

Site de la FEDEPSY

Amour et Transfert

Séminaire de Jean-Richard Freymann

2019

Ces textes font suite aux séminaires du vendredi de Jean-Richard Freymann chapitre par chapitre.

Afin de suivre le fil des interventions des différents « Discutants », il est nécessaire de se référer à l'ouvrage *Amour et Transfert. Amour de transfert et amour du transfert*, Toulouse, Arcanes-ères, 2020.

1

« *Seducere* » et le transfert dans la correspondance

(avec Fliess et la théorie de la séduction)

Discutants

Marc Lévy

Le champ que tu déploies pour introduire ce séminaire sur « Le transfert et l'amour » est très vaste. Tu précises qu'il y a une grande différence entre l'amour et le désir, comme s'il y avait là à signifier quelque chose d'extrêmement important. Par association d'idées, j'en viens à « *seducere* » ou « *Verführung* » où on retrouve, pour la racine allemande, le « *ver-* », « *Verwerfung* », « *Verneinung* », « *Verleugnung* », « *Verdrängung* ». Mon hypothèse est qu'il

y a un rapport à du tiers. Avec l'amour et le désir, il y a peut-être le rapport à la tiercisation qui n'est pas nommée en tant que telle mais qui est présente dans ce que tu nous proposes comme question. C'est, me semble-t-il, un des fils conducteurs des questions qui ont été amenées aujourd'hui. Avant de pouvoir arriver à cette question de la tiercisation, avant de nommer ce que tu as appelé « jugement d'attribution », me vient la question amour-haine et « *Ausstossung* », expulsion car dans les premières questions, il y avait dans le poème de Louis Aragon quelque chose du continent perdu de l'Éros primitif, de l'unification, de la réunion, qui s'opposent radicalement au Thanatos, ce qui nous situe autour du « jugement d'attribution », aussi me vient cette question : l'unification et la haine seraient-elles toutes deux du côté de l'Éros ?

JRF – Tu introduis la question de la tiercité. Je vais prendre un exemple : la passion est-elle de l'amour ? On parle de passion amoureuse. La passion serait de l'ordre de l'envahissement par au moins un objet ou un tenant lieu d'objet. Lorsque quelqu'un est pris dans un processus passionnel, par exemple, dans un cheminement érotomaniaque, il y a mainmise sur un objet, mais les aliénistes l'avaient aussi repéré ; il y a différents temps, l'objet prend différentes positions au moment où l'on essaye de s'en décoller. Au niveau « thérapeutique », le même processus se passe pour un traumatisme, que ce soit du terrorisme ou une catastrophe naturelle, les personnes sont prises dans un « *Schreck* », un effroi, un état de sidération et le fait de passer de ce temps traumatique à un temps qui serait un temps amoureux ou haineux, est déjà un certain acquis. Le fait de passer de cet état de sidération à un état traumatique freudien, le fait de le rendre traumatique, le fait de métaphoriser l'événement, de le métonymiser, de l'inscrire dans les chaînes signifiantes, est déjà une avancée dans la question du rapport du sujet à l'objet, c'est déjà fantasmatiser les choses. La place du rapport au langage, au discours, peut changer les choses à cet endroit, le passage du rapport à l'amour est peut-être l'introduction possible de la tiercité.

Frédérique Riedlin

Il y a de nombreuses ouvertures dans cette introduction à ce séminaire sur « Le transfert et l'amour » et ce qui m'interroge, c'est la question de l'originaire qui fait lien entre trauma actuel et trauma au sens analytique : de quelle réécriture le trauma peut-il alors être l'origine ?

Un poème peut faire écho aux différents questionnements ouverts aujourd'hui. La question du poétique est présente dans l'articulation entre l'amour, le désir et la place possible du manque dans l'amour, la possibilité d'un amour qui s'articule au manque.

À une raison Poème d'Arthur Rimbaud

« Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commence la nouvelle harmonie.

Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux hommes et leur en-marche.

Ta tête se détourne : le nouvel amour ! Ta tête se retourne, – le nouvel amour !

"Change nos lots, crible les fléaux, à commencer par le temps" te chantent ces enfants. "Elève n'importe où la substance de nos fortunes et de nos vœux" on t'en prie.

Arrivée de toujours, qui t'en iras partout¹. »

Ce poème ouvre sur une autre question de l'originaire de l'amour, sorte de bing-bang dans la rencontre du nouveau, d'un langage ou encore de l'autre. Est-ce une forme de l'amour de la mère, de l'amour maternel ? Plus souvent, on le situe plutôt du côté de la « *Bejahung* » et de l'aliénation. Par ce poème, nous avons la dimension créatrice de l'amour. Mais, il y a aussi le revers du mot d'ordre « Un pas de toi », c'est-à-dire de ce qui détermine un nouvel ordre, ce qui me faisait penser à la place de l'amour dans la « *Psychologie des foules*² » avec cet aveuglement possible de l'amour absolu pour le leader ou d'identification au leader.

Dans ce poème, il y a aussi l'idée de la demande : « On t'en prie ». Est-ce un des endroits où on pourrait relier la question de l'amour et de la pulsion autour de la question de la demande objectale ou d'une demande toujours ouverte mais quelque part inextinguible ?

Le dernier point qui fait aussi écho à la question de l'originel ou de l'originaire, se trouve dans le livre d'Octave Mannoni :

« Et ce qu'il (Freud) avait à apprendre de Fliess, c'est que le patient apprend tout l'essentiel du transfert lui-même mais cette découverte devra attendre avant d'être incorporée à la théorie et à la technique. En 1907, il est enfin possible à Freud de répéter pour un autre la situation qu'il avait d'abord dû vivre pour lui-même et c'est parce qu'il l'a rendue ainsi répétable, cela va de soi, que d'expérience unique, elle est devenue situation originelle³. »

Ce qui m'a fait penser à la question de la transmission.

1 A. Rimbaud, *Illuminations*, Folioplus, 2010.

2 S. Freud (1921), « *Psychologie des foules et analyse du moi* », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

3 O. Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Le Seuil, 1985.

JRF – L'amour est avant tout une demande, la question de l'amour est avant tout demande d'amour. « L'amour, dit Lacan, est toujours demande d'autre chose. » Mais le poème d'Arthur Rimbaud est du côté du désir de reconnaissance. Lorsqu'une personne me demande : « Est-ce que tu m'aimes toujours ? », elle pose la question suivante : « Qu'est-ce que je désire de ton regard ? ». La passion ne renvoie pas à : « Que me veux-tu ? Que désires-tu ? » La passion signifie : c'est toi ou rien. Dans l'amour, la question manifeste est : « est-ce que tu m'aimes ? »

Liliane Goldsztaub

Ton introduction questionne les enjeux de l'amour selon les structures. Quand le manque n'a pas été repéré, alors *quid* de l'amour ? Dans l'amour, la question posée est : « Est-ce que tu me regardes ? » Dans la passion, c'est celui qui ne quitte pas le regard de l'autre.

JRF – La capacité de l'amour est déjà une résultante. Quelle que soit la structure, il est nécessaire de repérer chez quelqu'un sa capacité « d'amour » ou sa capacité à disposer d'un dispositif transférentiel quel qu'il soit, ce n'est pas obligatoirement un transfert amoureux, un transfert sur le sujet-supposé-savoir, ce peut être un transfert persécutif, un transfert érotomaniaque, peu importe. Le champ analytique est de permettre de « mesurer » cette virtualité, ce qui n'amène pas obligatoirement à une cure analytique mais à une ouverture.

Les personnes qui viennent en consultation aujourd'hui, sont déjà passées par toutes sortes de techniques : hypnose, relaxation, méditation, ce qui amène cette question : ces techniques n'ont-elles pas un effet sur la capacité transférentielle de ces personnes. Comment fait-on alors pour les « désuggestionner » ? Le séminaire de cette année sur la question du transfert, de l'amour, de la demande et du désir permettra de travailler cette ouverture à cette virtualité.

2

Le transfert dans la question du rêve et dans les formations de l'inconscient

Discutants

Myriam Riegert

Je parlerai du rêve et des associations de Freud ainsi que des deux séances que Lacan consacre à ce rêve dans son séminaire II *Le moi dans la théorie de Freud*¹ pour les mettre au regard de ce que tu as amené.

La condensation qui se dégage autour de ce rêve, autant pour Freud que pour Lacan, donne la possibilité de déplier beaucoup de choses.

L'époque du rêve. En 1895, Freud est animé par l'idée qu'interpréter les symptômes de ses patients permet une résolution de la symptomatologie, à la condition que le patient accepte l'interprétation. Il commente sa « prise » dans cette position par rapport à la symptomatologie, puis sa position évolue. Deux années plus tard, Freud écrit en 1897 : « Je ne crois plus en ma neurotica. »

Ce rêve se situe dans un contexte de grande créativité de Freud, d'autre part il a lieu quelques jours avant l'anniversaire de son épouse, fête d'anniversaire où les proches du couple dont Irma, sont invités. Sa patiente, Irma, qu'il a acceptée de prendre en analyse fait donc partie de son entourage, d'où l'embarras de Freud. Freud a décidé d'interrompre la cure d'Irma, mais il est insatisfait car elle n'est pas guérie. Otto lui donne des nouvelles d'Irma qui ne sont pas très bonnes, ce qui le remet au « travail » toute la soirée, la veille du rêve.

Les associations de Freud concernent le chiffre trois : sa patiente, Irma, une autre patiente qui présente aussi des symptômes hystériques, qu'il ne suit pas mais qu'il aurait bien aimé traiter, une autre patiente, peut-être l'épouse de Freud ? Les trois médecins.

Puis s'en suivent des questions autour de la culpabilité. Pourquoi le symptôme ne se lève-t-il pas ? C'est la faute d'Irma. Freud essaie de se décharger de sa culpabilité par rapport à la persistance de la symptomatologie. Le désir de ce rêve est d'essayer de démontrer qu'il n'est pas responsable de cette persistance symptomatique, c'est la faute d'Irma qui n'accepte

¹ J. Lacan, Le Séminaire Livre II (1954-1955), *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1978.

pas « sa solution ». Cependant, il a un doute sur l'organicité du symptôme, terme important par rapport à ce cortège de médecins qui se trouvent autour d'Irma.

