

ANALUEIN

Journal de la F.E.D.E.P.S.Y.



Anne-Lise Stern, in memoriam • Psychanalyse et politique
Psychanalyse en extension • La psychanalyse dans son histoire
Dossier: L'Angoisse • Clinique psychanalytique
Echos de séminaires, formations et colloques • Le lecteur interprète

N° 20 - Juin 2013

F.E.D.E.P.S.Y.

Fédération Européenne de Psychanalyse et Ecole Psychanalytique de Strasbourg
O.I.N.G. auprès du Conseil de l'Europe

Nous avons appris avec tristesse la disparition d'Anne-Lise Stern, rescapée d'Auschwitz-Birkenau, devenue psychanalyste après sa rencontre avec Jacques Lacan.

Ce numéro d'Analuein lui est dédié. Anne-Lise Stern posait cette question : « Peut-on être psychanalyste en ayant été déporté(e) à Auschwitz ? La réponse est non. Peut-on aujourd'hui être psychanalyste sans cela ? La réponse est encore non. »

Cette aporie ne constitue-t-elle pas, pour une part, la cause de ce qui motive et soutient l'acte analytique.

F.E.D.E.P.S.Y. • 16 avenue de la Paix • 67000 Strasbourg • www.fedepsy.org

Illustration de couverture: Affiche du film *Alice au pays des merveilles*, réalisé par Tim Burton en 2010.

La citation d'Anne-Lise Stern en **quatrième de couverture** est tirée de son ouvrage *Le savoir déporté. Camps, histoire, psychanalyse*, Ed. du Seuil, 2004

Président

Jean-Richard Freymann

Directeur des publications

Sylvie Lévy

Responsable

de la publication

Joël Fritschy

Secrétariat de rédaction

Gabriele Daleiden

Comité de rédaction

Hervé Gisie

Laurence Joseph

Daniel Lemler

Anne-Marie Pinçon

Correspondants

Moïse Benadiba, Marseille

Claude Mekler, Nancy

Dominique Péan, Angers

Alain Schaefer, Saint-Dié

**Manuscrits et
correspondance**

peuvent être adressés à :

Joël Fritschy

26 rue des Boulangers

68100 Mulhouse

joel.fritschy@wanadoo.fr

SOMMAIRE

EDITORIAL

Hervé Gisie 3

ANNE-LISE STERN, IN MEMORIAM

- **Anne-Lise Stern, une sentinelle.
La transmission du savoir-déporté**
Daniel Lemler 5

PSYCHANALYSE ET POLITIQUE

- **Deux, trois questions à Dominique Roth**
Dominique Roth, Joël Fritschy 6
- **Un mariage « pastout ».
Au cœur du débat sur l'homoparentalité :
dialogue avec Patrick Delaroche**
Patrick Delaroche, Jérémie Salvadéro 11
- **Le désir de l'analyste à l'épreuve
de l'économie néolibérale de santé**
Gaëlle Bianchi Simon 17

PSYCHANALYSE EN EXTENSION

- **Des gisants animés**
Laurence Guichard Joseph 20
- **Quand la folie nous enseigne...**
Frédérique Riedlin 23

LA PSYCHANALYSE DANS SON HISTOIRE

- **Hommage rendu à Lewis Carroll**
Jacques Lacan 25

DOSSIER : L'ANGOISSE

- **Angoisse : condition humaine
et ségrégation**
Bruna Albuquerque 28
- **Considérations à propos de *L'Angoisse***
Pedro Braccini Pereira 32

CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE

- **Rapports « normosés » et
psychopathologiques du signifiant,
du corps et du nom. Les effets
postmodernes de la déshumanisation**
Jean-Richard Freymann 36

ECHOS DE SÉMINAIRES, FORMATIONS ET COLLOQUES

- **A deux voix, d'une langue à l'autre**
Henri-François Robelet, Elisabeth Gardaz 44
- **Vers une pulsion neutre ?**
Michel Lévy 49
- **La signification nouvelle par le ratage
de la métaphore dans la psychose**
Christian Hoffmann 53
- **Du clivage au symptôme**
Khadija Nizari-Biringer 55

LE LECTEUR INTERPRÈTE

- **C. Vanier, *Naître prématuré***
Laure Razon 60
- **T. Mignotte, *La cruauté. Le corps du vide***
Khadija Nizari-Biringer 62
- **R. Gori, *La fabrique des imposteurs***
Frédérique Riedlin 64

Alice, au pays de l'inconscient

Hervé Gisie

Pas un jour ne passe sans que les médias ne fassent retentir une nouvelle sonnette d'alarme. Chaque jour nous absorbons un flot d'informations pour le moins déconcertantes. Normes, procédures, évaluations, impostures, scandales... «Economisme», omnipotence de l'argent, l'«écomystification» galopante a infiltré de nombreux domaines de la vie et le discours STM (scientifico-technico-marchand) continue d'écraser le sujet en le figeant dans des énoncés qui n'envisagent plus le monde qu'en termes de profit.

Fascination de la logique du «chiffre», utilitarisme, déshumanisation par réduction du signifiant au signe, mise en place de tiers exclu réel à anéantir... Bref la liste est longue. Quand le symbolique et le désir y sont expulsés, l'*Umwelt* semble tourner à vide et prend bel et bien des allures de cataclysme annoncé où chacun y va de ses prédictions, analogies historiques ou prophéties, et où les jeunes générations paraissent promises à résoudre la quadrature du cercle.

Que pouvons-nous espérer ? Peut-on s'attendre à ce qu'un nouveau discours émerge de cette mélasse informe ? C'est là que Lewis Carroll nous intéresse à plus d'un titre. Son œuvre n'a pas perdu de sa modernité et la parution de ce vingtième numéro nous donne l'occasion de lui rendre hommage après que Lacan l'ait déjà fait en 1966 dans un texte prononcé à la radio et dont nous publions l'intégralité².

En quoi cela nous intéresse-t-il ? Tout comme la psychanalyse vit le jour en une période marquée par le triomphe de la science, l'œuvre carrollienne interroge le discours même dont elle émerge. Elle fut, en effet, produite par un mathématicien qui rédigea une vingtaine de traités d'arithmétique et de logique, participant du mouvement qui conduisit à ce que les mathématiques s'appuient sur une langue logique entièrement formalisée. Mais le «nonsense» et les dialogues truculents entre Alice et ses partenaires dont le chat ou le ver à soie montrent que ce que Lewis Carroll introduisit avant l'heure, et à son insu, concerne bien la question du sujet de l'inconscient que la logique classique ou formelle ignore.

Alice est une petite fille de l'ère victorienne, pour autant son voyage continue de nous toucher. Bien après la mort de son père, devenue jeune fille, elle se retrouve face au conformisme et à la pression sociale quand sa famille veut la marier sous le regard terrifiant de l'aristocratie anglaise³. Lorsque le lord maniéré qu'on lui a destiné, parfaitement conforme au snobisme de son temps, lui demande, devant tout le monde, de l'épouser, Alice a l'inconvenance de pro-

poser un moment de suspension durant lequel elle entrevoit un trou – un terrier –, et s'y laisse glisser. Début de l'aventure au pays des merveilles dont l'issue lui permettra, un peu comme après une analyse, de trouver son «souffle vital», de cerner sa «plussoyance», de ne plus être la marionnette de son fantasme et de se libérer un tant soit peu de ses répétitions ou de se défaire de ses inhibitions qui paralysent ses amours comme ses affaires.

Bien sûr, on voulut expliquer le succès d'Alice et la raison pour laquelle elle «nous atteint tous». Il a suscité de nombreuses interprétations ou des commentaires des plus fantaisistes aux plus sérieux notamment de la part de psychanalystes (Paul Schilder, Phyllis Greenacre).

La mode d'une «psychanalyse appliquée», toujours actuellement en vogue ça et là, a tenté de mettre en parallèle la vie de l'écrivain et son œuvre, mais toutes ces études psychobiographiques et ces tentatives psychologisantes, loin de nous convaincre, nous font apercevoir leur impasse toute imaginaire et de ce fait encore mieux appréhender l'hommage que Lacan rendit à Lewis Carroll : «La biographie de cet homme qui tint un scrupuleux journal ne nous échappe pas moins. L'histoire, certes, est dominante dans le traitement psychanalytique de la vérité, mais ce n'est pas la seule dimension : la structure la domine. On fait de meilleures critiques littéraires là où on sait cela.» Pour Lacan, il est inopérant de partir des «prétendues discordances de la personnalité» de Lewis Carroll : si celui-ci est bien divisé entre le mathématicien et le poète, ces deux positions «sont nécessaires à la réalisation de l'œuvre». Celle-ci contient une certaine vérité sur le sujet de l'inconscient qui fait notre humanité.

De même, contrairement à ce que Paul Schilder avançait, le «nonsense» n'est pas la pente offerte au refus de la réalité – «on ne va pas plus loin dans le contresens sur les effets psychologiques de l'œuvre d'art» – il permet, en revanche, de se décoller des propriétés de l'espace géométrique euclidien et de la pensée qui fait cercle, il conduit à sortir de la sphéricité imaginaire du moi et de son image et de leur rapport leurrant. Nous pourrions dire qu'il rompt et fait trou dans la débilite mentale de l'effet de sens imaginaire.

Face à la culture «mainstream», totalitariste et débilite, fabriquée pour plaire au plus grand nombre, Alice de Lewis Carroll peut être considérée comme le paradigme d'une authentique contre culture, d'une radicale dissidence qui est celle de l'inconscient, du clivage du sujet, du conflit psychique...

Au cœur du débat sur l'homoparentalité, Patrick Delaroche soulignait la nécessité qu'il y a à soutenir ce conflit : « Aucun discours ne résorbera le conflit psychique, c'est peut-être cela qu'un psychanalyste a non pas à dire à la culture, ça n'a aucun intérêt finalement, mais à continuer à traiter, tout simplement en faisant son boulot ».

On voit par là aussi dans ces questions comment, lorsque les psychanalystes annulent la dimension irréductible du conflit psychique, ils ne peuvent que se précipiter, dans un sens ou dans un autre, dans les prises de positions politiques ou de se prononcer pour ou contre, ceci ou cela. Nous percevons bien à quel point il est absurde de soutenir « ès qualité », comme le disait Jacques Hassoun⁴, au nom de la psychanalyse, une position ou l'autre.

A une certaine époque, les psychanalystes ont sans doute eu tort de trop répondre à la demande et de se présenter comme détenteurs du savoir que l'on attendait d'eux. Il

conviendrait mieux aujourd'hui de rompre avec cet usage et de suivre le fil des questions auxquelles conduit la clinique⁵ et la pratique psychanalytique elle-même, et qui concernent au premier chef l'éthique⁶.

L'éthique de la psychanalyse est une éthique du sujet, du désir, c'est-à-dire une éthique du maintien de la distance par rapport à *das Ding*, une éthique de la perte et de fragmentation de la jouissance. Elle s'écarte de toutes les autres orientations éthiques (téléologique, déontologique, utilitariste) qui relèvent de l'idéal et qui peuvent conduire à la suggestion hypnotique, à la fascination voire au fanatisme. Elle s'oppose à ce pôle de l'idéal du moi selon ce que Lacan développa dans le *Séminaire XI* sur *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* en affirmant que « le ressort fondamental de l'opération analytique, c'est le maintien de la distance entre le I et le a ». Grand I, ce point d'où l'on se voit comme satisfaisant en son image est frappé d'impossible – impossible qu'est le réel introduit par le pulsionnel. ■

¹ Pour ce qui est du titre de cet éditorial, il se réfère à un article d'Isabelle Rialet-Meneux, « Alice au pays de l'inconscient – Laissez-vous glisser dans le terrier ! », *Lacan quotidien*, n° 145, 1^{er} février 2012.

² Jacques Lacan, « Hommage rendu à Lewis Carroll », texte prononcé le 31 décembre 1966 sur France Culture, version orale : <http://www.ecole-lacanienne.net>, transcription *Pas-tout Lacan*.

³ En référence ici à l'adaptation cinématographique de Tim Burton, « Alice au pays des merveilles », 2010.

⁴ Jacques Hassoun, *Actualité d'un malaise*, Toulouse, ères, 1999.

⁵ Jean-Richard Freymann, *L'art de la clinique*, Toulouse, ères-Arcanes, 2013.

⁶ Roland Chemama, *La psychanalyse comme éthique*, Toulouse, ères, 2012.

ANNE-LISE STERN, IN MEMORIAM

Anne-Lise Stern, une sentinelle. La transmission du savoir-déporté

Daniel Lemler

**Anne-Lise Stern nous a quittés.
Elle s'est éteinte ce lundi 6 mai
2013, à l'âge de 92 ans.**

Née le 16 juillet 1921 à Berlin, elle émigrera en France en mai 1933 dès la sortie de prison de son père, Heinrich, psychanalyste proche de Freud, et marxiste engagé, incarcéré en raison de ses engagements politiques, qui deviendra Henri après sa naturalisation.

Lors d'un court passage à Nice, il se verra confier par René Laforgue, Eva, la petite-fille de Freud. Elle se liera d'amitié avec Anne-Lise, jusqu'au départ de cette dernière à Paris au printemps 1944. Suite à une dénonciation, Anne-Lise sera arrêtée et déportée le 13 avril 1944. Eva, quant à elle, mourra peu après des suites d'une septicémie, faute d'avoir pu être admise dans un hôpital.

Anne-Lise est déportée à Auschwitz-Birkenau, puis à Bergen-Belsen et enfin à Theresienstadt d'où elle sera libérée pour rentrer à Paris en juin 1945.

Psychanalyste, elle a longtemps travaillé avec Jenny Aubry. Entre 1969 et 1972, elle participa à l'expérience du Laboratoire de psychanalyse, situé à la Bastille, puis elle a contribué à la prise en charge des toxicomanes avec Claude Olivenstein à l'hôpital Marmottan.

Ce qu'Anne-Lise Stern nous transmet nous donne des clefs pour appréhender l'expérience des camps d'extermination, mais aussi l'articulation de cette expérience avec la psychanalyse, ainsi que Lacan en fait mention dans sa proposition d'octobre 1967.

Elle nous a légué son « savoir-déporté », une somme de réflexions extrêmement stimulantes sur l'influence de la Shoah dans notre actualité : que ce soit dans le champ social, culturel, médical ou psychanalytique. Un abord critique de ces textes nous sera d'un apport essentiel dans nos réflexions actuelles sur la psychanalyse en intension comme en extension. De plus, les enseignements du « savoir-déporté » revêtent aujourd'hui une importance cruciale, en nous donnant des clefs de lecture et d'analyse de la situation sociopolitique du monde actuel.

Un exemple parmi bien d'autres : Anne-Lise Stern repère « la scène hospitalière et son lien à la scène concentrationnaire qui hante presque tous ceux nés après », c'est-à-dire une scène « d'intervention sur le corps, dénudante, douloureuse, ou sur celui des autres qui vous regardent ». Elle parle à ce propos de « la transmission parentérale ».

Anne-Lise Stern a été une sentinelle, toujours à l'affût de ce qui donnait actualité à l'idéologie nazie dans notre société. Etant de ses amis, elle m'appelait de temps à autre pour attirer mon attention sur une publicité, un livre, un article d'un collègue..

Je voudrais évoquer deux souvenirs d'Anne-Lise.

J'ai fait sa connaissance au congrès *Lacan und das Deutsche*, qui s'est déroulé à Berlin en mai 1992. A cette occasion, Anne-Lise est revenue pour la première fois en Allemagne depuis son émigration de 1933. Elle a fait une intervention en français et en allemand, intitulée : « Passe, du camp à Lacan ». Cet exposé a suscité, chez ses auditeurs allemands, une grande émotion qui m'a profondément marqué. Ils m'ont alors expliqué que cela tenait à la musicalité de cette langue que parlait Anne-Lise, une langue qui n'avait pas été blessée par le nazisme.

Le second souvenir date du jour où elle est venue présenter son livre à Strasbourg. Le soir, je me suis trouvé, au moment du dîner, entre elle et une amie strasbourgeoise. Elles ne s'étaient plus revues depuis qu'elles avaient partagé le même Block à Bergen-Belsen !

Si Anne-Lise Stern nous transmet des clefs pour appréhender l'expérience des camps d'extermination, mais aussi l'articulation de cette expérience avec la psychanalyse, ses réflexions s'avèrent un outil précieux pour penser les graves problèmes soulevés par notre société contemporaine, autant de questions qui doivent nous mettre au travail et nous permettre de participer activement au débat démocratique qu'elles soulèvent. ■

Deux, trois questions à Dominique Roth

Dominique Roth, Joël Fritschy

Cette interview sur le mode écrit fait suite à deux « Soirées de la psychanalyse » organisées par la librairie Bisey à Mulhouse. Dominique Roth était venu y présenter successivement ses deux ouvrages : Economie et psychanalyse. Le progrès en question (Ed. L'Harmattan) et Critique du discours STM. Essai sur la servitude formelle (Ed. érès). Au cours de cet échange quelques questions étaient restées en suspens, auxquelles Dominique Roth a bien voulu répondre dans l'après coup.

Question 1: *Le discours scientifique, technique et marchand que tu fais tenir dans un sigle – le discours STM – semble pour le moins soutenu par une forme d'anonymat. Qui sont finalement les « propageurs », propagandistes de ce discours dont tu nommes en différentes occurrences et selon différents termes, les représentants ? Tu parles de clercs, d'affidés, de louangeurs, de commis, de thuriféraires du discours STM, termes qui ont tous une connotation religieuse. Finalement en suivant la progression de ton livre, on finit par arriver là où tu veux nous amener, à savoir la dimension religieuse de l'affaire. Comment s'émanciper du discours religieux de la science ? Plus précisément par rapport à la question qui te préoccupe dans cet ouvrage¹ mais aussi dans l'ouvrage précédent², peut-on dire que l'économie va sans croyance ?*

Je vais essayer de répondre aux quatre points que recouvre cette question.

Premièrement, concernant l'anonymat. Le discours scientifico-technico-marchand se soutient des énoncés qu'il a élaborés et n'a que faire du sujet de l'énonciation. Les actes qui ont constitué ce discours sont le fait de cohortes de séides... techniciens, chercheurs, managers... dont les élaborations se sont muées en énoncés. La responsabilité de ces actes s'est diluée dans une constellation d'acteurs quasi anonymes.

Le problème est le suivant: si les prescriptions (*Vorschriften*) que ce discours secrète relèvent d'actes spécifiquement humains, à quels individus nommément désignés pourrait-on cependant imputer la responsabilité soit de l'existence, soit de l'usage des intérêts composés, des pesticides, du nucléaire civil et militaire, des nanotechnologies ou de la spéculation mondialisée ? Tout ce qui peut être réalisé scientifiquement et techniquement le sera, indépendamment des coûts et des conséquences (loi de Gabor). Et quand bien même il serait possible d'identifier certaines responsabilités et il est vrai qu'on le pourrait dans bien des cas, excepté le cas Madoff, ce sont généralement des lampistes qui écopent de sanctions « paratonnerre ».

Deuxièmement, concernant la dimension religieuse. En usant de la dimension amoureuse du message, les gestionnaires du discours STM distillent leurs injonctions sur le mode religieux. « Tout ce qui s'énonce à présent comme science est suspendu à l'idée de Dieu. La science et la religion vont bien ensemble (...) elle est devenue elle-même succédané de religion », dit Lacan (*Séminaire XXIV*).

La religion du progrès considère les époques humaines non comme des fins en soi, mais comme des moments expérimentaux servant à la construction de l'avenir. Dans sa théorie de la religion, Georges Bataille montre comment, historiquement, le passage du système sacrificiel à l'ordre militaire a conduit au déplacement des limites du sacré vers l'insitution d'un « ordre profane servile de l'utilité ».

Les XVII^e et XVIII^e siècles se sont efforcés de trouver un équivalent aux commandements religieux capables d'imposer une discipline tant aux

gouvernants qu'aux gouvernés, si bien que le discours STM s'est militarisé: on parle de mobilisation, de cibles, d'états-majors, de batailles, de victoires, d'impacts commerciaux, etc...

Originellement né d'une justification à caractère religieux (faire fructifier les gains plaît à Dieu), le discours STM est passé d'une production vertueuse des richesses à son accumulation scandaleuse. Pourtant, dès le XVIII^e siècle, Adam Ferguson puis Tocqueville, mettaient déjà en doute l'idée qu'en obéissant à l'intérêt privé, on apprendrait à dominer ses passions (gloire et pouvoir). Alors que l'expansion économique était initialement jugée pleine de promesses, ce n'est qu'avec l'appauvrissement de nombreuses couches de la population et l'enrichissement démesuré de quelques-uns, que d'aucuns commenceront à renoncer pour de bon à l'idée que l'obéissance à « l'intérêt » présente un caractère inoffensif.

Le discours de la science, ce « dieu-lire » dont parle Lacan, est un discours à caractère religieux qui s'organise non pour interroger la pertinence, mais pour consolider sa légitimation et lier chacun des sujets à son pouvoir jusqu'à s'y sacrifier, du moment qu'il y a là quelque chose à quoi s'aliéner. Et que fait la psychanalyse au fond... si ce n'est de viser ce point où, dans sa douleur même, le sujet est satisfait ?

Le sacrifice du sujet tacitement requis par le discours STM n'est pas une fin en soi, mais une « production » sollicitée et intégrée selon le « dispositif »³ que commande son discours. Si l'on sacrifie, c'est toujours pour combler un manque, pour payer une dette ou pour remettre l'ordre symbolique en mouvement sur l'autel d'un Nom du Père barbare... pour sacrifier aux signifiants maîtres (S1) du discours du Capitaliste.

La surdétermination de l'intérêt immédiat, la glorification du pragmatisme, la sacralisation de l'argent et du profit, la prépondérance de la croyance optimiste contre le réel de la catastrophe, subvertissent le consensus social *via* la manipulation de l'inconscient du sujet.

Troisième point : comment s'émanciper de la dimension religieuse ? Le sens présente cette particularité qu'il fuit continuellement et refuse de se laisser attraper. Dans le sens, on est toujours dans quelque chose qui n'arrête pas de glisser vers autre chose, ou vers la religion.

Oscillant entre religion et sacrifice, le discours STM ancre l'homme dans le court terme pour le vouer à la satisfaction forcée de besoins créés de toutes pièces. Autrefois personnelle, la maîtrise est devenue signifiante. Le réel est devenu l'effet du signifiant lui-même. Sans jamais y parvenir entièrement, l'implicite STM tend à envahir l'inconscient du sujet. Car le discours STM n'a de cesse de subvertir le désir inconscient, faisant du sujet du désir, l'objet d'un désir marchand, transformant le *sujet* de la parole en objet « marchandisable », en *indivis* dû à l'ordre profane qui l'institue, nommé

personnellement à la production et à la consommation de biens et de besoins artificiels prescrits par ses ordonnateurs.

L'émancipation de la dimension religieuse supposerait de ne plus croire... ou d'abandonner l'idée que le discours de la science pourrait trouver un jour la bonne formule qui ne décevra pas. Ce qui est assez peu réaliste, tant le fait de vivre rend l'abandon de toute croyance illusoire. On croit toujours en quelque chose !

Quatrièmement, l'économie va-t-elle sans croyance ? L'économie, qui revendique le titre de science et même la plus exacte des sciences sociales, est une pseudo-science qui, à la différence des sciences exactes, ne s'est jamais occupée de faire son épistémologie. L'analyse algébrique de Cournot, les équations différentielles de Walras sont bien quelques emprunts faits par la science économique aux mathématiques, mais l'impuissance même des économistes à maîtriser le devenir social de la collectivité rend son efficacité toute relative. Comment d'ailleurs, l'économie pourrait-elle dire la vérité des rapports sociaux alors qu'elle sert l'ordre même auquel elle se trouve assujettie ?

Les théories néolibérales scellées du dogme de « la main invisible » soi-disant régulatrice du marché, ont failli en générant la misère sociale dans tous les pays où elle ont été imposées, à commencer par le laboratoire du néolibéralisme qu'a été le Chili du Général Pinochet, sous l'égide de Milton Friedmann, ancien prix Nobel d'économie.

Si l'économie qu'on qualifie un peu hâtivement de science était véritablement une science, elle permettrait de prévenir et d'agir sans que ses lois ne soient sans cesse infirmées. Mais la référence à la « croyance » dans ta question, voile à mon sens un phénomène plus enraciné qui n'apparaît pas d'emblée à la conscience, à savoir : la *forme* qui préside au discours de la science. Au lieu de créer une communauté humaine solidaire, l'impensé des Lumières a finalement produit une société servile qui repose pour l'essentiel sur le mythe de la croissance mais aussi sur l'art du mensonge et du faux-semblant, sur une tyrannie de la norme et de la *forme* qui fonctionne comme un principe d'unité ou d'action méthodologique, spécifiant un objet de pensée.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Eh bien, par exemple que le mathématicien engagé par une banque d'affaires internationale travaille à partir de *formules* dérivant d'un mode de pensée qui en autorise l'advenue... de même que nous-mêmes en parlant, sommes assujettis à... l'emploi de vingt et une consonnes (Joël, il me semble que c'est 20 et non pas 21 consonnes!!) et de six voyelles. Ces contraintes implicites, quoique inapparentes d'emblée, sont autant de servitudes *formelles* qui s'imposent à nous. Cette servitude tenant à son caractère *forme*, jamais analysée en tant que telle, comprend l'enclenchement de relations selon les diverses modalités de leur assemblage, produisant une synergie et

PSYCHANALYSE ET POLITIQUE

Deux, trois questions à Dominique Roth

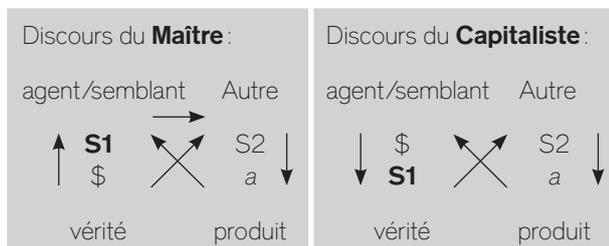
des effets d'enchaînement réciproque non dénués de conséquences sur l'efflorescence du discours STM.

C'est ainsi que l'homme s'est enchaîné *formellement* selon une logique indépendante de son vouloir. Croyant en la validité sans faille de son discours, il s'abuse et met sa propre survie en jeu dans l'illusion d'être supérieur à la logique aveugle qui préside au jeu *formel* qu'il a laissé s'installer, et dont il ne fait plus de doute aujourd'hui, que ce jeu, considérablement, pour ne pas dire totalement, le dépasse.

Nous ne sommes jamais autant programmés que lorsque nous *croions* agir en toute lucidité.

Question 2 : *Lacan a formalisé quatre discours : le discours du maître, celui de l'université, celui de l'hystérique et celui du dernier venu, le discours de l'analyste. Il faut également compter sur un cinquième discours, nommé par Lacan « le discours du capitaliste ». Par rapport à ces discours, où placerais-tu le discours STM ?*

« Il n'y a pas d'humanité, que des mythes, des monstres et des fascinations », écrit Maurice Blanchot. Le discours du Capitaliste, recouvrant le discours STM qui le détaille, fait partie de ces mythes, de ces monstres, de ces fascinations.



L'inconscient est la façon qu'a le sujet d'être marqué par le langage, mais contrairement au discours du Maître, dans le discours du Capitaliste, le sujet ne peut plus s'adresser à l'Autre destitué au profit des S1, puisqu'il se soutient des S1 qui empêchent la parole de circuler.

Dans ce discours, le sujet, s'adressant au grand Autre de la vérité occupé par les signifiants maîtres, il n'y a même plus de sujet, le signifiant ne représentant plus un sujet mais un moi qui s'adresse à un autre moi (Melman). Or pour qu'un sujet puisse se faire représenter par un signifiant pour un autre signifiant, il est nécessaire que la séparation entre S1 et S2 fonctionne moyennant la castration, qui suppose une perte à la faveur de laquelle le sujet se constitue.

Le discours du Capitaliste propose toujours de mettre de nouveaux objets à la place de l'objet a et comme un objet réel ne peut jamais venir combler une place vide, il ne peut générer qu'un manque imaginaire. N'étant plus assujéti à rien d'autre qu'aux S1, le sujet peut désormais jouir sans entraves en cycle fermé dans un discours qui l'aliène, rendant la production d'un reste éminemment problématique.

Il y a donc peu de subjectivité à attendre de la structure du discours du Capitaliste, ce qui implique une rature considérable du lien social. Dans ce discours, la vie sociale n'est plus organisée qu'autour du manque et des substituts proposés par ce discours, qui porte justement en lui le déni du manque comme opérateur du sujet, au profit de la saturation de la place de la vérité par les signifiants maîtres qui entraînent une multitude d'autres signifiants dans son sillage.

Séparé du discours du Grand Autre comme un lieu où la Parole vient normalement prendre place, le parlêtre se conforme de plus en plus aux signifiants maîtres infiltrant l'inconscient de l'autre. Pour illustrer de quelle manière la maîtrise est devenue signifiante, je vais prendre l'exemple suivant.

On parle actuellement d'agriculture conventionnelle pour désigner l'épandage de pesticides, alors qu'avant 1945 aucun agriculteur ne traitait son blé. Il a fallu moins de 60 ans pour que l'agriculture devienne une agriculture d'attaque contre la terre, depuis que la Shell Petroleum, après la Seconde Guerre mondiale, a eu l'idée de recycler les reliquats de ses usines d'explosifs en nitrates agricoles pour assurer la prospérité de l'industrie pétrochimique. Ce qui indique que l'agriculture conventionnelle n'est pas l'agriculture pétrochimique, mais bien l'agriculture biologique, comme elle l'a été depuis toujours.

On voit bien ainsi, comment à la faveur d'un mensonge ou d'un arrangement avec le réel, d'une formation de compromis pourrait-on dire, le symptôme peut prendre le sens d'une satisfaction, voire même d'une jouissance. Quand le mythe se prend pour l'Histoire, la pensée elle-même, devient délire.

Question 3 : *Parmi les pratiques les plus directement concernées par le discours STM et qui fonctionnent sur le terrain de l'économie et notamment du monde du travail, on trouve le discours du management. Dans ton précédent ouvrage tu écrivais que le discours managérial est le sous-produit du discours STM. Ce discours, d'où s'origine-t-il ? Quelle en est la raison ? Tu n'es pas sans le comparer à un discours totalitaire voire tu fais un parallèle avec la mise en œuvre du modèle nazi.*

C'est l'une des fonctions du *management* que de camoufler l'art de la guerre sous des tournures « poétiques » pour mieux soumettre le sujet à ses volontés. Souvenez-vous de cette publicité d'un opérateur téléphonique : « Nous vous ferons aimer l'an 2000 ! »

Les transformations sociales des XV^e et XVI^e siècles ont trouvé leur justification dans la Réforme. Pour Foucault, ces mouvements sont à comprendre comme les indices d'une crise majeure ayant affecté l'expérience occidentale de la subjectivité moyennant une nouvelle structure politique appelée « Etat », prête à intégrer l'individu à condition qu'il

accepte de servir les intérêts de la fraction dominante de la société.

Cette forme de pouvoir a organisé une combinaison complexe de techniques d'individualisation et de procédures totalitaires menaçant le « parlêtre ». La forme de ce pouvoir consiste à « conduire les conduites ». Comme le dit Günther Anders, « on nous demande de souhaiter ce qui nous est ordonné ». La prégnance d'un discours distillé au goutte à goutte, découle d'une structure du pouvoir qui autorise la domination d'un groupe au point d'inflexion même du sujet... quand faiblit l'exigence éthique.

Le film *Dominium mundi* de Pierre Legendre illustre la manière dont le discours STM, véritable discours de guerre, se répand sur le mode religieux: les rituels, colloques, congrès, conventions ou autres symposiums auxquels sont « conviées » des légions de *managers*, renseignent suffisamment sur la dérive de l'ordre dominant pour lequel la rationalité économique fonctionne comme un substitut de morale religieuse. L'acte de penser contemporain s'apparente de moins en moins à la possibilité d'une réflexion, dans sa réduction à un acte de foi.

Mais « l'opium du peuple dans le monde actuel », écrit Bataille, « n'est pas tant la religion que l'ennemi accepté ». Depuis que la maîtrise est devenue signifiante (III^e Reich, Rwanda etc...), c'est militairement que le management occupe le champ de la parole.

Les camps nazis où l'on concentre opposants et minorités indésirables, les hôpitaux psychiatriques visant la « rééducation politique » conforme au discours dominant en URSS, la mainmise sur les médias par les marchands d'armes dans les « démocraties » modernes, les entreprises dans lesquelles le personnel se suicide, sont autant de modalités de l'art d'exclure les humains de la dignité de rêver, de vivre et de penser.

Question 4: *Le discours STM, écris-tu, ne nomme plus ni le monde ni l'humain. Il le chiffre de manière à couper le sujet de son énonciation. Comme le disait Marcel Mauss que tu cites, « l'homme a été longtemps autre chose qu'un homo economicus ; il n'y a pas si longtemps qu'il est une machine compliquée d'une machine à calculer ». Les chiffres, indubitablement, fascinent y compris dans les institutions publiques en prises avec des logiques comptables insensées. D'où vient cette fascination du chiffre ? Qu'est-ce que tu pourrais en dire ?*

La logique du « chiffre » est l'une de ces fascinations qu'Orwell a magistralement décrite dans son roman *1984*.

On a probablement accordé un crédit excessif au progrès de l'esprit humain. Le discours de la science, la technologie et ses prolongements managérial et marchand vouent de plus en plus le sujet de la parole à n'exister que dans une réduction à la détermination comptable, mesurée à l'aune

d'actes conformes au degré de technicité souhaité, financièrement rentables.

L'éthique a quitté le néolibéralisme et ne fait plus partie des préoccupations politiques contemporaines. Le discours STM lamine le sujet de la parole et du désir en le figeant dans des énoncés qui n'envisagent plus le monde qu'en termes de profits.

Tout, absolument tout, doit pouvoir se mesurer, se comptabiliser, se comparer et s'évaluer. Le sujet n'est plus qu'une unité de valeur. L'être humain n'est plus rien s'il ne peut faire valoir un chiffre qui le classe dans une compétition quelconque. Le discours STM ne nomme plus ni le monde ni l'humain, il le chiffre de manière à couper le sujet de son énonciation.

Aristote définissait l'éthique comme une région du politique. Or, quel rapport les hommes entretiennent-ils entre eux dans le monde néolibéral ? Le néolibéralisme, qui fait son lit du discours STM, désigne un mouvement qui, pour satisfaire son appétit financier, a libéré toutes les activités humaines de toute bride étatique et éthique. Or, la première loi sociale garantit à tous les membres de la société le droit d'exister, ce qui est loin d'être le cas dans le réel des sociétés contemporaines.

Ce que produit le discours néolibéral mû par un appétit de gain insatiable, consiste pour l'essentiel à nous donner l'illusion de richesses produites, occultant les mécanismes massifs de l'endettement. Les Etats-Unis, qui auront été pendant longtemps la première puissance mondiale, ne savent plus produire un dollar de bénéfice sans générer six dollars de dettes.

Si bien que la misère aujourd'hui, ne découle pas de lois naturelles mais de nos institutions. L'« économisme » ou l'« économystification » a gangrené de nombreux domaines de la vie. Suite à la question que posait récemment un économiste à la télévision: « La dette est-elle européenne et renégociable pour préserver l'équilibre systémique ? », m'est venue l'image d'un contorsionniste qui n'arrive plus à sortir de sa boîte... Paradoxalement, alors que les clerics demandent à chacun d'accepter l'incertitude et le paradoxe, ils recommandent aussi à tous d'éliminer leurs contradictions.

La question politique majeure « que pouvons-nous espérer ? », est progressivement escamotée au profit d'approches partielles et segmentées qui, de réduction en réduction, font glisser le débat de la philosophie à la sociologie, puis de la sociologie à l'économie, puis de l'économie à la gestion et enfin de la gestion à la comptabilité. Cette succession de réductions s'effectue sous prétexte d'une approche segmentée et « pratique » empêchant d'appréhender le discours STM dans sa dimension globale, totalitaire.

Si l'économie qu'on qualifie un peu hâtivement de science était véritablement une science, elle permettrait de prévenir

PSYCHANALYSE ET POLITIQUE

Deux, trois questions à Dominique Roth

et d'agir sans que ses lois ne soient sans cesse infirmées. Economie de dilapidation, l'économie néolibérale n'est pas « distributive ». L'économie, dans sa prétention à créer un « bonheur d'abondance », menace tous les équilibres et ne parvient finalement qu'à réduire toute réalité à la réalisation de profits immédiats, pour n'avoir su s'en tenir à son domaine d'élection originel, à savoir : la satisfaction des besoins essentiels de l'individu.

Le néolibéralisme implique l'indifférence aux conséquences humaines de son activité : suicides professionnels, déroutes financières, désastres écologiques d'origine humaine, fléaux sanitaires, pression, stress, sentiment d'être jetable, mépris des savoirs faire : les citoyens modernes sont devenus les rouages d'une dictature sans dictateur dans nos démocraties exsangues.

¹ Dominique Jacques Roth, *Critique du discours STM (scientifique, technique et marchand). Essai sur la servitude formelle*, érès, 2012.

² Dominique Jacques Roth, *Economie et psychanalyse. Le progrès en question*, L'Harmattan, 2011.

Tant que la spéculation rapportera plus que le travail, il y aura péril en la demeure. Un système qui enrichit une minorité sans tenir compte des besoins du plus grand nombre, entraîne une défiance croissante à l'égard du discours STM.

