l'analyse servait de paratonnerre pour la protéger des dangers. L'image du paratonnerre attirant sur lui les énergies me semble d'ailleurs bien convenir à la fonction économique de cette scénarisation imaginaire, une fonction d'éconduite et de décharge pulsionnelle.

La dimension théâtrale y a bien sûr aussi son importance, lorsque les rôles changent, s'inversent, se redistribuent,

13 S. Freud, « Pulsions et destin de pulsions », *OCF XIII*, p. 183.

14 V. Smirnoff, *Le Promeneur analytique*, Calmann-Lévy, p. 211.

15 S. Freud, « Remarques sur un cas de névrose de contrainte », *OCF IX*, p. 143.

16 S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *OCF XIII*, p. 185.

en autant de facettes que le moi en comporte. Un moi œil de mouche qui peut remplacer le moi figé monobloc de la dépression. Un spectateur s'ennuie, et la dramatisation vient nourrir son théâtre intime. Il ne s'agit pas seulement d'un théâtre du moi, mais par le langage, d'imaginer et de symboliser un théâtre du corps.

À partir de là, elle put commencer à se représenter elle-même, tour à tour enfant sacrifiée et bourreau d'enfant. L'enfant sacrifié, comme métaphore, allait pouvoir devenir un opérateur de pensée, à la fois processus et représentation. Le fantasme de l'enfant mort comme condensation de représentations, tel que l'a proposé Catherine Chabert¹⁷, trouvait bien ici sa place, au carrefour œdipien.

Apparaissaient tour à tour, l'enfant incestueux œdipien - celui qu'elle avait voulu me rendre à la naissance, l'enfant rival fraternel - celui qu'elle avait voulu faire disparaître, ou bien le double narcissique sacrifié, mais aussi l'enfant mort en tant que projection du meurtre de la mère, renvoyant à la relation incestueuse mère-fille et à une impossible séparation.

Cette représentation pré-œdipienne était restée censurée jusqu'à ce moment analytique de régression dans le transfert ; censurée, « comme blanchie par les ans. »¹⁸ À la lumière de ce moment transférentiel, j'expérimentais de mon côté que c'était bien contre cette figure pré-œdipienne que les idées suicidaires s'étaient exprimées précédemment, de façon régressive. « Par le détour de l'auto-punition, notait Freud¹⁹, s'exerce la vengeance sur les objets originels. »

En pensant à cette période, « le jeu du cadavre exquis » m'est revenu à l'esprit. L'élaboration d'une histoire sans queue ni tête où elle se débattait avec l'angoisse de castration et des souhaits de mort bien plus primitifs encore. Dans ce jeu du cadavre exquis se fabriquait un être hybride qui se construisait par bribes, de façon spéculaire, et s'animait dans le transfert à partir de ses mots mis en circulation. La force libertaire de sa langue d'enfance apportait un souffle nouveau.

Elle parla ainsi avec répulsion du « monstre-bébé », avec tendresse de sa « petite crotte », ou bien évoqua avec une vraie tristesse « la pauvre petite Mimi » qui allait être sacrifiée ou perdre la tête comme elle.

Ce jour-là, m'identifiant sans doute à « la petite Mimi », je lui dis :

- « Moi, je m'entends bien avec « la Petite Mimi », et je n'ai pas peur pour elle ».

Elle répondit avec vivacité nouvelle :

- « Ah bon ? Vous la connaissez ? »

Elle était soulagée et moi sidérée par la découverte de ce nouvel espace dans le royaume intermédiaire. La partie n'était pas encore gagnée mais ça commençait à prendre la forme d'un enfant vivant.

Pour fabriquer une représentation d'enfant vivant, il faut un travail de deuil. Un travail de renoncement à la figure d'une mère primitive toute-puissante. Après coup je me dis que c'était peut-être ce que permettait le jeu du cadavre exquis. Il cherchait dans une modalité figurative, à découper, à mettre en pièces cette figure identificatoire maternelle, et la culpabilité inconsciente qu'elle véhiculait.

Dans le sens de ce mouvement de resexualisation, apparut quelques séances plus tard, une scène où son frère se faisait taper par le père, elle y assistait et y prenait du plaisir. « J'ai l'impression, poursuivit-elle, que je suis trop mauvaise pour que vous vous occupiez de moi. » C'était un appel à être, elle aussi, traitée comme une enfant méchante, sa façon de retrouver, dans le transfert, un regard paternel, celui qui avait manqué, un regard protecteur. Un jour elle me dit avoir imaginé que la voyant dans la salle d'attente, je lui avais lancé : « Tiens ! La voilà encore la chieuse avec son sale mioche ». J'entendis alors surtout la tonalité affectueuse de la phrase. Avec la formulation de ces fantasmes, une position passive de réceptivité commençait à être acceptée.

À propos du masochisme féminin, Freud souligne bien, que tous ses éléments renvoient à la vie infantile, « être castré, être coïté, enfanter »²⁰ en sont les représentations inconscientes. Une superposition de strates de l'infantile et du féminin. C'est aussi ce regard paternel qui l'incitait à s'intéresser à ses pensées et à ses mots - en utilisant leur « force d'enchantement ». Le signifiant « sauter » prenait ainsi sa dimension polysémique :

17 C. Chabert, *Féminin mélancolique*, PUF, p.71.

18 S. Freud, « De la sexualité féminine », *OCF XIX*, p.10.

19 S. Freud, « Deuil et Mélancolie », *OCF XIII*, p. 272.

20 S. Freud, « Le Problème économique du masochisme », *OCF XVII*, p. 11.

Sauter, comme « faire sauter les objets » dans mon bureau, « sauter dans le vide », ou bien ses parents qui, disait-elle, s'enfermaient dans leur chambre pour « se sauter et n'étaient pas du tout discrets ». Une scène primitive, sans grande intimité. Une description assez condensée de sa mère fit aussi son apparition : « Ma mère est primesautière, dit-elle, mais souvent elle broie du noir. »

La condensation et le déplacement au cours de ce travail de gestation psychique, produisaient leurs effets, elle se mit à rêver à nouveau. Et si les séances, « broyaient du noir » et charriaient toujours leur poids de douleurs et de plaintes, les rêves, eux, devançant le mouvement, commençaient à lui apporter des satisfactions avouées. Ce décalage s'exprimait aussi dans la reconnaissance de la relation de dépendance à mon égard, elle disait ne pas vouloir « faire sauter » ses séances.

Vers la fin de la grossesse les rêves de scènes œdipiennes se répétaient sous différentes formes. Elle rêva ainsi qu'elle accouchait d'une petite fille qui parlait déjà, la sage-femme et le père en étaient très étonnés, et elle, s'était sentie capable et bonne.

Après la naissance de sa fille, pour laquelle elle ne s'absenta que quelques jours, elle revint souvent sur cette période de son analyse. Elle trouva des formules pleines de gratitude, me disant que j'étais « une accoucheuse de gros mots » et que je ne l'avais pas laissée « seule avec toutes ces grosses choses dans le ventre ».

Je terminerai de débobinner le fil que j'ai choisi aujourd'hui, par un rêve, deux ans plus tard. Elle était enceinte, à la fois contente, angoissée et ressentant une excitation sexuelle. Une sage-femme regardait dans tous les sens et disait : « Non je ne vois rien ». Finalement elle voyait un œuf noir. Comme une petite poche noire et « dedans il n'y avait rien ». Une de ses associations portait sur le souvenir d'un sac à main noir qu'elle avait été gênée de me montrer, quelques années auparavant, imaginant que j'allais penser que ça faisait trop « dame ».

Je me suis dit après-coup, qu'elle me proposait alors de partager avec elle un nouveau territoire, une nouvelle métaphore du féminin, « l'œuf noir » comme figuration du manque. Le grain noir, puis le trou noir, et enfin l'œuf noir, c'était la trame du récit d'une trajectoire dans l'analyse, le récit d'une expérience féminine.

Le grain noir était une représentation fixe, gelée par l'introjection mélancolique, le trou noir avait porté sa charge de souffrances masochistes pendant la grossesse, et finalement l'œuf noir me laissait présager une fin possible pour cette analyse.

La fin de l'analyse serait d'arriver à cette énigme du féminin, qui est aussi celle de la sexualité selon Freud, arriver donc à cette énigme, de la reconnaître, et de s'y confronter.

Pour cette femme, la castration n'est pas tant la perception et la reconnaissance de son absence de penis, que celle de la perte d'une croyance dans la toute-puissance maternelle.

Pour l'analyste, une façon de formuler sa propre castration serait de pouvoir constater cette part restante d'énigme, et « d'en avoir ainsi fini avec son activité »²¹, comme Freud le proposait en conclusion d'« Analyse avec fin et analyse sans fin ».

Restent cependant en suspens bien des questions, notamment sur la place de la pensée magique et de son emprise sur mon écoute, voire même sur mon récit actuel. Un conte de fées peut-il rendre compte des faits analytiques ? Bien sûr, le fil choisi pour cette fiction est une réduction des faits analytiques, un point de vue particulier sur le mouvement psychique qui a animé cette grossesse, cet éclairage laissant souvent à l'arrière-plan la scène œdipienne qui en restait cependant le soubassement.

Mais il me semble que la sortie de la mélancolie et du masochisme impliquait pour cette femme, de se confronter dans le transfert à cette jouissance du corps maternel, pour finalement trouver dans l'espace analytique le lieu féminin du manque et de la perte.

« La Femme n'existe pas », disait Lacan en y mettant toutes les majuscules possibles, mais à mon avis, les femmes (au pluriel) peuvent être approchées de manière singulière.

21 S. Freud (1937), « L'analyse finie et l'analyse infinie », *OCF XX*, p.55.

Psychanalyse et histoire

Henri Asseo

« Celui qui oublie ou qui refuse l'histoire est condamné à la revivre ». Cette citation de Santanya est extraite d'un dialogue entre un historien, Pierre Nora, et J.-B. Pontalis (« Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire » *NRP*, n°15). Dans ce texte, P. Nora souligne l'écart de plus en plus grand qui s'est créé entre la mémoire des historiens, mémoire supposée scientifique, issue de l'étude des sources, et la mémoire collective, celle des groupes, imprégnée d'affectivité. Cette évolution de l'histoire s'orienterait de plus en plus vers une construction du passé, en se détachant partiellement de l'idée de restitution du fait historique. Dans ce même dialogue, Pontalis note qu'une évolution comparable a lieu dans la psychanalyse, de la restitution aussi fidèle que possible du passé jusqu'à la « construction de l'espace analytique » (S. Viderman), l'attention étant portée de plus en plus sur le mouvement interne de la séance.

Certaines analyses ne se déroulent-elles pas comme la création d'une histoire élaborée par le patient ou par les deux protagonistes de la scène analytique, création plongeant ses racines dans la mémoire infantile et dans ses déformations et ses lacunes, tentative de se saisir d'une réalité psychique qui tend à se dérober ? Accomplissement d'un souhait d'objectivation historique, fondé sur une mémoire vive constamment à l'œuvre. Place centrale des processus de mémoire dans la psychanalyse, affirmée par Freud tout au long de son œuvre.

La remémoration, grâce à la levée des refoulements, traverse en effet ses travaux, depuis « L'Esquisse d'une psychologie scientifique »¹ jusqu'à « Constructions dans l'analyse »², texte ultime fondé sur le constat de l'impossibilité d'une levée totale de l'amnésie infantile. Mais si les constructions « historiques » que doit proposer l'analyste pour pallier cette insuffisance rejoignent les hypothèses de l'historien, Freud accorde à ces constructions un pouvoir de conviction, pouvoir qu'il rattache à la vérité qu'ils contiennent (cf le texte d'A. Beetschen paru dans le dernier numéro de l'*Annuel de l'APF*)³. Freud a-t-il pour autant renoncé à ce qui constitue un des socles de la théorie ? « L'homme Moïse », pratiquement contemporain de « Constructions... », s'apparente lui aussi à un travail de levée du refoulement sur les origines traumatiques de la religion monothéiste.

Trois directions se présentent :

- 1/la psychanalyse comme récit « historique », et sur quel type de mémoire ce récit peut-il prendre appui ?
- 2/quelles approches possibles entre la théorie freudienne et l'historiographie ? De quelle nature peuvent être leurs apports réciproques, qu'est-ce qui les différencie de façon radicale ?
- 3/l'historiographie psychanalytique comme nécessité et prolongement de la théorie.

Pour certains patients, la cure devient la page blanche sur laquelle s'écrit une autobiographie. Représentation imaginaire, dont la visée défensive se défera peut-être grâce au travail de déliaison, à moins qu'il ne s'agisse d'un but plus spécifiquement psychanalytique ?

Entre le pseudo-récit dans la cure et le récit historique se situent peut-être les journaux intimes et autobiographies laissés par certains écrivains. Ceux-ci s'appuient sur la réalité des faits, tant externes que psychiques, mais pour les utiliser, voire les transformer, dans un but parfois littéraire, mais aussi en raison d'enjeux psychiques plus inconscients. Stendhal est l'auteur de plusieurs autobiographies, pratiquement toutes inachevées, ou plutôt

1 S. Freud, *Esquisse d'une psychologie scientifique*, Paris, PUF.

2 S. Freud, « Constructions dans l'analyse », *Résultats, idées, problèmes*, Paris, PUF.

3 A. Beetschen, « Un accomplissement dans la pensée », *APF*, Paris, PUF, 2015.

laissées en route. Contrairement à son journal, *Mémoires d'égotisme, De l'amour* ou *La vie de Henri Brulard*⁴ sont des textes très travaillés, dans lesquels l'auteur joue souvent avec la réalité, pour des raisons parfois obscures. Ainsi en est-il du tableau très sombre de la relation avec son père, assez éloigné, semble-t-il, de ce qu'elle fut dans la réalité. Pourtant, son génie d'écrivain est plus apparent dans ces textes que dans le journal, et permet peut-être de mieux entrevoir l'intime d'Henri Beyle, malgré ou grâce aux déformations apportées à la réalité historique. (À ce sujet, de nombreuses autobiographies ont donné lieu à des tentatives de traitement, et souvent de mauvais traitements « psychanalytiques », comme si la théorie pouvait oublier qu'elle s'appuie d'abord sur une pratique. Malgré l'énorme masse des études qui lui ont été consacrées, Stendhal a relativement échappé à ce sort. Peut-être son génie littéraire l'a-t-il protégé ?)

La psycho-biographie est un genre tombé un peu en désuétude, mais qui a connu un certain succès dans le passé. D. Fernandez a consacré à ce sujet un article paru dans le n°1 de la *NRP*⁵. L'auteur, dans son analyse critique du procédé, situe la psycho-biographie comme une tentative pour mettre en liaison l'œuvre (fiction ou autobiographie) et la vie du créateur, surtout dans sa dimension inconsciente. Dans le cas de Julien Green, il s'intéresse tout spécialement à la genèse de son homosexualité, et à la façon dont l'auteur en parle. C'est surtout dans l'autobiographie⁶ que J. Green donne l'illustration d'une vision en quelque sorte magique du « choix » homosexuel, comme advenu de l'extérieur. Notons qu'il reste distant par rapport aux hypothèses psychanalytiques (il a cependant été en contact épistolaire avec Steckel, dont il lit le livre sur l'angoisse, et M. Klein a consacré un texte à son roman « Si j'étais vous », dans lequel elle voit une illustration magistrale de sa théorie de l'identification projective). Il ne rejette pas la psychanalyse, mais considère qu'elle est inappropriée au travail du romancier, dont l'objectif devrait être de capter la part d'énigme de l'être humain, sans souci d'explication psychologique. C'est peut-être dans l'écart entre le texte et ce que l'on sait des faits biographiques, surtout par l'autobiographie, que se laisse entrevoir une certaine vérité. Ainsi, la relation du jeune Julien à sa mère, décrite avec un certain idéalisme, a été beaucoup plus complexe. Dominique Fernandez relève les propos très dépréciateurs de cette mère au sujet des femmes, en lien avec la mort d'un frère du fait d'une syphilis (à cause des femmes !). Le souvenir de ces paroles, J. Green l'aurait redécouvert par la scène de la mort de sa mère, qui a fonctionné comme souvenir-écran. Le roman intitulé *L'autre sommeil*, ou encore *Moïra*, imprégnés d'éléments autobiographiques évidents, en sont des illustrations. L'auteur écrit d'ailleurs dans son Journal que le journal est le roman du romancier, son œuvre proprement « romanesque » étant plus proche de son intimité.

« Hölderlin et la question du père » de Jean Laplanche⁷, relativise la place du fait historique (l'absence du père dans l'enfance du poète) au regard d'une réalité psychique reconstruite. Ce ne serait pas tant l'absence physique du père qui serait à l'origine de la schizophrénie dont a souffert l'artiste, qu'une absence symbolique (le Nom du Père). S'agit-il dans cet exemple d'un point de rencontre entre histoire et psychanalyse, ou au contraire d'une divergence radicale ?

Réalité historique-réalité psychique.

L'oubli de faits historiques survenus dans la vie du patient me semble être de bon aloi dans la cure. Signe d'une réalité psychique à l'œuvre, ce phénomène amène à se demander de quelle mémoire il s'agit, mémoire cognitive, affective, corporelle...

Freud accorde une place déterminante à la mémoire dans les processus psychiques. Il s'agit là d'une constante dans ses travaux, même si ses formulations ont pu varier. G. P. Brabant, à l'occasion des Entretiens de 1966, aux tous débuts de l'APF, a dressé un tableau d'ensemble de la théorie de la mémoire chez Freud, théorie que

4 Les références bibliographiques des œuvres « intimes » de Stendhal sont trop nombreuses pour être citées ici.

5 D. Fernandez, « Introduction à la psychobiographie », *NRP*, n°1, Paris, Gallimard.

6 J. Green, *Œuvres complètes*, « Bibliothèque La Pléiade », Paris, Gallimard.

7 J. Laplanche, *Hölderlin et la question du père*, Coll. « Quadrige », PUF, 1961.

Freud lui-même n'a jamais exposée de façon globale. Parmi les chapitres du texte de Brabant, je cite « Amnésie et souvenir inconscient », « Oubli et refoulement », « Rapport du souvenir refoulé à la sexualité », « Souvenir et symptôme », « Oubli normal et indestructibilité », « Perception-souvenir-hallucination »... donc, les grands chapitres de la théorisation freudienne, y compris les théories des pulsions. En exergue de son travail, l'auteur cite cette phrase extraite de « Le Moi et le Ça » : « Ne peut devenir conscient que ce qui a déjà existé à l'état de perception consciente », et plus loin, au sujet des représentations internes, leur « transformation qui n'est possible qu'à la faveur des traces mnésiques. » Ainsi, la levée du refoulement sur les représentations inconscientes, objectif sur lequel Freud n'a jamais vraiment abdicqué, doit prendre appui sur le postulat que l'existence de ces traces mnésiques est toujours le fruit d'expériences (mais de quelle nature ?).

Le terme de « trace mnésique », précisément, plutôt que « mémoire », est inséparable d'une conception d'ensemble de l'appareil psychique. Laplanche et Pontalis, dans le *Vocabulaire*⁸, en donnent les principales caractéristiques, en particulier l'inscription de ces traces dans différents systèmes psychiques, leur permanence à l'intérieur d'un système, les liens associatifs entre différentes traces, la nécessité d'un réinvestissement pour rendre possible leur réactivation. Cette conception est très liée à une théorisation de la cure analytique et de ses visées. Pour Laplanche et Pontalis, c'est le « Projet de psychologie scientifique » qui donnerait la notion la plus juste de l'originalité des conceptions freudiennes de la mémoire, avec, en particulier, l'idée d'image simulacre. La trace mnésique n'est donc jamais reproduction de l'événement sensoriel à l'identique. À cet égard, qu'en est-il du souvenir-écran, souvent caractérisé par son acuité et son apparence hyper réaliste ? Tout souvenir ne serait-il pas en même temps un souvenir-écran ?

Lorsque Freud renonce à la certitude concernant les faits de séduction de l'enfant par l'adulte comme étiologie des névroses, il ouvre la voie à la sexualité infantile, et aux représentations qui l'accompagnent nécessairement, parfois sous l'apparence de souvenirs d'événements vécus.

Quoiqu'il en soit, un lien solide est établi, et depuis les débuts, entre souvenir d'enfance et sexualité. « L'interprétation des rêves »⁹, « Sur les souvenirs écran »¹⁰, « Un enfant est battu »¹¹, pour ne citer que ces textes, témoignent de l'existence et de la force de ce lien. Je situe à ce moment (le renoncement à la *Neurotica*) le point de divergence entre l'Histoire et la psychanalyse naissante, s'attachant désormais à la recherche d'une vérité psychique.

Indestructibilité du souvenir inconscient. Ou plutôt, caractère indestructible des contenus inconscients. Cette donnée va de pair avec l'intemporalité de l'inconscient, et conditionne une théorie de la cure. Le souvenir inconscient ne peut devenir accessible que par l'excitation des traces mnésiques qui le constituent, grâce au transfert et à la régression que permet la cure.

Un cas clinique : Une patiente se rappelle à mon souvenir 30 ans après une psychothérapie, elle était alors une jeune adolescente souffrant de troubles alimentaires. Si j'ai oublié son nom, j'ai conservé d'elle un souvenir fragmentaire, précis par certains côtés. Souvenir aussi d'un traitement interrompu par elle de façon abrupte. Une séparation récente, voulue par elle, et la perspective de la mort de son père malade, ont réactivé des traces mnésiques concernant des faits répétés de séduction qui auraient débuté vers l'âge de 6 ans. Un rêve, raconté dès la deuxième rencontre : un médecin lui annonce qu'il souhaite la voir, qu'il a des choses à lui dire. Rêve de séduction, m'assignant d'emblée une place transférentielle peut-être trop explicite. Mais aussi rêve reprenant à la fois son « souvenir » de la cure du temps de son adolescence (ce que je ne lui ai pas dit à l'époque) et les faits d'enfance évoqués par elle au sujet de ses « expériences » sexuelles d'alors. Derrière ce caractère trop explicite de ce rêve, je pressens aussi une possible hostilité sous-jacente, adressée jusque-là à son ex-compagnon. Mais ne suis-je pas celui qui l'a laissée seule, adolescente, avec une histoire non terminée ? C'est aussi vers moi qu'elle

8 J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.

9 S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, D. Berger, Paris, PUF, 1967.

10 S. Freud, « Sur les souvenirs écran », *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF.

11 S. Freud, « Un enfant est battu : contribution à la naissance de la genèse des perversions sexuelles », *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF.

revient, si longtemps après, dans une véritable certitude quant à la nécessité de cette démarche auprès de moi. Je suis frappé par sa détermination, par exemple lorsqu'elle décide de s'allonger, sous le prétexte de la gêne à l'idée d'exprimer certaines pensées en face à face, mais agissant de la sorte des scènes de son enfance et aussi de son adolescence. C'est peu après qu'elle m'avoue avoir mis fin aux séances, à l'époque, en raison de sentiments amoureux inexprimables, témoignant d'un transfert que je n'avais pas vu venir, d'où la terminaison brutale de la cure. Cécité de ma part sans doute liée à ma crainte inconsciente du caractère trop « œdipien » de ses émois transférentiels.

La mise en jeux de la mémoire (la mienne et la sienne) dans cette cure s'inscrit dans un travail de co-pensée, pour reprendre l'expression de D. Widlöcher. À l'époque de la première « tranche », à l'intensité de ses émois transférentiels a répondu chez moi une quasi-cécité, conduisant à l'interruption du traitement. À distance s'est installée chez moi une amnésie relative de la patiente, les quelques souvenirs qui me restaient jouant le rôle de souvenirs-écran. À l'abondance de ses propres souvenirs concernant la cure d'alors et des faits contemporains de celle-ci répond la pauvreté de ma mémoire à l'exception de certains fragments. Rencontre entre deux mémoires, celle de la patiente et celle de l'analyste, permettant que se construise un espace dans lequel peut se déployer une scène sexuelle.

Ce cas clinique me convaincrait, si j'avais des doutes, du caractère indestructible des souvenirs inconscients, et aussi du transfert, lorsque celui-ci n'a pas trouvé une résolution satisfaisante. Tout se passe ici comme si le temps, un temps très long, s'était écoulé, sans qu'un processus de temporalisation ne se produise. Le souvenir, y compris celui de la cure d'alors, est intact, le temps n'a pas eu de prise sur lui.

La demande formulée par cette patiente, fondée sur la réactivation de souvenirs anciens, est d'emblée mise en récit, un récit qui reconstitue une succession de scènes qui s'emboîtent les unes dans les autres, et dans lesquelles elle peut être tour à tour séduite et séductrice. Le transfert sur moi, dans sa réactivation, s'inscrit également dans une narration, mais avec sa part de trous et d'énigmes, qui constituent autant de raisons pour reprendre un travail analytique. Je suis à la fois celui à qui est adressé ce récit et un des objets du récit. Cette mise en récit, porteuse d'une énigme sur la sexualité infantile, devra être déconstruite pour que se constitue une véritable mise en histoire.

Cette cure concerne les effets du traumatisme, en particulier dans la construction de sa sexualité, et leur actualisation transférentielle. Un abord « historique » eût été totalement différent, dans une recherche de la réalité de ces traumatismes et de leurs circonstances de survenue. Depuis un certain temps, la notion de trauma réel (par exemple, en cas d'abus sexuel), tend à s'imposer dans les pratiques psychothérapeutiques, dans une perspective de cause à effet, cette tendance donnant parfois l'impression d'un retour aux débuts de la psychanalyse.

Pour Michel de Certeaux¹² (*Histoire et psychanalyse entre science et fiction*), les récits de « cas » se situent au carrefour entre clinique individuelle, histoire et roman. Freud note que les récits concernant les hystériques permettent de mieux comprendre la réalité de ces patients que toutes les méthodes d'investigations physiologiques. Constat utile à rappeler dans les confrontations avec les neuro-sciences, auxquelles manque, justement, cette dimension du récit et du temps. Raconter une cure, de façon analytique, c'est-à-dire en mettant au premier plan les mécanismes spécifiques : transfert et contre-transfert, co-pensée, analyse des résistances, régression, est-il fondé sur le postulat d'une analyse « objectivable », un peu comme un objet historique ? Ou bien, au contraire, le récit de cure ne contient-il pas, en lui-même, une part de la pensée analytique qui a permis que s'instaure cette cure ?

Narration et mémoire sont aussi au centre du travail historique. Pas d'histoire sans mémoire, mais aussi pas d'histoire sans mise en récit dans le temps long de l'histoire. Au moins jusque vers le milieu du 19^e siècle. Jusque là, en effet, l'ambition des historiens est de tenter d'aboutir à une restitution du passé aussi proche que possible de l'événement tel qu'il se serait réellement déroulé. Cette préoccupation est au fond, assez proche du souci de Freud d'aboutir, par l'analyse, à une reconstitution historique des événements traumatiques, seule garante d'une guérison durable de la névrose.

12 M. de Certeaux, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, coll. « Folio ».

Mais la mémoire de l'historien est puisée dans les documents auxquels il peut accéder. Il s'agit pour lui d'exhumer des souvenirs morts et de trouver un lieu pour les accueillir et les remettre en mouvement. La mémoire de l'analyste est d'une toute autre nature. Il s'agit d'une mémoire vivante, toujours active.

Michelet avec son histoire de la nation française, et avant lui, en Angleterre, Gibbon, dans son histoire de la fin de l'Empire romain, introduisent une réflexion sur l'histoire.

À partir du milieu du siècle dernier, les choses évoluent beaucoup, en particulier en France avec l'École des annales. Il s'opère alors un déplacement de l'intérêt historiographique de l'événement, considéré jusque-là comme l'essentiel d'une vérité historique vers une tentative pour cerner les mentalités dans une dimension sociologique et psychologique. D'autre part, la place de la mémoire et du temps dans l'historiographie contemporaine a beaucoup évolué. Un exemple particulièrement réussi est le *Saint Louis*, du médiéviste Jacques Legoff¹³.

Je le cite dans son introduction : « J'ai retrouvé dans l'enquête biographique une des préoccupations essentielles de l'historien, celle du temps. » Plus loin, l'auteur ajoute qu'il s'agit d'une période juste antérieure à celle d'un temps unifié, suivi d'ailleurs par une période de morcellement du temps, du fait des crises de société et de l'apparition des sciences sociales (sans la nommer, peut-être pense-t-il aussi à la psychanalyse ?)

Travail monumental, dans lequel l'auteur affirme son ambition de cerner ce que fut la personnalité de Louis, grâce à une documentation considérable, écrite pour une part du vivant du roi de France, ou peu après son décès, survenu en 1270 devant Carthage. En dépit du caractère essentiellement hagiographique de la majorité de ces sources, à l'exception sans doute du récit de Joinville, qui semble plus nuancé et plus proche des faits. Je passe sur l'importance de ce travail, qui brosse d'un personnage figé dans une imagerie « sainte » un portrait complexe et sans concession, en ce qui concerne par exemple l'attitude violemment anti-juive du monarque. Cette attitude, qui annonce avec des siècles d'avance certains désastres du XX^e siècle, n'est pas propre à ce roi, mais Le Goff montre bien que cet anti-judaïsme forcené est inséparable de l'idée d'une mission religieuse dont Saint Louis se serait senti investi.

Dans son souci de s'approcher aussi près que possible de la personnalité de ce personnage historique, l'auteur se défend de toute tentative « psychanalytique ». Pourtant, certains aspects de la biographie y inciteraient, en particulier, l'accent mis sur la relation entre Louis, enfant puis adulte, avec sa mère Blanche de Castille, qui co-dirigea pratiquement le royaume, son mysticisme le poussant vers des croisades désastreuses, et vers la mort. L'historien aboutit là où le psychanalyste ne peut accéder, faute, en particulier, d'appréhender le contexte culturel et les modes de pensée de ces temps lointains.

Le concept d'après-coup, si important dans la théorie et la pratique psychanalytique, pourrait-il éclairer les retards pris par l'histoire dans son travail de mise à jour ? Après la fin de la seconde guerre mondiale, on sait qu'il fallut attendre une longue période avant que certaines vérités commencent à apparaître. *Le chagrin et la pitié*, film de Marcel Ophüls, date des années soixante-dix. Ce documentaire, situé dans une région précise, Clermont-Ferrand, et basé sur des témoignages de tous bords, fait surgir une vision de la France occupée beaucoup plus nuancée et moins idéale que celle qu'on connaissait. La censure ne s'y est pas trompée, et ce film, interdit de fait, ne réapparaîtra que bien plus tard, dans les années 90. Dans le cas de ce film, il y a deux « après-coups », entre la fin de la guerre et la réalisation, venue sans doute trop tôt pour une opinion qui n'était pas « prête », puis une seconde période, durant laquelle le film disparaît de fait des écrans.

L'historien américain Robert Paxton a été un précurseur dans ce domaine. Son livre *La France de Vichy*¹⁴, qui s'inscrit dans une recherche entièrement consacrée à ce sujet, date de 1972. Cet ouvrage met en lumière le rôle du gouvernement français d'alors dans les mesures antisémites, jusque-là attribuées essentiellement à l'occupant allemand. Au-delà de l'événement, c'est tout un pan de l'histoire de France, jusqu'à l'Affaire Dreyfus, qui se trouve bousculé. Notons au passage que ce n'est sans doute pas par hasard si ce travail précurseur a été le fait d'un historien étranger, moins impliqué personnellement dans l'histoire de notre pays.

13 J. Le Goff, *Saint-Louis*, NRF, Paris, 1999.

14 R. Paxton, *La France de Vichy 1940-1944*, Seuil, Paris, 1973.

La plupart des événements historiques traités dans ces ouvrages, ou dans ce film, étaient connus depuis longtemps. Bien plus, des faits apparus au grand jour au lendemain de la guerre sombrèrent dans une sorte d'oubli, ou plutôt dans les limbes. Tout en demeurant connus, ils ne soulevaient plus un intérêt majeur de la part des chercheurs, encore moins dans l'opinion commune et dans les représentations collectives. Il est probable que des processus analogues (inscription de l'événement, disparition du souvenir, puis retour dans la mémoire historique), ont dû se produire à l'occasion d'autres périodes historiques. Les données manquent, du fait de l'éloignement dans le passé, mais il est probable que l'historiographie actuelle est plus sensible à ces trous ou distorsions de la temporalité.

La tentation est forte d'établir un parallèle avec le devenir du souvenir dans la théorie psychanalytique : inscription d'une expérience sous forme de trace, effacement apparent, puis réactivation, sous l'influence de facteurs « actuels », et constitution du souvenir proprement dit. Dans la psychanalyse, le facteur actuel n'est pas indifférent, telle la trace diurne pour le rêve. Il imprime également sa marque propre sur le contenu refoulé qu'il permet de réactiver. Dans l'entretien avec J.-B. Pontalis, P. Nora met en avant l'influence des idéologies dans la construction de la mémoire historique, et à l'opposé, le texte de cet entretien date de 1977, le trouble engendré dans l'historiographie par la déroute de ces idéologies.

Les idéologies prédominantes du XX^e siècle, qu'elles soient marxiste, fasciste, nationaliste... ont en effet imprégné l'histoire, ou plutôt les histoires, en imposant un fil conducteur, un sens à l'histoire.

Une amnésie collective peut toucher certains événements. B. Stora a exploré cette problématique dans *Les guerres sans fin*¹⁵, ces conflits terminés depuis longtemps dans les faits, mais qui n'en finissent pas d'habiter la mémoire collective comme des fantômes. Dans la psychanalyse, le concept de crypte endo-psychique, forgé par N. Abraham et M. Torok¹⁶, pour décrire l'enkystement dans le Moi d'une représentation ou d'un souvenir, n'est-il pas proche de ce « gel » de la mémoire historique sur certains faits ? Pas n'importe quel fait, bien sûr, peut-être s'agit-il de faits porteurs de culpabilité collective, ou dont le souvenir, et la narration, risqueraient d'entraver une évolution sociale vers un avenir « meilleur », et se situant dans des contextes temporels particuliers. Par exemple, la guerre d'Indochine a débuté dans la suite immédiate de la guerre mondiale et dans l'euphorie de la victoire des alliés. Les français étaient-ils prêts, alors, à vivre cette épreuve, dont le théâtre se situait très loin de la métropole ?

Mais de façon plus globale, à travers la non remémoration, n'est-ce pas la capacité à penser l'événement ou ses conséquences qui peut se trouver atteinte, et l'historien qui trouve une des justifications essentielles de son travail ?

La temporalité de la psychanalyse s'inscrit dans un travail de déconstruction suivie d'une reconstruction. Mais l'histoire, en explorant de plus en plus des « objets » anhistoriques, tels que les mentalités des groupes, le temps, les animaux, les couleurs, ne s'éloigne-t-elle pas aussi de la mise en perspective temporelle qui est un de ses fondements et une de ses visées ? Objets hors du temps, en quelque sorte.

L'Histoire, par essence, concerne le passé. Borgès dit qu'un homme n'est vraiment mort que quand la dernière personne qui l'a connu meurt à son tour. C'est à ce moment et seulement à ce moment, que commence l'Histoire, regard porté sur ce qui est mort, mais dont les effets sont toujours présents. Regard qui par lui-même possède un pouvoir de transformation sur la mémoire et les représentations collectives, comme, par exemple, sur la période napoléonienne, à l'origine d'un mythe national. Par exemple, comment et dans quelle mesure l'histoire modifie-t-elle la perception de certains mythes nationaux ou religieux, la Révolution de 1789, l'épopée napoléonienne, ou plus loin de nous, les guerres de religion ? La phrase de Sant'Anna, citée au début (« Celui qui oublie ou refuse l'histoire est condamné à la revivre »), est-elle si pertinente que cela ? En d'autres termes, le regard de l'historien peut-il prétendre à un effet préventif sur le risque de répétition ?

Il est notable de constater que l'historiographie contemporaine, dans ses mutations, se développe à peu près en même temps que la psychanalyse. Une historiographie qui tend à s'éloigner de son objectif traditionnel, la reconstruction événementielle aussi complète que possible, fondée sur l'idée d'une adéquation totale entre la

15 B. Stora, *Les guerres sans fin*, coll. « Pluriel », 2013.

16 N. Abraham et M. Torok, « Incorporer-introjecter Deuil ou mélancolie », *NRP*, n°6, Paris.

recherche et ses objets. Sans avoir pour autant disparu, cette conception de la tâche de l'historien a beaucoup évolué, en creusant un écart entre la méthode historique et ses objets de recherche. L'histoire contemporaine, plus que par le passé, vise une mise en perspective de ses propres objectifs et de ses constructions, comme en témoigne, par exemple, un titre tel que *Genèse de l'Antiquité tardive* de Peter Brown¹⁷. Il est peut-être légitime de voir dans cette évolution l'effet d'une influence de la « jeune » psychanalyse sur une science historique millénaire. Au moins, influence par proximité, à-travers le champ culturel. Contrairement aux neuro-sciences, qui semblent partager un terrain commun avec la psychanalyse, d'où découlent souvent des difficultés de dialogue (sommer la psychanalyse de justifier sa pertinence au regard de critères qui ne sont pas les siens), il s'agit plutôt ici d'une cohabitation d'un regard historique et d'un regard psychanalytique.

La psychanalyse concerne d'abord l'individuel dans son rapport au sexuel infantile et aux formations fantasmatiques qui l'accompagnent tout au long de la vie. La méthode psychanalytique aboutit à la construction d'un récit, assimilable à un roman (M. de Certeaux écrit que la conversion psychanalytique est une conversion au littéraire). Freud s'est détaché du savoir médical du 19^e siècle pour rendre compte du symptôme hystérique par une élaboration romanesque. Première rupture avant la découverte de la sexualité infantile, et M. de Certeaux s'inspire de Lacan pour dire que Freud a été l'inventeur de mythes modernes, c'est-à-dire de fictions romanesques à visée théorique.

La dimension « historique » de l'œuvre freudienne prend également appui sur le passage de l'individuel au collectif, en particulier à la culture. « Totem et tabou »¹⁸, « Psychologie des masses »¹⁹, « Pourquoi la guerre ? »²⁰... tous ces textes de psychanalyse appliquée sont autant de « fictions » psychanalytiques fondées sur des scénarii originaires, à la fois des structures sociales, et du destin individuel. L'œuvre s'achève sur *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, le livre du traumatisme et de la culpabilité, qu'il qualifie de roman historique. Mais l'histoire écrite par Freud est au service de la théorie, à la fois recherche des origines des complexes inconscients (l'individuel prend ses racines dans le collectif), et démonstration.

Vue dans sa globalité, l'œuvre de Freud s'inscrit dans une temporalité, qui s'impose à celui qui la lit et essaie d'en saisir l'évolution. On pourrait dire que lire Freud, au-delà de la lecture de textes isolés, nécessite de prendre en compte cette temporalité, avec ses étapes, souvent identifiées par un « mot-clé », la première ou la deuxième topique, le « tournant » de 1920... Ces termes devenant par ailleurs des mots de passe pour « lecteurs éclairés ».

Sur un autre plan, qu'en est-il de l'histoire de la psychanalyse ? Depuis Freud, cette histoire a donné lieu à un nombre considérable de textes, concernant les concepts, les institutions, les protagonistes. L'approche historique apparaît comme une nécessité, ce qui en fait sinon une spécificité, du moins une composante essentielle du « mouvement » psychanalytique. Pourquoi cette nécessité et pourquoi une histoire de la psychanalyse écrite par un auteur qui n'est pas analyste est-elle fondamentalement différente ? J. Ludin²¹ parle de ceux qui enseignent la psychanalyse dans les universités sans en avoir la pratique. Pour Ludin, la théorie ainsi enseignée, c'est-à-dire déconnectée d'une pratique et d'une expérience vivante, deviendrait une sorte de théologie (c'est le mot qu'il emploie). Théologie, car le texte ou l'enseignement, sont alors contenus dans une théorie qui se suffirait à elle-même.

Peut-on en dire autant du travail de l'historien ? En dehors d'enjeux académiques, l'historiographie est une pratique, et un ouvrage d'histoire écrit par un « non historien » n'a pas tout-à-fait la même portée.

Dans leurs mouvements respectifs, mais tous deux régrédients, la psychanalyse et l'histoire s'appuient sur la mémoire et sur ses manques. La mémoire du patient et celle de l'analyste (« l'analyste souffre de réminiscences » dit F. Perrier), la mémoire collective pour l'historien. Ce saut de l'individuel (le domaine de la cure), au collectif,

17 P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983.

18 S. Freud, « Totem et Tabou : quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés », *OCF* vol.11, PUF.

19 S. Freud, « Psychologie des masses et analyse du moi », *OCF*, vol.16, PUF.

20 S. Freud, « Pourquoi la guerre », *OCF*, vol.19, PUF.

21 J. Ludin, « Plaidoyer pour un certain mauvais traitement », *penser/rêver*, n° 26, *Les mauvais traitements*, éd. de l'Olivier, automne 2014.

Freud l'a franchi dans ses études sur la genèse du processus civilisateur, l'individu devenant ainsi, dans sa mémoire inconsciente, porteur de ce processus et de ses avatars. Jung aussi franchit ce pas, mais en abandonnant le sexuel au profit du symbole ouvrant alors sur une métaphysique.

Lorsqu'il écrit l'histoire de sa découverte, Freud fait œuvre d'historien, mais dans le même mouvement, il utilise l'histoire, peut-être, entre autres considérations, afin de garder la main, y compris dans *Moïse*²². Son travail d'historien s'apparente par ailleurs à une autobiographie de l'inventeur de la psychanalyse.

Pour conclure, je voudrais revenir sur la place du traumatisme, dans la psychanalyse et dans l'histoire. Les regards portés sur le traumatisme, dans toutes les acceptions du terme, conduisent en effet vers des rapprochements et des divergences entre l'histoire et la psychanalyse.

Pour Freud, mémoire traumatique qu'il met en évidence dans son écoute de l'hystérique. Malgré l'abandon de la *Neurotica*, ne reste-t-il pas attaché à la conviction que cette mémoire, au niveau du groupe, est le résidu vivant d'un trauma et d'une culpabilité collective transmis, devenant constitutifs de l'individu ? Ainsi en est-il dans *L'Homme Moïse*.

Une situation clinique, qui remonte à loin dans le passé : il s'agit d'un homme venant consulter, sans exprimer d'attente précise, pour un état qui s'apparente à une dépression blanche. Très vite vient l'évocation d'un traumatisme de guerre. Plus précisément, au cours de la guerre d'Algérie, ce patient, alors militaire, s'est rendu coupable, en obéissant à l'ordre d'un supérieur, de la mort d'un homme qui traversait le chemin de leur convoi avec un troupeau. Arrêter leur camion, situé en tête du convoi, eût provoqué une catastrophe, c'est en tout cas ce que ce supérieur lui a dit pour justifier son ordre. Depuis cette date lointaine, cet homme vit avec le souvenir de cet événement, sans possibilité d'élaboration, sans accès à une véritable culpabilité. D'un point de vue analytique, cette scène pourrait être celle d'un meurtre par procuration, ordonné par un supérieur tout puissant, bloquant toute subjectivation. Et pire, l'instance surmoïque que représenterait ce supérieur, est en même temps celle qui le précipite dans l'accomplissement de l'acte. Je n'ai pas revu cet homme, avec le sentiment de l'avoir un peu abandonné, par mon incapacité à initier une élaboration. Nous sommes tous deux prisonniers de la scène traumatique. M'aura-t-il perçu, transférentiellement, comme ce supérieur, le laissant seul avec son acte ? Quelle a été sa part dans la décision fatale ? Le facteur pulsionnel est ici primordial (activité-passivité).

Mais l'historien, écoutant ce même récit, sera obligatoirement attiré vers d'autres aspects concernant le contexte de la guerre, les relations hiérarchiques, le poids des ordres donnés, l'obéissance... sans parler de jugement d'ordre moral. Le traumatisme, vu par l'historien, est la conséquence de facteurs complexes. L'histoire est concernée par les traumatismes à l'échelle des groupes, et par leurs effets sur le long terme. Pour la psychanalyse, le traumatisme et ses répercussions sont d'abord individuels et touchent à la constitution même du sujet. Mais pour l'historien comme pour le psychanalyste, c'est la tâche de gagner du terrain sur l'impensable qui se situe au cœur de leurs travaux respectifs.

22 S. Freud, « L'homme Moïse et la religion monothéiste », *OCF* vol.20, PUF.

Présentation ARCC - Filiation, psychanalyse et société

Christian Flavigny

Notre ARCC *Filiation, psychanalyse et société* a été fondé depuis ma rencontre avec Sophie Marinopoulos et Pierre Lévy-Soussan ; y ont participé un certain nombre d'analystes notamment de l'APF, et ponctuellement des juristes et des philosophes.

La filiation a acquis ses titres de noblesse psychanalytiques par l'article de Guy Rosolato : « La filiation, ses implications psychanalytiques et ses ruptures », *Topique* n°44, 1988. Rosolato y insiste sur la dimension de transmission entre les générations ; en effet la filiation ressortit de la deuxième topique de Freud (cette topique, ceci dit en passant, éclose dans l'œuvre d'un homme devenu un grand-père, ce qui n'est pas indifférent) ; la filiation, en quelque sorte comme débouché et perspective pour la finitude humaine, avec tous les mécanismes psychiques concernés, avant tout l'identification.

Or le correspondant de la filiation, du côté des parents, est double : parentalité/parenté. La parentalité décrit la tâche parentale, nourricière, éducative, bref l'exercice au quotidien du fait d'être parent, mais qui toutefois n'est pas spécifique au parent : ce rôle est substituable, il peut être tenu par une nourrice, un éducateur, le sexe et la différence des sexes ayant peu d'incidence.

Ce n'est pas le cas pour la parenté, qui définit le lien spécifique de chacun des parents depuis leur relation propre qui porte l'engendrement, au sens étymologique où parent (de *pareo partum parere* veut dire enfanter, donc père et mère), la parenté établissant le mécanisme qui régule la vie familiale : les interdits familiaux de l'inceste et du meurtre, régulation pulsionnelle gérant la mutation du sexuel adulte en simple tendresse, et de la violence en simple fermeté éducative au profit de l'enfant.

Cela explique pourquoi la contribution des anthropologues aux récents débats de société sur la famille a été décevante : leur remarquable description des manières diverses d'établir la parenté (dont est témoin la somme de Laurent Barry parue chez Gallimard) bute sur l'explication de l'interdit de l'inceste, je cite Barry : « qu'est-ce que la prohibition de l'inceste ? On ne le sait pas » (interview sur *nonfiction.fr*, 19 août 2009) ; constat honnête mais peu surprenant puisque cette explication n'est fournie que par la théorie psychanalytique de la filiation.

La filiation est en effet la rencontre, la croisée, du don parental et de la dette enfantine résultante, (j'aime le terme de « dette fondatrice » sous la plume d'Edmundo Gómez Mango, *Un muet dans la langue*, Gallimard). Le don parental est à entendre au sens lacanien du « don de ce qu'on n'a pas » ; je complèterais en disant : don d'incomplétude (qui fait la différence des sexes), don de la finitude (qui fait celle des générations), la venue de l'enfant au nouement de ces deux différences, le don correspond pour chaque parent à la restitution de sa dette passée à l'égard de ses propres parents, dès lors rendus grands-parents.

La dette correspond à ce que Freud a théorisé comme Surmoi, instance parentale, principe de transmission entre les générations, en rappelant que *dette* et *devoir* sont le même mot (du verbe latin *debere*) : « ce qu'il se doit c'est ce qui se doit ».

L'interdit de l'inceste énonce que le commerce sexuel n'est pas compatible avec l'enjeu d'une dette partagée, donc entre parent et enfant bien sûr, entre frère et sœur dont la dette vise les mêmes parents, les mêmes grands-parents pour les cousins, etc.

La filiation s'établit alors comme une conviction partagée (cf la journée de l'APF sur ce thème), il faut y croire chacun de son côté (il est mon père / il est mon fils), conviction émanant d'une reconnaissance mutuelle : la reconnaissance du fils par le père (c'est l'acte de reconnaissance, qui fonde toute paternité), et la reconnaissance du fils à l'égard du père (c'est la dette qui fonde la filiation).