Chaque médecin a un trait particulier. Freud, dans ce rêve, tient Otto pour responsable de l'infection d'Irma. Otto est un médecin qui lui a fait un cadeau, une liqueur qui s'est avérée être un « tord-boyaux », d'où le surgissement d'une sorte « d'épine irritative », d'autre part, c'est Otto qui lui donne des nouvelles d'Irma, nouvelles dans lesquelles il perçoit une désapprobation.

La fin du rêve débouche sur cette représentation visuelle de la formule de la triméthylamine : molécule amenée dans le métabolisme corporel à entraîner une odeur particulière qui fait connexion avec Fliess, avec la question de la gorge, les cornets du nez mais aussi une connexion avec la décomposition d'une substance sexuelle.

Le sens que Freud donne à ce rêve est qu'il accomplit un désir, celui de n'être pas responsable de ce qui se passe pour Irma.

Lacan reprend ce rêve dans le séminaire II au cours de deux séances, en 1955. Il pose le cadre en disant qu'il propose de réanalyser le rêve du point de vue de 1955, au regard du Réel, du Symbolique et de l'Imaginaire.

Lacan souligne que dans cette question du rêve, il y a deux opérations : faire le rêve et interpréter le rêve, que l'analyste intervient dans les deux cas, « car du fait de l'analyse, dit Lacan, l'analyste est dans la vie du sujet », ce que tu précisais dans ton exposé en disant que « les associations du rêveur font partie du rêve lui-même.

Il est intéressant de souligner que la volonté de Lacan est de déplier le rêve de Freud dans une dimension symbolique et dans une dimension imaginaire, ce qui me paraît faire écho à ce que tu disais la semaine dernière en parlant de la temporalité de l'amour : dans le rêve, il n'y a pas de temps. « Le rêve, dit Lacan, n'est pas dans le temps. »

Ce texte est extrêmement condensé, le déplier plus avant prendrait beaucoup de temps, aussi je terminerai sur la logique des deux séances du séminaire qui font la part des choses entre préconscient, conscient et inconscient, et mettent en évidence la connexion sur le transfert entre Freud et Fliess.

Ce qui interpelle Lacan et pose la question de l'angoisse : pourquoi Freud ne se réveille-t-il pas devant cette vision d'horreur, la lésion au fond de la gorge d'Irma ?

Quelque chose me paraît encore plus énigmatique : c'est la manière dont Lacan finit la deuxième séance en ouvrant les choses sur la question sur l'instinct de mort.

JRF – Lacan positionne l'angoisse dans un écart entre le désir et la jouissance. Peut-être Freud ne se réveille-t-il pas parce que, ce que dit Lacan, un désir le traverse.

FS

Freud ne se réveille pas parce qu'il trouve la solution dans le rêve. Dans le rêve de la névrose traumatique, la personne se réveille, car il n'y a pas de solution. Freud trouve la solution, et ce rêve devient le rêve princeps de l'interprétation des rêves.

Ce rêve est en trois parties : l'Imaginaire qui débouche sur l'horreur, le Réel qu'est la bouche, (Lacan anticipe de quelques années sur la question du Réel), puis la dimension du Symbolique. La bouche, le Réel, articule les deux dimensions. La bouche est une butée qui pourrait le réveiller, mais devient le lieu de création du rêve, le lieu de l'interprétation du rêve, le lieu de la création de Freud. Le rêve de « l'injection faite à Irma » est l'équivalent de la mythologie chez Lévi-Strauss. La mythologie de Lévi-Strauss donne la clé des mythologies mais est elle-même un mythe. Ce rêve donne la clé des rêves mais est lui-même un mythe.

Le désir réalisé dans ce rêve est le désir de Freud de découvrir le sens du rêve, ce n'est pas un rêve infantile, d'où la dimension de la culpabilité. Il y a deux niveaux de culpabilité : l'une de sauver Fliess, de déculpabiliser Fliess qui a laissé quelque chose dans le nez d'Emma Eckstein, puis il lâche Fliess et rencontre sa propre culpabilité qui est la culpabilité de la transgression. Derrière le rêve de « l'injection faite à Irma » se profile la mort du père qui hante toute *L'interprétation des rêves*² comme Freud le dit lui-même dans une de ses préfaces.

Guillaume Riedlin

Pour Lacan, le transfert devient l'effet du désir du sujet à l'égard du désir de l'analyste. Lacan travaille aussi la question socratique autour de « l'entre-deux morts ». Aussi, je vais essayer d'articuler la mort, le rêve, le transfert et l'amour, avec cette question : comment différencier le transfert et l'amour ? Cet amour de transfert vient, me semble-t-il, faire résistance dans le transfert.

L'entre-deux morts se trouve dans le séminaire sur *Le transfert*³. Juste après le Séminaire *Encore*⁴, en 1974, Catherine Millot remet une note sur « Le réveil » à Lacan dans laquelle elle pose la question de l'articulation entre désir de mort, rêve et réveil, avec cette possibilité peut-être que le réveil soit ce que l'on peut chercher entre amour de transfert et transfert.

2 S. Freud (1900), *L'interprétation des rêves*, trad. Meyerson, Paris, Puf, 1987.

3 J. Lacan, Le Séminaire Livre VIII (1960-1961), *Le transfert*, Paris, Le Seuil, 2001.

4 J. Lacan, Le Séminaire Livre XX (1972-1973), *Encore*, Paris, Le Seuil, 1975.

La question posée par Catherine Millot laisse Lacan silencieux pendant une demi-heure... Puis Lacan apporte plusieurs réponses à la question posée par Catherine Millot, que je ne sais pas articuler entre elles, ce qui sera le sens de ma question.

À propos de la mort, Lacan répond :

« La mort, c'est un réveil qui participe encore du rêve pour autant que le rêve est lié au langage. »

Lacan parle du désir :

« Les désirs entretiennent les rêves mais la mort, elle, est du côté du réveil. »

Lacan parle du langage :

« Le langage reste ambigu, il supplée l'absence du rapport sexuel, et de ce fait masque la mort. »

Tu parlais du perceptif et du visuel ainsi que du perceptuel. Il y a cette transition dans le réveil entre le monde spéculaire, bien que l'on n'y soit pas tout à fait, il y a un rapport corporel qui intervient tout d'un coup.

Lacan articule : langage, non-rapport sexuel, corps au moment du réveil qu'il pointe par rapport à la mort au regard de la vie.

« La vie, dit-il, est bien au-delà de tout réveil. La vie n'est pas conçue, le corps n'en attrape rien, il la porte seulement. »

Je me posais la question de la temporalité dans l'amour et de la temporalité dans le transfert. Il y a quelque chose dans l'amour qui paraît comme une possibilité a-temporelle de soutien permanent, il n'est pas facile de se réveiller de l'amour... Il est plus facile de se réveiller le matin que de se réveiller de l'amour. Une fois que cet accrochage est réalisé, on a l'impression que quelque chose se suspend et est prêt à entretenir quelque chose pendant un bon moment. C'est à cet endroit que je pense la résistance dans le transfert. Quelque chose se maintient comme une sorte de garantie, ou d'accroche de la question de la vie, avec ce jeu (ou je) qui interviendrait pour faire du réveil des moments analytiques, avec le surgissement de la question de la mort.

La pulsion de mort nous entretient-elle dans le rêve ? ou la mort nous fait-elle nous réveiller ? La question de l'éternité se pose. Il y a un jeu/je de va et vient à ce moment-là, un écart, et je me demande si, à cet endroit, il n'y a pas la possibilité d'y mettre le transfert réel.

Au réveil, nous sommes « là et pas là ». Le sommeil, le rêve serait peut-être du côté du Symbolique, le rêve nous projette dans un monde spéculaire ; dans l'Imaginaire, nous sommes face à l'autre (en référence au schéma L de Lacan). La transition rêve / réveil, n'est-elle pas de l'ordre d'un transfert réel ?

JRF – Lorsqu'on introduit la question de la mort, on l'introduit comme un signifiant, comme un signifié. La question de la mort en tant que Réel est une dimension à laquelle nous n'avons pas un accès direct. Les fantasmes d'immortalité ont à voir avec le transfert, mais n'ont pas à voir avec la question de la mort réelle.

FS – C'est l'anamorphose de Holbein dans *Les quatre concepts fondamentaux*⁵. Il y a là un objet indéterminé qui, selon certaines positions, peut évoquer la mort, une tête de mort. La mort vient couvrir quelque chose de pire que la mort, qui est l'équivalent de la bouche, l'équivalent de la tache noire chez le petit Hans, l'équivalent de la mort de Dora. La mort, à un moment donné, devient rassurante.

JRF – Parce qu'elle implique le corps. La difficulté réside, excepté si on la provoque soi-même, dans la possibilité d'anticiper la mort réelle, qui n'est pas simplement du côté de l'angoisse de castration, qui est hors pulsion d'autoconservation. Nous abordons ici la question du rapport aux pulsions.

⁵ J. Lacan, Le Séminaire Livre XI (1964), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973.

L'amour de transfert et sa naissance

Discutants

Yves Dechristé

En 1914, Freud aborde la notion de transfert dans « Remémoration, répétition, perlaboration¹ ». Cette notion apparaît après sa rupture d'avec Fliess en 1906, rupture suite à un différent sur l'origine du concept de bisexualité.

Fliess est à l'origine du concept de bisexualité, concept que Freud n'a pas entendu, qu'il intègre dans sa théorie à partir du transfert sur Fliess, ce qu'il n'a jamais voulu reconnaître, ce qui éclaire quelque peu la notion de transfert et du savoir.

Freud veut « liquider » son transfert sur Fliess pour assurer ou encore affirmer sa position de « père de la psychanalyse » et ce qui s'est joué sur l'origine du concept de bisexualité portait sur une question juridique de plagiat, mais plus essentiellement sur la question de l'origine de la pensée et de la transmission.