Si bien que l'illusion n'est plus du côté de ceux qui proposent un changement radical allant dans le sens d'une économie distributive moyennant la redécouverte d'une monnaie non fructifiable représentant réellement les richesses produites et mettant un terme à la spéculation. Elle est passée du côté de ceux qui toujours fuient en avant pour n'avoir jamais à l'envisager. ■

³ « Dispositif » au sens où l'entend G. Agamben, comme tout ce qui d'une manière ou d'une autre, a la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, de d'intercepter, de modeler, de contrôler, d'assurer les gestes, les opinions, les conduites et les discours des êtres vivants.

Un mariage « pastout ». Au cœur du débat sur l'homoparentalité : dialogue avec Patrick Delaroche

Jérémie Salvadéro

En réponse à la lettre ouverte « Des psychanalystes face à l'égalité des droits et au mariage pour tous » lancée fin octobre 2012 par Olivier Douville et Laurence Croix et dont je suis signataire, Patrick Delaroche m'a fait parvenir le texte qui suit. A la lecture de ce texte, j'ai souhaité approfondir les questions soulevées.

Patrick Delaroche est psychiatre, psychanalyste, ancien attaché du Service de Pédopsychiatrie de la Salpêtrière, ancien membre de l'Ecole freudienne de Paris. Ses travaux portent sur l'adolescence¹, le psychodrame analytique individuel² et nombre de ses ouvrages s'adressent au grand public³.

Dans ce texte, Patrick Delaroche traite du débat politique actuel sur l'homosexualité en réintroduisant les difficiles questions de l'homophobie et du désir d'enfant telles qu'elles sont traitées dans l'intime de la cure psychanalytique. Au nouage de l'intime de ce qui se traite du désir dans une cure analytique et des effets du travail de la culture sur les montages de l'identité et de la sexualité, on lit dans son texte toute l'insistance de l'homophobie, qu'elle concerne les hétérosexuels ou les homosexuels, et les difficiles coordonnées du désir d'enfant. Loin des prises de position rapides des psychanalystes emmêlés dans l'exigence de se positionner comme « expert » devant trancher sur le « pour et le contre » du mariage homosexuel et de l'adoption, Patrick Delaroche interroge la manière dont ces revendications identitaires relèvent pleinement des effets de ce que Lacan appela la « copulation du discours de la science avec le discours capitaliste ».

Nos modernités marquées d'un égalitarisme aveugle, d'une toute puissance sur la mort et les conditions de la vie, œuvrent à l'abolition de ce qui autrefois pouvait faire butée de Réel, la procréation naturelle entre un homme et une femme, et symbolique, le couple parental devant élever l'enfant composé de ce même homme et de cette même femme. Alors, faut-il entendre la demande de légalisation du mariage homosexuel et de l'adoption comme une avancée de l'humanité ou comme la réalisation morbide et l'aliénation des sujets aux idéaux néolibéraux d'abolition de la différence, de la singularité et, finalement, de la sexualité ? Pour se positionner dans ce débat, faut-il s'orienter avec une lucidité pragmatique sur les ravages du discours ambiant et de ses effets d'aliénation ou faire le pari de l'inédit et compter sur

chacun pour faire d'une aliénation initiale une possibilité de réalisation du désir ?

Peut-être sommes-nous ici dans un renouvellement de ce que l'on appelle les « problèmes cruciaux de la psychanalyse » ? Comment le psychanalyste parvient-il à rester fidèle au tranchant de sa méthode et à la part créatrice inhérente à sa pratique ? Comment écrit-il cette fidélité à partir des modalités par lesquelles il entend la prise des sujets qu'il reçoit dans les discours qui font le lien social actuel ? En quoi peut-il, en tant que psychanalyste, individuellement, prendre part au débat politique ? Et, finalement, si un psychanalyste avait quelque chose à dire du lien social, le devrait-il ? Lisons son texte :

HOMOPHOBIE ET DÉSIR D'ENFANT

Le débat sur la question du « mariage gay » me semble, jusqu'à présent et malgré de remarquables réflexions, faire défaut sur deux points certainement liés de façon complexe : l'homophobie d'une part, le désir d'enfant d'autre part car ce dernier me semble indissociable de la revendication du mariage.

Côté homophobie, cette réaction souvent inconsciente reste toujours aussi puissante, que l'on soit hétérosexuel ou même homosexuel. C'est un problème de déni de la différence, analogue au racisme, ancré chez tout individu. Et cela si profondément qu'on peut douter que des mesures sociales, politiques ou légales comme le mariage en viennent à bout.

Quant au désir d'enfant, il n'est évident ni chez la femme, ni chez l'homme : il repose sur des éléments disparates, sociaux et psychologiques multiples, ces derniers faisant intervenir entre autres, par exemple, la dette par rapport aux parents du couple procréateur ou leur amour réciproque. Les méthodes modernes de procréation apportent aux couples stériles un autre accès que l'adoption pour réaliser ce désir complexe. En ce qui concerne le désir d'enfant chez les homosexuels, le discours dominant affirme que l'enfant doit naître d'un père et d'une mère d'une part, être élevé par les deux d'autre part. Si la seconde proposition est souvent inexacte, car les enfants peuvent être éduqués aussi bien

par un couple homosexuel, la première en revanche est d'une évidence absolue quel que soit le moyen de conception utilisé.

C'est ici que les deux questions, homophobie et désir d'enfant, se rejoignent. Il est strictement impossible à un couple homosexuel de procréer. C'est une réalité. Pourquoi notre société moderne ne supporte-t-elle pas cette réalité ? Plus intimement : pourquoi un homosexuel ne supporterait-il pas ce « réel » ? Comme les méthodes modernes de procréation assistée, outre les possibilités illégales de mères porteuses, et bien sûr l'adoption, ont permis de dépasser cette réalité pour les couples stériles, les homosexuels peuvent se dire : pourquoi pas nous ? Si c'était possible, dans la logique mégalomane de notre société, l'impossible deviendrait possible au-delà de toute réalité. La toute-puissance de la science viendrait au secours de la toute-puissance de l'imaginaire. L'égalitarisme forcené que nous subissons tous trouverait donc ici son triomphe absolu.

La question, fondamentale à mon sens, qui se cache derrière cette revendication est la suivante : en quoi le mimétisme hétérosexué diminuera-t-il l'homophobie ambiante ? Les homosexuels espèrent-ils ainsi changer leur nature profonde ? Est-ce qu'entériner leur union fera valider une « normalité » naissante ? Rien n'est moins sûr. Alors que les hétérosexuels qui procréent ont de moins en moins besoin de faire reconnaître leur union, les homosexuels ont peu d'avantages, à mon avis, à se faire reconnaître en singeant des rites qui ne les concernent pas.

Discussion :

Jérémy Salvadero : *Qu'est ce que l'homophobie chez les homosexuels ? Pouvez-vous préciser ses modes de manifestation dans le courant d'une cure analytique, son « origine » inconsciente et ses manifestations symptomatiques ? Concerne-t-elle une haine de l'homosexuel pour son propre choix d'objet au-delà de la simple ségrégation sociale ?*

Patrick Delaroche : La clinique auprès d'adolescents m'a porté à faire ce constat, confirmé par les statistiques : le risque suicidaire est plus important chez les jeunes homosexuels qui ne savent pas encore qu'ils le sont. Nous pouvons certainement affirmer que le poids social de l'homophobie est extrêmement puissant à l'adolescence. Nous connaissons l'extrême sensibilité des adolescents au discours de la norme. La clinique auprès des adolescents exige que nous affirmions que le « conformisme social » n'est pas un vain mot et que ses incidences sur les individus peuvent être tout à fait féroces. C'est quelque chose que l'on peut lire déjà dans le cas de la jeune homosexuelle chez Freud.

Cela me pousse à donner une véritable importance au concept de « surmoi culturel » chez Freud et à distinguer d'une manière qui peut sembler tout à fait imprécise « le désir du moi » et le « désir du sujet ». Un désir du moi que l'on

peut bien appeler « volonté » ou « revendication », mais qui, dans tous les cas, renvoie à cette exigence du moi d'être reconnu.

J. S. : *Je ne sais si le concept de « surmoi culturel » possède une véritable pertinence à se nommer encore « surmoi », mais dans tous les cas, je vous rejoins pour redonner une véritable importance à ce que nous pouvons appeler « les contraintes sociales », « les enjeux identitaires » ou l'exigence de « l'autonomie-condition » telle que Pierre-Henri Castel la développe dans son ouvrage La fin des coupables⁴. Pour moi cette réflexion sur la, disons, demande de reconnaissance des couples homosexuels, entre pleinement dans son travail d'anthropologie sur la condition des individus. Nous voyons bien comment la thématique sociologique et philosophique de la « norme », que nous pouvons situer psychanalytiquement dans l'instance du « moi » et de ses identifications, a des incidences très concrètes sur l'existence des sujets que nous recevons.*

P. D. : En effet, c'est tout à fait prégnant chez les adolescents homosexuels, mais également chez les jeunes adultes. Il y a une lutte entre le surmoi culturel et le désir. Cela s'entend dans le processus de la cure elle-même et conditionne la manière même dont un sujet peut reconnaître le désir homosexuel comme sien. Un analysant, que j'ai reçu une dizaine d'années, s'est obstiné à entretenir de multiples relations avec des partenaires féminines en rencontrant un systématique échec. Dans cette cure, ce que Freud appelle la « censure », ce processus qui ne relève pas du refoulement, mais de l'interdit préconscient imposé à soi-même était au centre du travail. Il était comme contraint par l'impératif contradictoire suivant : « Je désire les hommes, je dois désirer les filles ». Il se disait qu'il aimait les filles, dans un dialogue avec lui-même, dans les mentismes que l'on connaît bien chez l'obsessionnel, et barrait ainsi la route à ce qui pourtant pour moi dans le transfert était une évidence : il désirait les hommes. Finalement, il consentira, comme dans un aveu fait à soi-même, à avoir une relation avec un homme et, nous pourrions nous exclamer « enfin ! », une relation sexuelle qui fut satisfaisante pour lui.

J. S. : *Quelque chose m'interroge tout de même ou plutôt reste en suspens dans votre réponse : ce surmoi serait un surmoi culturel, mais alors que fait-on de cet aspect du surmoi que l'on dit lié au Père ? La question du Père est constamment évoquée par les analystes dans ce débat. Qu'en est-il du Père disons « moderne » dans la culture ?*

P. D. : Je pense que le père est dépassé par le surmoi. Dans de nombreux cas d'analysants homosexuels, c'est d'un père impuissant dont on me parle. D'un père amoureux de la mère mais qui ne peut rien lui interdire. Un père qui vit son garçon comme un rival. Je pense aux descriptions que Kohut fait de ces mères qui retrouvent dans leurs fils ce

qu'elles ont perdu chez leur père, au prix donc d'une sorte d'annulation du père de l'enfant.

J. S.: *Finally, nous serions pleinement dans ce que nous n'avons plus à appeler un «déclin du Père dans notre société» mais une société dans laquelle la figure du Père a décliné. Nous travaillons dans la clinique avec le paradigme du Père humilié⁵ dont parle Lacan, ce père impuissant, de structure, à évaluer le père symbolique. Il est intéressant de parler d'un père dépassé par le surmoi culturel, parce que si finalement on dit que le papa de la réalité n'est pas le père symbolique, on souligne bien comment lui aussi est pris dans la contrainte sociale et que sa voix ne se fait pas entendre. C'est à l'annulation de la valeur de la parole du père en tant que représentant de la paternité et de sa légitimité à édicter la norme sociale que nous avons affaire. Peut-être pouvons-nous dire qu'aujourd'hui la norme sociale n'est plus édictée par ce Père sévère du patriarcat, il n'y a plus de coalescence entre le Père et la norme, ce qui, à mon avis, ne veut surtout pas dire qu'il n'y a plus de Loi ou plus de contraintes. Au contraire, il semble que le «surmoi culturel», qui peut tout autant se nommer «contrainte sociale imposée aux individus» sans que sa valence de cruauté soit entamée, est un père sans visage dont la voix – le surmoi a rapport à la voix, ce que montre bien votre exemple clinique – est portée par tous: la voix de l'égalitarisme par exemple. «Tous égaux», dans une égalité portée par tous, déclarativement; ce débat sur l'homoparentalité le montre bien. Il rappelle justement que dès lors que les homosexuels demandent l'accomplissement du projet égalitaire jusqu'à demander le droit au mariage, à l'adoption et à la procréation médicalement assistée, le projet égalitaire trouve ses limites et réveille une homophobie très présente dont les adolescents dont vous parlez sont les principaux témoins. Encore une fois Winnicott avait raison, ils sont bien les «baromètres de la culture», eux qui ne sont pas dupes de la prégnance de l'hétéronormativité.*

P. D.: C'est en cela que l'on peut dire que si la demande de changer les lois est une tentative de changer le surmoi, elle est une tentative vaine. De la même manière que l'interdiction de l'antisémitisme ne l'a pas fait disparaître. Les haines profondes savent changer de visage et modifier leur langue pour faire passer leur message en contrebande. Tout se passe comme si les adolescents percevaient ce message sans le filtre qui le voile ou l'édulcorant qui fait passer la pilule. En cela, ils nous pointent l'envers du discours déclaratif, l'homophobie derrière l'égalitarisme affirmé, son échec donc. Un envers qui se retrouve à nu dès lors qu'une demande d'égalité empiète sur des dits «fondamentaux».

J. S.: *La nature «impose» qu'un enfant naisse d'un homme et d'une femme, pourtant la science permet la réalisation du désir d'enfant, non en modifiant la nature, mais en se passant de l'acte sexuel lui-même par le biais de la procréation médicalement assistée et de l'adoption. Pour le dire très simplement: il n'y a plus besoin d'un acte sexuel entre un*

homme et une femme pour qu'un enfant naisse et soit obtenu par un couple dont les conditions biologiques barrent la réalisation du désir d'enfant. Vous soulignez très justement que les homosexuels se disent «pourquoi pas nous?» et réclament les mêmes droits que les couples hétérosexuels. Notre société rendrait possible ce que la nature posait comme impossible, la culture prend le pas sur la nature. Vous sanctionnez cette possibilité en l'attribuant à l'avènement de la toute puissance de la science qui se couple à la toute puissance de l'imaginaire. On pourrait vous répondre que le travail de la culture prend le pas sur les données de la nature et que c'est le propre de l'humain que de transformer son destin. Soit que tout cela relève du progrès de l'humanité, voire de la pleine réalisation des droits de l'homme...

P. D.: Il me semble que la question du «pourquoi pas nous?» adressée à une société qui prône l'égalité absolue de tous pousse cette société jusqu'aux limites de son propre projet en tant que société, de la même manière que les transsexuels en quelque sorte. Pourtant je considère que chez eux il y a un «forcing», on force la nature, le corps tel qu'on l'a, à se conformer au corps tel qu'on le veut. La nature cela n'existe pas, mais la culture qu'on lui oppose est une culture du bistouri, pas une culture de l'art ou de la sublimation. Il n'est pas question de transformer son rapport au corps ou de déplacer, dans la sublimation, les enjeux du conflit entre le corps que l'on a et le corps idéal, mais de transformer l'un en l'autre. Cela efface le conflit tel qu'il se présente psychiquement au psychanalyste. Un adolescent de problématique transsexuelle mais pas encore opéré montrait dans un rêve de manière très précise que le conflit psychique se présentait non comme un «soit l'un soit l'autre» mais comme un impossible rapport: dans son rêve, un jury était à 50% pour qu'il devienne une femme et à 50% pour qu'il devienne un homme. Sa solution fut de choisir le travestissement. C'est une solution possible qui n'engage pas la chirurgie. Il y a quelque chose de particulier dans le transsexualisme qui concerne le rapport au phallus. C'est comme si, une fois le pénis enlevé il était partout, mais pas dans l'amalgame classique, quelque peu fétichisant de l'hétérosexualité virile, du phallus = pénis.

J. S.: *Seriez-vous d'accord pour dire que notre modernité néolibérale, loin de modifier le sujet comme on l'entend, consiste plutôt à alimenter les illusions toutes puissantes du moi, de sa maîtrise et de son contrôle, en relayant et glorifiant ses prétentions à l'autonomie et l'individualisme radical, au prix d'un déni de l'altérité et du conflit psychique? Serait-ce en quelque sorte une alimentation par le discours ambiant de ce qui dans la constitution même du moi refoule l'altérité en soi dans une impossibilité de se saisir comme Autre à soi-même?*

P. D.: Absolument! Le «mariage pour tous» reste une tentative de lutte contre l'homophobie, mais nous ne pouvons penser que quelque chose comme l'égalité existe.

« Tous égaux dans nos différences » dit le slogan social. On peut être parfaitement en accord avec cela, ça ne va pas très loin. Reste que dans l'inconscient, ce n'est pas de la différence dont il est question, mais d'altérité radicale, l'altérité radicale du sexe, inappropriable par aucun discours. Aucun discours ne résorbera le conflit psychique, c'est peut-être cela qu'un psychanalyste a non pas à dire à la culture – cela n'a aucun intérêt finalement – mais à continuer à traiter, tout simplement en faisant son boulot.

J. S. : *Vous demandez si « les homosexuels espèrent changer leur nature profonde ». Cette notion de « nature profonde » me dérange dans sa formulation même, qu'entendez-vous par là ? Qu'entendez-vous par « nature profonde » ?*

P. D. : J'ai voulu dire les choses simplement, mais je ne pense pas que quelque chose comme « la nature »⁶ existe. Je dirais simplement qu'il y a quelque chose d'irréductible dans « ce qui les fait homosexuels » et je suis très freudien en disant cela. Il s'agit de ce que l'on peut appeler une « fixation pré-œdipienne » à la mère ou au père. Je renvoie à mon livre *Adolescence* dans la collection « 128 » pour plus de détails.

L'Œdipe masque les fixations, mais ne les modifie pas. Il y a une identification à la mère, puis secondairement au Père, on le voit bien dans les figures de l'homosexualité, les filles « camionneuses » par exemple, se comportant comme des hommes. Dans tous les cas, ces identifications secondaires ne changent pas la fixation pré-œdipienne, la première identification. Il y a quelque chose d'irréductible.

J. S. : *Je pense à quelque chose d'essentiel concernant la théorie du « moi » que Freud avance dans « Inhibition, symptôme et angoisse ». Il dit, je cite : « Dans le déroulement ultérieur le moi se comporte comme s'il était guidé par cette considération : le symptôme est bel et bien là et ne peut être éliminé ; maintenant il s'agit de se familiariser avec cette situation et d'en tirer le plus grand avantage possible. Une adaptation a lieu à ce morceau du monde intérieur qui est étranger au moi et qui est représenté par le symptôme, comme celle que d'ordinaire le moi met en place normalement face au monde extérieur réel. L'existence du symptôme peut bien entraîner un certain empêchement de l'opération par laquelle on peut apaiser une exigence du sur-moi ou repousser une revendication du monde extérieur. Ainsi le symptôme se voit peu à peu confier la représentation d'importants intérêts, il reçoit une valeur pour l'auto-affirmation, s'entrelace de plus en plus intimement avec le moi, lui devient de plus en plus indispensable »⁷.*

On peut étendre cette idée pour dire que l'organisation des identifications secondaires, la formation du moi, se fait à partir de ce que le moi lui-même ne peut résorber : la fixation pré-œdipienne.

On peut aller jusqu'à dire que le travail de la culture actuelle œuvre à ce que chacun puisse réaliser et affirmer la particularité de son identification pré-œdipienne.

J. S. : *Qu'est ce que le mimétisme hétérosexué ?*

P. D. : Le mimétisme, c'est le faux self de Winnicott, c'est le « faire comme ». Réclamer le mariage comme les autres par exemple. Cela n'empêche pas, il s'agit d'être clair, qu'il est nécessaire de protéger le parent homosexuel qui élève des enfants et en cela il y a beaucoup de choses hétérogènes dans cette demande de reconnaissance.

J. S. : *Vous dites que les homosexuels singent des rites qui ne les concernent pas. Comment entendez-vous le désir de reconnaissance de leur union par les homosexuels au moment, justement, où les hétérosexuels s'en passent de plus en plus ? Comment entendre et répondre à ce désir de reconnaissance ? Ce désir peut certainement être traité dans l'analyse, mais politiquement est-il possible de le « désavouer » en l'expliquant comme un avatar de notre modernité toute puissante ? Ironiquement, seriez-vous avec moi d'accord pour dire qu'il faudrait abolir le mariage plutôt que l'autoriser pour tous ?*

P. D. : Savez-vous que 70 % des jeunes sont pour les mariages ? Savez-vous pourquoi ? Parce qu'ils peuvent divorcer ! C'est tout de même une manière de protéger le conjoint et de se protéger. Dans le mariage il y a un désir de symboliser l'union.

J. S. : *Justement, il y a quelque chose qui m'interpelle profondément dans cette demande de légitimer « le mariage ». C'est ma propre réflexion ici, mes propres associations, mais tout de même il semble que je ne parvienne pas à dissocier le « mariage » du « religieux ». Pour moi, lorsqu'on évoque le mariage, immédiatement, une connotation religieuse pointe son nez. Je suis allé jusqu'à me demander s'il n'y avait pas, au-delà de la demande de reconnaissance sociale, quelque chose d'une attente ou d'un espoir de la reconnaissance symbolique absolue, la reconnaissance divine. Je m'interroge beaucoup sur la question du religieux dans cet affaire précisément parce qu'elle me semble omniprésente, soit déclarativement dans la vigueur des réactions des instances religieuses, soit de manière discrète mais tout à fait organisatrice dans les discours pseudo-psychanalytiques promouvant une idée religieuse du Père.*

Les homosexuels demandent la reconnaissance de l'Etat et du « social » et ils tombent sur des prêtres ! Comme si finalement, leur demande véritable avait été entendue : vous demandez la reconnaissance divine, voilà sa réponse, c'est « non » !

Cela rejoint tout de même les réflexions que l'on peut avoir sur la garantie de reconnaissance et le statut du symbolique. Les cures montrent bien l'inconsistance du symbolique et la réponse imaginaire qui est donnée à cette inconsis-

tance : l'appel à un Père « indiscutable », qui serait le dépositaire unique de la Loi, un Père qui ne trouverait personne crédité d'une parole légitime pour le « discuter ». Ce Père là n'est-il pas celui de la religion, Dieu lui-même ? « L'appel à Dieu le Père » par les homosexuels viendrait-il compenser l'impuissance des sociétés à se débarrasser de l'homophobie ?

Comment situez-vous la position d'un psychanalyste (des psychanalystes ? de vous en tant que psychanalyste ?) dans le débat politique et sociétal ? Qu'est ce qui, dans le savoir que peut établir la psychanalyse sur la subjectivité, nous permet ou pas de trancher sur la question du mariage ou de l'adoption des homosexuels ? Un psychanalyste n'a-t-il pas pour seule tâche d'accueillir celui qui s'adresse à lui et d'inventer une cure à partir des coordonnées subjectives du sujet, quelles qu'elles soient ? La psychanalyse peut-elle être prescriptive ? Les prises de positions « pour ou contre » ne sont-elles pas des résistances de l'analyste lui-même devant l'imprévisibilité de ce que « cela fera à l'analyste » d'être confronté à l'inconnu (l'inconnu des incidences des nouvelles formes de la famille, du couple, de la jouissance) ?

P. D. : Le psychanalyste n'a qu'à faire son métier. Je suis en accord avec Melman et Lebrun pour dire que le déclin du Père dans les familles est lié au déclin du Père dans la société. Il me semble que les lois vont dans ce sens en passant de l'autorité paternelle à l'autorité parentale. Si dans la loi, il semble que « père » et « mère » soient conservés, il semble que l'idée soit bien présente, notamment dans les travaux de sociologues, de psychologues et même de psychanalystes parlant désormais de « parentalité », rassemblant ainsi le « père » et la « mère » dans une figure parentale asexuée. Ce déni social de la différence des sexes ne me semble pas aider l'inscription de cette différence dans l'inconscient.

J. S. : Pensez-vous que le déclin de l'autorité paternelle débouche, en réponse, sur un passage à « l'autoritarisme des pères » ? Comme s'ils tentaient, lorsqu'ils ne démissionnent pas complètement, d'exercer tout de même cette autorité en redoublant de violence, leur simple parole ne suffisant plus.

P. D. : Oui, rien ne se perd, tout se transforme ! Si en partie, un certain Père a décliné, une autre figure a pris du pouvoir, on le voit dans la vigueur des fondamentalismes religieux et des intégrismes. Je pense à un livre d'Alexandre Kojève, *De l'autorité*. Il distingue quatre formes :

- ▶ le père autoritaire – Dieu ;
- ▶ la Mère toute puissante, qui correspondrait au rapport « maître esclave » ;
- ▶ l'autorité platonicienne qui prône l'égalité ;

- ▶ l'autorité de l'adulte, du maître-professeur passeur, celui du savoir et de la transmission.

Les adolescents montrent bien leur appétence pour les deux dernières formes. J'ai pu faire, à de nombreuses reprises, le constat que dans le transfert, certains jeunes adultes me demandaient de jouer le rôle de celui qui a manqué dans leur éducation. Le rôle d'un père qui fait évoluer, qui apaise les débordements pulsionnels. « Je voudrais vous faire jouer un rôle éducatif », me disait l'un d'entre eux, et un autre : « Si seulement vous pouviez me foutre une baffa ! ».

J. S. : En effet, c'est quelque chose que j'ai pu constater dans ma propre clinique en CAMSP, que se soit du côté des enfants comme des parents. Un père dont le fils de 4 ans portait toujours des couches à la maison mais qui était propre à l'extérieur, me demandait comme dans un aveu : « En fait ma femme et moi nous attendons que vous nous disiez d'arrêter de lui en mettre, que maintenant ça suffit les conneries ! ». Il me semble que nous sommes pleinement dans ce que Freud décrit dans son texte sur « Le clivage » lorsqu'il décrit cette constitution du sujet pris entre une part en lui qui ne croit pas en la menace de castration et continue à se masturber, et une autre part qui en prend acte : « Il poursuit sa masturbation comme si elle ne pouvait mettre son pénis en danger, mais en même temps il développe, en pleine contradiction avec son insouciance ou son courage apparent, un symptôme qui témoigne qu'il reconnaît malgré tout ce danger ».

Nous sommes dans le nerf de la guerre d'une analyse lorsque nous pouvons aborder ce conflit inhérent à la structure subjective : une part qui ne croit pas en la menace de castration, l'autre qui en prend acte, dans une sorte de conflit insoluble qui tenaille le sujet. « L'appel au Père » surgissant alors, celui-ci viendrait enfin imposer au sujet ce qu'il doit croire, le choix qu'il doit faire. Nous le voyons bien dans le cas du « petit Hans » et son espoir que son papa soit enfin le père castrateur. Dans ces questions, nous percevons comment Freud est tout à fait actuel, comment, lorsque les analystes annulent la dimension irréductible du « conflit psychique » et de la précarité de la menace de castration, ils ne peuvent que se précipiter, dans un sens ou dans un autre, dans les prises de positions politiques. Nous percevons bien à quel point il est absurde de soutenir « ès qualité » comme le disait Jacques Hassoun³, en tant que psychanalyste, une position ou l'autre. Evidemment cela renvoie à l'extrême précarité sociale des analystes : nous ne collons pas à l'étiquette « d'experts ».

Trouver une manière de prendre place dans le débat public qui nous permette à la fois de conserver le tranchant de notre savoir et de notre clinique tout en pouvant prétendre à une légitimité est, depuis Freud, un défi récurrent. ■

¹ *Adolescence. Enjeux cliniques et thérapeutiques*, coll. 128, Paris, Nathan, 2000 ; *Psychanalyse de l'adolescent*, Paris, Armand Colin, 2005.

² *Quand des psychanalystes jouent ensemble* (sous la direction de Patrick Laroche), Strasbourg, Arcanes, 1995 ; *Le psychodrame psychanalytique individuel*, Paris, Bibliothèque Scientifique Payot, 1996.

³ *Adolescence à problèmes*, Paris, Albin Michel, 1992 ; *Parents osez dire non*, Paris, Albin Michel, 1996 (55 000 exemplaires vendus, paru en Livre de Poche) ; *Doit-on céder aux adolescents ?*, Paris, Albin Michel, 1999 ; *La peur de guérir. Les résistances à la psychanalyse*, Paris, Albin Michel, 2003 ; *Psy ou pas psy ? Quand et qui consulter ?*, 2004 ; *Parents vos ados ont besoin de vous*, Paris, Nathan, 2008 ; *Psychanalyse du bonheur*, Paris, Albin Michel, 2010.

⁴ P.-H. Castel, *La fin des coupables*. Paris, Ithaque Editions, 2012.

⁵ J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Editions du Seuil, 2007 : « Il est clair que ce recouvrement du symbolique et du réel est absolument

insaisissable, et qu'au moins dans une structure sociale telle que la nôtre le père est toujours, par quelque côté, un père discordant par rapport à sa fonction, un père carrent, un père humilié comme dirait monsieur Claudel, et il y a toujours une discordance extrêmement nette entre ce qui est perçu par le sujet sur le plan du réel et cette fonction symbolique. C'est dans cet écart que gît le quelque chose qui fait que le complexe d'Œdipe a sa valeur, non pas du tout normativante, mais le plus souvent pathogène. »

⁶ M. Salhin, *La Nature humaine : une illusion occidentale. Reflexions sur l'histoire des concepts de hiérarchie et d'égalité, sur la sublimation de l'anarchie en Occident, et essais de comparaison avec d'autres conceptions de la condition humaine*, coll. Terra Cognita, Editions de l'Éclat, 2009.

⁷ S. Freud (1926), *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1993, p. 14.

⁸ J. Hassoun, HASSOUN, *Actualité d'un malaise*, Toulouse, érès, 1999.

Le désir de l'analyste à l'épreuve de l'économie néolibérale de la santé

Gaëlle Bianchi Simon

Depuis quelques années, on assiste, en France, à la transformation du service public de santé en hôpital-entreprise, par le biais de politiques nationales de santé, sur le modèle de l'économie néolibérale, qui prône la dérégulation des marchés (qui sont censés se réguler eux-mêmes par les lois du marché et la concurrence) et la disparition progressive du secteur public au profit du privé. Le système de santé français, qui repose essentiellement sur la solidarité nationale pour son financement, semble avoir, aujourd'hui, un coût jugé trop important par certains. Dans un souci de maîtrise de la dépense publique, mais aussi pour être en accord avec les nouvelles politiques macro-économiques (notamment européennes) fondées sur le dogme de l'équilibre budgétaire, le système est progressivement remanié en profondeur, au rythme des réformes annuelles. Le nouveau mécanisme de régulation est basé sur la concurrence pour développer l'efficacité des prestataires de soins (tarification à l'acte). Il est pourtant connu que la mise en concurrence peut être source d'inégalité dans l'accès aux soins et source d'un surcroît de dépenses, puisque l'enjeu est de transférer une partie de la prise en charge de santé au secteur privé. Se pose également la question de la qualité des soins, dans ce contexte où seul compte le facteur économique, au détriment de l'humain, du sujet, de sa souffrance et de ses conditions de soins.

Malheureusement, actuellement, il n'y a pas que les dépenses qui tendent à être rationalisées. En effet, la politique de rationalisation des dépenses est liée à une politique de rationalisation des conduites. Il y a construction, par des technocrates, à grand renfort de moyens de communication de masse, d'une idéologie consensuelle, qui prescrit à la population comment il convient de se comporter pour bien se porter (ne pas fumer, ne pas manger trop gras, salé, sucré), tout en lui donnant l'illusion qu'elle a une part de décision.

La même logique de rationalisation gestionnaire se retrouve au sujet des pratiques professionnelles de santé. Les prestations de soins sont protocolarisées par les institutions d'Etat (Haute Autorité de Santé, HAS), par des méthodes reposant sur l'illusion évaluatrice, objectiviste ou technique. Ce qui conduit à l'éradication de certaines pratiques (les non conformes) au nom des économies, de la qualité, du bien commun. Pensons, à titre d'exemple, à la récente remise en cause de la place de la psychanalyse dans la prise en charge de l'autisme (HAS, 8 mars 2012). Cet authentique changement de paradigme, de discours, entraîne la dépossession du sens du métier pour les professionnels qui

travaillent avec l'humain. Il y a élimination de la dimension subjective: la pensée, la parole sont rabattues sur les notions d'information, de communication, où la place de l'expression est de plus en plus restreinte par la logique formelle. J'évoquerais sur ce point une véritable taylorisation des métiers de santé. On y retrouve la dépossession du savoir-faire collectif par l'organisation scientifique du travail, la dépossession de la liberté d'invention, de la dimension créative, le démantèlement du collectif de professionnels, qui crée l'anonymat et l'interchangeabilité. Ce nouveau discours forclo le sujet, comme s'il voulait en finir avec l'aptitude humaine à produire un discours inédit.

Comment ce discours a-t-il pu prendre une telle place et être incorporé aussi facilement par les professionnels de santé: mécanisme de déni, résignation tranquille, désengagement? L'autoassujettissement semble généralisé. Cette question est éminemment psychanalytique, au sens où la psychanalyse montre la prise de l'homme dans le langage, au-delà du savoir qu'il en a.

Victor Klemperer, dans son ouvrage *LTI, la langue du Troisième Reich*, véritable manuel de survie intellectuelle face à toute entreprise de déshumanisation, dont il serait pertinent de s'inspirer actuellement, cite Schiller qui parle d'une «langue cultivée qui poétise et pense à ta place». D'après Klemperer, «le nazisme s'insinua dans la chair et le sang du grand nombre à travers des expressions qui s'imposaient à des millions d'exemplaires et qui furent adoptées de façon mécanique et inconsciente»¹. Même les personnes non nazies étaient intoxiquées, elles utilisaient les expressions nazies. Cependant, «sous le mot isolé, c'est la pensée d'une époque qu'on découvre, la pensée générale où se niche celle de l'individu, la seconde étant influencée par la première»².

Quelque chose de l'humain semble vouloir en finir avec la singularité, la subjectivité. Il semble plus facile de subir l'interdit que d'encourir la castration. Cela délivre le sujet de la culpabilité de devoir décider et de prendre le risque de désirer.

Cependant, au-delà des litanies de la plainte, qui forme comme une défense contre la souffrance au travail, mais qui paradoxalement contribue à la renforcer car elle génère du déni, il convient de réfléchir comment nous participons au système, en interrogeant les effets de jouissance qui peu-

vent être en jeu, en quoi il peut être tentant de céder sur son désir, pour se faire objet de la jouissance de l'Autre social.

Pour approfondir cette question, opérons un retour à la théorie psychanalytique du désir. Selon Lacan, le désir est en lien avec les signifiants et le désir de l'Autre. Le sujet se demande s'il est l'objet de ce désir. Cependant, le désir n'a pas d'objet qui le satisfasse. Il est désir de désir, c'est-à-dire désir du manque fait à la jouissance au niveau de l'Autre, comme lieu où la parole se constitue, où se constitue le *je* qui parle avec celui qui entend. Il n'y a pas de signifiant dernier. Il y a un manque dans l'Autre, une béance que le sujet ignore dans la dynamique de son désir, mais qui le cause. Le désir est en rapport au manque à être du sujet (désir de rien). Il sert d'index au sujet, au point où il ne peut se désigner sans s'évanouir, comme effet du signifiant (le signifiant représente le sujet auprès d'un autre signifiant). Le sujet est dans l'acte de dire, entre les dits.

Le psychanalyste porte, pour un autre, la cause de son désir. Il a un désir averti. C'est-à-dire qu'il doit avoir franchi le « rien vouloir savoir de son désir », pour savoir que l'objet de l'autre n'est pas en lui, qu'il y a un manque dans l'Autre, un manque d'être, qu'il ne comble pas. Il a fait le deuil de la perte de son manque dans l'Autre, où le sujet pouvait prendre appui pour se proposer comme aimable. L'objet a du fantasme est repéré comme point d'où le sujet se voyait causé comme manque. Il ne s'y identifie plus comme réponse au manque de l'Autre.

Le désir du psychanalyste est en position de l'*x* qui fait la question du patient. Le psychanalyste a un désir vide permettant au désir du sujet de s'y situer. Pour Lacan, l'analyste occupe la place du semblant de l'objet *a*, lequel se situe entre les signifiants. C'est de ce désir spécifique du psychanalyste que dépend la qualité de son écoute et la mesure éthique de son action. En effet, cela conditionne la position prise par rapport au discours du patient, la possibilité de soutenir la question du sujet pour un autre, dans le discours analytique, où le sujet a à se constituer dans le transfert, « qui tient à ce que la parole révèle le savoir qui existe dans le langage »³. Le sujet pourra cesser d'être le manque, pour avoir un rapport au manque, cause du désir qui l'institue comme désirant.

Ainsi, si le psychanalyste est mis, par le patient, qui croit que la vérité de son désir réside dans un savoir que l'Autre détient, en position de sujet supposé savoir, il doit décliner cette offre, pour ne pas suturer la vérité comme voile du désir. L'analysant instaure la situation analytique en ordonnant un sujet qui l'écoute. Il est l'artisan, il fait son analyse. Le

psychanalyste n'en est que l'outil. L'analyste est donc dans une disposition subjective particulière, où il ne cherche ni à guérir ni à comprendre, mais à se donner comme ne sachant pas, prêt à se laisser surprendre par l'émergence du savoir inconscient, dont le sujet peut se déchiffrer.

Cette position analytique est souvent dite impossible. En conséquence, à chaque instant, dans l'écoute, le psychanalyste a à refaire le choix entre désir du désir de l'Autre et désir du psychanalyste. Il peut connaître la résistance, refuser d'être dupe du savoir de l'inconscient. Il peut tomber dans le piège de la demande de savoir, inhérente à la demande d'analyse.

