

PSYCHOANALYSE

4



BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHOANALYSE

ECOLE BELGE DE PSYCHANALYSE

Depuis
que je me suis mis
en rien
je trouve que rien
ne me manque

Jean de la Croix

PSYCHOANALYSE



- DIRECTION - DIREKTIE
Francis MARTENS
- CONSEIL DE REDACTION - REDAKTIERAAD
Jozef CORVELEYN, Francis MARTENS, Mark MERTENS, Regnier PIRARD
Marie-Dominique ROBIN, Antoine VERGOTE
- MISE EN PAGE - OPMAAK
Marie-Claire MARTENS
- PSYCHOANALYSE paraît deux fois l'an
- PSYCHOANALYSE verschijnt twee keer per jaar
- Le courrier est à adresser à PSYCHOANALYSE,
95, rue de l'Arbre Bénit, B-1050 Bruxelles, Belgique
- De post wordt gericht aan PSYCHOANALYSE,
Gewijde-Boomstraat, 95, B-1050 Brussel, België
- Les versements se font sur le compte 310-0294238-26 de PSYCHOANALYSE
- Pour la France, sur le compte 30003-03510-00050228692 de LUGRIN-PSYCHOANALYSE
- Abonnement aux numéros 4 et 5 (ou 5 et 6): 800 FB
- Abonnement voor de nummers 4 en 5 (of 5 en 6): 800 BF
- Etranger: a) Europe: 850 FB ou 125 FF
b) 1.000 FB
- Buitenland: a) Europa: 850 BF of 125 FF
b) 1.000 BF
- De betalingen worden verricht op de rekening nummer 310-0294238-26 van PSYCHOANALYSE

- Les opinions exprimées dans les articles n'engagent que leurs auteurs
- De uitgedrukte meningen in de bijdragen binden alléén de schrijvers

- Les auteurs dont le nom est suivi d'une astérisque ne font pas partie de L'Ecole Belge de Psychanalyse
- De schrijvers welke hun naam door een asterisk gevolgd wordt maken geen deel uit de Belgische School voor Psychoanalyse

PSYCHOANALYSE 4

TIJDSCHRIFT VAN DE BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHOANALYSE
REVUE DE L'ÉCOLE BELGE DE PSYCHANALYSE

PRINTEMPS - 1986 - LENTE



LACAN 1.



DEPUIS QUE JE ME SUIS MIS EN RIEN (Jean de la Croix *)	1
HOMELIES POUR L'ANNEE B (Lacan *)	5
VOORWOORD	6
LIMINAIRE	7
La Montée au Carmel (Jean de la Croix *)	8
"...ET EN LA MONTAGNE RIEN" Francis MARTENS	9
"CE QUI CONSTITUE L'ECRITURE..." (Michel de Certeau *)	13
Writing vs. Time (Michel de Certeau *)	14
LACAN: UNE ETHIQUE DE LA PAROLE Michel de CERTEAU *	15
DES ANNEES DE TRES GRAND BONHEUR: entretien avec Wladimir GRANOFF *	29
"...LIEUX PROVISOIRES CONDAMNES DE L'ESPRIT HUMAIN" (André Breton *)	39
"Mon maître, Clérambault..."	40
LA MEDECINE MENTALE DEVANT LE SURREALISME (André Breton*)	42
DE "L'AUTRE SCENE" DE FREUD A "L'AUTRE" DE LACAN Antoine VERGOTE	43
DE DYNAMIEK VAN DE ANALYSE IN LACANS EERSTE TEKSTEN Philippe VAN HAUTE *	59
THE OTHER OF DESIRE Thomas ACKLIN	72
STRUCTURES DE LA CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE ET SUBLIMATION Jean FLORENCE	81
Nom du Père: BACH	95
A CHANGED CROCODILE (Lewis Carroll *)	96
MATHEMES LACANIENS René LAVENDHOMME *	97
LA BOURSE DU PSYCHANALYSTE (Lewis Carroll *)	107
A Royaumeot	108
UNE APPROCHE SYSTEMIQUE DE L'ORGANISATION PSYCHIQUE Philippe MEIRE	109
ENKELE BEDENKINGEN BIJ DE BEHANDELING VAN ANALYSANTEN MET PSYCHOTISCHE PROBLEMATIEK Mark MERTENS	129
DEKHERINNERING, FANTASIE, FANTASME Rudolf BERNET	138
COURRIER: une lettre sur l' "embrayeur diabolique" Daniel SCHURMANS *	143
Ceci n'est pas LACAN	146
METAPHORNICATION: La Petite Roberte fait ses valises	147
AMBIANCE: 9 et 10 mars 1960, Lacan à Bruxelles	160
CONFERENCES SUR L'ETHIQUE DE LA PSYCHANALYSE Jacques LACAN *	
- Première soirée: "A cette place je souhaite qu'achève de se consumer ma vie"	163
- Deuxième soirée: "Il me faudra ajouter 'non' "	179
RESUMES - SAMENVATTINGEN - ABSTRACTS	188
JaAcques/S	195
Ocean Chart (Lewis Carroll *)	196
"QUAND L'HOMME..." (Jacques Lacan *)	197
Le Bouillon de Onze Heures (James Joyce *)	198





"Le" Nom

HOMÉLIES POUR L'ANNÉE B

Le vent et la mer sont bruyants sans doute; mais ils ne parlent pas; ils provoquent l'homme à parler face à la tempête; ici, ils inspirent aux disciples une peur qui s'exprime dans leur apostrophe adressée à Jésus: "Nous sommes perdus et cela te laisse indifférent!" Comme Job, ils se heurtent au silence de celui sur qui ils comptent. Jésus ignore-t-il ce qui se passe? Non, et à l'appel de ses disciples, il sort de son silence, mais c'est pour donner un ordre redoublé de silence: "Silence. Tais-toi!"

Marc-François LACAN

Nihil obstat :
Hautecombe, 17 juin 1975
Fr. Jean DESHUSSES, O.S.B.

EDITIONS SALVATOR - MULHOUSE

1975

voorwoord

"Nansen said: Mind is not the Buddha. Learning is not the path"

"This sentence no verb"

R. D. HOFSTADTER: *Metamagical Themas*

In het Nederlandse taalgebied is Lacan minder gekend dan zijn geschriften. De kulturele afstand en het stijlverschil laten dan ook toe dat de discussie hier sereen verloopt en het verlangen om hem na te volgen minder leeft. Tegelijk creëert dit een openheid voor de vraag wat zijn aanbreng in essentie geweest is.

Ik, mijn instituten en waarden worden aanhoudend opgeheven, terwijl ik leef en begeer in overgave aan een coherent systeem. - Een dergelijke stelling is subversief. Niet in het minst omdat zij in de psychoanalyse verworvenheden introduceert van de antropologie, de mystiek, de wereldreligies, de taal- en de systeemtheorie... Lacan heeft de psychoanalytische praktijk grondig gewijzigd.

Een doorbraak in het Nederlandse en Angelsaksische taalgebied wordt echter vertraagd doordat zijn teksten niet voldoen aan de hier geldende eisen van doorzichtigheid en klaarheid in de begripsomschrijving. Nochtans kan ook een theorie die noodzakelijk uit zelfreferentiële elementen bestaat op een mededeelzame manier gekonstrueerd worden. Dit geldt zeker voor de Lacaniaanse psychoanalyse die zowel innerlijk consistent is als in overeenstemming met het (mens-) wetenschappelijk denken van deze tijd.

M. M.

liminaire

Interroger l'histoire de la psychanalyse et les modalités concrètes de sa transmission n'amène pas forcément à bien percevoir l'enjeu initial de l'analyse "didactique". Sans doute l'exigence première de Freud était-elle de faire reconnaître par ses élèves, à travers l'histoire personnelle de chacun, l'existence universelle des phénomènes inconscients. Enjeu, dans cette perspective, autant individuel et clinique qu'apologétique: la jeune discipline ne pouvait laisser en chemin aucun matériau susceptible de conforter son édifice.