« L'analyse originelle », selon le terme d'Octave Mannoni, sous-tendrait que Freud n'ait pas eu véritablement d'analyste. Pourtant, ce qui apparaît après sa rupture avec Fliess, ce sont différents transferts, notamment sur Jung, sur Ferenczi, sur Adler, et d'autres personnes. Dans son souci d'élaborer son transfert qu'il qualifie « d'homosexuel », c'est-à-dire un transfert « d'homme à homme », Freud développe différents travaux : en 1911, une « Étude sur le Président Schreber² » dans laquelle il tente de démontrer l'origine de la paranoïa de Schreber et, en 1910, un article³ sur Léonard de Vinci. C'est en s'attachant au comportement de Fliess qui lui conteste l'origine du concept de bisexualité, que Freud élabore la théorie de la paranoïa : le paranoïaque est incapable de retirer sa libido homosexuelle dans le transfert pour la sublimer en désir de savoir. C'est ainsi qu'il écrit :

« Il a réussi là où le paranoïaque échoue. »

1 S. Freud (1914), « Remémoration, répétition et perlaboration », dans *La technique psychanalytique*, Paris, Puf, 1992.

2 S. Freud (1911), « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Le Président Schreber) », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1995.

3 S. Freud (1910), *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».

Ce qui veut dire que, comme Léonard de Vinci, il a réussi à sublimer ses pulsions à travers la création.

La question du transfert entre Freud et ses élèves est difficile à saisir : Freud pense avoir résolu la question de son propre transfert, mais son transfert se déplace sur l'ensemble de ses élèves dont Jung et Ferenczi. Jung et Ferenczi semblent avoir été les « analystes » de Freud et demandeurs d'être analysés par Freud qui, pour ne pas risquer de perdre son autorité a accepté de les prendre en analyse pendant un temps très court.

En 1914, Freud avance la notion de névrose de transfert dans « Remémoration, répétition, perlaboration », il la définit comme :

« Une maladie artificielle favorisée par la situation analytique où l'analysant va rejouer en analyse, c'est-à-dire dans le transfert sur l'analyste, les situations [ou clichés] passées et présentes, en les focalisant sur une seule personne. Cette situation permet au patient de se rendre compte à quel point les relations de personnes présentes relèvent en grande partie des situations passées et de faire prendre conscience à l'analysant que ces relations sont marquées du sceau de la répétition. La répétition est alors une résistance à la remémoration, donc une résistance à sortir de l'amnésie qui fait que le passé et le présent sont confondus. L'amour de transfert est étroitement lié à la névrose de transfert, dans le sens où il s'agit de la répétition de scénarios d'amours passés, la poursuite d'amour enfantine et donc tout travail thérapeutique va consister à essayer de reconduire les choses du présent au passé, notamment de déployer une scène [un cliché] où il nous met sous les yeux tout ce qui, des pulsions pathogènes, s'est caché dans la vie psychique de l'analysé⁴. »

Pour tenter d'éclairer un des clichés de la névrose de transfert, Freud insiste particulièrement sur la notion de « complexe paternel », notamment dans le cas Schreber. Que désigne Freud par « complexe paternel » ?

« C'est l'attitude infantile des garçons avec leur père. Ce curieux mélange de critiques blasphématoires, de rébellion, d'insubordination et de dévotion respectueuse. »

C'est quelque chose qui agace particulièrement Freud dans ses relations à Jung et surtout à Ferenczi qui l'accompagne lors de son voyage en Italie. Tandis que Freud travaille avec Ferenczi, il écrit à Jung pour se plaindre de l'attitude de Ferenczi à son égard :

« Il a tout laissé faire comme une femme. »

4 S. Freud (1914), « Remémoration, répétition et perlaboration », *op. cit.*

« Il a une attitude infantile à mon égard, m'admire sans discontinuer et me critique âprement dans l'inconscient si je me laisse aller. »

« Je reconnais dans cette situation sa nostalgie pour une vraie femme. »

Ses missives indiquent que Freud ne fait pas une autoanalyse, que son analyse se poursuit avec Jung et Ferenczi.

En 1912, une séparation se produit entre Jung et Ferenczi suite au refus de Freud d'intervenir sur les « épisodes d'évanouissement ». Freud écrit à Jung qui, à ce moment, l'a interpellé :

« Que chacun de nous s'occupe plus activement de sa propre névrose que de celle du prochain. »

Jung réagit comme jamais personne ne l'avait fait jusque-là en accusant Freud « d'abuser de l'analyse pour garder ses élèves dans une dépendance infantile à son égard, lui-même restant toujours bien haut, comme le père ».

Dans ses multiples formulations, ses multiples transferts, Freud est conscient de l'incidence subjective de ses élaborations qui l'amènent à une mécompréhension sur le traitement du complexe paternel. Il rapproche la rébellion dans le complexe paternel du comportement paranoïaque, façon de régler la question de la paternité de la théorie, alors qu'il perçoit que l'origine de sa production théorique a son ombilic dans le transfert, c'est-à-dire que c'est à partir du transfert qu'il élabore son savoir. Attribuer cette rébellion à une attitude paranoïaque veut dire que si l'autre est paranoïaque, si l'autre est fou, il n'est pas crédible ; Freud est donc le seul qui puisse parler et que l'on puisse écouter. C'est aussi une façon de remettre en place un dedans et un dehors, c'est-à-dire de résoudre cette question de la perte des limites qui se produit dans le cadre du transfert entre l'analyste et l'analysé.

Freud ne veut pas entendre que cette attitude infantile à son égard est aussi l'attitude de l'analysant envers son analyste. Il pose donc un voile sur la question du transfert et met en avant la théorie de l'homosexualité pour expliquer la pathogénie de la paranoïa. À cet endroit, nous pouvons parler d'une « théorie de résistance » qui laisse dans l'ombre la question fondamentale de l'origine des idées ou de la paternité des idées ainsi que du désir inconscient.

Freud a maintenu la théorie de l'homosexualité pendant plus de trente-deux ans, théorie d'une sorte de savoir promulgué, théorie dans laquelle il s'aliénait lui-même en tant que sujet par rapport à ses énoncés.

Se pose ici une question : pourquoi le sujet ne peut-il accepter certaines représentations ? Nous pouvons avancer que ces représentations sont incompatibles et, étant incompatibles, le sujet ne peut que les refouler.

Pour les soixante-dix ans de Romain Roland, Freud, âgé de quatre-vingt ans, décide de lui écrire une lettre dans laquelle il relate un « trouble du souvenir sur l'Acropole⁵ », lors d'un voyage à Athènes alors qu'il avait quarante-trois ans. Sur l'Acropole, Freud est saisi « d'un sentiment d'étrangeté », sentiment que ce qu'il voit n'est pas réel. Dans un premier temps, il attribue ce phénomène à une défense du moi, c'est-à-dire qu'il l'intègre comme un doute de voir Athènes de ses propres yeux. Quelques années plus tard, après avoir adressé cette lettre à Romain Roland, Freud continue à analyser ce phénomène qui, dit-il, l'a « travaillé » et le pousse à associer :

« C'est aller loin, c'est faire si bien mon chemin. Lui qui exprimait des désirs de voyage dans sa jeunesse, le désir d'échapper à l'atmosphère familiale, le reflet de son mécontentement au sein de la vie familiale. Il se souvient également avoir dit à son frère qui l'accompagnait : "que dirait Monsieur notre père s'il pouvait être ici maintenant ?" »

L'autre élément en référence au père : le père de Freud n'était pas particulièrement cultivé. Les thèmes d'Athènes et de l'Acropole contenaient en eux-mêmes, pour Freud, une supériorité des fils par rapport au père.

Freud relève également que ce voyage avait été précédé d'une mauvaise humeur, qu'il considère, dans un deuxième temps, comme un sentiment de piété envers son père, sentiment de culpabilité d'avoir « si bien fait son chemin ».

Ce souvenir sur l'Acropole apparaît, pourrait-on dire, comme une forme d'émergence de réel qui n'a pas cessé de le travailler :

« Cette expérience que je n'avais jamais comprise, depuis m'est revenue sans cesse en mémoire ces dernières années sans que je puisse en découvrir la raison. »

Freud fait de la manifestation de ce réel, le lieu d'un savoir qu'il énonce ainsi :

« Il y a depuis toujours quelque chose d'injuste et d'interdit. Cela s'explique par la critique de l'enfant à l'endroit du père, par le mépris qui a remplacé l'ancienne surestimation infantile de sa propre personne. Tout se passe comme si le principal dans le succès était d'aller plus loin que le père, et comme s'il était toujours interdit que le père fût surpassé. »

Nous pouvons maintenant relever que la cause du refoulement est l'ambivalence pulsionnelle à l'égard du père. Le mépris a remplacé l'ancienne surestimation infantile pour Fliess et le délire de persécution dont étaient affublés Fliess, Jung et Ferenczi (entre autres),

5 S. Freud (1936), « Un trouble de la mémoire sur l'Acropole », dans *Résultats, Idées, Problèmes II*, Paris, Puf, 1985.

avait, à partir de ce moment-là, une dimension transférentielle analytique et non plus discriminatoire.

Le mode de résolution du transfert, tel que nous le montre Freud, ne s'est pas fait sur le mode de la rupture par rapport à Fliess, la question originelle est restée présente, liée à la question paternelle avec *Moïse et le monothéisme*⁶, *Totem et tabou*⁷.

Qu'est-ce qui, dès lors, commande l'amour de transfert ? Je poserais l'hypothèse que l'amour de transfert est la rencontre avec le réel, le pulsionnel, l'inspiration par la demande inconditionnelle de l'Autre maternel, demande jamais satisfaite, demande d'amour médiatisée par le père.

Freud a tendance à objectaliser le père, Lacan en fait une fonction. Le père est avant tout une invention de l'enfant. À partir de la question du père se met en place tout une machinerie fantasmatique qui va constituer l'œdipe, en intégrant la question actuelle des familles recomposées. Ce qui me fait aussi penser aux « gilets jaunes » d'où est exclue la dimension tierce, relation directe avec un autre qui n'est plus un grand Autre, d'où la haine à l'égard des élites, des intellectuels, lieu où tout le monde peut parler de la même place sans qu'il y ait d'échanges possibles. Sans père, il n'y a plus de machinerie fantasmatique, c'est la rencontre avec un réel brut, c'est ce qui fait traumatisme.

JRF – Parmi les nombreuses questions que tu as soulevées, l'une me paraît très importante, la bisexualité. Avancer sur les questions qui se posent sur la psychopathologie de la question du sexe consiste, pour les analystes, à faire retour sur la question de la bisexualité, présente dans la pratique de la psychanalyse, présente comme un nouage de manière très différente pour chacun(e), pour laquelle l'analyste doit opérer un travail de décollement entre le pôle de la naissance du désir et le pôle du transfert lui-même. L'endroit où se situe le fil de l'éthique de l'analyste est de réussir à rester au-delà ou en deçà de ce pôle transférentiel, question difficile car les transferts, qu'ils concernent Freud ou Lacan, sont « pris » dans la psychologie collective, c'est-à-dire « pris » dans des mécanismes autour de l'idéal du moi, autour du moi-idéal.