D'ailleurs, la demande institutionnelle et sociale actuelle, dans son discours normatif qui définit ce que doit être l'individu « normal », sans troubles, est d'être l'expert, pour le bien du patient et le bien sanitaire de la société, l'Autre qui sait à la place du sujet pour son bien. Le symptôme est à éradiquer, dans une visée adaptative, orthopédique, sans se préoccuper de la fonction qu'il occupe dans la subjectivité du patient. Ces impératifs, émanant d'un Autre mystérieux et fascinant, jouent sur le surmoi, la culpabilité et le désir de bien faire, de guérir. Cependant, se laisser prendre dans ces discours et répondre à cette demande revient à se mettre à la place d'objet du désir d'un Autre jouisseur, voire s'y complaire et en jouir dans le sens de son fantasme. Alors, étant en position d'objet, il est compliqué de pouvoir soutenir la question du sujet pour un autre. Ce qui entraîne la disparition de la subjectivité et de l'énonciation du sujet, par son aliénation à notre propre désir.

Ainsi, si les contraintes institutionnelles et politiques qui pèsent actuellement sont, certes, réelles et graves par la place qu'elles laissent au sujet et nécessitent un engagement des professionnels, elles peuvent aussi agir comme résistance et voile à d'autres questions.

Il peut en être ainsi en ce qui concerne la question du désir du psychanalyste, de la place qui peut être faite au discours et à la subjectivité de l'autre, pour l'entendre en plus d'écouter. Ce désir n'est jamais acquis définitivement. Il est quelque chose de fragile, de sensible à la routine, aux difficultés institutionnelles et aux vicissitudes de la propre dynamique désirante du praticien et aux impasses névrotiques de celle-ci.

Oublier de maintenir vivante la question du désir de l'analyste signifierait que le psychanalyste a, lui aussi, totalement succombé aux injonctions de la rationalisation néolibérale et contribue, de fait, à la disparition même de la psychanalyse. ■

¹ Victor Klemperer, *LTI, la langue du Troisième Reich*, Paris, Ed. Pocket, 2003, p. 40.

² *Ibid.*, p. 199.

³ Jacques Lacan, *Les non-dupes errent. Le Séminaire, Livre XXI*, sténotypie, 1973-1974.

BIBLIOGRAPHIE

Albert Camus, *L'homme révolté*, Œuvres complètes, tome 3, Paris, Ed. du Club de l'Honnête Homme, 1983.

Christophe Dejours, *Travail, usure mentale*, Paris, Ed. Bayard, 2008.

Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1929.

Jean-Richard Freymann, *Eloge de la perte*, Ramonville Saint-Agne, Ed. érès, 2006.

Roland Gori, Barbara Cassin, Christian Laval (dir.), *L'appel des appels. Pour une insurrection des consciences*, Paris, Ed. Mille et une nuits, 2009.

Victor Klemperer, *LTI, la langue du Troisième Reich*, Paris, Ed. Pocket, 2003.

Jacques Lacan (1959-1960), *L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire, Livre VII, (1959-1960)*, Paris, Ed. du Seuil, 1986.

Serge Lesourd, *Comment taire le sujet*, Ramonville Saint-Agne, Ed. érès, 2006.

Juan-David Nasio, *L'hystérie ou l'enfant magnifique de la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2001.

Bruno Palier, *La réforme des systèmes de santé*, Paris, PUF, 2004.

Des gisants animés

Laurence Guichard Joseph

« L'inquiétante étrangeté vécue se constitue lorsque des complexes infantiles refoulés sont ranimés par une impression, ou lorsque des convictions primitives dépassées paraissent à nouveau confirmées. »

Freud, *L'inquiétante étrangeté*¹

A la fondation Cartier se tient en ce moment l'exposition Ron Mueck². Son nom ne vous dit pour l'instant peut-être rien mais très vite vous reconnaîtrez ses œuvres : des géants ou des lilliputiens de cire, nus la plupart du temps, laissant le spectateur dans une atmosphère d'inquiétante étrangeté évidente et gênante. Ron Mueck est né en 1958 en Australie où son père fabriquait des jouets en bois et sa mère des poupées de chiffons. Il fut d'abord modéliste de marionnettes pour la télévision et le cinéma, jusqu'à ce qu'en 1996 sa belle-mère, l'artiste Paula Ruego, le pousse à passer à la sculpture. Mais dès 1990, Ron Mueck cherchait à perfectionner ses créations pour qu'elles paraissent sous n'importe quel angle, vivantes. Pour réaliser ses œuvres Ron Mueck utilise de la résine de polyester et de la fibre de verre.

La première œuvre de l'artiste qui donna lieu à une médiatisation, fut présentée en 1997 lors de l'exposition *Sensations* à Londres. Il s'agit de *Dead Man*, représentation du cadavre de son père réduit au deux tiers de sa taille réelle. Cet homme rapetissé donc se tient là, allongé, nu, par terre à même le sol de l'exposition. Première œuvre, premier traitement de la mort, première réponse symbolique au réel. Le réel se moule dans la résine de polyester, la mort du père donne lieu à la première œuvre, comme une autorisation ou comme une nouvelle nécessité. Comme si Ron Mueck se défendait, dans un mécanisme d'imitation et de duplication le plus typique de l'enfance qui soit, de la vision de la dépouille de son père. Technique du double, meilleure arme contre la castration et contre les représentations angoissantes de la mort. L'œuvre de Ron Mueck est-elle comparable à l'art des gisants, à cette volonté de conserver dans la pierre les plis d'un corps, de garder l'image et de constituer un éternel face à la dégradation irréversible ? Gisants ou momies, l'un et l'autre sont là pour répondre ici bas d'un au-delà supportable, traits d'union, parties rompues du *symbolon*.

On se souvient de Freud dans *L'inquiétante étrangeté*, citant l'étude de Rank à ce propos : « "Le double était à l'origine une assurance contre la disparition du moi, un démenti énergétique de la puissance de la mort" (Otto Rank) [...] La création d'un tel dédoublement pour se garder d'un tel

anéantissement [...] dans la culture égyptienne motive l'art de modeler l'image du défunt dans une matière durable »³. Mais, explique Freud, une telle conception est le signe d'un narcissisme primaire et illimité digne des cultures premières et de l'enfance. Une fois passés ces stades, le double, « d'assurance de survie qu'il était, devient l'inquiétant (*unheimlich*) avant-coureur de la mort ».

Ainsi, Ron Mueck semble se placer du côté de la mémoire de pierre et de cire, gisants modernes et représentants de notre espèce, à l'arrêt, comme peut-être autant de *memento mori* animés.

La même année, Ron Mueck réalise un Pinocchio. Il ne pouvait pas choisir figure plus emblématique de son désir : transformer la peau et le regard de ses œuvres en double de nous. Pinocchio, fils de Gepetto, créateur de marionnettes, trouve sous la baguette de la fée la vie et l'animation réelle. Il semble que l'œuvre de Ron Mueck se pose à nouveau en parfaite illustration du texte de Freud, *L'inquiétante étrangeté* : « Jentsch a mis en avant comme cas privilégié (de l'inquiétante étrangeté) la situation où l'on "doute qu'un être apparemment vivant ait une âme ou bien l'inverse, si un objet non vivant n'aurait pas par hasard une âme" ; et il se réfère à ce propos à l'impression que produisent des personnages de cire, des poupées artificielles ou des automates »⁴.

Ses *Masks (I, 1997, II, 2001 et III, 2005)* représentent chacun des visages d'un mètre cinquante environ, deux hommes pour les premiers et une femme noire pour *Mask III*, leurs visages semblent les nôtres, la peau, la pilosité, les rides, les cheveux. Ils sont gigantesques, ils nous regardent, nous les attendons en somme, comme s'ils allaient nous parler. Figure du gigantisme du narcissisme de l'espèce humaine, ils ressemblent à des totems géants, à des « figures emblématiques » des humains. Nous revenons ainsi – je cite Freud – « à l'antique conception du monde de l'animisme, qui était caractérisé par la tendance à peupler le monde d'esprits anthropomorphes par la surestimation narcissique des processus psychiques propres [...] ainsi que toutes les créations grâce auxquelles le narcissisme illimité de cette période de l'évolution se mettait à l'abri de la contestation irrécusable que lui opposait la réalité »⁵.

Visages émergents. Irruptions de faces. Elles sont animées mais elles ne bougent plus, comme si elles s'arrêtaient à notre passage. Leur immobilisme croise leur ressemblance avec de « vrais » humains. Comment ne pas penser au masque de la Méduse, vide derrière son horreur. L'homme est le seul à avoir un visage, c'est-à-dire une éthique sur son visage et c'est jusque dans cette mime de l'éthique que Ron Mueck cherche à aller.

D'autres œuvres de l'artiste se concentrent sur le corps plié, un corps baroque presque, comme les plis des couvertures dans lesquelles parfois les hommes et les femmes sont disposés. Par exemple *Old woman in bed*. Plis à l'orée de la mort dans cette dernière œuvre ; une femme âgée, les yeux clos, recouverte d'un drap et d'une couverture blancs, la bouche entr'ouverte, semble avoir du mal à respirer, elle souffre. La fin de vie est devant nous, gisant de la fin de vie, *memento mori* cruel et muet. L'ajout de la voix censurerait l'œuvre, ne la rendrait pas supportable. Ron Mueck interroge une fois de plus l'éthique.

Des arrêts sur images emplis de doute. Des géants pliés, comme le *Boy* de 1999 faisant 5 mètres de haut, le torse reposant sur ses cuisses pliées. Comme si Ron Mueck traitait ce qui, sans cesse, faisait retour pour lui : le corps, la vitalité qui le traverse, puis l'érosion qui devient le sien, la finitude et l'épuisement. De la puissance narcissique à l'effondrement mélancolique, à la dérision de la folie des grandeurs qui face au masque du gigantisme s'écrase dans cet homme sans domicile fixe enroulé dans des couvertures (*Man in blankets*, 2000) comme dernière peau. Ils existent

tous et tirent leur existence finalement de la rencontre entre *Dead Man* et *Pinocchio*, troublant moulage animé de la mortalité.

Aucun regard n'est apaisé, certains ont l'air traqué, enfermés dans leur corps, muets mais sachant déjà trop de la condition humaine. Ainsi, *Big Man* réalisé en 2000 fut choisi pour l'exposition *Mélancolie* au Grand Palais en 2006. Ce grand homme chauve et nu, assis dans la même posture que la *Melencolia* de la gravure de Dürer, se trouve posé là, dans le coin d'une salle d'exposition. Il nous regarde, doué de la même finitude que celle représentée par Dürer. Deux créations de Ron Mueck appellent clairement la figure du Christ : *Drift* (2009) et *Youth* de la même année. La première, *Drift*, représente un homme portant des lunettes de soleil sur un matelas de piscine vert, en maillot de bain. Il représente l'homme satisfait de lui, heureux, ni prétentieux, ni banal, un homme qui flotte et s'abandonne à l'eau, l'homme de la fin du XX^e siècle : culture piscine, soda. Mais le titre de l'œuvre est *Drift*, soit « dériver ». Cette œuvre n'est pas posée au sol mais accrochée. Or avec l'éclairage, les bras hors du matelas et la verticalité des jambes, une croix apparaît immédiatement. Le loisir et l'oisiveté : passion de l'homme moderne ? La seconde œuvre, *Youth*, représente un jeune homme noir debout. Il porte un jean et un tee-shirt blanc, il est donc habillé dans le plus simple appareil contemporain. Il soulève son tee-shirt et y découvre des stigmates. La figure du Christ est certainement celle de l'axe symbolique qui vient justement le plus poser la question de la transmission symbolique et de la castration.



Ron Mueck, *Dead Man (ou Dead Dad)*, 1996-1997, Londres, Saatchi Gallery.
Longueur 102 cm, silicone, résine polyester et peinture à l'huile.

PSYCHANALYSE EN EXTENSION

Des gisants animés

C'est-à-dire que le trajet de l'œuvre de Ron Mueck peut autant se lire dans un axe symbolique comme traitement de la mort, comme nécessité d'articuler la condition humaine à la manière des *Trois âges de la femme et la mort* de Cranach (1510) ou du *Christ mort* de Mantegna. Parcours iconographique de la vanité où chez Ron Mueck il n'y a plus la distance de la toile, et le changement de matière est que ce sont nos rides, nos cheveux et nos yeux, presque notre souffle.

Mais nous pouvons recevoir aussi son œuvre dans un autre axe, plus réel. Cette dimension se révèle par toutes les œuvres autour de la naissance, la radicalité de la naissance, de la génération d'un corps par un autre, vision anatomique de la matrice. Quatre œuvres : en 2000 *Baby*, bébé de 26 cm ; *Mother and Child* de 2001, scène d'accouchement où le bébé encore relié par le cordon ombilical est posé sur le ventre d'une mère au regard sidéré. *Pregnant Woman*, femme debout de 2,52 m, les bras sur la tête, enceinte de 9 mois. Son visage est celui d'une femme qui souffre. Enfin 2006, *A girl* qui marque certainement une forme d'achèvement. Un nouveau né de 5 mètres de long, encore enduit du sang de la naissance est là, les cheveux collés, un seul œil ouvert, le cordon pendant. Son expression est celle de tous les nouveaux nés, l'expression d'un effort, d'un malaise lors du changement de milieu, de l'utérin à l'aérien. D'ailleurs ces bébés ont leur cordon, ils sont encore en lien avec leur autre monde (on retrouve d'ailleurs ainsi la fin de *L'inquiétante étrangeté* avec la volupté de retourner dans la mère).

Alors la vie démarre ici ? Comme cela ? Cette question du « vivant » dans toute sa polysémie travaille Ron Mueck. En 1996, sa première œuvre répertoriée comme telle (avant *Dead Man* et *Pinocchio*) est un bébé. Deux autres suivent en 1997. Assis, ils font 90 cm de haut. Leur propos n'est pas encore celui des années 2000 mais nous comprenons que le nourrisson est un mystère qui est à interroger pour l'auteur. Parce que ce passage de la naissance, cette sortie du vivant est certainement le lieu de notre première plongée dans le réel, passage où nous faisons l'expérience du vivant, comme bébé et comme parent. Traversée du corps et surgissement de l'autre.

Cette exploration du vivant, nous devons la reprendre également dans la nature même du travail de Mueck qui travaille et modèle la texture moderne de la cire. Or, la céroplastie est un art ancien qui nous conduit quand même au cœur du corps puisque la céroplastie devint le bras droit



Ron Mueck, *A girl*, 2006-2007, Ottawa, National Gallery of Canada. Longueur 4,50 m, silicone, fibre de verre, peinture à l'huile, cheveux humains.

de l'anatomie. La céroplastie se développa avec le mystérieux abbé Gaetano Zumbo (1656-1701). Sa spécialité était le modelage de cadavres en état de décomposition avancé. Louis XIV lui accorda le monopole des reproductions anatomiques en cire. Florence fut la ville où il développa son art et où il devint l'objet de toutes les reconnaissances. Parmi ses œuvres « le théâtre des vanités » où s'accumule tout ce que le corps humain peut compiler de repoussant, les teintées, comme dans certaines œuvres de Ron Mueck, sont du côté du livide et du bilieux. Les Goncourt et le marquis de Sade mentionnent dans leur passage à Florence cette œuvre. Sade précise que leur vue en grandeur naturelle eut été insupportable. Et faisons confiance à Sade, un maître de l'éthique.

La céroplastie connaît un tel essor qu'elle devient une proto-industrie au XVIII^e siècle autour de Florence (et plus de la simple dégradation des corps comme chez Zumbo). Au XIX^e siècle, cette technique bascule du côté de la représentation de la monstruosité et se restreint aux foires si courues de l'époque.

Ce détour par la céroplastie me semblait nécessaire pour appréhender ce franchissement du regard qu'accomplit Ron Mueck. Il ne se restreint pas à une approche baroque de la mort avec des corps décharnés et secs, il va face au vivant, vers ce que le vivant a d'explosivement jouissif et éclatant dans le sens où les limites habituelles sont éclatées comme le ventre d'une femme avant l'accouchement. La peau chez Ron Mueck peut vibrer et implorer sous sa propre chair, la peau ne parle que de veines, de palpitations, comme si la peau était toujours prête à se retourner pour se dévoiler encore davantage. ■

¹ S. Freud (1919), *L'inquiétante étrangeté. Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1976.

² Ron Mueck, à la Fondation Cartier pour l'art contemporain, Paris, du 16 avril au 29 septembre 2013.

³ S. Freud, *op. cit.*, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 175.

⁵ *Ibid.*, p. 193.

Quand la folie nous enseigne...

Frédérique Riedlin

«Lorsqu'on a épuisé les prétextes qui incitent à la gaieté ou à la tristesse, on en arrive à les vivre, l'une et l'autre à l'état pur : on rejoint ainsi les fous...»

Cioran, *Syllogismes de l'amertume*

Ce texte a été écrit pour annoncer la soirée de projection du film *A long history of madness* de Mieke Bal et Michelle Williams Gamaker, créé à partir de l'ouvrage de Françoise Davoine, *Mère folle* (Arcanes, 1998), dans le cadre du ciné-club de la F.E.D.E.P.S.Y. en novembre 2012. Ce film a été élaboré et nourri par un travail avec l'auteur du livre, Françoise Davoine, qui y joue son propre rôle, et a d'abord été présenté, sous le titre de *Mère folle*, dans des festivals ou des ateliers thématiques sur la folie. Puis les réalisatrices en ont fait cette version pour le grand public en 2011. Françoise Davoine était présente lors de cette soirée, et la discussion s'est lancée avec elle sur le travail de l'analyste « à l'épreuve » de la psychose...

Une analyste est folle d'une perte soudaine : son patient est mort. A qui la faute ?

Le temps d'une sidération errante et mélancolique fera écho pour elle à ces mères, folles d'un deuil impossible. Celui d'un fils perdu à la guerre, celui d'un fils disparu, « effacé » par la dictature. Un patient est mort, il est parti sans prévenir avec un morceau d'elle-même, du sens de sa pratique et... de sa vie. A l'endroit de ce « traumatisme », comment reprendre une trame ?

Alors les éléments se déchainent et le bric-à-brac éclectique et richissime de son expérience, de ses références et de ses souvenirs ressurgit, jusques aux cauchemars de son enfance, bringuebalée d'une maison à l'autre dans les affres de la guerre, de l'emprisonnement de sa mère et de la Résistance.

L'analyste y rencontre des fous médiévaux qui l'asticotent et voilà que les fous du passé s'ajoutent aux fous du présent et la font comparaître ! A la barre des plaignants et témoins divers, des patients en colère ; à la barre des juges, la folie elle-même sous les traits de *Mère Folle* emblème des sotties du Moyen-Age – ce sont ces piécettes satiriques et contestataires où se causent et se disputaillent « des sots triomphants, sots bruyants, sots authentiques », des Messieurs Temps-qui-court, des Monsieur Rien ou Grosse dépense, ou des Monseigneur Plates-Bourse et des abbés Groulecul. Et une sottie jugement pour madame !

L'analyste sera jugée au Tribunal de l'Histoire, celle de la psychiatrie et de la psychanalyse, et y formulera ses réponses, d'expérience.

C'est ainsi que Françoise Davoine nous emporte dans les dédales tourmentés de son deuil, à tenter de déminer les « aires de morts » explosives de son passé, de ses patients et du Passé. « Portée par la voix de La Boétie, je percevais à travers ces lignes l'invariant d'un discours analytique cherchant le germe d'un sujet dans des aires de morts, aussi actives aujourd'hui qu'alors ».

Tout un parcours d'analyste en reprise, depuis sa patiente inaugurale Sissi-Elisabeth (avec sa mère, folle ?), jusqu'à Erlat, le survivant, qui a pu s'agripper à la métaphore du transfert pour relancer le possible d'une vie.

Nous sommes bien loin du DSM et du « trouble » bien classifié. Ici, il s'agit de prêter son oreille à la folie ; plutôt de s'y laisser embarquer, au risque – et fort à la fois – de ses assises psychanalytiques, dans cet « être avec » le patient que préconisait Gaetano Benedetti et dont

PSYCHANALYSE EN EXTENSION

Quand la folie nous enseigne...

Françoise Davoine se remet en quête. « Impossible de rester spectatrice passive de ses faits et gestes, et de lancer du haut de mon empyrée : "votre geste veut dire ça". Non. "Votre geste veut *me* dire ça". Nuance ! »

Mère folle est une invitation à découvrir nos fragiles armures scientifiques, pour repartir de l'être-là, la rencontre entre l'analyste, le « fou » et son verbe, véritable événement de ce Carnaval vivifiant.

Dans le même mouvement, la folie s'empare du film et l'on est frappé d'entendre à quel point Ça parle vrai et pourtant

comment Ça clive et divise, comment Ça déchire et tempête sous les crânes. Et puis aussi, petit à petit, on réalise un peu plus comment la folie participe du débat de l'Histoire.

S'y laisser embarquer. S'y laisser enseigner. L'ouvrage de Françoise Davoine et son reflet dans le film de Mieke Bal et Michelle Williams Gamaker nous réveillent, nous questionnent sans relâche sur ce que peuvent être l'aventure clinique... et la création artistique, quand la folie s'éveille, s'étire, et prend possession de la scène. ■

LA PSYCHANALYSE DANS SON HISTOIRE

Hommage rendu à Lewis Carroll

Jacques Lacan

Le texte que nous présentons dans cette rubrique a été lu par Lacan sur la chaîne radio France Culture, le 31 décembre 1966. De fait, il existe un enregistrement sonore de cette lecture que l'on peut retrouver sur Internet.

De toutes sortes de vérités Lewis Carroll par son œuvre donne l'illustration, et même la preuve, de vérités qui sont certaines bien que non évidentes. On y discerne que sans user d'aucun trouble on peut produire le malaise, mais que de ce malaise il découle une joie singulière. Je porte l'accent là-dessus d'abord pour écarter la confusion qui menace, si j'avance, que c'est la psychanalyse qui peut rendre compte le mieux de l'effet de cette œuvre, c'est qu'aussi bien ce n'est pas cette psychanalyse qui court les rues.

Seule la psychanalyse éclaire la portée d'objet absolu que peut prendre la petite fille. C'est parce qu'elle incarne une entité négative qui porte un nom que je n'ai pas à prononcer ici, si je ne veux pas embarquer mes auditeurs dans les confusions ordinaires.

De la petite fille, Lewis Carroll s'est fait le servent; elle est l'objet qu'il dessine, elle est l'oreille qu'il veut atteindre, elle est celle à qui il s'adresse véritablement entre nous tous. Comment cette œuvre nous atteint-elle tous après cela ne se conçoit bien qu'à une théorie déterminée de ce qu'il faut appeler le sujet, celle que la psychanalyse permet.

Là-dessus la curiosité s'enquiert de savoir comment Lewis Carroll en est venu là. La curiosité restera sur sa faim car la biographie de cet homme qui tint un scrupuleux journal ne nous en échappe pas moins.

L'histoire certes est dominante dans le traitement psychanalytique de la vérité mais ce n'est pas la seule dimension, la structure la domine. On fait de meilleurs critiques littéraires là où on sait cela. Faire de la critique, ici, serait l'action appropriée à l'éminence de l'œuvre dont il faut rappeler qu'elle a conquis le monde.

Fait auprès de quoi, le pédagogue a bonne mine à chipoter si c'est bien là ce qu'il faut donner à lire à nos enfants. Il faut dire que le comble du ridicule là-dessus est représenté par un psychanalyste, pourtant averti – disons son nom, Schilder – qui dénonce dans cette œuvre l'incitation à l'agressivité et la pente offerte au refus de la réalité. On ne va pas plus loin dans le contresens sur les effets psychologiques de l'œuvre d'art.

Donc, il faudrait interroger ce qu'on pourrait appeler d'abord le roman mythique d'un terme vague qui irait prendre ses racines dans tous les sens et bien loin.

Il faudrait vite en revenir avec ce repère précieux que justement «le pays des merveilles», «l'au-delà du miroir», le couple angoissant de *Sylvie et Bruno* échappé du pays d'ailleurs ne sont ni des mythes, ni du mythe et que l'imaginaire est à en distinguer.

Le texte ni l'intrigue ne font appel à aucune résonance de signification qu'on appelle profonde. On n'y évoque ni genèse, ni tragédie, ni destin; alors, comment cette œuvre a-t-elle tant de prise? C'est bien là le secret, et qui touche au réseau le plus pur de notre condition d'être.

LA PSYCHANALYSE DANS SON HISTOIRE

Hommage rendu à Lewis Carroll

Le symbolique, l'imaginaire et le réel; les trois registres par lesquels j'ai introduit un enseignement qui ne prétend pas innover mais rétablir quelque rigueur dans l'expérience de la psychanalyse, les voilà, jouant à l'état pur dans leur rapport le plus simple. Des images, on fait pur jeu de combinaisons mais quels effets de vertige alors n'en obtient-on pas! des combinaisons, on dresse le plan de toutes sortes de dimensions virtuelles mais ce sont celles qui livrent accès à la réalité en fin de compte la plus assurée, celle de l'impossible devenu tout à coup familier. On s'étendra à son aise sur le pouvoir du jeu de mots, là encore que de précisions à donner, mais d'abord qu'on n'aille pas croire qu'il s'agisse d'une prétendue articulation enfantine voire primitive. Je n'en donnerai pour preuve que d'en trouver le meilleur style dans la bouche du railleur qui bafoue une oie pédante, lui parlant de *silligisme*, ce qu'elle gobe sans s'apercevoir qu'elle ira porter partout de ce mot, son identité de pauvre toquée: *silly*. Méchanceté là-dedans? salubrité, et parente du trait à relever que le jeu de mots dans Carroll est toujours sans équivoque.

Il en résulte un exercice sans pédantisme qui en fin de compte me paraît préparer Alice Liddell, pour évoquer toute vivante lectrice par la première à avoir glissé dans ce cœur de la terre qui n'abrite nulle caverne, pour y rencontrer des problèmes aussi précis que celui-ci: qu'on ne franchit jamais qu'une porte à sa taille et prendre avec le lapin pressé bien la mesure de l'absolue altérité de la préoccupation du passant; que cette Alice dis-je aura quelque exigence de rigueur; pour tout dire, qu'elle ne sera pas toute prête à accepter qu'on lui annonce l'arithmétique en lui disant qu'on n'additionne pas des torchons avec des serviettes, des poires et des poireaux, bourdes bien faites pour boucher les enfants au plus simple maniement de tous les problèmes dont ensuite on va mettre leur intelligence à la question.

Ceci est transition, puisqu'après tout je n'ai pas le temps mais seulement de pousser des portes sans même entrer où elles ouvrent pour en venir à l'auteur lui-même en ce moment d'hommage qu'on ne lui fait justice – à lui comme à aucun autre – si l'on ne part pas de l'idée que les prétendues discordances de la personnalité n'ont de portée qu'à y reconnaître la nécessité où elles vont. Il y a bien – comme on nous le dit – Lewis Carroll le rêveur, le poète, l'amoureux si l'on veut et, Lewis Carroll le logicien, le professeur de mathématiques.

Lewis Carroll est bien divisé – si cela vous chante – mais les deux sont nécessaires à la réalisation de l'œuvre.

Le penchant de Lewis Carroll pour la petite fille impubère, ce n'est pas là son génie, nous autres psychanalystes n'avons pas besoin de nos clients pour savoir où cela échoue à la fin dans un jardin public. Son enseignement de professeur n'a rien non plus qui casse les manivelles en pleine époque de renaissance de la logique et d'inauguration de la forme mathématique, depuis l'apprise.



Alice Liddell photographée par Lewis Carroll (1832-1898)

Lewis Carroll, quelque amusants que soient ses exercices, reste à la traîne d'Aristote. Mais c'est bien la conjuration des deux positions d'où jaillit cet objet merveilleux indéchiffré encore et pour toujours éblouissant: son œuvre. On sait le cas qu'en ont fait et en font toujours les surréalistes.

Ce m'est l'occasion d'étendre mon exigence de méthode. N'en déplaise à aucun esprit partisan, Lewis Carroll, je le rappelle, était religieux, religieux de la foi la plus naïvement étroitement paroissiale qui soit; d'où ce terme auquel il faut que vous donniez sa couleur la plus crue: « Vous inspirez de la répulsion ». Il y a des lettres où il rompt quasiment avec un ami, un collègue honorable parce qu'il y a des sujets qu'il n'y a même pas lieu de soulever, ceux qui peuvent faire lever le doute, fusse en donner le semblant sur la vérité radicale de l'existence de Dieu, de son bienfait pour l'homme, de l'enseignement qui en est le plus rationnellement transmis. Je dis que ceci a sa part, dans l'unicité de l'équilibre que réalise l'œuvre; cette sorte de bonheur auquel elle atteint tient à cette gouache.

L'adjonction de surcroît à nos deux Lewis Carroll – si vous les entendez ainsi – de ce que nous appellerons du nom dont il est béni à l'oreille d'une histoire, histoire encore en cours, un pauvre d'esprit.

Je voudrais dire ce qui m'apparaît la corrélation la plus efficace à situer Lewis Carroll, c'est l'épique de l'ère scientifique. Il n'est pas vain qu'Alice apparaisse en même temps que *L'origine des espèces* dont elle est – si l'on peut dire – l'opposition ; registre épique donc, qui sans doute s'exprime comme idylle dans l'idéologie. La corrélation des dessins, dont Lewis Carroll était si soucieux, nous annonce les bandes – j'entends les bandes dessinées – je vais vite pour dire qu'en fin de compte la technique y assure la prévalence d'une dialectique matérialisée – que m'entendent au passage ceux qui le peuvent – illustration est preuve ai-je dit,

c'est ainsi sans émotion que j'aurais parlé de cette œuvre et il me semble en accord avec l'ordre authentique de son frémissement.

Pour un psychanalyste, elle est cette œuvre un lieu élu à démontrer la véritable nature de la sublimation dans l'œuvre d'art, récupération d'un certain objet ai-je dit dans une autre note que j'ai faite récemment sur Marguerite Duras, dont j'aurais bien aimé l'entendre aussi parler de l'œuvre en romancière. C'est toujours à la pratique que la théorie enfin a à passer la main. ■

Angoisse : condition humaine et ségrégation

Bruna Albuquerque

Les deux contributions suivantes ont été présentées le 18 octobre 2012 dans le cadre du séminaire de Jean-Richard Freymann, « Du désir et son interprétation à... ou pire, approche clinique et épistémologique de l'œuvre de Jacques Lacan ».
Jean-Richard Freymann poursuit des échanges avec nos collègues brésiliens depuis plusieurs années.

Après avoir passé une année autour de la question du lien social à partir du livre *Les cliniques du lien* de Jean-Richard Freymann et Michel Patris (2007), et suivant une articulation de notre travail avec la F.E.D.E.P.S.Y., nous sommes arrivés au *Séminaire X* de Lacan (1962/1963) à propos de l'angoisse¹. Par le biais du lien social, nous avons beaucoup discuté de ce qui fonde l'humain et nous avons même pu dialoguer avec Jean-Richard Freymann sur place, c'est-à-dire au Brésil. Ce qui est intéressant, est que la question de l'angoisse semble justement pointer vers quelque chose d'essentiel dans l'être humain, quelque chose sans quoi on peut dériver vers la déshumanisation. Autrement dit, se passer de l'angoisse rapprocherait l'être humain d'un automate. Elle est cet affect, avec tout ce qu'il garde de mystérieux, d'inquiétant et d'étrange, qui apparemment signale notre humanité, ou quelque chose de ce qu'on pourrait appeler « la vérité humaine ». Il semble y avoir une articulation possible entre l'angoisse et la condition humaine.

Dans le croisement entre la philosophie et la psychanalyse, Bernard Baas pose dans *Le désir pur*² la question de l'angoisse comme le carrefour crucial qui articule, non sans malentendus, ces deux disciplines. En passant par Kierkegaard, Heidegger, Freud et Lacan, il nous présente la place tout à fait spéciale que l'angoisse occupe dans l'ensemble des affects. En général, les affects peuvent être caractérisés comme quelque chose dont la manifestation touche à la fois « l'âme » et le « corps ». C'est-à-dire quelque chose qui se manifeste à la frontière de l'âme et du corps, mais qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre. Donc, la possibilité d'être affecté est le propre de la condition humaine, condition qui implique un lien entre l'âme et le corps. Cela a peut-être un rapport avec ce que nous dit J.-R. Freymann dans la séance du 9 mai 2011 du séminaire à la F.E.D.E.P.S.Y. : « L'angoisse est à l'endroit même où le discours est articulé avec le corps³. » C'est-à-dire que l'angoisse, cet affect singulier, peut nous éclairer sur certains aspects de la rencontre entre l'Autre et le corps !

Il est intéressant de reprendre avec Baas la compréhension kierkegaardienne de l'angoisse comme intimement liée au péché originel. L'angoisse se révèle ici en tant que condition du péché, c'est-à-dire comme « peccabilité ». On pourrait dire que sans cette condition de possibilité du péché qui est l'angoisse, Adam se distancierait de sa condition d'homme, ou encore que c'est justement la « peccabilité » qui a donné à Adam le titre de premier exemplaire de l'humanité : au début était l'angoisse ! Autrement dit, si au début était le verbe, cela n'était pas sans angoisse.

Ainsi de tous les affects, l'angoisse serait le prototype de l'énigme de la synthèse entre le physiologique et le subjectif qui caractérise l'humain. C'est la façon de rendre compte de cette synthèse qui va différencier les philosophes et les psychanalystes. Comme on le verra plus loin, le séminaire sur l'angoisse est essentiellement un séminaire sur les objets et surtout à propos de la construction autour de « l'objet

des objets»⁴ qui est l'objet *a*. Cet objet *a* en tant que ce qui reste de notre entrée dans le langage, la livre de chair à payer pour demeurer humain en gardant cette condition de pouvoir désirer.

«En effet, l'objet défini dans sa fonction par sa place comme *a*, l'objet fonctionnant comme reste de la dialectique du sujet à l'Autre, est encore à définir à d'autres niveaux dans le champ du désir»⁵.

Pour les quatre auteurs choisis par Baas, l'angoisse prend forme de l'affect le plus remarquable parce qu'elle touche à la question de la vérité. Voilà pourquoi dans le séminaire sur *L'Angoisse*, Lacan nous présente sa formule: «L'angoisse, je vous ai dit qu'il faut la définir comme ce qui ne trompe pas, précisément en tant que tout objet lui échappe»⁶. L'angoisse ne nous laisse pas nous tromper par rapport à la vérité du manque, ce manque qui fonde l'humanité en tant que condition de désir.

Il est nécessaire de s'arrêter un peu sur cette question de la vérité pour essayer de l'articuler avec l'angoisse et l'objet *a*. En suivant toujours le parcours de Baas, pour que l'histoire du sujet du désir puisse fonctionner, il faut en même temps le rapport à des objets empiriques à travers le réseau des signifiants et de la Chose, d'où procède le désir. Sans la Chose, ce manque de rien, aucun objet empirique ne gagnerait le statut d'objet du désir. Dans cette dynamique, on a besoin d'un intermédiaire: «Pour que le désir soit possible, il faut un élément intermédiaire qui se rapporte tout à la fois au pur manque de la Chose et au contenu empirique de l'objet. Autrement dit: il faut un élément intermédiaire qui soit, d'un côté, de l'ordre de la Chose et, de l'autre côté, de l'ordre de l'objet sans être pour autant objet empirique, intramondain, c'est-à-dire sans être soutenu par du signifiant. Cet élément intermédiaire est ce que Lacan appelle l'objet *a*»⁷. Voilà pourquoi le fait de cet objet peut être défini comme cause du désir: il rend possible la synthèse entre le pur manque et l'objet empirique, cette synthèse qui est la constitution même du désir.

A partir de là, se pose peut-être une première question dans cette dynamique entre la Chose, l'objet *a* et l'objet empirique: où est-ce qu'on pourrait y situer l'angoisse? Il serait possible de dire que l'angoisse se manifeste lorsque l'objet *a* gagne trop de consistance, c'est-à-dire quand il se remplit et du coup le manque manque? Le moment de surgissement de l'angoisse serait marqué par le fait que l'objet *a* arrête de fonctionner comme cet intermédiaire et que le sujet se voit vis-à-vis de la vérité du manque, vérité de la Chose? L'objet *a*, serait-il possible de le représenter comme ce qui garde en soi un peu de manque, c'est-à-dire une garantie d'existence du manque qui fonctionne comme cause et que, lorsqu'il se comble, l'angoisse apparaît?

Comme on est en train de le voir, c'est dans le séminaire sur *L'Angoisse* que Lacan va développer sa construction autour de l'objet *a*. Tout au long de ce séminaire la question du corps est très présente, Lacan semble retrouver la question du corps après le temps du primat du symbolique. J.-R. Freymann nous explique que c'est dans *L'Angoisse* que Lacan dépasse la logique signifiante qui avait jusqu'à présent orienté les séminaires, du V au IX, et il va chercher du côté de ce qui cause le désir. C'est-à-dire que pour travailler ce qui cause le désir, Lacan a dû conclure que finalement ça passe par le corps et qu'il y a toujours un prix à payer: «Le désir reste toujours au dernier terme désir du corps, désir du corps de l'Autre, et rien que désir de son corps»⁸.

Pour Colette Soler, cette formule de Lacan renvoie au fait qu'il ait conçu le désir selon les bouts de corps coupés qui le causent, et que ce qui produit cette coupure est le signifiant. C'est-à-dire que c'est un bout de corps séparé qui fait la cause et qui est en jeu dans la relation à l'Autre.