L'évolution éclatée de l'institution aidant, ainsi que la "prise au mot" de la parole freudienne, les enjeux se sont précisés. Après Lacan, il devient évident qu'il s'agit moins de reconnaissance -même déchirante- des phénomènes inconscients, que d'engagement dans une éthique éclairée par la logique humaine du désir. Prise de position donc, incontournable, où la passion se redouble d'un conflit "naturel" avec toute modalité d'inscription institutionnelle de la psychanalyse.

Et pourtant, l'institution, comment s'en passer?

Nous voilà donc comme personne -tel le vieil Ulysse "Outis"- mal embarqués pour la plus poétiquement incertaine ou administrativement divagante des navigations. Inutile d'attendre, en ces parages de Sirènes, Circés, Cyclopes, une traversée sans remous.

Illusoire aussi de vouloir publier sur Lacan deux numéros de "Psychoanalyse" dont la passion serait absente. Moins naïf peut-être de les espérer suffisamment polyvoques pour que chacun puisse y reconnaître le "sien"?

F. M.

MONS IN QUO

BENEPLACITUM



Inclusi vos in terram Carneli ul Comederctis fructus eius et optima eius (Hierem. 2)

La gloire et l'honneur seuls de Dieu habitent sur la Montagne

LE BANQUET PERPÉTUEL

Le Silence Divin

La Sagesse Divine

Sagesse
Science
Force
Conseil
Intelligence
Piété
Gratuité
de Dieu

Charité
Foi
Espérance
Sécurité

Charité
Joie
Paix
Patience
Bénignité
Bonté
Longanimité
Mansuétude
Fol
Modestie
Continence
Chasteté

Justice Force

Prudence Tempérance

Quand je ne lais pas toute par amour propre
Tout me est donné sans que je l'aie mérité
Il n'y a point de chemin plus sûr
Parce qu'il n'y a point de loi
pour le juste

Depuis que je me suis mis en ris
je trouve que rien ne me manque
Quand vous voudrez être moi
Je suis plus pauvre que vous
Je suis plus riche que vous
Je suis plus sage que vous
Je suis plus simple que vous
Je suis plus libre que vous
Je suis plus content que vous
Je suis plus aimé que vous
Je suis plus respecté que vous
Je suis plus honoré que vous
Je suis plus glorifié que vous
Je suis plus sécurisé que vous
Je suis plus joyeux que vous
Je suis plus consolé que vous
Je suis plus soulagé que vous
Je suis plus reposé que vous
Je suis plus serein que vous
Je suis plus tranquille que vous
Je suis plus paisible que vous
Je suis plus humble que vous
Je suis plus modeste que vous
Je suis plus continent que vous
Je suis plus chaste que vous

MONS DEI MONS PINGUIS MONS COAGULATUS

EST DEO HABITARE IN EO (PS. LXVII. 16)

CHEMIN D'ESPRIT IMPARFAIT. SENTIER ÉTROIT DE LA PERFECTION. CHEMIN D'ESPRIT ÉGARÉ.
Arcta via est que ducit ad vitam. (Matth. 22. 14)

"... et en la Montagne Rien"

S'il fallait de Jacques Marie Lacan dessiner une géographie intérieure, ce serait du côté des paysages mystiques qu'il faudrait déplacer nos campements: là où le Rien majuscule de la Direction de la Cure épouse l'aride sentier de la Montée au Carmel. Là où il est bien difficile de dissocier béatitude et désespoir. Là où s'abolissent querelles, croyances, institutions: où il importe peu à l'âme devenue Autre de voir anéantis les degrés de son ascension. En ce lieu clos de gloire et de dérision -immobile comme un récit sadien- où ne pénètre, assourdie, que la "petite musique" de Jean de la Croix et dont n'échappe, arraché à l'enfance, que le rire amer des maîtres zen -quand il n'est plus temps de conjurer les noces obscures de la mort et de la jouissance.

* * *

Une généalogie plus classique ne s'attarderait guère du côté de Vienne où Lacan fait moins figure d'héritier que d'interlocuteur.

Elle noterait plutôt sa conception -avec le siècle- au sein d'une mère de prêtre, le prénom du père -A(a)lfred-, ainsi que l'éducation chez les jésuites -au collège Saint Stanislas- où se précipite en savoir austère la lente sécularisation des traditions spirituelles de l'Occident. Elle dirait bien sûr les études de médecine -celle de Claude Bernard- et la formation -sous l'oeil glacé de Clérambault- à la rigueur psychiatrique la plus classiquement objectivante.

Elle aurait plus de mal sans doute à cerner la nécessité intérieure où le saisit la psychanalyse, mais aucune audace, par contre, à en épingle la rencontre en post-scriptum à "L'Introduction au Discours sur le peu de Réalité".

Baigné de vagues magrittiennes, l'archipel surréaliste -sur les franges duquel s'élevait par un de ces "hasards objectifs" la maison du jeune docteur Lacan- n'avait pas, en effet, attendu l'acclimatation du divan pour converser en direct avec

l'inconscient freudien. S'il avait fallu attendre 1937 pour que -Minotaure sous le bras et "paranoïa critique" en tête- l'être du miroir heurtât à la porte du provoquant Dali, c'est dès 1924 que le docteur André Breton avait sonné à celle -étonnamment peu sulfureuse- du professeur Freud et que le poète bruxellois Franz Hellens avait consacré au même un remarquable numéro du Disque Vert.

Pélerin de l'Amour Fou, Breton ne devait jamais renoncer à scander en sa quête l'impossibilité de l'Objet Perdu. En 1932 encore -avec succès- il sommait le père d'Oedipe de s'expliquer sur les timidités de la Traumdeutung, tandis que se poursuivait, superbe, le dialogue des inconscients par ces techniques "automatiques" propres à faire jaillir le sujet de l'écriture par delà le moi de l'écrivain.

"Qu'est ce que la raison?", écrit Breton sans rien montrer, "C'est un nuage mangé par la lune", répond Eluard; "Qu'est ce que l'art?", "C'est une coquille blanche dans une cuvette d'eau", confie Giacometti; "Qu'est ce que la société?", "De la moisissure", constate Peret; "Qu'est ce que la psychanalyse?", "C'est Castor et Pollux", avoue le même...

Castor et Pollux devaient plus tard s'appeler Lagacan avant de se disjoindre. Mais il fallait attendre que Kojève reparle la "Phénoménologie de l'Esprit", qu'Heidegger s'enfonçe dans la Forêt Noire, que l'Europe ait éclaté pour permettre à Jakobson et Lévi-Strauss de découvrir, au fil des restaurants chinois de New York, les lois dépouillées de la structure et des systèmes symboliques.

Pendant ce temps, qui fut aussi celui de la grande diaspora des premiers psychanalystes, un obscur érudit -Maurice Heine- extrayait patiemment des "enferts" les feuillets d'un psychiatrisé de génie: Donatien François Alphonse de Sade, ci-devant seigneur de La Coste, commandant révolutionnaire de la section des Piques, héritier par le sang de la Laure de Pétrarque.

Erigé solitaire au panthéon surréaliste dans la précaire impossibilité du sexe, le marquis de Sade ne cesse de clamer depuis lors la primauté des passions sur toutes les raisons morales. Adversaire méprisant de la peine de mort, il témoigne à jamais (pour les psychanalystes qui l'oublieraient et à la face de tous ceux qui "parlent avec dans la bouche un cadavre") de l'irréductibilité du combat entre l'éthique et l'institution, et de la folie qu'il y a à tenter de dire malgré tout les blessures du désir.