Martin Roth

Les termes, naissance du désir, naissance de l'amour de transfert, me renvoient au terme de genèse et à une histoire dans laquelle l'analysant et l'analyste seraient comme Adam

6 S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, coll. « Idées NRF », 1971.

7 S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003.

et Eve. Histoire dans laquelle Eve se tourne vers Adam, le regarde et lui dit : « Est-ce que tu m'aimes ? » Adam la regarde et lui dit : « Est-ce que j'ai le choix ? »

Dans quelle mesure choisit-on un amour de transfert ? Cette question ne se pose pas avant une analyse, mais pendant et après une analyse.

La notion de passage et de mouvement dans ton exposé m'interroge aussi : dans quelle mesure l'amour, le passage et le mouvement s'articulent-ils ensemble ? Dans le séminaire *Encore*, Lacan écrit :

« L'amour est le signe du changement de discours⁸. »

Ce passage de quelque chose à quelque chose d'autre, cet insaisissable de « l'entre », est de l'ordre du discours analytique. Le discours analytique n'est pas consistant, il a à voir avec le passage, aussi est-il intéressant de relever avec Lacan que l'amour est le signe de ce passage.

Ma première question est la suivante : au cours de l'analyse passe-t-on d'un amour à un autre amour ? Un amour qui serait de l'ordre narcissique – en lien avec la stase de libido, fiction que Freud amène comme quelque chose qui est fixé autour de quelque chose que l'on va déposer chez l'autre mais qui est le nœud ou le noyau de la répétition qui va être en jeu ensuite dans le transfert – a la possibilité d'aller vers un autre amour qui serait d'un autre ordre. Peut-être cela rejoint-il ce que Lucien Israël appelait « l'amour transnarcissique » qui a quelque chose à voir avec le mouvement ?

Ma seconde question : le passage d'un amour vers un autre amour au cours d'une analyse passe-t-il par la haine ? Par exemple, par la destruction d'un amour qui serait la mère réelle, la « mère morte », disait André Green.

JRF – Lacan insistait beaucoup sur le fait qu'il y a du discours analytique lorsqu'on passe d'un discours à l'autre.

La question sur l'amour me fait penser que nous oublions souvent de parler dans la dimension de l'amour de certaines différences entre le « pincement » de cœur, la passion, mais surtout de la question de la relation amoureuse dans la durée. Cet amour a-t-il un rapport avec l'amour de transfert ? N'est-ce pas justement une articulation entre cette dimension transférentielle qui est de courir de l'un à l'autre, il y a du furet du désir, et l'amour qui vient apposer quelque chose d'un objet algamaté. La haine est toujours présente comme mécanisme car il est insupportable, inconsciemment, de mettre l'autre en position de hauteur : c'est l'algamatisation. Que se passe-t-il, pour le sujet lui-même, quand il monte sur

8 J. Lacan, Le Séminaire Livre XX (1972-1973), *Encore*, Paris, Le Seuil, 1975.

le cénacle, un certain objet ? Se produit de la haine qui a à voir avec le désir analytique de se décoller de cet objet.

Lucien Israël disait qu'il fallait être intelligent pour travailler une relation amoureuse car les effets que l'on peut en avoir, ce sont des effets d'affects, autrement dit nous sommes « pris » dans les affects. Non seulement nous ne comprenons pas les amours de l'autre, mais aussi nous ne comprenons pas nos propres choix. Le rapport à l'objet n'est pas quelque chose de clarifié, pas même par les signifiants. Ce qui pose question n'est pas seulement la question œdipienne, c'est aussi la question de « la langue » que Lacan avançait de plus en plus, ce langage fondamental qui nous « tient ».

La théorie du narcissisme et la 1^e et la 2^e topique

Discutants

Cécile Verdet

Ma première question concerne le terme « mythe » que tu utilises pour parler du stade du miroir que Lacan entend comme un passage dans la relation à l'autre.

JRF – Je l'ai dit dans le sens où il y a quelque chose de ce « mythe » analytique qui est entré dans la culture.

CV – Dans « Pour introduire le narcissisme¹ », Freud tente de développer le concept de narcissisme. Mais quelle est l'origine de cette notion pour Freud et comment Lacan l'a-t-il reprise ?

« Une nouvelle action psychique, écrit Freud, doit donc venir s'ajouter à l'autoérotisme pour donner forme au narcissisme. »

Freud aborde la question du narcissisme à partir des pulsions d'autoconservation qui deviennent des pulsions du moi et des pulsions d'objet, qui seront, par la suite, appelées pulsions sexuelles. Puis, il se pose la question de l'origine du moi, question sur laquelle il reviendra dans nombre de textes. Quand Freud écrit cet ouvrage, il fait encore reposer les pulsions sexuelles sur une base organique, l'énergie viendrait du corps.

Freud postule, en s'appuyant sur la pathologie des délires de grandeur, l'existence d'un état originel du moi, cet état correspond à ce qu'il appelle le « narcissisme originaire » qui consiste pour le moi à être complètement investi de libido et donc d'être dans une omnipotence absolue, en référence à la deuxième topique : le ça contient toutes les pulsions, la confrontation à la réalité donne le moi investi des pulsions qui entrent dans le ça, pulsions

1 S. Freud (1914), « Pour introduire le narcissisme », dans *La vie sexuelle*, Paris, Puf, 1999.

qui vont encore être débordantes sur le surmoi. Dans cette omnipotence absolue, nous trouvons donc un élément narcissique.

« On ne peut pas supposer au moi, dit Freud, une unité. »

Cette unité va pouvoir s'instaurer dans le narcissisme à partir d'une image, idée qui sera reprise autrement par Lacan.

Que veut alors dire Freud lorsqu'il écrit :

« Une nouvelle action psychique doit donc venir s'ajouter à l'autoérotisme pour donner forme au narcissisme. »

Freud pense la primauté des investissements libidinaux sur les objets, même avant que cet investissement ne revienne sur le moi. Freud, me semble-t-il, propose cette action psychique dans le sens d'une identification qui serait l'identification originaire. Freud ne le développe pas de cette façon mais parle d'une association entre l'image et le moi, comme si le moi s'était identifié à une image. On retrouve aussi cette question de l'identification dans le type de choix d'objet amoureux par étayage sur le modèle de la personne qui s'occupe des soins du petit enfant, ou par le narcissisme selon la ressemblance avec la personne avec laquelle le sujet s'identifie, ce qui implique des représentations mentales pour lesquelles l'image de soi, dans le choix narcissique intervient. Ce qui est important, c'est l'image de soi qui correspond au choix narcissique qui est : s'aimer soi-même, se prendre pour objet d'amour.

« Une nouvelle action psychique » renvoie donc à l'identification dans le sens où elle est constitutive de l'image. Cette constitution de l'image de soi suppose une certaine extériorité, repérable dans le développement du stade du miroir.

Après cette action supposée pour sortir du narcissisme, Freud propose un « stade narcissique ». Pourquoi Freud, à cet endroit, parle-t-il de stade ? Je le cite :

« Au stade narcissique, un certain type d'appréhension de l'objet extérieur se retourne sur le moi propre, lui aussi considéré comme un objet circonscrit et distinct des objets à l'entour. »

Pour Freud, le stade narcissique coïncide avec le moi propre ; pour Lacan, ce stade définit le moi.

Comment Freud propose-t-il un dépassement de ce stade narcissique ? Il crée une instance qui sera double : le moi-idéal et l'idéal du moi.

« Le moi-idéal est doté de l'ancienne toute-puissance de ce narcissisme originaire. »

« L'idéal du moi est doté d'un statut de modèle qui fait intervenir la question du jugement. Ce qu'il projette devant lui comme son idéal est le substitut du narcissisme perdu de son enfance, en ce temps-là, il était lui-même son propre idéal. »

Il y a une avancée dans le fait de dépasser ce stade narcissique. Du côté du moi, on a un éloignement du narcissisme primaire et une tendance à y revenir, et du côté de la libido, un déplacement de l'idéal du moi vers l'objet extérieur. Deux voies sont possibles pour l'objet et pour la pulsion : pour l'objet, c'est l'idéalisation, la surestimation, la passion ; pour la pulsion, ce serait la sublimation. Pour Lacan, il y aurait une dynamique entre ces deux instances.

L'image du corps, pour Lacan, est « le principe de toute unité ». Il n'y a pas pour lui d'autre unité que celle du modèle de l'image du corps. L'image spéculaire étant pour Lacan, le temps où l'enfant se regarde dans le miroir accompagné par une personne qui se trouve derrière lui, il voit cette image de lui, se retourne vers la personne qui confirme par une vocalise qu'il s'agit bien de lui, l'enfant manifeste alors une jubilation de ce qu'il est reconnu dans cette image qui est une image anticipée de son unité propre. C'est une image spéculaire qui, en trois temps, permet, dit Lacan, « d'imprimer à la réalité une image qui serait le support de la structuration du monde. »

Lacan met l'accent sur le côté jubilatoire de l'enfant :

« Le sentiment du corps propre vient de cette matrice qu'est l'image de l'Autre. L'enfant ne s'exteriorise pas comme on peut le penser, il ne se projette pas en une image, c'est l'inverse, il est constitué selon et par l'image. »

L'enfant introjecte en quelque sorte l'image qui lui vient de l'extérieur. À cet endroit, je fais un lien avec le dernier séminaire où l'on a parlé du dedans et du dehors, chez Freud, il est toujours question d'un dehors mais beaucoup moins affirmé, beaucoup moins mis en évidence que chez Lacan.

Pour Freud et pour Lacan, le moi-idéal et l'idéal du moi ne sont pas identiques, Lacan les intrique dans le sens où cette interjection qui est faite à l'enfant sur la reconnaissance de son image l'amène à cet idéal du moi qui se réfère à l'espèce, à la culture.

JRF – Le point fondamental que tu soulèves est la différenciation entre le moi-idéal et l'idéal du moi, point que nous reprendrons.