Parmi ces bouts de corps, j'ai choisi l'objet «regard» pour essayer de poser quelques réflexions à partir de deux biais: la présence apparemment excessive de l'objet regard aujourd'hui, et le regard angoissé devant l'étranger dans les villes. Avant tout cela, ce qui est intéressant par rapport à l'objet regard c'est que d'abord il faut le prendre non pas comme une fonction de l'humain mais toujours comme un objet séparé (Baas). C'est-à-dire qu'il expose le fonctionnement de l'objet *a* en tant que toujours séparé. Ensuite, c'est peut-être l'objet qui expose le mieux la dynamique entre l'inquiétant et le familier présenté par Freud dans son article «L'inquiétante étrangeté»⁹, et repris par Lacan dans le séminaire sur *L'Angoisse*. En outre, la relation entre cet objet et l'image *a* fortement servi de substrat pour les constructions de Lacan autour de la question du corps. Le stade du miroir par exemple explicite l'importance du regard pour la formation de l'instance du moi à partir de l'image. C'est par rapport à la relation à l'image, dans les enjeux entre le visible et l'invisible, que l'objet *a* apparaît comme invisible, comme «la partie *a*-spéculaire»¹⁰.

A propos de la présence apparemment excessive du regard dans le monde contemporain, qui semble être un monde où la question de l'image prévaut, la question qui se pose est la suivante: est-ce qu'on pourrait parler d'une présence massive de l'objet regard ou est-ce que c'est plutôt d'une multiplicité des yeux mécanisés qu'il s'agit et qui ne correspond pas forcément au regard en tant qu'objet? Pour réfléchir, voici quelques exemples: quels sont les effets de l'omniprésence de toutes ces caméras de vidéo-surveillance, des portables équipés avec des caméras, c'est-à-dire de la popularisation d'une micro-technologie de contrôle toujours à la main comme dit Vienna?

En outre, quels sont les effets de l'impératif «contrôler!» présent tant dans la logique sécuritaire que sur Internet?

Facebook par exemple, et tous ses affichages non consentis, c'est-à-dire que même si vous n'y êtes pas inscrit, les autres y mettent vos photos sans le moindre souci de vous consulter, enfin, les programmes qui affichent votre repérage à chaque pas que vous faites pour que les autres puissent savoir où vous êtes à chaque instant. Ce n'est peut-être pas exactement le monde d'Orwell dans *1984*, mais comme le dit Castells, nous assistons à une menace sur la vie privée par les nouvelles technologies et, à la place de l'opresseur Big Brother, il est une multiplicité de « petites sœurs », très sympathiques d'ailleurs, qui nous connaissent bien et qui envahissent notre quotidien à travers les cartes de crédit, les programmes de « miles », etc.¹¹. Il est intéressant de penser comment le fonctionnement « Big Brother » du régime totalitaire de *1984*, celui qui voit et contrôle tout, peut d'une certaine manière être consenti et même voulu par les gens à travers les réseaux sociaux d'Internet et les caméras de vidéo-surveillance qui donnent une sensation subjective de sécurité.

Et c'est par rapport à quoi que l'on a besoin de sécurité ? La grande partie des technologies sécuritaires semblent être là pour aider à « contrôler », enregistrer et reconnaître ceux qui sont considérés comme les ennemis, l'objectif de la société de contrôle étant de maintenir ces ennemis éloignés (Vianna). C'est là qu'on rentre un peu dans la logique contemporaine d'annulation de la différence et de ségrégation par rapport à celui qui est considéré comme un étranger¹². Et c'est la présence de cet « étranger », qui devient source d'angoisse, qui est liée quelque part aux regards angoissés dans les villes qui cherchent la sécurité dans la multiplicité d'équipements de contrôle. Peut-être qu'éloigner les ennemis en constituant un voile d'invisibilité et d'indifférence constitue une solution devant l'angoisse.

Ramírez fait des remarques intéressantes en articulant identité et ségrégation. Pour lui, le capitalisme de notre époque exacerbe les différences en même temps qu'il instaure l'intolérance envers ces mêmes différences. Cet auteur reprend le stade du miroir, en tant que matrice sociale de la haine, pour analyser comment on passe de l'identité à la ségrégation, de l'autre comme modèle d'identification à l'autre comme ennemi. Où on arrive à la catégorie de l'étranger dans la modernité, comme ancrée sur une différence amenée à l'extrême et très marquée par le préjugé.

On ne manque pas d'exemples. Au Brésil, l'organisation de l'espace urbain expose bien cette logique de ségrégation ancrée sur la question de l'inégalité sociale. Selon Caldeira, depuis les années 1980, les villes sont de plus en plus fragmentées par des « enclaves fortifiées » c'est-à-dire que les différents groupes sociaux habitent de manière plus proche, en même temps que plus séparée par des murs et des technologies de sécurité, sans circuler ou interagir entre eux Z. Bauman, *Confiança e medo na cidade*, Rio de Janeiro, 2009.¹³

L'organisation de l'espace renvoie directement à la ségrégation sociale, vu que les riches se trouvent séparés par des murs du danger représentés par les plus pauvres et par la criminalité. Le mur sépare de la proximité d'un danger. Cet auteur caractérise São Paulo, par exemple, comme une ville de murs où la population est obsédée par la sécurité et marquée par la discrimination sociale. On y vit l'expérience des « *condominiums* » fermés qui représentent très bien le fait que toute cette logique sécuritaire (qui maintient les « étrangers » dehors) va dans le sens de garantir la ségrégation par la création d'espaces homogènes où on rompt avec le reste de la ville et où on n'interagit qu'avec les égaux.

Pour continuer avec des exemples, je pense aux adolescents délinquants avec qui on travaille au Brésil. Ils sont toujours repérés par la police dans les rues, et à chaque fois ils ont l'air d'être en train de faire quelque chose hors la loi, même s'ils ne font rien. La façon de parler, la façon de s'habiller, la façon même de marcher dénoncent un certain « *stigma* », une certaine appartenance à une classe sociale et un style de vie que la police reconnaît tout de suite. Et ce n'est pas que la police ; notre regard envers ces adolescents garde l'angoisse devant un étranger, représente quelque part quelque chose de l'histoire de notre pays, du tissu social marqué par l'inégalité qui fait qu'on occupe une place dite privilégiée et qu'on craint à chaque fois ceux qui n'appartiennent pas à notre groupe.

Cela me rappelle un peu l'histoire des immigrés en France. Il semble y avoir quelque chose, un mélange même du familier avec l'étranger qui angoisse. Bien sûr je simplifie un peu, mais cela me fait penser que lorsque notre regard se croise avec celui qui est considéré comme un étranger, cela angoisse justement parce que cela révèle quelque part un peu de ce qu'il y a de plus intime en nous. Cela peut être lié avec notre histoire, notre façon de désirer, de jouir, etc. Ainsi, à partir du séminaire *L'Angoisse*, est-ce que l'on pourrait comprendre les effets de ségrégation à partir du fait qu'il y a ces « bouts » de nous-mêmes qu'on dépose chez l'Autre et à partir de l'histoire que le point d'angoisse soit déporté dans l'Autre ?¹⁴

Le rapport du sujet à l'angoisse semble indiquer en même temps quelque chose de la dialectique du désir et de la jouissance. C'est peut-être la raison pour laquelle l'angoisse est un affect tellement « humain », qui exprime notre humanité. Après, ce n'est pas par hasard que c'est justement dans ce séminaire à propos de l'angoisse que Lacan vient nous avertir que, du fait de l'engagement dans la dialectique signifiante, il y a toujours la livre de chair à payer et l'impossibilité d'harmonie entre *l'Umwelt* et *l'Innenwelt*. L'angoisse apparaît comme signe de cette impossibilité d'harmonie complète, de l'impossibilité de communication totale, autrement dit, comme effet de notre relation ambiguë au grand Autre et donc à notre condition d'être humain. ■

¹ J. Lacan (1962/63), *L'Angoisse. Le Séminaire, Livre X*. Ed. du Seuil, 2004.

² B. Baas, *Le désir pur. Parcours philosophique dans les parages de J. Lacan*, Louvain, Peeters, 1992.

³ Transcription du groupe de travail sur le séminaire *L'angoisse* tenu à Strasbourg, p. 3.

⁴ J. Lacan, *op. cit.* note 1, p. 248.

⁵ *Ibid.*, p. 265.

⁶ *Ibid.*, p. 252.

⁷ B. Baas, *op. cit.* note 2, pp. 108-109.

⁸ J. Lacan, *op. cit.* ,ote 1, p. 245.

⁹ S. Freud (1919), «O Estranho», in *Uma neurose infantil e outros trabalhos*, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XVII, Rio de Janeiro, 1996.

¹⁰ J-R. Freymann, séance du 11 octobre 2011, *op. cit.* note 3.

¹¹ M. Castells, «O poder da identidade», in : *A era da informação: economia, sociedade e cultura*, vol. 2, São Paulo, 2010.

¹² Z. Bauman, *Confiança e medo na cidade*, Rio de Janeiro, 2009.

¹³ T.P.R. Caldeira, *Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*, São Paulo, 2000.

¹⁴ J. Lacan, *op. cit.* note 1, pp. 271, 273, 276.

Considérations à propos de *L'Angoisse*

Pedro Braccini Pereira

Pour introduire ce compte rendu du séminaire sur *L'Angoisse* (1962-1963), texte établi en 2004¹, il faut d'emblée souligner qu'on se heurte à des questions de traduction qui, pour nous Brésiliens, n'ont rien de simple. Nous sommes ainsi confrontés, en allant de l'original à la traduction et vice versa, à des problèmes qui restent encore.

On parlera beaucoup ce soir de ce reste qui a été nommé par Lacan objet *a* ; c'est pour dire qu'il s'agit là d'un sujet qui ne cesse de ne pas s'écrire. L'angoisse n'est-elle pas pour Lacan, en fin de compte, signal du réel ? L'angoisse n'est-elle que la voie d'accès à l'objet *a* ² ?

En reprenant les notes des discussions au Brésil, les transcriptions des débats qui ont eu lieu ici, d'autres références encore et surtout le texte du séminaire *L'Angoisse* lui-même, il semble d'emblée très difficile d'en tirer un fil rouge quelconque qui pourrait orienter la tâche de parler en quelques minutes de ce séminaire, vu les nombreux axes présents dès le départ, avec plusieurs chantiers ouverts par Lacan, et ce dès les premières séances.

Donc pour introduire quelques points qui peuvent entrer en résonance avec les avancées de l'année, on ne peut que reprendre quelques axes qui apparaissent dans la première centaine de pages où pas mal de questions sont déjà posées. Ceci, juste pour délimiter, quelques idées retrouvées dans les premiers chapitres.

On pourrait de toute façon diviser le séminaire en deux mouvements. Dans la première moitié du séminaire les schémas optiques sont à la fois exploités et rompus, pour être abandonnés dans la deuxième partie. Effectivement, dans un premier temps, il s'agit d'un mouvement d'apparition, où on retrouve un imaginaire repris par une nouvelle approche du stade du miroir à partir du schéma optique, tandis qu'on trouvera par la suite plutôt un mouvement de séparation, où il sera question de ce que Lacan appelle «separation³». C'est-à-dire que l'objet partiel chute, référé à la place de la cause, et qu'il prend la forme d'un reste ou d'un déchet. Le désir se conçoit désormais comme un objet chuté, séparé, dont le paradigme est l'objet *a*⁴.

Mais je vais tout d'abord dire que ce séminaire me semble important dans le sens où il fait apparaître un effet de coupure entre une psychanalyse freudienne et une psychanalyse lacanienne. Bien sûr ce n'est pas une nouveauté pour vous, mais si on en parle encore aujourd'hui de ce séminaire-là, il ne paraît pas injustifié de le répéter.

C'est Lacan lui-même qui le dit, en disant que son objet petit *a* – introduit de fait dans ce séminaire – ferait preuve de sa contribution pour la théorie psychanalytique, voire de sa propre originalité psychanalytique.

Parmi plusieurs références textuelles de départ – auxquelles il aurait fallu revenir pour une approche approfondie de ce qui est en question – j'en cite juste quelques-unes qui apparaissent dans les premiers chapitres du séminaire : «Subversion du sujet et dialectique du désir», «Remarques sur le rapport de Daniel Lagache», «La direction de la cure et les principes de son pouvoir», qui sont des textes de Lacan lui-même, contemporains du séminaire sur *L'Angoisse*, et avec lesquels il est en dialogue constant ; mais également de références d'autres auteurs, comme la théorie des passions chez Aristote dans sa *Rhétorique*, *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, *Le concept de l'angoisse* de Kierkegaard, *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss, et, bien sûr, les textes de Freud. Voilà le contexte premier, l'ambiance dans laquelle on se retrouve.

Parmi tous ces points de repère, Lacan reprend au début de cette année-là, le texte de Freud *L'Inquiétante Étrangeté*⁵, ainsi qu'un autre, ce texte de Freud qui date de 1926, et qui s'intitule *Inhibition, Symptôme, Angoisse*⁶. C'est à partir de ce texte que Lacan propose un premier tableau de travail pour l'année. C'est dans ce texte d'ailleurs, à partir de l'exemple des cas du *Petit Hans* et de *L'homme aux loups*, que Freud propose l'idée, que dans ces deux cas, c'est de la peur de la castration qu'il s'agit comme force motrice du refoulement.

Finalement, un des destins de l'angoisse pour Freud est la production du refoulement, c'est la production des mécanismes de défense. Ce n'est pas l'inverse comme il l'avait cru dans un premier temps. On n'a pas ici à reprendre toute la théorie de l'angoisse chez Freud, surtout après la belle journée de formation qu'on a eue hier⁷. Mais pour lui, désormais, l'angoisse paradigmatique, c'est l'angoisse de castration. On connaît tous ce que dit Freud à propos du cas du petit Hans, qui ne pouvait pas supporter la haine ressentie pour son père ; l'ambivalence, il l'aurait remplacée par sa phobie du cheval. Cet enfant a remplacé l'angoisse par la peur, qui remplace à son tour l'idée d'être châtré par le père. Pour faire simple, il s'agit de la menace de perdre la marque phallique, constituant le châtiment par excellence vis-à-vis des pulsions incestueuses du complexe d'Œdipe. D'où l'angoisse comme angoisse de castration. C'est ce qui est pour Freud un point infranchissable, la limite de toute analyse.

Voilà de manière très résumée, peut-être trop, le statut et la fonction de l'angoisse chez Freud.

De plus, un autre point freudien à propos de cette affaire mérite d'être relevé : c'est la qualité d'indétermination et de manque d'objet qu'aurait l'angoisse pour Freud. Ce serait plutôt la peur (*Furcht*) qui aurait dans sa « conjointure » un objet. Alors que pour Lacan, dans ce séminaire, l'angoisse n'est pas sans objet, l'angoisse est un affect qui n'est pas sans objet. Il s'agit pour lui de poser ici la place de ce qu'il appellera objet *a*, en disant aussi que même quand Freud parle d'angoisse, il s'agit partout de cet objet *a*.

A cet endroit, on revient à ceci (on n'oublie pas que c'est déjà posé pour Freud à ce moment-là), que les affects, y compris l'angoisse, ne sont pas refoulés. Ce qui est refoulé, ce sont des représentants de représentations, si on est du côté de Freud, ou, comme nous l'a appris Lacan, des signifiants. C'est-à-dire que l'affect non refoulé est en dérive, il se déplace. C'est un affect paralysant qui ne trouve pas de solutions. Ici on en profite pour lancer un autre aphorisme de Lacan dans ce séminaire : l'angoisse est un affect. Elle est même l'affect qui ne trompe pas. Lacan va reprendre cette idée plusieurs fois dans l'année. Bien sûr il faudrait préciser ce que cela veut dire.

Mais pour ne pas perdre de vue cette histoire d'angoisse de castration, justement, dans ce premier moment du séminaire, Lacan nous dit qu'il est parti de la question de la castration au sens freudien, pour remettre en cause ces histoires de point infranchissable. Selon lui, le problème à propos de la castration, n'est pas l'angoisse de castration elle-même, mais ce serait de dire qu'elle est l'endroit où l'on s'arrête lors d'une cure.

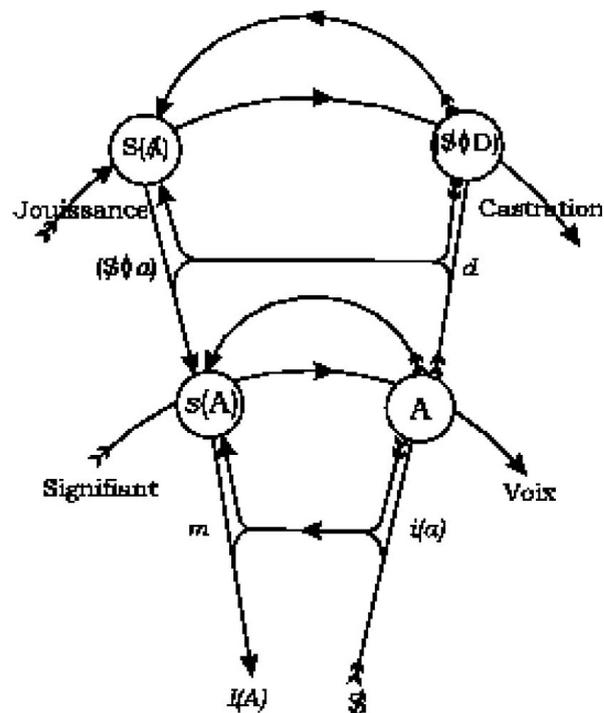
Alors là, il faudrait peut-être faire une parenthèse pour essayer de voir ce qui pourrait se trouver derrière cette notion de castration, dès Freud, en passant par les divers développements chez Lacan, jusqu'à nos jours. Comme le disait Jean-Richard Freymann lors d'un dialogue avec Liliane Goldsztaub, « parce qu'on ne sait pas trop ce que c'est que la castration de nos jours »⁸, alors l'angoisse de castration de nos jours, par rapport à tout ce qui a été amené, nous sommes face à un vrai problème. Il faudrait donc redéfinir les mots.

A cet endroit, on pourrait peut-être poser que Lacan est en train d'aller au-delà de l'idée du manque délimité autour d'une absence qui est engendrée par le symbolique, c'est-à-dire le manque produit par la castration phallique dans le contexte du primat du symbolique, tout en faisant une espèce de disjonction entre l'Œdipe et la castration, et laissant de côté le phallus signifiant, pour mettre en avant l'objet *a* comme un objet réel. C'est-à-dire qu'il y aurait à distinguer le manque réel de l'absence introduite par le symbolique. C'est un point difficile à saisir, d'autant plus qu'il n'y a pas de manque dans le réel. C'est grâce à quoi Lacan va nous renvoyer à la livre de chair, ce morceau de corps, reste

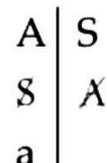
de réel, et puis va utiliser des figures topologiques pour essayer de dire quelque chose à propos de ce trou. Pour ceux qui ont entendu Jean-Marie Jadin hier⁹, il nous a pas mal éclairés là-dessus, malgré la densité de son exposé.

En outre, ce qui nous semble une autre question extrêmement compliquée, même s'il s'agit d'une question parmi d'autres, ce sont ces histoires de castration imaginaire proposées par Lacan au début de ce séminaire. Selon Colette Soler, ce dont il s'agit, c'est d'introduire une conjoncture de l'angoisse dans l'imaginaire¹⁰. Jacques-Alain Miller, lui aussi, va dire que ce séminaire pourrait être présenté comme une critique de l'imaginaire, comme une critique du stade du miroir.

Dans ce premier mouvement, Lacan se sert de plusieurs figures, notamment du graphe du désir, présenté dans « Subversion du sujet et dialectique du désir », et qu'il développe en étapes, où il essaie d'articuler l'entrée du vivant dans le langage et ses effets dans le rapport au semblable et dans le rapport à l'image spéculaire, articulant le narcissisme, le rapport au corps propre, et la question du désir, tout en passant par le rapport au grand Autre.



Puis il reprend également le premier schéma de la division subjective. Division parce qu'il met en valeur la fonction de ce qui reste, le reste étant ce que fait appel à la construction d'une division :



DOSSIER : L'ANGOISSE

Considérations à propos de *L'Angoisse*

Mais c'est avec le schéma optique, qu'il va articuler ici ce qu'il appelle le « moins phi » et « l'objet a », justement au niveau de l'imaginaire, malgré la présence de l'Autre qui est là pour valider l'image, qu'il appelle image virtuelle, le $i(a)$. A cet endroit, il faut avoir en tête le schéma optique pour qu'on puisse un peu se représenter de quoi on parle. Juste pour situer, du côté gauche, côté du miroir concave, on a en bas ce que pourrait être l'organisme réel, alors qu'en haut on a l'image réelle, le $i(a)$. Puis on a le miroir de l'Autre, avec l'image que Lacan appelle virtuelle, du côté droit.

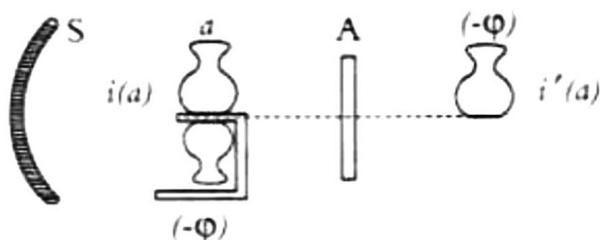


Schéma simplifié

Le « moins phi » ($-\phi$) traduit ce que Freud a appelé la castration, ce que Lacan reprend autrement. Alors que Freud parle à cet endroit du manque de pénis, d'une soustraction de l'organe, c'est-à-dire du manque de pénis de la mère, Lacan va dire soustraction de jouissance, ou encore, cette partie de libido soustraite lors de l'investissement libidinal de l'image. C'est la libido qui reste, qui n'est pas transférée à l'image. D'où, semble-t-il, ce terme de « castration imaginaire ». C'est-à-dire que le $-\phi$ est désignifiantisé et désimaginisé, ce qui reviendrait à dire, selon Miller, que c'est le phallus organe qui devient central à la place du phallus signifiant¹¹.

Il faut dire qu'à cet endroit, il s'agit d'un passage précis dans le séminaire, parmi des formules variées, qu'il ne faut pas prendre comme la solution. Il ne faut pas oublier non plus que là on est dans un premier temps de l'élaboration de l'objet a, et qu'il va continuer de développer par la suite. Ce dont Lacan parle au départ, il s'agit d'une rupture, plutôt d'une fracture, nous dit-il, entre le a, cet objet qui va s'investir dans l'image, le i de $i(a)$ et ce « moins phi ». Cette fracture se passerait dans ce mouvement d'investissement du premier objet qui serait l'image spéculaire. Il y aurait d'un côté, côté « moins phi », qu'il met d'abord du côté du corps propre, en bas du côté gauche du miroir, et ce n'est qu'après qu'il le met aussi du côté droit. C'est là qu'on se pose des questions parce qu'on est habitué à trouver le phallus articulé à l'Autre, comme manque de l'Autre, alors qu'ici on est d'abord du côté de l'image et de l'organisme réel; et de l'autre côté on retrouve le « a », ce qui fait l'investissement libidinal de l'image, qui donne à l'image son importance pour le sujet, on va dire sa valeur érotique¹².

Il y a donc deux restes, ce qui reste comme réserve dans le corps lui-même – et qui permet d'ailleurs l'accès aux objets et sert également à la jouissance du sujet – et le a qui écrit ce fameux reste si on reprend le schéma de la division subjective plus haut, ce reste de l'opération de l'entrée du vivant dans le langage, quelque chose qui ne rentre pas dans la représentation signifiante du S, Sujet barré.

Le phallus correspond alors, dans un premier temps, à cette réserve de libido qui n'est pas investie dans l'image, le « moins phi » étant le manque dans l'image désirée. C'est ce qui ne rentre pas dans l'imaginaire et qui ne peut pas être vu. D'où ces histoires dont parle Lacan à propos de l'invisible. C'est là qu'il y a un autre point difficile à saisir : lorsqu'il dit que la libido se répartit entre l'image et le corps propre, pour dire qu'autant le a – la libido comme reste – que le « moins phi » – à son tour un « quantum » du manque de libido à l'image –, aussi bien l'un que l'autre se trouvent hors image.

Et juste pour justifier ces raisonnements théoriques pénibles, la raison pour laquelle on s'est plongé dans ces questions-là, je cite Lacan : « Ce dont tout part en effet, c'est de la castration imaginaire, car il n'y a pas, et pour cause, d'image du manque. Quand quelque chose apparaît là, c'est donc, si je puis m'exprimer ainsi, que le manque vient à manquer »¹³.

C'est à partir de là qu'on va pouvoir poser la question du surgissement de l'angoisse, lorsque l'objet « a » vient occuper la place du « moins phi », ici déjà du côté droit du miroir de l'Autre, là où rien ne devrait apparaître. Le « moins phi » selon Lacan est sensé tenir une place vide. Les places se retrouvent confondues. Là encore il faudrait préciser ce que ça veut dire. En tout cas, c'est à ce moment-là que Lacan reprend *l'Inquiétante étrangeté* de Freud en disant qu'elle est en corrélation avec l'angoisse produite lorsque quelque chose apparaît à la place du « moins phi », quelque chose qui apparaît au milieu des images du monde. Au contraire de Freud, pour qui l'angoisse est la réaction-signal à la perte d'un objet, Lacan la repère dans ce premier temps au niveau du défaut de l'appui que lui donne le manque, « lorsque les objets, ça ne manque pas »¹⁴. Ce serait cela, le manque du manque. Et on peut encore préciser que l'Autre, qui fait l'assentiment du corps en image, n'est pas hors-jeu.

C'est donc, apparemment, à partir de l'imaginaire et du réel que Lacan envisage l'approche de l'angoisse, à travers le surgissement de cet étrange, qui serait pourtant familier, à l'endroit de l'angoisse de castration freudienne, de et par le biais de ce qu'il appelle castration imaginaire qui, selon Colette Soler, suppose déjà une castration réelle. On repère alors le statut réel de l'objet a, une fois qu'il est ce qui manque à l'image, un manque réel, tandis que le « moins phi » est désormais mis du côté de ce qui manque à l'Autre. C'est une articulation qu'il faudrait encore faire.

En outre, Lacan parle également, au tout début de son séminaire, du rapport essentiel de l'angoisse avec le désir de l'Autre. Il s'agit de la question « Que me veut-il ? », et de l'ambiguïté instaurée par cette phrase. Mais il n'en reste pas là. Il nous propose encore de réfléchir à propos de la jouissance de l'Autre, la demande de l'Autre, et le désir de l'analyste. Vous voyez que les questions, les fils qu'on peut tirer, sont nombreux.

Pour conclure, soulignons que malgré l'air trop théorique des propos précédents, il ne s'agit ici que d'une discussion qui est au fond des exemples cliniques à partir desquelles la

psychanalyse construit ses réflexions, et que Lacan reprend dans ce séminaire éminemment clinique.

On retrouve aussi l'intérêt de reprendre ce séminaire de Lacan aujourd'hui dans la mesure où il se heurte aux discours ambiants, à l'actualité de l'angoisse comme trouble. Il ne s'agit pas ici de guérir ou d'évaluer l'angoisse de quiconque. Il s'agit en tout cas du moment précis d'un enseignement qui veille à poursuivre un discours, à articuler des termes et donner leur place exacte dans l'ensemble, comme l'a voulu Lacan. ■

¹ J. Lacan (1962-1963), *L'Angoisse. Le Séminaire, Livre X*, Paris, Le Seuil, 2004.

² J.-A. Miller, *La Angustia: Introducción al Seminario X de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Del nuevo extremo, 2007, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 86.

⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁵ S. Freud (1919), « O Estranho », in *Uma neurose infantil e outros trabalhos*, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XVII, Rio de Janeiro, 1996.

⁶ S. Freud (1926), « Inibições, Sintomas e Ansiedade », Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, vol. XX, 1996.

⁷ « Névrose d'angoisse et phobies », Formation du Mercredi tenue le 17 octobre 2012 à Strasbourg, dans le cadre des formations Apertura-Arcanes.

⁸ J.-R. Freymann, L. Goldsztaub, *Honte, culpabilité, angoisse: Toute angoisse est-elle angoisse de castration ?*, échange dialogué tenu le 15 juillet 2007, sur le site internet <http://fedepsy.org/articlePDF.php?id=31>

⁹ Cf. note 8.

¹⁰ C. Soler, *Seminário de leitura de texto Ano 2006-2007: Seminário A Angústia, de Jacques Lacan*, São Paulo, 2012, p. 25.

¹¹ J.-A. Miller, *op. cit.* note 3.

¹² C. Soler, *op. cit.* note 11.

¹³ J. Lacan, *op. cit.* note 2, p. 53.

¹⁴ *Ibid.*

Rapports « normosés » et psychopathologiques du signifiant, du corps et du nom. Les effets postmodernes de la déshumanisation

Jean-Richard Freymann

Cette conférence a été prononcée le 14 février 2013 à l'Université de Psychologie de Nice, sur invitation de la Faculté de Lettres, Arts et Sciences humaines de Nice.

Introduction

Merci beaucoup pour votre accueil, merci à tous mes amis, merci à vous d'être là. Ce qui nous maintient en forme tout en avançant dans l'âge, c'est de pouvoir s'adresser aux jeunes générations.

Je vais vous parler de ce que m'a enseigné essentiellement la pratique de la psychanalyse sur le corps, après nombre d'années de pratique. C'est un thème très peu abordé par les psychanalystes eux-mêmes. C'est d'ailleurs ce qu'on leur reproche souvent. Mais je voudrais essayer de vous dire ce que cette question nous enseigne ou nous a enseigné à force d'écouter nos patients. Je voudrais le faire sur un volet individuel, de l'individu, puis essayer de voir psychopathologiquement les différents mécanismes qui peuvent nous intéresser surtout en psychologie. Il s'agit d'essayer de montrer alors comment se pose l'articulation avec le corps réel. Que peut-on tirer, en ce qui concerne le corps, de la psychanalyse et de la médecine ? Mais de la médecine vue sous l'angle de la lésion ou de la non lésion.

En 2008 nous avons tenu à Strasbourg un congrès sur la déshumanisation¹. Un deuxième aura lieu en 2014. Le sous-titre en était « Le trauma, l'horreur, le réel ». Étaient abordées les questions de déshumanisation autour de différentes spécialités et spécialistes : sociologues, philosophes, historiens, médecins, ethnologues. En quoi ce signifiant « déshumanisation » les interpelle ? La teneur de ce congrès va me permettre d'aborder en troisième partie le malaise dans la civilisation aujourd'hui et plutôt la question du collectif. Nous essaierons de différencier quelque chose que Freud n'a pas fait, qui est la différenciation entre les questions de groupe, de foule et de masse et les questions médiatiques.

I. LE CORPS INDIVIDUEL

a. Le vécu corporel banal

Nous avons eu à Strasbourg une grande manifestation de « bioéthique » où se posait la question du corps en pièces détachées. Cela m'avait beaucoup intéressé parce qu'on part d'une idée qui est tout à fait fautive en ce qui concerne l'individu normal : c'est qu'on serait pris au départ dans une espèce d'unité corporelle, une image globale et que finalement la psychopathologie, la pathologie, la psychiatrie, auraient à voir avec une dissociation de cette unité qui serait fondamentalement première.

Grâce à Lacan, nous avons un certain nombre de clés nous montrant qu'il n'en est rien. L'enfant, le nourrisson est pris dans une dissociation,

dans une schize fondamentale² et première. Sa spécularisation, sa constitution comme unité est assez tardive. On peut d'ailleurs se poser la question si les troubles pathologiques ou psychopathologiques n'ont pas à voir avec une sorte de regain, de retour à ces dissociations, ces schizes, ces morcellements premiers tel qu'ils ont pu exister et qui ne sont pas seulement un mythe. Si vous avez des enfants, vous observez à quel point il y a une espèce d'incoordination fondamentale, ayant une fonction par rapport au langage, à la parole. Mais il existe une sorte d'aspect dissociatif, prématuré (Lacan). N'est-ce pas cette prématuration fondamentale qui permet chez la plupart, pas chez tous, une perméabilité du côté de la parole et du discours ? Un des thèmes principaux, que Lacan reprend tout à fait à l'envers, est que l'être humain est dépourvu d'instinct. Il y a quelques réflexes, quelques petits trucs qui restent, réflexes archaïques d'embrassement, de suçotements un peu particuliers. Mais dans l'ensemble l'enfant que vous laissez dans un coin sans soins quotidiens meurt, tout simplement. Il ne meurt pas seulement parce que vous ne vous en occupez pas, ne lui donnez pas le sein, mais il meurt aussi parce que vous ne lui parlez pas. Cela a été démontré par des expériences sadiques faites bien avant la naissance de la psychanalyse.

Les traces d'une sorte de conflit fondamental en ce qui concerne le corps, vous les découvrez quand vous prenez un peu au sérieux votre rapport au corps. Quand vous regardez votre corps de près, ce qui vous arrive assez peu, vous remarquez que vous êtes un peu gêné comme humain parce que pour vous voir vous avez besoin d'un miroir. Et encore vous vous voyez à l'envers. La droite est à gauche, la gauche est à droite. C'est une affaire assez périlleuse ! Il faudrait se brancher un rétroviseur permanent et en même temps, pour éviter tout angle mort, en mettre un deuxième.

Le rapport à la vision de son propre corps est donc extrêmement problématique. On a très peu d'accès au corps réel. D'emblée, l'humain normal fonctionne non pas avec le corps réel, mais avec un certain idéal et le plus souvent un certain « désidéal » de son propre corps. Vous fonctionnez avec une certaine image de ce corps et vous croyez que l'autre vous voit comme vous vous voyez. C'est très compliqué. Dès que vous pénétrez sur ce terrain vous tombez sur des problèmes que Lacan avait mis en place dans le schéma optique que qu'il a développé à partir du schéma de Bouasse.

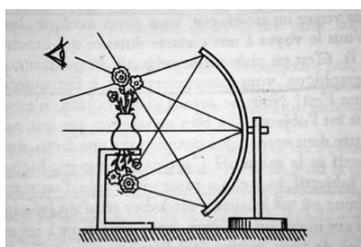


Schéma de Bouasse

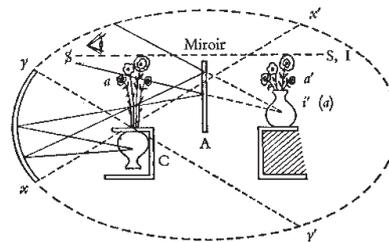


Schéma optique

L'humain normal – si l'on peut dire – est pris entre un idéal de son image, une image virtuelle, une image réelle, le réel de son propre corps et le regard qu'il va jeter sur ces différentes images. Et suivant la place où il va se mettre pour regarder son image, cela va fonctionner différemment. Vous avez la manœuvre de vous regarder dans la glace qui est une question de regard – on dit bien vous vous regardez dans la glace – et vous avez les manœuvres qui consistent à vous voir brutalement dans la glace, par exemple dans le cas des photos où les catastrophes nationales sont en première ligne. Vous voyez brutalement quelque chose où, presque à un moment donné vous voyez réellement, juste un instant, ce qui serait le réel de votre propre corps. Et encore ce n'est pas le réel.

On voit bien, dans la formulation la plus simple, à quel point son accès au corps réel est extrêmement difficile. La clé qui a été donnée le plus souvent et qui vient surtout de Serge Leclair³, c'est la différenciation entre le corps anatomique et le corps de plaisir. Vous avez déjà là une espèce de passe partout.

Le corps anatomique : Lucien Israël commençait son cours en disant « Quand je vois ma main comment puis-je penser que j'ai là-dedans des phalanges et des métacarpes ? Quand après ma mort je serai disséqué en anatomie, il y aura là-dedans des petits os qui se promènent ? C'est inimaginable ». Le cadavre par exemple nous donne des images du corps anatomique.

À côté de cela se pose la question du corps de plaisir, du corps habité par des affects. Ce corps qui est ressenti avec plaisir, avec déplaisir ; ce corps où se pose la question de la jouissance, ce qui est encore autre chose que le plaisir. Ce corps de plaisir, hormis les poètes et les littérateurs, est une donnée qui repose sur la découverte freudienne.

b. Le nouage du corps et de la parole

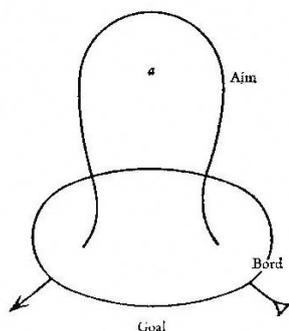
Quelle est cette découverte freudienne ? Ce sont essentiellement deux choses qui lui ont valu d'être rejetée : d'une part la sexualité infantile et d'autre part la théorie des pulsions. Il faut voir le drame que cette théorie des pulsions a constitué. Drame qui d'ailleurs continue si bien que cela a été complètement effacé des programmes de psychopathologie. Au nom du développement, on va faire disparaître la question des pulsions.

CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE

Rapports « normosés » et psychopathologiques du signifiant, du corps et du nom.

Les effets postmodernes de la déshumanisation

La découverte des pulsions est sur un double pôle. Le premier pôle est la question des pulsions partielles. L'évolution de l'enfant aurait lieu par une sorte d'investissement de certaines zones, essentiellement de certains trous lesquels seraient entourés de quelque chose de l'ordre des pulsions. C'est-à-dire qu'autour d'une zone, dite zone érogène, bouche, anus, etc., part la pulsion partielle. Elle monte sous forme d'une pression puis revient vers le bas et à ce moment la tension baisse. Ce qui permet de dire en particulier avec Lacan que ce schéma pulsionnel tourne autour d'un objet et revient à la maison, la maison étant la zone érogène elle-même.



Lorsqu'on dit, pour des raisons pédagogiques, que l'enfant est d'abord pris dans une succession de stades, oral, anal, génital, des questions orales ensuite anales puis génitales, c'est surtout pour souligner la prééminence de telle zone érogène à tel moment puis à tel autre.