* * *

"L'éthique", nous rappelle un peu plus loin Michel de Certeau, "est la forme d'une croyance détachée de l'imaginaire aliénant où elle supposait la garantie d'un réel, et donc muée en la parole qui dit le désir institué par ce manque".

C'est à ce point limite de l'incantation, où Freud se fit prendre au mot, que nous attend avec l'insolente impatience des enfants le vieux Lacan.

Bien qu'il ne nous y aide guère, il importe de ne pas le confondre avec l'eau du bain. Peu de pratiques, en effet, offrent plus que la sienne la caricature du dire qui les institue. Il serait hypocrite pourtant (ou naïf) de nous en offusquer.

C'est la pente naturelle de l'institution psychanalytique de glisser, caduque, vers la secte endothérapeutique. Non par une fatalité sociologique, mais parce que le plus clair du peu de savoir qu'elle aide à rassembler sourd du plus obscur de ce qui nous fait "animal malade". C'est de la faille où déjà il s'engloutit -"Seul comme je l'ai toujours été"- que nous interpelle rageusement Lacan. Figure hésitante, derrière la brillance, il ne cesse de maltraiter le fond d'où se paie son émergence, ni de détester -éternel psychanalysant- la prothèse dont se soutient, faute de mieux, sa vacillation.

Vieil acteur trop longtemps voué par la précarité du public aux pièges du "premier rôle", il n'a pu manquer de s'effondrer dans le trou du souffleur: là où se négocie en quelques répliques shakespeariennes le dérisoire et le grandiose de la nature humaine.

* * *

Mais trop rares sont ceux qui nous apprennent à écouter par delà les orthopédies du sens! le malheur donc avec lui, Lacan, c'est qu'on ne peut pas s'en passer.

Réel, Symbolique, Imaginaire, Forclusion, Nom du Père, ... autant d'ouvertures qui peuvent régénérer la réflexion et la pratique psychanalytique -pour peu qu'on esquive la mutation du chercheur en disciple et du client en affilié: occurrence malheureuse (mais tentante pour nous tous, orphelins du sens) où les déchirures fulgurantes du "savoir" s'asphyxient en surmoi théorique, tandis que la cure -dégradée en vulgate clinique- n'opère plus qu'à la manière d'une substitution de symptôme.

L'ironie veut que les formules provoquantes, paradoxales, décapantes -où le style se voit chargé de déjouer les velléités totalisantes du système- se retournent fatalement -si l'on ne prend garde à les réinventer- en purs slogans, c'est à dire en étouffe-pensée. Le "kit" qui nous est laissé en héritage (objet petit a, miroir, bouts de ficelle,...) n'a d'utilité que dans les détournements -typiquement lacaniens- du "do it yourself". Ne pas l'entendre, c'est s'exposer tout simplement à vouloir faire entrer le pied de la lettre dans une chaussette de Moebius.

* * *

Paradoxe de la psychanalyse: ce que sa théorie comporte de scientifique, de rigoureux, d'universalisable, n'est que de peu d'intérêt pour "une" psychanalyse. Chaque analysant, chaque analyste, se voit ainsi contraint de réinventer au détour de chaque cure "la" psychanalyse.

Par delà les blessures de son âme, les outrances de sa peur, Lacan nous laisse une oeuvre à défricher. C'est là où surgit l'oeuvre que s'abolit la folie, nous a enseigné Foucault. Il n'est d'oeuvre véritable qui ne soit "scriptible", qui ne nous invite à devenir co-auteur, disait aussi Barthes.

Peu d'élaborations réflexives témoignent autant que celle de Lacan d'une intrication entre la forme et le fond propre à

décourager toute tentative littérale d'appropriation. Et pourtant, la "petite musique" des signifiants se fraie un chemin jusqu'à faire tinter nos fenêtres. C'est sans doute -amalgame typiquement surréaliste de théorique et de poétique- qu'elle excelle à interpeller en nous le sujet du désir. En cela Lacan a réussi.

Sa pratique clinique et institutionnelle laisse plus perplexe, incapable qu'elle fut trop souvent d'échapper aux pièges mortifères de la répétition. Mais ce n'est pas dans l'abstrait que celui que la déjà légende fait décéder sous le nom de Monsieur Klein invoquait le manque. Ce n'est pas seul non plus qu'il a tracé le chemin où se reconnaît le meilleur ou le plus divaguant de sa trace. C'est sans doute chez quelques uns de ses compagnons de route qu'il faut rechercher le plus fécond de ce qu'aurait pu être sa pratique. Telle Françoise Dolto -totalement personnelle dans son cheminement- qui, en s'adressant résolument au "sujet" et non au "moi", nous a appris à inventer une authentique psychanalyse avec les enfants.

* * *

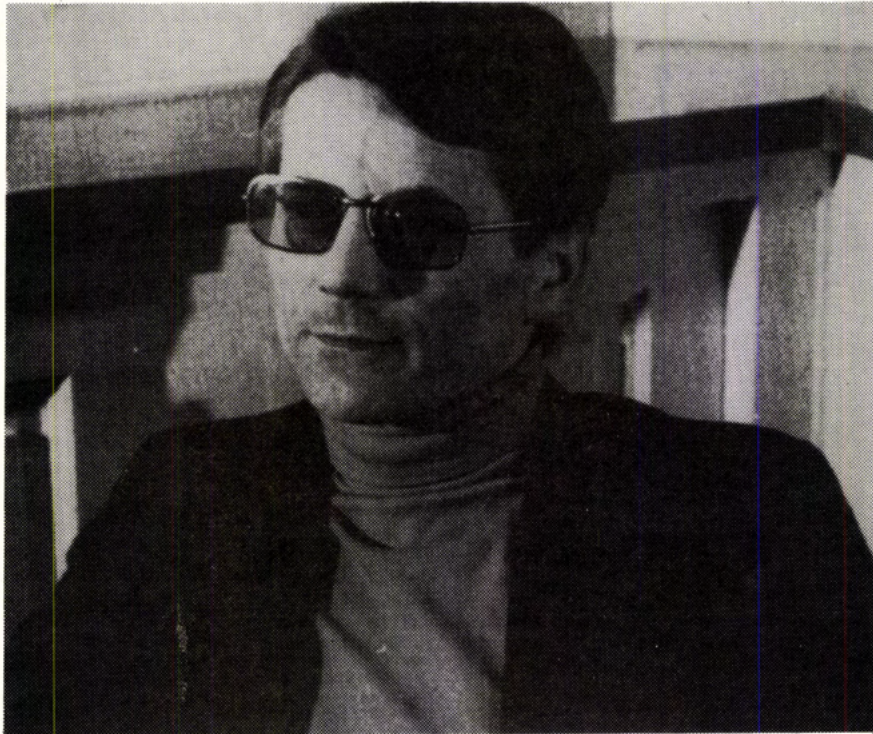
"Vera incessu patuit dea" (Enéide, I, 405). C'est à son pas -quand elle nous quitte- que se reconnaît la déesse. Et l'on se rend compte que l'esthétique n'était pas que parure du geste, ni la drôlerie un vain ornement.

Assis sur la rive où lassé il nous laisse, il ne nous reste d'autre vérité que mi-dite, et d'autre éthique que la marche. Peut-être la danse?

Francis Martens

"Ce qui constitue l'écriture, c'est l'impossibilité d'être dans le lieu de la voix ou dans le lieu de la vérité, ou l'impossibilité de supposer que la présence et le signifiant sont au même endroit. Et à partir du moment où la présence est quelque chose de définitivement perdu, reste seulement la possibilité de marcher, d'écrire, d'avancer..."

J'ai été stupé par l'agencement que



Lewis Carroll (4) ne faisait pas partie de l'École Belge de psychanalyse ! Il pourrait être un membre honoraire.