Julie Rolling

Je vous propose de revenir sur les apports freudiens à partir du texte « Pour introduire le narcissisme² » et croiser les regards concernant la clinique actuelle.

En préambule, Jean-Richard Freymann le disait, quand on tente de reprendre les concepts de narcissisme primaire et de narcissisme secondaire à partir du texte de Freud, c'est un exercice délicat, car il y a des acceptions différentes notamment avec les auteurs postfreudiens. Aussi, si la notion de narcissisme secondaire est assez claire, celle de narcissisme primaire s'avère plus complexe.

Le grand apport du texte de Freud « Pour introduire le narcissisme » est le fait qu'il évoque le rôle central de la libido ainsi que la distinction entre la libido d'objet et la libido du moi.

Dans ce texte, Freud remanie, à partir du narcissisme, l'ensemble de la théorie de la psyché et redonne à la libido un rôle central, ce qui est important car dire que le moi est le siège de la libido conduit à être attentif aux difficultés de liaison de la libido, aux difficultés d'investissement et de liaison dans le moi, susceptibles d'engendrer des troubles psychopathologiques, car c'est bien là que se trouve toute la question du nouage, de l'intrication et de la désintrication pulsionnelle et donc du rapport entre pulsion et parole, qui renvoie à la question des points de capiton.

Le texte « Pour introduire le narcissisme » pourrait se diviser en trois parties :

– Une première partie concerne la présentation générale du narcissisme où Freud ne mentionne pas la métamorphose d'Ovide, puis il aborde tous les problèmes théoriques, notamment cette question de la relation du narcissisme à l'autoérotisme. Il aborde également dans cette première partie la question du dualisme libidinal entre la libido du moi et la libido d'objet.

– Dans la seconde partie, Freud évoque la question du choix d'objet amoureux et la question du narcissisme primaire, ce sont ces points que j'ai choisis de développer notamment au regard de la clinique infantile.

– Dans la troisième partie, Freud aborde la question de l'idéal du moi, de ses liens au narcissisme et la question de la conscience morale, de l'autocritique, ainsi que la différenciation entre l'idéalisation et la sublimation avant de terminer sur la psychologie collective. Ces notions d'idéal du moi et ses apports sur la psychologie collective renvoient à l'actualité, telle la radicalisation.

La question du narcissisme, dans l'œuvre de Freud, est présente de manière explicite, de manière très inégale. Freud remaniera ce concept non pas directement mais principalement

2 S. Freud (1914), « Pour introduire le narcissisme », dans *La vie sexuelle*, Paris, Puf, 1999.

de manière théorique dans les années 1920 et dans le texte « Au-delà du principe de plaisir³ ». Après 1923, Freud apportera quelques éléments de compréhension sur la question du « type narcissique ».

Deux textes de Freud sont encore importants :

– Dans « Deuil et mélancolie⁴ », Freud différencie la question du deuil et de la mélancolie qu'il décrit comme une perturbation de l'estime de soi qui s'exprimerait par une distance trop importante entre le moi et son idéal, c'est quelque part toute la question de la position dépressive qui est peut-être une position intéressante à travailler en lien avec la question du narcissisme.

– Dans « Psychologie collective et analyse du moi⁵ », Freud met en évidence l'existence de phénomènes de groupe où les liens entre les membres peuvent rehausser le narcissisme du sujet. C'est un texte qui fait écho avec ma pratique actuelle.

Pour Freud, le narcissisme primaire constitue une étape normale du développement de la libido de l'enfant, avec des variations en fonction de la première et de la seconde topique, narcissisme primaire qui nécessite d'admettre un ensemble nourrisson-soins maternels en fonction de la topique à laquelle on fait référence. Si nous prenons la première topique, ce narcissisme primaire correspondrait à une autosuffisance, illusoire bien sûr, du nourrisson, facilitée par l'indistinction entre lui-même et l'extérieur, entre le soi et le non-soi. Il correspondrait à un sentiment de complétude et de toute-puissance, lequel est maintenu ou réapparaît par régression dans les formes « pathologiques » du narcissisme.

Comment travailler la question de la régression narcissique avec les sujets dans la cure ? Comment cette régression narcissique traverse-t-elle la cure ?

L'enfant est d'autant plus facilement la proie d'une illusion narcissique qu'il est l'objet narcissique par excellence de ses parents, peut-être encore plus actuellement. Freud parle de « compulsions à attribuer à l'enfant toutes les perfections », il parle de « *His majesty the baby* », enfant donc non seulement comblé sur le plan affectif mais aussi et surtout investi narcissiquement sur la base des identifications inconscientes des parents. Freud dira à ce sujet que c'est le point le plus épineux du système narcissique :

« Cette immortalité du moi que la réalité bat en brèche à retrouver un lieu sûr en se réfugiant chez l'enfant. L'amour des parents si touchant et au fond si infantin n'est rien d'autre que leur narcissisme qui vient de renaître et qui malgré sa métamorphose en amour d'objet manifeste à ne pas s'y tromper, son ancienne nature. »

3 S. Freud (1920), « Au-delà du principe de plaisir », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Puf, Petite Bibliothèque Payot, 2002.

4 S. Freud (1915), « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, Paris, Idées NRF Gallimard, 1968.

5 S. Freud (1921), « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse, op. cit.*

Avec l'enfant comme objet narcissique de ses parents, comme support des projections parentales et des désirs inassouvis, se pose une question : le risque pour sa propre subjectivité dans l'aliénation au désir de l'Autre. Ces points peuvent renvoyer à la question du choix d'objet.

L'autre question qui m'interroge est celle de l'omniprésence du narcissisme et de son lien à la place de l'image dans le monde actuel, là je ferai la boucle avec la question du stade du miroir de Lacan ainsi qu'avec quelques observations cliniques sur lesquelles je me questionne.

Le stade du miroir de Lacan, stade formateur de la fonction du « je », et surtout du narcissisme primaire comme une image de soi, fait allusion à la relation spéculaire mise en évidence dans le stade du miroir. À cet endroit, l'enfant se regarde dans le miroir, il éprouve la jubilation d'avoir un corps unifié, cependant ce dont on parle un peu moins, c'est l'effet de la parole de l'adulte à ce moment-là et l'effet de retournement que cela a sur le regard de l'enfant par rapport à sa propre image. Ce moment de retournement où l'enfant n'est plus soumis à la spécularité, n'est plus capté par son image, c'est la voix de cet Autre qui lui arrive qui vient saisir la spécularité et la troue, moment charnière du stade du miroir car la spécularité se fait regard au son de la voix.

Point clinique très important surtout lorsque je vois des parents avec leurs téléphones portables qui montrent des photos de l'enfant mais ne s'adresse plus à lui, ils s'adressent souvent à un adulte en lui disant : « Regarde, il se regarde dans le téléphone. »

D'autres questions se posent tels l'impact de l'écran sur l'imaginaire des enfants, les jeux-vidéos, par exemple « les *first personages shooter* » où on ne voit que l'arme avec laquelle l'enfant tire sur les personnages. Ces jeux correspondent à un étayage numérique qui fait de la main la métaphore du moi du joueur, qui dépasse le corps, et qui situe avant tout l'enfant du côté de la pulsion et peut-être un peu moins du côté du désir.

Je citerai encore les *selfies* chez les adolescents comme « retour » du stade du miroir, manière d'éprouver pour eux leur propre narcissisme, peut-être à cet endroit, pourrions-nous employer le terme de « désir d'extimité » au sens où l'entend Lacan.

À propos du choix d'objet – le choix d'objet par étayage et le choix d'objet narcissique, l'homme plutôt du côté de l'étayage, la femme plutôt du côté narcissique – Freud met un point important en évidence :

« D'autre part, elles se détournent des hommes et trouvent une voie indirecte qui les mène au plein amour d'objet, c'est l'amour qu'elles ont pour l'enfant qu'elles mettent au monde. »

« Le plein amour d'objet d'une mère à son enfant » est toute la question du fait que le narcissisme est toujours un peu tangent au réel de la mère. Comment l'enfant se sort-il de cette question dans notre société actuelle, qui pose la question de l'éviction du tiers. Question qui se pose dans les familles monoparentales mais aussi dans les familles divorcées où il existe un double système : une semaine, l'enfant est avec sa mère, l'autre semaine avec son père, deux systèmes quelque peu isolés qui posent à mon sens la question du tiers.

JRF – La confrontation à l'enfant fait revivre la question du narcissisme primaire de l'adulte, ce n'est pas seulement prendre l'enfant comme objet, c'est reconstituer soi-même le périple du devenir du sujet.

La question du narcissisme ne se pose pas seulement du côté du mythe d'Ovide, mais aussi du côté de la question du moi-idéal et de l'idéal du moi. Nous reprendrons ces questions lors du prochain séminaire.

**« Amour transnarcissique » et amour du désir
et
littérature**

Discutants

Cyrielle Weisgerber

Je ferai quelques remarques puis développerai quelques idées sur ce thème qui m'a bien inspirée.

La première remarque : Que puis-je dire sur la question de l'amour ? Qu'en sais-je ? Comment la traiter ? Cette question échappe quelque peu. Pourquoi s'en occuper autant en psychanalyse ?

À la lecture de Lucien Israël¹ sur l'amour transnarcissique, j'ai trouvé qu'il en parle très clairement, il est dans le vif du sujet ; la question de l'amour et de la haine sont incontournables. Les mécanismes psychiques se situent et fonctionnent autour du manque ; si nous fonctionnions comme une bulle d'autosatisfaction, nous ne serions pas là pour en parler. Tout fonctionne autour de la question du manque, de l'objet, de la demande, de l'objet de la pulsion et du désir, questions qui ne se passent pas sans les autres. Le lien à ces autres n'est jamais indifférent, n'est jamais exempt d'amour et de haine, jamais exempt de proportion d'amour et de haine.