Qu'est-ce que cela donne une fois unifié ? Car c'est fait pour être unifié. Lorsque l'unification se fait, cela va donner ce qu'on appelle le *fantasme*. En effet le fantasme est un nouage entre les différentes pulsions partielles. C'est la mise en place d'une phrase qui va passer entre les différentes pulsions – de la même manière que l'on dit « c'est cousu de fil blanc » – phrase que vous allez constituer si vous êtes normal, si vous êtes « normosés », autrement dit pris dans une concaténation œdipienne.

Donc quand c'est « normosé », va se constituer le fantasme qui renvoie toujours à la question du corps et à la parole.

L'évolution de l'enfant se fait parce qu'il est pris dans le discours. Cela va se dérouler au regard du discours de l'Autre. On retombe sur la question de l'enfant sauvage et sur la question de celui auquel on ne parle pas. C'est-à-dire que le corps est tout à fait solidaire des effets de parole de l'Autre, du discours de l'Autre. D'ailleurs la définition que donne Lacan de l'inconscient c'est de dire que l'inconscient se constitue par le discours de l'Autre. Encore faut-il que l'enfant soit en position de prématurité pour pouvoir être perméable à cette parole et au discours de l'Autre.

On tombe là dans des questions très actuelles : que se passe-t-il dans les psychoses ? Que se passe-t-il dans

l'autisme ? Que se passe-t-il dans l'hystérie ? Et dans l'hypochondrie ? On a beau faire le malin quant à ce que je suis en train de vous dire, il n'empêche que, à cet endroit, l'énigme n'est pas totale mais elle est presque totale. Sur ce point originaire, ce point originel, il reste de l'énigme. Qu'est-ce qui fait que certains, à un moment donné de leur histoire, ne sont plus perméables à la parole de l'Autre, et pourquoi vont-ils somatiser ? Je n'ai pas dit qu'ils vont faire une hystérie, j'ai dit qu'ils vont somatiser. A quel moment ? Quel est le rapport entre une lésion réelle qui se met en place et cette perméabilité ou cette non perméabilité à la parole de l'Autre à un certain moment, qui fait que à ce moment-là le corps va non pas ne pas s'exprimer, il va « primer » ?

c. Exemples de psychopathologies du corps

Sans doute commencez-vous à percevoir là où je veux en venir. Il faut arriver à différencier quelque chose que les psychologues ont beaucoup de mal à saisir car leur formation n'est pas celle d'une clinique comme première. Les psychiatres c'est à l'envers : ils n'ont aucune donnée théorique mais, concernant le corps, ils sont au courant car on les a tout de suite gavés avec des morceaux de corps réel. Par contre pour le reste ils ne savent rien, et aujourd'hui encore moins que jamais.

Il y a deux choses qu'il faut savoir différencier :

- La conversion dont le modèle est la conversion hystérique. C'est l'expression par le corps d'un conflit inconscient
- La somatisation qui reste tout à fait énigmatique. C'est une lésion réelle qui va apparaître – un cancer, une rectocolite ulcéro-hémorragique, une maladie de Crohn, une dermatose – et se pose une question : est-ce que cela a du sens ?

Je pourrais vous en dire quelque chose, non pas comme médecin, parce que les médecins qui y sont confrontés affrontent la question de la lésion comme première. Les gens ne viennent pas faire une analyse parce qu'ils ont un cancer ou une rectocolite. S'ils viennent à l'analyse, c'est parce que cette maladie peut surgir pendant une analyse. Contrairement à ce dont rêvent les médecins, ils ne viennent pas pour savoir quelle est la cause de leur cancer, mais s'ils viennent, c'est pour parler des effets produits par la lésion, par la maladie sur leur specularité, sur leur rapport à l'idéal du corps, sur leur image corporelle et donc sur l'ensemble de leur vie, de leur *Weltanschauung*, de leur conception du monde qui a à voir avec leur rapport au corps.

Pour que vous saisissiez bien les choses je voudrais revenir au *stade du miroir* qui, à mon avis, pourrait être pour vous une référence. Vous en avez entendu parler, mais il faut savoir ce que cela veut dire par rapport à ces différents paramètres que nous avons mis en place.

Au départ l'enfant est totalement incoordonné. Embryologiquement il est même non terminé. Pour beaucoup de tissus – c'est vrai pour les yeux, pour les nerfs – il est encore en position de prématuration réelle. Son développement embryologique va se faire au fur et à mesure tout au long des mois voire des années de son existence. Certaines zones du cerveau sont encore toutes molles. Dans le réel de son corps, l'enfant est dans un abord schizé, dissocié. Il est pour ainsi dire en « pièces détachées »⁴.

A un moment donné – dire après six mois, c'est un mythe – l'enfant va avoir accès à une image dans le miroir corporel. Pourquoi va-t-il la voir ? Il y a perméabilité du voir. Il va, porté par sa mère, voir dans le miroir une image beaucoup plus unitaire, plus fermée, que dans la réalité. Dans le réel de son corps il n'y a pas accès. Une discordance existe entre l'image qu'il voit dans le miroir et l'image qu'il est réellement. C'est la mise en place de la question de l'Autre. C'est-à-dire la mise en place d'un lieu Autre dans lequel il se constitue. Il va donc se constituer à l'extérieur de lui-même. Il se voit au dehors entouré par le discours de la mère, le dispositif langagier. Lacan a mis cela en exergue en 1936 et il l'a repris en 1949. En 1936, cette question était abordée sous l'angle d'un stade et en 1949 ce dispositif s'inscrit comme mouvement formateur du Je⁵. Dans les *Ecrits* on trouve le texte de 1949 et non celui de 1936. Cela nous met dans une perspective où l'enfant, et donc l'adulte, va se constituer à partir de l'Autre. L'Autre ce n'est pas le petit autre, ce n'est pas le petit copain, c'est un lieu. Il va se constituer à partir d'un lieu qui le déborde – perméabilité – et il va jubiler. Il va trouver une sorte de *satisfaction jubilatoire* en voyant cette image dans le miroir. Et après, il va mieux sur le plan de l'image spéculaire mais il est complètement aliéné à l'Autre, suspendu à la bêtise universelle. Car au fond vous (vous en tant qu'humain) êtes second. Même votre rapport au désir est un rapport second par rapport au désir de l'Autre. De même votre demande dépendra beaucoup de la demande de l'Autre et du contexte tel qu'il peut exister.

Mais cela va mettre en place quelque chose de très intéressant. Il va y avoir chez l'adulte d'une part une image spéculaire. Vous allez constituer une image et la spécularité est alors la relation de moi à moi, de moi à l'autre, la relation entre partenaires. D'autre part il va y avoir votre lien à la question de l'Autre en général, l'Autre comme lieu constituant. Il y a un point fondamental : Lacan dans la suite de son périple, 45 ans après « Le stade du miroir » va découvrir quelque chose de formidable, sa conception du lien transférentiel, ce qui va avoir des conséquences considérables. Freud, lui, avait mis en place la question du transfert, du lien transférentiel de la relation du médecin ou du psychanalyste avec son patient, à partir de l'amour de transfert en disant que c'est comme un amour véritable – raison de plus pour l'analyste de ne pas en profiter. Vous voyez la question éthique que cela pose quand on est sous analyse, comme on dit sous LSD, si l'Autre au lieu d'être dans une position qui

va suivre le déroulement de cette psychanalyse se met à profiter de cette situation pour mettre la main dessus, au sens d'un amour véritable pris dans le mouvement de la synchronie. Or le but de l'analyse ce n'est pas cela ! Le but de l'analyse c'est de se débarrasser de l'objet analyste et non de se marier avec lui ! Une question pourrait vous effleurer : la position étudiante est-elle la même que la position analysante ?

Lacan a renouvelé cette question du transfert. Pour lui la question n'est pas celle de l'amour de transfert. Qu'est-ce que l'amour ?

Pour Freud⁶, l'amour, c'est assez pessimiste. L'amour, c'est aimer ce qu'on aurait voulu être, ce qu'on n'a pas été, ce qu'a été votre mère quand elle vous a donné le sein. L'amour est soit par étayage, soit narcissique. Analytiquement l'amour, c'est moyen.

Pour Lacan, c'est un peu plus surréaliste. Il va reprendre les concepts de Freud puisqu'il fait dans un premier temps un retour à Freud, mais il y rajoute sa théorie de l'objet, l'objet petit a⁷. Cet objet petit a est issu de toutes les théories sur l'objet partiel, que ce soit Melanie Klein ou Karl Abraham. Lacan met en place des objets partiels, l'objet oral, l'objet anal, l'objet génital qu'il appelle le phallus, auxquels il rajoute deux objets qui ne sont pas chez Freud : la voix et le regard. Je ne vais pas parler de la voix aujourd'hui. Mais ce qui nous intéresse, c'est le regard car le stade du miroir repose sur le regard.

De quoi s'agit-il ? Dans l'amour et surtout dans le transfert, vous déposez, inconsciemment, dans l'Autre des objets petit a. Et tout le déroulement de l'analyse que je vais faire avec cet Autre est que si je vais pouvoir lui parler c'est parce qu'il y a un lien de dépôt qui va permettre un « acte de confiance » qui va me permettre d'associer librement à partir de ce dépôt. Mais ce que je vais dérouler en parlant et le fait d'avoir mis en place un transfert sont deux choses différentes. Si je déroule mes chaînes signifiantes, si je me mets à parler, si je fonctionne à partir de la liberté d'association, c'est parce qu'il y a du transfert, mais ce n'est pas le transfert. C'est différencié de ce dépôt même. Ce qui fait que le statut de ce transfert est un statut par rapport au langage, à la parole qui est différent de toutes les chaînes associatives que je vais faire.

Mais que va-t-il se passer pour que je « liquide » ce transfert ? C'est là que toutes les théories de Lacan sont des théories très différentes de celles de Freud. Ce sont les moments où je vais récupérer ces objets, où cela va tomber. A l'endroit de ce que j'avais déposé dans l'Autre à un moment donné, cela va chuter, je vais récupérer mes investissements. Comment ? C'est une autre position que la relation d'objet, moi et l'autre, puisque cela va avec le dépôt que j'ai posé chez l'Autre.

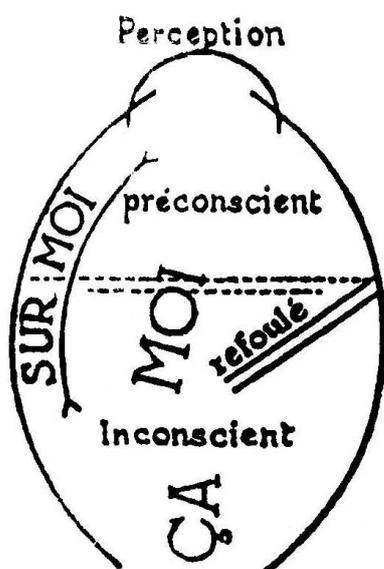
CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE

Rapports « normosés » et psychopathologiques du signifiant, du corps et du nom.

Les effets postmodernes de la déshumanisation

Vous voyez que je n'ai pas quitté les questions du corps car quel est le rapport entre les maladies que je peux avoir et ces dépôts que j'ai faits dans l'Autre et que je n'ai pas pu récupérer ou que l'Autre ne m'a pas laissé récupérer ? Vous tombez là sur quelque chose où la fonction du psychanalyste n'a rien à voir avec celle du psychologue, du médecin, du psychiatre, de l'enseignant, *car tout repose sur la capacité du psychanalyste à se laisser choir par l'autre*. Contrairement aux relations au bon docteur ou aux relations psychothérapeutiques – vous m'avez sauvé, depuis que vous m'avez aidé à régler mon conflit je vous aime encore plus – la psychanalyse n'est pas une psychothérapie. L'analyse va jusqu'à l'endroit où vous poussez le déroulement transférentiel jusqu'à un terme mais à condition que l'analyste lui-même ait suffisamment poussé sa propre analyse pour pouvoir accepter qu'on le laisse tomber et qu'il soit à même de supporter le désêtre – désêtre au fond puisqu'il est destitué. C'est là l'essentiel, cette capacité à pouvoir supporter la destitution. Et cela, vous le voyez même chez les gens qui sont analystes et qui font autre chose à côté, professeurs, médecins, peu importe, vous repérez s'ils sont capables de supporter cette destitution ou pas. C'est ce point qui différencie la psychothérapie de la psychanalyse. Les trois quarts des gens n'ont besoin que d'une psychothérapie, ils n'ont pas besoin d'aller jusqu'à ce point. Tout un chacun ne vient pas obligatoirement avec une demande d'analyse. Mais si on se situe dans une perspective d'analyse, il faut aller jusqu'au bout.

Je voudrais vous montrer dans le modèle de l'appareil psychique et du corps, par quel biais, chez Freud, se fait l'articulation entre le corps et la parole.



Ce schéma se trouve dans *Les nouvelles conférences de psychanalyse*⁸. Appelé l'œil freudien, il reprend la première topique – inconscient, préconscient, conscient – et la seconde topique – moi, ça, surmoi. A un moment donné, Freud, dans la recherche de ces mécanismes, s'était rendu compte que la première topique ne suffisait pas pour étudier les différents mécanismes et il les a donc différenciés dans la deuxième topique.

Mais sur ce schéma il y a un piège. Vous avez la perception, le préconscient. Vous imaginez le conscient et l'inconscient. Puis vous voyez le Ça qui correspond aux pulsions. Le moi, n'est pas loin de la perception et le surmoi touche à la fois le préconscient et le conscient. Le surmoi ne vient pas seulement dire « tu dois faire cela » et « tu ne dois pas faire cela ». Le surmoi dit aussi « jouis ». Il pousse à jouir. Il ne dit pas « désire ». Mais quand il dit « jouis » au sens freudien, il ne s'agit pas des « sex-shop ». La jouissance se réfère aux pulsions et ne se réfère pas au désir ni directement au fantasme. La satisfaction de la pulsion, la *Befriedigung* chez Freud, ce sont des choses très intéressantes par rapport au monde actuel. Le paradoxe dont je parlais est que nous avons l'impression que la perception se situe dans notre rapport à l'extérieur. Or pas du tout. La perception est topologique. Elle est aussi bien à l'extérieur que du côté du ça. C'est aussi la perception de vos mécanismes internes. Donc nous sommes des prisonniers à double aliénation. Nous sommes d'une part pris dans la perception à l'extérieur – ce qui peut nous tomber dessus de l'extérieur – et nos perceptions internes. Ainsi sommes-nous en prise avec un double conflit.

Le conflit de base du névrosé est le conflit entre ces différents éléments, entre le ça, donc l'édifice pulsionnel, et le Surmoi. Quel est le mécanisme le plus ordinaire du névrosé ? Vous avez une motion pulsionnelle qui vient du ça et qui dit « j'ai envie de lire tel livre ». C'est-à-dire que je suis pris dans une pulsion. Face à cette pulsion je vais me heurter à un surmoi qui va dire « Tu ne vas pas lire ce livre complètement obscène ». Que va-t-il se passer alors ? Cette pulsion qui vient du Ça va faire retour à l'envoyeur. Manque de chance, cela ne peut pas faire retour de manière complète et massive : un morceau va rester au niveau de la perception et du refoulé. Cela ne retourne pas à l'envoyeur et à ce moment cela va constituer le symptôme. Les symptômes ont à voir avec le fait qu'on a un certain nombre de pulsions qui ont essayé de passer, qui se sont heurtées au Surmoi, qui essaient de revenir et qui vont laisser comme solution de compromis entre ces pulsions et le surmoi un certain nombre de symptômes de trois types : hystérie (conversion), phobie, obsession. Je vous rappelle ce que Freud dit de la conversion : « Je tiens pour hystérique toute personne qui présente un symptôme de conversion ou une frigidité ».

C'est-à-dire que la frigidité elle-même est entendue comme trouble de conversion. Pas besoin de faire des troubles de conversion, votre frigidité suffit, à ceci près qu'on ne sait pas

ce que c'est. Est-ce que cela n'a pas à faire avec la faiblesse des hommes ?

Le symptôme de conversion dont nous parlions au niveau du corps a à voir avec un refoulement raté. Malgré tout ce qu'a pu dire Freud, tout ce qu'il a pu amener, le mystère n'en demeure pas moins de ce saut dans le somatique ! Que vous fassiez une paralysie hystérique, une crise devant une assemblée, c'est une histoire incroyable qu'un conflit psychique puisse passer par le corps. On le sait depuis Hippocrate, mais lui l'interprétait comme un utérus qui se promenait dans les différentes parties du corps.

Je ne vais pas parler de l'hystérie mais la question qu'on posait au départ est : Que se passe-t-il dans la somatisation ? Or les gens ont pris l'habitude dès qu'on a quoi que ce soit à dire, « c'est psychologique ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que quand il y a lésion, ce que vous pouvez souvent repérer, c'est une situation déclenchante. Mais je vous signale qu'il faut trois ans pour faire un cancer.

On peut facilement provoquer une crise d'hystérie : il suffit de faire tomber un peu le regard, avec l'hystérie cela marche assez bien. Vous ne regardez plus quelqu'un qui a besoin du regard, vous arrivez assez facilement à créer une crise. Il suffit de voir certains couples.

Dans la question de la somatisation, la conversion, elle, ne suit pas classiquement un trajet anatomique. C'est un diagnostic différentiel de l'anatomie. Les paralysies qu'on décrivait n'avaient pas à voir avec le trajet d'un nerf ou un trajet vasculaire. C'était le diagnostic différentiel qui n'est pas toujours facile.

Dans la somatisation, ce qu'on découvre quand les gens sont en analyse depuis longtemps, c'est quand même un problème spécifique du côté *non pas de l'absence du père mais d'avoir été menacé d'être sans père*. Ce n'est pas obligatoirement un moment d'enfance. Il y a un moment donné qui arrive dans la vie de chacun, où il y a une sorte de chute, d'effondrement, où, comme disait Lacan⁹, les différentes tensions sociales, c'est comme un mobile. Dans votre manière de vivre la réalité vous avez un mobile qui fonctionne. Vous avez différents paramètres qui vous font tenir ensemble. L'ensemble tient dans un équilibre, certes assez précaire, mais cela tient dans un équilibre mobile. A un moment donné, et il est parfois assez difficile de voir comment cela se passe, cet équilibre se rompt. Apparemment à partir d'une cause, mais cette cause n'est que déclenchante puisque toute organicité, que ce soit les cancers ou les maladies de système, met beaucoup de temps à s'élaborer dans le corps. Ce n'est pas comme une crise. On peut observer un certain déclenchement, qu'à un moment donné cela a commencé, mais c'est l'ensemble de l'équilibre entre le discours paternel et maternel qui a pu exister qui est rompu. Dire cela renvoie à la question œdipienne, non pas

sous l'angle de papa, maman, la bonne et moi, mais repérée en termes de discours.

Réfléchir à la question œdipienne en termes de discours, qu'est ce que cela veut dire ? Cela veut dire que vous êtes au moins structuré à partir de deux discours. On est structuré sur un mode où vous êtes pris dans un certain discours et un autre discours est venu trouver ce premier discours. On va appeler cet autre discours, discours paternel. Donc le discours paternel est venu trouver le discours maternel. Mais dans l'œdipe, pour qu'il y ait un autre discours, il faut que le discours premier dans lequel vous êtes pris – que ce soit homme ou femme – soit perméable au discours de l'autre. Que ce soit des couples homo- ou hétérosexuels, pour que cela puisse fonctionner pour l'enfant il faut qu'un des discours soit troué et perméable au discours de l'autre. Pour qu'il y ait un dispositif œdipien il faut que du côté du discours dit maternel il y ait une ouverture qui ouvre à un autre discours. Or ce qu'on voit, c'est qu'on retrouve dans la proximité de cette histoire de somatisation des moments où ces deux discours se sont dénoués : les différents pôles de la structure ne fonctionnent plus.

C'est étayé par le fait que quand quelqu'un fait une maladie organique en étant déjà en analyse, il s'avère souvent, non pas qu'on va empêcher quoi que ce soit mais que la résolution de cette lésion se fait plutôt bien et assez rapidement par rapport à ce qui se passe par ailleurs. J'ai entendu des histoires à propos du sida qui m'ont beaucoup impressionnées. Des gens dans un état catastrophique ont pu prolonger leur vie en venant à leurs séances. Il y a quelque chose de l'ordre du discours qu'on ne comprend pas, qu'on ne peut pas expliquer. Mais il y a quelque chose du côté du lien par la parole, par le discours, qui se poursuit au-delà de ce qu'on peut en saisir. Cela a à voir sûrement avec ce que Lacan appelle l'effet signifiant dont je vais dire deux mots.

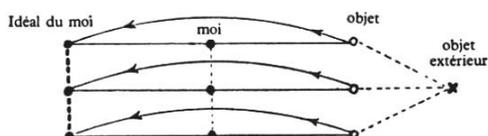
Il y a différents niveaux de la parole que Lucien Israël a bien explicité.

- ▶ Il y a un niveau de discours qui est, disait-il, un niveau de « stéréotypie de bistrot ». On va au bistrot pour rencontrer des gens, boire un canon.
- ▶ Ensuite il y a le niveau de l'intersubjectivité : on pense, on discute ensemble. On ne se rappelle plus ce qu'on s'est raconté, mais c'était très bien. On est intermoïque, intersubjectif.
- ▶ Puis il y a un niveau qui est celui du stade du miroir où le sujet se constitue dans l'Autre. Votre parole va naître du fait qu'il y a un lieu qui existe et que dans ce lieu je vais constituer ma propre parole. Cela rejoint la question des entretiens préliminaires en analyse. Les entretiens préliminaires, ce n'est pas simplement discuter sur un coin de table, mais essayer de rendre un lieu qui se constitue dans un lieu Autre. C'est là que l'on se rapproche du dispositif analytique.

- ▶ Enfin le dispositif analytique va être pris dans le fait que vous allez constituer vos propres chaînes qui sont appelées des signifiants. Des chaînes signifiantes vont se dérouler, et à la fin une destitution de l'objet, tel qu'on l'a montré, va se faire.

II. QUE SE PASSE-T-IL DU CÔTÉ DU COLLECTIF? LA DÉSHUMANISATION DU CORPS SOCIAL

Comme disait Georges Brassens : « Quand on est plus de trois, on est une bande de cons ».



S. Freud, « Psychologie collective et analyse du moi »¹⁰

C'est un schéma que vous trouvez chez Freud et que vous retrouvez chez Lacan dans le Séminaire XI¹¹ et qui permet à Lacan de différencier l'opération de suggestion hypnotique de l'opération analytique. Au niveau du groupe il donne la même explication qu'au niveau des mécanismes de l'hypnose¹².

De quoi rend compte ce schéma dans l'extrapolation de la question de l'hypnose du groupe, à tout groupe ? Vous avez un objet extérieur, on pourrait l'appeler le Führer, le leader, le Grand Timonier, le pape, ce que vous voulez. Vous avez trois structures très proches de ce qu'on a vu précédemment dans « l'œil de Freud » et qui sont l'idéal du moi, le moi et l'objet du moi.

- ▶ Le moi, on en a parlé précédemment.
- ▶ L'idéal du moi est une instance symbolique. Le névrosé n'arrête pas inconsciemment de mesurer son moi à l'idéal du moi : « Qu'est-ce que j'ai été mauvais aujourd'hui ». Vous avez un jeu mobile entre le moi et l'idéal du moi qui donne essentiellement de la culpabilité.
- ▶ Les objets du moi, c'est ce qu'on disait du transfert amoureux.

Ainsi quand vous mettez en place un leader, donc un objet extérieur, cela va avoir une fonction : il va se faire une confusion entre l'idéal du moi et les objets investis du moi. Mon moi a besoin de tomber amoureux, mes idéaux vont se reporter sur cet objet extérieur soit le leader.

Qu'y a-t-il de bizarre dans cette opération ? On va investir quelque'un d'extérieur à partir de ses idéaux, mais que va-t-il

se passer ? Le moi est mis entre parenthèses. Il n'y a plus de moi, il est escamoté. Autrement dit il n'y a plus d'instance critique. Ce qui entraîne, au procès d'Eichmann par exemple, la réponse « J'ai obéi aux ordres »¹³. L'objet extérieur m'a donné des ordres, comme c'est mon idéal, il n'y a aucun problème, j'ai obéi. Donc il y a mise entre parenthèses du moi – le moi étant freudiennement la somme des identifications, donc tout ce que vous avez vécu pour vous constituer.

Cela veut dire que cette opération de psychologie collective et analyse du moi, opération qui est groupale, est une opération hypnotique qui évacue la responsabilité du moi. Mais qui ne l'évacue pas seulement au niveau conscient mais qui évacue toute force pour le moi de se défendre. Autrement dit Brassens a bien raison de dire que quand on est plus de trois on est une bande de cons, au sens radical.

Ce sont les phénomènes de groupe. La masse c'est encore autre chose. L'opération de collage entre le moi et l'idéal du moi veut dire absence de honte et de culpabilité. Aucun problème : au nom de l'idéal collectif vous pouvez tuer, écharper, provoquer du tiers exclu et ce quel que soit cet idéal collectif : il n'est qu'un prétexte pour les pulsions haineuses. Tout cela fonctionne à partir des mouvements d'identification mutuelle. Il faut que les autres soient exactement comme moi.

Cela c'est l'hypnose, dit Lacan. Mais alors qu'est-ce que l'opération analytique ? C'est justement le maintien de la distance entre l'idéal du moi et les objets, objets où Lacan met l'objet petit a. Toute l'opération analytique c'est de ne pas confondre les objets qu'on va déposer en l'Autre avec ses propres idéaux. Bien sûr cela provoque de l'angoisse, du manque, ce n'est pas drôle tous les jours, mais c'est cela l'opération analytique.

A partir du moment où on est dans le fait de mettre en place des tiers exclus réels, où ce qui est prôné ce n'est plus simplement de dire « celui-là, ce n'est pas mon parti, je suis contre, économiquement ce n'est pas bon » mais à partir du moment où il y a des corps qui sont prêts à être déchiqtés, à partir du moment où on n'est plus dans la possibilité d'une individualité, mais que c'est l'appartenance ou à un groupe ou à un peuple ou à une certaine croyance qui est mise dans le même sac, à ce moment-là on est dans une déshumanisation au sens où on n'est plus face à des individus. Le groupe en question est un individu qu'il s'agit de faire disparaître. J'ai comme exemple les tableaux comptables de la Solution Finale décidée lors de la Conférence de Wannsee. Il était prévu dans une comptabilité très précise de détruire, pays par pays, tant et tant d'individus. Je dis détruire mais ce terme n'était pas employé. C'était un cahier comptable de tant et tant de juifs par pays comme quand vous faites votre bilan. Quand vous êtes dans une logique de ce genre on ne peut plus parler ni de psychologie ni d'humanisation. On est sorti de la question humaine en tant que

telle. Le point qui nous a intéressés c'est que peut-on faire psychanalytiquement de gens – tels les différents massacres en Afrique et ailleurs – dont la famille a été massacrée, qui ont tout perdu ? C'est une question que nous travaillons depuis longtemps. Peut-on utiliser des outils analytiques pour travailler – et là on retombe sur l'individu – non pas avec des gens qui sont traumatisés, ce qui est un problème freudien, le traumatisme étant toujours un écho, un renvoi, (je prends quelque chose dans le présent qui me renvoie à un passé et c'est cet ensemble qui va faire émerger quelque chose), mais avec des gens qui ont à faire avec l'irruption du réel : torture, familles décimées... Que fait-on ? Le but est d'arriver à mettre en place du traumatisme. *Concernant les gens qui ont vécu de plein fouet des choses abominables, il faut créer chez eux du traumatisme.* C'est-à-dire par la parole tricoter un fantasme qui fait que ce qui leur est arrivé va les renvoyer à autre chose d'érotisant. Quelque chose qui leur rappelle ou l'histoire familiale, une construction en analyse afin d'être traumatogène. Il s'agit de créer des « normosés ». On crée une structure imaginaire, structure écrasée quand vous êtes torturé, qu'il n'y a plus personne de la

famille. C'est l'utilisation de l'analyse autrement que pour la cure typique qui donne quelque succès à condition qu'on arrive à créer quelque chose de l'ordre d'une certaine demande, ce qui n'est pas facile.

On a d'autres problèmes qui sont des problèmes médico-légaux. Quand vous avez vu des gens qui ont été violés, quand ils sont vus cliniquement tout de suite après le viol par l'expert, quand ils ont le courage d'aller en parler, ils apparaissent tout à fait normaux comme si ce qui s'était passé ne les touchait pas. On est dans ce cas de figure dans la dynamique de ce que Freud appelle le *Schreck*, dans la dynamique de l'effroi. Quand vous êtes sous une bombe et que la personne à côté de vous vient de mourir, ou quand votre voisin vient de se suicider, cela ne provoque pas un déchaînement symptomatique, cela provoque un état d'effroi, une sorte de mise entre parenthèses. Si bien que très souvent dans l'expertise on ne voit rien. Les sœurs Papin¹⁴, on ne voyait rien non plus. Il y a un temps qui est ce temps d'effroi et c'est seulement après-coup, souvent longtemps après, que les choses peuvent se déchaîner et provoquer cette espèce de chute de la structure. ■

¹ J.-R. Freymann dir., *Clinique de la déshumanisation*, Arcanes-ères, 2011.

² J. Lacan (1936, 1949), « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in *Écrits*, Seuil, 1966.

³ S. Leclaire, *Le pays de l'autre*, Seuil, 1991.

⁴ Intervention d'Israël Nisand et Jean-Louis Mandel au colloque tenu à Strasbourg, *Le corps en pièces détachées*, 2013.

⁵ J. Lacan, *op. cit.* note 2.

⁶ S. Freud (1914), « Pour introduire le narcissisme », in *La vie sexuelle*, PUF, 1969.

⁷ J. Lacan (1962-1963), *L'angoisse. Le Séminaire, Livre X*, Seuil, 2004.

⁸ S. Freud (1932), *Les nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard poche, 1989.

⁹ J. Lacan, « Le crime des surs Papin », in *Le Minotaure*, 1933.

¹⁰ S. Freud (1922), « Psychologie collective et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1971.

¹¹ J. Lacan (1964), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire, Livre XI*, Seuil, 1973.

¹² S. Freud, *op. cit.* note 10.

¹³ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 1991.

¹⁴ J. Lacan, *op. cit.* note 9.

A deux voix, d'une langue à l'autre

Henri-François Robelet et Elisabeth Gardaz

Le texte qui suit a été élaboré « à deux voix ». Il est le fruit d'une intervention faite le 23 mars 2013 dans le cadre d'une journée de formation de l'association Parole sans Frontière sur le thème « Psychothérapie avec interprète : l'interprétation en situation psychothérapeutique ». Les auteurs rendent compte des effets du dispositif qu'ils ont mis en place à Angers pour accueillir la détresse de demandeurs d'asile russophones. Ils font part de cette expérience clinique singulière, qu'ils déclinent en différents registres, faisant résonner tant la part de tâtonnement et d'imprévu que la palette des voies possibles de création et d'invention à travers les effets conjugués de l'écoute de la parole dans le transfert et dans l'acte de traduction et d'interprétation.

Henri-François Robelet :

A Angers arrivent de nombreux étrangers qui viennent des anciens pays satellites de l'URSS, du Caucase, de l'Arménie etc...

Elisabeth Gardaz, psychanalyste et maître de conférences de littérature comparée russophone, m'a proposé de recevoir certains d'entre eux en tant que psychiatre psychanalyste. Elle occupe alors la fonction d'interprète et moi de thérapeute. Ce travail dure depuis quatre ans.

Je vais évoquer quelques réflexions qui me sont venues lors d'une intervention à Strasbourg le 23 mars 2013, organisée par « Parole sans frontière » à l'invitation de Jennifer Griffith. Jennifer et Marie-France Schaefer étaient venues à Angers quelques mois auparavant pour nous parler de la voix.

La voix... Sans en avoir parlé nous avons opté pour l'interprétation consécutive, pas la simultanée.

Implicitement nous avons laissé place à la voix, son chant et ses inflexions, son rythme et son flux. Voix marquée par l'affect et la jouissance ; voix déshabillée, en panne d'incarnation. Parole qui se cherche, colère qui précipite l'énonciation. A d'autres moments les vibrations sonores s'éteignent et la voix murmure ou expire.

Dans le temps où parle cette femme, rarement un homme, je suis à distance du sens, baigné par la musique vocale ; dans la situation de l'*infans*. Ce temps archaïque pour moi me questionne aussi sur les particularités musicales de cette voix. Sans l'avoir prévu je me mets à la recherche des vestiges de l'ancienne lallation qui a nourri l'éclosion de cette voix devenue adulte. Tout près de la lalangue. Une place pour la voix, pour la sous-jacence et la subjectivité.

Est-ce la raison pour laquelle ces séances sont des temps de respiration dans ma journée ? Quelque chose se met en légèreté grâce à ce temps de décalage aéré avec le sens avant que l'interprète ne traduise. Mais cette légèreté est mêlée de gravité. Dans ces passages de frontières on sent le poids de la destinée.

Vient le moment de la traduction, la magie du passage d'une langue à l'autre. C'est l'effort de création qui devient palpable. L'interprète choisit ses mots, reprend les traces de l'Étrangère, s'en décale, hésite, dit pourquoi. Parfois, elle se fait sa voix : « je... ». Parfois, elle s'en distance : « Madame dit que ... ». Que puis-je entendre de ces passages ? Des subjectivités de l'étrangère et de l'interprète ? Il devient sensible pour chacun des trois que parler est une création, pas seulement une circulation de message. Il se produit pour chacun une attention spéciale portée à la parole.

Le cadre de ce travail est particulier car il introduit une tierce personne, l'interprète. Personne n'incarne le trois ; l'imaginaire peut vite fondre

chaque un dans le groupe. Et pourtant, cette troisième personne par sa fonction d'interprète place chacun dans l'altérité de sa propre langue.

J'aimerais aborder maintenant la question de la demande dans ce travail. Son origine n'est pas toujours claire. Elle peut émaner de la personne elle-même ou des travailleurs sociaux qui s'occupent d'eux.

Un élément particulier reste délicat pour moi : il n'est pas rare que des gens viennent pour demander un certificat médical comme « étranger malade ». Souvent même la première rencontre a lieu après le refus de l'OFPPRA de leur accorder l'asile politique. C'est une façon d'obtenir des papiers pour vivre en France. Cela donne à la demande un caractère utilitaire et installe la personne dans un statut de malade ; non seulement la première fois mais pour les mois et années à venir. J'ai eu parfois l'impression d'être le dernier maillon d'une filière d'émigration.

Pourtant, j'ai souvent été marqué par les récits des personnes, la gravité de ce qui a été vécu et les détails attestant de leur sincérité, y compris les imprécisions et oublis factuels. J'ai souvent été saisi par certains refus de l'OFPPRA, mettant en doute la véracité des histoires.

Je me suis aperçu que nombre de dossiers présentés à l'OFPPRA ne sont pas travaillés dans leur préparation et leur traduction pour faire émerger la particularité de chaque histoire ; si bien que les récits se ressemblent et paraissent plaqués, inauthentiques. Le travail de traduction, à ce niveau là, apparaît, aussi essentiel.

C'est le contraste avec ce que j'entendais qui m'a fait changer de position. L'intensité de la douleur psychique liée aux événements et liée aussi à l'absence d'existence juridique justifie le rapport médical même si on peut regretter de passer par cette voie médicalisante et pathologisante.

Plus tard après une amélioration de cette souffrance morale, le rapport médical peut tout à fait souligner l'impossibilité de retourner dans le pays d'origine qui a été le théâtre d'événements graves.

Enfin, j'ai pu constater que l'aspect utilitaire de la demande n'empêche pas un réel travail psychique de s'opérer. Madame Gardaz va évoquer maintenant les questions relatives à la traduction.

Elisabeth Gardaz :

La belle présentation qui vient de nous être faite par Benoît Delâtre et deux des étudiantes formées dans l'institut qu'il dirige donne une très haute idée des qualités requises pour être interprète et des exigences qui en découlent dans la formation. Je peux dire d'emblée, presque comme une boutade, que l'expérience que nous menons, Henri-François Robelet et moi, se situe pour ainsi dire aux antipodes. Et je

vais essayer de vous dire en quoi, abordant ainsi la facette en quelque sorte technique de ce travail dont Henri-François Robelet a dit les questions qu'il avait soulevées pour lui au plan éthique et ce qu'il avait avivé dans son écoute.

Le dispositif que nous avons constitué est un dispositif que nous avons improvisé pour répondre à une demande imprévue : la demande venue d'étrangers, demandeurs d'asile russophones en grande détresse, de parler, de se faire entendre. L'inattendu de ce travail, né des circonstances donc, implique une impréparation qui tranche évidemment avec les préalables requis dans la situation d'interprétariat classique.

L'impréparation concerne d'abord la langue, en l'occurrence le russe, qui est notre langue de médiation. Le russe pour moi est langue d'apprentissage, d'apprentissage avant tout livresque, même si je suis fille d'émigrés russes. Avec le temps, elle est devenue principalement langue de la littérature que j'ai enseignée.

Pour nos patients, elle est aussi le plus souvent langue seconde. Qui plus est, langue longtemps obligatoire de l'empire aujourd'hui effondré, langue souvent devenue langue de l'ennemi. C'est aussi une langue particulièrement marquée par le discours idéologique radical d'alors, ses préjugés et ses clichés.

L'interprétariat, supposé par principe entre deux langues, ne correspond donc plus ici tout à fait à ce critère. Certes, je ne traduirai que ce qui sera dit en russe, ne connaissant aucune des innombrables langues propres au Caucase. Mais, pour chaque patient, une de ces langues, et souvent plusieurs, constitue l'étoffe vivante dans laquelle il a grandi et vit encore. Il lui faudra parfois dire un mot dans sa langue maternelle pour trouver ensuite un mot approchant en russe. Nous sommes ainsi, à certains égards, non pas dans une position identique mais dans une position comparable quant à un certain décalage.