Et il y a un style, incisif, jubilatoire, vif, — de la pensée qui s'avance et marche.

"Je crois qu'il y a bien des analogies entre l'expérience, les questions psychanalytiques, et l'expérience, les questions mystiques. Au fond, dans les deux cas, il s'agit essentiellement non pas de savoir si des énoncés sont vrais ou faux, des théorèmes sont exacts ou erronés, mais de savoir si on peut parler, et à qui on parle, ou si quelqu'un nous parle, ou comment on peut écouter."

Mort à Paris le jeudi 9 janvier 1986, à l'âge de soixante ans, notre ami Michel de CERTEAU ne nous dira plus la "petite musique" inséparable de la "fable mystique". Il ne nous aidera plus à débanaliser la psychanalyse.

Nous devons avec lui — et devons désormais privés de sa voix — continuer, au fil de ces pages, à réfléchir à tout ce que tente de conjurer l'écriture.

Par delà ses écrits, il nous laisse le vivant témoignage de ce que la vérité ne chemine pas tant à l'intérieur ou l'extérieur de l'institution que dans la ténuité des marges que son existence permet de constituer.

The one holds the pen,
which creates the text, and the other, the scythe which destroys beings.
But these symbols, which are weapons as well, approach each other
without joining; the straight line of the pen is the asymptote of the
curve traced by the scythe:



They do not meet. A minimal distance separates the partners. A fortiori the man-time does not touch the woman-writer. Only their glances cross. But she does not look at what she is doing, and he does not see what he is pointing to. Mediators exiled from their actions, the two are there to permit the *vision* to become a *text*.

Michel de Certeau

Yale French Studies

**Writing vs. Time:
History and Anthropology in the works of Lafitau**

LACAN : UNE ETHIQUE DE LA PAROLE

par Michel de CERTEAU (*)

Il parle -à ses clients, aux membres de son Ecole, au public du Séminaire, un peu partout. C'est, dit-il, son métier d'analyste. Il en fait une manière de se soustraire. C'est l'acte de sa théorie, le geste qui la construit. C'est aussi le paradoxe d'une vie. Il attire parce qu'il se retire. Les départs scandent sa carrière : en 1953, il quitte la Société de Paris; en 1963, l'Association psychanalytique internationale; en 1980, l'Ecole freudienne de Paris, créée seize ans plus tôt par "l'acte" qui l'instituait au nom d'une solitude : "Je fonde -aussi seul que je l'ai toujours été dans ma relation à la cause psychanalytique¹..." Ses stratégies aussi s'inspirent d'un détachement qui vise souvent les compagnons les plus proches (déjà un trait de Freud, qui préférait le distant, comme si une séparation créait l'espace analytique). Dans la légende (qui a ses raisons), "Lacan" désigne d'ailleurs une rhétorique de la soustraction. Ce nom propre découpe la silhouette d'un personnage scandaleux : dans le petit monde des intellectuels, il dédaigne le code social qui les fait courir aux media pour en quêter plus de présence; dans le champ de la recherche, il transgresse la règle qui fonde la capitalisation du savoir sur la lisibilité de ses énoncés. Il fait entendre ce qu'il empêche de comprendre. Il a une audience qui irrite les lois apparentes de la publi-

cité. Il ne l'a d'ailleurs pas voulu. Ça lui arrive comme une maladie. Ça le prend quand il a déjà plus de la soixantaine. On ne recommence pas sa vie à cet âge-là. De toute façon, ce n'est pas ça. "Je me suis aperçu que ce qui constituait mon cheminement était de l'ordre du *je n'en veux rien savoir*²." Pas de compromis, pas plus à la télévision que dans le Vincennes des belles années ou au cours de conférences à l'étranger. Coquetterie sans doute (n'est-ce pas un jeu aussi?), ce retrait est le geste violent que fait sa pensée et d'où naissent tous ses éclats. Il fonde la parole telle qu'il en théorise et en soutient l'acte.

Lacan n'appartient à personne. Il n'est pas là, pas pris au piège de son propre discours où les fidèles croient le tenir, pas lié à une institution et à une généalogie, fût-ce les siennes. Il parle et il est seul : même combat. Il est Autre, tel qu'il signe ce testament de 1980 : "S'il arrive que je m'en aille, dites-vous que c'est afin d'être Autre enfin. On peut se contenter d'être Autre comme tout le monde après une vie passée à vouloir l'être malgré la Loi³." C'est arrivé. Le passant est parti. Il n'a cessé de partir, mettant à la place de son corps (corps physique, corpus doctrinal, corps social) les signifiants inducteurs d'une "parole" qui s'appelle "Lacan". Cette politique de la substitution s'achève au moment où il devient "Autre comme tout le monde". Reste son nom près l'Ecole orangeuse où il est enseveli, comme sur les bords de l'Etna les sandales d'Empédocle⁴. Les "écrits" ne

(*) Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris. Cet article a été publié précédemment dans "Le Débat", 22 novembre 1982.

sont que les sandales de ce passant, l'effet du retrait qui soutenait son *dire*. Je ne me soucie donc pas, ici, du tombeau ("théorique" ou pas) qu'un groupe peut élever à son profit en utilisant ces "écrits" -le "bien de la cité" est l'impératif auquel Lacan se soustrait⁵. Je n'ai pas envie d'en répéter la leçon, mais de repérer l'acte qui fait de son discours l'éthique d'une parole.

LA TRAGI-COMEDIE

La fin sera mon commencement : les dernières années du Séminaire. On dit alors : le vieux baisse. Où sont les Séminaires d'antan, commencés à l'hôpital Sainte-Anne (1953), réservés à un parterre d'analystes-écoliers? On y était "entre soi". Dans les textes freudiens, le Maître taillait les pièces d'un organon psychanalytique (le moi, les psychoses, l'objet, l'inconscient, le transfert, etc.) (1953-1963), avant de se concentrer sur la question de l'Autre et sur les concepts corollaires d'"objet petit a" et de "sujet barré" (1964-1974)⁶. Pendant cette deuxième période, les choses se gâtent déjà. Dans la salle de l'Ecole normale supérieure qui sert de théâtre à ces opérations depuis 1964, le public croît, monte, déborde, de plus en plus incontrôlable. Le lieu "propre" (pensez, l'Ecole normale) se remplit de n'importe qui et de n'importe quoi. En 1968, la direction ne supporte plus la "saleté" qui gagne, et allègue le désordre physique pour chasser le désordre intellectuel. Une fois de plus, Lacan se déplace. Il doit transporter ailleurs la horde qui est la maladie de sa parole. Avec sa flûte, il la mène au Panthéon (au pays des morts), mais, en même temps, il entend restaurer les lieux "propres", par un coup de main sur le département de psychanalyse (Vincennes), par la fondation d'un "siège" de l'Ecole freudienne (69, rue Claude-Bernard) et par le renforcement des procès initiatiques de l'appartenance (la "passe"). Dans la stratégie qui répond à sa massification, l'appareil lacanien qui, hier, articulait une parole publique sur le travail silencieux d'une discipline se trouve étalé en un dispositif géographique qui place en des lieux différents d'une part la parole, livrée à l'"immoralité" scientifique d'un *free speech*, et d'autre part la sélection didactique et professionnelle d'une Ecole qui a pignon sur rue -deux éléments portant le même label, "Lacan". L'isolement, et donc la visibilité des conditions insti-

tutionnelles de l'analyse créent alors, à l'intérieur de l'Ecole, une série de surprises, de révisions déchirantes et de tensions qui n'ont pas cessé de s'amplifier. Mis à nu, le pouvoir qui soutient la "libre parole" doit désormais être pris en charge, lui aussi, par la théorie qui le supposait. Mais, d'abord, que devient cette parole désorbitée des circuits professionnels, déliée, absolue dans la foule?