La seconde remarque : Dans la pratique, nous entendons souvent des personnes nous parler d'amour, de leurs relations amoureuses, de leur couple. L'amour, le couplage est un certain devenir de la question de l'amour. Dans cette idée de couple et de couplage, nous entendons parfois à quel point les mécanismes psychiques d'un sujet se construisent en lien avec le partenaire. C'est une forme d'étayage. Quand le couple se sépare, plus rien ne tient pour le sujet. Il me semble que dans ces cas-là, on pourrait dire que la relation au partenaire tient lieu de symptôme, parfois de sinthome. « Une femme, écrit Lacan, peut être le symptôme d'un homme. » Dans le cas inverse, Lacan dit qu'il faut un autre terme, le terme de « ravage », « un homme peut être le ravage d'une femme ». Cette dimension de la relation de

¹ Lucien Israël (1925-1996) était professeur de psychiatrie, chef de service au centre hospitalier universitaire de Strasbourg et psychanalyste. Membre de l'École freudienne de Paris jusqu'à sa dissolution, il a déterminé avec Moustapha Safouan l'orientation presque exclusivement lacanienne de la psychanalyse à Strasbourg.

couple peut tenir lieu de symptôme. Dans ce cas, il n'y a parfois pas de symptôme névrotique majeur, le couple en tient lieu. Cependant, lorsqu'une personne a un symptôme névrotique important, le partenaire a une position accessoire par rapport au symptôme, au sens de devenir un accessoire du symptôme.

Le titre d'aujourd'hui coordonne plusieurs sujets : l'amour narcissique, l'amour du désir et la littérature. Pourquoi articuler ces trois sujets ? Qu'ont-ils en commun ?

À propos de l'amour narcissique, j'ai apporté quelques éléments.

À propos de l'amour du désir. L'amour de désir m'a fait penser à la question du « désir de désir » dont on parle parfois pour l'analyste. Le désir de l'analyste serait un désir de désir, mais de quel désir s'agit-il ? Vers quel désir a-t-on envie de tendre ? Si on prend le désir « classique » articulé par le fantasme, il y a une dimension d'aliénation à l'objet du fantasme, à l'objet *a*. C'est un désir téléguidé par l'objet petit *a*. Nous trouvons bien sûr une certaine mobilité dans la formule du fantasme de Lacan représentée par les poinçons qui impliquent une relation mobile entre le sujet, l'objet et l'autre. Cependant, il y a une dimension d'aliénation. Le désir vers lequel je souhaiterais tendre serait un désir avec un peu de souplesse, voire décollé de l'objet *a*. Ce désir un peu décollé de l'objet *a* est peut-être ce qui se passe en fin de cure lorsque nous parlons de traversée du fantasme. Ce décollement aboutirait à quelque chose comme un mouvement désirant en tant que tel, quelque chose du côté du souffle, de l'inspiration. Nous ne serions pas happés simplement par l'objet mais dans le mouvement pour le plaisir du mouvement, du souffle et de l'inspiration. L'idée de l'amour du désir et de désir de désir serait d'aller du côté du mouvement désirant plutôt que dans la captation par l'objet *a*, ce qui fera lien avec la troisième remarque.

La troisième remarque concerne le titre, plus particulièrement la littérature que j'entends du côté de l'écriture comme acte de création, lien direct pour moi entre ce mouvement désirant, l'inspiration et l'acte de création.

Concernant l'acte de création, je soulignerai que l'on fait souvent le lien entre sublimation et création, mais il me semble que toutes les sublimations ne sont pas de la création. La sublimation est ce destin de la pulsion qui lui assigne un but non sexuel, on peut donc dire que l'on peut sublimer dans les œuvres de charité, le macramé, ou encore le point de croix, mais ce n'est pas de la création artistique, ce ne sont pas les mêmes œuvres.

Cette idée que le mouvement désirant et la création se rejoignent m'invite à dire que cela rejoint peut-être aussi l'amour transnarcissique. Ce que je trouve intéressant dans ce qu'en dit Lucien Israël, c'est que cela permet d'entendre quelque chose du lien entre le moi et l'autre. Il souligne que l'on ne voit dans l'autre que le moi qui s'y projette, nous n'avons aucune idée de ce qu'il y a d'autre en l'autre.

« Dans l'autre, écrit Lucien Israël, il y a le semblable et le différent, on ne voit que le semblable. »

Le différent échappe. Il ajoute aussi :

« Le moi en tant que tel se construit au contact de l'autre, il se situe à la limite entre le sujet et l'autre, ce serait comme un vernis secrété par l'autre qui vient se poser sur le sujet qu'il recouvre parfois jusqu'à l'étouffer, qui reflète plus l'autre que le sujet lui-même. »

Pour l'amour narcissique, j'ai repris la même citation que tu as utilisée :

« Cette illusion de la conjonction avec son image narcissique. »

Soutenir la possibilité d'un amour transnarcissique veut donc dire traverser cette couche de vernis du moi, mais comment ? J'ai retenu au moins deux aspects que donne Lucien Israël : le premier autour du lien, la demande de l'Autre. Il souligne que le sujet de l'inconscient n'existe pas a priori, il se constitue petit à petit et ne se constitue que par l'inscription de désirs mis en acte, lorsque ce sont des désirs subjectifs. Quand on met en acte un désir dans un choix, il y a deux solutions : soit nous sommes déçus, à ce moment, ce n'est pas un désir du sujet en son nom propre mais une réponse à la demande de l'Autre. Quand il y a une forme de satisfaction, quand on s'y retrouve, c'est la marque que c'est le désir du sujet en son nom propre. Lorsque le sujet se risque à suivre son désir, cela laisse des traces qui constituent précisément le sujet : nous retrouvons ici le cénotaphe des désirs passés. Cela souligne aussi le peu d'être du sujet : ce ne sont simplement que des traces.

Ce développement pour essayer de dire que le premier aspect du côté transnarcissique est nécessairement décollé de la demande de l'Autre, c'est peut-être la première transgression du narcissisme. Le deuxième aspect serait par rapport à l'objet, avec l'idée que les deux aspects seraient corrélés : dans le fantasme, dans la vie, l'objet a une place centrale, c'est la dimension perverse du désir.

Une autre formule que Lucien Israël utilise est de dire que le sujet pervers aime l'autre parce qu'il est désirable, parce qu'il colle la question de l'objet *a* et l'autre. Pour le névrosé, le désir au sens subjectif, ce n'est pas parce que l'autre est désirable mais c'est parce que je suis désirant, c'est-à-dire manquant. L'idée du transnarcissique se serait aimer l'autre pour son manque, du fait que je manque, c'est-à-dire comme sujet manquant.

À propos de la jouissance de l'hystérique, l'hystérique cherche la perfection de l'image mais ce que Lucien Israël dit aussi c'est qu'elle demande à être aimée pour son imperfection, elle demande à être aimée pour son manque :

« Dans l'acceptation de cet Autre incomplet, écrit Lucien Israël, existe la possibilité d'une création amoureuse à la mesure de chacun, création n'ayant plus de modèle où chacun a à créer sa propre voie.»

C'est ce que j'ai essayé de dire avec l'idée de se décoller de l'objet *a*, l'idée du mouvement désirant.

La dernière remarque porte sur une proposition. Que se passe-t-il dans le transfert ? Nous parlons aussi d'amour de transfert. Je pense qu'à cet endroit, nous partons d'un amour narcissique comme dans toutes les formes d'amour. Du côté de l'analysant, l'amour de transfert est d'abord un amour narcissique. Mais dans le déroulé de la cure ne s'agirait-il pas d'aller vers un amour transnarcissique ? Si le transfert passe sous forme d'amour transnarcissique, il va s'évaporer comme une bulle de savon, car l'objet *a* « chute » en fin d'analyse. Dans ce transnarcissisme se trouve la possibilité d'une rencontre avec sa propre subjectivité (du côté de l'analysant, dans le déroulé de la cure) mais aussi rencontre avec l'altérité de l'autre : en un sens subjectivité et altérité de l'autre sont en continuité, se rencontrent au « même endroit », ou dans le même mouvement.

Jennifer Griffith

J'ai choisi de vous parler d'une œuvre littéraire, *Othello*, une pièce de Shakespeare, qui pourrait évoquer certains des points travaillés dans les différents séminaires sur l'amour narcissique.

L'action : Othello est un général qui travaille pour le Duc de Vérone. Sa réputation n'est plus à faire, il est connu pour ses grandes compétences militaires. Il est invité chez un noble de Vérone et fait la connaissance de sa fille, Desdémone. Othello raconte à Desdémone et à son père non seulement ses exploits militaires mais aussi des souvenirs de sa jeunesse au cours de laquelle il a beaucoup souffert.

Desdémone épouse Othello et c'est le scandale à Vérone. Tous deux doivent s'expliquer devant le duc de Vérone et le père de Desdémone. Desdémone, explique Othello, n'est pas tombée amoureuse à cause d'une potion magique qu'il lui aurait donné à boire :

« Elle m'aimait pour ces périls que j'avais encourus et moi je l'aimais pour la compassion qu'elle en avait eue. Voilà tout de la sorcellerie dont j'ai fait usage. »

Son ancien lieutenant, Iago, éprouve une haine vis-à-vis de son maître, Othello, et décide de monter un complot, de le rendre jaloux. Othello croit progressivement que Desdémone lui est infidèle et la tue.

Comment, dans cette pièce, les protagonistes « tombent-ils » amoureux ? Othello est touché par la compassion éprouvée par Desdémone, il parle des larmes et des soupirs qu'elle avait exprimés pour sa souffrance. Desdémone avait tellement admiré les récits d'Othello, qu'elle l'épouse et ajoute « avoir regretté que le ciel n'eût pas fait d'elle un homme de la sorte ».

À cet endroit, il est question d'identification. Cette question de l'image traverse toute la pièce avec un contraste de couleurs : Othello est un Maure, il a la peau noire, Desdémone est désignée comme étant « *fair* » qui renvoie à l'époque au mot « belle » mais aussi au teint clair, aux cheveux clairs. Lorsque Othello tombe dans le piège de la jalousie, les couleurs basculent. Desdémone est désignée comme étant noire : « Oh ! Noire plante pourquoi es-tu si suavement belle ? » Dans le même temps, se produit un changement de discours : de la vénération pour Desdémone, Othello passe aux insultes : catin, prostituée. S'opère à ce moment-là un dégageant de l'amour et le surgissement de la haine. Au moment où Othello croise Iago, il lui dit :

« Car maintenant Iago, je ne doute plus, regarde sur mon si tendre amour, je souffle dessus comme ceci, il passe dans l'air, c'est fini. Et toi, noire vengeance, sors de ton gouffre, et toi amour, livre ta couronne, livre le trône que tu avais dans mon cœur à la haine qui s'empare de moi, gonfle-toi mon sein de tes milliers de mâchoires d'acier. »

À partir de ce moment-là, le ton que prend Othello pour parler à Desdémone ne change plus, puis Othello devient très violent :

« Je la hacherai menue. »

Pourquoi Othello tombe-t-il si rapidement dans le piège tendu par Iago ? Nous pouvons chercher une réponse du côté du mouchoir. Nous apprenons, à la fin de la pièce, que ce mouchoir avait été donné par le père d'Othello à sa mère. Othello le reçoit ensuite des mains de sa mère qui décède peu après. Ce mouchoir est remis ensuite par Othello à Desdémone. Othello réclame ce mouchoir à Desdémone une fois qu'elle ne sait plus où il se trouve. « La perte de ce mouchoir, dit Othello, représente la chasteté de sa mère et la chasteté de toute épouse qui recevrait ce mouchoir. » Aussi, Desdémone doit-elle faire très attention, elle doit retrouver cet objet.