Une conséquence pratique, pour moi, de ce rapport particulier au russe : un plus grand tâtonnement, de plus fréquents détours, sans qu'il y paraisse nécessairement. Le mouvement en sens inverse, lorsque je traduis en français, va plus vite, plus directement. Il y a évidemment à cela d'autres raisons, j'y reviendrai quand j'aborderai la pratique.

Avant, je voudrais revenir sur la question des rapports entre traduction et interprétariat.

Ma pratique de la traduction et mon expérience ponctuelle d'interprète m'ont poussée d'abord à presque opposer les deux pratiques, à souligner, en tout cas, ce qui les distingue. Je vais revenir rapidement sur des lieux communs, mais ils ont, je crois, leur utilité pour affiner la question.

Le traducteur travaille sur un texte achevé, sur un tout qu'il peut parcourir dans son entier avant de se mettre à le tra-

duire. Il peut faire autant d'allers-retours qu'il le veut, laisser des passages en suspens, modifier une première version, tâtonner donc et faire des essais successifs. Il a, pour l'aider dans sa tâche, des dictionnaires de toutes sortes et travaille dans une temporalité indéfiniment extensible, n'était le contrat avec son éditeur ou le commanditaire de la traduction.

En face de ce confort intellectuel, l'interprète fait figure d'acrobate : il travaille en temps réel, au rythme de l'énonciation de la parole, aux prises avec l'oralité c'est-à-dire autant avec ce qui est dit qu'avec le mode l'élocution et toute la charge affective du propos.

Pour importantes qu'elles soient, ces distinctions entre traduction et interprétariat n'empêchent que l'acte central de l'interprète est bien de traduire. C'est sur la nature de cet acte qu'Antoine Berman¹ a réfléchi sans relâche, et j'y suis retournée pour y voir plus clair. Dans le commentaire qu'il fait de l'ouvrage de Walter Benjamin, *La Tâche du traducteur*, il a cette formule saisissante : « la traduction surgit de l'original ». Il parle aussi du « jaillissement » de la traduction. L'opposition que j'ai cultivée concerne ainsi la surface des choses. C'est au contraire l'étroite identité de l'acte qui m'est alors apparue. Le neuf de cette perspective est de déplacer le regard, de passer de la traduction comme texte produit à l'acte même de traduire qui est affaire d'un sujet parlant qui y engage sa pleine subjectivité. Traducteur ou interprète ne sont plus que deux modalités d'une même opération.

Ainsi peut se définir, dans ses grandes lignes, le cadre de notre travail. Aucun des participants, les patients pas davantage que nous, n'était préparé à cette pratique de navigation entre les langues et, pourtant, ça marche.

Pas de crainte, pas de souci linguistique, Henri-François Robelet n'attend aucune performance linguistique de ma part, le déploiement de la parole est tout autre : une étrange improvisation tempérée à trois. Le praticien et le patient ne savent pas ce qu'ils vont dire ni comment cela va leur venir. L'interprète, décalé, témoin autant qu'acteur, opère dans une alliance de précision et d'improvisation.

Déroulement pratique

Comme je l'ai dit, notre pratique nous a d'emblée été aisée malgré notre impréparation à cette expérience. Tout s'est fait à mesure, sans concertation quant à une méthode. Le dispositif s'est mis en place comme allant de soi à partir de notre position commune accordant le primat à la parole singulière et à l'écoute du désir du sujet.

Concrètement, nous avons adopté la *traduction consécutive*, mais, contrairement à ce qui se fait habituellement, où l'interprète module la durée de la parole pour intervenir sur des séquences mémorisables et restituables, la scansion de la traduction est laissée ici au libre flux de la parole de cha-

un. Il s'agit d'une façon de faire qui s'est imposée et nullement d'un choix raisonné. Période longue, quelquefois très longue, période brève, un mot parfois.

L'*ordre d'énonciation* est en principe respecté, mais il *peut subir des entorses*. Lorsque le patient parle longuement, il peut m'arriver de commencer par traduire la fin de son dire, là encore cela me vient comme une nécessité sans doute parce que j'entends cette parole comme l'aboutissement soudain de ce qui a longuement cheminé et que c'est elle qui est intensément présente au moment où je dois traduire. Je prends alors toujours la précaution d'annoncer cette entorse : « je vais dire ce que Mme X a dit à la fin ». Alors, ayant eu d'un mot l'assentiment du praticien, je me délivre en quelque sorte de ce qui vient de me frapper *in fine* et dont j'aurais peut-être craint de perdre la force vive en le maintenant à sa place. Il m'est étonnamment facile ensuite de retrouver et de restituer paisiblement le fil de ce qui a précédé. A la fin, comme pour circonscrire cette entorse et en marquer le caractère d'exception, je redis, en l'annonçant, la phrase que j'ai déplacée.

Pour traduire les paroles du praticien, les choses se passent un peu différemment. Il peut arriver à Henri-François Robelet d'intervenir longuement, avec feu parfois, en riant, avec une note d'humour aussi. Je marque alors un temps infime de pause en m'adressant directement au patient : « Vous avez entendu ! » comme si, dans ces moments, je tenais à retarder le temps de la compréhension verbale et à saluer, pour le patient, la force de la parole qui vient de lui être adressée. Ce ralentissement impromptu et voulu contribue, je crois, à préserver une plus juste dimension de la parole, à prendre acte de sa valeur de signifiant du grand Autre.

Cette sorte de liberté que nous nous accordons avec ses airs d'insouciance a pour corollaire notre vigilance à garder le cap. C'est ce que me rappelle Henri-François Robelet lorsque, après une longue intervention, il prend le temps de me dire : « comment est-ce que tu vas traduire tout ça ? ». Et nous savons l'un et l'autre que le « tout ça » ne désigne pas une totalité et n'attend pas exactitude rigoureuse et exhaustivité dans la traduction. Je prends le temps à mon tour de traduire d'abord la question pour le patient en introduisant un : « le Docteur Robelet me demande comment je vais traduire tout ce qu'il vient de vous dire ». Il n'y a pas ainsi d'apartés, mais pas pour autant d'appesantissement sur la question du traduire. L'illusion d'une norme traductive qu'il suffirait d'appliquer est simplement écartée d'un sourire et la traduction s'achemine au gré de son surgissement et de ses tâtonnements invisibles.

Hors de ces situations particulières, je traduis, dans un sens comme dans l'autre, à la première personne, étant tour à tour chacun des locuteurs. Ce retrait formel allège considérablement l'échange et en préserve le rythme et les inflexions. Il est probable que j'adopte même la scansion de

chacun, parlant vite ou lentement selon le registre qui s'est instauré.

C'est quand on en vient à *la lettre du texte qu'est toute parole et à sa traduction* que les difficultés commencent. Je donnerai trois exemples. Les trois concernent des paroles du praticien que j'ai eues à «interpréter» pour pouvoir les traduire. Cela s'est fait, bien sûr, en un temps infinitésimal que je déploie ici, après coup, au ralenti.

Premier exemple: «*Où en êtes-vous ?*». C'est l'ouverture de la séance. Le praticien n'a pas vu la patiente depuis un bon mois. L'expression, si usuelle en français, est un pur gallicisme. Elle n'a pas d'équivalent direct en russe. Sa forme spécifique me frappe – sans doute à cause de la force inaccoutumée qu'elle a prise dans cette invite du thérapeute. Je n'ai pas envie d'en donner l'équivalent d'usage qui reviendrait à dire: «Comment allez-vous aujourd'hui?» Et je traduis en prenant appui sur le «où» initial, avec sa valeur spatiale, que je réajuste en ajoutant «par rapport à où vous étiez avant». Est-ce que c'est la répétition sonore du «ou» dans le «vous» final qui a orienté d'emblée mon choix? Je ne peux évidemment rien en dire sinon m'interroger après coup. C'est la réponse de la patiente qui donne à réfléchir sur le cheminement de la parole non pas concertée mais concertante. Elle répond: «J'ai l'impression que mes pieds commencent un tout petit peu à toucher le sol.» Elle marque une pause: «Avant j'étais je ne sais pas où». «Un tout petit peu» traduit une expression qui est presque une onomatopée en russe (*чуть чуть* – tchout' tchout'), quelque chose comme «à peine, à peine», moins que quelque chose de mesurable, une pincée au plus. Je ne crois pas avoir répété ni commenté le mot, je crois plutôt que Henri-François Robelet l'a entendu, lui, le musicien, et l'a prononcé à son tour, presque chanté, sur un mode interrogatif, comme on accueille le babil d'un enfant. Je m'attarde sans doute à l'excès, mais je voudrais indiquer comment, dans notre travail, la part faite à l'écoute de la parole à l'état naissant est centrale.

Dans la condition de l'exil, la parole a été tant mise à mal, elle est tellement menacée et disparaissante que la faire retentir, lorsqu'elle affleure, légère, vive et libre, est un acte constituant. Infime et décisive subversion de la pratique traductive: naviguer entre les langues, c'est se laisser habiter par la parole et donner lieu à la langue comme troisième personne. Et cela concerne tous les locuteurs à l'œuvre.

Deuxième exemple. Il s'agit de la même patiente, dans une séance antérieure. Elle vient de dire: «Je me sens comme une plante, sans désir de quoi que ce soit». Elle entend: «*Une fleur, c'est fait pour être cueilli!*». Et là, j'ai un trou: impossible de me souvenir comment se dit «cueillir», c'est «arracher» qui me vient. Je ne dis rien et m'applique apparemment à trouver la tournure russe appropriée puisque le «c'est fait pour» est, lui aussi, une forme purement française, en réalité je tourne autour du mot «arracher» en me disant

«non, ce n'est pas ça». Le mot me revient, mais je n'oublierai pas cet oubli que j'interrogerai ensuite. Je fais l'hypothèse que ce qui se disait là, dans le transfert, touchait de si près à l'intime du désir qu'il m'a fallu me retirer. L'oubli du mot et le blanc de quelques instants qui en a résulté ont été ma façon de me retirer, de poser comme un voile. Pas plus que quiconque, l'interprète n'échappe à son inconscient.

Dernier exemple. Il s'agit d'une patiente profondément mélancolique qu'Henri-François Robelet reçoit depuis bientôt deux ans. Une inertie proprement folle et une façon, parfois insupportable, de louvoyer pour ne pas bouger. En fin de séance, il lui est dit: «Je trouve votre parole changeante». La traduction ne pose pas de difficulté. La patiente dit: «Je ne comprends pas». Cela arrive parfois et il m'arrive, après le détour toujours observé par le thérapeute, de redire la chose avec d'autres mots. Cette fois, non, je traduis directement: «je ne comprends pas», et le thérapeute répète, dans les mêmes termes: «je trouve votre parole changeante». Je redis moi aussi le texte dans les termes que j'ai utilisés la première fois.

Nous sommes à la croisée des sens, sens littéral et vouloir-dire, il ne faut pas s'y tromper, la navigation demande alors un coup de barre ferme pour ne pas se laisser noyer dans un mouvement de fuite. Advienne que pourra. En l'occurrence il n'advint pas le pire.

Il n'y a peut-être pas lieu de conclure puisqu'il s'agit d'un travail toujours en cours et puisque cette journée d'étude autour de l'interprète en situation psycho-thérapeutique va se poursuivre avec, notamment, les exposés des deux interprètes qui parleront de leur expérience en milieu psychiatrique à l'hôpital.

Addendum

Les questions qui nous ont été posées nous ont permis de préciser deux points en particulier.

Comment en étions-nous venus à travailler de la sorte? Nous appartenons, comme analystes, à la même association Ouèst-FEDEPSY et, dans ce cadre, nous avons participé pendant plusieurs années à un groupe de lecture, «Psychanalyse et littérature», qui fut un véritable lieu de rencontre. Rencontre entre nous et quelques autres, rencontre avec des écrivains qui ne nous ont pas quittés: Imre Kertesz, avant tout, dont nous avons lu et travaillé pratiquement toute l'œuvre, Daniel Mendelsohn pour *Les Disparus* et *Etreinte fugitive*, Janine Altounian pour sa recherche à partir de l'incidence du génocide arménien dans son histoire personnelle. Le groupe avait choisi ces œuvres avec l'idée de prendre part aux journées sur «Humanisme et inhumanité» organisées par F.E.D.E.P.S.Y. à Strasbourg. C'est finalement la rencontre à Angers avec Jennifer Griffith et la découverte de la convergence de notre travail qui ont décidé de notre participation à cette journée de Parole sans frontière.

Dans quel cadre financier travaillons-nous ? Aucun sinon celui dont nous sommes convenus. Henri-François Robelet me verse des honoraires à l'acte en partageant ceux qu'il reçoit de la Sécurité Sociale. Il existe par ailleurs à Angers une association, l'APTIRA, qui forme des interprètes pour le domaine de la santé. C'était du moins l'option de départ. Leur champ d'intervention s'accroît aux champs scolaire et social. Cette association, animée par une coordinatrice elle-même interprète, travaille sous contrat avec le CHU, avec le CESAME (Centre de Santé Mentale) et, ponctuellement, avec la Ville d'Angers. J'interviens moi-même comme « superviseur » auprès de l'équipe des interprètes dans une sorte de formation permanente : pour eux comme pour moi.

Un dernier point mérite d'être mentionné. Tous les patients russophones pour lesquels je fais fonction d'interprète auprès d'Henri-François Robelet sont des patients que je reçois par ailleurs en psychothérapie à raison d'une fois par semaine. Dans tous les cas, c'est moi qui, avec l'accord, voire à la demande des patients, et après concertation avec leur médecin traitant qui me les a adressés, ai sollicité ces consultations devant la gravité de états post-traumatiques qui dépassaient mes compétences et la seule prise en charge psychothérapeutique.

Préciser ce donné est important parce qu'il a nécessairement sa part dans la forme qu'a prise notre travail. Il y aurait là encore tout un volet à ouvrir à notre réflexion. ■

¹ Antoine Berman, *L'âge de la traduction. «La tâche du traducteur» de Walter Benjamin, un commentaire*, Presses universitaires de Vincennes, 2008.

Vers une pulsion neutre ?

Michel Lévy

A Besançon, les différents groupes de travail et notamment le cartel, organisent chaque année deux conférences-débats soutenues par la F.E.D.E.P.S.Y. Inaugurées par une journée sur l'inceste en 2009 (organisée en collaboration avec Apertura-Arcanes), ces conférences ont porté sur le passage à l'acte, la répétition, la jouissance pour réfléchir, en 2013, à la question des pulsions avec Michel Lévy. Après que Dominique Vinter a repris le concept freudien pulsions de vie/pulsions de mort, pivot de la théorie analytique, Michel Lévy questionne plus avant cette question des pulsions et plus particulièrement le concept de pulsion de mort.

Je souhaite interroger un point qui vient chez Freud comme une évidence, Freud est un grand dualiste. Et je vais m'appuyer sur son texte de 1920: «Au-delà du principe de plaisir», qui continue à m'intriguer en essayant de montrer que je ne suis pas si sûr que le dualisme pulsionnel (pulsion de vie/pulsion de mort) soit quelque chose qui tient la route.

Freud tient à cette notion, tout d'abord pour se différencier de Jung, plutôt «moniste» version Spinoza. Le monisme philosophiquement est quelque chose qui dit qu'il y a une possibilité de l'un. Freud, en rupture avec lui, ne peut pas aller du côté d'une unité réelle. Pourtant il tourne autour de cette question mais il décline dès qu'il en est trop près. Freud, petit bourgeois viennois ayant vécu la guerre, croit à une culture radicalement séparée de la nature. Le dualisme sur lequel il ne cédera jamais, vient de là.

Pour lui, les pulsions sont à éduquer, à maîtriser, il faut assécher le ça, que du moi adviene, il faut de la civilisation et de la domestication. Pour autant il dit aussi que certaines pulsions ne sont pas maîtrisables.

Freud parle de principe de plaisir mais ne parle jamais de plaisir. Il critique la religion parce qu'il cherche, en scientifique, quelque chose de rationnel. Freud confond la religion avec le sentiment religieux. Etymologiquement *religio* c'est rassembler, relier, regarder avec une certaine inquiétude. *Religare*, c'est le lien à Dieu, *et religere*, depuis Cicéron, c'est plus du côté du sentiment spirituel, religieux. C'est le recueillement, la relecture.

Pour Michel Foucault, l'ascèse psychanalytique est le droit fil du dispositif religieux chrétien de l'aveu, de la direction de conscience.

Donc la psychanalyse a un côté dispositif: distance à soi-même, observation de soi, purification des affects, recherche d'un nouveau savoir. Pour certains, c'est une affaire religieuse; on peut dire qu'il faut une certaine croyance, voire une foi, dans l'existence de l'inconscient. Pour garder cette position d'analyste, il faut penser qu'on peut créer un écart dans le discours, qu'il y a du manifeste et de l'implicite, qu'il y a une forme de séparation, de clivage voire de dualisme.

Je vais donc résumer «Au delà du principe de plaisir» en cinq points, avant d'en faire une critique.

Premier point: Quelque chose dans le psychisme maintient l'humain en vie = le principe de constance.

Deuxième point: L'humain doit se conserver le plus détendu possible. Quelque chose dans l'organisme tendrait vers une recherche de tension minimale. Le principe de plaisir = tension minimale du principe de constance. L'humain rechercherait, peut-être sans le savoir, des sensations agréables. Du coup les sensations désagréables, traumatisme, douleur, seraient anti-fonctionnelles.

Freud pense en économie psychique, et donc le désagréable c'est une question de quantité. Quand il y a excès d'excitation, c'est désagréable et du coup, quelque chose voudrait ramener vers une tension minimale. Freud veut dire qu'il existerait un repos psychique, originaire, un pur plaisir exclusif. Si l'on pense cela, on est obligé de dire que les processus primaires de l'inconscient, c'est du côté d'une fluidité extraordinaire. Il ajoute aussi qu'il y a des processus secondaires (lieu de naissance du préconscient et du conscient, pour la première topique).

Freud dit aussi que l'enfant veut revenir au plaisir, à la sensation que quelque chose en lui est satisfait. Donc soit il a le sein et se satisfait, soit il ne l'a pas et il l'hallucine. Pour Freud le premier objet manquant, en tant qu'objet de désir, c'est l'hallucination du sein. Freud dit que le monde, c'est nos représentations et que, du coup, peut-être passe-t-on notre temps à halluciner le monde comme dans un rêve ou un cauchemar. En tout cas, on n'a pas d'accès direct au réel du monde, selon lui. Je n'en suis pas tout à fait certain ! J'égratigne un peu Freud, pessimiste, malade, pour qui j'ai beaucoup de respect.

Donc on hallucinerait le monde pour pouvoir rester dans un principe de plaisir, pour retourner à la tension minimale, et ça c'est la source des névroses qui fait que le névrosé ne percevrait jamais le réel du monde.

Troisième point : il y a un principe – on a beau être névrosé avec nos constructions imaginaires – qui nous ramène à une forme de réalité : le principe de réalité. Ce principe n'est pas du tout dualiste, par rapport au principe de plaisir. Il y a des choses que l'on ne peut pas faire tout de suite, une réalité dont on doit tenir compte, sauf que le principe de réalité va tout de même, dit-il, servir au principe de plaisir, ce sera un principe de plaisir différé, donc encore plus garanti au bout du compte.

A partir du principe de réalité, il va aussi mettre en place toute la question de l'affirmation primordiale avec son cortège du « jugement ». L'humain peut être en excès par rapport à ce qui lui tombe dessus et à ce qui sort de lui. En excès par les pulsions de l'intérieur mais aussi de ce qui peut venir de l'extérieur. Il ajoute plus tard que l'on peut être traumatisé par ses propres pulsions. On n'a pas de pare-excitation par rapport à l'extérieur et encore moins contre l'interne.

Donc cela s'enrichit par la question du jugement d'attribution, qui va définir si l'objet auquel j'aspire est un bon ou un mauvais objet, et ce qu'il appelle le jugement d'existence c'est la question : est-ce que ça existe dans la réalité ou dans les productions hallucinées ?

Le quatrième point, c'est un point avec lequel je ne suis pas d'accord, ça devient un peu sur-réaliste. Pour Freud, lorsque l'on pousse le principe de plaisir au maximum, le summum du principe de plaisir, c'est le principe de nirvana (certainement inspiré de Schopenhauer, qu'il ne cite pas). Il dit aussi

par rapport au principe de nirvana, que nous avons une sorte de pulsion qui nous pousse et nous ramène à l'innomé, à la vie éternelle. Je ne vois pas, pour ma part, ce qu'est cette tendance au repos éternel. On peut quand même se dire que la mort n'a pas besoin de pulsion pour s'appliquer !

Donc pour Freud le principe de plaisir domine partout, tout le temps, sans exception. Cela signifie un seul principe, la réalité tempère les choses et la satisfaction est remise à plus tard.

Cinquième point : le principe de plaisir est lié à un autre principe unique, la répétition. Pas de vie sans répétition !

Cependant il y a deux directions à la répétition : celle de l'hallucination, qui fait que la pulsion voudrait toujours revenir à la satisfaction première. On répète aussi pour retrouver cette satisfaction première, perdue à jamais. Il y a aussi une répétition dans le traumatisme, le cauchemar itératif, le fait qu'une victime ne sorte pas de sa position quasi-masochiste et jouissante de victime. Je ne répondrai pas à la question : « Y a-t-il deux directions à la répétition ou est-ce sous le seul coup du principe de plaisir, mais ça répète tout le temps, avec de nouveau monisme de la répétition ? »

Puis Freud, à la fin de son texte, affirme que finalement il y a deux ensembles de pulsions qui s'opposent : les pulsions gardiennes de la vie avec les pulsions d'autoconservation, les pulsions sexuelles, et un deuxième plan opposé avec les pulsions destructrices qu'il appelle pulsions de mort, qui sont là pour faire la dé-liaison de ce qui est lié. Cela va déchaîner l'intrication des pulsions partielles.

Selon moi la répétition reste une seule puissance du vivant.

Ne pourrait-on pas penser ces pulsions sur un modèle moëbien ? Il faudrait réfléchir à cette question. Une bande de Moëbius, à un moment on est à l'extérieur de la bande, par exemple la pulsion de mort, et c'est la même pulsion qui passe de l'autre côté, et la pulsion de vie avec un point de contact médian, pourquoi pas ?

Freud dit qu'il doit y avoir néanmoins des tensions plaisantes, ce que L. Israël a appelé la tension hédoniste. C'est-à-dire répétition mais aussi satisfaction dans la tension même. Pour Freud, c'est une intrication pulsionnelle.

Cependant il y a aussi des plaisirs passifs : y a-t-il de la pulsion de mort à cet endroit-là ? Ne devrait-on pas plutôt parler en actif et en passif ? Freud hésite : répétition et pulsion, c'est une seule chose, le principe de plaisir domine en totalité mais il faut quand même de la pulsion de mort pour arriver au principe de plaisir. Du coup, il termine par une nouvelle pirouette en disant qu'il y a quand même de l'ambivalence. Et la première ambivalence serait l'amour et la haine, la haine étant toujours première selon lui. Donc un masochisme primaire. Mais Lacan posera à cet endroit la question de savoir

si l'accomplissement, l'aboutissement de la vie, c'est d'y mettre un terme.

Avec Freud la mort entre dans la vie, le bon dans le mauvais, le mauvais dans le bon, il y aurait de la mort partout, dans le *Fort Da*, car toute entrée dans le langage, c'est quand même le meurtre de la chose.

Ce n'est qu'en 1923, lorsqu'il construit sa deuxième topique (le ça, le moi, le surmoi) que Freud dira que la pulsion de mort est peut-être en partie représentable (ce qui était vrai avant sauf pour la pulsion de mort). Or si une pulsion est représentable, même si c'est par des représentants, cela signifie que c'est une pulsion partielle, donc la pulsion de mort devient une pulsion partielle.

Lacan réfléchira différemment sur la question de l'amour, notamment avec *Le transfert* et dans *Encore* (1972). Chez lui, la jouissance c'est l'inutile, inspiré de la notion de plaisir chez St Augustin pour qui il y a une différence : soit l'UTI, obtenir une satisfaction toujours avec un certain égoïsme, même lorsque vous êtes altruiste et bienveillant, car il y a un surcroît de plaisir personnel, et de l'autre côté : le FRUI, un plaisir inutile qui dépasse la nécessité du plaisir, pour la satisfaction. Chez Lacan, la jouissance c'est aussi une valeur juridique, de possession, c'est l'entrée en jouissance d'un bien. Enfin, chez lui la jouissance convoque toujours la chose freudienne (*das Ding*). Sauf que pour Lacan, inspiré par Heidegger, il existe une sorte d'intimité en soi, exclue de soi-même, impensable, et que l'on ne peut pas juger. C'est une définition de la chose freudienne. C'est cet extime-intime, ce familier-étranger, cet oxymore de quelque chose dont on est porteur comme négativité dont on n'arrive rien à savoir, qui nous travaille malgré soi, au cœur du système psychique, comme une espèce de rien (qui n'est pas rien dira Lacan), qui est l'absence d'un objet, en tant que tel, inatteignable. Il est très freudien à cet endroit-là.

Si l'on est porteur de cela, c'est qu'un jour dans notre histoire, dans notre paradis de nourrisson, on a eu accès à *das Ding*, qui pour Lacan, dans ses séminaires tardifs, est le premier grand Autre maternel. On a eu un temps, peut-être avant de penser, de parler, un accès total à cette chose ! Puis avec l'entrée dans le langage, on tue cette chose et on ne connaîtra plus jamais la satisfaction première, définitivement perdue ! Du coup l'homme est en exil de lui-même, intime et étranger à soi-même.

Quelque chose reste inatteignable avec cette trace irréductible de ce premier Autre absolu qui a été présent et qui a définitivement disparu. Comme Dieu est mort chez Lacan, il en arrive en 1972 à la question de la Jouissance Autre. Pour lui, c'est d'abord la jouissance mystique.

Pour lui, toutes les jouissances phalliques sont des jouissances trouées, avec une certaine béance, un trou, avec un rapport à la loi. Toutes sauf une, il existe une jouissance au-delà de la jouissance phallique, non trouée. Peut-être une

jouissance de l'UN, du côté d'un certain monisme de jouissance. Lacan fait une belle analyse des mystiques : c'est un suicide mystique pour un amour désintéressé, inutile (FRUI), un sacrifice inutile à un Dieu mort. Le mystique jouit d'être privé de ce Dieu. Ça relève quand même d'une jouissance féminine, extatique.

Il ébauchera néanmoins une idée qu'il existe une jouissance qui n'est pas aussi morbide que ça. Il existerait du côté de la jouissance Autre, un état non pathologique, désintéressé, inutile (au sens du plaisir), en même temps naturel, sans passé douloureux, sans avenir à construire, sans affect particulier. Le féminin y est un peu plus accessible.

Freud rejette cela. Lorsque son ami R. Rolland lui écrit avoir trouvé en lui un sentiment océanique, il dira que c'est impossible. C'est un observateur pas un contemplateur, même devant le *Moïse* ! Pour lui, c'est une régression au narcissisme illimité du petit enfant. Je pense que le terme de jouissance Autre est une reprise de ce sentiment océanique.

La question que je pose, c'est que si l'on garde des traces de la détresse première du nourrisson, pourquoi ne garderait-on pas aussi les traces d'un sourire aux anges, d'une béatitude première, d'un point de volupté ? Il ne nous en resterait rien ?

D'autant plus que dans « Analyse avec fin, et analyse sans fin », Freud dira que l'on pourrait arriver à supporter la castration, notamment chez les hommes, par une sorte d'abandon féminin. Si l'on pousse un peu cet abandon féminin, n'est-ce pas ce dont on parle ?

Une analyse sert à approcher un peu plus le réel. Le réel lacanien, c'est celui qui fait mal, nous tombe dessus, que l'on ne peut métaboliser. Mais je pense qu'il existe un autre réel vers lequel on peut aller où c'est très calme. Quand vous vous laissez aller à véritablement contempler une scène, d'abord vous devenez votre regard, puis vous êtes la scène. C'est clairement une espèce de réel tranquille, pacifié. Et ce n'est pas une espèce d'extase mystique qui n'en finirait pas. Ce sont des choses qui existent et dont on ne parle pas.

Je vous propose donc un nouveau nom pour une nouvelle pulsion (parce que je ne crois plus à la pulsion de mort comme telle !) : la pulsion neutre. Presque une pulsion de processus primaires, que l'on peut retrouver en essence, comme telle, où vous pouvez tout à coup savoir le monde. Être ou ne pas être dans le monde, ce n'est pas ça qui est important, ce n'est pas du côté de votre narcissisme ou d'un retour à vous-même que ça se joue. Mais quelque chose qui fait que face à une scène, il n'y a pas de jugement, pas d'affect, et vous la vivez avec une pulsion vers l'indifférence. Une pulsion presque vers une neutralité.

On n'est pas toujours obligé, avec la pensée, de juger, de comparer. Il est possible qu'il existe un point qui soit beaucoup plus suspendu dans le psychisme et qui permette

d'appréhender un réel doucement et en même temps dans une absence à soi. En prolongeant cet état hors de soi, comme présence d'absence à soi-même, vers un réel où l'on peut aller tranquillement. Dès que l'on revient à soi-même c'est fini, la vision s'est éteinte.

Je pense que Freud n'a pas abouti quant à l'opposition pulsion de vie – pulsion de mort.

Il existe des endroits où notre pensée consciente peut être suspendue ou alors où les pensées passent tellement librement qu'il n'est pas nécessaire de faire appel au refoulement ni au jugement. On peut parfois être dans une scène sans juger, c'est peut-être cela la joie. La joie, c'est peut-être la jouissance des processus primaires les plus libres possibles.

Pour conclure: dans ces moments là, la fameuse pulsion de mort je ne la vois pas, elle est suspendue. Et si elle est suspendue, ce n'est pas une pulsion, puisque une pulsion, c'est une poussée constante, c'est tout au plus une anti-pulsion, un frein, un parasite, quelque chose qui nous rappelle qu'il y a de la rivalité imaginaire.

Lorsque l'on entend les gens parler de « se poser », n'est-ce pas un retour au calme, à la douceur ? Le recueillement du *religare*, n'est-il pas une pulsion tranquille ? Se poser, décompresser, se recueillir sont des choses que l'on fait naturellement. Pourquoi ne pas en parler dans une psychopathologie du quotidien ? Dans une pulsion neutre, vers l'indifférent. Il y a des moments, suffisamment agréables pour que j'ai envie de vous en parler, où les choses peuvent exister et n'avoir aucune importance.

Par rapport à cette pulsion de mort, Freud dit: dormir c'est une pulsion de mort. Mais ne pas dormir c'est mourir; alors on serait toujours sous le coup de la pulsion de mort mais pourquoi ?

Et enfin il dit que la pulsion de mort, c'est ce qui sépare, mais si quelque chose doit être séparé dans la structure psychique, c'est bien le réel, l'imaginaire et le symbolique, sinon vous êtes schizophrènes. Donc au pire si la pulsion de mort existe et qu'elle sépare, c'est en même temps quelque chose d'un état complètement normal. Difficile de s'en sortir, donc, avec cette pulsion de mort, mais je suspends avec un nouveau réel.

Dialogue avec la salle (S)

S: *Le bouddhisme, ne serait-il pas proche de cet état ?*

M. L.: Pas loin de cela. J'ai fait une critique du principe de nirvana, version Freud, mais je n'ai pas parlé du nirvana qui est un terme indien, différent du bouddhisme. Dans ce moment de contemplation, l'objet n'est plus ce petit objet prélevé sur le corps de l'autre, mais c'est peut-être un objet élargi au monde entier mais dans une abolition entre le sujet

et l'objet. La joie surgit quand on n'est plus tourné vers l'espoir, alors qu'on pense que l'espoir fait vivre. En fait, c'est en attente de vivre, l'espoir c'est survivre. « Dés-espérer » on peut, peut-être, commencer à jouir du présent. C'est le point hors du temps.

S: *N'est-ce pas un moment conscient de notre plénitude, le fait qu'il y ait pulsion de vie de mort, le fait de savoir que cela ne durera pas rajoute à cet instant de finitude ?*

M. L.: Pour Freud, le champ des plaisirs, c'est se distraire que l'on va mourir, qu'on est éprouvé par des excès qui nous traumatisent et que l'on a des loisirs tels des dérivations. Le fait de savoir que l'on va mourir est un savoir intellectuel, il n'y a pas de signifiant du réel de la mort. C'est l'inconnaissable par définition. Mais ça ne peut pas être synchro, si on goûte avec tout notre être, si on dit « hum c'est bon », c'est que c'est déjà fini, les représentations redémarrent. C'est déjà de l'après coup. Car si c'est du côté du réel, ce n'est pas du côté de la représentation symbolisante, c'est du côté d'un endroit où vous n'avez pas besoin d'image. Ce n'est pas du côté de la pensée consciente.

S: *N'est-ce pas un moment neutre, d'a-pulsionnel, d'une suspension de la pulsion ? On ne pense pas au moment où l'on fait UN, par exemple avec la montagne, mais c'est dans l'après coup que l'on va penser à ce que l'on a vécu et où l'idée de la finitude donne une autre couleur à ce moment-là, peut être la joie. Il y aurait comme pour le traumatisme, un après coup de ce moment neutre.*

M. L.: Oui, peut être le point d'intersection moëbienne, entre vie/mort, né/non-né, là/pas là, un point suspendu.

S: *Donc scoop: la pulsion de mort n'existe pas ? Autour de cette question moëbienne, tu approches d'une pulsion qui est différente de ce que tu as soutenu jusque-là. Du coup, comment l'accordes-tu à cette question de l'acte ?*

M. L.: A la fois acte et non acte, né et non né, ni vivant ni mort. Contempler est-il un acte ? C'est le non acte de l'acte. J'adhère à une logique paradoxale à cet endroit, c'est une porte sans porte.

S: *Le sentiment océanique ne me semble pas être une pulsion car qui dit pulsion dit poussée.*

M. L.: Il faut peut-être trouver un autre mot, mais je l'ai articulé avec les processus primaires, à l'intérieur desquels, selon Freud, l'énergie s'écoule librement. Qu'est-ce si ce n'est pas un modèle de pulsion qui s'écoulerait librement, qui ne serait pas à canaliser, sublimer ? C'est la première fois que je parle de cela en public. C'est un peu frais mais, c'est quelque chose du côté de ces processus primaires. Cette pulsion neutre n'est pas le but de l'analyse. Beaucoup de gens peuvent éprouver ce que je décris sans avoir fait une analyse. On a le droit d'être heureux et une analyse devrait y contribuer, mais la fin d'analyse appartient à chacun. ■

La signification nouvelle par le ratage de la métaphore dans la psychose

Christian Hoffmann

Je vais traiter la question de la « métaphore paternelle » introduite par Lacan dans son texte *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*¹. Il n'est pas aussi assuré que cela peut paraître que le concept de métaphore soit bien assimilé. Les débats actuels sur la parenté et les études anthropologiques se référant sur ce sujet à Freud et à *Totem et Tabou* en témoignent. Il suffit de lire la *Métamorphose de la parenté* de Maurice Godelier².

Procédons, comme l'indique Lacan dans le post-scriptum de son article « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », selon les termes de structure que nous avons dégagés :

« Pour que la psychose se déclenche, il faut que le Nom-du-Père, *verworfen*, forclos, c'est-à-dire jamais venu à la place de l'Autre, y soit appelé en opposition symbolique au sujet. C'est le défaut du Nom-du-Père à cette place qui, par le trou qu'il ouvre dans le signifié amorce la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire, jusqu'à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante. Mais comment le Nom-du-Père peut-il être appelé par le sujet à la seule place d'où il ait pu lui advenir et où il n'a jamais été ? Par rien d'autre qu'un père réel, non pas forcément par le père du sujet, par Un-père. Encore faut-il que cet Un-père vienne à la place où le sujet n'a pu l'appeler d'auparavant. Il y suffit que cet Un-père se situe en opposition tierce dans quelque relation qui ait pour base le couple imaginaire a-a', c'est-à-dire moi-objet ou idéal-réalité, intéressant le sujet dans le champ d'agression érotisé qu'il induit. Qu'on recherche au début de la psychose cette conjoncture dramatique »³.

Un exemple clinique nous donnera sans trop d'encombrements théoriques un premier éclairage. Il s'agissait d'une jeune femme qui voulait entrer dans les ordres et elle est allée rencontrer Un-père religieux qui lui a dit sur le pas de sa porte avant de la quitter : « Un jour une étoile brillera pour toi dans le ciel ». Cette parole d'Un-père s'est mise à briller pour elle dans le réel du ciel et contribuera à la précipiter dans les ténèbres de la psychose.

On constate bien ici le trou ouvert dans le signifié par cette métaphore énoncée par un tiers dans une performance énonciative usant de la tiercéité métaphorique du langage.

Mais qu'est-ce que la métaphore ? Lacan pose cette question dans le séminaire sur *Les psychoses*, après avoir fait le constat que dans le délire de Schreber, « on n'y rencontre jamais rien qui ressemble à une métaphore »⁴. Nous connaissons bien l'utilisation du poème de Victor Hugo, *Booz endormi*, dont Lacan fait son argument pour donner son interprétation de la métaphore et de surcroît de la métaphore paternelle.

Cette question de la métaphore vient pour Lacan dans la suite logique de son interrogation sur comment la vérité entre dans la vie de l'homme. La réponse est à chercher dans le *Moïse* de Freud et dans son *Totem et Tabou*, où Freud montre que c'est par le meurtre du père que se fait cette articulation de la vérité au vivant. C'est par le meurtre du père que le père apparaît dans son nom, comme nom de la loi et loi du nom, c'est-à-dire par les lois de la parole et par conséquent de la vérité. D'où la métaphore.