Temps des "noeuds borroméens". Avec des bouts de ficelle, le Maître est supposé produire une métathéorie en termes de topologie. Possible. La démonstration n'est pas probante, même si elle met en jeu la coïncidence des deux pôles extrêmes du langage -l'énoncé scripturaire le plus formel et le malentendu oral du dialogue-, et si elle offre une théorie générale de l'espace pour penser la métonymie (procès psychanalytique et littéraire plus fondamental que la métaphore). Deux points si fascinants qu'avec beaucoup d'autres j'ai envie d'y croire. Mais là n'est pas l'essentiel. Lacan procède à un *rite théorique*. La lente érosion des contenus conceptuels dégage l'acte théâtral qui les a construits. Le geste qui a réorganisé le champ des pratiques et des catégories analytiques se répète pour lui-même, peu à peu débarrassé des éléments où il se traçait, et portant seulement, aphorismes et fragments, reliques et coquillages, les débris des étapes successives qui ont jalonné son chemin. Il a fallu tout le travail avancé avec la thèse sur *La Psychose paranoïaque* (1932), le "discours de Rome" (1953), le Séminaire (depuis 1953), les *Ecrits* (1966), etc., pour que cet enseignement, déjà tardif et succédant à des années de pratique, aboutisse enfin à une forme épurée qui ne donne presque plus rien à prendre et réduit l'exercice psychanalytique à son essence d'être identiquement *acte* et *théâtre* -une parole.

Gens sérieux, prière de s'abstenir. Dans les caves de l'auguste Faculté de droit (1968-1980), se restaure une antique alliance ("la parenté à plaisanterie") entre une sagesse décapée de son savoir et une jeunesse qui n'est pas encore handicapée de pouvoirs. On ne produit ici rien d'utile, et il n'y a pour le public ni habilitation nécessaire, ni prix à payer, ni contrôle permanent. Mais l'acteur travaille. Dans cette *commedia dell'arte* où l'art de l'analyste se met en scène, le corps locuteur a un premier rôle. La gorge

surtout. Toussotements, grommellements, grattages et bruits de gorge -tatouages de la phonation- scandent la chaîne des mots en y marquant leur secret à tous d'être "pour l'autre" et de produire chez les auditeurs des effets de signifié. Signifiants d'autant mieux entendus qu'il y a malentendu sur ce qu'ils désignent. Autre blason du corps parlant, le soupir introduit dans le discours quelque chose qui le souffre (le prix d'une jouissance?), qui le coupe (le temps d'une autre histoire) et qui se retire ("vous êtes encore là?"). Ces marquages corporels font parler ce qu'ils ne savent pas. On les retrouve chez bien des lacaniens. A juste titre. Ces critères d'appartenance sont plus sûrs que le protectionnisme théorique ou clanique. Dans la confusion actuelle, il faudrait généraliser leur usage, les ficelles didactiques restant l'apanage du Maître.

En fait, cette mimique n'est qu'un répertoire partiel dans un art théâtral qui consiste à perdre son corps pour parler et qui s'inscrit dans le voisinage d'Artaud. Comme son "malade", l'analyste laisse dire à son discours cette partie de son histoire qui lui "échappe" et que "lève" (comme on "lève" un lièvre) l'Autre représenté par tous ces auditeurs anonymes et disséminés. Mais il sait aussi qu'à ces jeux de mots ou borborygmes venus en lui de cet autre qu'il ne connaît pas, jamais le grouillement des interprétations qu'ils provoquent dans la foule ne donnera un sens ou une image appropriable. Il ne le demande d'ailleurs pas. Il parle pour l'Autre, comme on parlerait à son bonnet, en pure perte. Mais il parle "grâce à" cette foule iconoclaste qui brise et disperse l'image de lui-même qu'il pourrait attendre en retour de ce qu'il lui fait produire. Comme analyste, il "n'attend" de cette audience, dit-il, rien de plus que d'être cet objet grâce à quoi ce que j'enseigne n'est pas une auto-analyse"⁷. Faut de quoi, ce théâtre se réduirait à une hystérisation de l'acteur (se faire un corps pour l'autre) à laquelle répondrait une interprétation paranoïaque des auditeurs (une prolifération de signifiés nés de la question : "Que nous veut-il donc?"). Il n'"opère" donc que dans la mesure où l'acteur ne jouit pas de son public"⁸. L'analyste dépend d'auditeurs dont, en principe, il n'espère ni son plaisir ni son identité. Par un retrait, ("je ne veux rien savoir") il

tient la différence qui sépare d'une identification (imaginaire), la parole (symbolique).

Cet exercice ressemble à une prière à laquelle rien ne répondrait et dont rien ne répondrait. Un midrash disait jadis : "Prier, c'est parler aux murs"⁹. Lacan se fait de la parole une conception proche de cette austérité rabbinique. Il y a de l'Autre, mais il n'y a rien à en attendre sinon le désir qui s'instaure d'en être privé. Peut-être le fin mot de la parole est-il donné en l'une de ces "formules" qui, dans le langage lacanien, ont l'air d'être les citations et fragments d'un discours intérieur : "Je te demande de refuser ce que je t'offre parce que ce n'est pas ça"¹⁰.

Comédie, la parole : "échec fondamental" de l'action pour rejoindre le désir qui l'habite, évanouissement incessant de l'objet, dérision du savoir, équivoque du sens en mots d'esprit, quiproquo entre les personnages en scène. L'acteur Lacan joue tous les trucs en qui se débobine une théorie du désir. Le déploiement de ces ruses classiques et le secret de la théorie forment les mêmes gestes et les mêmes cocasseries. Il s'y joue quelque chose comme un rire, celui du ratage indéfini de l'action et des choses mêmes. Le rire apparaissait jadis sur le visage des dieux qui n'étaient pas dupes. Mais, à devenir humain, il s'identifie à la "dimension tragique" de l'"être-pour-la-mort". Chez Lacan, l'art de rire est un art de perdre. Il renaît constamment de l'impossible qui l'instaure. Il est même hanté d'une fureur contre les présences dont la quiète stabilité cache leur destin de disparaître pour nourrir le désir. Il faudrait mourir de parler, comme on meurt de plaisir, "enfin Autre". Tantôt l'acteur expire, tantôt il se gargarise. La "messe à Lacan", c'est une tragi-comédie qui dit exactement ce qu'elle fait : elle parle.

"L'ARTISTE PRECEDE"¹¹

La parole, comme le rêve, serait un "hommage à la réalité manquée"¹². A en remonter le fil lacanien depuis sa fin théâtrale jusqu'à ses commencements psychiatriques, elle dessine l'histoire d'un "style". En fait, cette théorie de l'acte psychanalytique élabore une esthétique, si l'on entend par là ce que les signifiants "opèrent" en se

passant des choses qu'ils ont l'air de signifier. Première gageure donc : Lacan, c'est d'abord un exercice de littérature (mais une littérature qui saurait ce qu'elle est). Scandale dans la discipline (on se demande pourquoi : la littérature sera-t-elle indéfiniment étiquetée "pas sérieuse"?). A le suivre où il va, vers un "dire" dont l'expérience analytique dévoile la nature, il pointe la "vérité" de la pratique littéraire.