Comment interpréter cette question de l'objet ? Cet objet est donné par le père d'Othello à sa mère, chaste. D'autre part, il y a un énorme contraste entre ce qu'Othello s' imagine avoir pu faire en tant que général d'armée et ce qu'il pense être en incapacité de faire par rapport à son père, à savoir garder une femme chaste. Tout ce raisonnement par rapport à l'infidélité de Desdémone était déjà là, il a fallu très peu de chose pour que ces événements se produisent. Othello ne croit pas ce que dit la femme de Iago sur la fidélité de Desdémone, pas plus qu'il ne croit Desdémone, Othello est pris par ce qui était déjà là.

Le songe d'une nuit d'été de Shakespeare pose la même question, celle de l'infatuation. Les fées se promènent et mettent de la potion magique pour que les personnes tombent amoureuses. À la fin de cette pièce, le lecteur ou le spectateur ne sait plus à quel type de discours il a à faire, si le discours est sous l'emprise de la potion magique ou s'il s'agit d'un discours hors potion magique.

JRF – Quelle articulation fais-tu avec notre thème d'aujourd'hui ?

JG – C'est le passage de l'amour à la haine, ainsi que la place du mouchoir, c'est-à-dire la place de ce qui est transmis.

Liliane Goldsztaub – Qu'en est-il de la trace de l'amour passé ?

JG – Othello a-t-il eu un amour passé ? Un amour pour la mère, mais peut-être Desdémone est-elle la première femme après la mère.

JRF – Tu poses la question de la trace qui est aussi la question de Lucien Israël, que reste-t-il de nos amours ? C'est la question de l'identification ; mais en quoi sommes-nous marqués par ces amours dans notre rapport au langage ? Qu'est-ce que cela a changé dans notre rapport à la parole ?

Amour par étayage et relation d'objet (et dans la littérature anglo-saxonne)

L'intervention de *Michel Patris* se trouve dans l'ouvrage :

Amour et Transfert

Jean-Richard Freymann

Toulouse, Arcanes-ères, 2020

Discutant

Philippe Lutun

Freud a introduit le concept de narcissisme à partir d'observations réalisées chez l'enfant et qu'il expose dans les deux premiers chapitres de son article « Pour introduire le narcissisme¹ ». Dans le chapitre 3, que nous aborderons ici, il expose les conséquences du narcissisme sur le moi.

Sous l'effet de l'avancée en âge le narcissisme originaire de l'enfant va être confronté à des événements perturbateurs (le complexe de castration, « l'intimidation sexuelle des premières années » etc.) qui vont le contraindre à évoluer. Le délire des grandeurs observé lors de la période infantile et qui tend en général à s'estomper à l'âge adulte en est un exemple. La libido n'a pas désinvesti le moi pour se reporter sur des objets mais a subi un refoulement qui provient du moi, de l'estime de soi qu'a le moi en référence à un idéal. Celui-ci s'établit à la suite d'une appropriation de représentations culturelles et éthiques que l'individu intériorise et qui exigent le refoulement de motions pulsionnelles incompatibles. Freud nous dit :

« La formation d'idéal serait du côté du moi la condition du refoulement. »

Dans l'enfance, l'amour de soi s'adressait au moi réel, *das wirkliche Ich*, alors que maintenant c'est sur le moi idéal (*Idealich*) qu'il porte. Le narcissisme est déplacé sur ce

¹ S. Freud (1914), « Pour introduire le narcissisme », dans *La vie sexuelle*, Paris, Puf, 1999.

nouveau moi idéal habillé de toutes les perfections. La satisfaction de la libido narcissique est maintenue mais en substituant la nouvelle forme de l'idéal du moi (*Ichideal*) au narcissisme perdu de l'enfance du fait des réprimandes des autres et de l'éveil de son propre jugement.

La formation d'idéal et la sublimation ont des rapports mais sont deux mécanismes très différents. La sublimation est un processus qui concerne la libido d'objet : la pulsion s'est fixé un autre but qui n'engage pas la satisfaction sexuelle. L'idéalisation, quant à elle, modifie les qualités de l'objet qui est un objet agrandi, exalté psychiquement mais sans que sa nature ne soit changée. Elle est observable dans le champ de la libido du moi et de celle de l'objet. La surestimation sexuelle de l'objet investi en est un exemple.

L'idéal du moi incite à une sublimation des pulsions mais il ne peut l'obtenir de force. Le résultat est finalement indépendant de cette incitation. L'installation de l'idéal du moi et la quantité de sublimation des pulsions libidinales n'évoluent pas nécessairement de façon parallèle et homogène. La formation de l'idéal augmente les exigences du moi et donc agit en faveur du refoulement, alors que la sublimation offre une voie pour les satisfaire, mais sans refoulement.

Freud fait alors l'hypothèse d'une instance psychique qui aurait pour tâche de veiller à ce que soit assurée la satisfaction narcissique en rapport avec l'idéal du moi. Elle devra observer en permanence le moi actuel et le mesurer à l'idéal. Ce qu'on nomme « conscience morale » a toutes ces caractéristiques.

Cette instance est bien repérable dans les délires d'observation des psychoses paranoïdes ou chez certains sujets névrosés mais alors sous formes isolées ou sporadiques. Ces délires se manifestent sous forme de plaintes : le patient prétend qu'on connaît ses pensées, qu'on l'observe, qu'on surveille ses actions, des voix lui parlent en général à la troisième personne. Cette conscience morale est une instance de censure présente chez tous les êtres humains. Elle observe, connaît et critique nos intentions, elle est en quelque sorte « la garde de l'idéal du moi ». L'institution de la conscience morale se réalise sous l'effet de la critique des parents transmise par leurs voix et de celle de la société par les éducateurs, les professeurs, les autres (*die Mitmenschen*) et l'opinion publique. Cette instance psychique est aussi au service de l'introspection, faculté qui fournit le matériel des opérations de pensée. Le paranoïaque qui construit avec une facilité particulière des systèmes spéculatifs témoignerait d'une activité particulièrement renforcée de cette instance.

Le censeur du rêve trouve aussi son origine dans cet idéal du moi et la conscience morale.

Le sentiment d'estime de soi (l'amour propre) est à la mesure de la grandeur du moi, il augmente en fonction de ce que l'on possède, atteint, ou bien du sentiment d'omnipotence primitif de l'enfance. Il dépend de la libido narcissique. On peut observer que, dans les

psychoses paraphréniques où elle est fortement investie, les patients ont une estime de soi particulièrement développée alors que c'est l'inverse dans les névroses de transfert.

Ne pas être aimé diminue l'estime de soi, inversement être aimé l'augmente. Le sentiment d'estime de soi est en relation avec l'élément narcissique de la vie amoureuse. L'investissement de la libido sur les objets n'augmentera pas l'estime de soi. Le sentiment de dépendre de l'objet aimé ampute le narcissisme mais cette perte pourra être compensée en étant aimé.

L'idéal du moi impose des restrictions sévères à la satisfaction libidinale en rapport avec les objets. Un idéal insuffisamment élaboré permet à la pulsion sexuelle de viser une satisfaction qui autrement aurait été inconciliable. Dans ce cas c'est être à nouveau, comme dans l'enfance, son propre idéal.

L'idéal du moi, par son aspect individuel mais aussi social – l'idéal commun d'une famille, d'une nation, d'une classe – permet d'aborder la compréhension de la psychologie collective. Ce concept sera utilisé par Freud dans son texte de 1921 « Psychologie collective et analyse du moi² ».

JRF – La psychologie collective – par rapport aux différents modèles que l'on met en place, que ce soit sur le modèle de l'amour narcissique, de l'amour par étayage – vient bouleverser ces données. Les schémas que nous étudierons dans les prochains séminaires montreront que par la question de l'idéal du moi quelque chose sera mis entre parenthèses du côté du moi, quelque chose viendra ôter le rapport à la honte et le rapport à la culpabilité. On le voit dans l'exemple de Thérèse d'Avila. Quand Dieu est dans cette position, rien ne vient s'interposer, on est pris dans la certitude que l'autre vous aime ; à cet endroit, on est très proche des mécanismes paranoïaques au niveau du groupe comme dans le modèle névrotique.

Quand on commence à poser la question d'une différenciation entre le transfert, l'amour et le désir, on met en place un certain nombre d'instances conflictuelles, nous verrons que les phénomènes groupaux viennent réduire ces instances.

² S. Freud (1921), « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1993.

La naissance du « sujet-supposé-savoir »

Discussants

Cyrielle Weisgerber

La naissance du sujet-supposé-savoir m'a conduite à travailler la « Proposition du 9 octobre 1967¹ », mais la densité du texte m'a donné l'impression qu'il y avait du savoir, trop de savoir, alors que la position de Lacan par rapport au savoir est très critique.

Je me suis alors référée à *Lacanianana*², ouvrage très dense, dirigé par Moustapha Safouan, ouvrage donc encore plus dense, qui a cependant l'avantage d'avoir un index et je m'en suis servi pour faire des incursions dans le texte, des percées dans la densité du texte. La question du sujet-supposé-savoir renvoie à la question du savoir. Qu'est-ce que le savoir ? Le savoir est articulé à la question des connaissances, système toujours référé du côté de la paranoïa. Le savoir est aussi articulé à une forme de jouissance, le savoir comme pouvoir ou le savoir comme jouissance de la vérité.