Pour Lacan, et aucun linguiste n'a dit ça, il y a métaphore quand il y a une substitution d'un signifiant à un autre signifiant et que ça produit un sens nouveau. Dans le poème de Victor Hugo, Booz est un vieillard qui possédait des champs de blés et d'orge ; sa gerbe, dit Hugo, n'était point avare ni haineuse. Les femmes le regardent plus qu'un jeune homme, car le jeune homme est beau, mais le vieillard est grand. Booz endormi fait un songe où il voit un chêne sortir de son ventre jusqu'au ciel avec une race y monter. Il s'interroge sur comment une race naîtrait de lui alors que le soir est tombé sur lui. Pendant qu'il sommeillait, Ruth s'était couchée à ses pieds, le sein nu. Il n'en savait rien et Ruth ne savait pas ce que Dieu voulait d'elle. Au moment où les lions vont boire et que les astres émaillent le ciel, Ruth se demande quel Dieu, quel moissonneur avait jeté « cette faucille d'or dans le champ des étoiles ».

Lacan ne s'est pas servi de la fin du poème et de l'histoire de la faucille, il s'est contenté de la métaphore de « la gerbe » qui lorsqu'elle vient à la place de l'organe de la virilité, elle lui donne la fécondité de tous les champs de la terre. Ce qui ne fait que rehausser le manque qui fait la fonction phallique. La métaphore rehausse le manque sans l'atteindre, et c'est pour ça que la « faucille d'or » c'est le Nom-du-Père écrit avec des étoiles. Et ça Lacan ne le dit pas, comme l'a justement remarqué M. Safouan.

C'est ça le moins phi, ce qui ne s'atteint pas et qui fait ainsi la limite du narcissisme, c'est ça qui empêche le sujet de

tomber complètement amoureux de lui-même dans le cas du narcissisme, qui est un état de mort. Ce moins phi, c'est la porte par laquelle l'investissement de l'objet est sauvé. L'objet n'étant pas séparable de son manque.

On peut faire une genèse de la limite⁵ dans l'inconscient à partir du *Malaise dans la civilisation* où Freud résume sa théorie de la perte de l'objet comme fondatrice de la limite du narcissisme du moi et on peut ajouter avec Lacan qu'il faut que le sujet puisse trouver la limite dans l'Autre et c'est ça le Nom-du-Père et la fonction phallique, noté moins phi.

La psychose est la structure qui ne permet pas à un sujet de répondre à l'appel du Nom-du-Père et de la fonction phallique. Il lui arrive d'avertir qu'il est au bord du gouffre. Un jeune homme me racontait que lorsqu'il s'approche de trop près d'une fille en dansant dans une discothèque, il voit subitement un blanc au niveau de son sexe. Tomberas-tu pas ? C'est là que la clinique borroméenne trouve son application avec les suppléances et que se pose la question du déclenchement de la psychose.

Revenons à ce que Lacan appelle la conjoncture du déclenchement de la psychose. Parler de conjoncture, c'est prendre en compte l'ensemble des éléments qui constituent une situation subjective. Parmi ces éléments, on trouve des événements qu'on dit déclencheurs. Ils recouvrent souvent ce qu'on appelle les événements d'une existence : la maternité, la paternité, la mort, la mutilation du corps. J'ai particulièrement travaillé sur les événements déclencheurs à l'adolescence, à savoir la sexuation et la confrontation à la loi et son impératif : « Il faut ! ». Nous avons isolé, avec une équipe de recherche de Sainte-Anne, un nouvel événement déclencheur lié à l'évolution de la technologie médicale qui permet

aujourd'hui la réparation de certains handicaps, comme la surdité. Effectivement, le rétablissement d'une fonction lésée, qui a pu contribuer à la construction identitaire d'un sujet handicapé, peut déclencher la psychose. La clinique du *sinthome* par l'ego trouve ici un sérieux argument.

Bref, l'événement, comme le suggère l'étymologie est un advenir de quelque chose qui arrive par surprise. Cet advenir est celui d'une signification nouvelle qui touche l'être du sujet. Si la métaphore de la « gerbe » ne trouve pas la « faucille en or » de la signification phallique, alors les deux trous de la forclusion du Nom-du-Père et du phallus peuvent entraîner le sujet dans les ténèbres de la psychose. L'échec de la métaphore, c'est lorsque le sujet ne se divise pas lors d'un acte de langage entre sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation.

Cette absence de la division du sujet face à un événement signifiant signe l'endroit de la forclusion dans son enveloppe symbolique. C'est là que Lacan a parlé de l'étendue de la forclusion qui peut varier dans l'enveloppe symbolique du sujet entre la taille de la tête d'une épingle et une déchirure plus vaste. Il coupe court ainsi à la notion de forclusion partielle, en ouvrant la clinique de la forclusion du phénomène élémentaire jusqu'au délire en passant par la suppléance par l'ego à la place de la division du sujet.

De la sorte, on arrive à une clinique contemporaine de sujets arrivant à se maintenir dans une réalité psychique par une construction de soi et des pratiques de corps, qui laissent entendre ce que j'appelle des *subjectivités sans sujet*⁶, où l'on pourra reconnaître en grande partie ce qu'on désigne par les états limites. ■

¹ J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Écrits*, Seuil, 1966.

² M. Godelier, *Métamorphose de la parenté*, Paris, Champs-Flammarion, 2010.

³ J. Lacan, *op. cit.*, p. 577.

⁴ J. Lacan, *Les psychoses. Le Séminaire, Livre III*, Paris, Seuil, 1981, p. 247.

⁵ C. Hoffmann, « Le concept de limite et ses états », in *Figures de la psychanalyse*, n° 25, érès, 2013.

⁶ C. Hoffmann, « Une subjectivité sans sujet », in *Figures de la psychanalyse*, n° 23, érès, 2012.

Du clivage au symptôme

Khadija Nizari-Biringer

Cet exposé a été présenté dans le cadre des journées de formation Aperture-Arcanes des 21 et 22 septembre 2012, intitulées « Aux limites des structures et du transfert ».

J'ai choisi d'aborder la question proposée à l'étude durant ces deux jours à partir de la notion du clivage. Nous verrons également comment cette notion ouvre sur celle du symptôme.

Pour ce faire, je vous propose un retour aux textes de Freud qui n'a pas cessé de reprendre cette notion depuis ses premiers écrits jusqu'à pratiquement la fin de sa vie, où il a notamment écrit « Le clivage du moi dans le processus de défense » (janvier 1938), texte qui est d'ailleurs resté inachevé. Dès le début, et à partir de sa pratique clinique, Freud a pu observer, chez certains patients (particulièrement dans des cas d'hystérie), des manifestations psychiques qui renseignaient sur l'existence de deux tendances psychiques chez la même personne, et qui pouvaient s'ignorer mutuellement.

Dans son article de 1894, « Les psychonévroses de défense »¹, Freud renvoie aux travaux de Pierre Janet et Joseph Breuer, qui, eux aussi, utilisaient des expressions telles que « clivage du contenu de la conscience », « clivage psychique », « clivage de la conscience ». Il a écrit dans ce texte qu'« on pouvait déjà considérer comme généralement admis que le complexe symptomatique de l'hystérie [...] justifie l'hypothèse d'un clivage de la conscience avec formation de groupes psychique séparés. »

Etant donné la divergence d'opinions sur l'origine d'un tel phénomène et l'explication de son rôle, Freud va partir de ce même point de divergence pour dire que l'inconscient est, d'une part, ce qui fonctionne séparément du champ de la conscience et que, d'autre part, cette notion du clivage pousse à se poser la question suivante : pourquoi et comment la personne se sépare de certaines représentations. Dans ce texte toujours, Freud parle de certains patients dont le moi s'est retrouvé dans des situations d'*inconciliabilité*, qui ont éveillé un affect pénible, suite à quoi, la personne cherche à oublier, à réprimer ou à mettre de côté la représentation pénible.

Freud précise que cet effort d'oublier ou de mettre de côté l'inconciliable finit par échouer, provoquant des réactions symptomatiques ou pathologiques, telles que l'hystérie, l'obsession ou encore une psychose hallucinatoire. Ces réactions restent toutes liées à ce « clivage de conscience ».

En effet, c'est suite à l'élaboration de la deuxième topique en 1920 (moi, ça, surmoi) que la notion du « clivage du moi » va prendre un nouvel essor. Avec cette nouvelle partition de l'appareil psychique, le moi est défini comme l'instance des identifications et du narcissisme ; il s'agit alors du registre de l'imaginaire et ce qu'il mobilise. Il est le lieu de la conscience, mais aussi le lieu des manifestations inconscientes. Sa fonction est de maintenir un équilibre psychique, c'est-à-dire un équilibre entre les différentes sollicitations qui peuvent venir du ça, du surmoi ou encore du monde extérieur.

Aussi, cette nouvelle partition de l'appareil psychique va permettre à Freud de penser les différents rapports entre les différentes instances et les différents mondes (intérieur/extérieur – principe de plaisir/principe de réalité). C'est ce qu'il lui a permis également de distinguer, à cette époque-là, les structures : névrose, psychose et perversion. Ainsi, dans son article «Névrose et psychose»², Freud écrit en 1924 que «la névrose serait le résultat d'un conflit entre le moi et son ça, la psychose, elle, l'issue analogue d'un trouble équivalent dans les relations entre le moi et le monde extérieur». Il différencie également la névrose narcissique qui serait le résultat d'un conflit entre le moi et le surmoi, et dont la mélancolie est le cas exemplaire, de la névrose du transfert qui, elle, correspondrait au conflit entre le moi et le ça.

Dans la névrose, par exemple, le moi est obligé de refuser la satisfaction d'une motion pulsionnelle venant du ça, à cause de l'influence du surmoi, lui-même sous l'influence des injonctions du monde extérieur, c'est-à-dire représentant interne du monde extérieur. Le moi va se protéger contre l'insistance pulsionnelle par le procédé du refoulement (pulsion refoulée). Mais ce refoulé va se révolter contre ce destin et va se manifester par une formation de compromis, à savoir un symptôme, contre lequel le moi n'a pas vraiment de pouvoir. L'unité du moi se retrouve ainsi menacée, d'où le déclenchement de la névrose. Cet exemple nous donne une explication du fonctionnement du moi et le processus qu'il suit. Ici nous avons un conflit entre instances : le ça d'un côté, et de l'autre, le surmoi et la réalité.

Dans d'autres situations, le moi, toujours lui, va se retrouver en difficulté face au monde extérieur. Sous la forte influence, voire la domination du ça, c'est la fonction de la perception – qui est une des fonctions du moi – qui devient défaillante. Ainsi la création d'une nouvelle réalité selon les désirs du ça va pallier à cette rupture du moi avec le monde extérieur.

On voit bien comment le moi essaie de gérer et de concilier autant qu'il peut les exigences des différentes instances. Mais l'on voit aussi que ces manifestations ouvrent sur une autre dimension. En effet, cela évoque non seulement le conflit entre instances, mais aussi la question du clivage en tant que fondement psychique originaire et touchant toute l'organisation subjective. Clivage entre systèmes, entre instances et au sein de la même instance.

Freud dit que l'éclatement d'une psychonévrose ou d'une psychose demeure toujours lié à une *frustration* infantile dont l'effet va continuer d'opérer en fonction du positionnement du moi par rapport aux exigences des autres instances, autrement dit : soit le moi se laissera envahir par les exigences du monde pulsionnel, ce qui produira sa rupture avec le monde extérieur et la réalité, soit il va obéir aveuglément aux exigences du monde extérieur et par là même va chercher à réprimer une partie du ça.

Pour Freud, le rapport à la réalité est toujours impliqué. D'ailleurs, dans son article de 1924, «La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose»³, Freud écrit que suite au conflit entre moi et ça dans la névrose, le rapport à la réalité finit par être troublé. Autrement dit, la personne se retrouve décalée par rapport à la vie réelle, ce qu'elle cherche plus ou moins à fuir. Freud dit clairement que dans la névrose un fragment de la réalité est évité sur le mode de la fuite alors qu'il est *dénié* dans la psychose. Ainsi, au niveau du mécanisme de défense, la névrose ne veut rien savoir de la réalité (refoulement, mise de côté) ; alors que la psychose dénie la réalité et cherche même parfois à la remplacer par une nouvelle construction. Cela veut dire que c'est en fonction du mécanisme de défense auquel recourt le moi, qu'à la base, la structure psychique va s'organiser.

En 1927, Freud revient sur la question du clivage, dans le texte intitulé *Le fétichisme*⁴. Une des premières précisions que souligne Freud consiste à ne pas considérer le fétiche comme un symptôme, ce n'est pas l'objet fétiche qui fait souffrir, dit-il, il est même parfois fièrement exhibé. Il explique que l'objet fétiche est le substitut du pénis, il est, plus précisément, le substitut du phallus de la femme (la mère). L'objet fétiche renseigne sur la croyance déniée de la castration de la femme. Suite au déplaisir engendré par la perception, l'enfant refuse de reconnaître le sens de sa perception. Dans la situation du fétichisme, il ne s'agit pas, selon Freud, de scotomiser ou de balayer comme dirait Laforgue, la perception ; au contraire, elle demeure, et ce grâce au déploiement d'une forte énergie qui permet de dénier cette même perception (oui et non), et qui permet aussi de mettre en place un substitut pour boucher ou voiler ce qui manque.

L'utilisation du fétiche est paradoxale. Elle est toujours une représentation de la castration dont le moi cherche à se défendre en la déniait. C'est une façon de reconnaître mais par négation. C'est cette caractéristique de dénier ce qui est d'abord parfaitement perçu et reconnu qui fait dire à Freud qu'il y a clivage du moi à cet endroit.

On l'aura compris, la question du clivage est une question qui caractérise particulièrement le mécanisme de défense dans le fonctionnement psychique.

Toujours dans cet article, Freud écrit qu'il a observé chez deux jeunes hommes qui ont perdu leur père dans l'enfance (à l'âge de 2 ans pour l'un et 10 ans pour l'autre), qu'ils n'ont pas pris connaissance de cette réalité. L'important ici est que la réalité de la mort du père a été déniée, tout comme chez le fétichiste qui dénie la castration chez la femme. A travers cet exemple Freud cherche à rectifier ce qu'il a avancé dans deux de ses articles⁵, où il différenciait, souvenez-vous, la psychose de la névrose en disant qu'il s'agit, dans la psychose, d'un déni de la réalité ou d'un fragment de la réalité et que la névrose consiste à fuir la réalité.

En effet, malgré le déni de la mort du père, aucun des jeunes hommes n'a développé une structure du côté de la psychose. Freud écrit que les deux courants existaient chez les deux jeunes hommes: l'un des courants reconnaissait la mort du père et l'autre la déniait, exactement comme dans le fétichisme. D'ailleurs, un des jeunes hommes a développé une névrose obsessionnelle moyennement sévère. Cela nous permet de voir que le clivage du moi dans le processus de défense est présent aussi bien dans le fétichisme que dans la névrose et dans la psychose.

La question reste la suivante: quelle est la perception déplaisante, et sur quelle représentation le mécanisme du déni peut-il être déterminant dans l'organisation psychique?

On arrive à janvier 1938, Freud reprend de nouveau cette question de clivage et écrit son texte «Le clivage du moi dans le processus de défense»⁶. Je reprends en détail quelques points de ce texte.

Freud exprime d'emblée sa propre hésitation à considérer ce qu'il allait dire au sujet de la *Ichspaltung* comme déjà connu ou comme tout à fait nouveau et déconcertant. Le voilà lui-même pris entre deux positions pour préciser encore plus cette question. Il a observé que certains patients racontaient des souvenirs où ils ont dû longuement hésiter entre deux positions. Il explique que durant les premières années de la vie, alors que l'organisation psychique est en cours, l'instance du moi (encore jeune) a dû faire face à des situations pénibles. Le moi a été fortement sollicité pour se défendre contre l'insupportable. Freud dit que le moi se trouve partagé entre d'un côté une exigence pulsionnelle qui attend d'être satisfaite et de l'autre, la réalité qui lui apprend que la continuité de cette satisfaction peut avoir des conséquences fâcheuses. Dans ce genre de situation, le moi doit choisir entre deux possibilités: soit de renoncer à la satisfaction pulsionnelle, ô combien insistante, et de ce fait se plier à l'exigence de l'interdit; soit de continuer dans le seul registre de la pure satisfaction et dénier la réalité et son objection.

L'enfant, nous dit Freud, va procéder de façon «futée»: au lieu de choisir l'un ou l'autre, il va se défendre devant cette situation embarrassante en optant *et* pour l'un *et* pour l'autre. Il va reconnaître la réalité et sa mise en garde, mais il va aussi tenir et maintenir sa satisfaction. Face à cette opposition, l'enfant répond, lui aussi, par une opposition et va adopter deux réactions opposées. Autrement dit, il va tenir à sa satisfaction pulsionnelle, et pour supporter l'injonction de la réalité, il va développer un ou plusieurs symptômes morbides qu'il va devoir supporter, ou qui vont plutôt le supporter, lui.

En effet, cette solution qui permet la reconnaissance de la réalité et la satisfaction de l'exigence pulsionnelle s'appuie, nous dit Freud, sur une «déchirure dans le moi» qui s'approfondira et grandira avec le temps. Les deux réactions oppo-

sées du moi vont ainsi constituer le noyau d'un *clivage du moi*. Dans ce texte, Freud donne l'exemple du cas connu sous le nom de «l'homme aux loups», et qui est celui de ce jeune garçon de 3, 4 ans qui, après avoir vu les organes génitaux d'une petite fille, vision traumatique, s'est mis à se masturber intensément. Suite à quoi, et pour l'en dissuader, sa gouvernante va le menacer d'être castré, bien évidemment par le père.

Ici nous avons deux à trois données importantes:

- ▶ D'abord la perception des organes féminins, perception pour le moins embarrassante.
- ▶ Mais contre quoi l'enfant va se défendre en disant que le pénis va pousser plus tard.
- ▶ De plus, suite à cette perception, l'enfant va se mettre à se masturber intensément, peut-être pour s'assurer que son pénis est toujours là. Cependant cela annonce une menace.

Freud précise que cette menace, à elle seule, n'aurait pas pu convaincre le petit garçon d'arrêter de se masturber, c'est-à-dire que cela n'était pas suffisant pour croire en la menace de la castration prononcée par la gouvernante. En revanche, l'articulation de cette menace à la perception traumatisante va pousser l'enfant à croire quand même en la réalité du danger de la castration.

En procédant ainsi, le petit garçon maintient sa satisfaction malgré le danger de la castration mais en même temps va développer un symptôme comme preuve de reconnaissance de ce même danger de la castration. Ce symptôme, selon Freud, se traduit par une forte angoisse d'être puni par le père, d'où la forte mobilisation de sa masculinité.

L'idée plus ou moins nouvelle dans ce texte c'est que dans le cas du fétichisme, il ne s'agit pas de contredire sa propre perception et halluciner un pénis là où il n'y en a pas, le petit garçon va opter pour un *transfert de valeur*, un déplacement de signification de pénis sur une partie du corps féminin, ou sur un objet; ainsi son propre pénis reste intact. Le déni ne porte pas sur la réalité entière mais uniquement sur le sens de la perception, le manque du pénis. Dénier la réalité dans sa globalité et dénier uniquement le manque du pénis chez la femme sont deux processus défensifs différents.

En 1938, Freud va clairement affirmer, dans son *Abrégé de psychanalyse*⁷, que le clivage du moi est un processus de défense qu'on peut trouver dans toutes les structures, je cite ce passage: «Nous disons donc que dans toute psychose existe un clivage du moi et si nous tenons tant à ce postulat, c'est qu'il se trouve confirmé dans d'autres états plus proche des névroses et finalement dans ces dernières aussi. Je m'en suis d'abord moi-même convaincu en ce qui concerne le cas du fétichisme»⁸. Cette conclusion démontre que la question du clivage est une question qui opère au

niveau de la structure psychique elle-même et participe à l'organisation subjective.

De son côté, Lacan, qui est un très bon lecteur de Freud, a poursuivi cette élaboration au sujet du clivage, profitant en même temps de l'apport de la linguistique et de son développement de sa propre *linguisterie*. Selon lui, la question du clivage est à situer du côté du sujet et non du moi. Il soutient que c'est cette opération même du clivage qui fonde, à la base, le sujet. Le sujet de l'inconscient étant ce qui s'articule autour du phallus, lui-même, signifiant du manque.

Dans son schéma L, Lacan dégage les différentes étapes qui permettent l'émergence du sujet dans le monde du signifiant, donc dans l'Autre, opération qui peut, parfois, être bloquée à cause du rapport du moi à son image. On a vu que face à un choix impossible le moi adopte deux positions opposées au prix d'une déchirure qui ne cessera de s'approfondir, et c'est à cet endroit où le moi se retrouve clivé que le sujet va se constituer. Mais c'est une constitution évanescence du fait de la logique glissante du signifiant.

Selon Lacan, le sujet se trouve dans une position d'assujettissement à un ordre tiers ; cet ordre est l'ordre symbolique qui va nouer pour lui, le sujet, l'imaginaire et le réel. C'est une opération qui va se mettre en place via le processus de la métaphore paternelle. Nous avons dans la littérature cet exemple du *fort-da* que Freud a expliqué et qui démontre de façon bien précise les étapes du processus de métaphorisation chez un jeune enfant.

Lacan a repris cette observation dans son séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*⁹. Il a davantage mis l'accent sur l'objet bobine et son statut dans ce jeu mais aussi dans l'organisation psychique de cet enfant. L'objet bobine a fait lien entre, d'une part, le départ et le retour de la mère et d'autre part – et en parallèle – entre les signifiants *fort-da*. L'objet bobine est à considérer comme cet objet qui choisit ; je cite ce passage : « La béance introduite par l'absence dessinée, et toujours ouverte, reste cause d'un tracé centrifuge où ce qui choisit, ce n'est pas l'autre en tant que figure où se projette le sujet, mais cette bobine liée à lui-même par un fil qu'il retient – où s'exprime ce qui, de lui, se détache dans cette épreuve, l'automutilation à partir de quoi l'ordre de la signification va se mettre en perspective »¹⁰. En effet, grâce à l'articulation à l'ordre du signifiant, l'intégration de l'effet de cette alternance présence/absence peut être symbolisée et psychiquement inscrite.

Freud et Lacan évoquent tous les deux la notion de la répétition dans cette situation. En effet, ce qui se répète ici n'est pas une répétition du besoin, ce qui serait le retour exigé de la mère, mais il s'agit d'une répétition qui porte sur le processus de symboliser le clivage causé par le départ de la

mère et qui s'opère chez le sujet. Comment le processus de symbolisation fait-il effet ou non dans l'organisation subjective. Autrement dit, comment le sujet en construction va-t-il se débrouiller avec la perte et le manque ?

Dans cette situation du *fort-da*, l'enfant « parle la métaphore paternelle » si je puis m'exprimer ainsi, il la met en mots, mais il ne le sait pas, il ne sait pas ce qu'il dit. Il ne sait pas non plus ce qu'il nomme comme objet de son désir. La perte ne porte pas sur la mère, mais sur autre chose. Cet « autre chose » est ce qui renvoie à la perte fondamentale et fondatrice.

Ainsi le langage est cette expression subjective qui permet de dire tout à fait autre chose de ce que l'on croit dire, cela échappe au dire. L'inconscient, lui aussi, se débrouille afin de trouver des formations inconscientes pour se dire et au mieux se faire entendre. C'est pour ça que Lacan dit : « l'inconscient est structuré comme un langage », que l'inconscient est « l'implication logique du langage » et que « le langage est la condition de l'inconscient ». De ce fait, c'est l'ordre signifiant qui institue le sujet en tant que divisé, par ce que le sujet est un *parlêtre*.

Pour conclure, on a vu comment Freud situe la construction symptomatique du côté du ça, suite à la répression qu'il a subie. Le ça, comme réservoir des pulsions, cherche la satisfaction constante. Comme cela n'est pas possible, étant donné les exigences de la vie en société, on lui impose des limites et des interdits tels : tu ne coucheras ni avec ta mère ni avec ton père. Nous revoilà repartis de l'organisation œdipienne et de ses avatars : castration et métaphore paternelle. Autrement dit, le symptôme est l'un des héritiers du complexe d'Œdipe tout comme le fantasme. Le symptôme sera donc cette formation de compromis qui va permettre plus ou moins une réalisation déguisée d'un désir refoulé. D'ailleurs, il reste difficile de parler du symptôme sans parler du refoulement et du fantasme.

Ainsi cette opération de symbolisation va pouvoir se soutenir grâce à une formation de compromis, une formation qui va aider le sujet en construction, et par la suite à l'âge adulte, à supporter son clivage et sa division subjective. Le symptôme comme héritier, entre autres, de l'étape œdipienne et de l'opération de la métaphore paternelle, va être le lieu de « l'articulation de la perte de l'objet et de la construction du sujet », selon l'expression de J.-R. Freymann dans son livre *Eloge de la perte*¹¹. Ce sera la scène sur laquelle la réalité du sujet va se manifester. C'est pour cela que Lacan l'a rajouté au nœud borroméen, en utilisant l'orthographe ancienne *sinthome*. D'ailleurs, dans la cure, il ne s'agit pas de supprimer ou d'éradiquer le symptôme, mais comme l'a dit Lacan, « à partir du moment où l'analysant s'estime être heureux de vivre, cela suffit ». ■

¹ S. Freud (1894), « Les psychonévroses de défense », in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1973.

² S. Freud (1924), « Névrose et psychose », in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1973.

³ S. Freud (1924), « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose », in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1973.

⁴ S. Freud (1927), « Le Fétichisme », in *La vie sexuelle*, PUF, 1969.

⁵ Cités dans les notes 2 et 3.

⁶ S. Freud (1938), « Le clivage du moi dans le processus de défense », in *Résultats, idées, problèmes. Tome II: 1921-1938*, PUF, 1998.

⁷ S. Freud (1938), *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 2009.

⁸ Ibid., p. 78.

⁹ J. Lacan (1963/64), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire, Livre XI*, Paris, Seuil, 1973.

¹⁰ Ibid., p. 73.

¹¹ J.-R. Freymann, *Eloge de la perte. Perte d'objets, formation du sujet*, Arcanes-ères, 2006.

CATHERINE VANIER,

Naître prématuré. Le bébé, son médecin et son psychanalyste

Paris, Bayard, coll. «La cause des bébés», 2013

Laure Razon

Ce livre rédigé par Catherine Vanier qui s'appuie sur une expérience professionnelle de plus de vingt ans nous renseigne de manière très vivante sur la place que peut occuper la psychanalyse dans un lieu aussi insolite qu'un service de néonatalité accueillant des prématurés, et par conséquent sur une manière singulière d'être une psychanalyste ancrée dans sa parole et son désir. Dans un style alerte et très agréable, alternant situations cliniques et théories, Catherine Vanier déploie toute la complexité du travail et plus encore toute la pertinence de la place de l'analyste dans une telle configuration.

Les bébés « funambules » et la « supposition du sujet »

Dans la lignée des travaux de Françoise Dolto, de Maud Mannoni et de Ginette Raimbault, Catherine Vanier nous livre son expérience de psychanalyste avec les prématurés. Elle nous transmet ce que lui ont appris ces enfants engloutis dans leur couveuse, «comment va se constituer du sujet». Les places et rôles de l'analyste, de l'équipe soignante et des parents vont contribuer à constituer un lien, fût-il extrêmement ténu, entre le monde de ces nourrissons et le nôtre. Il y a urgence vitale mais aussi psychique à les amener à s'inscrire dans la vie afin qu'ils ne sombrent pas dans les abîmes de leurs souffrances ou encore afin d'éviter qu'ils ne fassent lien exclusivement qu'avec le bruit d'un monitoring ou d'un cordon électrique. Dans cette perspective le travail de l'analyste est d'être «réanimatrice du sujet et du désir».

Arrimer un prématuré à notre humanité, cela suppose que, même à 500 grammes, nous lui offrons une place de sujet, une histoire, une possibilité de rencontre, voire une promesse de vie. Les histoires d'Anne et d'Anna (p. 226) illustrent au plus juste tous les enjeux de la dimension humaine quant au devenir d'un prématuré. Nous constatons à la lecture de ces deux récits ce que peut être l'implication d'une équipe médicale pour soutenir la vie. Ces récits nous donnent également à entendre combien l'investissement de la mère envers son enfant entre en ligne de compte et combien l'enfant lui-même, du fond de sa couveuse, peut trouver avec ses moyens du moment, à se positionner par rapport à un désir ou une absence de désir d'un Autre. Deux filles nées dans un contexte physiologique similaire et néanmoins deux destins radicalement différents.

Tout au long du livre Catherine Vanier fait des allers-retours entre la théorie freudienne, winnicottienne et lacanienne. Elle nous en propose les repères les plus déterminants tout en les repensant dans ce contexte si particulier. Ainsi, par exemple, l'auteur nous montre combien la relation au transfert se pose différemment dans ce cadre, et dans le même temps combien le travail analytique est tout aussi possible pour qui sait être inventif et attentif.

«Dans le transfert, l'analyste prêterait au bébé une pensée, une existence psychique, une histoire en lien avec son désir» (p. 39). Parler à partir de son désir, parler vrai aux prématurés, leur parler de leur histoire, de ce qu'ils traversent, de leurs luttes a des effets «de corps» aussi bien d'un point de vue physiologique que psychique. Les inscrire dans un désir, lorsque celui de la mère est vacillant, est nécessaire pour les tirer du côté de la vie. La «supposition du sujet» est centrale dans ce travail. «Pour que le petit d'homme devienne un sujet, il faudra qu'un Autre suppose du sujet chez le bébé... ainsi le sujet est d'abord dans l'Autre, Autre qui le suppose, le porte et se le représente séparé» (p. 56). Lorsque le prématuré est pris dans cette supposition qui, pour que cela fonctionne, doit être transmise comme une conviction, alors lui est signifié son existence en un Autre, point d'appui pour qu'il s'ouvre à notre monde et trouve un lieu d'identification avec un humain et non une machine.

Travail avec les familles

A travers les récits de ces mères, Catherine Vanier nous fait réaliser à quel point ces naissances réveillent des blessures anciennes, des malédictions et de noires prophéties sur les filiations. Le contexte d'une telle naissance rend difficile le fait d'être mère, il est donc nécessaire que l'histoire de ces mères et de ces enfants soit parlée. Ainsi pourront-elles s'autoriser à devenir mère de cet enfant-là et autoriser cet enfant, au-delà de la douleur, du rejet, de la haine voire d'un vécu de persécution, à les faire devenir mère.

Ces naissances apparaissent le plus souvent pour les mères comme une effraction du réel, un traumatisme. L'analyse consiste en un travail d'élaboration autour de ce vide et de cette violence afin d'instaurer une continuité de vie en nouant le passé au présent. De même, il s'agit d'offrir à ces mères la possibilité de se vivre mère en investissant également imaginativement leur enfant. Il s'agit bien d'enclencher une interaction entre un enfant qui ne pourra fabriquer de la

mère que si sa mère l'y autorise, et une mère qui pourra fabriquer de l'enfant que si elle lui prête une vie intérieure, ce qui a pour effet de l'inscrire progressivement dans un lien intersubjectif.

« La voix de la mère pourra se faire pulsion invoquante, donnant enfin à l'enfant le goût de survivre et d'être réanimé. Réanimer, être réanimé et se faire réanimer » (p. 206). Tels sont les trois temps et repères fondamentaux dans le travail collectif auprès des prématurés.

Enfermé dans l'univers bruyant des machines, il importe que le nourrisson entende une voix humaine qui structure son histoire dans un récit, une voix qui s'adresse à lui directement, singulièrement. « Il faut pour vivre s'inscrire dans une parole... Cette parole se doit d'être vraie. Pas question de faire croire aux enfants qu'ils ne sont pas encore nés. Pas question de nier leur souffrance, les soins douloureux qu'ils sont en droit de percevoir comme autant de mauvais traitements. Comme si la reconnaissance du drame qu'ils sont en train de vivre leur donnait le courage de surmonter les difficultés » (p. 217). Mettre leur réalité en mots et en faire une histoire, leur histoire.

Le travail avec l'équipe

Dans ce livre, Catherine Vanier ne néglige pas tout le travail réalisé avec les différents membres de l'équipe soignante. Une équipe constamment sur le qui-vive car il y a complexité du travail dès lors que l'on choisit de ne pas s'investir exclusivement dans une dimension médicale de haute technologie mais également dans une dimension humaine. A partir de là en effet tout se complexifie : les angoisses ne sont plus étouffées, les questions peuvent émerger et des réponses se trouvent ou restent en suspens. Mais quoiqu'il en soit, elles sont mises en mots, déposées en quelqu'un. La fonction de l'analyste, comme le dit très justement Catherine Vanier, est non pas de répondre aux questions mais principalement, dans un premier temps, de les faire émerger. Dans ce cadre, la psychanalyse permet l'articulation entre médecine et subjectivité, elle permet entre autres à l'équipe de penser la question de la mort dans ces différentes facettes.

Reconnaître qu'il s'agit toujours là d'une naissance réelle, que le prématuré vive et que parfois il meure est questionné, parlé et donc cela participe à son humanisation. Humaniser n'est pas à entendre là sur un quelconque versant du pathos mais bien dans sa radicalité subjectivante. Seule modalité pour qu'ils puissent à leur manière s'y inscrire. Pour cela il

s'agit de construire un projet commun entre l'enfant, les parents et les soignants.

La création d'un service de soins palliatifs afin d'accompagner certains nourrissons jusqu'à la mort fut une prise de décision forte dont l'objectif est que tout nourrisson n'ayant vécu ne serait-ce que quelques jours puisse être inscrit symboliquement. D'ailleurs l'idée de créer un tel service est née après le décès d'un bébé, Liu ; ce qui montre à quel point ils font inéluctablement trace.

Chaque enfant prend pour les membres de l'équipe une place particulière, dans leur manière de se présenter au monde, de susciter de la sympathie ou de l'antipathie voire de générer des réactions d'attrance ou de rejet. Ce qui montre bien que pour l'équipe ils s'inscrivent dans une relation humaine. Mais la mère, elle aussi, peut prendre une importance particulière, principalement lorsqu'elle fait entrave au travail de l'équipe par exemple par un vif rejet de son enfant. Par le biais des synthèses, une mise en sens de ce que vivent ces mères peut être élaboré. Cela mène à les accueillir autrement. Chacun, de sa place, sera alors un « partenaire de soins » pour l'existence de cet enfant. Tel est l'objectif premier de ce service.

Les anciens prématurés

A l'hôpital de Saint-Denis, il y a un suivi des anciens prématurés d'un point de vue médical et psychologique lorsque des difficultés émergent. Certains iront bien, d'autres non. L'amnésie infantile a fait son œuvre mais parfois des traces de ces premiers temps de vie demeurent soit sous forme de symptômes ou de difficultés à la séparation. Peut-être n'ont-ils pas été ré-animés à temps au niveau de la parole ? D'où l'importance vitale de les inscrire en ce lieu dès leur venue au monde.

Au terme du bilan de ces années de travail de psychanalyste à l'hôpital Saint-Denis, il s'agit pour Catherine Vanier de faire « l'hypothèse qu'une prise en charge d'inspiration psychanalytique améliore le devenir des bébés prématurés et que cette amélioration peut être visible tant en termes cliniques qu'en termes physiologiques » (p. 336).

A travers ce livre, l'auteur nous montre bien à quel point les prématurés sont aptes à parcourir un chemin si on leur offre avec constance la possibilité de l'emprunter. Faire le pari du sujet, telle est l'éthique que soutient le psychanalyste, et l'approche singulière de Catherine Vanier, restituée dans ce livre, est un témoignage remarquable de l'efficacité d'un tel positionnement dans le travail. ■

TOURIA MIGNOTTE,

La cruauté. Le corps du vide – Freud, Lacan, Winnicott

Paris, L'Harmattan, 2013

Khadija Nizari-Biringer

En partant de la théorie de la pulsion de mort de Freud et le remaniement qu'en a proposé Lacan, Touria Mignotte suggère, dans la continuité des travaux de Winnicott, de réfléchir sur la question de la cruauté dans le cadre de la théorie psychanalytique actuelle*.

Le point de départ consiste à considérer « la cruauté comme originaire ». L'idée s'appuie, dans son élaboration, sur les avancées de Winnicott au sujet de ce qu'il a développé sous le nom d'« environnement ». L'auteur se base également, dans son étude, sur les apports de la biologie moléculaire et de la physique quantique.

En effet, l'agressivité, ou la cruauté, est une notion importante qui s'est imposée à la réflexion de Freud dès ses débuts de praticien, mais aussi de théoricien. C'est une notion qu'il n'a pas cessé de reprendre et de repréciser au fur et à mesure de ses avancées dans son élaboration théorique. Dans *Totem et Tabou* par exemple, il articule la cruauté particulièrement aux questions du père, du meurtre du père et du repas totémique et ses avatars – la question du père demeurant jusqu'à la fin de son œuvre, sa préoccupation fondamentale. T. Mignotte réinterroge également le concept de la pulsion de mort tel que Lacan le réarticule comme manque ou comme négativité à l'ordre du langage.

Reprendre toutes les idées de ce livre et suivre sa logique argumentaire demande une approche différente de ce que le cadre de cette lecture lui impartit. Cependant, rappeler son hypothèse principale et évoquer rapidement ses fondements pourraient inciter à une lecture plus approfondie.