Cette reconnaissance mutuelle est la définition même du symbole (selon l'étymologie) ; si bien que la famille n'est pas seulement ou bien sociale ou bien biologique, comme un débat sociétal récent tend à le résumer : bien plus, la famille est une matrice pour le symbole, elle est la matrice du symbole : père et mère, fils et fille, père-fils mère-fille etc. ; autant que le symbole est l'opérateur pour la famille, y prenant sa valeur de « tiers initial » soulignée par Jean-Paul Valabrega (*Phantasme, mythe, corps et sens*, Payot).

On notera d'ailleurs que la réclamation actuelle d'une parenté de définition purement sociétale (sans référence à l'engendrement) s'accompagne d'une recrudescence de réclamation de filiation biologique, comme si un réel (celui qui incarne l'engendrement) chassé par la porte revenait par la fenêtre.

Voilà ce qui a prévalu lors de l'instauration de l'adoption plénière (1966), qui établissait une filiation adoptive : un couple rendu père et mère par la loi dès lors que leur relation portait l'engendrement, même celui-ci non concrétisé biologiquement, mais à la condition d'en impliquer les données, à savoir la différence de sexes qui conditionne la procréation, et la différence des générations, donc un couple dans les âges de procréer. La filiation adoptive ainsi calée sur le modèle de la procréation, modélisée selon l'engendrement. Une famille se trouvait ainsi établie, faisant fonctionner les interdits depuis la relation aux parents, ne seraient-ils pas les géniteurs.

Nous savons que les fantasmes organisateurs chez l'enfant adopté concernent ses parents (donc adoptants), avec le piège fantasmatique d'une autre famille qui « aurait eu existé » (le conditionnel surcomposé a ici tout son sens), embrouillant le roman familial. Pourquoi cette modélisation selon l'engendrement ? Pour soutenir la vraisemblance de l'enfantement, condition d'établir le lien mutuel de la filiation (même dispensé de sa concrétisation) ; parce que la filiation est une conviction partagée - et non pas une certitude.

L'adoption plénière a établi une filiation par le droit ; mais son principe s'est trouvé toutefois d'emblée fragilisé par le maintien dans le texte de loi de l'adoption par une personne célibataire (dans un contexte que rapportaient Michel Soulé et Simone Veil, rédacteurs de la loi ; et contre leur avis), c'est-à-dire le maintien du recueil d'enfant qui était l'usage de l'adoption à l'époque et depuis le début du XX^e siècle, les femmes étant seules parce qu'il n'y avait plus d'hommes du fait des guerres, mais leur relation à l'enfant recueilli étant toutefois symbolisée par le fait qu'elles étaient marraines de guerre. Ce contexte historique a changé, et l'adoption par une célibataire a pris une autre signification, qui a d'abord concerné la filiation avec un enfant d'un conjoint, puis à l'heure du développement des techniques médicales d'aide à la Procréation désormais entendue comme l'établissement d'une famille sur la base d'un défaut originel de père, situation bancale pour la vraisemblance de l'enfantement.

Cela conduit à deux confusions contemporaines : la première, le lien de filiation se voit résumé à la relation d'éducation, la parentalité dissolvant la parenté ; la seconde, la filiation biologique est réclamée pour conforter la filiation dans les situations où le parent n'est pas le géniteur, au point même de prendre le pas sur la filiation psychique.

La première est illustrée par la prise de position de Sylvie Faure Pragier et Geneviève Delaisi de Parseval, dans une tribune parue dans le quotidien *Libération* (« La refondation parentale », 26 juin 2001) : l'adoption par deux homosexuels y est jugée poser moins de problème que l'adoption célibataire, disent ces auteures, car mieux vaut être deux que seul pour élever l'enfant.

Cette prise de position tout à fait acceptable à condition de résumer la famille à sa facette éducative, je le rappelle non spécifique, et n'établissant pas le régulateur de la vie familiale, à savoir les interdits familiaux. On peut d'ailleurs se demander, dès lors que le « deux » est déconnecté de la dualité des sexes, si à ce compte-là 3 ne serait pas encore mieux encore que 2, validant la réclamation de pluri-parentalité logiquement entérinée sur cette base par nombre de décisions judiciaires, au nom bien sûr de « l'intérêt supérieur de l'enfant ». Mais ce qui est entériné au plan éducatif fait perdre la vraisemblance de l'enfantement, invalidée par des situations relationnelles qui ne portent pas l'engendrement parce qu'ils y contreviennent.

La seconde confusion anime la réclamation au droit à la connaissance des origines personnelles, argumentant que l'enfant serait privé d'une donnée constitutive de sa vie psychique s'il ne pouvait identifier son géniteur/sa génitrice ; réclamation argumentée de la peur, sans cette identification, de commettre l'inceste par méconnaissance : témoin le livre de Audrey Kermalvezen : *Mes origines, une affaire d'État*, épouse du fondateur de l'association PMA : *Procréation Médicalement Anonyme*, qui exprime assez clairement sa crainte que son époux soit conçu du même géniteur qu'elle, ce qui témoigne d'une confusion entre parenté et consanguinité, donc d'une confusion dans la définition même de l'interdit de l'inceste, qui serait alors conditionné par un capital génétique commun.

Cette préoccupation est pourtant rare chez les enfants adoptés ou nés avec apport de gamètes ; mais elle est passionnelle car elle touche à l'angoisse, lorsque l'établissement des interdits familiaux est en flottement, ce qui n'a pourtant rien de spécifique, ni à l'adoption ni au don de gamètes, mais crée dans ces situations une captation imaginaire, qui n'en est pas moins un leurre.

Cette réclamation de l'accès aux origines personnelles est pourtant soutenue de longue date par Geneviève Delaisi, dans ce qui me semble une incompréhension de la théorie psychanalytique de la filiation ; je la cite : « l'histoire d'Œdipe est l'histoire d'une adoption ratée ; si l'adoption d'Œdipe s'est mal passée, c'est faute d'avoir pu cumuler à minima sa filiation de naissance et sa filiation adoptive... *Si Œdipe avait su...* » (Geneviève Delaisi, Pierre Verdier, *Enfant de personne*, Ed. Odile Jacob, 1994, pp. 175 et 235, souligné par les auteurs).

Or l'adoption d'Œdipe est le paradigme même de la filiation, impliquant la méconnaissance du moi justement décrite par Lacan ; Geneviève Delaisi infléchissant la psychanalyse vers une psychologie compassionnelle l'amenant à taxer l'anonymat du géniteur de mensonge alors qu'il protège l'enfant en centrant pour lui l'enjeu de la dette constitutive du lien de filiation, afin qu'il ne soit pas tirailé, écartelé entre plusieurs figurations.

Ainsi la notion d'« origines personnelles » mise en avant dans le débat social ne concorde pas avec la notion psychanalytique d'originaire : les origines personnelles engagent une biographie, l'originaire est le pivot d'une histoire personnelle en sa nature construite, avec une tension contemporaine sur la nature de cette construction, de cette fiction qu'est l'histoire personnelle : est-elle créatrice de sens au sens où en parle Jean-Michel Hirt : *La dignité*, ou « mensonge » selon le procès qui lui est fait aujourd'hui, mais procès qui implique que la filiation biologique soit érigée en référence.

D'où la notion-clé selon moi de « fiction vraisemblable » proposée par Laurence Kahn (*Vérité et fiction ...*)

Irène Théry à cette tribune a appelé de ses vœux « une métamorphose dans l'établissement de la filiation » ; plaider tout à fait acceptable à condition de préciser ce qui est la loi de toute métamorphose et donc de toute mutation : ce qui se gagne certes, et elle y a insisté, mais aussi ce qui se perd, et elle n'en a rien dit. Ce qui se perd, en l'occurrence, n'est ni plus ni moins que l'arrimage somato-psychique de la filiation, c'est-à-dire l'intégration par la vie psychique de l'engendrement dont l'enfant est issu. Le symbole, désincarné, est résumé à un principe social. On peut comprendre qu'une sociologue cantonne son regard à une appréciation purement sociétale ; cela semblerait plus surprenant de la part du psychanalyste, qui connaît les enjeux profonds de la filiation psychique ; raison pour laquelle il est essentiel d'intervenir dans le débat public pour contribuer à une réflexion, trop saisie dans le mythe d'un simple progrès sociétal qui ne générerait que « des droits nouveaux sans rien retirer aux autres ».

Je suis intervenu en ce sens, tout comme mes camarades de cette tribune, dans le cadre de Commissions Parlementaires.

Car dans l'approche préconisée par Irène Théry, la famille est cantonnée à être un regroupement éducatif. Exit donc l'établissement des interdits familiaux depuis la filiation psychique. À la raison de conférer une reconnaissance sociale à tout un chacun qui la réclame, on en vient, par exemple, à oublier qu'un beau-père, s'il peut apporter à l'enfant un considérable profit éducatif, ne peut jouer de rôle psychique dans sa filiation. D'ailleurs un enfant peut avoir plusieurs beaux-pères successifs, alors qu'il n'a jamais qu'un père.

Dire cela n'est pas sombrer dans un passéisme qui nierait les évolutions de la composition familiale, c'est les apprécier sur le fond, et non sur la seule forme, ce qui est selon moi notre rôle et notre compétence. Que la paternité soit une conjecture, comme l'étude freudienne nous l'a appris, n'est pas lié à la structure paternaliste de la société de son époque, c'est une équation psychique d'où s'origine la pensée de tout enfant ; elle est peut-être influencée par les évolutions de la composition familiale qui voient les pères d'aujourd'hui plus souvent absents que dominateurs, mais elle ne sera pas soulagée, et serait même plutôt brouillée si la figure du père était nivelée à celle du beau-père (confusion entre filiation et éducation) ou résumée au test ADN (confusion entre père et géniteur). La filiation biologique est convoquée à la rescousse pour dissiper le brouillard filiatif ; elle offrirait le confort de la certitude (vs/conviction), mais avec l'inconvénient d'une réponse en forme de leurre, puisqu'elle ne dit jamais que le géniteur ; or si un parent peut ne pas être le géniteur, inversement le géniteur ne fait pas le parent.

Pour conclure : le désir d'enfant se trouve désormais saisi entre l'enjeu symbolique de la dette et l'enjeu social des droits ; d'où un conflit nouveau, qui mérite notre intérêt, entre la facette inconsciente et celle consciente, de ce désir. C'est pour une bonne part l'effet des techniques médicales d'aide à la procréation, et c'est donc en ce sens un effet de la modernité. Il serait pourtant bien réducteur d'opposer dans le débat un passéisme et un modernisme ; d'ailleurs le modernisme est à la modernité ce que le scientisme est à la science. La question mérite plutôt une réflexion anthropologique, oui, mais d'anthropologie freudienne de préférence (nous avons des propositions à faire). C'est l'enjeu du « psychanalyse et société » de notre ARCC. Nous avons cherché pour cela à démêler des confusions : entre parenté et parentalité (c'est-à-dire entre filiation et éducation), entre parenté et consanguinité (c'est-à-dire entre filiation psychique et filiation biologique). Qui, autre que le psychanalyste, pourrait éclairer le débat sociétal sur ces distinctions ? Le retrait du champ social sied à notre pratique ; mais quelle posture justifierait de soustraire à ce débat les acquis de la connaissance psychanalytique, qui sont à nos yeux une donnée constitutive de l'humain ?

Introduction

Dominique Clerc

Contrairement aux autres pronoms catégoriels, « vous autres » ou « eux autres », qui pointent de façon très claire ceux que l'on veut désigner comme ne faisant pas partie du groupe auquel appartient le sujet de l'énonciation, « nous autres » est une expression qui ne va pas de soi. Certes, au premier abord, ce « nous autres » entend rétablir une distinction particulière d'un « nous » au sein d'un ensemble qui se présenterait de manière totalisante et confuse, et tendrait à effacer tout signe spécifique d'un groupe particulier à l'intérieur de ce même ensemble. Le fait que le « nous autres » soit presque toujours suivi d'un qualificatif relatif à un trait commun dit l'intention d'affirmer une identité, au nom d'un groupe : « Nous autres, femmes - ou hommes », ou « Nous autres, un peuple » - pour reprendre le titre de Bruno Karsenti. Mais le « nous autres », qui se veut ainsi tout à la fois inclusif et exclusif, reste fluctuant, à l'image de ce « nous », tout aussi problématique, jamais assuré. Ainsi que le souligne Bruno Karsenti : du fait de l'hétérogénéité manifeste qui le constitue, le « nous autres » introduit un trouble dans la pensée. Il est un peu comme ces mots de la langue primitive, celle des temps anciens où le même mot pouvait désigner aussi bien une chose que son contraire, cette langue dont le rêve use à loisir : pour qu'advienne le sens il faut, au mot et à sa présentation, associer d'autres éléments, disparates certes, mais présents dans le discours et tirant, de cette seule présence, toute leur force sémantique.

Dans le « nous autres », au-delà d'une adhésion supposée de la part de plusieurs énonciateurs à un énoncé commun (l'intention affirmée d'une position subjective commune), résonne un en-deçà, inhérent à la structure même de l'énoncé, où la disparition de toute conjonction de coordination, comme de toute ponctuation, entre les deux termes opposés que sont « nous » et « autres » est à la source de l'ambiguïté que produit l'expression. Certes, on peut voir là un renforcement de cette fonction du « nous » qui, comme je viens de le dire rassemble et divise tout à la fois : le « nous » et les autres, le « nous », avec ou contre les « autres » ; encore une fois, c'est le contexte qui décidera. Il n'en demeure pas moins qu'il est de la nature du « nous autres » de tenir encrypté un conflit dont nous ne ressentons là que les effets. Et je ne peux m'empêcher de penser qu'il y a dans cet effacement de la conjonction quelque chose qui s'apparente au refoulement. Quelque chose qui a trait à l'existence même de ce « nous » problématique que j'évoquais plus haut ; et je ne pense pas qu'on puisse, tout simplement, transposer au pluriel la formule de Rimbaud : « Je est un autre », pour tenter d'approcher cette essence du « nous » qui échappe à notre connaissance - tout autant qu'à notre conscience - dans la mesure où nous n'en percevons pas toujours le fondement *réel*.

Toujours est-il que l'absence de liaison ne peut pas ne pas avoir de fonction. Disons qu'elle est tout à la fois la marque du conflit qu'elle enchâsse, son ombilic : point de fuite désignant la voie vers un objet de perspective potentiel. À considérer le langage comme un outil dont nous croyons obstinément pouvoir garder la maîtrise, nous perdons facilement de vue qu'il est aussi ce qui nous façonne, *nous autres humains*. Et nous perdons encore plus facilement de vue que l'absence vit dans le langage : elle vit dans la douleur d'exister, ce « dur désir de durer », selon les mots de Paul Éluard, si justes pour dire le vif de la conflictualité inconsciente qui anime l'humain.

Conflits donc ! Au printemps 1914, celui avec Jung trouvait sa résolution définitive avec la double démission de celui-ci de la présidence de l'Association et de la direction du *Jahrbuch*. Auparavant, Freud avait, à maintes reprises, fait part à Ferenczi de la désillusion qui était la sienne quant à son espoir de « fondre ensemble juifs et goyim, au service de la psychanalyse » : un « nous autres », versus « tous ensemble ! », avec, comme but, le progrès de l'humanité. Hélas ! Tous deux se sont séparés « comme l'huile et l'eau » constatait-t-il dès 1912.

En août 14, quand la guerre éclate, Freud, comme bien d'autres de chaque côté des frontières, pense qu'elle ne durera pas : chacun compte alors sur une victoire rapide de ses propres armées. L'homme Freud a confiance en son pays, l'Autriche, tout comme en l'Allemagne : c'est ce qu'il confie à Abraham.

Mais en 1915 la guerre s'installe, et on commence à s'installer dans la guerre. Cela concerne autant les civils que les militaires - ceux qui la pensent -, ou les soldats - ceux qui la font. Pour Freud, qui ne peut plus voyager, et dont le nombre de patients diminue, 1915 sera une année particulièrement féconde, durant laquelle il écrit l'ensemble des douze essais sur la métapsychologie¹, ceci tout en commençant à travailler les *Leçons d'Introduction*, lesquelles adoptent le style très particulier de l'adresse directe à l'auditoire : *Damen und Herren ! C'est aussi cette année là qu'il remanie le texte de la conférence donnée au B'nai B'rith de Vienne, en avril, et publie : « Actuelles sur la guerre et la mort ». Et peu à peu ce temps de la guerre, ce temps qui dure, devient un temps où s'amorce un tournant majeur dans sa pensée : en 1918, la rédaction d'« Au-delà du principe de plaisir » sera pratiquement terminée.*

Quelques années plus tard viendront le *Malaise*, *L'Avenir d'une illusion*, *L'Homme Moïse*, trois ouvrages témoins de l'intention de Freud de faire entendre le point de vue psychanalytique sur la scène du monde, et le point de vue vise ici le politique : la psychanalyse, qui n'entend pas imposer une vision du monde, propose néanmoins un éclairage qui permet d'interroger celui-ci à la lumière des connaissances établies par cette « nouvelle science » qui a pour objet le fonctionnement animique des individus, hommes et femmes, en propre comme en groupes.

L'année 1915 est aussi le temps où Freud écrit à Abraham qu'il a cessé d'être pangermaniste...

La Grande Guerre, comme on l'appelle, cette guerre qui ne sera pas la dernière comme on veut alors s'en convaincre, est venue comme le premier acte du drame annoncé par Henri Heine aux français dès 1834. Je le cite : « Le christianisme - c'est là son plus grand mérite - a tempéré quelque peu cette brutale passion germanique pour le combat, mais il n'a pu l'anéantir [...] Chers voisins, [...] Je veux bien que le tonnerre allemand soit aussi un Allemand à sa manière, qu'il manque un peu de vivacité et mette un peu de lenteur dans sa grondante progression ; mais il finira par arriver et quand vous entendrez un craquement comme vous n'en avez jamais entendu dans toute l'histoire universelle, sachez que le tonnerre allemand aura atteint enfin son but [...] Il se jouera alors en Allemagne un drame auprès duquel la Révolution française vous semblera une innocente idylle. »²

Les uns et les autres, ennemis du fait d'une guerre déclarée par les États-nations, mobilisés, de part et d'autre, aux fins de servir leurs patries respectives, partageant néanmoins le même sort et réunis sous la même bannière de ceux qui vont « donner » leur vie au nom d'un idéal commun sur lequel se fonderait un « nous autres » consensuel, où il s'agit toujours de défendre un territoire, une croyance ou une idéologie, contre ceux de l'autre, devenu l'adversaire. De quelle dette universelle s'agit-il donc de s'affranchir en allant mourir au combat ? Comment comprendre que ceux qui pensent la guerre, les militaires, puissent conduire vers une mort certaine tant de ceux qu'ils appellent « les hommes » ? Et comment comprendre, que d'un côté du front comme de l'autre, ces mêmes hommes, les soldats, en viennent à considérer l'autre comme un *objet* à tuer ? Comment le comprendre, sinon en pensant la dépersonnalisation comme une résurgence du déni de meurtre, quand le Je, au pluriel, ne fait pas de quartier : à la guerre, le risque est aussi grand d'être tué que de tuer. Passif ou actif : la mort, qui vient par hasard, ne distingue pas l'un de l'autre.

La Grande Guerre ne doit pas seulement son nom au nombre de ses combattants, venus de toutes les contrées du monde. Elle est ainsi nommée, aussi, parce qu'elle devient très vite, dès 1915, une guerre qui s'immobilise dans

1 Les cinq premiers essais furent regroupés en 1924 et publiés sous le titre *Métapsychologie*. L'ébauche du douzième, retrouvée en 1983, est parue sous le titre de *Vue d'ensemble des névroses de transfert*. Les autres manuscrits restent introuvables, sans doute détruits par Freud lui-même.

2 H. Heine, *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, Paris, Imprimerie nationale Éditions, 1993, p. 206-207.

la longue durée, une guerre lente, dite de position (par opposition aux guerres classiques dites de mouvement). C'est une guerre dite moderne, conçue pour tuer en masse : témoins les listes de « Tués » qui jusqu'à fin 1914 étaient nominatives et qui font place dès 1915 à des listes purement quantitatives : seuls restent les nombres, parfois plusieurs dizaines de mille « tués » en un seul jour. Alors la guerre devient une guerre où on s'enterre pour vivre, où on meurt là où on vit. La guerre, constate Freud dans « Actuelles », balaie nécessairement le traitement conventionnel de la mort, elle ne se laisse plus dénier, on est forcé de croire en elle.

Les hommes, au front - quand ils ne se battent pas ou ne « travaillent » pas à l'entretien des tranchées -, écrivent. On a compté que pendant les quatre années de guerre chaque soldat aurait écrit en moyenne une lettre par jour. Et le plus souvent ils écrivent à celles qui sont restées à l'arrière : aux mères, aux sœurs et aux fiancées, aux épouses et aux marraines. La guerre, depuis toujours, sépare les hommes des femmes, bien que celles-ci n'en soient pas moins aux prises avec la présence de la mort.

Très tôt, le « je » va disparaître des lettres pour être majoritairement remplacé par le « nous », et ce jusqu'à la fin de la guerre. L'usage du « nous » est double, il est tout d'abord employé quand il est fait référence manifeste à « ceux de l'arrière » - les planqués ou la presse -, qui tentent de donner une image du « poilu » dans laquelle l'ensemble des combattants ne se reconnaît pas. Mais il est principalement employé quand il s'agit de décrire la vie au quotidien ou de tenter de transmettre l'expérience vécue, dans un langage dont ils disent que les mots, parfois, se retirent, faute de suffire à décrire ce qu'ils ont vu et ce qu'ils traversent, au *présent*. « La langue courante est impuissante », dit l'un d'eux. C'est alors qu'ils écrivent au nom de « nous autres » : ils écrivent l'attente, les lieux et les dates, les noms, les tués et les blessés, la puanteur du carnage... Et les morts, qui ne sont plus que cadavres. Ils inventent un langage qui parle de l'expérience partagée et de son indicible vérité : quand la réalité psychique rejoint la réalité des *faits*, et que le simple « nous » se découvre alors mortel, lui aussi, la vérité de chacun ne s'impose-t-elle pas comme vérité historique du « nous » ? Sans préjuger de ce que l'Histoire en fera. Cette même Histoire qu'on enseigne aux enfants, notait Freud, comme une « suite ininterrompue de guerres successives ».

La béance que laisse l'effacement de la liaison n'est pas sans évoquer la destruction du Temple, à laquelle Michel Wolkowicz fait allusion dans son titre « L'édifice invisible et le rêve éveillé ». Cette béance fait de l'expression « nous autres » une expression hautement conflictuelle. Aurait-elle pour fonction de faire advenir dans la pensée ce que le moi se refuse à admettre, à savoir sa propre mort ? Freud affirme que l'angoisse devant la mort est la réplique de l'angoisse de castration, et que la blessure narcissique qu'elles recèlent toutes deux est partagée par les uns et les autres, hommes et femmes. La mort, en effet, tout comme la naissance, ou l'appartenance à un sexe, ne sont jamais que le fruit du hasard. « Nul ne meurt avant son heure », écrit Montaigne : « Ce que vous laissez de temps n'était non plus vôtre que celui qui s'est passé avant votre naissance [...]. Où que notre vie finisse, elle y est toute ». Un peu plus haut, se référant à Sénèque, il affirme que tout ce que nous vivons, nous ne faisons que le vivre aux dépens de notre vie elle-même : le « continuel ouvrage de votre vie, c'est bâtir la mort »³. Un constat qui n'est pas sans faire écho à la recommandation de Freud : « Si tu veux endurer la vie, organise-toi en vue de la mort ! »

Le « nous autres », alors, ne s'impose-t-il pas comme recours : figure d'espoir, se faisant là le porte-voix de ce formidable élan vital qu'est la résistance d'Éros, dont on sait qu'elle tend toujours à l'établissement d'unités de plus en plus vastes ? Jean-Claude Rolland, avec « L'un et l'autre : un effet de miroir », nous invite à explorer comment hommes et femmes sont amenés à traiter - individuellement et collectivement - cette autre division « ontologique et irréversible » qu'est la différence entre les sexes, et la souffrance qu'elle engendre.

3 Montaigne, « Que philosophe, c'est apprendre à mourir », *Les Essais*, I, XX, Édition établie et présentée par Claude Pinganaud, Paris, Arlea, 1992. Voir également : Montaigne, *Œuvres complètes, Essais*, I, XX, Gallimard, « La Pléiade », Paris, 1962.

L'un et l'autre sexe : un effet de miroir

Jean-Claude Rolland

Petit préambule

Le lecteur ne sera pas surpris de trouver ici un texte paru récemment dans *L'annuel* et qu'il pourrait donc avoir déjà lu. Qu'il n'y voie pas une prescription, ni plus simplement une invitation à le relire. Il ne trouvera au nouveau manifeste rien de plus et rien de moins. À moins qu'il ne partage avec l'auteur l'idée qu'un texte ne se révèle jamais à une première lecture, seulement à une seconde, voire à une troisième ou plus. Tout comme d'ailleurs un exposé ne se donne pas à de la même façon à son interlocuteur selon qu'il est entendu ou qu'il fait l'objet d'une lecture.

J'ai d'autant plus aisément cédé à la demande de Jean-Philippe Dubois, qu'ayant prononcé cette conférence aux Entretiens, je me devais d'en donner le texte à lire à mes collègues et amis de l'APF qui m'ont fait l'honneur d'être là. J'aime bien *Documents & Débats*, ce Bulletin intérieur propre à l'Institution. Je m'en suis occupé pendant le Conseil de Pierre Fédida où nous en avons remanié, non l'esprit mais la forme qu'il conserve encore. Il assure, de l'auteur au lecteur, une confidentialité, une intimité, peut-être même une complicité qui donne une résonance particulière, moins scientifique, plus analytique, à ce qui s'échange entre eux de mots et de concepts. Un peu comme le poilu qui écrivant à son pays ou à sa payse donne des nouvelles du front à des êtres qui, si identifiés à lui, entendent dans ses propos plus qu'il n'en dit.

Après la querelle (courtoise, tempérée) que j'ai initiée avec le Comité scientifique au sujet de l'intitulé de ces Entretiens (comme je l'explique au début de mon exposé) celui-ci s'est avéré finalement d'une grande portée scientifique. Il a donné lieu, surtout le dimanche matin, à une discussion générale, forte, vive, franche, à l'issue de laquelle il nous a bien fallu convenir que toute pensée scientifique ou analytique porte en elle « inconsciemment » (c'est sans doute son fond idéologique incurable, sa fonction identitaire secrète) un rejet de la différence, de l'autre. Ce qui nous a conduit à parler d'une « pulsion d'expulsion » qui affecterait à leur insu toutes les organisations. La chose intéressante fut que cette tendance au rejet, à l'expulsion se donna à voir présentement entre les orateurs, s'actualisa dans le débat, réduisant comme par un petit miracle l'écart entre l'esprit de la séance scientifique qui exclut la passion et celui de la séance analytique qui, lui, l'accueille, mieux la convoque. Un débat que Hélène Trivouss Widlöcher a conclu magnifiquement en affirmant qu'une institution devait recevoir tous les discours et que chacun devait être entendu comme il parlait.

Texte

Je me suis longuement expliqué avec nos collègues du Comité scientifique sur mon désaccord avec la formulation qu'ils ont donnée à l'intitulé de ces Entretiens. Notre discussion fut vive et amicale, je n'y reviendrai pas. La formule faisait horreur à J.-B. Pontalis, il l'a dit souvent oralement, il l'a écrit dans *Fenêtres*. Il m'est apparu que la mémoire de cet immense esprit, de ce collègue si présent et si précieux, pouvait avoir déterminé, comme *a contrario*, le choix certainement « passionnel » ou mélancolique de l'intitulé.

Au hasard d'une lecture, à l'orée de la préparation de cet exposé, je tombe sur ce propos de Freud, adressé à Stefan Zweig :

Pourquoi l'homme ne peut-il pas accepter l'amour physique de l'homme, même lorsqu'il se sent très fortement lié à lui sur le plan psychique ? Ce ne serait pas contre la nature de l'Eros qui, avec le dépassement même de la rivalité naturelle entre hommes (attitude de jalousie), connaîtrait un triomphe remarquable. L'amour d'homme à homme serait aussi plus facile sur le plan du développement historique. Il serait même plus satisfaisant étant donné qu'il n'aurait pas à dépasser ce dernier reste d'étrangeté entre homme et femme et ne recèlerait pas ce supplément de sadisme qui envenime les relations des deux sexes. Il n'est pas non plus contre la « nature » humaine car celle-ci est bisexuelle¹.

Cela m'a d'abord amusé, je me suis dit que ce Freud-là - qui n'est pas celui que je retiens - aurait pu adhérer au choix de nos collègues : Nous autres hommes ! L'amour d'homme à homme qui est ainsi privilégié exclue l'autre, la femme par la contestation de son intérêt même, donc de son utilité.

Mais j'ai encore découvert autre chose à l'occasion de cette lecture. Dans ses correspondances, l'écriture de Freud, son style, le contenu de ses propositions, varie fortement selon ses interlocuteurs, selon leurs personnalités, leur place dans l'histoire du mouvement et leurs occupations. Avec Stefan Zweig, l'écrivain, la plume de Freud se fait légère, joueuse, s'élève aisément à de grandes hauteurs et flirte avec l'ironie. Avec Eduardo Weiss, l'analyste et l'élève, dont je lisais conjointement la correspondance, elle se fait plus lourde, plus besogneuse et prosaïque. On ne s'étonnera pas que l'autre à qui on s'adresse exerce un tel déterminisme sur l'économie de la parole. Par son incarnation même, par la « physique » de sa personne, par son épaisseur, sa surface, l'autre impose aux « mots ailés » les détours qu'appelle leur cible dernière : son esprit qui, lui, est pour l'essentiel semblable à celui du locuteur. Pour toucher au semblable, il faut s'astreindre à la traversée de la différence.

Je me propose d'aborder la question de l'autre par la voie contingente, étroite, de l'autre sexe, en tant qu'elle engage sa personne propre et, à travers elle, une incarnation sans équivoque de l'altérité sexuelle. Je sais combien sont possibles d'autres acceptions du mot « autre », en premier lieu celle que notre institution a choisie pour l'hommage à Jean Laplanche : *Le primat de l'autre*. Mais cette perspective précise m'a paru circonscrire ce que la pensée psychanalytique a de plus spécifique à dire sur cette question de l'autre, laquelle concerne toutes les sciences humaines sans exception, et en tout premier lieu la psychologie. Rappelons-nous l'avertissement de Freud au début de *Psychologie des masses* :

Dans la vie d'âme de l'individu l'autre entre en ligne de compte très régulièrement comme modèle, comme objet, comme aide et comme adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée, simultanément, psychologie sociale, en ce sens élargi mais tout à fait fondé.²

L'idée de l'autre sexe m'a donc réconcilié avec les visées du Comité scientifique. Mais surtout son étude m'a paru essentielle pour situer la position métapsychologique d'un autre concept qui le joute, mais ne lui est pas assimilable : la notion d'objet.

L'objet relève de l'ordre exclusif de cet affect originaire qu'est le sentiment œdipien. Sa réalité est aussi impérative qu'évanescence, elle repose tout entière dans son aptitude à satisfaire les incoercibles premiers désirs de l'homme.

1 S. Freud, S. Zweig, *Correspondances*, Bibliothèque Rivage, p.49.

2 S. Freud, « Psychologie des masses et analyse du moi », *OCP XVI*, PUF, p.5.

Il ne se signifie que d'être le répondant de la pulsion par quoi l'*infans* s'ouvre à la réalité. Certes, parce que « rien ne peut choir hors du monde », cet objet du désir s'incarne dans les figures historiques familières du père et de la mère, mais jamais il ne s'y réduit ; celles-ci au mieux le représentent. L'objet est aussi d'un accès immédiat, il est trouvé autant que créé. Mais son existence, ou son insistance, est essentiellement virtuelle : seule la méthode analytique et le phénomène du transfert, en même temps qu'ils le dotent d'une liberté nouvelle de circulation, lui offrent un champ de visibilité. La notion d'objet, comme celle de libido, est la clé qui ouvre la porte de la vie psychique profonde et éclaire « après coup » son fonctionnement.

En tant qu'analyste, nous entretenons avec la notion d'objet une familiarité qui nous est propre, voire exclusive ; la recherche théorique, après Freud, n'a cessé d'approfondir la connaissance et la portée pratique de la relation d'objet. Il n'en est pas du tout de même avec cette notion d'« autre » qui n'a pas d'entrée dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* et dont le destin est, de toute façon, d'apparaître secondairement. C'est pourquoi elle n'a pas encore trouvé la place qui lui est due dans notre arsenal théorique.

Et remarquons que, dans les mythes en général, dans la théorie analytique aussi, encore dans la vie sexuelle ordinaire, il est patent que l'autre sexe se découvre toujours avec retard, dans un après coup, dans la surprise, et - je reviendrai sur ce mot - dans l'embarras. Dieu aurait extrait Eve de la côte d'Adam, et des centaines d'autres mythes déclinent différemment la même temporalité d'un second temps - on pense au « deuxième sexe » de Simone de Beauvoir. La fillette découvrirait tardivement sa féminité après s'être longtemps représentée en garçon. J'use ici du conditionnel pour ne pas perdre de vue la dimension de l'interprétation à laquelle la réalité de l'autre sexe donne inmanquablement lieu.

On sait par les travaux, si essentiels et toujours aussi actuels, de Wladimir Granoff à quel point la reconnaissance de la bisexualité de l'homme a joué un rôle édifiant dans le développement de la théorie analytique ; on doit cependant reconnaître que Freud ne s'est penché explicitement que tardivement sur les faits que je regroupe dans la rubrique « l'un et l'autre sexe ». Les textes sur la féminité arrivent tard dans son œuvre, leur statut diffère quelque peu des autres, leur écriture, j'essaierai de le montrer, n'est pas la même, elle est marquée d'embarras.

Mais avant d'en venir à ces textes, finissons en avec l'opposition entre objet et autre, et entre la sexualité œdipienne des origines et une sexualité plus tardive, qui s'orienterait non plus sur l'objet - qui peut être un trait isolé de la personne aimée, qui est donc par définition partiel - mais sur un autre, dans sa totalité, sur sa personne sexuée. Cette sexualité seconde s'instaurerait après le déclin du complexe d'Œdipe, quand l'enfant s'affranchit de sa passion pour les figures parentales et investit tout le petit peuple qui partage avec lui la cour de récréation ou la chambre des enfants. Cette sexualité, qui n'est plus tout à fait infantile, n'est pas encore génitale ; elle est saturée d'excitation et de curiosité ; désignons la par le mot de sexualité infantine. Elle se porte vers l'autre enfant par un mélange d'attraction et d'aversion organisé indifféremment par les bonnes ou mauvaises fortunes de la rencontre, puis discerne lentement, avant de se fixer sur l'un d'eux, les degrés d'altérité qui font de lui, soit un semblable, soit un radicalement autre. J'insiste sur cette idée de « gradient d'altérité » parce qu'aucun être humain ne le parcourt entièrement, chacun gardant sa part secrète et précieuse d'incertitude quant à sa sexualité.

Une multitude de facteurs doit concourir à l'avènement de cette étape du développement sexuel, si importante pour Freud, qu'il nomme la reconnaissance de la différence anatomique des sexes, étape qui doit apporter une conclusion provisoire à cette sexualité infantine et joue un rôle analogue à l'angoisse de castration pour la sexualité œdipienne. Je brosse à grands traits, pour les besoins de mon développement ultérieur, les mouvements de cette sexualité « diphasique », mais il est évident que les événements qu'ils produisent s'entretiennent comme la broderie sur sa trame, qu'ils doivent suivre les mêmes voies de frayage, se problématiser de façon très proche, de sorte qu'il est malaisé de les différencier dans le travail de la cure. Nous croyons généralement que le refoulement homogénéise les multiples temporalités propres aux événements qui le constituent, ce qui n'est vrai que jusqu'à un certain point.

Si la sexualité œdipienne fait l'objet de refoulements précoces et radicaux, ce dont témoigne la puissante amnésie infantile dont la levée appelle le long travail du discours associatif, des interprétations et des constructions de l'analyste, la sexualité enfantine laisse à son tour des dépôts mnésiques profondément enclavés dans l'inconscient, qui appellent un procès particulier de remémoration. Je veux attirer l'attention sur cette clinique de l'analyse, peu explorée, et dont Freud eut l'intuition face à l'échec qu'il essuya avec la patiente évoquée dans le texte « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine ». La jeune femme, précocement fixée à une mère séductrice et frustrante, réussit cependant, dans son premier développement, à se tourner vers l'homme et à construire un fort désir d'enfant ; mais un peu plus tard, au seuil de l'adolescence et sous l'effet de nouvelles circonstances traumatiques, elle revint à sa passion homosexuelle première, grâce, écrit Freud à « un substitut de la mère auquel elle put s'accrocher avec une tendresse passionnée ». Dans une note, il précise :

Les déplacements de la libido chez notre jeune fille, qui n'était pas névrosée le moins du monde(sic), s'accomplissent dans les premières années qui suivent la puberté, au reste d'une manière tout aussi totalement inconsciente.

Et il ajoute, et c'est sur ce point que je veux attirer votre attention :

Qui sait si ce facteur chronologique ne se montrera pas un jour d'une très grande importance ?³

Comme on le sait, Freud mit fin assez brutalement à cette cure au motif que la patiente, sous l'effet du désir de se venger de son père, ne s'y prêtait pas avec assez de sincérité. Cependant par cette dernière remarque, rejetée en note comme par un mouvement de refoulement, ne reconnaît-il pas que la remémoration des événements de la sexualité enfantine, qui concerne l'attachement à des « personnes », obéit à des lois assez différentes de celles de la sexualité œdipienne qui concerne, elle, des « objets » ?

Nous reviendrons longuement sur la façon dont Freud traite théoriquement les faits inhérents à l'un et l'autre sexe, en ne les dissociant d'ailleurs jamais l'un de l'autre. L'auteur ne parle jamais de la sexualité féminine sans que l'homme ne soit inscrit dans la perspective de la question. Et réciproquement. De même il ne parle jamais de la sexualité féminine sans évoquer le spectre de la mère pré-œdipienne découverte tardivement dans la théorie. Mais notons tout de suite la subtilité et la justesse avec laquelle il figure les conséquences de la différence - soi-disant anatomique - des sexes, qui révèle, écrit-il, « une opposition intéressante dans le comportement des deux sexes ». Je le cite :

Quand le petit garçon aperçoit pour la première fois la région génitale de la fille, il se montre indécis, tout d'abord peu intéressé ; il ne voit rien, ou il dénie sa perception, l'atténue cherche des expédients pour la mettre en harmonie avec son attente. Ce n'est que plus tard, lorsqu'une menace de castration a acquis de l'influence sur lui que cette observation va devenir significative ; le souvenir ou le renouvellement de la menace suscite en lui une terrible tempête d'affects (...)

Il en va autrement pour la petite fille. Dans l'instant son jugement et sa décision sont arrêtés. Elle l'a vu, sait qu'elle ne l'a pas et veut l'avoir.⁴

Pour Freud, ce qui joue ici n'est pas le fait anatomique lui-même qui, tel un chaînon montagneux, découperait deux géographies, masculine et féminine ; ce qui opère est la représentation et l'interprétation que s'en font différemment, en opposition, l'un et l'autre sexe. Et dans le relevé qu'il en donne, une représentation double aussitôt le fait perceptif ; elle vient occuper une place analogue à celle que le signifiant adopte par rapport au signifié. Cette reconnaissance est une opération d'essence sémantique, elle relève entièrement d'un travail culturel. Il en résulte l'instauration de deux sensibilités, l'une masculine, dominée par l'effroi et son déni, l'autre féminine, dominée par la perte, la douleur et leur déni.

3 S. Freud, « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine » *OCP*, XV, p.247, note 2.

4 S. Freud, « Quelques conséquences psychiques de la différence des sexes au niveau anatomique », *OCP*, XVII, p.195-196.

Dans l'iconographie à laquelle, surtout au début de la Renaissance allemande, a donné lieu le mythe d'Adam et Eve, on note que les deux personnages, qui ne se regardent pas, contemplant avec souffrance, mais comme de l'extérieur, le spectacle de leur nudité, spectacle que dramatisent la présence du démon serpent et, aux marges, la hantise de la tentation. La scène est généralement marquée de tristesse, voire de désolation.

Le déni d'une certaine souffrance est donc ce qui est commun aux deux sexes, tandis que le contenu de cette souffrance les oppose point par point. Ne pouvant nous départir de l'hypothèse incontournable de la bisexualité, il nous faut préciser que ces deux sensibilités ne sauraient être réduites aux identités, telles qu'elles sont définies par les caractères sexuels secondaires ou données par l'état civil, mais qu'elles constituent, au cœur de l'être humain, une division première et sans doute irréversible. C'est à cette division ontologique que la communauté humaine en tant qu'institution tente de parer ; et on peut légitimement prévoir que toute faillite dans le maintien de la communauté se produit depuis cette ligne naturelle de clivage entre les êtres.

Je ne sais pas qui me suivra, ou si on me suivra, dans cette discussion quelque peu byzantine qui est cependant pour moi d'une très grande importance pour la raison suivante. Dans la cure, au-delà du transfert et des représentations d'objet qu'il autorise, ce qui anime le travail associatif, et aussi l'interprétation, est la mise en commun par le patient et l'analyste d'une douleur existentielle dont je viens de décrire ce que je crois être l'universalité et le paradoxe. Avant de s'alimenter à d'autres sources, la parole première convoquée par la situation analytique, la parole qu'on peut dire inchoative, est celle qui va de la douleur de l'un à celle de l'autre. Ce qui implique que la première opération qu'accomplit la méthode est de lever les dénis qui toujours, immédiatement, s'opposent aux douleurs, en soulagent le sujet, mais le privent d'un élan vital essentiel.

Mais jusqu'à quel point ces sensibilités, organisées par le fait anatomique de la différence des sexes, sont-elles partageables ? Jusqu'à quel point, du fait de leur opposition et de leur étrangeté, sont-elles même communicables ? N'y a-t-il pas lieu de faire le constat que là, une limite s'impose potentiellement à l'analyse, une limite qui ne serait pas forcément irréversible si nous nous dotons de nouveaux moyens techniques ?

Tel fut le cas de l'analyse menée par Freud avec Dora, laquelle lui annonça, un jour, soudainement, avec une grande froideur et une détermination sans faille, sa décision d'arrêter la cure. Cela mit Freud dans l'embarras, même s'il s'y résigna avec sagesse. Il put trouver dans la production théorique relative à « la bisexualité du fantasme hystérique » que l'événement lui inspira, une sorte de consolation ou de compensation. C'est seulement après coup qu'il estima combien lui avait échappé l'immense douleur qui, chez la jeune fille, avait initiée cette rupture quasiment sentimentale. Elle avait attendu de monsieur K qu'il lui propose le lien durable et exclusif qu'il lui avait fait espérer, et cette attente fut déçue, bafouée même, quand elle apprit qu'il l'avait traitée de la même façon qu'une domestique de sa famille. C'est ce qui se répéta littéralement dans la relation transférentielle, aucun indice ne permit de l'anticiper, avec la brutalité imparable qu'affecte toujours toute rupture amoureuse.

Et peut-être devrions-nous en conclure que ce qui différencie la vie affective centrée sur l'objet de celle centrée sur la personne de l'autre, c'est que la seconde ne connaît pas la temporalité de l'après coup qui offre au désir œdipien, pour son accomplissement, le long détour des tâtonnements et des reprises que l'on sait. Comme Freud l'a très tôt discerné par l'analyse de ses patients, une première séduction exercée sur l'enfant est déjouée dans ses effets traumatiques par le refoulement ; sa répétition pourra *in fine* forcer la résistance mais, entre-temps, un appareil défensif aura été mis en place.

La libido, dans sa rencontre avec l'autre, se heurte à la loi du tout ou rien qui règne, toute-puissante, sur le cours de la passion amoureuse. Et chacun d'entre nous, je l'imagine, a l'expérience de ces cures où s'annonce, chez l'analysant, brutalement, comme un coup de tonnerre dans un ciel serein, une interruption. L'analyste, lui, n'a rien vu venir, il en est embarrassé, démuni, dépité. Tel est, du seul côté contre transférentiel, le seul indice que l'on est en présence d'un mouvement passionnel inconscient. Le patient, lui, reste de marbre, le déni a réussi sa mission de colmater la douleur. Cette incommunication radicale, qu'on doit encore tenir comme une figure - négative - de l'Eros, est la source même de la solitude humaine qui condense, comme trois Parques, déception, douleur, désespoir.

Dans la longue durée de l'œuvre, dans de multiples textes, au motif de différents thèmes, Freud recense les entraves que la bisexualité introduit dans l'attraction que les deux sexes exerceraient naturellement les uns sur les autres. Même s'il tient fermement que la libido est inexorablement une, masculine, il convient que l'orientation homosexuelle du désir est susceptible d'entrer en concurrence avec l'orientation hétérosexuelle jusqu'à la neutraliser.

Mais dans une série de textes, plus ramassée, plus circonscrite aussi, qui paraissent en deux vagues (de 1918 à 1920 « Le tabou de la virginité » et « Psychogenèse »), puis en 1931-1932 (« La sexualité féminine » et la « Nouvelle conférence »), il recense les facteurs, liés à la sexuation des personnes, qui font obstacle à la libre circulation de l'amour.

Chez l'homme, « cette puissance qui s'oppose à l'amour » serait l'infériorité qu'il attribue à la femme du fait de « son manque de pénis », et aussi l'horreur et l'effroi que lui inspirent ses menstrues, le tout se cristallisant dans le symbole, analogue à l'angoisse de castration ou à la différence des sexes, du tabou : « la femme, écrit-il, est taboue dans son entier ». On notera que le mystère que représente dès lors la femme pour l'homme, que Freud reprend à son compte, alors que ce motif est un vieux rossignol d'une culture un peu facile, réside moins dans l'objet lui-même que dans la fantasmagorie à laquelle il donne lieu dans la psyché masculine. Chez la femme, ce serait l'envie du pénis et l'horreur de la passivité, à laquelle il faudrait qu'elle s'astreigne pour accomplir sa féminité, qui lui ferait repousser l'homme.

Dans cette série de textes, si on veut bien la surplomber, deux traits singularisent cette écriture. D'abord l'énumération, par essence infinie, des motifs de discorde, motifs qui sont si intriqués qu'ils se contredisent aisément ; la théorie de la bisexualité, toujours présente là comme un mythe fondateur, concourt à cette confusion. Et - deuxième trait - l'objectivation, au sens où bien des concepts s'emploient à décrire « l'autre », à catégoriser « la femme ». On sent qu'on quitte, là, le sol de la psychanalyse, dont la visée et le discours sont catégoriquement de laisser parler l'inconnu, le refoulé, de laisser l'autre se dire, pour gagner le terrain de la psychologie dont la visée et la méthode sont légitimement d'identifier et de décrire des entités conceptuelles. Freud en est parfaitement conscient ; pour formuler son autocritique, il recourt à Dostoïevski qui, dans *Les Frères Karamazov*, à l'occasion du procès de Mitia, dénonce « l'arme à deux tranchants » qu'est pour lui la psychologie. L'avocat de la défense convainc sans peine chacun que, de toutes les interprétations des indices criminels que fait l'accusation, on peut donner l'interprétation contraire.