Dans cette traversée de *Lacanianana*, dans le Séminaire de 1964-1965, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Lacan propose une triade « sujet, savoir, sexe » qu'il positionne en triangle, qui indique une butée : l'impossible du savoir du sujet sur le sexe. Le sujet-supposé-savoir serait alors censé en savoir plus sur cette question. Le sujet, quant à lui, est face à un impossible de savoir sur la question du sexe, de la sexualité, du rapport sexuel. Le sujet-supposé-savoir serait censé en savoir plus, cependant il n'en sait pas tellement plus, mais il sait quelque chose du non-rapport sexuel ; dit autrement, l'analyste sait quelque chose sur la question du rapport à la castration.

L'analyste n'est pas censé savoir au sens de la connaissance paranoïaque, il n'est pas là pour jouir de ce qu'il peut entendre de la vérité de l'analysant. L'analyste a à se garder d'en jouir, l'analyste joue le jeu de tenir cette fonction du sujet-supposé-savoir, mais il est peut-être un des rares à ne pas prétendre savoir, ce qui permet d'ouvrir une brèche dans le passage du contenu manifeste au contenu latent.

1 « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », p. 243-259. Paru dans *Scilicet*, n°1, Paris, Le Seuil, 1968.

2 M. Safouan, *Lacanianana*, Les séminaires de Lacan, Fayard, 2009.

Notre thème d'aujourd'hui, « la naissance du sujet-supposé-savoir » peut aussi être entendu comme la mise en place du transfert au début de chaque cure, comme une « naissance du sujet-supposé-savoir ».

Tu dis souvent que la cure analytique consiste pour l'analysant à pouvoir « se prendre pour objet d'étude ». Les termes « se prendre pour objet d'étude » me parlent mais dans mes représentations, je les entendais aussi comme quelque chose de scientifique, ce qui faisait, pour moi, butée. Certains analysants « s'étudient » mais restent sur le plan manifeste, telle cette patiente qui me dit : « J'ai une paresthésie buccale psychomatique (non pas psychosomatique !) », termes qu'elle a trouvés sur internet. À chacune de mes interventions, cette patiente insiste, ne cesse de me dire : « Internet a dit ». À la question : pourquoi êtes-vous venue consulter ? Elle me répond : « Internet a dit que lorsqu'on a une paresthésie buccale psychomatique, il faut consulter un psychiatre. »

« Se prendre pour objet d'étude » serait remettre en cause le savoir préétabli, ce qui n'est pas toujours facile. Le sujet-supposé-savoir est donc supposé savoir autrement. « Se prendre pour objet d'étude » veut dire se « décoller » de l'explication toute faite. À cet endroit, nous pouvons reprendre ce retournement dialectique : « Quelle est ta part dans le désordre dont tu te plains ? »

Y a-t-il un lien entre l'amour et le savoir ? Dans le séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, dans la séance intitulée « L'acte impossible », Lacan repère que, pour le petit enfant, toutes ses pensées sont connues par ses parents, pensées qui représentent pour l'enfant tout ce qui existe. Tout ce qui est vécu par ce sujet, ce sont ses propres pensées. Après, l'enfant découvre qu'il n'en est rien, qu'il est possible de mentir à ses parents, que le grand Autre peut ne pas savoir :

« Ce *ne pas savoir* chez l'Autre est corrélé à la constitution même de l'inconscient du sujet et il est indispensable d'en tenir compte, l'un est en quelque sorte l'envers de l'autre et peut-être son fondement³. »

Il y a un rapport entre le fait que le grand Autre ne sait pas **et** la constitution de l'inconscient. Nous pouvons remarquer aussi que la figure parentale est déjà supposée savoir et qu'elle est aussi dans cette position d'objet d'amour.

Le terme de « supposition » m'interroge. La supposition est presque omniprésente dans les mécanismes psychiques, nous supposons constamment quelque chose à l'autre. Le seul moment où nous ne supposons pas, c'est le moment où nous sommes sûrs, certains de quelque chose, c'est-à-dire lorsque nous sommes dans le délire. Le grand Autre sait, il sait sur moi, il sait pour moi, en quelque sorte l'Autre, c'est moi, « le sujet, c'est le désir de l'Autre », nous en revenons à cette question.

3 J. Lacan, Le Séminaire, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, Paris, Editions de La Martinière, 2013.

Dans le séminaire de 1967-1968, *L'acte analytique*, résumé dans *Lacanianana*, la question du sujet-supposé-savoir traite d'une quête de savoir. Dans la cure analytique, ce vers quoi on essaie d'aller, c'est la vérité du sujet qui est quelque chose comme « son peu d'être ». Ce que Lacan déplie dans ce séminaire, c'est que la vérité, c'est celle de l'objet cause de désir :

« L'acte du psychanalyste comporte de feindre que cette position du sujet-supposé-savoir soit tenable en tant qu'elle est la seule condition d'accès possible à la vérité, une vérité réduite à sa fonction de cause du désir. »

La vérité serait du côté de l'objet cause du désir. Le parcours analytique est une quête de savoir vers la vérité et la fin de l'analyse est donc une « chute » du sujet-supposé-savoir pour toucher à la question de l'objet petit *a*.

JRF – Interroger la croyance, la certitude, la conviction au regard de la supposition, à savoir ce que l'on suppose à l'Autre est une question très intéressante.

Pierre-Edouard Blondel

Il me semble important de souligner que dans le dispositif clinique « le sujet-supposé-savoir » est une structure, une instance tierce non seulement pour l'analysant mais aussi pour l'analyste. Cette instance permet de faire circuler quelque chose de moebien et permet que se déploie une triade : le transfert, le désir ainsi que le clivage. C'est à cet endroit que la question de la vérité apparaît.

Ma première interrogation est la suivante : l'idée de s'en remettre à un savoir « tiers », qui est « ailleurs », ne permet-il pas de créer des mouvements de lignes de clivage, sachant que le clivage du sujet entre le savoir et la vérité permet d'imaginer qu'on se décharge du poids de ce savoir, un savoir qui, certes, peut se constituer comme un délire mais qui, en même temps, fait « tenir ». S'en remettre à cette instance tierce serait alors une manière de trouver une mobilité, peut-être l'espoir clinique que quelque chose de la vérité du sujet puisse à un moment donné apparaître.

Au cours du travail clinique, le discours, la logique signifiante, la parole vive du patient, pris dans ses propres signifiants, émerge, c'est à cet endroit-là que l'oreille de l'analyste est en alerte, ce qui pose la question du discours ambiant. Entendre la logique singulière du patient, c'est la distinguer d'un discours commun, d'éléments de langage qui relèvent de ceux du moment. Nos patients aujourd'hui attendent de nous, psychiatres, une adhésion à ce discours commun qui porte sur la toute-puissance de la médecine. Freud vivait

à l'époque du scientisme, de la rationalité, avant que Gödel ne démontre les limites intrinsèques des mathématiques, époque où l'on pensait encore qu'un métalangage pouvait exister, période donc qui n'était pas propice à l'émergence d'une écoute analytique mais aussi période d'une possible subversion.

Ma seconde interrogation porte sur la feinte : le sujet-supposé-savoir doit-il faire l'objet d'une feinte ? Posée ainsi ma question sous-tend que le sujet-supposé-savoir n'est plus considéré comme une instance, comme une structure, mais comme quelque chose qui serait incarné. Le sujet-supposé-savoir fait-il l'objet d'une forme de maniement, une forme de technique (mots qui ne me mettent pas très à l'aise) ? Je ne sais pas si la feinte est quelque chose par laquelle il faut forcément passer : il me semble que nous aurions plutôt à travailler du côté de la structure, du déploiement d'une parole, d'une certaine logique signifiante au sens d'un grand Autre barré pour le sujet.

CW – La feinte vise à travailler autre chose ; si vous arrivons à ouvrir la question autrement, cela implique d'être supposé savoir autre chose et autrement. Nous ne jouons pas le jeu de faire semblant de savoir, mais nous ne pouvons pas démonter complètement cette supposition qui permet que le travail continue.

JRF – Nous ne pouvons pas confondre la question du savoir inconscient avec la question de la connaissance. D'autre part, « il n'y a pas d'analyse possible sans analyste », structure discursive que développe Moustapha Safouan dans *Le transfert et le désir de l'analyste*⁴. Le mouvement impulsé par le désir de l'analyste est de maintenir un écart entre le contenu manifeste et le contenu latent, appareillage qui ne dit rien techniquement. La feinte passe par le transfert imaginaire de l'Autre. Le transfert est articulé au questionnement très spécifique dans le discours analytique entre ce qui est dit et derrière ce qui est dit, d'écouter les signifiants, ensemble qui, pour se mettre en place, passe par un certain nombre de feintes techniques.

Mais, ce qui est crucial cliniquement, c'est de prendre en compte le contexte ambiant, le contexte discursif qui se pose avant que le transfert analytique soit en place. Les personnes qui viennent en consultation ont déjà tout traversé : les techniques de suggestion, les traitements médicamenteux, les techniques de relaxation etc. Notre travail est de les déprendre de ces techniques, sorte de pré-préliminaires au travail analytique, c'est ce qu'il y a de plus difficile.

Par quelle feinte sommes-nous obligés de passer pour amener une personne vers un autre discours ? À cet endroit, la feinte est technique, elle ne dit rien de la question de

4 M. Safouan, *Le transfert et le désir de l'analyste*, Paris, Le Seuil, 1988.

l'éthique en arrière-fond, j'ajouterais que nous n'avons pas à notre disposition une technique tout faite.

Participant – En quoi consiste une feinte tout faite ?

Liliane Goldsztaub – La feinte, en escrime par exemple, masque le point où l'on va toucher, dit autrement, en psychanalyse, nous ne sommes pas dans l'explicite, dans le manifeste, ce qui permet que l'inconscient puisse être entendu.

JRF – Au départ, l'introduction d'un dialogue avec le patient permet de l'amener à la règle fondamentale, à la liberté d'associations, feinte technique qui ne consiste pas à tricher mais à réintroduire de la parole, à réintroduire du dialogue qui produit ses effets.

PEB – Ce qui a à voir avec le désir lui-même :

« Le savoir du sujet-supposé-savoir est absolu de n'être nul savoir mais ce point d'attache qui dit son désir même à la résolution de ce qu'il s'agit de révéler, le sujet est supposé-savoir de seulement être sujet de désir⁵. »

⁵ J. Lacan, Le Séminaire Livre XI (1964), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973.