Comme il a été dit plus haut, la question de départ porte sur l'hypothèse de la « cruauté comme originaire ». Pour l'auteur, en définissant la pulsion de mort comme tendance au retour à l'état antérieur, Freud « désignait sans le savoir, la propriété caractéristique du vide physique : le retour à l'état de moindre énergie », le vide physique étant défini comme « un état minimal d'être », ce qui est différent du *néant*, précise T. Mignotte. Ce vide, explique-t-elle, caractérise l'état antérieur d'avant la naissance où il constitue, en tant que « tiers inclus », emprisonné dans les « Mères » (ou membranes), le premier dedans matriciel. De « tiers inclus », ce vide passe, du fait de la progression de la grossesse, d'un état de nirvana à un état d'excitation dû à la naissance. Il représente alors fondamentalement un interdit de naissance.

L'auteur développe comment, physiquement, la naissance biologique constitue une transgression de l'économie de ce vide, puisque l'évolution de la grossesse le densifie de plus en plus et le conduit – lui, le vide – à se répandre sans limite du fait des lois de sa nature expansive dès qu'il atteint un certain seuil de saturation. L'auteur se réfère à Nietzsche qui, lui, parle de la « nécessité de la nature », laquelle dépasse toute maîtrise. Pour T. Mignotte, c'est cela même qui constitue ce que Freud appelle l'« inconscient non refoulé », comme représentant du « drame de la perte d'une origine », et c'est la tendance au retour à l'état antérieur de ce vide-père primitif qui en est la « cause ».

Dans ce cadre, la cruauté, selon l'auteur, réside dans cette expansion même du vide matriciel, elle y est intrinsèque. Ainsi, du statut pacifié de « tiers inclus » (qui est une expression empruntée au langage de la physique), la cruauté passe à celui de tiers exclu où elle se révèle comme altérité adverse. C'est ce qui représente pour le sujet infantile, pré-historique, « la perte d'une origine », dont la reconquête, ou la retrouvaille, va constituer, pour lui, la préoccupation principale. D'ailleurs, l'auteur précise que c'est dans ce sens qu'elle comprend la phrase de Freud : « *Wo Es war, soll Ich werden* ».

En outre, ce drame de l'origine est inhérent à chaque naissance. C'est ce qui place l'*infans* dans l'état de « dépendance absolue ». Et c'est à ce sujet que l'auteur situe l'une des avancées de Winnicott, laquelle porte sur son élaboration de la notion de l'« environnement » ; et plus particulièrement sur la nature de la contribution de l'« environnement » qu'implique cet état de « dépendance absolue ». L'apport de Winnicott est ainsi, selon l'auteur, une extension de la notion freudienne de « complexe du prochain » (*Nebenmensch*) que Freud considère comme une donnée préétablie.

Dans son livre *La nature humaine*, Winnicott précise que l'« environnement » est ce qui correspond aux étapes les plus précoces de la vie fœtale. A ce stade, « des forces considérables sont au travail, et le plus important à noter c'est qu'elles existent d'emblée ». L'auteur considère cet « environnement » comme « un vide physique intrinsèque à l'organisme maternel et dont les stimulations par l'implantation et la croissance embryonnaires suscitent une activité placentaire intense pour annuler la tendance de ce vide à l'expansion – tendance qui, sinon, se manifesterait comme rejet de l'embryon ». Selon T. Mignotte, en définissant cette

activité intense comme «organisation de substance», Winnicott cherche à théoriser «l'économie prévalant avant la naissance et dont la rupture, après la naissance, met l'*infans* dans un état de détresse sans recours (*Hilflosigkeit*) et dans le besoin absolu d'un prochain (*Nebenmensch*) susceptible de reconstituer l'état antérieur du vide». Winnicott parle à cet endroit de la notion de «solitude essentielle» ce qui fait écho à l'expression de «solitude absolue» que les physiciens utilisent pour désigner le vide à l'état de moindre énergie. Car, comme le précise l'auteur en se référant à Winnicott, «c'est seulement à partir de cet état de vide

retrouvé que l'*infans* peut récupérer ses propres racines agressives, et déployer sa subjectivité en tant que puissance de négation lui permettant l'accès au langage et à la sexualité».

Ce bref rappel de l'hypothèse centrale de ce livre permet, peut-être, de susciter la curiosité du lecteur pour aller à la découverte d'une approche différente de quelques fondamentaux de la théorie psychanalytique. ■

* Ce texte est publié avec l'agrément de l'auteur, qui y a apporté des précisions.

ROLAND GORI,

La fabrique des imposteurs

Editions LLL, 2013

Frédérique Riedlin

La conjuration des imposteurs. Une lecture de l'ouvrage de R. Gori

«Il croyait que c'était à la solitude qu'il tentait d'échapper, et non à lui-même.»

W. Faulkner, *Lumière d'août*

«La perfection des moyens et la confusion
des buts semblent caractériser notre époque.»

A. Einstein

La fabrique des imposteurs de Roland Gori est une source foisonnante d'analyses, de références, de rapprochements portés tout le long par cette dynamique éthique et politique qui s'exprime à un moment, presque à la manière d'un manifeste tranchant avec le reste de l'exposition: «Je revendique avec Edouard Glissant et Patrick Chamoiseau *l'Intraitable Beauté du monde*, la "créolisation" des sociétés modernes et de leurs cultures, les métissages des traditions et des formes de rationalité, la magie du signifiant et l'efficace du signe, l'abandon créateur du rêve, et la saisie-arrêt du réalisme, le potentiel du chaos et l'ordre insurgé de la pensée vigile, la rigueur de la poésie et la beauté des mathématiques, l'impensable et le prédictible, le labeur et le jeu, le mélange des genres et la police du raisonnement, le lâcher-prise et le choix calculé, la "diversité consentie" et la transmission assumée, les archipels de l'imaginaire et les océans de la technique, les éclairs des poèmes et les foudres du savoir, le "jazz et la java" (...)»¹. C'est-à-dire l'exigence de ne pas céder, de ne pas consentir, ni par ignorance, ni par paresse, ni par contrainte à l'empire du conformisme néolibéral, certes comme une éthique personnelle, mais plus encore en posant ici les jalons d'une réponse politique comme la refondation d'une démocratie véritable, c'est-à-dire conflictuelle, vivante, créatrice, étendue, qui débattre sur le sens des projets et des lois et se donne les moyens de gouverner.

Et cette source s'articule pour nous, même si nous faudra sans doute faire des raccourcis malheureux, en trois temps principaux, qui forment par ailleurs des entités référentielles et que nous appellerons ainsi:

- *L'empire de la norme. Quand la norme fait la loi.* Où R. Gori produit une analyse sociologique et politique de la société néolibérale ancrée dans la pensée de Michel

Foucault, notamment sa théorisation de la question du pouvoir de la norme, ou de la norme au pouvoir. La société néolibérale est ainsi caractérisée par l'hégémonie d'un régime de la norme sur le régime de la loi dont les systèmes d'évaluations généralisés sont le paroxysme. Il s'appuie sur Foucault, Canguilhem, et ouvre des perspectives philosophico-politiques avec Hannah Arendt.

- *A la reconquête du rêve.* Où R. Gori part de l'expérience singulière du rêve ou plutôt du manque de rêve chez Winnicott après la première guerre mondiale, pour poser la question du rêve à toute notre civilisation sidérée, plusieurs fois traumatisée, qui en a perdu à chaque fois un peu plus de la puissance créatrice du récit et de l'idée d'un sens, rendue très largement aux prescriptions d'une raison dite objective et pragmatique.
- *Retour à l'imposteur.* Qui fait de l'imposture élaborée à partir de textes d'Hélène Deutsch sur les personnalités «as if» notamment, un positionnement privilégié, voire propice, face à un lien social qui s'organise autour de la question de l'adaptation: être un imposteur est-ce la seule position subjective possible et la psychopathologie ne nous en révèle-t-elle pas le risque, celui d'y aliéner sa subjectivité? Où il pose les jalons d'une réappropriation subjective – encore nous faudra-t-il interroger de quelle subjectivité il s'agit.

Nous entrons donc dans ce texte avec la figure de l'imposteur, celui qui étymologiquement vit d'expédients, à crédit, évoluant dans notre société de la norme et de l'évaluation comme un poisson dans l'eau sur le fil de l'adaptation; et l'on croirait alors que c'est lui qu'il s'agit de dénoncer, mais très vite on découvre que c'est la fabrique elle-même qu'il

s'agit d'aller débusquer, ce qui en constitue les arcanes, les modalités, la force de contrainte, où les deux termes de postmodernité et de néolibéralisme seront élaborés, éclairés. Ce faisant, R. Gori nous embarque dans une exploration des ressorts de la société actuelle, et en filigrane il nous interpelle, nous interroge sur ce qu'il nous reste de liberté, sur les limites que nous posons à notre consentement, sur ce que nous sommes prêts à sacrifier.

Nombreux aujourd'hui sont les analystes qui posent, voire théorisent, les questions sociales et politiques à partir des outils de la théorie et de la clinique psychanalytique, non sans soulever des questions ou des difficultés: par exemple celle de penser une subjectivité contemporaine en réussissant à maintenir la différence – le clivage? – entre sujet social et sujet de l'inconscient. Celle de se situer dans ce propos, entre analyse et discours. Celle de penser la société néolibérale par le prisme d'une «subjectivité postmoderne» de plus en plus objectivée dans la théorie, sans considérer ses résistances – les demandes d'analyse, ou sa parole? –; ou de la penser comme une société prétendant à la complétude², sans considérer à partir de ses fondements historiques, politiques, économiques, ce qui la divise, et qui anime et constitue l'histoire politique et les rapports de force sociaux.

R. Gori ouvre ces questions à sa manière et s'avance avec le souci constant de repositionner son analyse et son discours. Celle du travail et des rapports, notamment de la prolétarianisation du travail, posée essentiellement comme expropriation du sens et un contrôle du temps. Celle de l'histoire politique: il replace notamment la problématique de la norme dans l'histoire de la démocratie. Celle de la subjectivité: où, sans parler en ces termes du sujet de l'inconscient, il différencie radicalement le sujet de la psychanalyse du sujet en sociologie: le sujet de la psychanalyse étant justement le sujet qui fait symptôme de résister à la norme. Et dessine un lieu de débat crucial avec les théoriciens des nouvelles pathologies³ et d'une nouvelle subjectivité. Celle de l'inconscient et amène cette idée originale de Christopher Lasch, rappelant l'application par Freud des principes de la psychanalyse à l'anthropologie, que «l'inconscient représente la modification de la nature par la culture, la pression de la civilisation sur l'instinct»⁴.

Ainsi, il propose plusieurs angles d'approches: dans sa partie d'analyse il insiste sur le fait que les approches psychopathologique et sociologique doivent produire un double éclairage sans se confondre. Puis, il fait la tentative d'éclairer un fait de civilisation par un cas singulier, enfin, avec cette thèse particulière à la fin, il pose un regard critique sur sa démarche, en indiquant que de la même manière Hélène Deutsch et Winnicott étaient très prudents par rapport à leurs «résultats» théoriques: «Et d'ajouter cette thèse qui court tout au long de mes travaux, que plus encore que les maladies mentales, ce sont les dispositifs de diagnostic et de soin qui sont les reflets de l'ethos d'une époque et d'une société donnée. A ce titre, il me semble que psychanalyse et sociologie s'éclair-

rent réciproquement et que les figures cliniques que construisent les récits de la psychopathologie nous renseignent avantagement sur les valeurs et les pratiques sociales d'une civilisation»⁵. Approcher des figures cliniques telles que l'imposteur devient comme approcher les «microcosmes d'une civilisation», les approcher comme «martyrs» d'une civilisation, au premier sens du terme.

De ces temps que nous avons distingués, nous ne retiendrons que quelques fils, en espérant que cela vous mettra la curiosité à l'oreille..

L'empire de la norme

La société néolibérale repose sur deux principes moraux qui dès qu'ils sont prononcés semblent si on s'y arrête un instant, éclairer d'un coup l'ensemble de notre réalité sociale: l'économie et l'opinion⁶. L'économie et l'opinion qui produisent, privilégient, se réfèrent à de la norme plutôt qu'à la loi. Roland Gori nous montre comment s'impose, comment procède la normalisation de toute l'activité professionnelle et au-delà l'aliénation du sujet social, comment le régime de la norme finit par déterminer la loi, et découvre ainsi les arcanes d'un mode de gouvernement et de domination par l'organisation d'une servitude volontaire.

Qu'est-ce à dire? Il y a une double définition de la norme, objective et subjective, et c'est la confusion de cette double signification qui fonctionne comme force de contrainte. D'un côté la norme se définit d'un point de vue objectif et concerne une quantité: est normal ce qui est habituellement constatable. En science, cela s'étayera donc souvent d'un rapport à la mesure et de la détermination d'une moyenne. De l'autre côté, dans son acception subjective, première, la norme renvoie à la règle, quelques fois au-delà à l'appréciation de la règle donc à la question du jugement; elle prend donc un sens qualitatif, celui de la conformité à une règle.

Alors que la loi est séparatrice, émane d'une volonté politique, c'est-à-dire qu'elle pose avec elle la question du sujet de l'énonciation (qui promulgue la loi, quel pouvoir, quel gouvernement, pour certains, quel Dieu?), la norme porte avec elle du fait de cette double détermination les questions de la confusion du subjectif et de l'objectif et d'une indétermination du «qui parle», du «qui» détermine la norme.

C'est au XIX^e que ce terme se développe dans les sciences, et au XX^e siècle que cette notion s'affirme en «sciences humaines», justement, au lieu où se croisent, voire où pourraient se confondre, l'objectif et le subjectif, où elle devient la conformité à la règle majoritaire: ce qui concerne l'être humain, le bien ou le mal, le subjectif peut se poser en terme de vérité scientifique, en tous les cas objectives. En ce sens une conception politique, qui dépend d'un débat sur un projet de société, se voit imposé comme une sorte de fait naturel, en tous les cas comme la simple gestion d'un état de fait. La gestion des personnalités à risques comme les jeu-

nes délinquants déterminés selon des vérités objectives, la gestion des ressources humaines, la gestion du temps de travail et de loisir. Gérer, de *gerere*, «porter sur soi», qui porte cette idée de faire avec un état de fait économique. On notera à ce titre que le terme d'évaluation se construit exactement de la même ambiguïté que le terme de norme : traduit à la fois la mesure de la valeur comptable et de la valeur morale. Du subjectif et de l'objectif.

Ce mode d'exercice du pouvoir a cet «avantage» pour les gouvernants et même pour les gouvernés de la servitude volontaire, de déresponsabiliser : la politique devient une histoire de gestion d'un état de fait économique, ou un état statistique de l'opinion, et même le sujet peut se dédouaner de ses souffrances en s'objectivant dans le savoir médical, comportemental. On a là toute l'ambiguïté d'un pouvoir qui se donne une armada de mesures, de classifications, d'outils de gestion, qui détermineront une vérité posée après coup comme l'état de fait qu'il faut gérer. L'ambiguïté de la norme permet de jouer sur s'impose/est imposée.

A ce titre, les exemples de Gori permettent de saisir concrètement comment la norme non pas s'impose mais est imposée : le premier, qu'il reprend à Valérie Thibierge⁷, concerne un arrêt ministériel émanant du ministère de l'Enseignement supérieur et de la recherche en date du 31 juillet 2009 qui a approuvé un «référentiel national équivalences horaires». Le deuxième concerne l'épopée de l'amendement Accoyer⁸ visant au départ en intention à protéger le public de ceux qui pouvaient s'autoproclamer thérapeutes. Dans chacun des cas, la problématique est la même : on évite un débat ou contourne une bataille politique sur le fond par le biais d'un traitement de et par la forme, par ce que Thibierge appelle une «densification normative».

Prenons le premier cas : l'arrêt ministériel. Gori formule les choses ainsi en substance : Il s'agit d'un arrêt visant à prendre davantage en compte les activités que les universitaires peuvent accomplir, en sus de leur obligation de service statutaire, c'est-à-dire de leurs heures obligatoires d'enseignement. L'arrêt est souple, faiblement contraignant, bienveillant. Mais la mise en application de cet arrêt donne lieu, par le jeu d'une dynamique de densification normative à un dispositif extrêmement contraignant, qui va finalement renverser l'orientation annoncée dans l'arrêté. Les gratifications se transforment alors en sanctions pour ceux qui n'ont pas d'activités extrascolaires, et pour le coup illégales : le dispositif d'organisation du travail prend le pas sur le cadre légal fixé par le droit du travail et les conventions collectives : non seulement l'application gestionnaire du référentiel inverse le sens de l'arrêt, mais impose par la normalisation gestionnaire un projet politique envisagé par le gouvernement visant à alourdir les charges d'enseignements qui avait été abandonné suite à l'opposition des syndicats et des professionnels.

A ce niveau, il en va de la même logique concernant l'amendement Accoyer. Devant l'impuissance à traiter politique-

ment la véritable question de départ concernant l'acte psychothérapeutique et le «qui est compétent?», on passe de la question de protéger la pratique de la psychothérapie à la protection du *titre* de psychothérapeute, ce qui déplace le problème d'une réponse politique à un débat sur les critères académiques, d'une question sur le fond à une réponse sur la forme.

Dans ce cadre, le système d'évaluation étendu à toute forme d'activité professionnelle est le paroxysme de cette logique : la priorité n'est plus donnée au sens mais à la forme. L'activité elle-même étant détachée de son sens et de son rôle social pour pouvoir être réduite aux modalités de l'évaluation elle-même. Il s'agit d'activité, mais aussi des travailleurs eux-mêmes dans leur activité.

Les trois opérateurs de prolétarianisation du travail et d'aliénation du travailleur déterminés par Gori sont là :

- La nature du savoir : ce qui n'est pas traduisible en langage de machine n'a pas ou peu de valeur sociale.
- La gestion du temps, de manière de plus en plus insistante et contraignante au travail.
- Articuler à ce «méta-opérateur» ces deux autres : le déficit de démocratie.

A cet endroit, Gori dessine l'hypothèse d'une nouvelle conception de la liberté, postmoderne, pensée à partir de la question du «libre» consentement : il reprend les différenciations opérées par Benjamin Constant entre la liberté des Anciens qui se manifeste dans «la participation active au pouvoir collectif» et la liberté des Modernes fondée sur un idéal de liberté individuel, d'un individu autonome, la question étant les garanties de la liberté d'action et d'expression. Ce qui implique ce rapport inversé entre le privé et le public : le Moderne est libre dans l'espace privé, l'Ancien est libre dans l'espace public, et les lois délimitent ces deux domaines. Comment se délimite la question du public et du privé dans un régime de la norme ? En partant d'une analyse des rapports entre norme et démocratie, il repère une nouvelle conception de la liberté fondée sur un «libre» consentement, au sens d'aimer son bourreau.

A la reconquête du rêve

Avec la question du rêve, Roland Gori fait un pas de plus dans son élaboration autour de la question de l'imposteur dans une société néolibérale dominée par la norme : celle de l'appréhension d'une subjectivité volée à elle-même, expropriée que la théorie psychanalytique nous donne à élaborer : «Il existe donc une autre forme de clinique psychanalytique que celle des névroses, c'est celle à laquelle nous sommes confrontés lorsque le patient à «oublié d'oublier» la souffrance et l'effroi du trauma de l'événement. C'est-à-dire que nous sommes alors face à une souffrance qui a exproprié le sujet de lui-même»⁹.

Il reprend les sources de la clinique du traumatisme et l'approche du rêve élaborées par Winnicott à partir de ce qu'il analysait déjà d'une demande sociale d'adaptation plus que de création, mais aussi inconsciemment peut-être à partir du traumatisme tournant d'une civilisation: la Première guerre mondiale. Quelque chose de l'ordre de l'expérience du récit a commencé à s'étioler, là, avec la sidération produite par la Première Guerre mondiale. Pour Winnicott singulièrement, qui souffre de ne plus pouvoir rêver après la Première Guerre mondiale. Mais aussi pour notre civilisation en général, d'après R. Gori citant à cet endroit Walter Benjamin: « Avec la Guerre Mondiale, on a vu s'amorcer une évolution qui, depuis, ne s'est jamais arrêtée. N'avait-on pas constaté, au moment de l'armistice, que les gens revenaient muets du champ de bataille – non pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable ? Ce qui s'est répandu dix ans plus tard dans le flot des livres de guerre n'avait rien à voir avec une expérience quelconque, car l'expérience passe de bouche en bouche. Il n'y avait à cela rien d'étonnant. Car jamais expériences acquises n'ont été aussi radicalement démenties que l'expérience stratégique par la guerre de position, l'expérience économique par l'inflation, l'expérience corporelle par la bataille de matériel, l'expérience morale par les manœuvres des gouvernants »¹⁰.

En queue de comète, comme au bout de ce délitement du récit de civilisation se tiendrait la société dite postmoderne, post chute du mur de Berlin¹¹, comble peut-être d'une société sidérée par le régime de la raison formelle, celle de la domination sans bataille politique ou sans contradiction de la raison instrumentale, comme réponse gestionnaire à toutes formes de questionnements humains. Ce que R. Gori appelle le « traumatisme ordinaire » d'une vie réduite à des fonctions normatives: « Ne faut-il pas impérativement restaurer le rêve dans ses droits pour sortir notre civilisation de l'empire du traumatisme d'une vie ordinaire réduites à des fonctions normatives ? » Il s'empare à cet endroit de la théorie de Winnicott sur le rêve, en tant que moteur de civilisation, en tant que le travail du rêve (comme le travail du deuil), de démantèlement et de reconstitution, est d'abord un paradigme de l'auto-guérison, mais aussi véritablement la condition de la créativité psychique.

Il montre sur la base du travail de Françoise Hurstel¹², comment, dans les sociétés où le rêve garde une importance particulière par exemple les sociétés corses et siciliennes, *l'extraordinaire*, l'au-delà, pose la question d'une place où l'on ne sait pas, d'une place au-delà de la raison pure, au-delà de la parole comme seule information, d'une place laissée à une intuition polysémique du monde sensible. Une place où pourrait se loger la question du sujet, de l'art, de la politique, de l'éthique.

Que signifie ici « restaurer » le rêve ? On ne sait pas très bien par moment si le rêve ici est un appel à la créativité dans la cure à l'image de celle de Winnicott, une métaphore de la résistance ou même du dépassement de la sidération propre à notre temps, création contre adaptation, tel qu'il le dévelop-

pera puissamment à la fin du texte, ou encore d'une prescription ? Un peu tout cela, sans doute et cette traversée nous interroge par ailleurs sur l'histoire de la psychanalyse¹³.

Retour à l'imposteur

L'imposteur est-il celui qui se joue de ce système ?

Entre une identification avec les personnalités « *as if* » théorisées par H. Deutsch, hyper-adaptées, non pas « au prix » d'un éprouvé du sens et de leur subjectivité, mais plutôt peut-être en compensation ou comme voile d'un impossible éprouvé et la figure de l'imposteur aux petites arnaques qui s'émancipe ainsi de certaines contraintes sociales, où se situe l'imposteur ? Victime ou coupable ? Aliéné ou émancipé ?

R. Gori peut saisir à l'endroit de cette question, le ressort de son imposteur: sur le fil de cette ambiguïté qui le caractérise, plus que modèle pour la clinique ou figure de ce qui nous guette, l'imposteur est convoqué ici comme « martyr du drame social », « à la barre des témoins d'un procès de cette pathologie de la raison formelle qui prétend aujourd'hui organiser l'existence ». Il peut à partir de là donner tout son sens à cette référence et à sa thèse de départ dans le cadre d'un travail qui articule sociologie et psychologie: « l'imposteur relève doublement d'une psychopathologie qui s'enracine dans le social et le symbolique »¹⁴.

Sans pouvoir rendre compte ici d'un travail très dense en références, nous voudrions citer la plus ingénieuse des paraboles de l'imposteur évoquée ici et interprétée par R. Gori à partir de l'analyse d'Adorno d'une des légendes d'Ulysse, le rusé. Celle d'Ulysse face au cyclope: « Prisonnier avec ses compagnons d'infortune de la grotte du cyclope Polyphème, qui les croquait les uns après les autres, Ulysse profite de l'assoupissement du monstre pour crever son œil unique à l'aide d'un pieu rougi au feu du brasier. Le géant hurle de douleur et appelle ses frères à l'aide. Lesquels lui demandent: "Qui te fait souffrir ?" – "Personne !" hurle Polyphème désignant ainsi Ulysse du nom que le "rusé" et rationnel héros avait donné à son adversaire lorsque ce dernier lui avait demandé son nom. [...] Et reprend le commentaire d'Adorno: "il répond à son nom et le désavoue [...]. Il fait une profession de foi en sa faveur et se renie en même temps, en se dénommant Personne, il sauve sa vie en se faisant disparaître. Cette adéquation linguistique à ce qui est mort contient le schéma des mathématiques modernes". La rationalité instrumentale permet une adaptation au monde objectif, mais au prix d'un écrasement de la subjectivité incitée à se soumettre aux exigences de l'environnement pour continuer à survivre ».

La fabrique des imposteurs nourrit, par le biais de la sociologie, le questionnement des philosophes contemporains qui travaillent au croisement de la philosophie, de la politique et de la psychanalyse, tels que A. Badiou et S. Zizek notamment et chacun différemment, tel que le fit déjà

G. Debord, une reprise de la question de la vérité et de l'aliénation dans les serres de l'actualité d'un rapport de plus en plus spécifique et problématique entre le réel et le semblant. Être au spectacle de son propre vécu. A cet endroit pourrait résonner la conception lacanienne du semblant, qui noue le semblant à la vérité, comme manifestation d'un mi-dire de vérité lié à la loi du signifiant. Une dialectique à réfléchir peut-être de la dupe à l'imposteur.

Pour finir, dans le souci constant évoqué en introduction de repérer la place de son discours, R. Gori tranche finalement

pour orienter l'enseignement de son livre autour de la question politique et précisément d'une thèse qui donne beaucoup à penser : « Si la démocratie perd jour après jour son lendemain, si la fracture des élites et des peuples se trouve confortée par la mondialisation¹⁵, cela provient du fait que la politique a perdu sa spécificité, cela résulte en grande partie du fait que le langage du politique cherche ailleurs que dans le champ qui est le sien sa référence, sa signification et son fondement »¹⁶. ■

¹ « (...) j'exige une pensée de la diversité, qui refuse la morale d'Etat civil et les assignations à résidences des individus et des formes de vie, des formes du pensée et de l'éprouvé. Je revendique le tour de main de l'artisan et la haute technologie des tours de contrôle, je revendique l'esprit du village grec ou corse et la liberté des villes, la haute solitude d'Alta Rocca et le bruissement de Montparnasse. Je revendique la biodiversité, la « créolisation » de l'existence, sans laquelle la liberté est un leurre. Je revendique la liberté de désirer en vain, celle qui trouve dans le réel les limites de l'impossible, sans concessions aux conformismes et autres chloroformes de la nouvelle civilisation des murs » p. 194.

² Pour Jean-Pierre Lebrun nous serions dans une époque de mutation inédite du lien social décrite comme le passage d'une société hiérarchique – consistante mais incomplète – à une organisation sociale prétendant à la complétude – sans place d'exception ou avec l'illusion d'une place d'exception immanente et donc qui peut-être atteinte. Les néo-sujets de cette nouvelle société seraient construits individuellement et collectivement autour d'un démenti de la négativité.

³ R. Gori pose le débat à partir d'une critique de la notion de « néo-sujets » révélés par la clinique psychanalytique et resitue la question du sujet de la psychanalyse.

⁴ R. Gori, p. 168.

⁵ *Ibid.*, p. 238.

⁶ *Ibid.*, p. 22 : « Depuis ses origines, les principes moraux du libéralisme sont l'économie et l'opinion, principes que l'art néolibéral de gouverner a radicalisé jusqu'aux confins de nos existences sociales et dans les recoins les plus intimes de chaque individu. Economie et opinion deviennent les seules matrices de normalisations des comportements et des visions du monde, les seuls dispositifs par lesquels les objets, les vivants et le monde

peuvent se faire reconnaître et admettre socialement. C'est par le biais de la norme que l'on va toujours plus soumettre « librement » les individus et les populations pour obtenir l'adhésion de l'opinion et les comportements économiques que l'on souhaite voir adopter ».

⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁹ *Ibid.*, p. 175.

¹⁰ Gori cite Walter Benjamin, cf. p. 204.

¹¹ Traumatisme post-chute du mur : « J'ai tendance à penser que c'est ce type de traumatisme que nous avons collectivement subi lorsque les forces morales, idéologiques, et symboliques qui s'opposaient au capitalisme (et le renforçaient en même temps), se sont effondrées. », *ibid.*, p. 207.

¹² Françoise Hurstel, « Rêves et visions comme intermédiaires entre les vivants et les morts en Corse », *Etudes sur la mort*, n° 128, 2006, pp. 33-42.

¹³ Il souligne la pertinence de ce constat d'Erich Fromm : « Parce qu'elle [la psychanalyse] n'a pas réussi à développer sa théorie face au changement de la situation humaine opéré après la première guerre mondiale ; au contraire elle s'est retirée dans le conformisme et la recherche de respectabilité ». La Première Guerre mondiale a cependant profondément remanié la théorie psychanalytique en construction, et notamment celle de Freud puisque c'est à partir de la névrose traumatique qu'il théoriserait l'au-delà du principe de plaisir, fondement de la question de la jouissance.

¹⁴ R. Gori, p. 229.

¹⁵ Christopher Lasch (1994), *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Flammarion, 2010.

¹⁶ R. Gori, p. 292.

ONT CONTRIBUÉ À CE NUMÉRO :

Bruna Albuquerque, psychologue, Belo Horizonte, Brésil
Gaëlle Bianchi Simon, psychologue, Montbéliard
Pedro Braccini Pereira, psychiatre, Belo Horizonte, Brésil
Patrick Delaroche, psychanalyste praticien, psychiatre, Paris
Jean-Richard Freymann, psychanalyste praticien, psychiatre, Strasbourg
Joël Fritschy, psychanalyste praticien, psychologue clinicien, Mulhouse
Elisabeth Gardaz, psychanalyste, maître de conférences de littérature comparée, Angers
Hervé Gisie, psychanalyste praticien, psychologue, Kayserberg
Laurence Guichard Joseph, psychanalyste praticienne, psychologue, Paris
Christian Hoffmann, psychanalyste praticien, professeur de psychopathologie, Paris
Daniel Lemler, psychanalyste praticien, psychiatre, Strasbourg
Michel Lévy, psychanalyste praticien, psychiatre, Strasbourg
Khadija Nizari-Biringer, psychanalyste praticienne, psychologue clinicienne, Strasbourg
Laure Razon, maître de conférences, Strasbourg
Frédérique Riedlin, doctorante de psychologie clinique, Strasbourg
Henri-François Robelet, psychanalyste praticien, psychiatre, Angers
Dominique Roth, psychanalyste praticien, psychologue clinicien, Strasbourg
Jérémy Salvadéro, psychologue clinicien, Aix-en-Provence

NOTE AUX AUTEURS

En tant que publication, *Analuein* est soumis à un certain nombre de règles de fond et de forme (épaisseur des numéros, dates de parution, conventions typographiques, homogénéité dans la présentation, plus particulièrement en ce qui concerne les notes et les bibliographies).

Nous prions les auteurs de suivre, autant qu'il leur est possible, les recommandations explicitées ci-dessous. Elles correspondent aux règles et normes que le comité de rédaction a fixées pour *Analuein*.

Texte

- Les manuscrits doivent être envoyés en format Word (.doc, .docx, .rtf).
- A l'intérieur du format Word, le choix de la langue est important pour nous. Chaque pays a ses conventions typographiques qui régissent la forme des guillemets et des apostrophes ainsi que les espaces autour des signes de ponctuation. Si l'on ne choisit pas une langue en rédigeant son texte, Word appliquera automatiquement les conventions typographiques anglaises. Or, ces dernières présentent des différences notables par rapport aux conventions françaises. Par conséquent, il est recommandable de choisir « français » dans la liste des langues proposées par Word. Tant pis si pas mal de termes proprement freudiens et surtout lacaniens seront alors soulignés en rouge...

Nombre de signes

- Un article peut contenir un maximum de 30.000 signes, espaces compris, notes et bibliographie également comprises. Si l'exception confirme la règle et si de « petits débordements » peuvent être tolérés ici et là (quand la place disponible le permet), nous recommandons aux auteurs d'écourter ou de condenser eux-mêmes leur texte afin de rester en dessous des 30.000 signes.

Notes

- Préférer les notes en fin de document à celles en bas de page.
- Dans presque tous les cas, il convient de placer les références bibliographiques en note (et non pas dans le texte).
- Présentation des renvois bibliographiques:
S'il s'agit d'un ouvrage :
 1. prénom et nom de l'auteur (en minuscules, pas en capitales),
 2. éventuellement : date de la première publication dans la langue originale entre parenthèses,
 3. titre de l'ouvrage en italique,
 4. le cas échéant : le nombre de volumes si l'ouvrage en contient plusieurs,
 5. lieu de parution et/ou éditeur,
 6. date de l'édition utilisée,
 7. le renvoi de page : p. ou pp. si plusieurs pages sont concernées.

Pour ne pas alourdir ces références, nous n'indiquons pas la collection dans laquelle l'ouvrage a éventuellement paru ni le nombre de pages qu'il compte.

S'il s'agit d'un article dans une revue, d'un ouvrage dans lequel un auteur a rassemblé plusieurs textes ou d'une contribution à un ouvrage collectif :

1. – 2. comme pour un ouvrage,
3. titre de l'article ou de la contribution entre guillemets,
- 3a. suivi de « in » et la revue en italique ou du titre de l'ouvrage en italique
4. pour une revue : le tome et/ou le n°,
5. – 7. comme pour un ouvrage.

Exemples :

- Jacques Lacan (1964), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire, Livre XI*, Paris, Seuil, 1973, p. 125.
- Jacques Lacan (1949), « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- Lucien Israël, *Boiter n'est pas pécher. Essais d'écoute analytique*, Paris, Denoël, 1989, pp. 57-60.
- ou : Lucien Israël (1989), *Boiter n'est pas pécher. Essais d'écoute analytique*, érès, 2010.

Rappels :

- *op. cit.* renvoie à un ouvrage déjà cité (préciser la note dans laquelle il a été cité).
- *ibid.* renvoie à l'ouvrage ou l'article cité dans la note précédente.

Bibliographie

- La bibliographie est classée par ordre alphabétique.
- Nous la souhaitons succincte, en rapport avec la longueur et le contenu de l'article (de préférence pas plus de 15 titres).
- On procède de la même manière que pour les notes.

BUREAU DE LA F.E.D.E.P.S.Y. (DIRECTOIRE)

Président de la F.E.D.E.P.S.Y. : Jean-Richard FREYMANN

Secrétaire : Eveline KIEFFER

Trésorier et conseil de gestion : Jacques WEYL

Conseil juridique : Delphine FREYMANN

Conseil administratif : Jean-Pierre FOURCADE

Président de l'E.P.S. (au titre de la CDEF) : Michel PATRIS

Président du G.E.P. : Daniel LEMLER

Président de la Commission Européenne (CE) : Bertrand PIRET

Représentant du G.E.P. : Marc LEVY

Représentante de l'E.P.S. : Cécile VERDET

Responsables des publications : Sylvie LEVY, Joël FRITSCHY, Hervé GISIE,

Anne-Marie PINÇON, Geneviève KINDO, Eveline KIEFFER

Responsables des Journées de formations : Liliane GOLDSZTAUB, Michel LEVY

Centre de recherche (du C.D.E.F.) : Urias ARANTES,

Marie-Frédérique BACQUE, Jacob ROGOZINSKI

RESPONSABLES DE LA F.E.D.E.P.S.Y.

1. Commission Européenne :

Bertrand PIRET, Jean-Raymond MILLEY

2. Représentants de la F.E.D.E.P.S.Y. auprès des instances internationales (Convergencia) :

Marjorie RUF (Paris), Martine BIEHLER, Sylvie LEVY, Cristina BURCKAS

(Allemagne), Daniel LEMLER, Dominique MARINELLI (Metz), Roland MEYER

3. Représentants au groupe de contact :

Jacques SEDAT (Paris-Membre d'honneur), Michel PATRIS,

Jean-Richard FREYMANN

4. Coordination des formations :

Direction : Liliane GOLDSZTAUB, Sylvie LEVY, Michel LEVY

Organisation : Pascale GANTE, Nicolas JANEL, Amine SOUIRJI,

Khadija NIZARI-BIRINGER, François BIRINGER

5. Responsables du site *fedepsy.org* :

Martine et Pierre BIEHLER

6. Responsables des relations à l'Université :

Mireille LAMAUTE-AMMER, Pascale GANTE, Nicolas JANEL, Nadine BAH,

Philippe LUTUN, Michel PATRIS, Marie-Frédérique BACQUE, Liliane GOLDSZTAUB,

Jacob ROGOZINSKI

7. Responsables des groupes cliniques :

Sylvie LEVY, Cécile VERDET, Daniel LEMLER

8. Relations interrégionales et internationales :

Anne-Marie PINÇON (Strasbourg), Moïse BENADIBA (Marseille), Roland GORI

(Marseille), Thierry VINCENT (Grenoble), Claude MEKLER (Nancy),

Pierre-André JULIÉ (Angers), Dominique PEAN (Angers), Henri-François ROBELET

(Angers), Daniel LYSEK (Suisse), Jalil BENNANI (Maroc), Hager KARRAY (Tunisie),

André MICHELS (Paris, Allemagne, Luxembourg), Renate BAIER-MUELLER

(Allemagne Munich), Cristina BURCKAS (Argentine, Allemagne Freiburg),

Peter MÜLLER (Allemagne Karlsruhe), Claus-Dieter RATH (Allemagne Berlin),

Jean-Marie Weber (Luxembourg), Elmina VALSAMOPOULOS (Grèce),

Daniel MEIER (Israël), Marisa DECAT DE MOURA (Brésil)

*« Pour tout un chacun
des générations post-nazies,
la petite et la grande histoire
se sont nouées dans la poubelle
des camps. »*

Anne-Lise Stern