Deux points, très importants pour notre propos, me paraissent tapis secrètement sous cette référence à ce roman. Je précise que, pour moi, le texte freudien ne se réduit pas à l'énoncé théorique qu'il contient, mais que bien des choses se disent et se lisent dans ce qui irradie depuis les références littéraires, ou se tait dans ce qui est comme écarté dans les notes. D'abord le contexte du procès qui dévoile ce trait suspect de la psychologie d'être une arme à double tranchant : dans cette circonstance singulière où il s'agit d'explorer les faillites de la vie amoureuse, l'un peut-il parler de l'autre sans que la suspicion, le doute, la quérulence ne viennent, à l'insu de *l'ego scriptor*, donner de la voix ? Certains concepts avancés dans cette recherche diabolisent à l'évidence la figure du féminin quand l'auteur, par exemple, a recours à l'image du « venin de la pucelle » ! Et un procès en sorcellerie, certes fortement contenu, pourrait sourdement soutenir en profondeur ce discours théorique. Ce point, je le reconnais, est peut-être contestable.

Le second point l'est moins : l'argument principal utilisé par l'avocat Fetioukovitch pour condamner la psychologie comme arme à deux tranchants est qu'elle est au service d'une intention romanesque, d'une invention poétique. Dostoïevski s'y connaissait en création de personnages. A propos du meurtre du domestique Grigori, il en donne un exemple :

Voilà bien la subtilité de la psychologie, qui nous attribue en telle circonstance la férocité et la vigilance de l'aigle, et l'instant d'après la timidité et l'aveuglement de la taupe !

Pour conclure par cette interjection :

*Mais n'avez-vous pas créé un nouveau personnage, monsieur le Procureur ?*⁵

Qui peut assurer que Freud, dans ces textes, n'invente pas une représentation de la femme, qu'il « crée un nouveau personnage », certes conforme à ses constructions si audacieuses de la vie psychique profonde, certes dans un souci de sincérité que nul ne peut démentir, mais dont il faudrait se demander quelles visées inconscientes poursuit ce travail de fiction. On sait la place qu'occupe la fiction dans l'expérience amoureuse ordinaire qui se rêve autant qu'elle se vit. On sait, inversement, la place que l'écriture romanesque accorde aux ressorts de la vie amoureuse. Comme si, confronté à l'incommunication qui fait obstacle au rapprochement entre les sexes, face à la solitude amoureuse, la fiction se présentait comme un recours vital.

Le seul point sur lequel je protesterai à la lecture de *La pensée et le féminin*⁶ est celui où l'auteur balaie d'un revers de main le soupçon qu'on peut faire à Freud d'être misogyne. On devine que Wladimir Granoff souhaitait par là épargner à l'œuvre les attaques d'un antifreudisme primaire. Mais maintenant que la légitimité de celle-ci est définitivement établie, force est de constater qu'un certain nombre de concepts, dans leur approximation ou leur outrance, certaines formules à l'évidence disqualifiantes résonnent d'un embarras qui exprimerait une sourde hostilité, une dépréciation de l'auteur à l'égard de son objet. Peut-être nous faut-il reconnaître dans cette franchise du discours qui lui est coutumière - on ne cède pas sur les mots - la volonté assumée de ne rien déguiser des sentiments négatifs, réveillés, aussitôt qu'on s'adresse à l'autre, ou qu'on lui parle, depuis un autre sexe. On ne marche pas en terrain accidenté avec la même élégance que sur un chemin balisé.

Et pour aller jusqu'au bout de ce procès, en réfrénant autant que faire se peut la passion imbibant ce motif, on précisera que ce n'est pas Freud le théoricien, qu'on pourrait soupçonner de misogynie, ni même l'homme Freud, dont on sait quel homme de culture il était, mais l'homme tout court, dès lors qu'il parle de la femme depuis la position où le met son désir, et qui est la menace d'un toujours possible malheur amoureux.

La misogynie de l'homme comme, d'une façon encore plus dissimulée, la misanthropie de la femme n'accèdent à la visibilité que grâce aux poètes, quand ils en dessinent les types de caractère, tels Othello ou Lady Macbeth, ou encore *Le Misanthrope* de Molière, ou quand la psychopathologie en offre le spectacle caricatural avec la jalousie et la paranoïa. Hors de ces scènes, ces sentiments s'indifférencient dans la masse émotionnelle inconsciente où ils conservent toute leur force d'action.

Et ceci est un point sur lequel il importe de maintenir l'attention car ces sentiments s'invitent plus souvent qu'on ne le croit dans la cure dont ils sont capables, surtout quand les partenaires appartiennent à l'un et l'autre sexe, d'en freiner le cours et la portée. Freud en eut clairement l'intuition avec Dora :

*Celui qui réveille, comme je le fais, les pires démons incomplètement domptés au fond de l'âme humaine, afin de les combattre, doit se tenir prêt à n'être pas épargné dans cette lutte*⁷.

Il retrouve le même phénomène dans le cas de « Psychogenèse... » :

*La rancœur contre l'homme se satisfait facilement auprès du médecin : elle n'a pas besoin de soulever des tempêtes de manifestations sentimentales, se manifeste simplement en ceci que la patiente rend vains tous les efforts du praticien et se maintient solidement dans son état morbide*⁸.

Cette série ramassée de textes, consacrée explicitement à la sexualité féminine, s'inscrit dans un contexte

5 F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, traduction de Henri Mongault, « Folio classique », Gallimard, p.895-905.

6 W. Granoff, *La pensée et le féminin*, Flammarion, 2004.

7 S. Freud, *Cinq psychanalyses*, PUF, p.82.

8 S. Freud, « Psychogenèse », *op. cit.*, p.263.

historique qu'il vaut la peine de mentionner. La mère de Freud est décédée et on pense généralement que cette perte l'a autorisé à se pencher sur cette question. C'est aussi le moment où des analystes femmes s'imposent d'avantage dans les échanges scientifiques. Elles contribuent activement à explorer ce champ, et en tout cas Freud entend leurs voix. Il salue leurs travaux et les nomme méthodiquement : « le Dr Ruth Mack Brunswick, le Dr Jeanne Lampl-de Groot, Le Dr Hélène Deutsch »⁹, etc... Autre fait marquant, Anna Freud s'engage officiellement, aux côtés de son père, dans le mouvement analytique ; et surtout celui-ci subit l'influence croissante de Lou Andreas Salomé. Quand on lit la correspondance que Freud entretint avec cette femme hors du commun, on se dit que l'admiration, puis l'affection, que Freud lui porta détermina de façon significative l'orientation de sa pensée. Non seulement il trouva en elle quelqu'un qui le comprenait, comme il ne l'avait jamais été, mais elle sut, dans les commentaires récurrents et subtils qu'elle faisait de ses idées, briser une certaine raideur binaire de sa pensée, ainsi que le montre, par exemple, ce fragment épistolaire :

Chaque fois que j'ai fait des distinctions un peu grossières, vous avez su faire ressortir le fondement primitif où plongent les racines communes de ce qui diffère et les réunir de plus belle¹⁰.

On retrouve dans cette correspondance l'esprit des lettres à Fliess, comme si, avec cette rencontre, Freud avait engagé un transfert centré sur le féminin de la femme, transfert qui lui avait ouvert les portes de ce qu'il tenait pour un mystère et une énigme.

Et en effet, dans ces textes dont nous ne nous sommes pas cachés les outrances, une autre singularité se fait jour : ils sont adressés et adressés à des femmes, parfois pour les brocarder, mais qu'ailleurs il nomme et honore, comme nous venons de le voir. Je discerne là une économie de l'écriture qui rejoint l'économie de la parole dans la cure, qui explique que ces textes restent malgré tout d'une actualité scientifique absolue. Cette économie de l'écriture tient à la procédure que j'ai désignée comme « parler à l'objet dont on parle ». Par cette procédure, la parole associative conjoint, dans un même mouvement, et une opération d'énonciation, et une opération de représentation des figures abolies de l'objet, telle par exemple la figure de la mère pré-œdipienne longtemps enfouie dans les décombres de la civilisation minéo-mycénienne.

Cette opération est connue en littérature, elle est une figure du discours nommée « prosopopée » qui consiste, selon Fontanier, « à interpeller les absents, les morts, à les mettre en scène, à les faire agir, parler, à les prendre pour confident¹¹. » Les exemples en abondent mais le plus émouvant est celui que Racine produit dans *Andromaque*. Alors qu'elle se révolte contre la proposition que lui fait Pyrrhus de l'épouser en échange de la vie de son fils, au plus fort de l'entretien, alors qu'elle est en passe de céder, l'héroïne fait apparaître son défunt mari, se tourne vers son image et s'adresse à lui par ce vers déchirant : « Pardonne, cher Hector, à ma crédulité.¹² »

La représentation instaurée par l'acte d'énonciation fait apparaître l'objet perdu, aboli dans sa forme, en même temps que la part du moi refoulée qui fut l'agent de ce désir. Et, à cette occasion, la parole découvre au moi du locuteur ce qu'il ne sait pas aimer (ou haïr), autant que ce qu'il ne sait pas être.

Ces deux opérations, par leur intrication, sont au moteur de la projection : elles permettent que dans un percept accessible à l'énonciation, se reflète, se figure, un fragment inconnu de soi ou de l'objet. Le rêve en fait abondamment usage :

Le rêve se différencie du penser de veille en ceci qu'il peut accueillir des contenus (provenant du refoulé) qui ne sont pas autorisés à se trouver dans les penser de veille¹³.

9 S. Freud, « La féminité », Nouvelle suite de leçons d'introduction à la psychanalyse, OCP XIX, PUF, p.214.

10 L. Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud*, Editions Gallimard, p.144.

11 Fontanier, *Les figures du discours*, « Champ », Flammarion, p.404.

12 Racine, « Andromaque », Acte III, scène VI, *Théâtre, poésie*, « Pléiade », Gallimard, p.231.

13 S. Freud, « De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité », OCP XVI, p. 94.

De même la fiction romanesque. Dans « La prisonnière », Marcel Proust en donne une illustration saisissante. Il y relate une scène avec Albertine où celle-ci, ayant décliné son offre de l'accompagner chez les Verdurin, il la soupçonne de vouloir lui être infidèle. Il lui propose des alternatives où il pourrait la contrôler. Mais celle-ci rechigne, « ne l'écoute que d'un air dolent ». L'auteur se fâche, je lui laisse la parole :

Je recommençai à être dur avec elle comme à Balbec au temps de ma première jalousie. Son visage reflétait une déception, et j'employai à blâmer mon amie les mêmes raisons qui m'avaient été si souvent opposées par mes parents quand j'étais petit, et qui avaient paru inintelligentes et cruelles à mon enfance incomprise.¹⁴

Dans le « visage déçu » d'Albertine, Proust découvre une image de soi, dans la figure de l'enfant grondé par des parents cruels. L'autre sexué sert ici, comme un miroir, de reflet à une représentation perdue - parce que douloureuse - de soi-même. C'est exactement cette même dynamique de la projection que Freud voit à l'œuvre dans la jalousie dite paranoïaque :

J'ai même connaissance d'un homme qui souffrait fort rudement de ses accès de jalousie et passait par les tourments les plus rudes en se situant consciemment à la place de la femme infidèle¹⁵.

La fiction romanesque use largement de la projection, non pas dans une visée de décharge comme dans la paranoïa, mais pour ce qu'elle lui permet d'inventer un personnage sur la base d'éléments factuels, issus de la perception, qu'elle enrichit d'un matériel extrait de la subjectivité la plus intime de l'*ego scriptor*, que celui-ci peut se réapproprier à cette occasion.

Est-ce cette licence qui a permis à la littérature d'aller plus loin, plus vite, que la psychanalyse dans l'exploration de ces jeux de miroir qui permettent à l'un et l'autre sexe de se révéler mutuellement dans ce qui leur est intimement le plus étranger ? Essayons d'apprendre d'elle quelque chose.

Arthur Rimbaud assène avec éclat sa proclamation « Je est un autre » dans la lettre (dite du visionnaire) à George Izambard, puis à Paul Demeny. Dans cette dernière, l'affirmation de l'altérité radicale du je poétique conduit - le fait est édifiant - à une épiphanie de la figure de la femme et à une sorte d'identification de celle-ci à la poésie même :

Quand sera brisé l'infini servage de la femme, quand elle vivra pour elle et par elle, l'homme jusqu'ici abominable lui ayant donné son renvoi, elle sera poète elle aussi ... Elle trouvera des choses étranges, insondables, repoussantes, délicieuses ; nous les prendrons, les comprendrons¹⁶.

Gustave Flaubert profère l'illustre aphorisme : « madame Bovary c'est moi ! ». La phrase n'a pas été écrite par l'auteur, elle aurait été rapportée par quelqu'un à qui elle aurait été dite, une amie de l'auteur avec qui il fut en conflit du fait de son féminisme. Mais l'immense succès de la formule témoigne de sa profondeur et de la justesse de la chose qu'elle tente de figurer. Charles Baudelaire en dévoila le sens le plus exact quand il médite « la gageure, la vraie gageure, le pari grâce à quoi madame Bovary a pu être créée ». La circulation, en reflet, des représentations d'un sexe à l'autre est pour lui décisive dans la genèse de l'œuvre.

Il ne restait à l'auteur pour accomplir le tour de force dans son entier, que de se dépouiller de son sexe et de se faire femme. Il en est résulté une merveille ; c'est que, malgré tout son zèle de comédien, il n'a pas pu ne pas infuser un sang viril dans les veines de sa créature, et que madame Bovary, pour ce qu'il y a en elle de

14 M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, 1954, « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, p.107.

15 S. Freud, *ibid.*, p.88.

16 Mai 1871.

*plus énergique et de plus ambitieux, et aussi de plus rêveur; madame Bovary est restée un homme. Comme la Pallas armée, sortie du cerveau de Zeus, ce bizarre androgyne a gardé toutes les séductions d'une âme virile dans un charmant corps féminin*¹⁷.

Ce n'est pas la femme qui est une énigme mais, *in fine*, l'indétermination infinie de l'opposition masculin féminin.

*Quant à l'essence de ce que, au sens conventionnel ou au sens biologique, on nomme « masculin et féminin », la psychanalyse ne peut l'élucider ; elle reprend à son compte les deux concepts et les met à la base de ses travaux. Si l'on tente de les ramener à des principes plus originaires, la masculinité se volatilise en activité, et la féminité en passivité, ce qui est trop peu*¹⁸.

Le fait anatomique de la différence des sexes, par sa visibilité même, ouvre la porte d'un labyrinthe profond, sinueux et invisible, fait d'interrogations aussi angoissantes que structurantes, où se forgerait l'image première que l'homme acquiert de lui. Que cette image soit, dans un léger décalage, double, ou que, par un même léger décalage ou après coup, elle se redouble en miroir inversé, organisant ainsi une opposition première qui serait à l'origine même de la pensée, c'est ce qu'on peut déduire de l'observation des anthropologues. Ainsi André Leroi-Gourhan écrit-il :

*Sous mille variantes, l'art préhistorique tourne autour d'un thème probablement mythologique où s'affrontent complémentaires des images d'animaux et des représentations d'hommes et de femmes. Les animaux paraissent correspondre à un couple opposant le bison au cheval, et les êtres humains sont représentés par des symboles qui sont la figuration très abstraite de caractéristiques sexuelles.*¹⁹

L'extrême embarras qui s'empare de Freud lorsqu'il se penche sur cette question de la sexualité féminine en tant qu'elle ouvre l'énigme abyssale du masculin féminin se devine encore dans un événement textuel minime sur lequel je terminerai. Dans la XXXII^e *Leçon d'introduction à la psychanalyse*, dernier texte consacré à la féminité, il cite un poème de Heinrich Heine, appartenant au cycle *Die Nordsee*. C'est un poème particulièrement obscur comme l'est souvent la poésie de Heine. Longtemps son sens ne m'est pas apparu. De même longtemps je n'ai pas vraiment compris ce que ces vers venaient faire dans ce texte. C'est seulement en rédigeant cet exposé que l'idée m'est venue que Freud, en explorant cette énigme, avait soudain compris le sens du poème de Heine qui commence par les vers :

*Oh ! résolvez pour moi l'énigme de la vie,
L'énigme immémoriale qui nous tourmente
Sur laquelle déjà tant de têtes se sont livrées à des ruminations*²⁰.

Seulement ce ne sont pas ces vers-là qu'il cite dans son essai, mais les quatre suivants qui sont plus banaux. Mystère de la citation qui cache autant qu'elle montre ! Mais qui nous offre, ici maintenant, deux petits bonheurs : d'une part d'assurer la jonction de mon exposé avec celui de Bruno Karsenti à qui je souhaite la bienvenue ; et d'autre part de prendre la mesure de la solidarité qui lie les hommes de culture d'une génération à l'autre, et d'une discipline à l'autre, car il ne fut aucun doute que le psychanalyste Freud répond, dans ce texte scientifique, après coup, à l'inspiration poétique de l'écrivain Heine.

17 C. Baudelaire, ce texte fut d'abord publié dans *L'artiste* du 18 novembre 1857, « Critique littéraire », *Œuvres complètes*, Gallimard « Edition de la Pléiade », 1961, p.652.

18 S. Freud, « Psychogenèse... », *op. cit.*, p.270.

19 A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Albin Michel, 1964, p.266.

20 S. Freud, *op. cit.*, p.196.

Nous autres, un peuple ?

Bruno Karsenti

« Nous autres » est un beau titre pour amorcer une réflexion quelque peu intempestive. Je m'en servirai comme d'une entrée dans ce qui, pour moi, fait de la psychanalyse un plan de discours pertinent pour poser certains problèmes politiques que la philosophie et la science politique peinent aujourd'hui à formuler. Permettez-moi pour commencer de dégager quelques-uns des implicites de ce titre énigmatique.

« Nous autres » peut être entendu de deux manières. Tout d'abord, d'une manière franchement exclusive, comme une affirmation d'altérité à un « vous » pris comme adresse : nous qui sommes autres *pour vous* qui ne pouvez pas nous comprendre, qui n'accédez pas à nous. Dans ce cas, « nous autres » a pour pendant « vous autres », où l'exclusion se répète. Je ne crois pas m'engager dans une interprétation forcée en imaginant que ce n'est pas ainsi que la formule a été proposée ici en thème de réflexion. Il y a en effet une seconde manière de l'entendre, plus subtile et à coup sûr plus féconde. Dans ce second cas, « nous autres » n'opère pas une séparation, mais produit une différence que l'on voudrait mieux intérioriser, pour mieux nous comprendre. Elle nous décolle de nous-mêmes. Son véritable antonyme, dans ce cas, c'est justement « nous-mêmes », en ce qui serait une adhésion complète, une opération sans reste. Dans « nous autres », il y a un reste, et on hésite à savoir comment le traiter. « Nous autres » ne se décline donc pas : « nous qui sommes les autres des autres, nous qui sommes autres *pour vous* ». Mais plutôt : « nous qui sommes autres aussi *pour nous*, à quelque degré ». Ou du moins, « nous qui savons aussi adopter le point de vue qui consiste à nous regarder comme des autres ». D'où cette résonance dont la formule ne se départit pas, lorsqu'on l'utilise dans le langage parlé : une sorte de connotation désabusée, l'accompagnement d'un soupir.

Nous autres *qui* ? C'est comme si la question restait suspendue, incluse et conservée dans le seul fait de dire « nous autres ». Précisons : ce n'est pas que nous ne savons pas *qui* nous sommes, mais c'est plutôt que nous savons que la question « qui ? », adressée par une première personne du pluriel à elle-même, et donc à un collectif qui se scrute, introduit forcément en nous un décalage, et que le fait d'admettre ce décalage, de le mesurer et de l'approfondir, est le ressort le plus enfoui et le plus actif de ce qu'on est tenté d'appeler, de manière un peu vague, notre identité.

Benveniste, en son temps, avait distingué deux familles de langues, selon l'usage qu'elles autorisaient du pronom « nous ». Ce critère est opératoire, parce que le nous est un pronom en quelque sorte piégé, ou en tout cas trompeur. Pour le linguiste, il est clair qu'il n'est pas en réalité un pluriel, et c'est de là que viennent toutes les ambiguïtés de son emploi, ambiguïtés auxquelles les langues font face avec des moyens qui peuvent être très différents. La raison est la suivante : « Il est clair en effet que l'unicité et la subjectivité inhérente à « je » contredisent la possibilité d'une pluralisation. S'il ne peut y avoir plusieurs « je » conçus par le « je » même qui parle, c'est que « nous » est, non pas une multiplication d'objets identiques, mais une jonction entre « je » et le « non-je », quel que soit le contenu de ce « non-je ». Cette jonction forme une totalité nouvelle et d'un type tout particulier, où les composantes ne s'équivalent pas : dans « nous », c'est toujours « je » qui prédomine puisqu'il n'y a de « nous » qu'à partir de « je », et ce « je » s'assujettit l'élément « non-je » de par sa qualité transcendante. La présence du 'je' est constitutive du 'nous'. »¹

¹ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t.1, Paris, Gallimard, 1976, p. 233.

Dans tout emploi du *nous*, il y a une polarité asymétrique cachée, un *je* qui dit *nous*, l'annexion de *non-je* à un *je* qui reste transcendant. Le *nous* procède non d'une quantification, mais d'une variation qualitative du rapport *je/non-je*, un rapport où le *je*, sans se décentrer, s'élargit, au point d'englober un ensemble de *non-je* avec lequel la corrélation de subjectivité reste opératoire.

Le problème de la description linguistique du *nous* est alors celui de la description des formes que peut prendre cette annexion par dilatation, et donc ce faux pluriel. De ce point de vue, certaines langues sont plus claires que d'autres. Il en est par exemple qui distinguent très bien deux formes d'annexion au *je* : on n'a pas le même mot, ou la même locution, selon qu'on veut dire moi+vous (dans une profération inclusive, comme dans le mot d'ordre de la Révolution américaine « Nous, le peuple » qu'a remis Obama à l'honneur dans son discours d'investiture de 2008), ou bien qu'on veut dire moi+eux (où l'on englobe des absents, des *ils*, dans un contexte où l'on se distingue de ce qui n'est pas nous). Gageons que les psychanalystes sont exercés à entendre la différence entre ces deux proférations dans la cure. Le problème est que, dans les langues indo-européennes, ces deux formes pronominales ne sont pas séparées, et les ambivalences du *nous* peuvent facilement se nourrir de cette indifférenciation. Les deux modes d'annexion ne peuvent être discriminés que par l'interprétation en contexte. Quand je dis *nous* en engageant ceux auxquels je le dis dans le pronom lui-même, et quand je dis *nous*, en étant sommé de le dire, et en m'attachant à des absents avec lesquels je suis censé faire corps par une assignation exclusive, je ne fais pas la même chose. *Nous* ne faisons pas la même chose.

Or si l'expression « nous autres » est si intéressante - encore une fois, en la prenant avec cette connotation singulière qui l'accompagne dans le langage parlé - c'est qu'elle se situe à la lisière des deux annexions. Les autres qui peuplent le *nous* sont-ils présents ou absents ? « Je est un autre », cet énoncé rimbaldien, est pour Benveniste l'énoncé paradigmatique de la folie. « Nous sommes des autres » ne l'est pas. C'est que nous pouvons incorporer à la fois présents et absents à ce *nous* que nous formons, alors même que le *nous* ne change pas sa nature de dilatation du *je* et d'englobement des *non-je*. Nous pouvons moduler la corrélation de subjectivité en faisant signe, simultanément, vers ceux avec lesquels nous nous engageons à dire nous, et vers ceux qui sont engagés avec nous malgré eux.

Ces remarques sommaires sur l'expression « nous autres » ne sont pas, on s'en doute, sans implications politiques. Et celles-ci prennent une urgence et une acuité particulières dans les sociétés démocratiques modernes où nous vivons et parlons. Voyons un instant lesquelles.

Dans ces sociétés, lorsqu'un *commun* s'énonce, il peut venir de deux endroits : soit il prétend à l'instance supérieure de la communauté politique dans son ensemble, celle dans laquelle les appartenances particulières sont comprises et englobées, soit il procède depuis ces appartenances particulières et s'adresse à un public plus large. Dans les deux cas, parfois simultanément, le « nous autres » vient lui faire écho. Si bien que personne, à quelque plan qu'il se situe, celui de ses origines comme celui de la citoyenneté où celles-ci sont neutralisées, n'est dispensé de dire « nous autres ». Bref, la formule fonctionne comme un *passé*. Elle circule, avec des accents différents mais sans s'altérer dans sa forme, du particulier à l'universel, dès que du collectif est en jeu, c'est-à-dire dès qu'il entreprend de se formuler.

Il n'y a pas de raison de penser qu'il s'agisse là d'un mal, d'une peine qu'il faudrait surmonter. On est trop facilement enclin à suspecter aujourd'hui en chacune de nos difficultés quelque chose de pathologique qu'il faudrait à tout prix soigner. Ainsi, il n'y a pas de raison de penser que « nous autres » recouvre la nostalgie d'un « nous-mêmes » à l'arrière-plan, d'une présence à soi pure et pleine qu'on n'atteint plus ou dont on ne serait plus capable. Au contraire, on peut estimer que « nous autres » est l'une de nos grandes conquêtes, une conquête de la modernité sociale et politique ressaisie sur une temporalité relativement longue, où elle est finalement parvenue à se critiquer elle-même avec ses propres armes. Nous n'en sommes plus à une première modernité indifférente au « vous autres » des cultures non ou pré-modernes, où l'on se munissait d'un « nous-mêmes » sans complexe et imposant sa loi. Nous nous sommes élevés à un « nous autres » dépourvu de prétentions hégémoniques.

Par lucidité et auto-critique, un point de vue comparatif s'est dégagé, et cette lucidité se réfracte au cœur de nos sociétés dans la distance que nous savons prendre à l'égard de tout ce qui relève du *propre*. De sorte que personne n'est immunisé contre la distanciation dans une société moderne, et il n'y a rien à regretter dans cet état de fait. Même les identités partielles, même les appartenances particulières, quand elles disent « nous autres » et que, sous ce pavillon, elles lancent leurs revendications, se décollent du « nous-mêmes ».

Reste évidemment à expliquer ce que j'ai appelé le soupir, ou le désabusement - cet accent discret du « nous autres » que les modernes profèrent avec tant de facilité. Qu'exprime-t-il, s'il n'a pas le « nous-mêmes » derrière soi, comme un temps perdu qu'on regrette ? Qu'exprime-t-il, en un mot, de positif ? Car après tout, soupirer peut très bien être l'indice d'une réflexion supérieure, d'un *effort* plutôt que d'une souffrance.

C'est bien ce genre de soupir que j'ai voulu explorer et mieux comprendre dans mon livre (qui justifie, j'imagine, l'invitation que vous m'avez faite à prononcer cette conférence), *Moïse et l'idée de peuple*². Pour l'essentiel, ce livre est une lecture de la dernière œuvre de Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*. Mais c'est une lecture commandée par une préoccupation de philosophie politique, qui a justement en ligne de mire une certaine figure du *nous*. Je me suis interrogé, pour aller au plus court, sur le sens que revêt aujourd'hui le mot de *peuple*, et sur notre capacité à l'endosser pour dire *nous*. Or sur ce point, je pense qu'on est confronté en revanche à une grave difficulté qui se traduit à différents niveaux de l'existence sociale des individus appartenant aux sociétés modernes. C'est que, pour nous autres, dire « nous, le peuple », est devenu éminemment problématique. D'un côté, cela nous est nécessaire, si l'on veut rester en règle avec nos procédures démocratiques. Le peuple, c'est le référent obligé de la démocratie, ce sur quoi on fonde nécessairement la loi et sa justification- la souveraineté populaire. Mais d'un autre côté, c'est ce dont on redoute l'apparition, ce qu'on suspecte toujours de régression, que cette régression prenne le visage inquiétant du populisme (menace pour la démocratie représentative et éclairée), ou le visage éclaté des replis communautaires (les « peuples culturels », les *ethnè* opposables dans ce cas au *demos* comme sujet politique essentiel).

À cette préoccupation de philosophie politique s'en ajoute pour moi une autre. C'est celle du statut du discours psychanalytique aujourd'hui, en ce qu'il permettrait justement d'avancer un peu plus dans ce dilemme et fournirait des instruments plus affûtés pour le traiter que ceux des approches philosophiques ou sociologiques du politique. Qu'est-ce que la psychanalyse a à dire à ce sujet ? Ma conviction est que, repartant de Freud, on parvient à toucher une strate de signification du mot peuple à laquelle les autres disciplines n'accèdent pas. Du moins si l'on entreprend de dégager dans le corpus freudien certaines questions que son dernier livre aborde de front, et qui n'apparaissent qu'en creux ou en filigrane dans *Totem et Tabou*, dans *Malaise dans la civilisation*, ou encore dans *Psychologie des foules et Analyse du moi*.

Ces questions, ce sont celles que l'on peut formuler en prenant au sérieux la formule rousseauiste du *Contrat social*, véritable pierre de touche de la pensée démocratique moderne : il n'y a de collectif autonome, accédant au gouvernement de lui-même dans la modernité, que si l'on sait repartir de « l'acte par lequel un peuple est un peuple ». *Nous autres les modernes* - voilà donc la façon dont je prends le « qui » implicite dans la formule « nous autres » - savons qu'on doit partir de là si l'on veut être à la hauteur d'une vie démocratique et libre. L'acte par lequel un peuple est un peuple n'est pas une tautologie. Un peuple est un peuple par un certain acte, qui lie la question de son unité à celle de son identité - le fait qu'il est un véritable *peuple* pour autant qu'il est *un*. Mais, justement, comment est-il *un* ? Comment s'unifie-t-il à la manière d'un peuple ? C'est là que les modernes atteignent le plus haut degré de leur difficulté. Supporter l'unité peut convenir aisément à des cultures prémodernes, qui ne sont pas habitées intérieurement par le point de vue de l'autre, qui disent « nous-mêmes » plus spontanément que « nous autres ». Pour nous autres, c'est plus compliqué.

Freud, dans le *Moïse*, a entrepris, entre autres choses, d'expliquer pourquoi c'était plus compliqué. Il l'a fait en parlant des juifs et en introduisant précisément dans ce qui paraît être le type même du peuple *un*, du peuple

2 B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

« fossile », archaïque par excellence, une étrangeté intérieure. On se souvient de ces premières phrases du livre, pleines de gravité : « Enlever à un peuple l'homme qu'il honore comme le plus grand de ses fils n'est pas une chose qu'on entreprend volontiers ou d'un cœur léger, surtout quand on appartient soi-même à ce peuple. Mais on ne s'autorisera d'aucun exemple pour repousser la vérité au profit d'un hypothétique intérêt national, et l'on est aussi en droit d'attendre de l'élucidation d'un réseau de circonstances un gain pour notre connaissance »³.

Dans cette ouverture, un écart saute aux yeux entre peuple et nation, ou plutôt entre un peuple, dont il ne s'agit aucunement de nier la réalité et la consistance – tout l'ouvrage ne parle même en un sens que de cela – et son « intérêt national », rejeté d'un revers de main. Cet écart, il est d'abord produit par l'enlèvement freudien qu'on connaît : le portrait de Moïse en Égyptien. Le « nous-mêmes » des juifs est fissuré à sa base par l'introduction d'un autre, d'un grand autre, d'un grand homme autre que juif. Les juifs deviennent juifs par l'action d'un grand étranger et leur stricte opposition à l'Égypte se paie d'un enracinement dans l'Égypte. Certes pas dans n'importe laquelle, celle d'Akhenaton et non celle d'Amon, mais dans l'Égypte tout de même.

Nulle légèreté, une grande gravité au contraire, domine la démonstration : au moment où il écrit, alors que l'antisémitisme d'État a commencé sa marche meurtrière, Freud semble faire aux juifs le plus grand tort culturel. Il ne le fait sans doute pas en tant que juif, mais il ne perd pas de vue qu'il le fait *tout en étant juif*, ce qui accroît à ses yeux la gravité du geste. Et pourtant, après hésitation, il le fait. Qu'un « hypothétique intérêt national » ne puisse être opposé à la vérité pure, c'est là, semble-t-il, une démarche classique d'*Aufklärer*, qui privilégie les conquêtes d'une science pure et sans présupposition, intéressée au vrai et rien qu'au vrai, et vise en cela une république universelle des esprits au-delà des frontières qui séparent les peuples en nations. Et pourtant, à bien y regarder, ce n'est pas exactement ce que dit Freud, signe qu'il est bien un *Aufklärer* tardif, un moderne qui sait se situer au plan du « nous autres », et pas seulement du « nous-mêmes ». Si on lit bien, on voit que la vérité escomptée, en l'occurrence, n'est pas *tout* : le « gain pour notre connaissance », c'est ce qu'on est *aussi* en droit d'attendre, par surcroît. Quel est donc ce gain pour la connaissance *en plus*, qui ne se confond pas avec la connaissance de la vérité ? Il me semble qu'il n'y a pas ici à chercher très loin : paradoxalement, en retirant aux juifs le plus grand de leur fils, en brisant sur ce point le lien d'adhésion à soi, Freud pense accéder à une vérité politique *utile*. Utile à l'Europe qui déraile, utile pour parer à la folie des nationalismes, mais surtout utile pour débusquer dans ce déraillement-là, qui n'est plus celui de la Première Guerre, une tendance meurtrière qui a traité à une mauvaise manière de comprendre l'acte par lequel un peuple est un peuple et aux formations inconscientes qui président à cette constitution.

Les Allemands, persécutant les juifs, se disent peuple. Les juifs, en se disant peuple, sont aveuglés par un intérêt national qui masque la réalité de ce qu'ils sont, les conditions qui leur ont permis d'être ce qu'ils sont. Car, à coup sûr, s'il est un peuple qui mérite le nom de peuple - un peuple dont la durée exceptionnelle atteste de la consistance que peut prendre un certain *nous*, en l'absence d'appuis territoriaux et institutionnels, par sa seule dynamique mentale ou idéale -, c'est bien eux. En exhibant les conditions qui ont fait accéder ce collectif humain au statut de peuple, c'est toute constitution de peuple qu'on éclaire : mais c'est aussi toute condition de peuple en ce qu'elle ne se confond pas avec les structures politiques territoriales des États-nations. En s'attaquant aux juifs, il se pourrait que les Allemands s'attaquent précisément à cette forme politique du *nous*, qui précède et détermine tout ce qu'on entend communément par politique. Et donc qu'ils viennent menacer d'effacement ce qu'une existence de peuple signifie au-delà ou en-deçà de sa traduction nationale - une existence qui s'atteste avec la durée juive post-exilique, mais qui nourrit aussi secrètement toute référence au peuple, pour autant qu'elle ne se rabat pas sur un « intérêt national ». Voilà, me semble-t-il, l'intention profonde, replacée dans son contexte - mais dans un contexte qui ne cesse pas de nous concerner, à un moment où les références au peuple refont surface de la pire des manières, que ce soit à l'intérieur des États ou dans les relations entre États, dans une configuration internationale particulièrement instable et en recomposition permanente depuis plusieurs décennies.

3 S. Freud (1939), *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p. 63.

Rappelons, en quelques mots le récit freudien, en nous concentrant sur l'impureté native, la dualité efficace logée au principe du peuple juif. Le point qui importe ici, ce n'est pas seulement qu'il y ait eu un grand homme égyptien, et que les juifs l'aient tué, que de savoir ce qu'ils ont fait *une fois qu'ils l'ont tué* - la forme historique qu'a prise leur meurtre, qui répète sans doute le meurtre du père primitif, mais qui n'était pas exactement le meurtre d'un père, mais bien plutôt celui d'un grand homme étranger. Précisons toutefois : le mixte ou la dualité que Freud inscrit dans la structure-peuple des juifs, ce n'est pas la dualité entre juifs et Égyptiens. C'est surtout celle qui se compose à Cadès, quelques générations après le meurtre, entre les juifs coupables, travaillés intérieurement par une certaine mémoire du meurtre, et une population très banale, rencontrée par hasard dans le désert, les Madianites. Avec ces adorateurs d'un dieu territorial assez quelconque, le dieu Yahvé, un pacte d'union est passé. Yahvé sera adoré comme le dieu de Moïse, Moïse sera restauré par l'intercession du prêtre madianite. Le dieu nouveau sera dit ancien, il sera retro-projeté sur les légendes des patriarches, vénéré en tant que dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non sans que passent dans le culte deux règles imposées en sous-main par les lévites : la circoncision et l'interdit de nomination de dieu.

Et ce serait de cette synthèse inouïe, de ce pacte étrange, fixé par écrit, que le véritable monothéisme - non pas l'intuition fugace d'Akhenaton, mais la religion nouvelle et durable à travers les siècles - serait né, en même temps et indissociablement corrélé à la construction curieuse du « peuple juif ». Les juifs, au sens strict, n'existent qu'après Cadès, quand le prêtre madianite revêt le masque et le nom de Moïse, refoulant son meurtre, et permettant au peuple juif de reconnaître en Yahvé le dieu qu'il a toujours connu sans savoir le nommer. De ce récit, on retiendra surtout la dynamique de composition. Un peuple est, au sens strict et littéral, toujours déjà un « nous autres », au sens où de l'altérité doit lui être en quelque manière incorporée pour qu'il puisse dire *nous*. C'est donc sur ce procédé que se concentre ce qu'on pourrait appeler la « politique freudienne du peuple ». Le peuple ne prend consistance que par l'incubation de la mémoire d'un trauma dans un milieu rendu favorable, au prix de certaines opérations corporelles, scripturaires et nominales. Mais c'est là aussi que l'écart entre peuple et nation se marque le plus nettement. Car l'histoire tissée à partir de cette scène monothéiste est éminemment singulière, et elle est singulière justement en ce qu'elle ne correspond pas à la fabrication ordinaire de ce qu'on appelle cette fois, sans ambiguïté, des nations. De façon désordonnée, Freud cite les Grecs, les Hindous, les Finnois et les Germaines. Et il souligne que, dans tous ces cas, on n'a précisément pas la même construction.

Pour les nations classiques, la structure narrative dominante est celle de l'épopée, qui n'a nul besoin pour se formuler de jouer sur une dualité ou un dédoublement du peuple. Cette structure est la suivante : en général, on suppose un âge d'or, un passé glorieux peuplé de héros et de leurs hauts faits, dont on est séparé par une *catastrophe* qui n'est justement pas un meurtre. De ce passé, les souvenirs sont réactivés, fournissant la matière à l'activité créatrice des poètes épiques dont l'archétype est fourni par Homère. Dans le *Moïse* de Freud, à la différence que ce qu'on peut lire dans le *Mythe de la naissance du héros* de Rank, Moïse n'est pas un héros, c'est un législateur, l'auteur du Pentateuque. Or pour que ce travail constituant ait pu se conduire, il a fallu un traumatisme qui n'est pas une catastrophe, mais bien plutôt la répétition du meurtre du père primitif, suivi de la conjonction de deux peuples dont l'un a vécu le trauma, et l'autre pas.

On aurait alors deux constitutions du nous : un « nous le peuple » et un « nous la nation ». Les deux fonctionnent de manière distincte. Une constitution de peuple, même aussi fictive que celle qui se lit dans l'exode biblique, est foncièrement différente d'une mythologie nationale. Il y a de la *mythologie* nationale, il n'y a pas, en toute rigueur, de mythologie de peuple. C'est là un point fondamental si l'on veut comprendre par quels procédés divergents se fabriquent de l'identité de peuple et de l'identité de nation. La Bible ne relève pas du mythe, pas plus qu'elle ne relève de l'histoire. Ce qu'on appelle génériquement la tradition se distribue sur deux lignes textuelles et scripturaires foncièrement hétérogènes. L'une, biblique, est affectée d'une très forte stabilité. Ou plutôt, elle se fixe en remontant au grand homme - Moïse, le faux auteur du Pentateuque pour les historiens, mais son véritable auteur pour les croyants - et renforce par là sa puissance contraignante. L'autre évolue nécessairement, et même se dégrade. C'est ainsi que lorsque les poètes ont épuisé le matériau narratif disponible pour leur création, la tradition nationale s'engage dans cette forme de consignation qu'est l'historiographie - de sorte, comme dit

Freud, qu'Alexandre « pouvait déjà se plaindre de ne plus avoir d'Homère ». D'où l'on peut conclure que la pratique de l'histoire, lorsqu'elle prend pour objet la nation, ne se départit jamais d'une production fictionnelle essentielle : elle relaie à sa manière la fonction de rappel mythique du passé héroïque.

D'un même geste, par la Bible, les juifs sont donc séparés à la fois de l'épopée et de *l'historia*, d'Homère et d'Hérodote. Or il est significatif que, politiquement, notre héritage puise néanmoins à ces deux sources : pour nous, faire peuple et vivre dans un État-nation sont deux dimensions emmêlées. Ce que Freud nous invite ici à faire, c'est précisément à les démêler et à reconnaître en elles des processus psychiques au fond irréductibles. Dans le cas biblique, on a une narration contraignante, à prétention normative ou légale, mais dont la contrainte repose en réalité sur une appartenance scindée, un traumatisme fondateur inégalement réparti. Dans l'autre cas, on a une narration apparemment plus libre, poétique d'abord, historique ensuite, mais qui alimente un « intérêt national » mieux incorporé, plus apte à s'incarner dans une existence politique concrète, un appareil institutionnel, un pouvoir souverain.

Le meurtre du père, depuis *Totem et Tabou*, est l'événement à partir duquel se forme l'histoire sociale dont la psychanalyse est capable. Tout dialogue entre psychanalyse et sciences sociales doit partir de son hypothèse canonique. Et pourtant, pour ce qui relève d'une science sociale *du politique* le canon anthropologique de *Totem et Tabou* s'avère insuffisamment déterminé. L'ouvrage de 1913 laissait en effet ouverte une interrogation béante. Il ne disait pas en quoi cette histoire de la « famille humaine » peut venir nous toucher actuellement, sur un plan qui ne serait pas celui de l'histoire individuelle du complexe d'Œdipe vécu par chacun - avec les issues névrotiques afférentes -, mais sur le plan de notre histoire collective réelle. Nous autres modernes, comment nous rapportons-nous culturellement au meurtre ? Et quelle signification politique revêt *notre* rapport au meurtre ? Ou encore, pour être plus clair : qu'est-ce que notre rapport spécifique au meurtre vient éclairer de notre manière de vivre politiquement, en tant que membres de peuples configurés en nations ?

Cette question peut prendre plusieurs voies de résolution dans l'œuvre freudienne. L'une d'elles est l'enchâssement historique des formes de névrose, leur périodisation et leur classification dans un ordre qui ne serait pas seulement ontogénétique, mais aussi phylogénétique. On sait que c'est ce que tenta Freud dans quelques passages vertigineux de son œuvre, comme par exemple dans *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, prolongeant certains aperçus de Ferenczi sur le « développement du sens de la réalité et ses stades ». Cette voie mérite d'être poursuivie, mais elle ne prend pas de front la question qui m'a guidé Nous autres *qui* ? Cette question, on l'a d'abord dirigée sur les ambiguïtés qui affectent l'usage contemporain du mot peuple. Et l'on a vu que le mérite principal du *Moïse* est de nous engager, à propos des juifs, mais aussi à propos de ce que les juifs ont inventé et diffusé dans toute culture qui demeure dans l'orbite du monothéisme, à sonder l'écart jamais résorbé entre peuple et nation.

Cet écart se laisse analyser sous deux angles : comme la transmission d'une impureté native, l'étrangeté à soi nécessaire pour qu'il y ait peuple, et comme mode de transmission de cette impureté, qui rend efficace une forme de soudure. C'est lorsqu'on en arrive à ce point qu'on rencontre le problème des deux genres d'écriture qui distendent à l'extrême les deux formes du *nous* - celle du peuple qui n'existe qu'en idée, et celle de la nation qui existe dans les faits -, inscrites dans des structures matérielles politiquement identifiables.

Or ce qui caractérise la modernité politique, pour le philosophe politique cette fois, c'est justement qu'elle a entrepris de conjuguer ces deux sortes d'histoire. Les nations modernes ont pour caractéristique, en se posant comme démocratiques, comme dit très bien un philosophe juif, Franz Rosenzweig, d'avoir fait « monter le peuple dans l'État ». Il n'y a de lois de l'État que par une relativisation de l'héritage national, de telle sorte que les normes adoptées soient toutes entières voulues par le peuple - selon la définition de la loi comme déclaration de la volonté générale. Nous autres modernes, nous distinguons des sociétés politiques qui nous ont précédés, ou qui sont différentes des nôtres, en ce que, s'agissant des lois héritées, nous ne cessons de revendiquer un droit

d'inventaire complet et radical - un droit qui s'étend jusqu'à la justification de leur caractère légal. Ce faisant, nous avons fondé des nations en un sens qui ne doit plus rien à leur fondation mythologique. En affectant le peuple du sens de « sujet politiquement actif », nous avons voulu extirper les nations, avec la forme de souveraineté qui les caractérise, de leur enracinement mythique. Or le procédé reste singulièrement incomplet : on sait bien qu'une nation n'existe pas sans ses mythes fondateurs et que ceux-ci, dans la modernité, ont précisément puisé aux sources des récits révolutionnaires.

Il est alors significatif que le nom du peuple soit venu participer de ces nouvelles mythologies. Dire que le peuple est monté dans l'État dans la modernité, ce n'est pas seulement souligner qu'il est devenu le sujet politico-juridique suprême auxquelles s'adosent les lois de l'État. Cela revient à dire aussi que le peuple est venu participer d'un récit qui lui est, si l'on écoute bien la distinction freudienne, *structurellement étranger*. Son impureté native disparaît en se fondant dans la nation. C'est que le « nous-mêmes » de la nation auto-constituante ne laisse plus voir le « nous autres » ambivalent, efficace dans son ambivalence même, sans lequel il n'y aurait jamais eu, dans l'histoire de la famille humaine, quelque chose comme un peuple. Or c'est ce niveau d'existence politique que l'analyse freudienne permet quant à elle de toucher. Les juifs persistent, sans territoire, sans souveraineté et sans temple. J'ai mis en exergue de mon livre une citation de Rousseau qui semble faite pour illustrer cette façon dont je vous ai invités à entendre l'expression « nous autres » : « Mais un spectacle étonnant et vraiment unique est de voir un peuple expatrié et n'ayant ni lieu ni territoire depuis près de deux mille ans, un peuple altéré, chargé, mêlé d'étrangers depuis plus de temps encore, n'ayant peut-être plus un seul rejeton des premières races (*par où l'on voit que la continuité en cause n'est pas biologique*), un peuple épars, dispersé sur la terre, persécuté, méprisé de toutes les nations, conserver pourtant ses coutumes, ses lois, ses mœurs, son amour patriotique et sa première union sociale, quand tous les liens en paraissent rompus. Les Juifs nous donnent cet étonnant spectacle, les lois de Solon, de Numa, de Lycurgue sont mortes, celles de Moïse bien plus antiques vivent toujours. Athènes, Sparte, Rome ont péri et n'ont plus laissé d'enfants sur la terre. Sion détruite n'a point perdu les siens, ils se conservent, ils multiplient, s'étendent par tout le monde et se reconnoissent toujours, ils se mêlent chez tous les peuples et ne s'y confondent jamais ; ils n'ont plus de chefs et sont toujours peuple, ils n'ont plus de patrie et sont toujours citoyens »⁴.

Freud est parti du même étonnement. J'espère vous avoir montré que cet étonnement n'était avivé à propos des juifs que parce que les modes d'identification et de production mythique des États-nations qu'il avait sous les yeux – et d'un État en particulier, l'Allemagne – était en train de conduire l'histoire européenne à sa perte. Ou encore : qu'une mauvaise jointure entre nation et peuple était en train de se faire, où l'homogénéisation nationale, la réactivation du *Volk* comme mythe, était en train de provoquer une catastrophe dont les juifs seraient les premières victimes et dont l'Europe ne se relèverait pas.

Mais alors, pour aller plus loin dans l'analyse, on comprend ce qu'il me faudrait faire. Il faudrait que je me porte vers les bribes de ce que Freud dit dans son livre, non pas des juifs, mais de l'Allemagne. N'ayant pas la possibilité de traiter ici un tel sujet, je me contenterai de quelques notations.