Cette perspective, Freud l'a inaugurée dès les *Etudes sur l'hystérie* (1895), avec le geste qui associait à la découverte de la psychanalyse la nécessité de trahir le discours scientifique et de passer dans le camp des "romanciers" et des "poètes"¹³. Toute sa vie, il a tiré de la littérature des modèles, des figures conceptuelles et des exemples décisifs; la discipline qu'il a créée reste ponctuée par l'"autorité du poète"¹⁴. Aussi, la "poétique de l'oeuvre freudienne" est-elle la "première voie d'accès pour en pénétrer le sens"¹⁵. Bien loin d'oublier cette leçon, Lacan la privilégie, avec des recherches qui, dès ses premières publications, concernent le "style". Ainsi, avant même sa thèse (1932), l'étude sur une "schizophrénie" s'attache à préciser dans une écriture pathologique les procès "parents de procédés très constants de la création poétique"¹⁶. En 1933, il donne à sa thèse la signification de déboucher sur le "problème du style", c'est-à-dire sur un ensemble de questions "toujours insolubles à toute anthropologie qui ne sera pas libérée du naïf de l'objet"¹⁷: début de sa polémique "littéraire" contre l'objet.

Si l'on excepte les écrits de Freud (dont il retient d'ailleurs les plus "littéraires", *La Science des rêves*, *Le Mot d'esprit*, *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, etc.), ce sont des monuments littéraires qu'il commente surtout : Sophocle, la poésie courtoise, Marguerite de Navarre, Shakespeare, Sade, Joyce, etc. Il ponctue son discours d'éclats de poèmes (Eluard, Aragon, etc.) chargés de planter dans le langage ce qui, faute de pouvoir y être un *dit*, y ouvre un *dire*. Les sympathies qui l'ont lié au surréalisme de l'entre-deux-guerres (Breton, etc) ne renvoient pas seulement à la conjoncture de l'accueil "littéraire" qui a été fait à Freud en France¹⁸, mais à une alliance théorique. D'ailleurs

à la liste freudienne des "sciences annexes" qui permettent de penser la psychanalyse (il y a déjà "l'histoire et la critique littéraire"), Lacan ajoute la rhétorique, la dialectique (au sens aristotélicien), la grammaire et surtout la poétique¹⁹. Supplément caractéristique. Il marque entre la littérature et la psychanalyse un carrefour qui portera désormais le nom de Lacan.

La coïncidence étonne. Par exemple, la relation au texte n'élimine-t-elle pas de l'analyse le transfert qui articule toute la relation de l'analyste avec l'analysant ? Lit-on un texte comme s'il était couché sur votre divan ? A vrai dire, Freud lui-même ne s'est pas gêné pour passer et repasser ce Rubicon, depuis l'analyse de Schreber, faite exclusivement sur texte, jusqu'à l'examen de tant de documents littéraires, historiques ou anthropologiques. En fait, ces transits de la cure à la lecture mettent en cause la "réception" analytique de l'oeuvre littéraire et, réciproquement, le passage de l'expérience orale à la production scripturaire chez le psychanalyste lui-même. L'écrit est l'effet et la fiction de la relation. Il intéresse finalement la *tradition psychanalytique* elle-même, question centrale chez Lacan qui se place entre les textes de Freud (auxquels il veut faire retour) et les disciples psychanalystes (qu'il veut former). Il s'agit de savoir comment *lire* Freud. Un jeu entre des lectures freudiennes et des lectures littéraires fera entendre, des unes aux autres, la relation d'une voix au texte. L'opérateur de cet échange, c'est le Séminaire -une "lectio" (au sens médiéval du terme) grâce à laquelle le rapport équivoque entre deux sortes de textes médiatise la relation orale entre le Maître et les disciples.

A s'interroger sur ce que la pratique lacanienne dégage dans le texte littéraire, trois éléments ressortent. D'abord est "littéraire" le retour à la *voix* dans le texte. En termes jakobsoniens, la priorité est accordée à la "fonction poétique", qui "met en évidence le côté palpable des signes" et cherche en eux ce qui "sonne mieux"²⁰. Cette valorisation du son, clé de paranomases, allitérations, rimes et autres jeux phoniques, sème dans l'organisation sémantique du discours une transgression orale qui déplace ou coupe les sens articulés et autonomise

le signifiant par rapport au signifié. Cette eau sonore se répand à travers le paysage syntaxique où elle insinue les dérives, délirances et délires d'un insu. L'oreille de l'analyste s'exerce précisément à entendre les murmures et les jeux de ces autres langages. Elle se rend attentive à la poétique présente en tout discours : ces voix cachées, oubliées au nom d'intérêts pragmatiques et idéologiques, introduisent en chaque énoncé de sens la "différence" de l'acte qui le profère. Les signifiants dansent à l'intérieur du texte. Détachés du signifié, ils font proliférer, dans les entrebâillements du sens, les rites d'adresses ou de réponses -à quel Autre ? De ce point de vue, est "littéraire" le langage qui fait entendre autre chose que ce qu'il dit; réciproquement, la psychanalyse est une pratique littéraire du langage.

Si le texte littéraire montre le bougé de l'acte énonciatif dans un système d'énoncés, il déploie aussi les procès qui articulent ces deux termes, c'est-à-dire les divers tours qui altèrent les énoncés en y gravant ce que le sujet locuteur *veut* de l'autre. Il s'agit ici de rhétorique, et non plus de poétique. Mais cette rhétorique ne saurait se réduire au catalogue descriptif des "manières" (ou tropes) d'ornementer le discours. Elle est plutôt (comme c'est déjà le cas dans *La Science des rêves* ou dans *Le Mot d'esprit*) la logique des "déplacements" (*Verschiebungen*) et des "déformations" (*Entstellungen*) que la relation à l'autre effectuée dans le langage. Parmi ces opérations altérantes dont chaque texte littéraire présente une combinaison particulière et dont une rhétorique doit élucider la logique, Lacan a privilégié la métaphore et la métonymie²¹. Mais je me demande si le "déplacement" (ou, comme il traduit, le "virement") métonymique ne s'est pas imposé à lui comme plus fondamental au point que la topologie à laquelle recourt l'enseignement des dernières années serait un développement de la problématique spatiale propre à la métonymie : avec la topologie lacanienne, on aurait un effort pour élaborer une nouvelle rhétorique dans le discours contemporain et, tout particulièrement, une logique "métonymique". De toute façon, ici encore, une question "littéraire" définit le mode sur lequel une théorie psychanalytique spécifie la formalité de ses pratiques.

Plus largement, par les quiproquos

qu'induit la "lettre" (identifiée au signifiant), la littérature explore le pays à l'intérieur duquel se déroule tout le voyage humain -le royaume de la *tromperie*. Elle est un travail dans l'élément de la tromperie; elle y trace une "vérité" qui n'est pas le contraire de l'erreur, mais, dans le mensonge même, la symbolisation de ce qui s'y joue d'impossible. Or il est frappant qu'en l'une de ses plus belles mises en scène de Freud, Lacan voit -ou plutôt il entend- le Moïse de la psychanalyse se vouer à conduire là son peuple : "Quoi qu'il en soit, il faut y aller. -Où ? -Au pays de la tromperie (...). Là est le pays où je mène mon peuple", et cela "par souci de vérité"²². Est psychanalyste qui entre dans cette région, comme hier était solitaire (moine) qui partait au désert. Mais là même "l'artiste toujours le précède" et "lui fraie la voie"²³. Ainsi Marguerite Duras ouvrant, avec Jacques Hold, le "champ immense, mais aux limites d'acier, du mensonge", le "ravisement" de Lol V. Stein. Où donc est Lol V. Stein ? "La voici nue. Qui est là dans le lit ? Qui, croit-elle²⁴?" Le roman introduit à "cette image de soi dont l'Autre vous revêt et qui vous habille et qui vous laisse, quand vous en êtes dérobé, quoi être dessous?"²⁵. De ce mensonge, Lacan fait hommage à Marguerite Duras, qui "s'avère savoir sans moi ce que j'enseigne", et, cas unique, il invoque "ce dont (elle) me témoigne" -il cite cette voix- pour autoriser l'"appui" qu'il trouve en son roman²⁶.