L'Allemagne apparaît à trois reprises dans le *Moïse*. Une occurrence, évidemment, apparaît à propos de l'antisémitisme. Freud estime que l'antisémitisme est d'autant plus virulent qu'il est le fait de « chrétiens mal baptisés ». La référence va donc à la Réforme et à la façon dont il faut comprendre son inscription dans l'histoire du christianisme. L'interrogation a trait à l'effacement du meurtre par la voie privilégiée de l'aveu dont les chrétiens ont été capables depuis saint Paul, dont on peut supposer qu'il n'a plus les mêmes vertus intégratrices lorsque la Réforme s'affirme. Notons aussi que la Réforme est la force culturelle majeure sur laquelle s'est étayée la formation des nations modernes en États autonomes, temporellement et spirituellement, affranchis de la tutelle de Rome. Je laisse pourtant de côté cette première allusion à l'Allemagne, moins directement en rapport à notre sujet que ne le sont les deux autres.

4 J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, Œuvres Complètes t. III, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1964, p. 499.

Celles-ci sont très significatives. J'ai déjà évoqué l'une d'entre elles : les Germains apparaissent, aux côtés des Grecs et des Finnois, comme des pourvoyeurs de mythes nationaux au sens classique, obéissant à la structure de l'épopée qu'on a décrite. Rien ne les distingue des autres, et tout les distingue des juifs, du moment où on les ressaisit sur la ligne narrative et mémorielle du récit monothéiste.

Or une autre occurrence récuse en toutes lettres cette affiliation. Nous sommes à ce moment de la démonstration où Freud s'exerce à déceler les traces persistantes de la dualité originaires des deux peuples en un (les Sémites de la première heure et les Madianites) jusque dans la Bible. La principale à ses yeux est évidemment celle des deux royaumes, d'Israël et de Juda, avec la séparation entre Jéroboam et Roboam après Salomon, dans la période de la royauté qui précède la réunification sous Josias, la première destruction du temple et l'exil babylonien. En somme, on aurait là une trace qu'il n'y a de peuple que travaillé par une dualité jamais résorbée – un *nous autres*, au sens fort, c'est-à-dire au sens où une certaine altérité travaille et constitue le nous.

C'est là que Freud s'autorise une nouvelle référence à l'Allemagne, à la *nation* allemande, rigoureusement inverse à la précédente : « L'histoire affectionne ce genre de restauration, où les fusions postérieures sont annulées, tandis que d'anciennes séparations reviennent au jour. L'exemple le plus frappant d'un tel processus nous est livré, comme on sait, par la Réforme, lorsqu'elle fit reparaître, après un intervalle de plus de mille ans, la frontière séparant autrefois la Germanie romaine de la Germanie demeurée indépendante. Dans le cas du peuple juif, nous ne pourrions démontrer une aussi fidèle reproduction de la situation ancienne ; notre connaissance de ces temps est trop incertaine pour permettre d'affirmer que ceux qui s'étaient fixés de tout temps dans le pays se retrouvèrent dans le royaume du Nord, que ceux qui revenaient d'Égypte se retrouvèrent dans le royaume du Sud, mais la décomposition ultérieure n'a certainement pas été sans rapport avec l'union antérieure »⁵.

L'Allemagne comparait donc sous des signes inversés : une première fois du côté des nations, avec leur mode de constitution identitaire différent de celui des juifs, et une seconde fois du côté du peuple juif, cette seconde fois renvoyant de nouveau à la Réforme et au genre d'histoire qu'elle est portée à récrire. Aux juifs, les Allemands disent « vous autres » - c'est le discours officiel de la persécution d'État. Quand aux juifs, ils ont éminemment raison - et cela même si cette raison leur échappe, puisqu'elle les structure inconsciemment - de dire « nous autres », au regard de toutes les autres nations et de leur mythe fondateur. Et cependant les Allemands, au cours de leur histoire, et au moment de se constituer en nation moderne - au moment de s'unifier - font précisément resurgir la structuration du peuple, cette structuration qui, dans son origine, est celle-là même de ceux qu'ils persécutent.

Un mot pour conclure : je disais en commençant que nous sommes très enclins à dire « nous autres », et que cela était à tout prendre un bien, un signe de lucidité, dans la distanciation que nous savons adopter à l'égard des réductions identitaires qui menacent continuellement la vie des sociétés démocratiques dans la modernité avancée. J'ai dit aussi qu'à la question *qui ?* suspendue dans le « nous autres », le fait de pouvoir répondre « un peuple », chez les modernes, était éminemment problématique. Si je devais résumer le sens de mon intervention, je dirais pour finir que le corpus freudien permet de préciser à la fois les raisons de ce dilemme et la bonne manière de l'aborder. Notre histoire est celle, imbriquée, des peuples qui se disent comme des nations, et des nations censées émerger et se soutenir de leur ancrage dans des peuples. Démêler cette histoire, séparer les processus inconscients qui les alimentent *distinctivement*, est à coup sûr d'un grand secours pour y voir plus clair en nous-mêmes – ou plutôt, pour continuer à pouvoir dire, avec effort mais sans souffrance, « nous autres les modernes ».

5 S. Freud, *L'Homme Moïse...*, op. cit., p. 107.

L'édifice invisible et la déchirure du rêve éveillé

Michel Gad Wolkowicz

Une promenade analytique - Moshe prie au Mur des lamentations : Oye, Oye, Oye, Mon Dieu, Mon Dieu, Pourquoi tu ne nous abandonnes pas ?

Sommes-nous vraiment sortis d'Égypte ? *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*¹, dont Freud fait la fiction de l'origine du Symbolique², est un livre qui en France a connu bien des vicissitudes : son titre, son statut, sa traduction, la censure... À propos de Freud pratiquant ce qu'on nomme la « psychanalyse appliquée », par opposition à ladite « psychanalyse clinique ». Je parlerais plus volontiers de *psychanalyse impliquée* tant ce qui caractérise sa posture, et tout particulièrement dans cette réflexion autour du personnage de Moïse, c'est justement son implication. Le texte est alors en place de *savoir-supposé-sujet* alors que dans le transfert dans la cure l'analyste se prête, selon Lacan, à être le *sujet-supposé-savoir* : tous les textes célèbres de Freud relèvent de ce registre et commencent par l'énoncé du pourquoi il est personnellement impliqué dans la question qu'il va tenter de résoudre. Ainsi dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci. Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* commence par le sentiment de sa désillusion à l'endroit de l'humanité et partant de cet affect, il se pose la question de savoir quel type d'illusion avait été la sienne jusque-là. Dans le *Moïse* de Michel-Ange, c'est de l'émotion éprouvée devant la statue qu'il se soucie, sentiment de terreur éprouvée dans l'église de Saint-Pierre-aux-liens. *L'abord spécifiquement psychanalytique d'un objet est nécessairement auto-impliquant, transférentiel*. Certains éléments permettraient de rendre compte de la fascination de Freud pour le personnage de Moïse qui, comme lui, allait proposer une nouvelle éthique, en tant que chef menant ceux qui le suivraient sur la voie d'une répression des pulsions au service de la sublimation, de la découverte, de la création. L'hypothèse de son identification a certainement la force de l'évidence pour des historiens tel Peter Gay, mais Freud, parlant alors de la terreur que lui inspire cette statue, s'identifie, plutôt qu'à Moïse, « au vil peuple de peu de foi », à la masse des idolâtres que Moïse est en train de stigmatiser. À ce moment-là, il n'est pas du tout fasciné par un reflet de lui-même dans l'image de la statue, mais est terrorisé par ce qu'il ressent d'obscur et d'inférieur en lui. En deçà de la projection de lui-même sur le personnage de Moïse - les exigences éthiques, être étranger dans sa maison (l'Égypte et l'Autriche), *l'Exode* - se pose la question de l'appartenance, corrélativement à celle de la consistance, de la substance, de la résistance, de la distinction et du mystère de la subsistance de ce peuple. « *Enlever à un peuple l'homme qu'il honore comme le plus grand de ses fils n'est pas une chose qu'on entreprend volontiers ou d'un cœur léger surtout quand on appartient soi-même à ce peuple* », écrit-il, alors que les traductions jusqu'en 1986 effaçaient cette affirmation de son appartenance à la question qu'il soulève et au peuple Juif, et ainsi son implication subjective.

La question de départ : Moïse était-il Égyptien ? Et si oui, quelles conséquences ?

Elle éclaire la préoccupation de Freud qui évoque auprès de sa fiancée Martha, en juillet 1882, dans une lettre à en-tête de son père Jacob Freud, leur futur foyer juif s'étayant sur une intégration refusant fermement toute assimilation. Il avance qu'« *alors que bien des peuples ont disparu, ce ne fut qu'après la destruction du Temple visible que l'invisible édifice du Judaïsme put être construit.* » Dans la préface à l'édition hébraïque de *Totem et Tabou* il s'interrogeait ainsi : « *Mais qu'est-ce qui est encore juif chez toi alors que tu as renoncé à tout ce*

1 S. Freud (1938) : *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, préface de Marie Moscovici, Paris, Gallimard, 1986.

2 M.G. Wolkowicz (dir), États du Symbolique - Depuis l'Homme Moïse et la religion monothéiste, passant par Freud, Rothko, Appelfeld... Droit, Loi, Psychanalyse, Coll. Schibboleth - *Actualité de Freud* -, Paris, Éditions In Press, 2014.

patrimoine ? (...) *Encore bien des choses et probablement l'essentiel* ». La question insiste dans sa lettre de 1926 répondant à une invitation du *B'nai B'rith*, une association juive maçonnique : « *Mes parents étaient Juifs, moi-même je suis demeuré Juif (...) Le fait que vous soyez Juifs ne pouvait que me plaire car j'étais moi-même Juif et le nier m'a toujours semblé être non seulement indigne mais encore franchement insensé.* » Par ailleurs, il exprime à la fois sa méfiance des excès des pulsions nationalistes risquant d'abaisser le niveau d'intellectualité et de spiritualité, et son ferme soutien avec Einstein au mouvement sioniste et à l'établissement d'un Foyer national juif en Palestine, fier de l'engagement de son fils. « *Ce qui me rattachait au Judaïsme n'était pas la foi, car j'ai toujours été incroyant, j'ai été élevé sans religion mais non sans le respect de ce qu'on appelle les exigences éthiques de la civilisation humaine. Mais il restait assez de choses capables de rendre irrésistible l'attrait du Judaïsme et des Juifs, beaucoup d'obscures forces émotionnelles d'autant plus puissantes (de puissantes réminiscences transférentielles, avec le retour des figures ignorées) qu'on peut moins les exprimer par des mots ainsi que la claire conscience d'une identité intérieure, le mystère d'une même construction psychique. De plus, je compris que c'était seulement à ma nature de Juif que je devais les deux qualités qui m'étaient devenues indispensables dans ma difficile existence : parce que j'étais Juif je me suis trouvé libéré de bien des préjugés qui limitent chez les autres l'emploi de leur intelligence, et en tant que Juif j'étais prêt à passer dans l'opposition et à renoncer à m'entendre avec la compacte majorité.* »³ Freud associe sur le Sujet Britannique qui, en danger, reste confiant en la *Royal Navy* pour être secouru dans quelque endroit du monde où il se trouverait isolé. Au-delà de la dénégation, mode « *Je suis athée, Dieu merci !* », ou l'histoire du père Juif New-Yorkais, qui lorsque son fils revient de la huppée école Whasp en rapportant le dogme de la Trinité qui lui a été enseignée, s'emporte : « *Nous n'avons qu'un seul Dieu, et nous n'y croyons pas !* ». C'est la question du *reste* qui s'impose : qu'est-ce qu'un Juif ? C'est un homme qui reconnaît qu'il est agité par d'obscures forces émotionnelles qui lui paraissent inexprimables en mots, ce qui pour un psychanalyste signifie que c'est dans l'inconscient qu'il faut rechercher ce qui fonde l'attrait pour le Judaïsme et qui fonde une *identité intérieure* : d'où vient cet afflux émotionnel inconnu, jusque-là informulé, un trait identificatoire qui fait que les Juifs qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non, ont en commun quelque chose qui demeure inconnu ?

Entre 1926 et 1938, sa question n'a donc pas varié. *Freud associe le mystère d'une même construction psychique des Juifs aux modalités de la transmission*, déjà abordées dans *Totem et Tabou*⁴, notamment à propos des traumatismes précoces, ainsi que depuis le travail de l'analyse se faisant dans un entre-deux, entre l'écorce et le tronc, entre-deux véhiculé par la parole et donc soumis au régime de l'équivoque : « *L'héritage archaïque de l'homme n'englobe pas seulement des dispositions mais aussi des contenus des traces mnésiques relatives au vécu des générations antérieures.* » L'expérience de la *construction dans l'analyse* l'amène à interpréter l'histoire singulière d'un peuple par analogie à la clinique des névroses et des perversions, et l'histoire d'un être humain résumant l'histoire de l'humanité avec ses traces mnésiques transmises, à fonder que l'ontogénèse récapitule la phylogénèse. L'homme porte ainsi le fond commun de l'humanité. Et s'il y a une particularité juive, c'est que l'existence de chaque Juif, modèle fossile de l'humain, répète inconsciemment l'histoire du peuple Juif, entendue comme communauté de destin des Juifs, qui agirait en tant que Surmoi collectif inconscient. Le rituel a pour fonction d'inscrire dès la naissance l'histoire personnelle de chaque enfant dans un parcours qui récapitule, en la revivant, effectivement toute l'histoire du peuple hébraïque.

Qu'est-ce que transmettre veut dire qui nous échappe, ce qui en même temps en est une condition ? Groucho Marx, en demandant « *Pourquoi ferais-je quelque chose pour les générations nouvelles, qu'ont-elles fait pour moi ?* », dit en négatif, en creux, la force, le paradoxal, l'ambivalence de la transmission, la responsabilité réci-

3 S. Freud, « Résistances à la psychanalyse », *Revue Juive*, 1925, dir. A. Cohen; *Résultats, idées, problèmes* 2, PUF, 1985.

4 S. Freud, (1913), *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés* [*Totem und Tabu*], trad. Weber. M, Préface F. Ganthert. *Connaissance de l'Inconscient*, Gallimard, 1993

proque qu'elle engage. Ceci pour dire que dans ce qui participe des processus de transmission⁵ il y a du surdéterminé, de l'aléatoire, du libre-arbitre, du choix de la névrose, que la transmission est tordue, que ses effets sont imprévus ; et *Freud associe aussi à la construction du Juif, la construction de Moïse*. La puissance de la thèse freudienne réside dans les modalités de la construction - un portrait psychanalytique - de la figure de Moïse distinguant entre un Moïse égyptien et un Moïse madianite dont le Moïse terminal, celui du récit biblique, serait la condensation et qui, en tant qu'homme exceptionnel, crée le caractère juif, fait le Juif, dans la suite, selon Bruno Karsenti, de l'intériorisation du grand homme sous la forme d'une grande idée⁶. En d'autres termes, Moïse n'est pas une fois, mais deux fois étranger au peuple qu'il conduit en dehors d'Égypte. Cette réflexion est l'aboutissement de l'œuvre de Freud, quelque chose comme un testament et ce qui y apparaît comme central et insistant, ce en quoi l'étrangèreté de la figure de Moïse est si importante, passe par les questions suivantes : Qu'est-ce que sortir d'Égypte ? Qui est sorti d'Égypte ? Et comment ce Moïse synthétique est-il mort, le mystère de la mort de Moïse renvoyant d'ailleurs au mystère de sa naissance et de son nom ? Ce que Freud est en train de coucher sur le papier à propos de Moïse étranger à son peuple qu'il conduit, libérateur, hors du paganisme désordonné, ressemble de très près à la situation que lui-même commence à vivre, dans le contexte de la prise de pouvoir par les nazis, de la stigmatisation et de la persécution des Juifs, du moment où il lui faut quitter son pays natal, l'Autriche, et émigrer en Angleterre qui, à ce moment-là et avant que la guerre ne se déclenche, lui apparaît encore comme une terre de liberté. Ce qui justifie qu'on continue à se poser les questions, Moïse égyptien, après tout, qu'est-ce que ça peut faire ? Et l'étrangèreté de Moïse, qu'est-ce que ça produit ? Est-on vraiment sortis d'Égypte ? On, mais qui on ? Nous, ce nous-autres étrange. Mais enfin, nous les Juifs ? Et tous les autres en sont-ils sortis avec nous et quels sont ceux, quelles seraient les nations, qui ne le seraient pas, et quelles en seraient les conséquences ? Tel peut être le véritable tourment de Freud dont nous vivons l'actualité ! Ainsi associe-t-il à la question d'une même construction psychique chez les Juifs, l'étrangèreté de la figure de Moïse, le sens de la sortie d'Égypte, l'opération de l'intellectualité, et le mystère de la mort et de la naissance de Moïse, et de son nom ! Relire le *Moïse* de Freud, c'est ainsi, avec les spéculations du roman historique, replier l'actif de notre lecture sur la métapsychologie, en y incluant le dernier acquis freudien, le *clivage du moi*. C'est se retrouver entre identité et appartenance, humain et déshumain, sur la crête de l'*un-fidélité* retrouvée en son peuple et dans le voyage des noms. Freud met en pièces l'image du père et, ce faisant, écrit une histoire de la « formation du Juif », trace une généalogie de la pensée et du développement de la culture, dans une réflexion interrogeant tout à la fois la consistance et la persistance du peuple juif et celle de l'antisémitisme.

L'opération Moïse consiste en la dématérialisation de « D.ieu », en la dénaturalisation de *l'Homme Moïse*, en la nomination anti-idolâtre avec l'interdiction de nommer « D.ieu » - le Tétragramme YHWH ouvrant au pluriel de l'unicité, à la libre circulation des signifiants, travaillant le passage de l'être et sa béance à la lettre, au flux questionnant et potentiel de nomination, et de distinction -, à l'assomption des exigences éthiques au travers des refusements de la perception immédiate et de la satisfaction pulsionnelle sans limites, et des illusions narcissiques complantes. L'effet Moïse participe du dégagement sculptural de la figure du Père - de la masse compacte

5 M.G. Wolkowicz, « L'Héritage archaïque - D'une topique de la transmission - », in Bantman P. (dir), *D'une génération l'autre - L'intergénérationnel en psychopathologie, aujourd'hui*, Paris, 2014, In Press.

6 B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple - la vérité historique selon Freud*, Éditions du Cerf, coll. Passages, 2012.

Il lie la consistance de peuple au rapport intérieur, qui reste actif au cœur de notre identité, à la Loi autour de laquelle il se rassemble, dégageant une « vérité historique » au fil de la tradition à travers les rituels et les récits des souvenirs revécus au présent, faisant apparaître le « caractère » qui, chez les Juifs, un cas heuristique, « favorise, à raison de son histoire singulière, une sorte d'expérience de pensée. « L'acte par lequel un peuple est un peuple » (Freud), « vrai fondement de la société (...), exige la formation d'un sujet collectif qui, en agissant, se pose en sujet politique (...) Le législateur serait moins le gardien de la loi que le gardien d'un inconscient dont la loi se soutient (...) Si la question de l'identité d'un peuple a un sens, c'est seulement au niveau du moi commun (...) C'est dans la mémoire non du meurtre mais de l'élévation par choix que commence à se fabriquer la temporalité historique du peuple Juif, dont l'éthique, la fierté, ne sont pas tirées d'un retour au sensible et à l'identification par l'amour (du père) à travers l'incorporation par le repas en commun, mais du triomphe de la vie de l'esprit sur la vie sensorielle, des opérations symboliques ». « Ceux qui se nomment toujours Juifs sont les descendants de ceux qui n'ont pas cédé sur le « trésor secret » détenu depuis Moïse ; ils n'ont pas monnayé l'élection en rédemption universelle : le fait qu'un peuple et sa loi se constituent ensemble, par un travail spirituel rétif à toute traduction et à toutes transpositions en terme de pouvoir. »

- dont la disjonction de la figure en père réel et Père Symbolique est mise à l'œuvre par le rituel de la circoncision - *Brit Mila*, coupure et alliance, nouant le langage au sexuel, acte, non pas du sacrifice du fils, Isaac, mais plutôt du renoncement, alors un événement de pensée, du père primitif à sa toute puissance totémique et animique, à son désir auteur de la Loi, alors arbitraire, inaugurant un bouleversement du fonctionnement psychique, une conquête de l'intellectualité et du lisible aux dépens de la sensorialité et du visible. Se développent alors les fonctions cognitives, le concept, l'abstraction, la déduction, l'hypothèse, le souvenir, et l'accès à la castration et à la dette symboliques, à la différence des sexes et des générations, à la division du sujet et à l'intériorisation d'une temporalité, à « la relation d'inconnu », qui structurent le champ du transfert et de l'intra-subjectivité : un processus de sublimation et un geste d'interprétation « par petites coupures », selon la formule d'Hélène Trivouss Widlöcher.

Qu'est-ce que ce champ du Symbolique, si complexe à conceptualiser et à se prêter à la pensée pratique, qui ne se laisse percevoir qu'au travers du négatif, en creux, ou au contraire dans les manifestations et les effets de sa défaillance ou de sa forclusion ? Ou encore par son efficacité ? Un champ qui se tisse lorsque le symbole qui échappe à toute définition échoue à se constituer comme tel, qu'il se détache de son identité première, qu'il rassemble et divise à la fois, dans un mouvement de liaison-déliaison. *Ce je ne sais quoi, ce presque rien*, comme disait Jankelevitch, participe des processus de symbolisation, depuis le développement de l'enfant, l'organisation de l'adolescent, jusqu'à la construction du sujet politique, de la constitution du fonds commun, faisant de l'identité une construction, comme l'originnaire, nécessitant une confrontation renouvelée à une épreuve de vérité psychique, faisant du Symbolique la transmission d'une question, et des hommes, des semblables-différents, du lien singulier/collectif transcendant la rationalité instrumentale et l'unidimensionalité. Ce que Freud reprend de Goethe : « *Ce que tu hérites, acquières-le pour mieux le posséder.* » La question de l'identité ne reçoit pas de réponse, ou sans cesse en recevra : « toujours en devenir écrit Henri Meschonnic, elle échappe au défini. » Il n'y a peut-être pas d'identité mais des identités possibles et parfois contradictoires, intriquées à une *liberté responsable* (B. Gross). La Loi produit et structure la force de l'altérité, entamant l'idolâtrie du moi, ouvrant à la métaphore, à l'ambiguïté. La lettre, comme la Loi, selon Lacan est ce qui constitue l'individu comme sujet, où le Symbolique est convoqué comme ultime rempart à l'égard de la barbarie.

Aborder la question du père et de la transmission comme question infinie. Qu'est-ce qu'un père ? Un fils, non divin, un étranger du dedans, un surmoi intériorisé, transcendant le témoignage des sens et les liens du sang - la paternité étant conjecturale - mais encore en devenir, d'être désigné comme père par l'opération de pensée des fils, par un acte de parole qui l'efface et le réinstitue, et leur geste d'acceptation du nom : « *Tuez/Tu es le père !* » La paternité c'est bien ce qui fait qu'une fois nommées, les réalités deviennent des événements psychiques. Et c'est pour Freud l'aventure de l'humanité que chaque homme doit rejouer personnellement dans son destin. Un meurtre textuel qui participe à dédoubler le grand homme. *Porter un nom*, c'est se porter vers un nom - pas une incarnation moïque, mais un mouvement de transcendance qui définit le transfert dans sa forme anthropologique plurielle de *transfert de transferts*⁷, c'est littéralement exister, se tenir hors de soi. « *N'Hommer* »⁸, là est le devenir-homme, la *Menschlichkeit*. Selon la même racine hébraïque, *Shem* (le Nom) / *Sham* (là-bas) / *Shema* (Écoute) : un être-ici, un être-là-bas. Écouter participe d'un temps d'intériorisation par le détour d'une interprétation et d'un autre. *Midbar* signifie à la fois désert et parole - le langage interlocuteur de la parole⁹. « Visage » (*Panim*), et « intériorité » (*Pnim*), se disent en hébreu au pluriel, le phénomène humain se jouant dans un jeu combinatoire des signifiants, entre deux visages incertains, indistincts. Et qu'est-ce qu'un visage sans nom ?¹⁰ *Les noms sont*

7 M.G. Wolkowicz (dir), *Un monde en trans - Transfert de transferts ou de l'hypocondrie du contemporain*, Paris, EDK, 2009, Sèvres, 2^e.ed. Éditions des Rosiers, 2012.

8 M.G. Wolkowicz, « N'Hommer. De la Figuration des noms à la Résistance des noms. De Sham, Shema, au Shem - Du wicz au witz », in *La Force du nom*, Masson C., Wolkowicz M. G (dir), Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

9 P. Fédida, *Le site de l'étranger - la situation psychanalytique*, PUF, Paris, 1995.

10 M.G. Wolkowicz, Masson.C, *Panim/Pnim, L'exil prend-il au visage?* Éditions EDK, Sèvres, 2009.

des précipités - psychiques - des temps immémoriaux, abrégés d'histoires, condensations de rêves. Alors, qu'en est-il de cette constitution psychique spécifiquement juive qui provoquerait chez les autres un tel ressentiment ? En quoi l'éthique qui en est constitutive serait insupportable à ceux qui ne la partagent pas ? Freud lie ce qui dans l'histoire et la figure juives suscite une hostilité anachronique à l'antinomie entre le Judaïsme, la religion du père, un progrès de l'intellectualité, et la religion nouvelle, le Christianisme, religion du fils, qui participe d'une inhibition de l'intelligence mais est un progrès dans l'histoire religieuse, avec le retour au polythéisme et celui de la grande déesse-Mère, et l'infiltration des croyances magiques et de la superstition ! « À partir de ce moment, la religion juive fut en quelque sorte un fossile. » D'un côté, il magnifie le Judaïsme comme un progrès de la « vie de l'esprit » et insistera sur l'effet de l'interdiction des images, de la représentation, répondant : oui, nous avons tenté de sortir d'Égypte, oui, peut-être le Judaïsme est-il sorti d'Égypte, oui, la sortie d'Égypte assure au peuple Juif une même structure psychique, mais tout le monde n'est pas sorti d'Égypte, car il y a cette réalité dont on oublie de parler quand on parle d'Histoire en général et trop systématiquement du progrès : *la régression*¹¹. Et ce qui est stupéfiant dans le texte de Freud, c'est que c'est la régression qui l'a emporté sur le progrès. Et Paul, le purificateur du Judaïsme et son destructeur, dût certainement son succès en premier lieu au fait que, par l'idée de rédemption, il conjura le sentiment de culpabilité de l'humanité. Il le dût aussi au fait qu'il abandonna l'idée de l'élection de son peuple et son signe visible, la circoncision, de manière à ce que la religion nouvelle put devenir une religion universelle englobant tous les hommes. Freud rappelle une plaisanterie dans *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* : « Tu dis qu'il s'agit du fils pour que je crois que tu parles du père, alors qu'il s'agit vraiment du fils ! » Dans une autre version : « Tu dis que tu vas à Cracovie pour que je crois que tu vas à Varsovie alors que tu vas vraiment à Cracovie ». Son hypothèse est que ce qui spécifie les Juifs ne serait pas qu'ils aient tué Moïse, mais le fait qu'ils le refouleraient totalement. Selon Lacan, « ce qui est forclus du Symbolique revient dans le réel ». Et ce qui revient dans le réel, c'est la mise à mort du Christ, fondement d'une religion du fils. Ainsi, ce qui n'est pas remémoré se répète, dans le passage à l'acte, et la conduite de l'autre : le Concile de Latran édicte le dogme de la transsubstantiation¹² par lequel le vin et le pain, sont réellement le sang et le corps du Christ, étayant deux mythes antisémites, l'inactuel meurtre rituel d'un enfant chrétien et la profanation de l'hostie, qui ont fait couler beaucoup d'encre et de sang, et dont nous n'avons pu qu'en voir en boucles les versions contemporaines dans les passages à l'acte cathodiques déclinant compulsivement le décompte et les images des « enfants-innocents » au Moyen-Orient, victimes des descendants des Juifs médiévaux. Voilà la forme que peut prendre un interdit de penser.

L'Unheimlich est le retour de l'étranger au cœur du familier, moins une figure de l'étranger que sa métaphore incorporée, un effet qui se produit dans l'entre-deux comme dynamique de transmission, toute transmission authentique vouée à se déformer, à se tordre, d'angoisse ou de rire, comportant l'intégration d'un manque, ne serait-ce que celui inhérent à l'échec du fantasme, l'élément étranger perturbant le narcissisme absolu (B. Grunberger), l'identité pleine, par quelqu'un qui n'est pas de la maison mais qui y est à demeure, et maintenant un certain rapport à l'être, dans un mode d'être où *ce n'est jamais ça!* Le peuple Juif est *unheimlich* pour ceux qui font de leur identité une *heimat*, un chez soi aux ouvertures bien contrôlées, et le Juif est celui qui accuse réception de *l'Unique* et, pour ce faire, doit se séparer, dans son rapport à l'Autre divin. Cette cassure toujours possible avec « D.ieu » et avec le destin, est le ressort même de la transmission; on la retrouve entre deux générations, ce qui à la fois les sépare et les relie. L'évènement fondateur en est la lutte de Jacob avec l'Ange, choc traumatique de l'altérité de laquelle ne se crée rien de moins que le nom d'Israël et le Symbolique, étrangeté d'un peuple qui s'invente un Dieu pour combattre avec lui, qui se donne comme destin de combattre le destin, y compris celui qu'il se donne : passer de l'identité à l'existence. La mémoire n'appartient pas à quelqu'un mais au langage prononcé par quelqu'un ! Écrire serait l'acte du même à l'autre. Être autre, ainsi Pérec, pour être soi.

11 P. Férida, *Par où Commence le corps humain - Retour sur La Régression*, coll. « PBP », dir. J. André, PUF, Paris, 2000.

12 J-P. Winter, « De l'interdit de penser au passage à l'acte antisémite », in Wolkowicz M.G (dir.) *Présence de la Shoah et d'Israël dans la pensée contemporaine -Nom sacré/Nom maudit-*, Coll. Schibboleth-Actualité de Freud, In Press, 2014.

L'antisémitisme, une impasse existentielle - une paranoïa de masse !¹³ L'antisémite projette sur le Juif qu'il est assis sur le Trésor du Symbolique qu'il ne peut « métonymiser » qu'en termes d'avoir. Il lui fait un crédit d'infini, en miroir de son fantasme d'illimité, le pouvoir de combler sa faille existentielle, de réparer son identité mortifiée. Le Juif, passeur du manque-à-être qu'il assume, posséderait et garderait jalousement le trésor de l'être sans le partager ou, s'il le prêtait, ce serait en saignant l'autre. Spielberg s'est amusé dans *Les Aventuriers de l'Arche perdue*, en mettant en scène des Nazis qui, se greffant sur l'existant Juif qu'il est nécessaire d'éliminer et de faire disparaître pour exister pleinement sans entraves, ainsi le III^e Reich se projetant sur un millénaire totalisant et clonique, sont à la recherche du trésor de l'Arche, ne découvrant à l'intérieur que le souffle divin... consommant les sacrifices !

Le nom Juif dans Shoah : Lanzmann dans son film *Shoah* est en quête des noms Juifs disparus, à extraire de la disparition pour en faire des noms d'absence, d'oubli, en les faisant prononcer et répéter par des polonais témoins du génocide - Chelmno, 400 000 Juifs massacrés, brûlés, gazés. Pas de noms. Grabow à côté, seuls Yan-kiel, cordonnier, Benkel, le boucher. Mais rien sur leur famille, pas de récit. Deuxième scène : *Entassement des valises noires, entassement des noms écrits dessus en blanc*. Illusion, mensonge, simulacre des noms, sans locuteur ni interlocuteur : ex-nommer est l'opération nazie de l'interversion de l'œuvre juive, puisque le processus sacrificiel passe par l'effacement de la subjectivité, de l'anéantissement de la nomination symbolique juive et de la transmission de la transmission. Des noms propres, mensongers en ce qu'ils signifient la vie, incarnent là, au-delà de la mort, la disparition de la disparition, la désobjectivation absolue : parodie de l'homonymie juive, annihilation de l'entre-deux - dialectique de la différence et de l'appartenance - d'où naît le nom propre intriquant *le semblable-différent* et *le prochain*, par la synonymie à l'infini annihilant l'inépuisable, l'homonymie étant un fait juif. La parodie est renversement morbide puisque la reduplication systématique des noms d'*Israël* et de *Sara* en fait des synonymes de *Personne*, dont l'isolement et l'incertain signifient l'éparpillement, l'anéantissement des *six millions de noms Juifs*, et qui s'opère à partir du *nom Juif* même et du principe d'appartenance, qui nous fait assister à la trahison de l'universel par l'universel. C'est donc à partir de ces noms que le langage, ce qui distingue, se retire au profit d'un anti-langage qui confond. Les noms Juifs en effet ne sont pas infinis et les noms Juifs sont le nom d'un peuple. Et ce qui caractérise pleinement le sujet européen, c'est précisément sa phobie de l'homonymie. Dérision du Livre au travers de celle des noms du Livre, fondés par l'écriture et modifiés (de Saraï et de Jacob) par D.ieu, c'est-à-dire par le langage lui-même, et de celle de la coexistence des noms chrétiens et des noms juifs : Marie Sarah Kafka, Hermann Israël Pasternak. « *Et les noms étaient tissés dans l'innombrable* », écrit Celan. C'est pourquoi *Shoah* s'est ouvert sur la phrase d'Isaïe : « *Et je leur donnerai un nom impérissable*. » Le faux universel, l'universel du petit *un* ne peut produire qu'un faux infini. Et par la récurrence de ces deux noms, *Kafka*, *Pasternak*, se démontre la possibilité pour le nom Juif d'être sans cesse fondé en universalité par *le livre*, que ce soit *Le Procès* ou *Le docteur Jivago*. La perversion mortifère nazie détourne le Symbolique qui fait sujet *et* peuple, en annulant l'inépuisable du nom au profit de l'infini. L'identité est essentialisée, mise hors-monde, ainsi que Heidegger l'a mise en œuvre, assimilant le processus d'extermination des Juifs au progrès technique, tel celui des moissonneuses-batteuses!

L'échange inégal¹⁴ a été publié d'une réflexion avec Éric Marty à propos de l'échange de Guilad Shalit, séquestré depuis cinq ans par le Hamas dans la Bande de Gaza contre plus d'un millier de palestiniens, jugés et condamnés pour meurtres de masse. C'est une allégorie, d'un côté monstrueuse, de l'autre magnifique : *1 contre 1027*. En équation : $1 = 1027$. *L'échange inégal* met en exergue une solitude, mais une solitude d'affirmation, d'exception. Un État, l'État d'Israël, assume la décision d'une éthique de *l'Un*, de l'unique, de l'universel du singulier ; cet

13 H. Trivouss Widlöcher, « L'antisémitisme du nom propre », *PTAH*, n°15/16, *Géographie et histoire de la subjectivité*, sous la direction de M. G. Wolkowicz, Paris, Éditions ARAPS, 2006.

14 E. Marty, « L'Échange inégal - Sur Guilad Shalit », in M.G. Wolkowicz (dir.), *États du Symbolique - Depuis L'Homme Moïse et la religion monothéiste, en passant par Freud, Rothko, Appelfeld... Droit, Loi, Psychanalyse*, Paris, Coll. Schibboleth - *Actualité de Freud*, Éditions In Press, 2014.

acte a manifesté quelque chose qui relève de l'éthique d'un peuple, qui fait peuple. On dira que le peuple Juif, à défaut du *Bien*, possède un *Télos* qui signifie but, finalité transcendant les calculs politiques, les cadres idéologiques étroits, même les stratégies sécuritaires. Une décision qui produit la présence de la judéité dans l'historique et le politique contemporains, qui institue ce qui s'appelle l'existant, face à l'universel du générique, du mythique, du mimétique, de l'indifférencié, du quelconque, du nombreux, du *on*, de la masse, une masse en face qui réclame d'autres Guilad Shalit à enlever, séquestrer, triomphe de la jouissance de foule, de l'indénombrable. *C'est en réalité une lecture strictement humaine du 1 = 1027*, à travers « l'importance que les Juifs accordent à la valeur de la vie, leur croyance qu'ils partagent un sort commun et leur fort sentiment de responsabilité mutuelle ». La visibilité de cette éthique est porteuse de scandale, de la subjectivité juive intrusant les artéfacts et les stéréotypes objectivistes. L'échange est, avec le don et la dette, l'un des référents majeurs du champ du Symbolique dans la sphère anthropologique (Lévy-Strauss, Mauss, Lacan, Bataille). Selon la position que chacun prend vis-à-vis de *l'échange inégal*, cela dira quelque chose de lui, son rapport à la vie, à la mort, à soi, à l'autre - à *Nous-Autres ! Le paradoxe de l'antisémite* est sous-tendu par le projet de faire payer le prix fort au Juif. On lui rend *Un* et en échange de ce *Un*, on obtient plus, mille fois plus, on obtient 1027. La logique spéculative de l'antisémite dans l'idéalisation de l'Autre confère une valeur sinon absolue, du moins extrême à la vie juive, et du même coup le dévalorise lui-même. Il doit concevoir l'hypothèse de la supériorité de ce qu'il désire éliminer, se condamnant dès lors à une jouissance amère, pitoyable. L'antisémite sait quelque chose du Juif et lui prête une valeur morale maximale : « *Nous n'abandonnerons pas Guilad Shalit.* » La honte s'efface, intriquée à la haine qui se trouve un objet pour se légitimer - substancier le Juif en images abjectes, vermine, rat, pour l'exterminer : reste le sentiment chronique d'humiliation ! Badiou, l'icônique de notre intelligentsia qui prône la douce dissolution finale du nom Juif au nom de la paix universelle et de l'identique, demeure le froid pol-potiste disciple de Mao Tse Toung qui donna une leçon de dialectique au Soviet Suprême : « *Un se divise en deux !* ». Alors que l'éthique est ce qui suspend le politique, ainsi que le Roi Salomon l'avait soutenu par la contre-épreuve cruelle des deux mères et de l'enfant, que le *Un* ne se divise pas en *deux*. *La subjectivation participe de l'universel du singulier et l'universel de la subjectivation*, un universel qui n'a pas besoin de se répandre sur toute la surface de la terre, mais qui est partageable pour tout un chacun, dans son propre dialecte, avec ses propres références. Yerushalmi refusait d'enseigner la mort des Juifs à des gens qui ne connaissent rien à leur vie. C'est le plus souvent sur les plans historique et politique que *la question du «Nous-autres»* est posée, le problème de la construction de l'éthique et de la transcendance, paradigmatiquement de son enracinement dans des sources juives, ayant conduit Franz Rosenzweig puis Emmanuel Levinas à mettre l'accent sur l'extériorité¹⁵. « On me donne un nom, donc je suis » : selon Rosenzweig, inspiré par la philosophie du langage de Eugen Rosenstock rompart avec Fichte et Heidegger, le *Je* n'existe que dans la réponse à un appel, l'appel de son nom. Par tout autre au sens de chacun, de celui qui est Tout Autre. Contrairement à Sartre, c'est un appel que l'autre m'adresse à le reconnaître, comme être humain, un appel à la responsabilité, événement de langage, temporalisation des *Nous*, introduisant à une généalogie de l'intersubjectivité au fondement de toute communauté : *le nous* du droit, de la jurisprudence qui dépendra du *nous* des relations dialogiques unissant le *je* et le *tu*. Le *Je* n'est pas une totalité : *Je=Je*, il n'est pas isolé pour soi face au monde. Dans *L'étoile de la Rédemption*, Rosenzweig distingue le *Je* qui cherche son être dans la langue, dans le dialogue qui *nous* relie aux autres dans la dimension radicale *Autre* du langage. Selon le poète René Char, « la parole sait de nous plus que ce que nous savons d'elle ». C'est ainsi qu'à la question : « Qui suis-je ? », la réponse n'est pas « Je suis Je », mais « Je suis Franz Rosenzweig », un nom propre qui m'est assigné par *Toi*, à savoir : « Je suis celui à qui tu dis *tu*. Je suis ton *toi*. » Martin Buber voit dans la relation entre *Je* et *Tu* la réciprocité, tandis que Levinas en fait celle d'une asymétrie qui est la condition de l'altérité et de l'éthique de la responsabilité, *l'obligation fondamentale*, à l'égard de *l'autre*, étayant la prévalence du *Dire sur le Dit*. *L'Entretien dans la montagne* de Paul Celan accomplit sur l'horizon d'une absence, d'un manque, d'une rencontre qui n'a pas eu lieu, un trajet à travers la forêt des mots, au cours duquel un langage anonyme se trans-

15 E. Lévinas, *Totalité et infini - Essai sur l'extériorité*, Ed. Nijhoff, La Haye, 1961.

forme peu à peu en parole de sujet, un *Il* en *Je* et *Tu*, un récit en discours; selon la question de Michel Foucault, comment l'être humain se construit-il une intériorité, la subjectivité étant notre fenêtre sur le réel - par rapport à une extériorité ? L'œuvre de Freud et toute la pratique psychanalytique tournent, en rapport à la genèse du *Je*, autour de sa maxime éthique : « *Wo Es war, soll Ich werden* » : *Là où j'étais l'objet du désir parental, là Je dois advenir comme sujet parlant*. Le *Es*, le Ça freudien est l'origine pulsionnelle du *Je* dans l'*Autre*, celui d'avant ma naissance, qu'on peut appeler l'*Autre* parental; cet *Autre* est également un être de langage, et il constitue le premier lieu d'où celui-ci lui vient. Le virage de ce *Je* spéculaire en *Je* social, par l'intermédiaire de la captation par l'image du semblable, du *Nebemensch*, c'est une capture aliénante au désir de cet autre, comme le montre la jalousie primordiale, et qui l'entraîne selon Lacan dans la rivalité totalitaire et concentrationnaire, marqué par *la servitude imaginaire*. Cette limite entame la toute-puissance narcissique de l'*Autre* et par conséquent celle du *sujet*. Les singularités de cette construction subjective dépendent de la limite trouvée dans l'*Autre* et ceci bien en-deçà de la mutation sociale, parce que la limite passe et repasse entre deux bords qu'elle sépare et qu'elle réunit bord-à-bord. C'est la limite qui permet la circulation sur le bord et par conséquent son expérimentation jusqu'à l'extrémité de la structure, ce que montre le tableau de Delacroix représentant Actéon sur un bord d'une rive et Diane sur l'autre bord, les deux bords étant séparés par un cours d'eau.

De l'impersonnel au personnel - *Quel est l'élément principal permettant à un être humain d'entrer en relation avec un, avec d'autres êtres humains ?* L'*alter* dans le *je* se réfère à un tiers : chez Hobbes c'est le pouvoir public, chez Hume, le prochain rencontré par la sympathie, chez Rosenzweig, la Révélation comme « commandement » plutôt que comme « loi », par-delà les différentes langues pratiquées. *Nous* n'est pas le pluriel de *Je*, nous suggère Levinas. Il n'est pas la simple multiplication de la singularité. Le pluriel se forme en effet dans la troisième personne du singulier. L'institution du lien, le respect vise à déterminer la possibilité d'une pluralité de l'humain qui ne s'apprend pas à partir de l'abstraction du concept solidaire de l'activité constituante du sujet transcendantal. C'est le sens de *L'Humanisme de l'autre homme*. « L'être suppose le visage. » La récurrence est cet incessant mouvement, suscité par le cri ou l'appel de l'*Autre*, qui ramène le *Moi* à moi, sans l'impérialisme de la majuscule. C'est *Autrement* qu'être qui évoque Jonas comme l'ultime figure du *Sujet* traqué dans ses derniers retranchements. Un *Nous* se tresse entre deux visages. Selon Jan Patočka, « l'homme est dès le début de sa vie immergé, enraciné dans l'autre. » La première chose qui arrive à l'enfant, à chaque être humain, c'est qu'on s'adresse à lui. *Il* est d'abord un *Tu* pour ses parents, qui se trouvent eux aussi dans le *Nous* de *la langue de la communauté*. Dans *Berechit, Au Commencement* dans la Torah, la première lettre n'est pas le *Aleph*, mais le *Beit* qui signifie à la fois « au sein de » (enracinement, ancrage), et « en vue de » (mouvement vers l'autre), marquant l'illusion du *Moi* conçu comme commencement absolu. Définie par l'étude, soumise aux commandements, au rapport au livre, au meurtre du père, à l'exil hors les nations, l'universalité est conditionnée par le particularisme, *par rayonnement et non par englobement*, qui exclue l'assimilation. Pour Rosenzweig, qui préserve le dialogue de deux risques opposés, celui de la fusion et celui de la rupture ou de l'annulation, comme pour Humboldt, le *Nous* de la communauté naît du duel que le *Beit* représente et qui précède ainsi l'unité.

La route du nom - Pour un Juif, la route du nom commence là où l'on veut bien la faire commencer, au hasard des migrations et des exils, tous chargés à la fois d'espoir et de détresse.

Les parents rescapés après la guerre en France ne pensaient qu'à survivre, à ce que nous puissions faire des études. La problématique du nom, francisé ou non, n'était pas vécue sur un mode dramatique, contrairement à ce qu'allait en exprimer une partie de la génération suivante. Ils n'y étaient pour rien, et même, ajouterai-je, ils n'y étaient pas vraiment. Ils nous ont donné, d'ailleurs selon la Loi, des prénoms du calendrier républicain, celui de saints. En fait un prénom biface qui se présente à la façon d'une robe de chambre, avec un prénom extérieur donné pour l'État Civil, une face faite pour être montrée et vue, et un prénom intérieur pour la famille, les fêtes, dans la continuité de la filiation, sorte de doublure, généralement chaude et protectrice. Il s'agissait pour eux d'une évidence non questionnable, l'exigence de se fondre dans le pays d'accueil en gommant les particula-

rismes trop voyants. Mais entre l'intérieur et l'extérieur, il n'y avait pas beaucoup de passerelles : le prénom Juif demeurait une crypte soigneusement cachée sous le prénom républicain, et tous deux opéraient comme des droites parallèles destinées à ne jamais se rencontrer. Pourtant ce fossé n'était pas vraiment cause de souffrance, et l'aliénation était vécue comme le tribut nécessaire à payer pour une intégration ardemment souhaitée. En témoigne la jouissance marrane (l'histoire du marranisme montre comment des êtres se constituent en se divisant, en « étant des hommes qui abritent en même temps une foi sans religion et une religion sans foi, résultant de conversions forcées », et qu'il y a eu transmission malgré les obstacles : il ne restait à certains qu'un mot hébreu, qu'un Nom, Adonaï !), ce qui se donne à entendre et à voir dans les familles survivantes, sous la forme d'une recherche constante d'un signifiant familial qu'il s'agit de débusquer derrière les noms du pays d'accueil. Le plaisir têtu que met l'immigré, le rescapé juif ou autre, à traquer, sous l'anodin et l'étranger, les traces d'un nom « de chez lui », s'avère une stratégie de survie psychique face à la perte du monde qui était le sien. Sorte d'opération de rapatriement clandestin, où nom et prénom fonctionnent comme mot de passe, un *schibboleth* destiné à retrouver ce qui, du bagage d'origine, a été abandonné aux frontières. L'irritation que nous éprouvions, nous-autres leurs enfants devant cette étrange manie, avant d'en devenir les dépositaires nostalgiques, était l'expression de notre ambivalence en miroir de la leur à nous transmettre ces signifiants de vie, de culture (ainsi le yiddish) recouverts de représentations de destruction et de mort dont ils avaient la crainte de nous contaminer, de la répétition : « *Si ça recommençait!* » C'est l'amour de la *Yiddishkeyt* qui animait leur quête, cette recherche de bribes, misérables restes d'un monde anéanti, de continuité trans-historico-subjective. Rendre aux noms leur origine cachée était une sorte de *Witz collectif*, accompagnant la mission qu'ils avaient reçue de perpétuer le nom Juif. *Ainsi les landsman, les amis de mon père originaires de Tomaszow-Mazowiecki, que je rencontrais enfant, se demandaient entre eux inéluctablement le Jour de Kippour devant les synagogues que nous fréquentions, de la rue Notre Dame de Nazareth, de la rue Pavée, ou celle des Déportés Place des Vosges, s'ils y habitaient «avant» ou «après» le pont, étant entendu que la partie de la ville située après le pont était la plus intellectuelle, mais ils n'étaient pas d'accord pour statuer où était avant et après le pont ! Elie Wiesel désigne Tomaszow « la Ville des Lumières », lieu d'études et d'intenses débats entre hassidiques, orthodoxes, bundistes, sionistes, communistes... et c'était souvent le même !*

La langue arrachée - L'hébraïsation des noms en Israël s'est plutôt exercée comme une exigence à laquelle nombre d'immigrants ont souscrit pleinement, dans l'exaltation des nouveaux débuts, l'occasion à la fois d'un retour et d'une régénération, nouvelle filiation qui vient supplanter symboliquement une appartenance trop entachée de signifiants mortifères. De plus l'illusion de se nommer soi-même, en choisissant un patronyme et un prénom hébraïque, permet au nouvel arrivant de résoudre son Œdipe en lui substituant un *Idéal du moi* valorisé par le groupe; le rapport au père interdicteur se mue en rapport à l'État Juif, qui offre une solution groupale au roman familial. Mais cette séparation symbolique par rapport aux imagos parentales se complique par ce qui s'est passé pendant la *Shoah* : comment se séparer de parents humiliés et assassinés, dont les corps vaporisés ne reposent nulle part ? Chez le poète israélien Avot Yeshurun, l'on trouve l'expression la plus achevée de cette aporie. Dans son recueil de poèmes et entretiens *La faille syro-africaine*, on voit comment la culpabilité, celle d'une génération qui a abandonné sa langue, sa ville, sa maison et ses parents, s'est substituée à la culpabilité œdipienne ordinaire pour en interdire toute résolution. Moteur de son œuvre, la culpabilité de Yeshurun est emblématique d'une génération : né en Ukraine, Yehiel Alter Perlemuter émigre en Israël en 1925 et, répondant à l'appel de Ben Gourion, prend en 1948 le nom d'Avot Yeshurun. Le choix de ce nom, qui signifie « sous le regard des pères », l'installe symboliquement dans une nouvelle filiation, celle des pères fondateurs. Il est aussi celui d'une fracture, en hébreu *chever* désignant la faille, tant géologique que physique et psychique, qui traverse la terre d'Israël. Quand sa fille Helith lui demande « Comment devient-on Avot Yeshurun ? », le poète répond « À force de briser » (*lichbor*, de la racine *chever*). Il dit le sacrifice du monde d'avant, consenti au nom de l'idéal commun. Comme beaucoup de ses compatriotes, Avot Yeshurun s'est interdit de ressentir la perte, en effaçant tous les signes d'appartenance dont le nom et la langue - le yiddish qu'il s'est arraché de la bouche pour

faire place à l'hébreu moderne refondé - sont les premiers indices. Le creuset de l'identité nouvelle a souvent pris la forme du Moloch, en exigeant l'abandon d'une partie de soi, et en interdisant la nostalgie. Mais à côté de l'éblouissement et de l'élation solaire des débuts, le regret refoulé s'est mué en un chagrin infini, un remords lancinant, une nostalgie amère au goût de cendres quand la Shoah a détruit toute possibilité de retour, et que la ville dont on a symboliquement « brûlé les maisons », a disparu pour toujours, avec tous ses habitants et la langue qu'ils parlaient. Il écrit : « j'ai marché, écrasé mes parents, avant que les allemands le fassent ». Ce nom, que les parents « ne lui ont pas donné », est devenu le rappel cuisant d'une perte inconsolable. Ce qui s'offrait comme une issue glorieuse au processus œdipien, alors qu'il avait réalisé le rêve - non réalisé - du père de monter en Israël, s'est mué en un meurtre dans le Réel, quand les parents abandonnés sont tombés sous les coups de leurs assassins. En 1925, Yeshurun a perdu un monde : en 1945, il a perdu le monde.

La langue mutilée - Le petit garçon Aharon Appelfeld parlait sa langue maternelle avec les petits chiots, avant de devenir mutique, pour ne pas être découvert Juif par les Ukrainiens chez lesquels dans la forêt il restait caché, et par les Allemands, il avait entendu d'un fugitif d'un camp l'épisode des enfants dévorés par les chiens loups dressés à la chasse à l'homme. Deux enfants rescapés avaient perdu langue et visage. En 1946, arrivé en Israël, Aharon est mutilé de ses langues - les langues et le visage arrachés par la chiennerie des hommes - aphasique, traumatisé, avec une pierre dans la bouche, il a des mots sans phrase. Il lui manque ce qui fait une langue, ce qui lui donne une forme, un sens, une relation avec les autres et le monde. Il a choisi l'hébreu, langue morte ressuscitée, renouant avec le passé du peuple Juif. Ou est-ce l'hébreu qui le choisit. Il bégaie, dans l'éternelle attente que ses parents viennent le chercher. Le bilinguisme en chaque écrivain israélien donne voix, visage aux enfants et au collectif, aux langues perdues, mutilées, sans plus de locuteurs et d'interlocuteurs, et contaminées par les assassins, à la souffrance, dans une polyphonie intérieure reconstruite. Chez lui il y a quelques mois, Aharon Appelfeld me disait que les gens de sa génération ont très peu parlé à leurs enfants de leur maison et de ce qui leur était advenu pendant la guerre. L'histoire de leur vie leur a été arrachée sans cicatriser. Ils n'ont pas su ouvrir la porte qui les menait à la part obscure de leur vie, et c'est ainsi que la barrière entre eux et leurs descendants, comme en eux-mêmes peut-être, s'est érigée. Si dans les camps, la perte programmée de l'identité va, pour la victime, jusqu'à la perte de la possibilité de s'affirmer comme *sujet*, disparaît pareillement la protection du *nous*, la possibilité du collectif qui pourrait préserver un *je*. Dans *La nuit* de Wiesel, le fils ne répond plus à l'appel du père. C'est la confiance dans le langage qui a été abolie en même temps que la confiance en l'homme. Pour retrouver sa place de sujet dans la chaîne des générations, condition de la vie subjective et sociale, il faut un tiers sur qui s'étayer ; l'œuvre d'Appelfeld peut être ce tiers qui fournit aux générations d'après le génocide une représentation pour des événements irréprésentables. Régine Waintrater dégage l'importance de la relation testimoniale instituant le témoin du témoin, et de la restitution aux parents par les enfants d'un héritage blessé, assassiné, qu'ils n'ont pu élaborer et leur transmettre et que les enfants ont à construire pour eux, à conflictualiser afin de se l'approprier à leur façon, à s'en différencier, et Janine Altounian avance l'importance du détour, ce passage nécessaire par la culture et la langue de l'autre, passage qu'implique l'exil et l'accueil dans un nouveau pays. L'espace de transitionnalisation ouvert par le déplacement permettrait au survivant, puis à ses descendants, de se décoller du trauma vécu ou hérité pour advenir à sa propre histoire. En ce sens, il est un opérateur de transmission essentiel. Au Rwanda, les survivants ont dû composer avec une langue blessée, le *kinyarwanda*, leur langue, mais aussi celle des génocidaires qui l'ont utilisée et détournée pour commettre leurs crimes. Georges Perec propose dans *W ou les souvenirs d'enfance* une théorie traumatique du silence, de l'oubli, du désespoir et du repli autistique, dont on ne sort que par le biais d'une fausse identité. C'est à vingt ans qu'il vit pour la première fois la tombe de son père avec son nom écrit dessus : Peretz - Perutz. La découverte de ce minuscule espace de terre clôturait enfin cette mort jamais apprise, jamais éprouvée, jamais appropriée. Désormais les souvenirs existent, rassemblés. Un écrit peut (se) lier : *La Disparition*, roman écrit sans que ne soit utilisée une seule fois la lettre *e*, la lettre-trou marquant l'irréprésentable, pour *eux* sans doute, les parents disparus dans la tourmente de l'Histoire, une écriture marquée par d'impossibles défis face au deuil impossible. « J'écris parce

qu'ils ont laissé en moi leur marque indélébile et que la trace en est l'écriture. L'écrit est le souvenir de leur mort et l'affirmation de ma vie (...) Je ne suis pas le héros de mon histoire, je n'en suis pas non plus exactement le chantre. C'est à eux, encore une fois, après tant d'autres, que je demande d'être mes ombres tutélaires... » *Se souvenir*, c'est restituer une possibilité de s'étayer sur une culture et des espaces trans-subjectifs disparus, de constituer une formation intermédiaire, d'étayage, en pacte et alliance destinés à gérer le lien entre l'individuel et le collectif, c'est transmettre imaginairement aux fins d'un recouvrement d'une cohérence identitaire et groupale mise à mal par la persécution, ou l'abandon. Cette impossibilité d'historicisation - d'intégrer l'événement traumatique à l'évolution psychique - avait pour corollaire l'impossibilité de se constituer en souvenir.

L'éthique, l'entre-deux de la transmission : entre deux énoncés et deux noms, l'intériorisation d'un savoir.

Une petite histoire l'illustre. Elle met en scène *le Baal Shem Tov - le Maître du Nom* -, fondateur du mouvement hassidique qui, face à une tâche difficile, allait à une certaine place dans les bois, allumait un feu et méditait en prière. Et ce qu'il avait décidé d'accomplir se faisait. Une génération plus tard, son « héritier » le Maguid de Metzritch, se trouvant face à la même tâche, se rendit à la même place dans les bois et dit : « Nous ne pouvons plus allumer de feu, mais nous pouvons encore dire les prières. » Et ce qu'il désirait accomplir devint la réalité. De nouveau, une génération plus tard, Rabbi Moshé Leib de Sassov, se trouvant devant la même difficulté, alla lui aussi dans les bois, mais il dit : « Nous ne pouvons plus allumer de feu, nous ne connaissons plus les méditations secrètes qui appartiennent à la prière, mais nous savons la place dans les bois où ça s'est passé ». Et ce fut suffisant. Mais une autre génération passa et rabbi Israël de Rizhin, placé devant un même dilemme, dit : « Nous ne pouvons plus allumer le feu, nous ne pouvons plus dire les prières, nous ne savons plus la place, mais nous pouvons raconter cette histoire. » Et la parabole ajoute que l'histoire racontée eut le même effet que les actes pieux. La tradition juive impose aux pères d'enseigner aux fils, cette obligation est répétée un nombre de fois incalculable aussi bien dans la Torah que dans le rituel de prières. Mais il est dit aussi que c'est aux fils que revient la charge d'interroger les pères. L'hébreu dit *libnot*, « Tu diras à ton fils », comme cela figure dans les *Haggadot* de *Pessah*, le récit de la sortie d'Égypte : « Tu construiras tes enfants et tu te bâtiras par tes enfants ». Ainsi dans le rituel de cette fête, la soirée nommée *Seder* commence dans la lecture de la *Haggadah* par une question posée au père, ou à l'homme le plus âgé de l'assemblée par le plus jeune des fils qui lui demande : « *Ma nichtana halaila hazé mikol haleilot?* - *En quoi cette nuit est-elle différente de toutes les autres nuits ?* » Cela signifie que la responsabilité de la transmission n'est pas le seul fait des parents, et qu'elle incombe aussi aux enfants - responsabilité partagée de la transmission réciproque. Le Juif depuis le retour de Babylone est celui qui sait lire, c'est à dire que de la lettre il prend distance de sa parole, trouvant là l'intervalle juste à y jouer d'une interprétation.

Un witz pour ne pas conclure : c'est une blague trilingue sur les surprises de la transmission et les équivoques de la langue. En anglais le mot *night* désigne *la nuit* et le mot *knight*, un *chevalier*. Nous sommes en Angleterre, après le retour des Juifs voulu par Cromwell. Un certain Lévy va être anobli. Une lourde charge pèse sur ses épaules, premier Juif à être fait Chevalier par la Reine d'Angleterre. Il devra prononcer la phrase rituelle que tous les Chevaliers prononcent depuis Guillaume le Conquérant. Quand après avoir adoubé un 1^{er}, un 2^e puis un 3^e Chevalier, la Reine pose l'épée sur l'épaule de Lord Lévy qui, dans son trouble, très ému pour lui et les siens, au lieu de sortir la phrase rituelle attendue, dit : « *Why is this night different from the other nights ?* » Surprise, la Reine se retourne vers son chambellan : « *Why is this knight different from the other knights ?* » C'est un savoir qui demande d'abord à être réapproprié par le détour de l'interprétation, et par le détour d'un autre. - *Un homme rescapé d'un naufrage est retrouvé, seul, sur l'île où il a échoué et trouvé refuge des mois auparavant. À la question « Pourquoi a-t-il construit deux synagogues ? », il répond : « il y a celle où je vais, et il y a celle où je ne vais pas ! »*

Freud est un chercheur attaché à la vérité scientifique, psychanalytique, dépassant les intérêts particuliers et même la morale et la sécurité des siens, ceci même sous le régime nazi. Perplexe devant le risque de systématisation de *l'intergénérationnel*, alors érigé en concept qui favoriserait les risques d'une *weltanschauung*, d'une

prédétermination enfermante pour les patients, je préfère l'expression d'*héritage archaïque* qui semble plus juste parce qu'un héritage s'accepte ou se refuse. Freud avait d'ailleurs fermement mis en garde contre ce qui pourrait apparaître comme une version « supersticieuse », ou « métaphysique », de la théorie psychanalytique, jusqu'à poser la question de la « différence entre un psychanalyste et un paranoïaque », pour répondre qu'un superstitieux ou un paranoïaque, croit reconnaître partout des signes qui ont un sens, sauf pour ce qui se passe dans sa propre vie psychique, c'est à dire là où il est intimement concerné, alors que l'analyste voit du surdéterminé dans la vie psychique, et du hasard partout ailleurs. L'expérience de *l'étrangeté du transfert*¹⁶ nous amène à penser la transmission plutôt d'un point de vue métapsychologique. Le transfert dispose, selon Freud puis Fédida, de cette mémoire hallucinatoire régressive qui va rechercher les formes vivantes d'un passé anachronique au travers la présence en personne de l'analyste, dès lors que l'hallucination négative rendrait possible - par la voie de la régression transférentielle qu'accompagne la remémoration - le mouvement d'absentisation propre à l'action psychique - quasiment physique - sur la présence, de telle sorte que remontent les souvenirs, les morts¹⁷, retour qui se donne comme la forme du primitif dans sa nature animiste et totémique, le contretransfert, dont l'espace se constitue entre *personne* et *Personne* chez Granoff, *entre Toi et Je* chez Celan, *entre l'analyste en personne et le site de l'étranger*¹⁸ chez Fédida, étant l'aperception interne au *transfert de l'autre*, selon la négativité de la construction comme activité métapsychologique de la mémoire archaïque du rêve et du langage, à l'œuvre dans la problématique généalogique transgénérationnelle qui est l'infantile lui-même. Le transfert se réfère négativement entre cette amnésie du symptôme et une dette réminiscente du langage, l'interprétation issue du silence de l'absence étant ainsi acte de transférance aux origines, l'hostilité qui s'y figure devenant l'ébauche d'une participation de l'autre. Selon Hannah Arendt « la parole s'éteint partout où une réalité pose une revendication totale ».

Voilà ce que *Les cahiers de la nuit* font remonter en rêve au seuil de ces Rencontres à propos de « *Nous-autres* » : le prénom de l'un de mes arrières-grand-pères, *Mordekhai Herschkowicz*, Mordko. Combien il m'a été hallucinant de ne réaliser qu'aujourd'hui le rapport avec *le Mont Moria*, plutôt lieu du renoncement du père - totémique - à sa toute puissance de son désir arbitraire, que du sacrifice d'Isaac par son père Abraham. Mordehai : un pont entre mort et vie, santé (*Haï*), *la fonction du Père Mor(t)* étant une composante essentielle de la théorisation freudienne. Entre vie et enseignement, avec *Moreh*, enseignant en hébreu, alors même que j'étais devenu Professeur, familier de l'hébreu, et que j'étais psychanalyste. Comment expliquer cette absence d'un collapsus qui pourtant aurait dû se produire plus tôt ? On peut parler là aussi d'efficacité symbolique. Diabolique, puisque j'incarnais ce prénom par sa fonction, à mon insu. Mon père, mon grand père n'ont été ni enseignants ni médecins. Mon grand-père était colporteur, et mon père, comme beaucoup de pères de psychanalyste, était tailleur, enfin coupeur, artisan chemisier : « *Quelle différence entre un tailleur et un psychanalyste ? Une génération !* » Et nous sommes héritiers d'une autre histoire : *un client se plaint auprès de son tailleur lors de son rendez-vous du quatrième essayage, du temps de sa confection qu'il trouve excessivement long : « Vous vous rendez compte, Monsieur Joseph Grymann, ça fait déjà plus de trois mois, trois mois pour faire un costume, alors que le monde, c'est quand même pas n'importe quoi, a été créé en six jours ! » - « Oye, Oye Oye ! Ach yo Monsieur, répond le tailleur, mais, entre nous, vous trouvez qu'il est bien fait, le monde ! »*. *Haï* de Mordehai : Avons nous fait le deuil de nos idéaux, de refaire le monde, de le soigner, comme de soigner l'enfant en nos parents si gravement entamés, en nous, en « *Nous Autres* », malgré les *Conseils* de Freud *faits aux médecins* ? On pense au piquant aphorisme de Woody Allen sur la transmission : « *J'aurais bien aimé vous transmettre un message positif, malheureusement je n'en ai pas... Est-ce que deux messages négatifs ça vous ira ?* »

16 P. Fédida, « L'angoisse dans le contre-transfert et l'inquiétante étrangeté du transfert », *Crise et contre-transfert*, coll. « Psychopathologie », Paris, PUF, 1992, p.174.

17 P. Fédida, « Le rêve touche au mort. Le rêve et l'œuvre de sépulture », *Crise et contre-transfert*, Paris, PUF, 1992.

18 P. Fédida, « Le Site de l'étranger », *L'Écrit du temps*, n°2, dir. M. Moscovici, Éditions de Minuit, Paris, 1983.

Mériter son visage. Lorsque le gouvernement italien a commandé à l'artiste Ofer Lellouche une sculpture monumentale en hommage aux Juifs Italiens assassinés à Meina avant même d'être conduits aux camps d'extermination, il a d'abord refusé, n'imaginant pas concevoir autre chose que mettre selon la tradition un caillou sur une pierre tombale portant les noms : surtout pas une idole, pas de monument commémoratif qui répéterait la massification des victimes, la disparition de la disparition : faire de ces « ombres sur le lac » des revenants, des disparus, des morts, lier destin collectif et vécu singulier. Comment recueillir les voix mortes, les regards hantés, qui nous appellent ? Déprimé, dissocié, effondré après qu'il eut accepté de se rendre en ce lieu estival, moi-même me sentant impuissant et désespéré à ne pouvoir le soutenir dans le cours de nos échanges quotidiens, saisi alors de réminiscences.

La déchirure du rêve éveillé : Je me suis alors souvenu de cette femme qui balayait la poussière depuis 35 ans au Centre psychiatrique de Bourges lors de mon premier poste hospitalier. Lorsque j'eus réalisé que parmi tous les patients du service, une vieille femme m'était restée transparente, alors que je la croisais tous les jours et qu'elle ne cessait de balayer la salle commune et les couloirs-déambulatoire, oubliée des présentations que m'avait faites l'équipe soignante, j'ai été pris de tous les symptômes du traumatisme : le silence d'abord, celui d'une sorte de vide de la pensée, un état de stupeur, et dans l'après-coup un afflux de mots, de pensées confuses, puis un deuxième temps qui pourrait bien correspondre à une tentative de guérison. Se construit comme une névrose traumatique, tentant dans une compulsion de répétition un travail de liaison, comme le processus de création, l'œuvre étant à la fois ce non-lieu vers lequel dans nos têtes les trains n'en finissent plus de rouler, et les corps ensanglantés ou réduits en cendres n'en finissent pas de disparaître, et une représentation de l'absence de représentation. Voilà pourquoi surgit dans nos corps l'ébranlement (*Erschutterung*), et dans nos esprits l'effroi (*Schreck*) selon les mots de Freud. C'était au milieu des années 80. Elle a dû mourir depuis. Elle avait trouvé l'anonymat là, au milieu des autres ; elle ne parlait à personne, et personne ne lui parlait ; levée la première, et couchée la dernière dans son lit d'insomnies. Elle mangeait à peine, se dépêchant de faire la vaisselle pour tout le monde, depuis toujours. Elle était là depuis les années 50, quelques années après la fin de la guerre et la réalité des non-retours ; son dossier était presque vide, il y était écrit les quelques mots, les seuls qu'il lui restait et qu'elle disait quand on insistait : ses enfants étaient à la cave, cachés, et ils criaient, ils criaient... À moi aussi, elle me l'a dit, avec sa voix qui ne trouvait plus de ton, avec son accent juif polonais. Elle les entendait hurler de frayeur et sa souffrance était terrible. À chaque minute, ses enfants pleuraient et elle balayait, balayait, pour chasser quoi ? Pour effacer quoi ? Je ne pensais plus qu'à elle, j'ai voulu qu'elle me parle, elle n'avait rien d'autre à me dire. Rien, plus rien ! En 35 ans, elle avait dû en voir des psychiatres dans ce pavillon. J'imaginai le lent oubli qui avait fait de cette femme une ombre qu'on ne voyait plus, là, en pleine lumière, au milieu des autres. Quand avait-on commencé à « la laisser tranquille », c'est-à-dire la laisser balayer sans fin ? Depuis combien d'années n'était-elle pas revenue dans ce bureau ? J'étais « jeune » comme on dit quand on regrette, et c'est vrai qu'aujourd'hui je trouve que j'ai frôlé l'acharnement thérapeutique. J'avais mes raisons alors, et d'une certaine façon, j'espère que je les ai encore. Bien sûr, au bout de quelques mois j'ai entendu plus de choses, quelques phrases en plus ; c'était sans doute un résultat dérisoire, mais à l'époque, il m'avait paru énorme. C'étaient des mots pour dire un peu plus l'horreur, la raffe, les cris, le feu, les disparitions, son mari, ses enfants, sa famille... Et moi je la regardais, et je voyais tout ce qu'elle ne me disait pas ; ce n'était sans doute pas tout à fait son histoire, c'était la mienne, celle dans laquelle j'ai grandi. Ce sont sans doute des jours comme ceux-là qui m'ont à la fois attiré et détourné de la psychiatrie asilaire. Le temps s'était arrêté pour elle, et elle ne pouvait que répéter l'effroyable. Je crois que c'est le même découragement que celui que j'ai ressenti à l'époque, la même conscience de mon inutilité et la même impuissance qui m'ont assailli après avoir vu *Shoah*, et récemment *24 jours - La vérité sur l'affaire Ilan Halimi*. De la poussière. C'est elle qui retourne à nous. On peut tout faire disparaître, sauf la poussière. Même dans les camps. Même en balayant pendant des siècles. Même en écrivant des livres entiers. Dans la poussière reviennent tous nos morts, tous nos deuils, et la douleur. Quand tout se dérobe, il nous reste encore la douleur qui nous raccroche à la vie. C'était son histoire ou la mienne, ma grand-mère folle qui a perdu son mari et cinq de ses sept enfants.

Finkielkraut m'a dit un jour que ce qui nous caractérisait les ashkenazim de notre génération, c'était d'avoir des parents rescapés et orphelins, et de ne pas avoir eu de grands-parents... Voilà je prononce son nom aujourd'hui, Fanny Auerboch, *Faïge*. J'espère ainsi que je ne serai pas le dernier.

Sculpter l'impossible : L'ombre de l'œuvre. Alors face au lac, dos à la forêt, c'est à ce moment-là qu'Ofer m'écrit, à l'aube qui suivit la remontée partagée de ce souvenir bouleversant, qu'il a vu la tête, qu'il s'est dit qu'il « devait mettre en œuvre tout ses talents, toutes ses forces pour qu'Elle se dresse, pour qu'Elle Soit », halluciné de toute l'horreur forcenée à faire disparaître toute trace. La sculpture est l'œuvre de sépulture qui, chez les humains, dans leurs échanges, permet la survivance d'un humain dans un autre humain. Comme le rêve, le visage touche au mort¹⁹, l'œuvre travaille là où les mots font défaut et où nous leur avons fait défaut (Steiner). Se voyant pensée dans l'horizon d'une sculpture de l'intérieur des visages, son œuvre nous fait retrouver une capacité exemplaire à réinstaurer le mémorable : arracher à l'image survivante sa dernière ressemblance, en faire la sépulture sensorielle de l'absence, tant seul le rêve éclairé de la nuit profonde pourrait être le support des ombres. « D'une résonance matérielle. *HEAD* 2²⁰ », ce travail de matière de l'homme, érigeria à ces femmes et ces hommes, à ces enfants, substance et dignité, un lieu d'un avoir eu lieu, et participera à ce qu'Auschwitz ou Majdanek, et ce coin du Lac Major ne constituent pas l'origine du monde. Le deuil est ainsi appelé pour sortir du vide, rencontre d'une altérité, reconnaissant l'insistance d'une filiation. Geste qui symbolise le travail psychique de filiation et la perpétuation du lien entre les vivants et les morts. *Seuls les noms résistent*, écrit Martine Bacherich, restituant aux visages leurs masques d'ancêtre, acte de transférance aux origines et de manifestation de l'étranger au cœur de l'intime. L'événement créateur nous arrache à ce qu'il y a d'insupportable, comme dans *Shoah*, le film de Claude Lanzmann qui identifiait le souvenir à la disparition absolue du souvenir, quand l'absence est le seul contenu et la seule forme de survivance. La mémoire est bien, chaque fois, construction singulière toujours en transformation d'un « passé anachronique » et cette pleine et entière responsabilité généalogique de la régression transférentielle. L'étrangèreté ouvre à l'angoissante subjectivité des passages, nous restituant alors le pouvoir des ombres indistinctes et de la vertu guerrière épique du langage, les noms trouvant lieu dans ces figures de l'étranger, celui qui est anéanti lorsque la guerre ne distingue plus rien, les transferts - de nature monothéiste - étant tels, et le visage en étant leur lieu, que Freud les avait désignés, le lieu des puissances mémoriales hypnotiques d'appel des images, où attendent en silence les noms des morts perdus. Comme s'il fallait ici encore oser cette pensée que dans une vie, tout dépend d'une véritable capacité du souvenir à se donner un à venir. Et cela, dans le présent.

La mémoire archaïque du transfert est toujours celle d'un revenant. Ainsi l'analyste ne doit pas être si éloigné de cette modalité d'existence, entre fantôme et réalité, entre survivance et réminiscences. Que la présence comporte des modalités de la manifestation du revenant, sollicitant la revenance, c'est toute l'éthique freudienne s'étayant sur la recherche d'une substance commune intriquant l'individuel et le collectif désignant une instance *trans-individuelle*, la question de la transmission psychique ouvrant aux notions de contrat narcissique (Piera Aulagnier) ou de pacte dénégatif. Le transfert serait alors, anthropologiquement sous sa forme plurielle, et décidément sous la référence de la transmission phylogénétique, le *transfert des transferts*, inscrit dans une généalogie des pensées, ouvrant à une pensée généalogique, et mettant à l'œuvre l'activité du langage de l'infantile plaçant le primitif en tant qu'il est l'animation du vivant inanimé.

L'étranger au cœur de l'intime : nous nous interrogeons d'une part en quoi la psychanalyse pourrait participer d'une réappropriation de l'individu par la masse et, d'autre part précisément dans la cure, quelles seraient les entraves au (et dans le) processus analytique risquant de contribuer à une massification de la disposition et de la

19 G. Didi-Huberman, *Geste d'air et de pierre*, Éd. de Minuit, Paris, 2005.

20 M.G. Wolkowicz, « In the shadow of creation : where words are missing or have failed, where we have missed or failed then », in Ofer Lellouche, *HEAD* 2, Tel Aviv Museum of Art Éditions, Israël, 2012.

relation analytique. Qu'en est-il alors lorsqu'on examine la régression sous l'angle d'une dynamique collective ? Car la situation analytique n'est jamais instaurée d'évidence une fois pour toutes²¹, toujours asymptotique, l'analyse disparaissant à l'insu des psychanalystes trop prompts à revendiquer de diverses manières le statut d'une place qui les identifie, s'incarnant dans l'objet du transfert imaginaire idéalisant ou en miroir, quand le discours psychanalytique est ainsi gagné par l'idéologie pragmatiste de l'interaction et de la familière relation interpersonnelle. Alors que la psychanalyse équivaut d'un point de vue méthodologique à une « anthropologie de la négativité humaine », *le devenir analyste* est ce silence responsable de la liberté d'une parole qui, contrairement à la masse, ayant le seul langage comme véritable interlocuteur, est constitutive de la méthode de la subjectivité, à contrario, selon Victor Smirnoff, des « énarques de l'inconscient », « des professionnels du contre-transfert » et du « bel indifférent », du « désêtre ». À vouloir obtenir des succès thérapeutiques, la psychanalyse sait qu'elle y parvient relativement aisément par remajoration du pouvoir de la suggestion dans le transfert, par annulation résolutive des contraires sous l'emprise de l'idéal d'un meneur, allant jusqu'à annuler l'idée de résistance. La haine concerne la reconnaissance du transfert nourrissant « l'amour des certitudes », et la tentation de l'immortalité est présente au sommeil hypnotique de la masse n'est-elle pas aussi l'idéal régressif du père primitif de la horde des transferts, immobilisé par ceux-ci dans l'asphyxie de la possession ?²² La psychanalyse est elle-même un roman et c'est l'histoire des transferts, autrefois des actions guerrières - hostiles. Si la guerre n'est plus pensable par des enjeux historiques conflictuels, les morts qui en résultent se confondent avec une masse qui équivaut à substituer la disparition à la mort et à neutraliser ainsi ce que la mort comportait comme désimagination singulière.²³ C'est le langage lui-même qui s'en retrouve affecté. Or, le processus de filiation et de transmission exige à la fois continuité et rupture. La qualité de l'enveloppe institutionnelle va jouer ici un rôle primordial en favorisant la perméabilité et en différenciant séparations et disparitions. En effet, n'est-ce pas « l'inquiétante étrangeté du transfert²⁴, à travers l'apparition du déshumain, là où il y a une perte du semblable qui serait constitutive de la capacité de travail de dépressivité restitutive de l'intime-étranger²⁵ ». Les humains resteront humains, dans leurs identités et leurs différences, tout en se reconnaissant mutuellement une même appartenance. Walter Benjamin n'oublie jamais que la langue est la langue d'un sujet et qu'un sujet est toujours dans une histoire, sinon le sujet d'une histoire.

La masse - L'analyste en masse, à la masse²⁶ - La libido narcissique individuelle tend à s'indifférencier au profit d'une expansion de la « substance commune » évoquée par Freud comme le matériau initial d'une psychologie des foules. « Nous pouvons traiter les peuples comme l'individu névrosé, actualisant des traits d'une psychologie collective antérieure », écrit Freud. Quelques années avant son article sur *L'Humour*, Freud rédigeait *Psychologie des masses et analyse du moi*. Il y notait que les masses « n'ont jamais connu la soif de la vérité ». En soulignant que la violence a à voir avec un deuil impossible qui caractérise la masse, tant il est de l'ordre de celle-ci d'être une présence sans rêve ni mémoire ni langage, une présence qui n'ouvre à aucune absence, un arrêt sur image, immobilisant le transfert dans sa dimension plurielle animique et totémique de *transfert de transferts*. Serait-elle fondée sur la massive croyance en l'autocratie tout-puissant ? La multitude, soumise à l'hypnose, un état de disparition et de déni de la mort, institue le credo du refus de l'*unheimlich* et de tout trouble de réalité et de pensée, mettant en scène une globalisation synthétique et résolutive du monde, par stéréotypies et idées mimétiques. C'est bien ce jeu identificatoire, ce en quoi l'humain relève à la fois de la ressemblance et de l'apparence, qui est annihilé dans la masse, du côté de l'incorporation et de la disparition plutôt que de la perte et du deuil, la

21 D. Widlöcher, *Comment on devient psychanalyste... et comment on le reste*, Paris, Odile Jacob, 2010.

22 P. Férida, « Compter les morts », *L'Inactuel*, n° 10, sous la direction de Marie Moscovici, Calmann-Lévy, 1999.

23 P. Férida, « Compter les morts », *L'Inactuel* n° 10, sous la direction de Marie Moscovici, Calmann-Lévy, 1999.

24 P. Férida, *L'angoisse dans le contre-transfert et l'inquiétante étrangeté du transfert*, *Topique*, n°41, Éd. Épi, 1988.

25 P. Férida, *Les Bienfaits de la dépression*, « PBP », Paris, PUF, 2002.

26 M.G. Wolkowicz, « L'analyste à la masse - Passer de la haine à la guerre : ainsi pourrait se dire l'œuvre d'une analyse », *La psychologie de masse, aujourd'hui*, sous la dir. Wolkowicz M.G. Moreau Th., Nouss A., Rabinovitch R., coll. « Schibboleth -Actualité de Freud- », Éditions des Rosiers, Sèvres, 2012.

foule elle-même étant captée par l'image et saisie par la forme. L'inhumain, c'est cet autre dont il faut se faire le gardien afin de résister au pouvoir mimétique du même. L'énigmatique phénomène de l'hypnose conduit à rejoindre cette image d'un état du moi-masse autofasciné par sa totalité non fragmentable. « De l'Idéal du Moi, écrit Daniel Widlöcher²⁷, une voie significative conduit à la compréhension des masses ». L'Idéal du Moi, qui n'est pas une pure construction narcissique, plonge en effet dans l'ordre social, ce passage délicat entre le pulsionnel, le groupe et la structure de l'appareil psychique. Cette identification à l'*Un* permet l'identification aux autres et constitue l'unité de la masse. Cet Autre idéalisé fait *Un* en tant que les sujets y trouvent la cause de leur identification jusqu'à en faire le nom de leur identité et lui abandonner leur autonomie. *L'Un-unaire* est pris dans l'Autre.

Le transfert insomniac²⁸. Passer de la haine à la guerre : ainsi pourrait se dire l'œuvre d'une analyse. *L'hypocondriaque-analyste* lutte contre la puissante réminiscence d'un transfert dont il craint qu'il l'anéantisse par la violence qu'il porte. Le traumatique tel qu'il apparaît dans la cure est bien contre-transférentiellement produit par les idéaux - dépressifs - de l'analyste, la « remémoration qui s'emparerait de la souvenance » risquant de participer chez lui de cette emprise incestueuse narcissique mélancolique qui neutraliserait le féminin par une trop grande compréhension, touchant la difficulté de problématiser la prégnance transférentielle du manifeste et du familier, et l'impossibilité de « redevenir l'étranger dans la cure », ainsi que le recommandait Freud dans la *Gradiva*. L'hypocondrie pourrait être ainsi l'envers de l'amour de transfert! La masse n'est-elle pas alors l'amour-trop, enfoncée dans l'aveuglement ou le sommeil comme dans la foule? L'existence du visage, sa réserve, seraient-elles en effet au principe du langage, le temps de la question, ainsi qu'on le dirait du rêve lui-même, à l'encontre des « formations en masse à deux » dont parle Freud? « Car jusque dans le quotidien des hommes le déshumain ne commence-t-il pas toujours par une perte des visages »²⁹, de l'apparence et de la figure de la mort?

« ***La psychologie individuelle est d'emblée, selon Freud, une psychologie sociale*** »³⁰ : la masse n'accorde pas le temps aux mots d'œuvrer dans l'espace rendu compact. Elle vocifère, conspue, annulant toute analyse interprétative qui serait parole de résonance, métaphore et dette de sens. Toute intensification de l'apparence de semblable tend à annuler la diabolée du transfert, et la masse anéantit la transitionnalité, comme entre représentations de choses et représentations de mots, l'idéal imaginaire de la suggestion hypnotique étant celui d'un *transfert intrapsychique de masse* - mois conjugués - produit par un effet d'illusion de symétrie mortifère. Si c'est « l'ambiguïté même qui questionne », elle est abolie par ces questions tandis que disparaît le visage, ou que le visage est de trop par l'effet d'obscénité d'un silence qui rend le corps compact. Les humains resteront humains, dans leurs identités et leurs différences, tout en se reconnaissant mutuellement une même appartenance. Walter Benjamin n'oublie jamais que la langue est la langue d'un sujet et qu'un sujet est toujours dans une histoire, sinon le sujet d'une histoire.

La massification de la disposition analytique de l'analyste³¹. Le XX^e siècle a connu une régression d'une autre nature, un état de confusion entre le sujet et la masse. L'état de multitude est donc un état où l'homme peut écouter et voir sans entendre, tandis que l'effet totalitaire tient à l'exercice du langage, au *sur-sens* constamment pratiqué

27 D. Widlöcher, « Psychologie des masses et analyse du moi - Un nouvel échafaudage », in Wolkowicz M.G. and all, *La psychologie de masse, aujourd'hui*, Ed. des Rosiers, Sèvres, 2012.

28 Wolkowicz M.G., « Le transfert hypocondriaque ou l'insomniac analyste », in *Un monde en trans - transfert de transferts ou d'une hypocondrie du contemporain*, s/s dir. M.G. Wolkowicz, Sèvres, Éditions EDK, 2009.

29 Fédida P. et al., *Humain/Déshumain - Pierre Fédida, la parole de l'œuvre*; dir. J. André, « PBP », PUF, Paris, 2007.

30 Freud S. (1921), « Psychologie collective et analyse du moi », *OCF*, T.16, trad. J. Laplanche, PUF, Paris, 2010.

31 Wolkowicz M.G., (dir.), *Tensions et défis éthiques dans le monde contemporain - Un monde en trans* ; coll. Schibboleth - *Actualité de Freud* -, Sèvres, Éditions des Rosiers, 2013.

qui donne toute sa force au mépris de la réalité, à l'anéantissement de celle-ci. Ce qu'il faut bien nommer *déshumain* ne réside pas tant dans la représentation d'un anonymat de la foule que dans cette fuite de l'être vers son agglomération compacte et qui s'appelle la masse qui éloigne le langage comme interlocuteur de lui-même. Ainsi, quelle est l'apparence de l'autre dans un transfert ? L'athéisme psychanalytique se construit au travers de l'interprétation, formée à l'inquiétante-étrangeté de l'autre-moi du rêve, et qui suppose la capacité tragique du meurtre - reconstitutif d'une altérité de semblable-non-ressemblant, condition pour qu'elle soit instauratrice du langage et d'une pensée généalogique des transferts. *L'analyse mutuelle* pourrait bien participer d'une identification projective entraînant un processus d'enclavement d'un transfert intra-psychique « positif » caractérisant l'accident psychique hallucinatoire que constitue normalement le rêve dans le sommeil : le transfert se solliprise lorsque le moi de l'analyste est, de sa propre présence, incapable de dissymétriser la situation analytique, annihilant la *transférance* : il massifie le « moi-je » ou encore il induit sous une forme ou sous une autre une paranoïasation. Cette *essentielle dissymétrie*³² engage l'acte de langage de l'étranger, interrogeant les conditions de surgissement des processus primaires dans la cure et les aléas de *la disposition analytique de l'analyste*. « Nous descendons d'une lignée infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le désir de tuer, comme peut-être nous-mêmes encore ». Ce n'est pas le transfert, mais la prise de conscience du transfert qui passe par la reconnaissance de l'existence de l'altérité de l'autre en soi, par *l'exil de nos identités*. Il s'agissait aussi pour Freud de conquérir la possibilité de penser en ayant la hardiesse de reconnaître dans l'héritage psychique du meurtre lui-même, l'insistance d'une filiation.

Schibboleth, *épi de blé* en hébreu, produit et symbole de la culture des hommes, était un mot de passe dans le *Livre des Juges*, tel *l'Ivrit*, la langue hébraïque qui signifie *traverser*, un mot de reconnaissance renvoyant à l'exigence éthique de nommer, d'assumer nos filiations et appartenances, de nous reconnaître être inscrit dans une histoire avec des questions qui nous précèdent, qui nous transcendent dans une responsabilité de pensée et d'action, singulière et collective, de ce qu'on en fait pour un futur qui nous échappe, capable de faire parler le destin, de le conflictualiser et de peser sur lui, d'advenir sujet « cause de soi », comme le dit Eugène Enriquez, et des autres, porteur de la question d'existence. Par ailleurs, un poème de Paul Celan, « Cri du cœur, cri de rage, cri de guerre » - la guerre qui, contrairement au massacre de masse, nomme et reconnaît l'autre en l'adversaire, cri de résistance.

Schibboleth est ce signifiant du Mensch ! Alors, qu'est-ce qu'un Juif ? Lorsqu'on lui raconte une histoire, il la connaît déjà dans une autre version, en tant qu'il a horrifié l'identité totalitaire qui objective le *quelqu'un que je suis !* L'humour participe d'une décision éthique, d'une position existentielle et politique de l'être. - « *Qu'est-ce que l'antisémitisme ? C'est détester exagérément les Juifs !* ». Subvertir la haine, la chosification, le déshumain. La question pour Freud n'est pas de savoir si Moïse était hébreu ou égyptien, mais de le faire sortir d'une catégorie définitive d'être, pour le soustraire au danger de la momification existentielle. L'humour est cette métaphore du sujet pris dans la métonymie de la tradition, participant d'une décision éthique, d'une position existentielle et politique de l'être. « *Où est la Place de l'Étoile ?* », demande-t-on au personnage de Modiano qui indique alors le bout de tissu imaginaire cousu sur sa poitrine. L'étrangeté intime subsume un *état d'arrestation* et fait éclater les stéréotypes aliénants : renversement de perspectives, sortir d'une catégorie d'être pour le soustraire à la menace d'annihilation, donner sens à la vie, à l'Histoire avec « une grande Hache », comme disait Pérec. Le mot d'esprit produit de multiples auditeurs de l'histoire, avec une écoute différente, polyphonique, polysémique, polysémique. L'homme, *der Mensch*, n'advient dans l'espèce humaine qu'en s'individualisant de plus en plus à partir de celle-ci. *Si l'«Homme» n'est pas déjà un projet épuisé...Et bien la semaine commence bien!* Cette incessante quête d'une identité définitive et la répétition de la butée sur son impossible participent de la troublante dialectique dont les œuvres de Philip Roth et de Franz Kafka rendent différemment mais tout aussi intensément compte ; un témoignage et un dépassement, un mouvement de sublimation et de re-symbolisation.

32 P. Fédida, « D'une essentielle dissymétrie », *NRP*, n°7, Paris, Gallimard, 1975, et cf. *L'oubli du rêve*, in *Furor*, 1983.

Freud interroge le « grand homme », *Die Grosse Man* : histoire d'un homme avec son peuple, d'un peuple avec l'un de ses Grands Hommes, et plus loin l'histoire d'un peuple parmi les hommes. Histoire toujours à reprendre, une construction psychique, qu'il fonde sur une décision plutôt que sur le témoignage des sens et des sangs. *Haïm retrouve Yankl pour leur partie d'échecs* : - « *Yankele, pourquoi tu lis tous ces journaux antisémites, qui ne sont pas bons pour nous ? - Tu sais, quand je lis que nous sommes riches, puissants, solidaires, que nous sommes partout, dans les media, les finances, ça me fait du bien !* » Nulle auto-proclamation, ni prix décernant le titre de *Mensch* ! C'est un compliment, une interjection laudative exprimée par d'autres à propos de quelqu'un ou d'une situation où le collectif est impliqué en lien au sujet. Mot de passe face au destin. *Mensch* ! C'est un ami, un passeur, un prochain, un compagnon en éthique de vie dans le registre de la solitude notamment, celle propre au subjectif, qui implique un temps d'avant, un ailleurs. *Le devenir Mensch* s'étaye sur la notion d'événement psychique. Chaque *homme*, chaque *Adam* [chaque *Mensch* !] est un monde. Voilà l'universel.

Zelig nous indique que la déshumanité concerne la destitution d'une ressemblance du semblable : « *Comment s'identifier au dissemblable de l'autre ?* » écrit Daniel Widlöcher. Le ressort du film de Woody Allen est un désir éperdu d'identification. *Zelig*, c'est le Juif en quête de reconnaissance. Mais comment être reconnu quand on n'est pas visible, quand on ne dispose pas d'une identité à soi, qui puisse se conjuguer à une identité différente ? En se faisant passer pour ce que l'on n'est pas. *Zelig* ne cesse donc de changer de forme et de comportement. Il parle comme un autre, pense comme un autre, vit comme un autre. Et cet autre n'a pas de nom, car il est l'espèce de puits sans fond où *Zelig* cherche une réponse à sa propre quête. *Zelig-Allen* est bien plus qu'un maître du déguisement. Il porte au plus haut l'aptitude à se projeter dans un autre au point de n'avoir plus de *Je*. La partie ne se joue plus entre lui et nous : elle nous oppose désormais à nos propres enfants, dont nous n'avons pas le droit de détruire la part d'héritage au risque d'en faire des *Zelig* à la recherche d'une identité introuvable. Ceux qui se nomment toujours Juifs sont les héritiers des prophètes et les descendants de ceux qui n'ont pas cédé sur le « trésor secret » détenu depuis Moïse: ils n'ont pas monnayé l'élection en rédemption universelle, n'ont pas consenti à ce qu'on reconnaisse leur élection de cette manière et sous cette forme.

L'exil de nos identités, de nos territoires familiers (psychiatrie, psychologie...) est bien au fondement de la construction de l'originaire dans notre processus de formation analytique.

Analysant et analyste sont chacun -distinctement- sur deux scènes différentes : c'est ainsi que la constitution d'une topique de la neutralité participe de l'expérience trans-subjective du contre- transfert. Quel désir nous anime et quelle passion nous tient, nous analystes pour assumer les conditions du devenir-analyste ? Quel « métier impossible » dont nous avons toujours à tisser la trame ?

L'Écriture de vie : « *Nous-autres* » associe une pensée à nos patients. Les cas d'analyse ne sont-ils pas, pour l'analyste, tout au long de sa vie, de puissants moteurs de l'analyse sans fin, depuis ce lieu de l'autre, producteur de l'auto-analyse, l'expérience pour ainsi dire trans-subjective qui informe l'analyste de sa propre compulsion de répétition et qui lui désigne en négatif le lieu de son impossible réponse à la parole du patient ? La mémoire de l'autre permet à Modiano de métaphoriser la sienne ou de la nourrir de métaphores. Les souvenirs s'empruntent et se transmettent chez Perec - d'Auschwitz à Ellis Island. L'éthique de la psychanalyse ne serait-elle pas constitutive d'une production de sens et de réalités, alors d'un étau pour le patient à sortir de l'identité symptomatique où il se serait enfermé ? Comme Sigmund Freud, *le sublime désillusionneur*, Victor Smirnoff, *le promeneur analytique*³³ subsumant *Le contre-transfert, maladie infantile de l'analyste*, Jean Laplanche, *Le primat de l'autre*, Hélène Trivouss-Widlöcher, dans le sillage du *Shem*, Pierre Férida, *l'intime étranger*, Wladimir Granoff, *le colporteur, conteur d'histoires* au travers le *Voyage des noms*³⁴, Marie Moscovici, *L'ombre de l'objet*, Daniel Widlöcher, *le dissemblable de l'autre...* De l'étranger que nous étions, étrangers nous(-autre) sommes devenus.

33 V.N. Smirnoff, *Un promeneur analytique*, préface M. Moscovici, Éd. Calmann-Lévy, Paris, 1998.

34 W. Granoff, *Filiations-L'avenir du complexe d'Œdipe*, Éditions de Minuit, Paris, 1975.

Introduction

Michael Parsons

Tout en réfléchissant à l'avance de nos entretiens d'aujourd'hui, je me demandais quelle serait la première blague de la journée. Puis je me suis rendu compte qu'elle était déjà arrivée. C'était d'inviter un "British" à diriger la discussion !