Avec un appareil théorique différent, le psychanalyste avance à son tour là où les "artistes" l'ont précédé. Quoi d'étonnant qu'il recoure, tout comme son "malade", aux "procédés très constants de la création poétique"? Sur les procédés lacaniens, les études sont déjà nombreuses et présentent toute la gamme des genres, depuis l'acrimonie du sérieux linguistique jusqu'aux canulars de la sympathie stylistique²⁷. Inutile d'y revenir. L'essentiel est d'y reconnaître l'ensemble des opérations effectuées dans le langage par l'"être parlant". Ces traits littéraires sont les gestes d'une théorie, ses manières de marcher. Ils dessinent peut-être cette "linguistique de la parole" que Roland Barthes tenait pour encore impossible et qui serait "une nouvelle manière de penser"²⁸. Impossible en tout cas, de la réduire (et de la mesurer) aux systèmes linguistiques dont elle n'a cessé de se distinguer ("le

langage n'est pas l'être parlant") tout en leur empruntant des concepts qu'elle métaphorisait aussitôt²⁹. Seule une inversion d'image, quiproquo lui-même révélateur, peut expliquer que Lacan apparaisse en "psycholinguiste" dans les posters américains. Sa démarche oblige plutôt à s'interroger sur la nécessité interne qui amène la parole analytique à une écriture poétique et qui fait de cette expérience l'élucidation de ce qu'est la pratique de la littérature.

LE MENSONGE ET SA VERITE

Pour entrer dans la danse que mènent ensemble le mensonge et la vérité (comme autrefois le vif et le mort), il faut revenir à la cure psychanalytique et passer de là au discours analytique, qui est "le lien social déterminé par la pratique d'une analyse"³⁰. Cette pratique s'inaugure en une tromperie mutuelle, postulat général d'une cure "psychanalytique", c'est-à-dire fondée exclusivement sur le traitement du langage. Au départ, l'analyste est par ses clients "supposé savoir"; il fonctionne comme objet de leur croyance. Les clients, eux, lui demandent ce qu'au fond ils ne veulent pas savoir (le secret de leur "mal") et ils souhaitent plutôt une oreille à qui raconter leurs symptômes. Ce site initial ramène la relation "médicale" à la condition de toute conversation ordinaire, mais, alors que le code social respecte et impose de respecter ce jeu de la tromperie, la cure commence avec la manière dont l'analyste se distancie de ce respect.

Qu'est-ce donc un analyste ? Réponse de Lacan : "qui que ce soit" qui, mis dans la position de "supposé savoir", a pigé et n'oublie pas ce qu'il en est de ce savoir; par là, il devient capable d'"opérer" avec cette donne, si et seulement s'il ne s'identifie pas à cette place et s'il ne fait pas de ce qui lui est offert un objet de jouissance. Sa formule serait : "il n'y a que ça", du mensonge, mais il trompe mon désir, "ce n'est pas ça".

L'analysant, lui, garde sans cesse le souci de protéger le savoir qu'il suppose chez l'autre. Il craint moins d'être trompé que de tromper son analyste. Il ordonne ses aveux de manière à ménager ce qu'il croit de l'autre : "Si je vous l'avais dit plus tôt, vous auriez cru..." Son récit est un

travail pour soigner et entretenir la croyance qui lui permet d'interpréter. Car c'est le client qui interprète. L'analyste toussote-t-il, fait-il "hum, hum", dit-il : "Croyez-vous?", alors l'analysant s'interroge indéfiniment sur ce que ces indices lui signifient : quelle épreuve me fixe-t-il? Que me veut-il? Quelle vérité m'adresse-t-il en énigme? Il est dans la situation du jaloux chez qui prolifèrent les interprétations relatives à ce qu'il croit de l'autre. Il compose ses romans. Par là, ce qui lui "revient" de ce qu'il suppose chez l'autre, c'est quelque chose d'autre *en lui*; c'est une part de son histoire "oubliée", dont il apprend peu à peu que, constituée par une relations à d'autres (les parents, etc.), elle ne relève pas du savoir de l'analyste. Finalement il n'y a ici *rien* à croire, sinon que l'historicité de chacun s'institue toujours à partir de ce qu'un autre fait croire. La place du supposé savoir n'est que la scène où apparaîtrait l'insu du client. Mais, encore une fois, l'apparition du fantôme ne se produit que si l'analyste n'occupe pas cette scène à son profit, s'il ne se prend pas pour l'image de soi qui lui est adressée, s'il accepte l'"abjection" d'être seulement le représentant de ce qu'il ne sait pas, enfin s'il soutient la "vanité" d'un discours qui tire d'une fiction son opérativité³¹.

Cette "abjection" n'en est pas moins un art. Comme le danseur de corde que Kant tient pour le paragon de l'art de faire³², l'analyste vise, par d'imperceptibles interventions, à se maintenir en équilibre entre une présence de corps (une sympathie) qui soutient les assertions de l'analysant et le retrait nécessaire (Lacan dit même le "dédain") qui évoque ou marque leur ambiguïté. "Affaire de tact", déclarait Freud. Ce "tact" consiste à toucher de l'autre ce qu'on ne sait pas. C'est un art d'insinuer dans la chaîne des mots l'aléa de leur signification, de manière que l'analysant y repère, tel un os déposé là par le passé, un "signifiant" (un "petit morceau de vérité", dit Freud) dont il fasse aujourd'hui sa parole, c'est-à-dire l'acte (éthique) de soutenir seul son désir dans le langage même de la tromperie que lui impose son histoire.

De cette vérité là, dès 1936, Lacan posait le principe, en analysant ce qu'il appelle "le stade du miroir". Cette scène

enfantine n'est pas seulement, pour lui, un stade du développement (entre six et dix-huit mois), mais "une fonction exemplaire"³³. Alors que l'enfant n'a que des expériences corporelles dispersées, successives et mobiles, il reçoit du miroir l'image qui le fait *un*, mais sur le mode d'une *fiction*. Avec un "affairement jubilatoire", il découvre qu'il est *un* (forme primordiale du *je*), mais par l'aliénation qui l'identifie à cette chose *autre* que lui (une image spéculaire). L'expérience pourrait se formuler : *Je suis cela*. Le *je* ne se forme qu'en s'aliénant. Sa capture commence avec sa naissance. Dans cet épisode exemplaire se manifeste la matrice d'une "identité aliénante" qui se répétera en des identifications secondaires. Dès l'origine, elle instaure le *je* comme "discordance du sujet d'avec sa propre réalité", et elle appelle le travail du négatif ("ce n'est pas ça") par lequel le sujet se marque à l'intérieur du mensonge de son identité ("je suis ça")³⁴.

Le passage du "je spéculaire" au "je social" par l'accès au langage complexifie les effets de cette matrice mais n'en modifie pas la structure. Ce n'est pas le lieu ici d'en raconter les stratifications et leurs entrelacs, auxquels ont été consacrées bien des années d'enseignement. Qu'il suffise de dire qu'en articulant l'expérience analytique sur une théorie du sujet, cette matrice fournit aussi un mot de passe à l'interprétation de deux registres esthétiques privilégiés par Lacan : l'iconique et le littéraire. Elle rend possible un traitement nouveau dans les champs qu'il a ouverts : les images, qui réveillent l'"affairement jubilatoire" de l'enfant captivé par l'apparition de son énigmatique identité; la littérature qui produit, avec un texte, la scène narcissique d'une interminable discordance; le mythe même, qui d'un groupe fait "un" (symbole), en lui fournissant la fiction que supposent et démentent ses pratiques sociales; etc. Dans tous ces champs, le mensonge est l'élément dans lequel peut apparaître sa vérité, à savoir que l'Autre toujours institue le sujet en l'aliénant.