Puis j'ai pensé : « C'est un bon point de départ, qui me permet de faire remarquer que l'humour en psychanalyse ne consiste absolument pas à conter des blagues. Chercher un étranger pour diriger une discussion sur l'humour n'est pas après tout une blague, mais l'idée nous fait quand même sourire un peu, et comporte toujours quelque chose de subversif. C'est là la qualité essentielle de l'humour, comme le dit Freud. « L'humour est rebelle », écrit-il (*SE*, 21:163). L'humour fait donc preuve, par sa qualité de subversif, d'un esprit bien psychanalytique, parce que la psychanalyse elle-même est subversive. Disons au moins qu'elle devrait l'être, aussi bien pour le monde intérieur que pour la culture ambiante. Une psychanalyse qui perd cette qualité de subversif s'est bien égarée.

Il y a pourtant des analystes pour qui il reste difficile d'envisager que l'humour fasse vraiment partie de la psychanalyse : méfiance qui est provoquée juste par cette qualité subversive de l'humour, qui se dérobe aux étreintes de la conformité. Les enjeux de la psychanalyse sont bien sûr très sérieux, et on comprend l'inquiétude que l'humour ne risque de subvertir l'essentiel sérieux de la psychanalyse. Dans les supervisions et les consultations j'ai souvent trouvé que si quelque chose d'humoristique se présentait dans une analyse, cela provoquait assez facilement chez l'analyste un doute ou une culpabilité.

Lorsqu'André Breton préparait son *Anthologie de l'Humour Noir*, il a rencontré une opposition à le publier, qui provenait en partie d'une résistance à l'idée d'un humour mal à propos, qui veut empiéter là où il n'a aucune affaire. C'est une angoisse pareille que peut susciter l'humour dans la psychanalyse.

Je me souviens d'une conférence à la Société Britannique, il y a déjà plusieurs années, où un analyste présentait un rapport sur l'humour. Il insistait très clairement sur le fait qu'il ne parlait pas de conter des blagues au patient ; l'humour, pour lui, était quelque chose de tout à fait autre. Cependant, malgré son insistance sur ce point, certains dans l'auditoire continuaient néanmoins à lui reprocher de conter des blagues au patient.

On voit ce qui se passe là. Conter des blagues peut bien sembler séduisant ou collusoire vis-à-vis du patient, et si on se méfie par principe de l'humour entre analyste et patient, on est tenté de le caricaturer comme quelque chose qui serait facile à critiquer de cette façon.

Il faut dire que Freud lui-même n'est pas très obligeant à cet égard. Dans son article de 1927 (*SE*, 21:161-6) - on va en entendre pas mal parler aujourd'hui - il évoque l'humour comme moyen de s'épargner le malheur d'une situation, et des affects qu'elle provoquerait, en l'écartant par un repli sur le principe de plaisir (162-3). Par l'humour, dit-il, le surmoi offre au moi une espèce de dérogation par rapport au principe de réalité, pour lui permettre un recul devant la réalité de manière non-psychotique. Dans cette perspective, accepter l'humour dans une analyse pourrait bien avoir l'air d'une collusion entre analyste et patient, afin d'éviter quelque travail psychique pénible au lieu d'y faire face.

À ce propos, on entend parfois discuter la question de l'usage de l'humour dans la psychanalyse, comme si c'était un élément de technique à déployer consciemment, de la même façon dont on décide, par exemple, s'il faut faire ou non une interprétation du transfert. Mais l'humour ce n'est pas du tout de décider consciemment de dire quelque chose d'humoristique. Dans *L'Anthologie de l'Humour Noir* Breton cite beaucoup les idées de

Freud, mais dans son introduction au livre, qui s'intitule « Paratonnerre », il s'exprime dans un autre langage. Il fait remarquer que dans un essai littéraire de Baudelaire, et également dans le poème *Rêve* de Rimbaud, on tombe sur les deux mêmes mots côte à côte, « émanations » et « explosions ». Breton commente : « Une telle coïncidence verbale... révèle, chez les deux poètes, une même préoccupation des conditions pour ainsi dire atmosphériques dans lesquelles peut s'opérer entre les hommes le mystérieux échange du plaisir humoristique (1966 : 11-12) ».

Pour l'humour, il s'agit des conditions atmosphériques qui permettent l'opération entre deux personnes, disons patient et analyste, d'un mystérieux échange. Ces conditions ne dépendent pas d'un seul d'entre eux, mais de ce qui se passe aussi dans l'autre. En fait, ils sont l'émanation de ce qui arrive des deux côtés au niveau de l'inconscient. Il n'existe donc aucun moyen de maîtriser l'humour. Non seulement subversif, il est aussi par définition antiautoritaire. On s'approche ici de quelque chose d'autre, en quoi consiste l'humour en psychanalyse au lieu de conter les blagues : un mystérieux échange, qui ne se produit pas exprès, mais qui peut survenir entre deux personnes, dans les conditions d'un climat analytique qui ne prétende pas tout comprendre et tout contrôler. Les commentaires de Breton sur l'humour de Jacques Prévert sont particulièrement à noter. Breton fait mention des trois stades de compréhension qu'a décrits Jean Piaget chez les enfants, et il dit : « Jacques Prévert semble avoir accompli l'exploit à saute-mouton... de passer du premier au troisième stade, non seulement l'avoir accompli, mais s'être maintenu en posture de le renouveler en sens inverse et ainsi de suite. Un pied sur le soi, un autre sur le moi, ce dernier aussi différencié que possible du surmoi postiche, ou mieux, comme il a dit lui-même, "un pied sur la rive droite, un pied sur la rive gauche et le troisième au derrière des imbéciles", il dispose souverainement du raccourci susceptible de nous rendre en un éclair toute la démarche sensible, rayonnante de l'enfance, et de pourvoir indéfiniment le réservoir de la révolte (1966:371-2). »

Une capacité d'humour qui rend possible de faire la navette entre la maturité et l'enfance, et qui pourvoit les moyens d'une révolte indéfinie rayonnante de l'enfance : tout analyste ne serait pas forcément d'accord pour une telle expression des buts de l'analyse. On comprend qu'il puisse exister une tendance à censurer l'humour comme recul régressif. Par contre, une capacité de garder un contact avec tous les stades développementaux de sa vie, et un refus de se soumettre trop facilement à l'autorité des soi-disant grandes personnes, sont indispensables à une vie qui sera vécue d'une façon pleine et authentique. Cet aspect de l'humour est exactement ce dont il s'agit dans la psychanalyse elle-même.

En effet, l'humour me semble avoir suivi une trajectoire théorique pareille aux concepts du fantasme, du transfert et du contretransfert. Considérés d'abord, chacun, uniquement comme une défense et une résistance, ils arrivent enfin à être compris également comme des expressions créatives de l'imagination. Ils ne sont eux-mêmes ni régressifs ni progressifs. Il s'agit plutôt de leur mode d'emploi.

Qu'un psychanalyste entende la créativité de l'humour, lui demande d'avoir confiance en son esprit, dont il n'est pas maître et qui se laisse voir de manière implicite, aide le patient à oser inconsciemment, à ne pas avoir autant peur lui-même de ses propres processus inconscients. L'essentiel de l'humour est de prendre l'analyste et le patient tous les deux à l'improviste. À condition qu'on soutienne toujours le travail psychique de la situation analytique, l'humour peut se manifester là où on ne l'attend pas, mais de la façon dont on a vraiment besoin au moment donné.

Un exemple pour conclure. Une patiente voulait se faire la personne la plus difficile que je n'aurais jamais reçue. C'était son seul moyen de confirmer qu'elle avait une importance émotionnelle pour moi. En même temps elle était convaincue de ne me signifier absolument rien. Elle venait en face à face, et se livrait aux passages à l'acte, aux violences verbales sur mon attitude froide et mon manque d'humanité, et aux questions personnelles d'une intimité dure à manier. Que j'essaie de comprendre d'où surgissaient ces questions plutôt que d'y répondre lui paraissait un rejet de son désir de me devenir plus proche. Elle pouvait être vraiment sadique. Une fois qu'un petit arbuste fut volé sous le porche de ma maison, elle dit avec un sourire malin, « Oui, j'attendais que ça arrive ». Elle me disait parfois : « Vous comprenez, n'est ce pas, qu'il m'est absolument nécessaire de me comporter envers

vous de cette façon ? » Je lui dis que je comprenais bien cela, mais si je lui proposais de se demander pourquoi ce serait « nécessaire », aussitôt elle se relançait dans de nouvelles dénonciations de ma cruauté. Elle rejetait avec une colère furieuse toute tentative de ma part d'interpréter son agressivité, comme confirmation de mon refus de l'accepter telle qu'elle était. Elle était juive, et son judaïsme lui était très important. Un jour, en pleine lutte pour découvrir des renseignements personnels sur moi, elle me lança la question : « Et vous, avez-vous une épouse juive ? » Il fallait quelque réponse, et à ce moment je me sentais comme un boxeur dans les cordes. Je n'avais aucune idée de comment me débrouiller. Tout d'un coup, je ne sais pas comment, je la regardai directement dans les yeux, et me suis entendu lui dire : « J'en ai bien parfois l'impression ». Elle éclata de rire, et réussit finalement à dire : « Ça, c'était très rigolo ». Ce moment d'humour comprenait à la fois l'agressivité, la sexualité et l'intimité, dans le champ transférentiel et contre-transférentiel, d'une façon que nulle interprétation classique n'aurait pu exprimer.

De tels moments ne sont pas fréquents, et ils n'arrivent pas tôt dans une analyse - l'analyste et le patient doivent se connaître déjà suffisamment bien au niveau inconscient - et un sérieux travail psychique préalable des deux côtés est incontournable. Mais la condition de tout cela, la confiance chez l'analyste en son esprit inconscient peut permettre à l'analyse d'accomplir à saute-mouton, comme le dit André Breton sur Jacques Prévert, quelque chose qui ne survient pas autrement.

Eh bien, voilà quelques réflexions préalables à nos entretiens...

Narcisse est sans humour

Claude Barazer

Narcisse est sans humour : c'est le titre que j'ai choisi dans un deuxième temps, pour ce travail car il résume assez bien le point de vue sur l'humour que je vais vous proposer.

Loin d'être installé dans l'admiration béate de son reflet, Narcisse est prisonnier de sa passion mortifère pour une belle forme dont il ignore la nature et la fonction.

Malédiction prononcée par Némésis pour le punir d'ignorer souverainement celles et ceux qui sont tombés sous le charme de sa beauté. Il sera lui-même victime de l'épreuve qu'il leur inflige. Narcisse est une sorte d'hypochondriaque qui s'ignore, sa sollicitude inquiète se réduit aux contours d'une incarnation de son être. « Plutôt mourir que de m'unir à toi » répond-il à la charmante Echo qui pourtant ne faisait que répéter la fin de sa phrase à lui : « m'unir à toi ». Echo, modèle de l'anti-narcisse puisqu'à l'inverse, elle est condamnée à découvrir qui elle est et ce qu'elle veut par le biais des paroles d'un autre.

Mais dès l'instant où se brouillent les limites de son reflet et qu'il découvre que l'objet de sa passion n'était qu'un leurre, il est perdu.

Imaginons qu'il ait eu spontanément un peu d'humour face à cette catastrophe spéculaire ou bien qu'il l'ait acquis grâce à une psychanalyse, alors peut-être eut ce été pour lui l'occasion de se déprendre de l'emprise exercé par cette chose censée incarner et garantir l'intégrité de son être ; ce qui lui aurait alors permis d'investir son altérité : non plus son reflet dans la rivière mais la rivière elle-même, c'est-à-dire l'histoire des origines dramatiques de sa conception. Puisque Ovide nous apprend qu'il est né d'un viol : celui commis par la rivière Céphise sur la personne de sa mère Liriope alors qu'elle se baignait .

Il aurait pu ensuite avoir connaissance du message énigmatique de Tirésias : à sa mère qui l'avait consulté à la naissance de Narcisse pour savoir si son fils vivrait longtemps, le devin avait répondu : « oui, s'il ne se connaît pas », la malédiction de Némésis venant mettre en acte après coup la parole prophétique et sceller son destin.

Narcisse aurait pu alors découvrir qu'il y a plus de bénéfices que de risques à se décamponner du miroir au profit de l'au-delà du miroir. Il aurait pu compter sur son histoire davantage que sur son image pour s'assurer de son être.

À moins que les leures spéculaires constituent pour lui à son insu des repères vitaux ? Des garanties illusoire mais concrètes de l'unité, de l'identité, la continuité, la cohérence, la valeur de son moi.

Auquel cas s'en détourner c'est risquer la dépersonnalisation, la déréalisation, auxquelles il ne pourrait répondre que par la rétraction hypochondriaque, l'anéantissement mélancolique, la persécution paranoïaque. « Le trône et l'Autel sont en danger ».

L'humour est un luxe.

Cette variante personnelle du mythe me permettra d'introduire mieux qu'un long discours ce que je vais essayer d'avancer concernant le rapport entre psychanalyse et humour.

Se dessaisir de ses cramponnements narcissiques pour investir son altérité interne pourrait être une façon de définir les visées de l'entreprise analytique.

Mais en quoi, me direz-vous, l'humour participerait-il à la réalisation de ce projet comme je viens de dire à propos de Narcisse ? Et même en admettant cette hypothèse, d'où tirerait-il ce pouvoir ? Et doit-on considérer que l'humour participe activement à ce processus de déprise narcissique ou bien qu'il n'est qu'une des expressions, un témoin de cet hypothétique mouvement ? Avant de m'avancer plus avant dans cette direction, je vais faire un détour par des considérations plus générales et y revenir à la fin.

L'humour est sans doute une pratique sociale et une disposition d'esprit, tout à fait salutaire, voire une thérapeutique spontanée. Il est une manière élégante de composer avec ce qui, inéluctablement, s'impose à nous et nous affecte, parfois nous accable ou nous désespère : ce que le Destin nous réserve, mais aussi, plus banalement ce à quoi les impératifs de la vie sociale et de la vie psychique nous contraignent. Il constitue un antidote appréciable à l'esprit de sérieux et aux excès de sollicitude que nous serions tentés d'accorder à notre moi et à ses blessures d'amour-propre.

Il est une forme spirituelle et ludique de dédramatisation. Il pondère les risques de crispations narcissiques associés à la défense de nos croyances. Il invite à distinguer l'essentiel de l'accessoire. Il relève à la fois de la sagesse, de la résignation et des jeux de l'esprit sans se réduire à aucune de ces dimensions.

Mais présente-t-il pour autant un intérêt proprement psychanalytique ? Constitue-t-il en lui-même un objet bon à penser pour et par la psychanalyse ?

La réponse est moins évidente que pour le mot d'esprit pour autant qu'on veuille maintenir cette proximité : ce dernier s'est imposé indiscutablement comme une des formes possibles par laquelle l'inconscient refoulé est susceptible de faire retour dans la vie quotidienne avec cette particularité d'être en outre une production sociale et spirituelle.

Alors que l'humour ne se présente pas a priori comme donnant accès et mettant en scène une réalité inconsciente, mais comme une forme originale de traitement de l'affect qu'une réalité reconnue et indéniable - exemplairement la conscience de notre condition de mortel - est censée nous imposer. L'humour convertit le déplaisir en plaisir selon une alchimie qui n'est pas facile à saisir.

Le bien-fondé d'une réflexion psychanalytique sur ce thème s'autorise, bien sûr, du fait que c'est Freud lui-même qui a ouvert cette voie : de façon tangentielle en 1905 dans « Le mot d'esprit » à propos des différentes catégories du comique puis en 1927 en complétant son approche avec son fameux texte directement consacré à l'humour qui est devenu depuis, référence obligée et source d'inspiration majeure de toute contribution psychanalytique sur ce sujet.

À quoi il faut ajouter entre ces deux dates, une brève allusion faite dans « Pour introduire le narcissisme », allusion à l'humoriste, à côté du grand criminel, comme figure emblématique d'un type de personnage suscitant l'admiration car doté d'un narcissisme inentamable.

Les propositions métapsychologiques soutenues dans le texte de 1927 ont été depuis reprises et prolongées par d'autres psychanalystes, mais, il faut le noter, en nombre assez restreint.

Je pense bien sûr à vos travaux Jean-Luc Donnet. Dans la continuité de vos recherches sur le sur moi, vous avez proposé une construction métapsychologique subtile et complexe de l'humour qui prolonge et enrichit celle avancée par Freud.

Petite parenthèse à l'adresse de Michael Parsons : mon exploration de la littérature psychanalytique m'a laissé penser que l'humour a attiré davantage la curiosité des analystes de langue anglaise que celle des français alors que ce serait le phénomène inverse avec le mot d'esprit.

Si cette hypothèse est exacte, retrouverait-on là un classique partage culturel entre humour et esprit et, pour ce qui nous concerne plus directement un intérêt inégalement partagé pour les questions du moi ou du soi, des troubles narcissiques et de leur réparation, des obstacles et des résistances qu'ils opposent à la dynamique de la cure ?

Mais qu'est-ce qui a bien pu pousser Freud, un jour du mois d'août 1927, à reprendre soudainement et ponctuellement la question de l'humour là où il l'avait laissée 22 ans plus tôt ?

La réponse est explicitement formulée dans le texte : l'humour passé au filtre de la seconde topique et des avancées sur le narcissisme donne accès à une dimension inattendue et pour le moins paradoxale du surmoi : un surmoi épargnant au moi, de façon quasi magique, la souffrance infligée par les coups du Destin sans pour autant le contraindre à un déni de cette réalité.

L'humour en 1927 apparaît donc essentiellement comme une voie d'accès à une dimension nouvelle de la réalité psychique que les apports de la seconde topique permettent d'éclairer.

Mais, dans cette ambiance de la fin des années 20, dans la suite de tous les bouleversements tragiques dont ce premier quart de siècles fut le théâtre, et ceux qui s'annonçaient déjà et leurs effets sur la métapsychologie, le retour freudien à ce thème pourrait-il aussi avoir répondu à d'autres nécessités que celles, purement théorique, invoquées explicitement ? Nécessités qu'il faudrait alors chercher dans un contexte davantage que dans le texte ?

L'humour intéresse le psychanalyste parce qu'il fait indiscutablement partie de procédés dont dispose la vie psychique pour se libérer des contraintes qui s'imposent à elle.

Avec l'humour la libération se place au niveau de l'affect. L'humoriste s'affranchit de la tyrannie des affects tout en restant lucide sur ce qui les motive.

Épargne de l'affect écrit Freud, parfois épargne des sentiments dans une perspective économique, puisque c'est l'épargne ainsi réalisée qui génère le gain de plaisir.

Dans sa forme la plus classique mais qui est aussi la plus radicale, l'humour est associé à la conscience tragique : face à l'inexorable, la mort, la sienne et celles des êtres chers, la maladie, la finitude, les pertes et désillusions de tous ordres que le destin, l'*Ananke*, inflige aux humains, l'humoriste répond en créant à partir de ces coordonnées tragiques un objet spirituel qui va neutraliser le désespoir ou ses équivalents et produire un gain de plaisir. Freud, comme on le sait, va très loin dans ce sens avec le choix d'exemples exclusivement puisés à l'humour de potence. La démarche humoristique procède le plus souvent en réintégrant la singularité du malheur individuel dans l'universalité de la condition humaine : lorsque Woody Allen dit par exemple : « je n'ai pas peur de la mort mais je préférerais ne pas être là quand elle se présentera », ou Desproges quand il déclare : « vivons heureux en attendant la mort », l'un et l'autre élèvent au rang du désespoir partagé par tous les humains ce que chacun dans son coin tendrait à éprouver comme malheur solitaire : « ne nous prenons pas trop au sérieux il n'y aura aucun survivant », selon une formule d'Alphonse Allais. Cette élévation du malheur singulier au rang de condition partagée est un élément important, peut-être aurons nous l'occasion d'y revenir à propos du ressort de l'interprétation humoristique. Mais il ne suffit pas à lui seul à cerner l'effet humoristique. Lequel n'est pas réductible à ce qui relèverait de la banalisation, ni de la dédramatisation, de la résignation ou de la sagesse.

Un autre point est essentiel et qui a été poétiquement résumé par on ne sait plus précisément qui, dans la fameuse formule qui définit l'humour comme « politesse du désespoir ». Politesse au sens où l'humour épargne aussi mon prochain. J'épargne à l'autre la contrainte, l'obligation d'avoir, par empathie, à partager avec moi, mon désespoir.

Tout à l'inverse de la plainte mélancolique ou hypochondriaque qui, sont, le plus souvent appel, voire exigence, à l'implication empathique de l'autre dans mon malheur existentiel.

Ces deux derniers points, qui ont une dimension intersubjective, sont à mon avis essentiels pour comprendre le gain de plaisir partagé. Bien entendu la notion freudienne qui définit l'humour comme « attitude psychique » est compatible avec le fait que l'humour peut se réduire à une disposition d'esprit ne nécessitant pas forcément l'adresse à un autre ni même une formulation verbale, mais il me semble malgré tout qu'il y a aussi dans l'humour, différemment que dans le mot d'esprit, une dimension fondamentalement sociale. L'humour fabrique un terrain de jeu commun, pour jouer à plusieurs avec le désespoir sans être joué par lui ni pour autant se jouer de lui.

Autrement dit, l'humour témoignerait d'une capacité dont dispose l'être humain à se départir d'un certain « souci de soi » au profit d'un jeu de l'esprit, à s'affranchir d'une inquiétude concernant son sort au sens le plus large depuis sa réputation, son image sociale jusqu'à sa survie physique, en passant par toutes les formes réelles ou imaginaires de menaces et de limites inévitables qui pèsent sur le moi corporel ou psychique sans pour autant effacer magiquement ce qui les causent. L'humour ne relève pas du déni maniaque.

L'humoriste réussit là où celui qui se montre trop intensément rivé aux inquiétudes pour son moi ne pourra qu'échouer, pris qu'il est dans l'angoisse et la défense de son périmètre narcissique.

L'humour noir, pour autant n'est pas la seule forme d'humour. Tout ce qui s'impose à l'être humain peut être le point de départ d'une démarche humoristique. Les contraintes sociales, logiques ou psychiques par exemple. On peut rire de sa névrose comme le fait si bien Woody Allen. Expliquant qu'il avait mis longtemps avant de comprendre une interprétation de son psychanalyste il déclare : « 50 000 dollars plus tard, j'ai compris que... », ou encore à propos de sa dépendance à la cigarette : « arrêter de fumer, c'est très facile je l'ai fait 200 fois ». Le « non-sens » est un humour qui joue fréquemment avec les contraintes logiques sur un mode différent du mot d'esprit.

Je pense à une scène d'un film des Marx Brothers typique du « non-sens » : un homme est à terre, mort ou vivant on ne sait pas, scène mobilisant a minima une attente anxieuse chez le spectateur. Groucho se penche sur lui et de façon très sérieuse, prend son pouls au poignet tout en consultant sa montre à la façon d'un docteur, puis il conclut très sérieusement : « soit cet homme est mort, soit ma montre est arrêtée ».

Pas évident de préciser ce qui vient déclencher le rire : certes l'absurdité vient brusquement rompre de façon inattendue l'attente anxieuse : mort ou vivant. Exemple typique d'épargne d'affect. Mais se combine à cela le fait que l'absurdité établit implicitement l'équivalence des battements du cœur avec ceux de la montre. Sans doute équivalence de l'homme avec la machine. Parfois même dans l'humour apparemment le plus léger la mort n'est pas loin.

Donc, à la différence du mot d'esprit, l'intérêt psychanalytique de l'humour ne se situe pas essentiellement dans le fait qu'il pourrait constituer le vecteur d'une réalité inconsciente inaccessible par voie directe. À l'inverse, il faut le souligner, les réflexions sur l'humour en général, y compris chez Freud, présupposent un lien direct et évident entre l'affect et la représentation qui le génère. Dans la dynamique de l'humour, il n'y aurait pas a priori à suspecter de complications quant au rapport entre l'affect et la représentation, ni que l'affect pourrait être trompeur ou que la représentation manifeste pourrait en cacher une autre. Inutile de chercher l'origine inconsciente de l'angoisse qui pourrait se présenter sous le déguisement d'une angoisse de mort. Les questions soulevées par l'humour sont censées se situer ailleurs. Mais où ?

Avec Freud et ceux qui ont prolongé sa réflexion sur ce thème, le point de rencontre entre humour et psychanalyse va se faire essentiellement sur le terrain de la défense du moi et dans les coordonnées de la seconde topique. Comment procédons-nous pour supporter les démentis cruels que la réalité se charge d'infliger à nos rêves infantiles de gloire, d'immortalité, d'invincibilité, de perfection sans basculer dans la mélancolie ? La question ainsi posée invite bien sûr à s'interroger sur ce qu'il advient des blessures narcissiques infligées par l'expérience analytique et quel rôle pourrait jouer l'humour dans leur traitement.

Ce placement métapsychologique de l'humour a fait dire à Jean-Luc Donnet que le mot d'esprit correspondrait à une inspiration de la première topique alors que l'humour en référerait davantage à la seconde, ce que confirme totalement le texte de 1927.

Comme je viens de le rappeler, chaque fois que Freud cherche à illustrer par un exemple ses réflexions sur l'humour, il puise dans l'humour de potence. En l'occurrence l'humour de guillotine. Et la nature de l'exemple ne semble pas seulement illustrer sa démarche mais d'une certaine façon influencer son cheminement théorique. C'est-à-dire qu'il raisonne à partir d'un cas de figure extrême, grandiose autant qu'improbable : Le condamné parvient à plaisanter sur sa propre mort dans les secondes qui la précède.

L'épargne d'affect atteint ici son sommet : jusqu'au niveau de l'indifférence à sa propre mort : l'équivalent d'une forme absolue de sagesse ou d'héroïsme mais, ici, ouvrant la voie à un exploit spirituel.

Mais pourquoi Freud en 1905 aussi bien qu'en 27 éprouve-t-il le besoin d'adosser ses réflexions exclusivement sur cette forme d'humour ? Pourquoi n'a-t-il jamais recours à des exemples puisant à des sources plus ordinaires : les contraintes psychiques et sociales qui pèsent sur tout un chacun ?

La fameuse histoire du « condamné » qui, montant sur l'échafaud un lundi matin, s'écrie : « voilà une semaine qui commence bien », a une origine précise.

La formule est attribuée à Pierre François Lacenaire, personnage complexe qui eut son heure de gloire au XIX^e siècle : à la fois dandy séduisant, escroc, poète, mercenaire, déserteur, et pour finir assassin récidiviste, il fut guillotiné en 1836. La presse s'est beaucoup passionnée pour ses aventures et lui-même a écrit ses mémoires. Son histoire a, paraît-il, fait le tour de l'Europe après sa mort, et plusieurs auteurs se seraient inspirés de sa vie.

André Breton reproduit un de ses poèmes intitulé « Le condamné à mort » dans son *Anthologie de l'humour noir*. Patrick Merot m'a rappelé qu'il est un des personnages du film de Carné *Les enfants du Paradis*.

Lacenaire, apprenant un lundi du mois de mai 1836 qu'il allait être guillotiné le jour même, aurait déclaré : « la semaine commence mal ».

L'Histoire est parvenue jusqu'à Vienne mais apparemment avec une variante non négligeable, à moins que ce soit Freud lui-même qui l'ait introduite consciemment ou non.

Le « commence bien » freudien à la place du « commence mal » de Lacenaire fait basculer le trait d'humour du côté de l'antiphrase ironique, témoignant d'une sorte de déni maniaque chez le condamné, alors précisément qu'une des caractéristiques attribuée à l'humour est de fonctionner sur la reconnaissance et non le rejet de la réalité qui vient frapper le sujet...

S'il y a malgré tout une forme de désaveu dans la formule de Lacenaire, elle serait à situer plus subtilement dans le « commence ». Si la semaine « commence » c'est donc qu'elle va se poursuivre. Lacenaire laisse entendre à ceux qui assistent à son exécution que l'être humain, même dans la pleine conscience de sa mort imminente et dans les secondes qui la précèdent ne peut pas croire à son caractère absolu, radical et définitif.

Je trouve que cette variante freudienne, substitution du « bien » au « mal » est intéressante car assez caractéristique de l'option, à mon sens discutable, que va adopter Freud dans ce texte de 1927 quant à la place et la fonction psychique attribuable à l'humour dans la sauvegarde du moi.

Freud écrit : « *L'humour n'est pas seulement quelque chose de libérateur comme le trait d'esprit et le comique mais aussi quelque chose de grandiose et d'exaltant... Le grandiose réside manifestement dans le triomphe du narcissisme, dans l'invulnérabilité, victorieusement affirmée du moi. Le moi refuse de se laisser vexer, forcer à souffrir, par les occasions provenant de la réalité, il maintient obstinément que les traumatismes du monde extérieur ne peuvent l'approcher et même il montre que pour lui ils ne sont que des facteurs occasionnant le gain de plaisir. Et quelques lignes plus bas : « L'humour n'est pas résigné, il est empreint de défi, il signifie non seulement le triomphe du moi mais aussi celui du principe de plaisir qui est ici en mesure de s'affirmer face au caractère défavorable des circonstances réelles. »*

Donc vision freudienne d'un humour grandiose et triomphant, assez surprenante. Il n'est pas évident pour moi d'y reconnaître l'humour, du moins la représentation que je m'en fais.

Une autre version semble malgré tout s'ébaucher à la fin du texte avec la notion de « sollicitude consolatrice », Freud met dans la bouche du surmoi régressivement identifié à une figure paternelle, s'adressant à un moi identifié lui à un enfant terrifié, la fameuse formule : « regarde, voilà donc le monde qui paraît si dangereux. Un jeu d'enfant, tout juste bon à faire une plaisanterie ». Donc une formule qui illustrerait ce qui se joue au niveau des instances dans la dynamique humoristique. Etrange formule car, à mon avis, elle relève davantage de la dérision que de la sollicitude consolatrice. A-t-on jamais consolé et rassuré un enfant en réduisant au dérisoire ce qui le terrifie ?

L'humour freudien n'est pas loin de l'ironie ou du déni maniaque. Et cela sans doute mérite discussion.

Se pourrait-il que Freud en 1927 développe explicitement une théorie de l'humour « grandiose » qui ne coïncide pas avec les raisons qui l'ont amené à ce moment de son histoire, à rouvrir cette question ? Un écart entre le montage métapsychologique qu'il propose et ce qui le travaille plus intimement ?

Freud écrit ce texte simultanément à celui sur le fétichisme et celui sur l'avenir d'une illusion.

Soit deux contributions dont le point commun est qu'elles portent sur l'illusion et la désillusion. Traitement psychique dans l'une et traitement collectif dans l'autre.

Le tournant de 1920 fut sans doute étroitement lié aux circonstances et conséquences de la guerre de 14/18 : à cette expérience inégalée de destructivité, aux pertes massives en vies humaines, à ce que cette guerre, suivie d'une épidémie qui fut encore plus meurtrière, a pu entraîner de souffrance, de désillusions, d'effondrement des croyances et des espoirs mis dans les progrès de l'esprit, et la confiance investie dans la communauté à faire obstacle à la barbarie....

Freud quand il écrit ce texte souffre d'un cancer qu'il sait incurable, il a eu son lot de pertes et de désillusions dans sa vie personnelle autant que dans l'application de sa méthode (Réaction Thérapeutique Négative, Compulsion de répétition Masochisme) qui l'ont amené à théoriser la pulsion de mort.

Autant de malheurs qui exigent pour être supportés, des ressources psychiques dont l'humour offre un exemple. Mais pour autant est-ce du côté du triomphe narcissique ?

Sa thèse sur l'humour semble s'inscrire dans une perspective très optimiste : le moi peut sortir narcissiquement indemne des coups du destin grâce à la puissance de son esprit.

Il me semble que ce point de vue s'inscrit dans le prolongement de ses avancées théoriques sur le deuil normal et la mélancolie, modèle très présent en toile de fond du texte de 1927 : Après une perte, grâce au détachement des investissements, le moi pourrait retrouver son intégrité narcissique et réinvestir un nouvel objet sans manque ni perte, voire même avec un certain bénéfice comme il le laisse entendre dans «passagèreté» après avoir énuméré la perte de tous les biens culturels occasionnée par la guerre.

Mais dans ces années 20, lorsqu'il est confronté au décès de sa fille Sophie, morte de la grippe espagnole, puis de son petit-fils mort de la tuberculose et à l'évolution irrémédiable de son cancer, ses échanges épistolaires laissent entrevoir une version du deuil normal bien moins optimiste. Il parle d'une « offense narcissique irréparable ».

Et Binswanger lui répondra, à propos de la mort de son propre fils, « ce deuil a, à jamais tué quelque chose en moi. »

Ceci me semble-t-il était déjà perceptible dans « Deuil et mélancolie » à partir de ce passage du texte où il semble hésiter entre le fait que le moi s'identifie à l'objet perdu ou que le moi s'identifie à la perte de l'objet. (L'une parle de l'incorporation de l'objet perdu dans le moi et l'autre parle du fait que «la perte de l'objet se transforme en perte dans le moi».)

Toute perte, quel qu'en soit l'objet pour peu qu'il soit un objet fortement investi par le moi, se solderait par une perte irréparable dans le moi.

Si l'humour s'avérait pouvoir répondre à cette dimension d'offense narcissique irréparable, alors nous pourrions l'envisager, non plus comme garantissant le triomphe narcissique, mais comme une procédure psychique plus ou moins impliquée dans tout travail de deuil.

Et si l'on veut absolument maintenir la dimension du plaisir comique, il serait alors possible de proposer l'idée que l'humour serait la participation du comique au travail de deuil.

L'humour permettrait au moi, non pas de nier cette perte d'une part de soi inhérente à la perte de l'objet, mais de composer avec elle sans pour autant y rester mélancoliquement fixé.

L'hypothèse que je propose peut se formuler ainsi : l'humour est une procédure anti-mélancolique originale sans pour autant relever de la défense maniaque.

Freud ne nous a pas laissé d'indications sur la façon dont il concevait l'incidence de l'humour dans la pratique des cures.

Par exemple la place que pourrait tenir l'humour dans l'interprétation : le bien-fondé dans certains cas de recourir au style humoristique pour l'interprétation, et, d'autre part, la singularité de la valeur d'énonciation et d'adresse dans l'humour.

À mon avis le problème se pose un peu différemment d'avec l'usage du mot d'esprit, mais il est tout aussi intéressant. Avec le mot d'esprit, on peut assez facilement repérer l'intérêt qu'il peut y avoir à parler comme l'inconscient quand on parle à l'inconscient, c'est-à-dire en jouant avec les processus primaires.

Pour l'humour, il est moins évident de préciser comment cela marche.

L'humour à la fois épargne le piège de la prise empathique dans l'affect partagé, et d'autre part, comme j'ai essayé de le dire précédemment, tend à élever le malheur individuel au rang de condition partagée par tous les humains : L'humour sort le sujet de sa solitude douloureuse par un mouvement qui l'inclut et la solidarise dans un sort commun.

La mise en œuvre de ce jeu entre les protagonistes de la situation analytique par le biais de l'interprétation humoristique peut s'avérer potentiellement très fécond. C'est autour de ce jeu avec ce qu'il implique d'une forme particulière de séduction, que se situe à mon sens l'intérêt de cette forme.

Je pense que cela pourrait faire l'objet d'un débat entre nous aujourd'hui et demain à partir d'exemples concrets tirés de nos pratiques, car je sais que certains ont pas mal réfléchi à cette question compliquée. Je pense aux échanges à propos d'un exemple donnée par Dominique Clerc au CPLF et commenté par Jean-Luc Donnet et Laurence Kahn.

« Je pense à une patiente qui a l'habitude en séance de se plaindre de ses insuffisances : elle commence beaucoup de choses mais ne trouve pas les ressources pour mener à leur terme ses projets. Pour dire cela elle utilise une expression un peu bizarre « rien derrière » ou « derrière, ça ne suit pas ». Mais elle semble absolument sourde à la dimension d'adresse transférentielle de son expression favorite pas plus qu'à la dimension sexuelle. Au cours d'une séance, plutôt que de reprendre « rien derrière » interrogativement, je m'exclame sur un ton faussement vexé. « Rien derrière, rien derrière, comme vous y allez ! ». Interprétation de transfert en quelque sorte mais dont la forme humoristique s'est avérée plus féconde pour elle qu'une intervention classique. Le mode humoriste lui épargne l'affect auquel elle aurait pu être soumise dans le moment où elle se trouve démasquée dans un mouvement transférentiel dévalorisant à mon égard. À la fois elle l'entend et simultanément entend de ma part un « ce n'est pas si grave que vous m'annihiliez ainsi, on peut en rire. »

Le lien entre humour et pratique analytique invite à d'autres interrogations : si la psychanalyse est bien, comme on le dit, la troisième des blessures infligée par la science au narcissisme des humains, on peut en déduire que l'immersion intime et prolongée dans cette expérience ne laissera pas indemne le moi de ceux qui s'y soumettent. Au-delà de l'épargne d'affect, le dessaisissement n'est-il pas en effet une dimension essentielle de la situation analytique tant pour l'analyste que pour l'analysant ?

Côté analyste : se rendre disponible aux mouvements transférentiels avec ce que cela exige de retrait, voire d'effacement de ses traits singuliers.

Accepter de se placer à longeur de journée au rang d'intermédiaire et non de destinataire des projections transférentielles, dérober aux règles du dialogue ordinaire, rester la plupart du temps dans le silence et dans l'ombre, s'abstenir d'exprimer son point de vue, de défendre ses convictions, de jouer le conseiller ou les thérapeutes. Accéder à une écoute qui flotte et s'abstient de suivre docilement les modulations de l'affect et du raisonnement.

Pouvoir se distancier à l'égard des performativités manifestes du discours du patient, parvenir à composer avec le contre-transfert, et ce qu'il peut révéler des aspects les moins narcissiquement valorisants pour l'image de soi et les idéaux analytiques, mais pouvoir malgré tout en faire un usage au profit du processus analytique ; tout cela n'exige-t-il pas effectivement de la part de l'analyste en situation une forme d'abstraction de son moi assez équivalente à ce que réalise l'attitude humoristique en terme de déprise narcissique ?

On est d'ailleurs en droit de s'interroger sur le prix à payer à l'exercice au long cours de cette forme d'effacement narcissique ? Quels symptômes cela pourrait générer en retour et en réaction lorsque par exemple les analystes se réunissent en société ?

Côté analysant, pour autant que cette distinction entre deux côtés soit pertinente, l'application de la règle fondamentale ne sous-entend-elle pas la possibilité d'un minimum de « lâcher prise » sur tout ce qui relève du souci concernant le jugement de l'autre, souci de réputation, prendre le risque de la honte, du perdre la face, le risque du déshonneur. Accepter de suivre le mouvement régressif que le processus analytique induit très activement et qui invite, qui contraint même à surinvestir l'inattendu, l'incident, l'inconnu, l'incontrôlé, l'inavouable au détriment du bien connu, du familier, de l'avouable, tout cela n'exige-t-il pas la possibilité d'un certain suspens du « souci de soi » ?

Freud ne nous a pas non plus précisé de quelles formes pathologiques l'humour serait la forme normale. Pourtant il rappelle dans ce texte de 1927 un principe essentiel de sa démarche, je le cite : « *Le domaine dans lequel nous nous sentons assurés est celui de la pathologie de la vie d'âme ; c'est là que nous faisons nos observations, que nous acquérons nos convictions. Nous nous hasardons provisoirement à un jugement sur le normal, pour autant que nous devinons le normal dans les isolations et les distorsions du morbide* ».

Y aurait-il des formes morbides de l'humour de la même façon que la mélancolie est la forme morbide du deuil ? Comment souffre-t-on d'un défaut d'humour ?

Mais le problème se complique terriblement dès que l'on considère que l'humour, pris sous l'angle du narcissisme, peut concerner toute la gamme des structures cliniques : depuis les formes les plus ordinaires de la susceptibilité névrotique jusqu'aux expressions les plus franches de la paranoïa, c'est-à-dire tout ce qui pourrait relever de la notion désuète de névroses narcissiques. « Comment faire rire un paranoïaque ? » s'interrogeait François Roustang. À l'époque il gardait encore quelques liens avec la psychanalyse.

Pour aujourd'hui je me limiterai à un abord plus restreint de cette question dans le prolongement de ce que j'ai au départ illustré, en prenant le Narcisse d'Ovide comme vignette clinique.

Je pense à certaines cures qui semblent venir buter, s'immobiliser, voire se terminer sur la défense de positions narcissiques perçues comme menacées par la méthode.

Comme son nom l'indique la méthode analytique défait les unités. Elle promeut la déliaison, la division, l'altérité et la régression face aux forces qui cherchent à maintenir l'unité, l'identité, la continuité.

Notre vocabulaire théorique témoigne parfois de cette violence potentielle on parle de fragmenter, de délier, de démanteler voire faire voler en éclat...

La méthode désenchante, désillusionne, s'attaque aux voiles fantasmatiques que nous interposons entre nous et le monde, à ces modes de jouissance hérités du passé, pour lesquels il y a depuis très longtemps prescription mais auxquels nous tenons autant qu'à la prune de nos yeux. Il paraît que Romain Rolland dans sa correspondance avec Freud l'appelait « le destructeur d'illusions ».

Certes la visée d'une analyse n'est pas de démanteler le moi, pas plus qu'elle ne l'est de le renforcer, mais comme il est souvent rappelé : la méthode ne garantit aucune psycho-synthèse post-psycho-analyse.

Certains patients semblent prendre au pied de la lettre cette dimension déconstructrice du projet analytique : Ils ne lâchent pas pour autant l'expérience mais ils s'organisent pour y résister. Le transfert peut prendre cette forme singulière (comme le faisait remarquer Abraham en 1918, dans une forme de résistance névrotique à la psychanalyse). Résistance narcissique à la méthode. Résister à l'invitation active à se déramponner, à lâcher les prises du moi pour d'autres, inconnues et inattendues.

Ils semblent nous dire qu'ils prennent au pied de la lettre ce risque narcissique sous-entendu dans le terme psychanalyse parce que, en retour, ils croient aux vertus vitales du moi, ils croient à l'identité.

Mais ils y croient de façon très concrète, démétaphorisée. Tout ce qui est inclus dans le périmètre de leur moi fonctionne comme emblème, fétiche, garantissant leur identité et leur intégrité psychique sur le mode de l'intégrité physique.

Ils prennent de la même façon au pied de la lettre la fameuse analogie économique des vases communicants qui énonce que tout investissement de l'altérité se paie du prix d'un appauvrissement voire d'une hémorragie du moi, là encore à entendre dans sa version quasi corporelle.

Bref la méthode dans son principe même met en péril « le trône et l'autel ».

Mais me direz vous, vous nous parlez là de patients psychotiques. Pas sûr, je préférerais considérer que je parle du noyau psychotique qui nous constitue tous plus ou moins mais qui, dans certaines cures ou dans certains moments de cure, semble venir occuper le devant de la scène transférentielle.

N'est-ce pas dans ces configurations que l'on sera tenté de parler de troubles limites ou de pathologie narcissique ? Je pense en particulier à certaines cures qui aboutissent à ce résultat pour le moins problématique paradoxal d'une forme de surinvestissement hypochondriaque du mental : Une attention douloureuse à tout ce qui relèverait du « vécu », de « l'éprouvé » immédiat, une introspection sans fin et sans répit, une auto-analyse obsessionnelle du moindre des frémissements intérieurs. Une crainte et une intolérance parfois quasi paranoïde et un souci de maîtrise vis-à-vis de tout ce qui pourrait surgir d'inattendu ou d'inconnu.

Hypochondrie du moi. Le monde s'est une fois pour toute presque exclusivement « réduit au trou étroit de la molaire ». De la molaire psychique.

N'est-ce pas dans ces configurations qu'on peut être amené à penser humour, plus précisément défaut d'humour ? Défaut de cette « attitude psychique » pour reprendre l'expression de Freud et qui pourrait s'avérer à la fois un préalable, une toile de fond, une condition de possibilités pour un changement psychique dans le sens d'un progrès dans l'expérience analytique ? Voire, pourquoi pas, l'apparition de cette disposition humoristique ne pourrait-elle d'une certaine façon être un marqueur pertinent de la fin d'une cure ?

Assez souvent, Jean-Luc Donnet, dans vos recherches sur l'humour et le surmoi vous citez ce passage de « Problème économique du masochisme », dans lequel Freud fait remarquer qu'il n'est pas évident pour chacun d'entre nous d'accéder à une représentation désincarnée du Destin. Cette remarque fait écho à ce que vous avez développé en terme d'impersonnalisation du surmoi, et de surmoi post-œdipien.

Je me représente effectivement l'humour comme témoignant, je dirai cliniquement, de cette possibilité pour le sujet d'accéder à cette dimension de désincarnation des figures du Destin : Ce à quoi je suis soumis, mes limites, l'inexorable, l'irréparable, l'irréversible, ma castration comme on dit, ne relève pas d'un grand Autre imaginaire, cruel, féroce interdictif, pas plus protecteur ou consolateur, mais fondamentalement de déterminations sans visage.

Découvrir que posséder la mère et tuer le père ce n'est pas interdit, c'est juste impossible comme disait Lacan. L'humour constitue-t-il une forme d'expression, voire d'aboutissement, de ce mouvement de désincarnation du sur moi ? Y contribue-t-il activement dans le progrès d'une cure ?

Je me suis réclamé de vous Jean-Luc Donnet en utilisant vos concepts, mais je ne suis pas sûr que vous partagiez ce point de vue métapsychologique.

J'ai cru comprendre que pour vous, l'humour procède d'une forme de resexualisation régressive non pathologique des rapports moi/surmoi, mobilisant les identifications bisexuelles du surmoi paternelle et maternelle. Un jeu régressif salutaire au sein de la topique en quelque sorte. Vous ai-je bien lu ?

Avant de conclure, une remarque un peu latérale : mon intérêt clinique pour cette question s'est accentué ces dernières années en rapport avec certains points de butée dans les cures analytiques mais aussi à partir de ma pratique en institution sur le long cours avec des patients psychotiques .

Avec ces patients dont on dit qu'ils tiennent à leur délire autant qu'à la prunelle de leurs yeux, c'est-à-dire pour qui l'investissement narcissique de leur conviction est tel qu'il peut sembler impossible d'introduire une dimension de doute sans que « le trône et l'autel » soit en danger. Et plus précisément de déclencher des transferts paranoïaques.

Il m'a semblé que sur le long cours de ces prises en charge, on pouvait parfois, dans le meilleur des cas, voir s'installer une forme de distanciation psychique durable et solide à l'égard des certitudes délirantes, distanciation de nature humoristique. Une prise de distance humoristique qui n'est pas réductible à ce qu'il est convenu

d'appeler la critique du délire, tel qu'on peut la constater sous l'effet des neuroleptiques. L'installation d'une forme d'écart critique qui témoignerait de l'installation d'une forme de division subjective. Dans la même idée, je pense que la présence d'une possibilité de distanciation humoristique spontanée chez un patient psychotique constitue au départ un facteur pronostic très favorable. Mais ces cas de figure ne nous offrent-ils pas, comme à fort grossissement, ce qui pourrait se dérouler de façon plus discrète chez tout un chacun ?

Pour conclure : mon objection à la proposition freudienne pourrait se résumer ainsi : **l'humour est moins du côté du triomphe du narcissisme que du triomphe sur le narcissisme**. Mais en définitive, je crois que ce terme de triomphe ne convient pas, accolé à celui d'humour.

Si le mot d'esprit donne droit de cité à l'inconscient sous une forme socialement acceptable et spirituelle, l'humour de son côté, rend supportable au moi la poussée de cette subversion interne qui l'oblige sans cesse à reconnaître qu'il n'est pas maître en sa demeure et que son Destin irrémédiablement lui échappe.

L'humour comme « catalyseur » pour poursuivre la métaphore chimique : le catalyseur est nécessaire à la réaction chimique mais n'y participe pas directement : l'humour catalyseur de la chimie analytique ?

L'idéal ne serait-il pas de vivre dans un monde qui combine harmonieusement Esprit et Humour ?

Humour, instances et imagos

Paul Denis

« Dieu n'est pas difficile s'il se contente de personnes comme moi. »

J.K. Huysmans.

Il est possible que l'approche de l'humour par les psychanalystes ait été biaisée par le fait que c'est en référence au mot d'esprit que Freud l'a d'abord envisagée.

Malgré le soin avec lequel Freud, dans « Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient » cherche à spécifier l'humour par rapport au comique et au mot d'esprit, il indique qu'il ne peut « éviter de chercher à exprimer son essence [celle de l'humour] grâce à des formules se rapprochant de celles qui ont été utilisées pour le mot d'esprit et pour le comique ». C'est sans doute dans un mouvement analogue que nous tendons à placer humour, mot d'esprit, ironie et comique dans un même ensemble.

Pourtant, dès ce texte, Freud a dégagé les points essentiels qui caractérisent l'humour. Le point central est que l'humour se passe de public : « Son processus s'accomplit à l'intérieur d'une unique personne, la participation d'une autre ne lui ajoute rien de nouveau ». À l'inverse le mot d'esprit, le comique, la moquerie - ou la dérision provocante de la bêtise, au sens de « l'âge bête » -, sont adressés à quelqu'un. Freud souligne donc le caractère « intrapsychique » de l'humour, mais il donne aussi, dans les dernières pages de son livre, une indication qui préfigure le rôle qu'il attribuera au Surmoi : « C'est seulement dans la vie infantine qu'il y a eu des affects pénibles intenses, dont l'adulte sourirait aujourd'hui, de la même façon qu'il rit en humoriste de ses affects pénibles présents. L'élévation de son moi, dont le déplacement humoristique porte témoignage - et qui d'ailleurs pourrait se traduire ainsi : « Je suis trop grand(iose) pour que cela me touche de façon pénible » -, il se pourrait bien qu'il l'empruntât à la comparaison de son moi présent avec son moi infantin. » Nous sommes déjà très proches du rôle que jouera dans l'humour le Surmoi tel qu'il sera décrit en 1927. Ce Surmoi qui « tient au moi effarouché un discours si plein de sollicitude consolatrice ». « Regarde, voilà donc le monde qui paraît si dangereux. Un jeu d'enfant, tout juste bon à faire l'objet d'une plaisanterie », nous sommes dans le prolongement de la formulation antécédente, celle du discours tenu « par le moi présent au moi infantin » menacé.

L'humour est, nous dit Freud, un moyen de lutter contre la souffrance : « L'humour reçoit de cette relation [à la souffrance] une dignité qui fait totalement défaut, par exemple, au mot d'esprit ».

L'introduction du Surmoi comme facteur essentiel dans l'humour donne à ce rôle particulier la valeur d'une sorte d'indicateur de la qualité du fonctionnement psychique. Il peut être vu ainsi, aussi, comme témoin de ce qui se développe au cours du processus analytique ; nous pouvons même considérer que l'humour est sous-jacent à la dynamique même du processus analytique, comme l'indique Jean-Luc Donnet¹, ou constitue « un modèle pour penser les voies et les moyens du changement attendu dans l'expérience analytique » selon la formulation de Claude Barazer.

En effet le mot d'esprit s'adresse à un public et souvent pour moquer quelqu'un ; Freud évoque le fait que souvent le mot d'esprit « met le gain de plaisir au service de l'agressivité. » À propos d'un homme politique qui n'avait jamais réussi à se faire élire dans un arrondissement de Paris et dont la femme est enceinte, Proust fait dire à l'un de ses personnages : « c'est le seul *arrondissement* où il n'ait pas échoué... » Le mot d'esprit s'attaque à une personne, l'ironie à un contenu, à une thèse ou à une prise de position que l'on tourne en dérision. Le comique comporte une dimension d'agir.

Paulette Letarte aimait à raconter, avec son bel accent du Québec, les moments risibles, ou « sourisibles », de sa pratique psychanalytique, sortes d'histoires de chasse racontées à la veillée. Elle recevait depuis des mois un

¹ J.-L. Donnet, *Le jeu analytique et l'humour*, (à paraître).

patient maniaco-dépressif dont elle connaissait les sauts d'une humeur à l'autre. Ce jour-là le patient entre dans son bureau dans un état manifestement maniaque. Elle décroche immédiatement le téléphone pour appeler Henri Loo, psychiatre, pour faire hospitaliser ce client débridé, et pendant qu'elle disait : « Allo, allo, Docteur Loo... » l'homme lui déversait sur sa mise en plis du matin l'eau d'un vase de fleurs... La scène est comique, l'humour est ce qui se passe dans l'esprit de l'analyste et qui lui permet de supporter la situation. Le comique, souvent lié à des *gestes* exécutés ou suggérés, garde un rapport à l'agir ; l'humour se passe du geste et s'éloigne de l'agir. Il apparaît du reste souvent lorsque le sujet est réduit à l'impuissance. Paulette Letarte évoquait à propos de sa mésaventure certaines situations qu'il n'est possible de supporter que si l'on pense que l'on pourra les raconter aux amis.

Nous nous proposons donc de considérer, avec Freud, que ce qui permet l'humour est aussi ce qui sous-tend les aspects les plus élaborés, les plus vivants, du cours des événements psychiques. L'humour en serait une manifestation particulièrement tangible, un moment exquis...

L'homme sans humour est-il possible ?

« La bêtise n'est pas mon fort ». La formule inaugure cette curieuse entreprise d'humour qu'est le portrait, par Valéry, du double dérisoire qu'il s'est créé pour se moquer de lui-même : Monsieur Teste, à qui l'humour est étranger. Ce personnage qui « rature le vif », mange « comme on se purge », a chassé de lui tout plaisir psychique. « Il s'observe, il manœuvre, il ne veut pas se laisser manœuvrer. Il ne connaît que deux valeurs, deux catégories, qui sont celles de la conscience réduite à ses actes : *le possible* et *l'impossible*. Dans cette étrange cervelle (...) il ne subsiste guère que l'attente et l'exécution d'opérations définies », commente Valéry qui sait que son monstre de double n'est pas viable : « ... l'existence d'un type de cette espèce ne pourrait se prolonger dans le réel pendant plus que quelques quarts d'heure... » Pour que la vie subsiste - la vie de l'esprit - quelque chose est donc nécessaire qui doit se situer entre le possible et l'impossible, quelque chose d'autre que l'attente et l'exécution d'opérations définies, et ce quelque chose s'apparente à l'humour. Lorsque Paul Valéry désespéré écrit à Jeanne - sa passion depuis plusieurs années -, après que son amour a été pulvérisée le jour de Pâques par l'annonce du mariage de celle-ci avec Robert Denoël, une forme d'humour est présente : « Tu sais bien que tu étais entre la mort et moi. Mais hélas il paraît que j'étais entre la vie et toi... Je ne vois pas d'issue. Ce jour de la Résurrection me sera celui de la mise au Tombeau. » Autodérision que cette évocation christique qui s'insère entre le possible et l'impossible et qui implique une note d'exaltation dans le désespoir. Ainsi l'humour n'est pas toujours comique mais peut permettre la survie psychique dans la détresse.

Maurice Genevoix, sous-lieutenant dans les tranchées en 1915, résiste à l'horreur par l'écriture, il envoie des lettres, remplit des carnets, d'où il tirera *Sous Verdun, août-octobre 1914*. Il observe, note, écrit, témoigne, atténuant les contrecoups psychiques de l'horrible réalité, conjurant la peur et la folie. Il se prend par la main et observe le feu où il est plongé comme si ce n'était pas si grave tout en en percevant, et en en éprouvant l'extrême gravité. Attitude proche de celle de l'humour : écrire de telle sorte que « des événements pénibles [deviennent] des occasions de plaisir », comme le dit Freud, du moins de cette forme de plaisir qu'apporte le fait de rester en vie psychologiquement. Genevoix évoque aussi l'humour utilisé par les poilus devant la menace, celle par exemple d'un blockhaus ennemi qu'il faut prendre, faire sauter : « - Le blockhaus ? - Hé oui le blockhaus ! Noiret m'avait affirmé dimanche qu'il devait sauter la nuit même. Ça va faire trois jours depuis ; et Davril, en montant ce matin aux Eparges, chantait sur l'air du *Veau d'or* : Le blockhaus est toujours debout ! (...) Allons nous déjà nous en faire ? ... Attendons, messieurs... Nous verrons bien. ² »

C'est la guerre mais je la chante comme à l'Opéra...

Freud se moquant de lui-même : « Voilà une personne qui, au lieu de travailler convenablement jusque dans une vieillesse avancée (voir l'exemple tout près de chez vous) et ensuite de mourir tranquillement sans préliminaires,

2 Maurice Genevoix, *Ceux de 14*, Flammarion, Paris, 2013, p. 511.

attrape durant son âge mûr une affreuse maladie, doit être soignée et opérée, gaspille le peu d'argent qu'elle a péniblement gagné, éprouve du mécontentement, en distribue et, par dessus le marché, traîne encore pour un temps indéterminé sous l'aspect d'un invalide - dans *Erewhon*, j'espère que vous connaissez cette brillante fantaisie de Samuel Butler, un tel individu aurait été sans aucun doute puni et enfermé³ - et vous trouvez encore le moyen de me louer de ce que j'ai si bien supporté mes souffrances. Et ce n'est même pas si vrai que cela...⁴ » Freud se présente en situation de fautif de ses difficultés et condamnable par un tribunal dérisoire qui punirait le malheur... La référence à Butler soutient la distance qu'il prend par rapport à ses souffrances.

Clairement, la drôlerie n'est pas la caractéristique de l'humour. La caractéristique principale de l'humour, d'un point de vue clinique, est qu'il maintient le système psychique en état de fonctionner en face d'une situation de nature à le faire vaciller ou même sombrer dans un état traumatique.

Parfois le brio d'une formule constate plus une situation de déréliction qu'elle ne révèle la capacité d'y résister. L'humour se réduit à l'élégance dans le désespoir ; ainsi cet aphorisme d'Oscar Wilde :

« Il ne faut regarder ni les choses ni les personnes. Il ne faut regarder que dans les miroirs, car les miroirs ne nous montrent que des masques. »⁵

Il s'agit d'une formule qui traduit une forme de désespoir par rapport à soi-même et par rapport aux autres : il faut éviter le contact des autres et qui se regarde dans un miroir ne voit que son masque et rien d'autre, ... et n'est rien d'autre ? On pense au masque de jeunesse et de plaisir qui recouvre la mélancolie de Dorian Gray ; quant aux visages des autres ils auraient le pouvoir apotropaïque de la tête de Méduse et on n'en pourrait soutenir la vision que dans un miroir, et en les considérant seulement comme des masques. Rien ne vient tempérer le désarroi, on ne voit pas jouer ici de Surmoi protecteur, il n'y a personne entre le gouffre et lui, ni « autre » investissable, ni représentation d'un autre, pas même une représentation christique.

Humour et affects

Quel est le point commun des « affects » dont Freud nous dit que l'humour nous protège ? « Les variétés de l'humour sont d'une extraordinaire diversité, elles diffèrent selon la nature de l'émotion dont on fait l'économie au profit de l'humour : pitié, irritation, souffrance, attendrissement, etc. La série de ces variétés ne semble d'ailleurs pas achevée, puisque le royaume de l'humour s'élargit toujours davantage... »⁶ Pourtant toute émotion ou tout affect ne nécessite pas forcément le recours à l'humour. Nous pensons qu'il faut que cette émotion, avérée ou potentielle, soit menaçante pour la continuité du fonctionnement psychique, que la situation qui les suscite recèle un pouvoir désorganisateur capable de déclencher un sentiment d'angoisse, d'étrangeté, de colère, ou de dépersonnalisation ; autrement dit que l'affect perceptible soit en danger d'être déqualifié, défiguré par une surcharge économique qui déborde la ou les représentations soulevées. L'humour témoigne alors de la victoire du Moi sur la menace de désorganisation. Freud l'indique ainsi : « [L'humour] n'a pas seulement quelque chose de libérateur (...) mais également quelque chose de grandiose et d'exaltant, traits qui ne se retrouvent pas dans les deux autres sortes de gain de plaisir obtenu à partir de l'activité intellectuelle. Le caractère grandiose est manifestement lié au triomphe du narcissisme, à l'invulnérabilité victorieusement affirmée du moi. Le moi se refuse à se laisser offenser, contraindre à la souffrance par les occasions qui se rencontrent dans la réalité ; il maintient fermement que les traumatismes issus du monde extérieur ne peuvent l'atteindre ; davantage : il montre qu'ils ne sont pour lui que matière à gain de plaisir. Ce dernier trait est pour l'humour tout à fait essentiel.⁷ » Freud souligne le sentiment d'exaltation qui correspond à un sentiment d'élargissement du Moi lié au fait que la

3 Butler imagine une Utopie : *Erewhon - nowhere*, - où, par exemple, les veuves escroquées sont jugées et condamnées par le « Tribunal des confiances mal placées ».

4 S. Freud, « Lettre à Lou Andreas Salomé, du 13 mai 1924 ». J'ai eu plaisir à constater qu'Hélène Trivous Widlöcher avait, elle aussi, cueilli ce moment de la correspondance de Freud.

5 Billet autographe, vers 1890, n° 377 du catalogue de la vente Pierre Bergé de la collection de manuscrits de Jean Patou.

6 « Le mot d'esprit... » p. 405.

7 1927, p. 323.

situation pénible a été surmontée psychiquement et sans clivage du Moi. L'humour permet tout cela « sans pour autant, (...) abandonner le terrain de la santé psychique⁸ ».

Par rapport à un mouvement contre phobique par exemple qui s'appuie sur une affirmation narcissique d'invulnérabilité, le Moi, dans l'humour reste au contact de la réalité de la situation. « Le blockhaus est toujours debout... » Le danger est mis en musique mais il reste perçu comme un danger, le Moi *entier* est en marche.

À l'inverse dans l'exemple de Romain Rolland passager d'un wagon bloqué dans un tunnel, lumières éteintes, sa description de la façon dont il échappe à l'inquiétude comporte un déni : « L'on ne me tient pas. Plus fluide que l'air, Protée aux mille formes, je glisse entre les doigts, je m'échappe... Je suis ici et là, partout et je suis tout. Et blotti dans un coin sombre du wagon immobile mon cœur rit d'allégresse... » Le triomphe et l'invulnérabilité s'affirment mais au prix d'une négation de la réalité de la situation. Un clivage du Moi a fait basculer son fonctionnement en dehors de la situation réelle et joue à contre affect. Il y a une véritable « inversion béate » de l'affect, mais pas une once d'humour. Pas même de fonctionnement minimal du Surmoi lequel aurait pu être : « ne t'inquiète donc pas, c'est quand tu étais petit que tu avais peur du noir ». Le fonctionnement contre phobique qui apparaît dans un tel exemple, avec son exaltation excessive pourrait être décrit en terme de défense maniaque. L'humour ici aurait pu dire: « si le tunnel s'écroule j'aurai fait faire à ma famille des économies d'obsèques, et puis tout un wagon comme cercueil, quel chic ! »

Autres opposés de l'humour

L'humour est aussi à l'opposé du surinvestissement de l'affect tel que Christian David l'a décrit dans ce qu'il a appelé « la perversion affective » et qui se fonde sur un processus d'auto-affectation. Devant telle situation traumatique une voie possible pour maintenir une certaine cohésion du moi est de se réfugier dans un affect auto-orchestré, retraite vers une position préparée à l'avance : « Naturellement, il n'y a qu'à moi que ces choses arrivent, je n'ai plus qu'à m'étendre par terre et à pleurer », pleurer dans l'espoir de l'apparition d'un personnage salvateur, faute de l'activation d'un Surmoi qui aurait été consolateur.

Devant une expérience de frustration ou de douleur une autre antithèse de l'humour est la culture de la restriction du Moi. Simone Weil par exemple : « Pour atteindre le détachement total, le malheur ne suffit pas. Il faut un malheur sans consolation. Il ne faut pas avoir de consolation. Aucune consolation représentable. La consolation ineffable descend alors. » Ou encore : « En tout, par delà l'objet particulier quel qu'il soit, vouloir à vide, vouloir le vide (...) mais ce vide est plus plein que tous les pleins » ; et encore : « Le désir est impossible, il détruit son objet. Les amants ne peuvent être un, ni Narcisse être deux (...) Parce que désirer quelque chose est impossible il faut désirer le rien. ⁹ » L'exaltation mystique est ici une autre forme de l'inversion béate : « ce vide est plus plein que tous les pleins ». Le fonctionnement de son Surmoi dans ce que l'on peut lire de Simone Weil est très particulier : « À chaque pensée d'orgueil involontaire que l'on surprend en soi, tourner quelques instants le plein regard de l'attention sur le souvenir d'une humiliation de la vie passée, et choisir la plus amère, la plus intolérable possible ». Il ne s'agit guère d'un appel à un Surmoi qui serait protecteur, qui relativiserait, qui donnerait une autre lecture possible, permettrait un éventuel sourire devant la pensée d'orgueil. Il s'agit au contraire du recours à une imago devant laquelle il faut se prosterner, s'humilier...

⁸ « Le mot d'esprit... » p. 324.

⁹ *La pesanteur et la grâce.*

L'humour comme recours contre l'imago

« La jouissance de l'humoriste contient l'ingrédient de la désidéalisiation.¹⁰ »

Jean-Luc Donnet.

Cela nous amène donc à distinguer le rôle du Surmoi - action d'une forme psychique particulière - de celui d'une imago, autre forme psychique. Nous prenons comme prototype de l'imago la figure de la mère phallique telle que Freud l'a décrite dans « Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci ».

Il me semble que l'on peut mettre en opposition deux aspects du « cours des événements psychiques », l'un orchestré à partir des instances - Moi, Ça, Idéal du Moi, Surmoi - et le second réglé sous la baguette d'une Imago. Dans ce second régime les instances sont dédifférenciées et l'imago condense en une figure toute puissante les éléments qui, dans l'autre régime, sont différenciés. Le système fonctionnel Moi-Surmoi-Idéal du moi-Ça est réduit à une confrontation entre Moi et Imago. Alors que le Surmoi est protecteur, l'imago, dominatrice et excitante, est vécue comme extérieure à l'unité fonctionnelle composée par les instances. Elle se situe à la périphérie du psychisme. Alors qu'une représentation est constitutive du Moi, l'imago lui est un corps étranger¹¹. Elle ne renvoie plus au jeu hédonique des pulsions, à leurs oppositions possibles exprimées par un jeu complexe de représentations différentes ; chose psychique qui s'impose comme de l'extérieur, sorte de puissance aux frontières, elle est à l'œuvre dans l'externalisation du conflit. Sous la dictature de l'imago le jeu des représentations s'affaiblit. Alors que dans le régime « instanciel » on voit fonctionner représentations, pulsions, désirs, refoulement, lorsque s'installe un régime imagoïque l'excitation n'emprunte plus les voies pulsionnelles ; l'excitation apparaît sous la forme d'une tension pénible qui ne prend pas forme, désinsérée des représentations qui lui donnaient sens. On ne voit plus fonctionner le refoulement à proprement parler et c'est la *répression* qui apparaît au premier plan, laquelle recourt à des voies motrices. Le Surmoi protecteur, parlementaire, a été détrôné par l'imago dictatoriale. Lorsque le psychisme est sollicité d'une manière très intense par un événement intérieur, ou par un événement au potentiel traumatique, le fonctionnement psychique tend à se désunir et le régime imagoïque risque de prendre le pas sur le fonctionnement ordinaire des instances, ouvrant la voie à différents niveaux d'agir.

L'humour intervient en particulier lorsque le fonctionnement psychique risque de basculer d'un régime instanciel à un régime imagoïque. L'humour est ce que l'on constate lorsque, devant une telle menace de changement de régime intérieur, le fonctionnement des instances, du Moi, se maintient sans clivage, gardant le contact avec la réalité de sa situation intérieure et extérieure. L'humour écarte l'imago du pouvoir...

Se heurter à une difficulté sur laquelle il n'y a pas de prise possible peut activer un fonctionnement imagoïque. Un dessinateur - travaillant pour un grand journal - faisait des démarches à la Mairie de Paris pour obtenir un atelier d'artiste. Après plusieurs rendez vous, après avoir rempli moult dossiers, et égrené divers guichets une responsable lui dit qu'il ne peut avoir d'atelier pour le moment et lui dit : « Revenez dans deux ans ». « À quelle heure ? » demande-t-il... Confronté au danger de voir son fonctionnement mental basculer sous l'empire d'une imago kafkaïenne son Surmoi le protège - mieux vaut en rire - et lui permet de se moquer du délai indiqué, ce qui lui évite de hurler inutilement ou de casser quelque chose...

Plus généralement c'est en face d'une situation de double lien, devant une langue de bois à la Orwell, devant un langage sans contradiction possible, ou lorsqu'il est confronté à « l'effort pour rendre l'autre fou » que le Moi risque de basculer dans un système imagoïque.

Victor Klemperer confronté au totalitarisme nazi, survit en étudiant en philologue la langue du III^e Reich, celle de *Mein Kampf*, de la propagande, des journaux... « Il nomme *son balancier* cette stratégie de survie psychique qui le gardera et des erreurs, illusions ou acceptations, [qu'il voit] chez ceux qu'il observe autour de lui, et de la tentation du suicide. (...) ...cette langue dont il dit ironiquement qu'elle aura fait de lui... *un véritable philologue*. »¹² L'humour, qui maintient les instances, qui permet à l'esprit de rester en vie par l'étude de la langue de l'opresseur, le fait survivre psychiquement... et Klemperer a survécu, de peu, mais survécu.

10 J.-L. Donnet, *L'humour et la honte*, « Le fil rouge », PUF, Paris 2009, p. 16.

11 Pierre Luquet emploie l'expression « d'inclusion imagoïque ».

12 Laurence Aubry, « *In lingua veritas* : La langue comme credo et comme balancier », *Rev. fr. de psychan.* LXXIX, 1, PUF, 2015.

Ailleurs l'humour n'a pas pu se mettre en jeu ; Albéric Magnard, grand musicien devant l'éternel, a été tué en 1914, après avoir fait le coup de feu, en franc-tireur, sur des Hulans, l'avance allemande menaçant sa maison. « L'artiste qui ne puise pas sa force dans l'abnégation est ou près de sa mort ou près du déshonneur » dit-il un jour, prise de position qui se situe plus sous le signe d'une imago - comme chez Simone Weil - que sous celui de l'humour ; s'il a évité le déshonneur, il aura trouvé la mort. Un Surmoi plus protecteur lui aurait peut-être permis de rester en vie ; au lieu de se battre seul contre « les boches », et d'être tué, il aurait pu fuir en disant : « S'ils savaient le chant de triomphe que je vais composer pour leur défaite, ils auraient peur ».

Humour et contes : le conte comme invitation à l'humour.

Les contes géorgiens¹³ commencent par une formule qui, littéralement traduite serait : « il est arrivé, et ce n'est pas arrivé ». Le « Il était une fois » des contes de langue française sous-entend, dans l'éloignement temporel mis par le « une fois... », qu'il s'agit sans doute d'une fiction. La formule inaugurale des contes la plus juste serait « Il était une fois, mais c'est une histoire... » Si l'on se reporte à la morphologie du conte telle qu'elle a été décrite par Vladimir Propp - qui s'est fondé sur les différentes *fonctions* exercées par les personnages et non sur les personnages eux-mêmes, fonctions dont la succession est toujours identique -, le conte s'inaugure par une séparation, au potentiel traumatique, situation pénible donc, dont le sujet va finalement se sortir.¹⁴

Le fonctionnement du Moi plongé dans la désorganisation due à la séparation reçoit d'une figure protectrice un objet magique grâce auquel il surmonte l'épreuve et devient à nouveau maître de lui-même. Comme l'humour, le conte apporte un « gain de plaisir » à partir d'une situation traumatique.

Dans l'humour, à partir de l'affect soulevé par une situation traumatique, le sujet évite le passage à l'acte, le recours à la motricité ; il n'y a donc ni fuite ni agression physique, les mouvements seront cantonnés à l'espace psychique ; l'objet magique est donné par le personnage protecteur qu'est le Surmoi - quiconque dispose d'un Surmoi protecteur n'est jamais tout à fait seul - et c'est la formule : « cela n'est pas si grave », qui tient lieu d'objet magique ; le plaisir est procuré par la poursuite du jeu des instances lequel maintient la cohésion du Moi. On pourrait ainsi considérer les contes comme une invitation à l'humour - comme une pédagogie de l'humour ? -, les péripéties du conte renvoyant au jeu des représentations psychiques, aux moments contrastés du fonctionnement de l'esprit qui permettent au Moi de rester cohérent malgré l'expérience traumatique initiale. L'humour est un jeu intérieur. Plus subtilement Jean-Luc Donnet nous propose de considérer « ... que le processus humoristique constitue une auto-représentation sur la scène interne de la création de l'aire transitionnelle ? », formulation qui invite à toute une réflexion sur les rapports de l'humour et de la transitionnalité.

En guise de conclusion : quelques mots sur l'humour et la cure

La cure, en son principe, a cette parenté avec l'humour : vivre une situation de souffrance intérieure et trouver la voie qui permette de prendre plaisir à la considérer.

On peut penser que la morphologie de la cure elle-même a quelques analogies avec celle du conte. Le sujet s'éloigne de sa famille pour ce pays étrange que représente le cabinet de l'analyste, il est l'objet d'une interdiction, celle de regarder son analyste, et d'une injonction - la règle fondamentale - qui est aussi une interdiction implicite à parler d'autre chose que de son monde intérieur ; son inévitable transgression fait surgir les figures de l'agression, et de la séduction ; le patient s'y prête ; c'est l'interprétation qui fera fonction d'objet magique dont il pourra disposer dans sa quête, et dans la conquête de ses démons intérieurs. Mais il vivra aussi le plaisir de l'analyse - « gain de plaisir » à partir d'une situation traumatique - pour retrouver finalement sa maîtrise de lui-même.

¹³ Kethevane Dawrichevy, *Natsarkéia et autres contes géorgiens*, L'école des loisirs, Paris 1999.

¹⁴ Plus en détail on voit se succéder plusieurs temps : un personnage familial s'éloigne, une interdiction est formulée, celle-ci est transgressée, ce qui fait apparaître l'agresseur, la victime se laisse tromper et aide l'agresseur malgré elle, celui-ci exerce un méfait, la victime - ou un héros qui est son double -, se met en quête pour réparer le méfait, il subit une épreuve dont le succès lui procure un objet magique ; il combat l'agresseur, celui-ci est vaincu, le méfait est réparé, le héros rentre chez lui (avec plus ou moins de péripéties), se marie et devient roi...

« Là où était le Ça le Moi doit advenir ». L'apparition de l'humour chez le patient au cours de la cure est un gage de ce développement du Moi. Le rôle de l'analyste qui considère le contenu des séances, je dirais « humoureusement », c'est-à-dire avec une bienveillance active qui soutient le jeu des représentations, est évidemment essentiel. L'humour est une forme parlée de la tendresse. L'empathie ne suffit pas, pas plus que le silence, non plus que le jeu sur les signifiants lequel, comme le mot d'esprit, peut être fétichisé, et s'opposer de fait au développement du mouvement associatif.

Donnons une brève séquence clinique qui illustre la parenté de l'intervention de l'analyste avec l'humour¹⁵. Une femme, médecin de son état, célibataire, la cinquantaine vient me voir avec la demande explicite de devenir capable d'adopter un enfant. Je la vois à quelques reprises avant les grandes vacances et nous convenons de commencer l'analyse en septembre. À la première séance alors qu'elle doit s'allonger, elle tient sur son oreille un mouchoir taché de sang ; son oreille saigne, apparemment assez abondamment. Elle s'allonge et explique qu'elle a une otite qui s'est perforée... Elle manipule son mouchoir sur son oreille et dit : « J'ai l'impression d'avoir mes règles »... Je me sens pris d'un sentiment étrange de flottement ; sans doute guidé à la fois par Molière et par l'Ange de l'Annonciation, il me vient un énoncé insolite : « On dit que les enfants se font par l'oreille... » Elle associe alors sur un avortement qu'a pratiqué sur elle son médecin de famille lorsqu'elle avait quinze ans. « Madame, avait-il dit à sa mère, si nous ne la faisons pas avorter, elle est fichue ». La séance se poursuivra sur un mode associatif, dans un enchaînement cohérent de représentations chargées d'affects. Lors de la séance du lendemain, elle raconte : « En sortant de chez vous, je suis allée voir un ORL... Il m'a dit : « On devrait interdire les cotons tiges... » et je mets un temps certain avant de comprendre qu'il n'y avait pas eu d'otite, mais que c'était elle-même qui s'était fait saigner l'oreille, en fourrageant avec un coton tige, le matin de la première séance d'analyse. Du côté de l'analyste confronté à un agir de sa patiente, à une expérience inhabituelle dotée d'un pouvoir désorganisant sinon traumatique, un Surmoi protecteur lui souffle une formule qui, curieusement, va permettre à la patiente de relier son expérience immédiate à un souvenir traumatique. Mais il faut considérer, aux sources de cette formule, le fait que l'analyste a entendu, même s'il les a consciemment oubliées, des données de l'histoire de cette patiente, en particulier que cette femme est venue lui demander un enfant, et qu'elle lui avait parlé d'une expérience d'avortement. La patiente a déjà une place dans la mémoire et dans le contre-transfert de l'analyste dont les instances - ce Moi qui se souvient, le Ça dont les composantes sadiques sont activées par la vue du sang, son Idéal du Moi de médecin et son Surmoi qui lui souffle que cela n'est pas si grave - fonctionnent les unes par rapport aux autres pour produire un matériel verbal qui relance le cours des événements psychiques de la patiente immobilisés dans l'*acting*. La séquence a la structure de l'humour, même s'il n'y avait place pour le rire, ni même pour un sourire...

D'une façon plus générale nous pourrions dire avec Jean-Luc Donnet :

« Comme gardien du cadre, l'analyste n'est pas sans jouer le rôle d'un surmoi exigeant et protecteur ; comme gardien du jeu, il incarne un surmoi humoriste, qui y participe en rendant possible la transformation de l'échange agi-agir transférentiel et contre-agir contre-transférentiel, en représentation, en fantasme, en rêve. »

Je dirai seulement que le terme d'humoriste est sans doute trop marqué par l'usage qui désigne ainsi celui dont le métier est de faire rire. Il serait plus juste de dire de l'analyste que son rôle est celui d'un « humoraliste », le rôle de quelqu'un qui, comme le poète, soutient le monde du fantasme et celui du jeu psychique, car, comme le disait joliment une dame remerciant un auteur pour ses écrits : « La vie ne vaudrait que d'être bâillée si nous n'avions le domaine illimité du rêve et de la poésie, pour y promener notre esprit en robe de gala. »

15 Je m'excuse auprès de ceux qui m'ont déjà entendu évoquer ce cas...

L'humour en tête

Hélène Trivouss Widlöcher

« Très honoré Monsieur le Professeur.

Recevez les plus cordiaux remerciements pour votre lettre¹ qui a agi de manière bienfaisante. Vous avez bien raison de louer l'humour comme la seule réaction convenable à l'inévitable. » Jung².

Comment j'ai rencontré l'humour ?

J'ai rencontré l'humour en 1985, en trébuchant sur un article que je souhaitais présenter pour le numéro « L'Amour de la haine » de la *Nouvelle revue*. J'avais essayé de développer le thème de « l'humour de la haine » mais devant l'échec à rédiger cet article, j'ai tenté de me consoler avec mes quelques notes sur l'humour. Une année plus tard, j'ai fait paraître ce texte dans la revue *Confrontation* sous le titre « L'Humour qui sourit sous les larmes »³, (extrait d'une citation de Freud sur l'humour brisé).

Relire un écrit qui date de trente ans est une épreuve étrange peuplée de « souvenirs-écran ». En dehors des textes de Freud, de Ferenczi et de Reik, je n'avais trouvé de références que chez G. Favez, D. Anzieu, W. Granoff. Un numéro de la *Revue française de psychanalyse*⁴ était paru sur ce sujet en 1973. Je découvrais la place de l'humour dans l'œuvre de Freud, dans la culture, et à ma grande surprise dans la situation psychanalytique elle-même, dégagée non sans difficulté du *Witz*, le mot d'esprit qui occupait alors tout l'espace psychanalytique français, sous l'influence de J. Lacan.

Une histoire de l'humour dans les écrits freudiens

Dans une lettre à Fliess du 22 juin 1897⁵ Freud lui écrit qu'ils se partagent les choses comme deux *schnorrrer* (en yiddish, juifs pauvres cherchant à dissimuler leur nécessité de trouver de l'argent) : « toi le biologique, moi le psychique. Je vais avouer que ces derniers temps j'ai commencé une collection d'histoires juives pleines de profondeur ». Il fait une nouvelle fois référence à cette anthologie dans sa lettre du 21 septembre de la même année⁶ par un aphorisme : « Rebekka, enlève ta robe de noces, tu n'es plus une *kalle* (fiancée) ». Curieuse phrase commentée par Wladimir Granoff⁷ dans *Filiations*, qui serait une réminiscence possible de la mystérieuse seconde épouse de Jakob, le père de Freud.

Didier Anzieu se référant au *Mot d'esprit*, écrit dans *Une passion pour rire : l'esprit*⁸ que Freud aurait été déçu de l'insuccès de *L'Interprétation des rêves*. Il veut alors, dit Anzieu, « enfoncer le même clou en changeant de marteau ». Au rêve, activité trop inconsciente, pour un auditoire non initié, il veut substituer le trait d'esprit tout en retrouvant les mêmes processus primaires inconscients à l'œuvre. Freud aurait fait, selon Anzieu, « une excellente dissertation à partir de Lipps, Bergson, son propre ouvrage antérieur, et son humour juif ».

Cette thèse s'étaye d'ailleurs sur celle de Ferenczi dans son article « La psychologie du mot d'esprit et du comique ».⁹

1 Non conservée.

2 Sigmund Freud-C.G. *Jung Correspondance, tome 1906-1909*, "Burghölzli-Zurich, 8.XI.07", Gallimard, CI, 1975, p. 151.

3 Hélène Haik Trivouss, « L'Humour qui sourit sous les larmes », *Confrontation*, cahiers 16, *Palimpsestes*, automne 1986, Aubier, pp. 208-222.

4 *Revue Française de Psychanalyse, L'Humour*, juillet 1973, PUF.

5 S. Freud, *Lettres à W.F.*, 131-[65], Edit. complète, PUF, 2007. p. 321

6 *Lettre à Fliess*, 21 septembre 1897, 139-[69], p. 336.

7 W. Granoff, *Filiations L'avenir du complexe d'Édipe*, « La question des origines » Tel Gallimard, 2001, p.318- 323 (paru initialement en 1975 aux éditions de Minuit).

8 D. Anzieu, *La Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°21, Gallimard, 1980, p. 176 note 1.

9 S. Ferenczi, *Psychanalyse I, Œuvres complètes 1908-1912*, « La psychologie du mot d'esprit et du comique », Payot, pp. 150-151.

C'est seulement à la fin de son livre *Le mot d'esprit et ses relations avec l'inconscient*, après avoir différencié le mot d'esprit comme une particularité très spéciale du comique, que Freud, dans les dix dernières pages de son ouvrage, consacre un petit chapitre à l'humour. Rappelons ici que selon Strachey¹⁰, dans un esprit de dédoublement propre à l'humour, le *Mot d'esprit* aurait été écrit en même temps que les *Trois essais sur la vie sexuelle*, Freud écrivant alternativement sur une table et une autre. Autrement dit, sur la table, l'humour engendre le mot d'esprit tandis que par en-dessous, la sexualité infantile va céder la place au « Sexual »..!

Dans la note liminaire¹¹ au *Mot d'esprit* des éditions Gallimard, il est indiqué que contrairement aux œuvres précédentes fortement remaniées dans les éditions successives, Freud fit très peu de changements à ce texte. Il écrit même dans les *Conférences d'introduction à la psychanalyse* que cet écrit l'avait même temporairement détourné de son chemin (15^e Conférence), ou entraîné dans une « digression » (*Autoprésentation*). Tel est selon Jones¹² son jugement d'alors, malgré l'accueil très élogieux réservé à cet ouvrage par la revue *Die Zeit* (4 juin 1905). Pourquoi la mise en acte chez Freud d'une telle réticence vis-à-vis de son écrit sur le mot d'esprit ?

Dans la préface à la traduction de Laplanche (qui utilise le terme de « trait » et non de « mot d'esprit », suivant la proposition de Lacan)¹³, il est signalé que pour ce dernier il existait « trois livres que l'on peut dire canoniques en matière d'inconscient, la *Traumdeutung* (l'Interprétation des rêves), la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et le *Trait d'esprit*¹⁴ ».

Freud ne revient à l'humour qu'en 1927. Strachey, dans la courte préface¹⁵ à cet article signale que Freud avait écrit ce texte durant la deuxième semaine d'août. Sa lecture fut faite par Anna Freud en septembre 1927 au Congrès d'Innsbruck, auquel il ne pouvait participer, se disant alors à travers un message d'autodérision « impropre comme orateur ».

Je ne résiste pas à l'envie de vous lire ici une lettre de Freud caractéristique de son style humoristique, si souvent souligné par Jones, Jung et Ferenczi. Il s'adresse à Lou Andreas Salomé¹⁶, quatre ans auparavant le 31 mai 1924 : « Très chère Lou,

J'ai cette fois plus que jamais admiré votre tact. Voici un homme qui au lieu de travailler dur jusqu'à un âge avancé, et de mourir ensuite sans préliminaires, contracte entre deux âges une maladie affreuse, doit être traité et opéré, gaspille son modeste argent péniblement gagné, souffre et fait souffrir les autres et se traîne encore ensuite comme un invalide pendant un temps indéterminé ; dans *Erewhon...* de Samuel Butler¹⁷, un tel individu aurait été infailliblement puni et emprisonné, et vous trouvez encore moyen de me féliciter d'avoir aussi bien supporté mes maux... » Freud se réfère avec ce titre, qui serait en un mot l'anagramme de *Nowhere* « nulle part » ou en deux mots « *Now-Here* » (ici et maintenant) pour Deleuze et Guattari¹⁸. *Erewhon* serait un pays utopique habité par une société issue des dix tribus d'Israël où les malades sont traités comme des criminels ou les criminels comme des malades.

Une comparaison s'impose entre les deux écrits sur l'humour sur le thème de la dualité. Le premier de 1905 a été écrit, on l'a vu, en même temps que les *Trois essais*, le second de 1927 suivra d'une semaine celui sur le fétichisme.

La première semaine d'août 1927, Freud avait écrit « tout à coup », comme le raconte Jones¹⁹, « le petit article »

10 J. Strachey : « Editor's preface », *Standard Edition*, tome VIII, p.5 ;

11 S. Freud : *Le mot d'esprit et ses relations à l'inconscient*, NRF. Gallimard, 1988, p. 137.
Et *OC*, Tome VII, « Le trait d'esprit et sa relation à l'inconscient », PUF, 2014.

12 E. Jones : *VOSF II*, PUF, p.359.

13 J. Lacan, *Le Séminaire livre V. Les fonctions de l'inconscient*, Paris Seuil 1998, p. 19.

14 J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 522.

15 S. Freud, « Humour » *Standard Edition*, p.161, vol XXI, préface Strachey, Hogarth Press, 1961, p. 160.

16 *Correspondance 1873-1939* - Gallimard/Lettre Lou, p. 381.

17 S. Butler 1872, *Erewhon*.

18 G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, éd. de Minuit.

19 E. Jones, *La Vie et l'œuvre de S.F.* T.III, PUF, 1969, p. 156-157.

intitulé *Le fétichisme*²⁰ et aurait dit à Marie Bonaparte, le 5 août 1927, que cet article « ne serait probablement suivi de rien d'autre ». Mais il annonce le jour même où il expédie cet article « qu'il était en train d'écrire quelque chose sur l'humour ». Le prétexte manifeste de ce changement aurait été selon Eitingon, la bonne humeur de Freud recevant des nouvelles satisfaisantes de l'état financier de sa maison d'édition dont il redoutait la faillite. (On ne peut s'empêcher de revenir ici à l'autodérision dont il faisait preuve en se comparant avec Fliess à un pauvre *schnorrer* toujours en demande cachée d'argent).

Strachey considérait le mot humour comme très difficilement traduisible et faisait remarquer dans sa préface à la traduction du *Mot d'esprit* que le terme anglais *humour* correspondant en allemand à celui de *Humor* avait un côté étrange (*unnatural*) pour des oreilles britanniques. Ce mot serait rarement utilisé tel quel, disait-il, mais dans la formule « le sens de l'humour ». Ainsi le lecteur serait dans la position de décider par lui-même du sens (*the meaning*) que Freud attachait à ce mot.

J'ai suivi son conseil tant l'abord de ce mot m'a paru énigmatique au fil de mes lectures et vous propose une invitation au voyage, celui du passage des mots entre l'anglais, le français, l'allemand, voire les langues parlées dans la « Mittel Europa ». On lit dans *Le Robert* que « l'humour » en français est un emprunt à l'anglais *humour*, lui-même pris au mot français « humeur ». C'est en anglais que ce mot a évolué pour exprimer au dix-huitième siècle une aptitude à montrer la réalité sous une forme plaisante, avec un certain détachement. En revanche en français, l'humour et l'esprit ont été longtemps confondus, et ce n'est qu'à la fin du dix-neuvième siècle qu'il aurait retrouvé, comme en anglais, une certaine spécificité. Dans le premier écrit de 1905 sur ce thème, une place importante est réservée aux histoires tirées de l'humour anglais (Mark Twain, Shakespeare avec le personnage de Falstaff tel qu'il apparaît dans les pièces *Henri IV* et *Les Joyeuses commères de Windsor*), mais aussi de l'humour venu d'Espagne celui de Cervantès avec le personnage de Don Quichotte.

Les deux écrits et quelques autres

L'originalité de la démarche freudienne, l'élargissement qu'il a apporté à l'humour dépassent de beaucoup les dizaines de pages qu'il lui accorde dans les deux textes cités. L'éclairage particulier qu'il nous en donne vient beaucoup de celui du grand humoriste qu'il était lui-même comme le montre avec talent Judith Dupont dans son article « L'humour dans la correspondance de Freud-Ferenczi »²¹. Elle propose une distinction entre deux formes d'humour, celle de Ferenczi, un optimiste désespéré et celle de Freud, un joyeux pessimiste... Ainsi l'humour traverse toute l'œuvre de Freud et surtout sa correspondance, occupant une place infiniment plus étendue que les deux textes qu'il y a consacrés. Situés à 22 ans d'intervalle, chacun d'entre eux s'étaye sur ses préoccupations intellectuelles du moment, première puis seconde topique.

En 1905, Freud cherche à poser un repérage métapsychologique dans le cadre de la première topique c'est-à-dire les rapports avec l'inconscient. Le chapitre VII du *Mot d'esprit* commence par tenter de différencier l'humour du trait d'esprit et du comique. D'emblée Freud souligne la valeur qu'il accorde à l'humour « lequel non seulement constitue lui-même une des réalisations psychiques les plus hautes, mais jouit aussi de la faveur particulière des penseurs »²². L'humour est présenté comme un moyen d'extraire du plaisir à partir d'une situation de déplaisir susceptible de se produire suite à une réalité extérieure ou interne. L'exemple le plus connu est celui de l'humour noir, dit de gibet, où un condamné à mort s'exclame : « Eh bien, la semaine commence bien ! » remarque apparemment absurde et déplacée dans le contexte. Dans l'exemple suivant, le condamné réclame un foulard pour ne pas rester le cou nu et risquer de prendre froid. Freud voit dans cette *blague* (mot écrit en français) une grandeur d'âme comparable à celle d'un Grand d'Espagne. Les variétés d'humour diffèrent selon la nature de l'émotion économisée. En conclusion il trouve une formule ingénieuse différenciant trois modes de plaisir : « Le plaisir du trait d'esprit nous a semblé procéder de l'économie d'une dépense d'inhibition épargnée, celui

20 S. Freud, « Le Fétichisme », *OCP*, 1927.

21 J. Dupont, « L'humour dans la correspondance Freud-Ferenczi », *Correspondances de Freud*, S. Michaud sous dir. pp.50-68.

22 S. Freud, *Le Mot d'esprit*, *op. cit.*, Gallimard, p.399.

du comique d'une dépense de représentation (d'investissement) épargnée, et celui de l'humour d'une dépense de sentiment épargnée. » Il s'agit aussi de regagner dans ces trois cas une activité psychique que la maturité de celle-ci nous avait fait perdre, « l'humeur de notre enfance ».

Dans l'essai de 1927, Freud dit²³ n'avoir traité précédemment l'humour que du point de vue économique en termes de dépense d'économie affective. Il revient ici non seulement sur le caractère libérateur de l'humour comme l'esprit et le comique, mais, à nouveau, il insiste sur son côté « grandiose » exaltant. Il ne se résigne pas, il défie, il provoque, il résiste au bon sens du terme, sans se confondre avec l'ironie décrite pourtant par Ferenczi²⁴ « comme la forme la plus basse de l'humour ». Par sa mise à l'écart de l'exigence de la réalité et la suprématie accordée au principe de plaisir, il se rapproche d'un processus défensif contre la souffrance comme la névrose, la folie, l'ivresse, l'extase. C'est de ce lien, l'art de supporter la vie, qu'il reçoit une dignité qui fait totalement défaut au mot d'esprit. En bref, l'attitude humoristique serait marquée par la rébellion, digne des plus hautes réalisations humaines, n'abandonnant jamais le terrain de la santé psychique, malgré l'illusion qu'elle maintient, soit deux positions en apparence inconciliables. À première vue l'humoriste s'arroge par identification au père le rôle de celui-ci, mais dans l'autodérision humoristique, il jouerait les deux rôles - celui du père et de l'enfant -. Comment le maître sévère du Surmoi²⁵ est-il devenu plein de « sollicitude consolatrice » s'interroge Freud dans l'article de 1927 ? Comment se fait cette transformation ? Pourquoi le sens de l'humour est-il un don aussi précieux que rare, si bien qu'il est même difficile de le faire goûter aux amateurs ? S'agit-il d'une filiation paternelle, parentale ?

Une vue d'ensemble des années 1927-1928, montre que le deuxième essai sur l'humour écrit pour étayer la construction de la seconde topique, transcende par les questions qu'il pose le domaine qu'il cherche à éclairer. L'humour est contemporain de *L'Avenir d'une illusion* et de *Malaise dans la culture*, il est écrit en parallèle avec le *Fétichisme* et a été précédé douze ans plus tôt de *Notre rapport à la mort*²⁶, cette formidable mise en écriture d'une provocation humoristique vis-à-vis de la religiosité, commentée par Freud lui-même comme « une conférence audacieuse contenant beaucoup d'humour macabre » (Jones)²⁷.

Exposé pour la première fois à la Société juive maçonnique du *B'nai B'rith* dont Freud était membre, cet écrit *Notre rapport à la mort* complétant *Totem et tabou* situe la place de la haine meurtrière du père primitif, l'Acte, au cœur de l'ensemble des créations culturelles. Et c'est sur le ton de la polémique à la limite de l'insolence, violemment humoristique, visant un auditoire dont il dira plus tard dans *L'Homme Moïse* en 1938²⁸, que ce peuple n'avait jamais pu se résoudre à avouer le meurtre de Dieu qu'il commente précisément le commandement mosaïque « Tu ne tueras point ». C'est vers cet auditoire familial que son attitude humoristique se laisse aller sans freins. « Précisément le caractère insistant du commandement - Tu ne tueras point - nous donne la certitude que nous descendons d'une lignée infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le désir de tuer (*die Mordlust*) comme peut-être nous-mêmes encore ». Bel exemple de victoire du psychique primitif, issu de l'union du sadisme et du masochisme originaire ! En « parodiant » Freud on pourrait dire : « Un sacré malin ce Moïse qui a su se créer une telle destinée, mais sans mes recherches toute une partie de son parcours nous serait resté inconnue, tant ses origines que sa sinistre fin ! » Dans le texte « Notre rapport à la mort » il redouble d'humour, citant cette anecdote où un mari déclare à sa femme : « Si l'un de nous meurt, j'irai m'établir à Paris ». Comment ne pas penser à cet exemple d'humour noir tiré du *Mot d'esprit* concernant le poète Heine qui répondait, sur son lit de mort, au prêtre invoquant le pardon pour ses péchés. « Bien sûr qu'il me pardonnera, c'est son métier » ?

23 S. Freud, « L'Humour », *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, « NRF », Gallimard 1985, pp. 319-328. *OCP*, tome XVIII, 1926-1930, p. 135-140.

24 S. Ferenczi, *Journal clinique*.

25 S. Freud, « Le moi et le ça », *OCP*, T XVI, PUF, pp. 258-282.

26 S. Freud, « Actuelles sur la guerre et la mort », *OCP*, T XIII (1914-1915), ch. II, PUF, 1994, p. 144 à 157.

27 E. Jones, op. cité, p. 394.

28 S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard NRF, 1986 ou *OCP*, T XX, PUF, p.211 à 218.

Ou encore comment ne pas citer Théodore Reik²⁹ donnant ce conseil particulier à l'usage des psychanalystes : « Chaque jour un meurtre en pensée nous garde en bonne santé ».

Une métapsychologie de l'humour

Le trait de génie de l'humour frôle la ruse fétichiste dont parle Freud en 1938 dans le « Clivage du moi » sans se confondre avec elle³⁰. Tous les deux cherchent à surmonter l'horreur de la castration et se clivent par un mécanisme qui à la fois dissimule et contient cette perte. Mais là où le fétichiste pour fabriquer le fétiche « élève un monument (ou un mémorial selon les traductions) en créant ce substitut », on peut parler d'une ruse réussie de la pensée chez l'humoriste utilisant un clivage fait de deux attitudes psychiques différentes et opposées, l'une écartant la réalité et affirmant le principe de plaisir et l'illusion qui en résulte, l'autre ne quittant jamais le terrain de la santé psychique ni du principe de réalité. Son ultime stratégie c'est la création fulgurante d'une pensée, agencement magique entre le mot et l'affect, symbolisation réussie enjambant tel un équilibriste cet « entre-deux », là où le fétichiste ne voit que du flou et cherche à plaquer un sexe masculin sur celui de la femme.

On en vient à la ruse fétichiste chez Wladimir Granoff dans *La Pensée et le féminin*³¹. Si on se réfère à la présence/absence d'une fente féminine dans la pensée, l'humour serait alors cette création d'un objet indéfinissable, courant sur le fil du rasoir de la division du moi. Pensée de l'impensable, il aurait un statut comparable à l'œuvre d'art, mais aussi à l'objet de perspective décrit par Rosolato.

On ne peut quitter la question de la ruse en psychanalyse sans faire une référence aux ruses de l'intelligence, la *mêtis* des Grecs. Lors d'un séminaire commun avec Lucile Durrmeyer, l'un de nos collègues Miguel de Azambuja nous a présenté un travail oral sur un ouvrage de Detienne et Vernant³². Selon ces auteurs l'enseignement philosophique du IV^e siècle (avant JC) est en rupture avec le développement d'un autre type d'intelligence, la *mêtis*, qui va se maintenir dans des secteurs comme « la politique, l'art militaire, la médecine, les savoir-faire artisanaux ». C'est dans cette perspective, qui aboutit à une valorisation d'une certaine forme de ruse ou de jeu de passe-passe, que des recoupements ont pu se faire avec le maniement de l'humour dans la cure. La *mêtis* serait une forme d'intelligence pratique - « elle va droit au but par le chemin le plus court, c'est-à-dire le détour » (p. 295). Elle se caractérise par la rapidité et justesse du coup d'œil, associé à la plus grande prudence. Ainsi pour Euripide « l'antique devin inspiré des dieux est enfin démasqué : son fameux don de vision n'est qu'un art de deviner juste » (p. 303).

Ne peut-on appliquer ici les propos de Freud sur la transmission de pensée³³ au cours d'une cure analytique. C'est-à-dire dans le transfert ? Et par le transfert ?

Pour revenir plus précisément à la place de l'humour dans la pensée psychanalytique, les travaux de J.-L. Donnet³⁴ sont incontournables. À titre d'exemple, dans plusieurs d'entre eux, il revient sur la conception de ce qu'il nomme « l'impersonnalisation symbolique du surmoi post-œdipien » chez Freud. Critiquant la radicalisation qu'en donnerait Freud, il insiste sur les mouvements régressifs entre le moi et le surmoi, permettant de dégager un « humour tendre » en relation avec « le pôle féminin du surmoi ». Ceci entraîne un questionnement sur l'origine et le développement du surmoi, entre la provocation humoristique et la disparition (*Untergang*) du complexe

29 Th. Reik, *Ecouter avec la troisième oreille : l'expérience intérieure d'un psychanalyste*, J. Sedat, « Bibliothèque des introuvables », 2002.

30 S. Freud, « Le Clivage du moi dans le processus de défense », OCP XX, p.223, 224, et *Résultats, idées, problèmes II*, traduit par R. Levinter et J.-B. Pontalis, PUF, 1985, p.286.

31 W. Granoff, *La Pensée et le féminin*, « Champs », Flammarion, 2004, « Le complexe de castration » et « La fente dans la pensée », p.428-467.

32 M. Detienne et J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Flammarion, 1974.

33 S. Freud, *Psychanalyse et télépathie, Rêve et télépathie*, OCP, tome XVI.

34 J.-L. Donnet, « L'Humour et la séance ». *Revue française de psychanalyse*. Tome 5, (Edipe(s), op. cit. p.1649 à 1658 (Rec 2012).

J.-L. Donnet, *L'humour et la honte*, « Le fil rouge », PUF, 2009.

J.-L. Donnet, « Une rare liberté de pensée », *Libres cahiers pour la psychanalyse*, n°17, *Rire de soi*, Ed. In press, 2008, pp. 13 -29.

J.-L. Donnet, « L'Humoriste et sa croyance », *Revue française de psychanalyse*, vol. 61, n°3, 1997, pp. 897-917.

d'Œdipe. Cette discussion effectivement fort intéressante n'est à mon avis possible qu'à travers la matérialité du texte chez Freud. Où trouver cet enchaînement théorique entre Freud et Donnet ? Comme ce dernier nous l'indique, dans « Le problème économique du masochisme »³⁵. La création du concept d'impersonnalisation symbolique du surmoi chez Donnet prend corps à partir d'une phrase de Freud se rapportant à la difficulté de concevoir de façon « impersonnelle » (*Unpersönlich*) l'obscur puissance du Destin.

Donnet insiste par ailleurs sur le fait que le contenu des pensées impliquées dans la situation analytique tire profit de la forme humoristique, se référant aux réflexions de Laurence Kahn³⁶ sur l'acte et la forme.

André Breton, dans son *Anthologie de l'humour noir*, se référant à Freud, avançait l'idée que toutes les œuvres poétiques, artistiques, scientifiques, philosophiques et sociales qui en manqueraient seraient peut-être condamnées à périr à plus ou moins brève échéance.

Une clinique de l'humour

Un des champs d'étude de l'humour pourrait bien être la place qu'il occupe à l'intérieur de l'écoute analytique. L'attitude humoristique qu'elle soit dans le discours intérieur de l'analyste ou qu'elle s'exprime par l'étincelle d'un trait d'esprit, nous permet la distanciation, l'écart et la dédramatisation nécessaires à l'interprétation. Elle facilite de surcroît par sa participation aux mécanismes régressifs liés à l'infantile, l'affirmation du principe de plaisir et la mise à l'écart de la réalité, le fonctionnement de la pensée associative. N'est-ce pas un moyen parmi d'autres d'éviter de se prendre pour le créateur du patient, par orgueil thérapeutique, de succomber aux vertiges de l'amour du transfert ou des attaques du transfert négatif, une position d'attente contre-transférentielle à condition de ne pas en faire un mésusage défensif. Ces remarques sont extraites de ce que Freud nommait l'attitude analytique dans son ouvrage sur *La Technique psychanalytique*³⁷. C'est en ce sens que l'attitude humoristique me paraît être une clé du transfert, du contre-transfert, un des leviers de la libre association et de la neutralité dans la pratique de l'analyse.

J'ai choisi la présentation d'un rêve personnel venant éclairer un moment contre-transférentiel par un travail d'auto-analyse et deux vignettes cliniques reliées à ce rêve.

Pendant une période de vacances où je butais sur l'écriture d'une présentation de deux séances de patients différents, je fais le rêve suivant : « Je marche avec un livre lourd posé bien droit sur ma tête avec la sensation de devoir tenir ma nuque raide. C'est ainsi que je rentre dans une salle de conférence où je dois passer un examen. Il s'agit d'une épreuve d'anatomie de la tête et du cou, uniquement réservée aux hommes ». Je passe évidemment sur les détails personnels pour présenter ici ce qui a trait à mes deux patients. Les associations qui me viennent sont les suivantes : Une patiente « me prend la tête » depuis des semaines avec une symptomatologie dépressive liée à sa condition féminine sans remémoration ni élaboration ; son transfert s'adresse à moi sur un mode d'agressivité et de complicité à connotation homosexuelle. C'est vrai qu'elle me fait rire par un discours bien tourné, très ironique vis-à-vis des hommes dont elle se dit la victime et qu'elle nous livre en pâture. Survient un rêve où elle se présente avec sa sœur à la police pour un crime passionnel qu'elle se défend d'avoir commis. Les séances s'interrompent à cause des vacances.

La même semaine, un autre patient avait fait aussi un rêve de meurtre me concernant : on est pendant la Révolution française et il assiste impuissant à une scène où il voit un bourreau prêt à me guillotiner. Ce rêve venait après une longue absence pour un déplacement à l'étranger à visée professionnelle et touristique. En fait il avait souffert de migraines durant toute cette absence, avait multiplié les consultations médicales perdant tout le bénéfice qu'il escomptait de ce voyage.

Avec ces deux patients sur lesquels je n'arrivais pas à penser si ce n'est avec des généralités (comme la réaction

35 S. Freud, « Le problème économique du masochisme », *OCF* tome XVII, PUF, p. 20 ; et *Standard Edition*, vol. 10, p. 69 ; *GW* XIII, p. 381.

36 L. Kahn, *L'écoute de l'analyste : de l'acte à la forme*, « Le fil rouge », PUF, 2012.

37 S. Freud, *La Technique psychanalytique*, « Bibliothèque de psychanalyse », PUF, 1975.

thérapeutique négative, le sentiment de culpabilité inconscient entraînant un besoin de punition, l'analyse sans fin, la terreur du féminin pour l'homme et la femme), la survenue d'un rêve, le mien humoristique (je marche la tête haute et les mains libres prenant ainsi la liberté de tenir tête) spirituel comme le sont la plupart des rêves selon Freud, permet de retrouver tous les ponts verbaux manquants et lève aussi ma difficulté à écrire. Je retrouve la clé transférentielle du meurtre qui a marqué ces deux patients (un torticolis dont je souffrais juste avant les vacances) et qui les avait alors inquiétés. L'impression de joie qui accompagne ce rêve vient du fait que l'humour a pris la place des différentes composantes du sadisme et du masochisme qui me reliaient aux deux patients. Je peux interpréter à l'une le lien entre mon torticolis, son désir de me tuer et ses fantasmes homosexuels, à l'autre le déplacement qu'il a opéré allant de sa migraine à la guillotine et le transformant à la fois en témoin et en bourreau.

Tel un livre qui se lirait de la fin vers le commencement je vais pouvoir interpréter sur une voie libérée de la haine dans le contre-transfert par l'humour, le temps d'une séance. Il s'agit d'une situation humoristique et spirituelle engendrée par le rêve, et non d'une intervention ou interprétation énoncée sur un mode humoristique avec lesquelles on peut certes travailler tout en sachant qu'on pose ses mots sur un terrain miné, car l'humour et l'ironie sont souvent confondus par des patients, et peuvent parfois provoquer des bombes transférentielles. Je pense au fou rire que je n'avais pas pu cacher, à un patient grand amateur de cuisine, qui m'avait dit avec une certaine réticence qu'il se préparait à faire des « pets de nonne » pour la venue de sa sœur, c'est-à-dire des beignets, recette qu'il tenait de leur mère. Profondément vexé par mon éclat de rire intempestif venant de ses défenses paranoïaques, cet homme m'avait accusée de m'être moquée de lui. Il est revenu pendant des années sur cette séance mémorable, et n'a pu se permettre d'en rire lui-même qu'après avoir réussi à gagner les premières étapes de l'accès à la libre associativité et à l'humour.

Le rapport d'Isabel Usobiaga³⁸ à Bilbao intitulé « Les Conversions de l'hystérie », nous montre la place de l'humour dans un moment contre-transférentiel difficile. Elle présente un patient proche de la psychose sous une apparence névrotique. Un crime ayant eu lieu dans un hôpital psychiatrique, il lui raconte avec jubilation, comment la tête de l'infirmière avait été placée sur un piano, puis l'interpelle en ces termes : « Est-ce qu'il ne vous est jamais rien arrivé de pareil ? » La peur ressentie par l'analyste lui fait alors répondre : « Non je n'ai jamais perdu la tête à ce point. » L'humour a été pour elle une voie permettant de préserver le patient de son omnipotence destructive, écrit-elle. Plus tard au cours de cette analyse, le patient lui pose une autre question en rapport avec la vente de son appartement : « Que vais-je faire des persécuteurs ? » Elle lui répond « Nous allons les vendre ». L'analyste associe ces deux interventions à un souvenir de présentation de cas où André Green lui aurait fait remarquer que ce patient était sensible à l'humour. L'analyste pense que ses deux interventions auraient ainsi permis au patient une mutation vers l'hystérisation.

César Botella³⁹, discutant ce cas clinique, pose la suivante question : « Le Witz peut-il être une voie analytique ? » Il ajoute avec humour, avoir été choqué dans un premier temps par le fait que des analystes aient pu avoir l'aplomb, l'audace, de faire de telles interventions, sous forme d'un *Witz*, un mot d'esprit, un *chiste* (en espagnol) dans un processus analytique classique. Ainsi écrit-il « si dans les psycho-névroses, l'interprétation de l'analyste se fait au niveau de la première topique, dans les cures de cas-limite, l'analyste doit s'y prendre autrement, l'interprétation classique n'étant pas adéquate ».

Personnellement il me paraît tout à fait impossible de limiter l'usage de l'humour et du *Witz* à des patients en dehors du champ purement névrotique comme s'il y avait des interprétations réservées aux névrosés classiques et un précipité de paroles teintées d'humour ou non à tout ce qui sortirait de ce cadre précis. Une défense de type paranoïaque peut limiter les effets de l'humour et peut chez certains analysants leur faire l'effet d'une raillerie insupportable venant bloquer l'écoute analytique. De même on peut parler de l'effet défensif et séducteur de certains patients usant à tort et à travers de l'humour comme de l'esprit pour se protéger du

38 I. Usobiaga, *Revue française de psychanalyse*, n°5, *Œdipe(s)*, tome LXXXVL (spécial CPLF), PUF, décembre 2012, pp. 1410- 1413.

39 C. Botella, *Revue française de psychanalyse*, n°5, *Œdipe(s)*, PUF, 2012, *op. cit.*

transfert. Néanmoins compte tenu des liens privilégiés entre l'inconscient et le processus du rêve, il n'y a aucune limitation d'intervention de type humoristique liée à la psychopathologie, mais elle se fait chez l'analyste en fonction de son aptitude à l'humour et bien sûr du contexte dans la séance. J'ose même dire ici que le manque d'humour est une contraindication à l'activité du psychanalyste, ou encore que l'on peut suivre l'évolution de la fluidité associative chez un patient en écoutant sa capacité à supporter ou à goûter l'humour comme je l'ai montré dans un premier cas clinique.

À ces histoires de cas, je voudrais en adjoindre une autre, faisant intervenir l'humour et le *Witz*, dans un contexte ne tenant nullement compte de la psychopathologie de l'analysant. Il s'agit d'un cas clinique relaté par Granoff dans *Filiations* dans le chapitre intitulé « Biographie, traductions - le voyage des mots »⁴⁰. Wladimir Granoff était, on s'en souvient, comme Freud un humoriste né. Il nous parle de l'analyse d'un homme du même âge que lui ayant vécu son enfance comme lui en Alsace. Celui-ci s'était mis à l'alpinisme après le début de son analyse et l'analyste se rendait compte qu'à chaque fois qu'il décrivait un paysage montagneux, son patient évitait un mot précis, celui de « relief ». Il « s'épargnait », pourrait-on dire, toujours le mot relief. Il raconte un jour un rêve d'escalade, où il manipule des papiers ayant trait au relief. Ceci attire aussitôt l'attention de l'analyste qui demande au patient de redire ce qui est écrit. La réponse du patient est « quelque chose à propos du relief », avec un affect de honte qui l'envahit. Entre l'analyste et le patient il existait un code, des blagues d'enfants dans un dialecte alsacien qui mettent en éveil la curiosité de l'analyste. D'où sa seconde question adressée au patient sur un ton humoristique : « Et si l'on écrivait le mot *relief* à l'envers... » Le patient gêné dit alors qu'il se trouvait sans associations, ou alors des histoires d'enfants, sûrement inconnues de l'analyste ? Mais, se demande-t-on, pourquoi cette seconde question ? Le mot relief à l'envers, - *feiler* - ce qui phonétiquement renvoie à l'oiseau, *Vejl* en dialecte alsacien, *Vögel* en allemand, veut dire « baiser » en traduction littérale du dialecte alsacien au français. Entre les enfants le jeu consistait à faire circuler de petits papiers où il était inscrit le mot « relief » (l'envers de *feiler*), à la barbe de l'instituteur français. Ces petits mots avaient pour but de créer du plaisir en évitant la colère de l'instituteur qui n'avait pas le moyen de traduire ce jeu. Sans décodage ce petit mot n'était pas punissable.

Dans le transfert de ce patient, l'analyste a été pendant longtemps équivalent, écrit Granoff, à celui de l'instituteur français représentant de l'autorité soit un surmoi dont on peut se jouer alors qu'en interceptant ce billet il devenait le second surmoi, celui d'un instituteur alsacien comme peut-être le père de ce patient, permettant aussi que se révèle le transfert homosexuel sur l'analyste, et les camarades d'alpinisme du patient ce qui le faisait trébucher sur le mot relief. Certes l'analyste avait déjà souligné des mots en écho comme « pine » et al-pin-isme. Mais une véritable interprétation, nous le savons, doit toucher les mots vrais du patient, ceux qui ici avaient voyagé en contrebande du dialecte alsacien pour se renverser dans les subtilités de la langue française.

C'est précisément à propos des reproches que lui faisait Fliess⁴¹ concernant son style dans le chapitre VII de *L'Interprétation des rêves*, et notamment à propos d'une accumulation exagérée d'histoires drôles tirées de son anthologie, que Freud lui-même avait répondu à cette critique : « Le fait que le rêveur apparaisse trop spirituel (*witzig*) est certainement exact mais je n'y suis pour rien et ne mérite aucun reproche. Tous les rêveurs sont de la même façon d'insupportables fabricants de mots d'esprit... Le caractère spirituel *witzig* de tous les processus inconscients se trouve intimement lié à la théorie du mot d'esprit et du comique. »

L'humour et l'Homme Moïse : le progrès dans la vie de l'esprit (dans la spiritualité, *die Geistigkeit*)

Si l'essence de l'humour a une portée universelle et revêt, selon les cultures, des formes différentes, comme l'humour anglais, l'humour juif, etc... il me paraît nécessaire de l'extraire chez Freud de sa texture biblique. Tentons de faire quelques analogies entre l'humour d'une part et le progrès dans la vie de l'esprit de *l'Homme Moïse* d'autre part, permettant ainsi de situer l'humour au centre des questionnements sur l'origine de la pensée.

40 W. Granoff, *op. cit.*, p. 275-279.

41 *Lettres à Wilhelm Fliess*, 1887-1904, p.471, 11 sept. 90 (213-218).

En rapprochant ces textes, comment ne pas être attiré par les traits similaires décrits par Freud entre la grandiosité de l'humoriste et la référence au grand homme Moïse ? L'humour n'est pas résigné, il défie. Or derrière ce défi empreint de grandiosité et de dérision se cache un lien surprenant. C'est à Moïse qu'il faut rattacher ce que Freud nomme les traits particuliers du peuple juif, sentiment de fierté, d'optimisme, d'écart par rapport aux autres, comme s'ils possédaient un bien précieux, un trésor secret : celui de se considérer vraiment comme le peuple élu de Dieu. Or derrière ce dieu sans nom et sans visage il y a encore la personne de Moïse qui réussit à ancrer l'amour propre des juifs en les persuadant qu'ils participaient à la divinité de Dieu. On attribue à ce grand homme, à cette forte image paternelle, autonomie, indépendance et divine insouciance⁴². Ainsi à l'origine du progrès de la vie de l'esprit, dans sa version mosaïque, il y aurait deux composantes, le sentiment d'élection associé à ce que Freud nomme la dématérialisation de Dieu (interdits de représentation du nom et du visage), composantes que l'on retrouve chez l'humoriste. Là où le religieux avait fait advenir le sacré, l'humour joue avec le sacrilège.

À la fin de ce chapitre Freud cherchant non sans humour des analogies entre l'attitude d'un croyant et celle du sujet britannique, écrit : « Peut-être comprendra-t-on mieux le sentiment d'élévation du croyant en se référant au sentiment de fierté qu'éprouve un Britannique dans un pays étranger. Le Britannique en effet compte que son *Government* enverra un navire de guerre si l'on touche à un seul de ses cheveux... La fierté que donne la grandeur du British Empire a donc aussi une racine dans la conscience de sécurité accrue, de la protection dont jouit le Britannique... de même (pour le croyant juif) la fierté qu'inspire la grandeur de Dieu coïncide avec celle de l'élection. » C'est ainsi que l'humour porte toujours en lui l'arrogance du sacrilège et l'illusion d'une victoire sur l'éphémère, le luxe suprême d'une liberté de penser sans illusion, l'effet troublant du sourire sous les larmes. Cette lecture analogique est inspirée de la lecture anti-pédagogique et associative du lexique de l'inconscient freudien de Wladimir Granoff⁴³ ; par association, je la rapproche de l'effet de l'interprétation analogique de J.-C. Rolland⁴⁴, effet qui s'accompagne de l'apparition d'une formation psychique due à l'inconscient. L'humour serait ainsi comme l'irruption d'une pensée se dégageant de la croyance religieuse par dématérialisation de Dieu, « une croyance en l'inconscient » en référence au titre de l'article de Daniel Widlöcher⁴⁵.

Répétons-le, l'humour à peine esquissé dans le *Mot d'esprit*, en 1905, développé plus largement en 1927, apparaît maintenant comme une figure centrale du questionnement sur le progrès de la spiritualité, ainsi que sur l'ensemble des textes de Freud, sur le travail civilisateur, la *Kultur-arbeit* des *Nouvelles Conférences*, exemple privilégié du travail psychanalytique lui-même.

Et puisque Freud nous y incite dans son écrit de 1927, terminons par ce petit trésor secret d'un humour « *half british, half jewish* » : « Un juif anglais très assimilé vient accueillir à la *Victoria Station* l'un de ses cousins venu d'Europe centrale, vêtu d'habits évocateurs de ses origines, qui lui tend les bras avec un large sourire. Terrifié de la parenté qui pourrait être reconnue avec cet étrange individu, il se précipite vers lui, inventant le prétexte d'un voyage urgent à entreprendre sur le champ, lui souhaite la bienvenue et lui glisse dans la poche quelques milliers de livres sterling et une adresse pour s'habiller chez le meilleur tailleur de Londres. Un mois plus tard, il lui donne rendez-vous au même endroit, et aperçoit un parfait sujet britannique très élégamment vêtu, accourir vers lui : c'est son cousin ! mais malgré son élégance il a l'air terriblement triste.

- Mon cousin, tu es magnifique, s'exclame le Londonien, mais pourquoi une telle tristesse sur ton visage ?
- Mon cher cousin, répond le nouvel arrivé, je viens d'apprendre que nous avons perdu l'empire des Indes ! »

42 S. Freud, *L'Homme Moïse*, Gallimard, p. 207.

43 W. Granoff, op.cit., « Lexique de l'inconscient freudien », pp.430-438.

44 J.-C. Rolland, *Guérir du mal d'aimer*, « Du rêve au mot d'esprit, la fabrique de la langue », CI, « Tracés » Gallimard, 1998, p. 167.

45 D. Widlöcher, « Croire en l'inconscient », l'APF 2015, *La Conviction*.

EPF - New Members Seminar **4-7 juin 2015 - Mondello – Italie**

Chantal Duchêne-González

Le 33^e EPF *New Members Seminar* (NMS) s'est tenu en Sicile, sur les bords de la baie de Mondello, du 4 au 7 juin 2015.

Les « *new members* » venaient de 15 pays différents : Allemagne, Autriche, Belgique, Croatie, Finlande, France, Israël, Italie, Lettonie, Lituanie, Norvège, Pays-Bas, Portugal, Royaume-Uni, Turquie, les pays les plus représentés étant l'Allemagne (5 nouveaux membres) et la France (2 APF, 2 SPP).

Les analystes formateurs étaient au nombre de 5 : Christel Airas (Finlande), Thierry Bokanowski (SPP), Antonino Ferro (Italie), Serge Frisch (Luxembourg, Président de la FEP), Eva Schmid Gloor (Suisse, Vice-présidente de la FEP).

Les séances de travail ont été encadrées par deux réunions plénières. Durant la séance introductive au cours de laquelle chacun des participants s'est présenté, Serge Frisch et Eva Schmid Gloor, après avoir rappelé les différents modèles coexistant au sein de l'IPA (modèles Eitingon, français et uruguayen), ont souligné l'importance qu'avait pour eux cette rencontre. Peut-être ressentent-ils le besoin de donner plus de corps à la Fédération européenne. En effet, seules les sociétés de psychanalyse adhèrent à la FEP, alors que l'adhésion à l'IPA se fait à titre individuel. Ainsi, nous ont-ils encouragés à entretenir les liens qui allaient se tisser dans ce séminaire, en mettant à notre disposition le local que la FEP vient d'acquérir à Bruxelles et où désormais se tiendront les prochains séminaires.

Antonino Ferro n'a pas manqué de nous faire rêver en évoquant *Le Guépard*, film de Visconti inspiré du roman de Giuseppe Tomasi di Lampedusa, homme profondément attaché à sa terre natale et à ses ancêtres. Il a rendu hommage à son épouse Alexandra Wolff Stomersee, psychanalyste formée dans les années 1920 à l'Institut de Berlin, et Présidente honoraire, jusqu'à sa mort, du Centre psychanalytique de Palerme.

La séance plénière conclusive, elle, s'est vite transformée en un tour de table où chacun a pu témoigner de l'expérience qu'il venait de vivre et proposer d'autres modalités que pourraient prendre les séminaires à venir.

Les participants étaient répartis par groupes de 6 personnes. Il y a eu 6 séances de travail d'une heure et demie chacune, divisée en deux temps : un temps pour la présentation du matériel clinique (brève présentation du patient, 2 à 3 séances *verbatim*), un deuxième temps réservé à l'analyse de ce même matériel. Il est à souligner que la langue utilisée était l'anglais, qui n'était la langue maternelle d'aucun des participants.

Le groupe de travail auquel j'appartenais était exclusivement féminin avec des analystes venant d'Allemagne, de Belgique, d'Israël, de Finlande et de Lettonie.

Au cours de ces trois journées, j'ai fait un voyage analytique dans des contrées très contrastées : celle où on rêve le patient, celle où le contre-transfert est de rigueur, d'autres encore où on privilégie la contenance de l'analyste... tout cela dans un climat d'échanges cliniques si riches et passionnés que les séances de travail me sont apparues trop courtes pour réfléchir en profondeur sur nos différences. L'organisation du séminaire était telle que nous eûmes cependant du temps pour nous rencontrer en dehors des séances, moments de détente mis à profit pour échanger sur ces divergences.

À cette émulation intellectuelle s'est conjuguée la beauté du cadre, l'hôtel se dressant face à la mer bordée par une splendide baie. Nous avons pu goûter aux joies de la baignade et au plaisir de découvrir Palerme, magnifique cité en pleine rénovation, et avons été sensibles à l'accueil chaleureux qui nous a été réservé et à toute l'attention dont nous avons fait l'objet.

EPF - New Members Seminar 4-7 juin 2015 - Mondello – Italie

Philippe Quéméré

La *maestria* du taxi palermitain qui nous mène à tombeau ouvert de l'aéroport de Palerme à l'Hôtel de la Torre nous permet d'arriver (bons derniers) à l'heure du Prosecco sur la magnifique terrasse donnant sur la mer Thyréénienne. (Nous saurons plus tard que nous devons à l'*arte del vivere* d'Antonino Ferro le choix de ce lieu exceptionnel : l'hôtel est en effet situé sur un promontoire, à Mondello, station balnéaire de Palerme. L'*aperitivo* est suivi de la séance plénière: brève présentation de la rencontre et des « superviseurs », puis chaque participant se présente : invariablement, la déclinaison de l'identité, de la nationalité, de la profession... se conclut par « *I graduated x years ago* »... Trouble de mémoire sur le promontoire, je me demande ce que je pourrai dire quand viendra mon tour, cherchant avec perplexité la traduction du « *graduated* » dans la langue APF... Perplexité renforcée par un statut de *New Member* partagé par tous, mais dont nous ne pouvons nous prévaloir (rappelons que seules des sociétés analytiques sont membres de la FEP). Je me tire au mieux de ce léger vacillement identitaire en imitant mes camarades par le secours d'une fausse assurance. Serge Frisch, Président de la FEP, nous donne un conseil, sinon une règle : ne pas juger de la pratique de nos collègues, viatique dont nous serions affranchis dès le retour à la maison... règle évidemment impossible à tenir à l'instar de celle du « tout dire... »

Le lendemain matin, après une nuit bercée par le clapot et le doux zonzon des barques de pêche, nous rejoignons nos groupes respectifs : 6 groupes de 6 *New Members* passent une heure trente en compagnie d'un superviseur. On connaît le protocole : à tour de rôle, un « *new member* », après une brève présentation du patient et du contexte de ce moment de la cure (sauf avec Serge Frisch qui n'y tient pas), lit deux à trois séances consécutives, *verbatim*, pendant une demi-heure. Il est supposé se taire le reste de la séance pendant que participants et superviseur apportent leurs pensées et leurs impressions. Dans mon groupe, une norvégienne, une allemande, une autrichienne, une finlandaise, une italienne, une israélienne. (Sur les 36 participants, 90% de femmes, psychologues, de pays du Nord et de l'Est). L'écoute est respectueuse et bienveillante, et rapidement s'installe une bonne dynamique de groupe. Les cas cliniques et les interventions des participants et superviseurs sont d'un grand intérêt. Néanmoins, *lost in translation*, je ne comprends pas la langue commune parlée par mes collègues ; il s'agit pour eux d'être en « connexion » avec les émotions du patient, de rétablir la « connexion » lorsqu'elle est perdue. Mes collègues semblent travailler en *wifi* avec leurs patients, mettant en avant l'affect et la « *motherless attitude* », dans un dialogue intersubjectif laissant peu de place au silence. Tout a déjà été dit, dans les chroniques précédentes, sur nos différences : empathie vs apathie, et au-delà, absence, dans les propos, de la sexualité infantile, des fantasmes originaires, du refoulement, de la fonction paternelle *e tutti quanti*... La situation de la psychanalyse européenne me semble « bonne, mais pas désespérée... » Pour autant : je reconnais une certaine familiarité avec ma clinique des patients psychotiques ou des enfants autistes. La nécessité du jeu, de l'humour, de la rêverie, a été subtilement soulignée par Antonino Ferro, par qui notre groupe a eu la chance d'être entendu à deux reprises. J'ai pour ma part présenté les deux premières séances d'analyse d'un homme de 40 ans, Serge Frisch étant superviseur. Les réflexions de mes collègues et les commentaires de Serge Frisch m'ont été d'une aide précieuse.

Le samedi après-midi, visite de Palerme avec un guide. La ville est presque entièrement rénovée. Le touriste égoïste que je suis ne peut s'empêcher de penser que c'était « d'être en ruines » qui faisait le charme de la ville... C'était mieux avant...

Français et qui plus est de l'APF, nous sommes a priori épinglés comme d'archaïques gardiens du Temple, utilisant encore le morse et le sémaphore à l'heure du mégabit et de Skype. Seul un petit village gaulois résiste encore à la *New Pax Romana*...

La culture « psychanalytique » postmoderne a néanmoins l'avantage de m'interroger sur le fond de mon identité de psychanalyste, résultante de mes allégeances et de mes convictions, lesquelles ont parties liées à mes transferts... Sans que j'ai renoncé à ce à quoi je tiens, ce moment où je ne coïncide plus avec « moi-même » me permet de ne pas mordre à l'hameçon d'un affrontement sur nos « petites » (!?) différences, que l'on pourrait résumer, en « pastichant » Jean-Claude Lavie, sous la forme : « mon père contre ta mère ... » La rencontre avec d'autres abords théoriques et cliniques, ainsi que l'usage de l'anglais agiraient ainsi comme tiers.

Back home, reprenant mes esprits, me revient l'image d'une scène de *Astérix chez les Bretons*. Astérix et Obélix, à leur arrivée en (Grande) Bretagne, sont introduits auprès du chef du village. « *How do you do ?* » demande celui-ci, à distance respectueuse (*no shake hand*). « *How do you do ?* » répond Astérix, averti des usages. Le Breton répond aussi sec : « Cessons là les effusions ! »

*Conseil, Institut, Comités
et Liste des membres de L'APF*

CONSEIL D'ADMINISTRATION

Président Jacques ANDRÉ
Vice-Présidents Jean-Philippe DUBOIS - Philippe VALON
Secrétaire général Bernard de LA GORCE
Secrétaire scientifique Jean-Michel LÉVY
Trésorier Monique SELZ
Président sortant Patrick MEROT

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Secrétaire Jean-Michel LÉVY
Danielle MARGUERITAT, Eduardo VERA OCAMPO
Mathilde GIRARD, Karinne GUÉNICHE, Mi-Kyung YI

COMITÉ DE PUBLICATION DE ASSOCIATION PSYCHANALYTIQUE DE FRANCE

Responsable Patrick MEROT
Laurence APFELBAUM, Dominique BLIN, Sophie BOUCHET, Solange CARTON, Catherine CHABERT,
Jean-H. GUÉGAN, Françoise NEAU

DOCUMENTS & DÉBATS

Placé sous la responsabilité du Conseil d'administration en exercice.
La réalisation des numéros est confiée à Jean-Philippe DUBOIS avec Marie-Odile GODARD, Françoise LAURENT, Marie-Christine ROSE.
Mise en ligne du numéro par Fabrice PERRINEL sous la responsabilité de Jocelyne MALOSTO.

INSTITUT DE FORMATION

ANALYSTES EN EXERCICE À L'INSTITUT DE FORMATION

Viviane ABEL PROT, Athanassios ALEXANDRIDIS, Jacques ANDRÉ
Claude BARAZER, André BEETSCHEN, Leopoldo BLEGER
Catherine CHABERT, Catherine CHATILLON, Dominique CLERC
Christophe DEJOURS, Jean-Philippe DUBOIS, Lucile DURRMAYER,
Edmundo GÓMEZ MANGO, Michel GRIBINSKI,
Jean-Michel HIRT, Didier HOUZEL, Laurence KAHN, Bernard de LA GORCE
Sylvie de LATTRE, Jacques LE DEM, Josef LUDIN
Danielle MARGUERITAT, Patrick MEROT, Raoul MOURY, Nicole OURY
Jean-Claude ROLLAND, Évelyne SECHAUD, Dominique SUCHET,
Jean-Yves TAMET, Olivia TODISCO, Hélène TRIVOUSS WIDLÖCHER
Philippe VALON, François VILLA, Felipe VOTADORO

COMITÉ DE FORMATION

Secrétaire Évelyne SECHAUD
Claude BARAZER, André BEETSCHEN, Leopoldo BLEGER, Catherine CHABERT, Michel GRIBINSKI,
Laurence KAHN, Patrick MEROT, Évelyne SECHAUD, Olivia TODISCO

COMITÉ DE L'ENSEIGNEMENT

Secrétaire Maurice BORGEL
Membres ex officio Jacques ANDRÉ, Jean-Michel LÉVY
Membre représentant du Collège des Titulaires Sylvie de LATTRE, Paule LURCEL
Sophie BOUCHET, François HARTMANN, Odile MARCOMBES

MEMBRES D'HONNEUR

Jean-Claude LAVIE	22, avenue de l'Opéra - 75001 Paris	01 42 97 48 55
Daniel WIDLÖCHER	9, rue Édouard Jacques 75014 Paris	06 70 31 86 02

ONT ÉTÉ MEMBRES D'HONNEUR

Jean-Louis LANG - Jean LAPLANCHE - J.-B. PONTALIS - Guy ROSOLATO

MEMBRES TITULAIRES

Mme Viviane ABEL PROT	30, rue Vaneau - 75007 Paris	01 47 05 86 02
Dr Athanassios ALEXANDRIDIS	Karneadou 38 - Athènes 10676 - Grèce	00302107291993
Pr Jacques ANDRÉ	46, rue Vavin - 75006 Paris	06 82 96 29 55
Dr Claude BARAZER	71, rue du Cardinal Lemoine - 75005 Paris	01 55 43 93 14
Dr André BEETSCHEN	5, place Croix-Pâquet - 69001 Lyon	04 78 28 54 57
Dr Leopoldo BLEGER	13, rue Béranger- 75003 Paris	01 42 77 85 96
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	41, cours Pasteur 33000 Bordeaux	05 57 95 61 80
Pr Christophe DEJOURS	39, rue de la Clef - 75005 Paris	01 55 43 96 90
Dr Jean-Philippe DUBOIS	19, boulevard George V 33000 Bordeaux	05 56 93 11 13
Dr Lucile DURRMEYER	27, rue des Cordelières - 75013 Paris	01 47 07 63 42
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 Jean-Michel HIRT	12, rue Lamblardie - 75012 paris	06 81 37 18 17
Pr Didier HOUZEL	95, rue Saint-Jean - 14000 Caen	09 81 09 36 58
Mme Laurence KAHN	68/70, bd Richard Lenoir - 75011 Paris	01 47 00 51 70
Dr Bernard de LA GORCE	1, place Francisque Regaud - 69002 Lyon	04 78 37 94 52
Mme Sylvie de LATTRE	1, rue du Val de Grâce - 75005 Paris	01 43 25 86 27
Dr Jacques LE DEM	57, rue Boileau - 69006 Lyon	04 78 89 11 50
Dr Josef LUDIN	Rigistrass 8, 8006 Zurich, Suisse	0041 44 501 84 10
Dr Danielle MARGUERITAT	26, rue Erlanger - 75016 Paris	01 46 51 55 68
Dr Patrick MEROT	13, av. Charles V - 94130 Nogent S/Marne 8, rue Lacharrière 75011 Paris	01 48 73 40 17
Dr Raoul MOURY	27, boulevard Edgar Quinet - 75014 Paris	01 43 20 21 36
Dr Nicole OURY	77, cours du Docteur Long - 69003 Lyon	04 72 33 55 45
Dr Jean-Claude ROLLAND	1350, route de Charnay - 69480 Morancé	04 78 43 64 53
Mme Évelyne SECHAUD	99, rue de Sèvres - 75006 Paris	01 44 05 92 60
Mme Dominique SUCHET	86, rue Montgolfier - 69006 Lyon 12, rue Rambuteau- 75003 Paris	04 78 93 64 42 06 23 09 27 81
Dr Jean-Yves TAMET	6, rue Marcel G. Rivière - 69002 Lyon	04 78 42 48 32
Mme Olivia TODISCO	46, rue de Babylone - 75007 Paris	01 40 65 99 00
Dr Hélène TRIVOUSS WIDLÖCHER	9, rue Edouard Jacques - 75014 Paris	01 43 35 11 62
Dr Philippe VALON	51, Rue Jules Guesde - 92240 Malakoff	01 46 84 09 62
M. François VILLA	30, bd de Strasbourg - 75010 Paris	01 42 49 71 42
Dr Felipe VOTADORO	5-7, bd Edgar Quinet - 75014 Paris	01 43 35 12 06

MEMBRES SOCIÉTAIRES

Mme Laurence APFELBAUM	52, rue de Vaugirard - 75006 Paris	01 40 51 26 24
Dr Henri ASSÉO	6, rue Jeanne d'Arc - 75013 Paris	01 45 85 50 74
Dr Hervé BALONDRADE	17, rue Vergniaud 33000 Bordeaux	05 56 44 29 30
Dr Bernard BASTEAU	117 rue de Ségur - 33000 Bordeaux	05 56 24 93 14
Dr Martine BAUR	8, rue Ferrandière - 69002 Lyon	04 78 42 46 10
Mme Monique BICHAT	32 bis, avenue de Picpus - 75012 Paris	01 46 28 13 41
Mme Cécile BLANCHARD JOSSO	6, av. du 11 Novembre 57950 Montigny les Met	03 87 65 48 39
Mme Dominique BLIN	16, avenue de Villars 75007 Paris	01 43 35 46 03
M. Maurice BORGEL	12, rue Rambuteau 75003 Paris	01 42 77 01 95
Dr Jean-Claude BOURDET	44, rue de Tivoli 33000 Bordeaux	05 56 08 60 21
Dr Jean BOUSQUET	13, place Dupuy - 31000 Toulouse	05 61 63 68 95
Pr Françoise BRELET-FOULARD	5, rue Menou - 44000 Nantes	02 40 74 79 20
Dr Philippe CASTETS	90, rue de Bayeux - 14000 Caen	02 31 50 08 79
Dr Élisabeth CIALDELLA RAVET	18, place Maréchal Lyautey 69006 Lyon	04 72 74 16 22
Pr Françoise COUCHARD	61, avenue du Roule - 92200 Neuilly	01 47 22 41 68
Dr François DESVIGNES	74, rue Dunois-Tour Chéops - 75013 Paris	01 45 85 01 10
Dr Catherine DOCHE	16, rue de l'Ormeau Mort - 33000 Bordeaux	05 56 99 13 57
Mme Hélène DO ICH	4 bis, place de Verdun 42300 Roanne	04 77 72 70 07
Dr Anne-Marie DUFFAURT	25, bd Lazare Carnot - 31000 Toulouse	05 61 22 67 06
Mme Corinne EHRENBERG	16, rue de Fleurus - 75006 Paris	01 42 22 10 16
Mme Brigitte EOCHÉ-DUVAL	3, rue Dobrée - 44100 Nantes	02 40 69 75 17
Dr Maya EVRARD	82, rue Lauriston - 75116 Paris	01 47 27 24 06
Pr Pierre FERRARI	4, rue des Carmes - 75005 Paris	01 43 25 78 14
Mme Bernadette FERRERO	12, chemin du Verger - 69570 Dardilly	04 72 17 02 63
Mme Gilberte GENSEL	41, rue Volta 75003 Paris	01 42 76 05 27
Pr Bernard GOLSE	30, rue de Bourgogne - 75007 Paris	01.45.51.79.89
Dr Jean H. GUÉGAN	2, rue Jean-Jacques Rousseau - 44000 Nantes	02 40 48 73 60
Mme Adriana HELFT	15, rue de Bièvre - 75005 Paris	01 42 71 23 46
Mme Monique DE KERMADEC	87, av Raymond Poincaré - 75116 Paris	01 47 04 23 32
Dr Jacques LANSAC-FATTE	91, rue Frère 33000 Bordeaux	05 56 79 38 29
Dr Françoise LAURENT	17, rue de la République 69002 Lyon	04 78 28 28 47
M. Jean-Michel LÉVY	7, rue des Dames - 75017 Paris	01 42 63 09 43
Dr Paule LURCEL	24, villa de Lourcine BP 50 - 75014 Paris	01 45 35 25 06
Mme Jocelyne MALOSTO	8, rue Emilio Castelar - 75012 Paris	01.43.44.58.74
Pr. Vladimir MARINOV	58, rue de Silly - 92100 Boulogne	01 46 03 19 40
Dr Florence MÉLÈSE	4, rue Léon Delagrangé - 75015 Paris	01 45 31 89 26
Dr Pascale MICHON RAFFAITIN	12, rue Oswaldo Cruz - 75016 Paris	01 42 30 70 70
Dr Frédéric MISSENERD	3, rue de la Durance - 75012 Paris	01 49 28 96 17
Dr Luis-Maria MOIX	14, rue Serpente - 75006 Paris	01 42 77 05 77
Dr Kostas NASSIKAS	11, place Raspail - 69007 Lyon	04 78 61 25 00
Dr Michael PARSONS	1, Offerton Road SW4 ODH - Londres - UK	00 44 20 7622 7814
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
Mme Marie-Christine ROSE	9, rue du Joli Cœur - 54000 Nancy	03.83.98.58.48
Dr Annie ROUX	12, rue Perignon - 75007 Paris	01 40 56 05 40
Dr Monique SELZ	21, rue Castagnary - 75015 Paris	01 45 32 06 22
M. Eduardo VERA OCAMPO	89, rue des Martyrs - 75018 Paris	01 42 57 03 24

MEMBRES HONORAIRES

Mme Annie ANZIEU	7 bis, rue Laromiguière - 75005 Paris	01 47 07 43 98
Mme Nicole BERRY	La Maison de la Petite Rivière, 118, rue de la Commanderie - 50760 Valcanville	02 33 43 14 93
M. Gérard BONNET	1, rue Pierre Bourdan 75012 Paris	01 43 40 68 70
Dr Françoise CAILLE WINTER	10, av. Général M. Bizot 75012 Paris	01 46 28 43 53
Mme Marie-José CÉLIÉ	16, rue Lunain - 75014 Paris	01 45 45 40 80
M. Albert CRIVILLÉ	17/19, avenue du Général Leclerc - 75014 Paris	01 43 35 08 69
Pr Guy DARCOURT	19, rue Rossini 06000 Nice	04.93.82.12.59
Dr Jean-François DAUBECH	33, rue des Treuils - 33000 Bordeaux	05 56 24 16 73
Dr Colette DESTOMBES	57, rue Jeanne d'Arc 59000 Lille	03 20.52.75.69
Pr Roger DOREY	32, boulevard Marbeau - 75116 Paris	01 45 00 58 92
Dr Bernard DUCASSE	52, rue du Petit Parc 33200 Bordeaux	06 78 19 02 67
Mme Gabrielle DUCHESNE	13, rue du Docteur Lachamp 63300 Thiers	
Dr Judith DUPONT	12, rue Gaëtan Pirou 95580 Andilly	01 34 16 12 25
Dr Bernard FAVAREL-GARRIGUES	12, rue de Moulis 33000 Bordeaux	05 56 81 84 85
M. François GANTHERET	13, rue de la Cerisaie - 75004 Paris	01 42 74 42 32
Dr Bernard JOLIVET	22, rue Soufflot 75005 Paris	01 44 07 32 39
Dr Elisabeth LEJEUNE	38, rue des Cordelières 75013 Paris	01 43 31 94 34
Dr Henri NORMAND	18, rue Descartes - 33000 Bordeaux	05 56 98 77 54
Mme Agnès PAYEN CRAPLET	6, rue de l'Aude - 75014 Paris	01 45 38 50 10
Dr Robert PUJOL	140, rue Edmond Rostand 13008 Marseille	04 91 53 41 79
Dr Josiane ROLLAND	1350, route de Charnay - 69480 Morancé	04 78 43 64 53

Secrétariat de l'APF : Sylvia MAMANE

24, place Dauphine, 75001 Paris

tél. : 01 43 29 85 11, fax. 09 70 61 36 95

courriel : lapf@wanadoo.fr

site internet : associationpsychanalytiquedefrance.org