RETOUR DE FREUD

De ce rapport à l'autre, la manière dont Lacan se réfère à Freud fournit, doit fournir un modèle. "Retour à Freud", tel

est son programme. Par ce retour, il vise un *texte* dont il n'a jamais connu l'auteur. Un mort n'est là que par son discours, tout comme Sophocle ou Shakespeare, mais c'est le seul mort qui compte vraiment : le père. Le rôle central que Lacan affecte au "nom du père" et à la constitution de la loi par la mort du père mesure déjà le poids de cette référence -ou en fait le poids.

On peut en entendre davantage sur une autre scène, dans le commentaire où Lacan analyse la "tragédie du désir" qu'est pour lui le *Hamlet* de Shakespeare (une oeuvre hantée par l'importance que déjà Freud lui accordait et par l'interprétation qu'il en a donnée)³⁵. En ce lieu du père, le spectre de Freud se lève en même temps que celui du roi assassiné par les siens. La loi qu'il dicte exige la mort de qui règne à sa place dans son palais. Comme le souligne Lacan, avec ce fantôme Hamlet ne rencontre pas un mort mais la mort, et l'action dont il reçoit mission ne peut se réaliser qu'à condition d'être pour lui aussi mortelle, un accomplissement de l'être-pour-la-mort. Cependant, tout résolu qu'il soit (il n'hésite pas sur la justice du meurtre qu'il doit exécuter et il en fait toute sa loi), il prend des chemins de traverse, il "musarde". Cet atermoiement, durée d'une vie, est un temps consacré à la mère. Exactement, il crée un entre-deux pour les "interventions" auxquelles, sur l'ordre du spectre, Hamlet doit procéder, par des mots insinués entre sa mère et l'amour qui la colle au traître Claudius.

L'"esprit" du père dit :

*O, step between her and her fighting soul,-
Conceit in weakest bodies strongest works,-
Speak to her, Hamlet.*

"Glisse-toi entre elle et son âme en train de combattre. Le *conceit* (le *conchetti*, la pointe du style) opère le plus puissamment dans les corps fatigués. Parle-lui, Hamlet³⁶." En attendant de mourir en me vengeant, parle. Mets des mots "précieux" entre elle et l'objet à quoi elle s'identifie. La voix du commentateur ajoute : "*Between her and her* : c'est notre travail, cela. *Conceit in weakest bodies strongest works*, c'est à l'analyste que c'est adressé, cet appel³⁷." Par qui, sinon par Freud, et à qui, sinon à Lacan ?

Faut-il décrypter ce qui de Lacan se dit dans le discours de l'Autre ? C'est inu-

tile, parce que tout l'essentiel est raconté, à la lettre, par l'interprétation de ce "rêve" shakespearien. Par contre, deux corollaires permettent de préciser comment fonctionnent d'une part le nom et d'autre part l'oeuvre de Freud. Le premier concerne l'intransigeante unicité de la référence freudienne dans le discours de Lacan. Pourquoi ce singulier? D'où, cet unique parmi l'innombrable des noms qui peuplent ce discours? Il ne suffit pas d'invoquer la discipline qui porte le nom de son fondateur. On sait, depuis *Moïse et le monothéisme* que la préservation du nom (*Namen*) va de pair avec la trahison de la "réalité" (*Wesen*) qu'il désignait, et que, par un quiproquo coutumier dans les traditions, cette "réalité" même revient sous d'autres noms³⁸. L'histoire du freudisme nous en apprend long sur la justesse de la thèse freudienne, et c'est précisément cette histoire que Lacan veut penser. Pour lui, est unique le nom de ce qui est perdu, comme, dans le monothéisme, n'est un que le Séparé. Unique aussi (mais c'est la même chose) le nom de ce que les psychanalystes haïssent et veulent oublier. L'Autre seulement, ce refoulé, est l'unique. Derrière le travail qui consiste, avec des "congetti", à séparer de ses identifications aliénantes le sujet combattant (*fighting soul*) et, par là, à restaurer le désir de l'absent, il y a chez Lacan, tout comme chez Hamlet, une fureur tour à tour ironique et violente. Elle parcourt l'espace entier de la psychanalyse qui le dissémine et prospère grâce à cette perte. Motif : il y a quelque chose de pourri au royaume de Danemark. Pour venger le père éliminé par sa horde, Lacan fait de son nom le signifiant étranger par où l'unique revient, à jamais inséparable de la mort.

Mais relativement à l'irréparable de cette séparation, quelle forme positive prendra l'interprétation de l'oeuvre freudienne? Comment pourrait-on lui être "fidèle"? Ce point est stratégique pour Lacan, dont la préoccupation première a toujours été de former des analystes et d'assurer ainsi la transmission de l'expérience analytique. "Mon enseignement", répète-t-il partout, et il en ausculte les progrès, les acquis et le "reste" qu'il se réserve comme un avenir imprenable. Mais la possibilité même d'une conformité à Freud n'est-elle pas interdite à qui n'a pour appui qu'un manquant? Les

débats que génère ce soupçon ont entraîné, dans l'École, des contrôles de plus en plus rigoureux : l'institution doit toujours prendre en charge les déficits de la théorie. Mais l'interrogation comporte aussi une réponse théorique : le rapport au manquant organise déjà le discours freudien, de sorte que la position même de Freud, mué en revenant, répète ce qu'il a élucidé dans ses écrits et peut donc devenir le principe de leur lecture. A cet égard, l'*après* Freud peut être pensé comme un retour de Freud, et non pas seulement comme un retour à Freud. Ses textes ne désignent pas un passé à retrouver. Ils articulent ce qui, dans le psychisme, sur des scènes différentes, ne cesse d'être le retour de l'Autre qui constitue le sujet comme rapport à un objet impossible. Dans cette hypothèse, les "malades", tels des spectres, font entendre encore à l'analyste ce qui parle dans le discours freudien.

UNE ARCHEOLOGIE CHRETIENNE

Mais finalement quel est cet Autre dont l'irréductible éclat zèbre l'oeuvre entière? "L'autre est là... en tant justement qu'il est reconnu mais qu'il n'est pas connu³⁹." "Cet Autre que j'appelle le Dieu obscur⁴⁰." Pareilles formules et mille autres analogues, ainsi que l'appareil même de l'analyse imposent peu à peu l'impression étrange qu'un monothéisme hante la maison. Il se repère dans les concepts qui ponctuent le discours et dont la promotion théorique (et/ou mythique) est le plus souvent marquée par la majuscule : *la* Parole s'articule sur *l'*Autre par *le* Nom du père, *le* Désir, *la* Vérité, etc. Partout se reproduit la forme monothéiste du singulier majuscule, index de quelque chose qui, sous le signifiant de l'Autre, revient toujours au même.

Ce n'est pas là un secret dont Lacan ferait mystère. Il le répète plutôt qu'"y a d'l'Un" qui est toujours l'Autre⁴¹. A condition de "ne jamais recourir à aucune substance" ni à "aucun être"⁴², "le dire, ça fait Dieu", et "aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là"⁴³. De cette hypothèse, la "chanson" (ainsi disaient les mystiques) ne vient pas de nulle part. Dans le discours lacanien, elle a son histoire, ses récits, ses lieux théoriques : elle est chrétienne. A filer ses apparitions, on est impressionné du corpus qui se trouve là cité et commenté :

textes bibliques et évangéliques; textes théologiques (saint Paul, saint Augustin, Pascal, bien sûr, mais aussi des auteurs qui relèvent de la profession, Nygren, Rousselot, etc.); textes mystiques surtout (Hadewijch d'Anvers, Maître Eckhart, l'*Imitation de Jésus-Christ* ou *Eternelle consolation*, Luther, Thérèse d'Avila, Angelus Silesius, etc.). Ils ponctuent l'espace lacanien et y marquent des exordes (où ça commence ?) ou des issues (où finir ?). A ce quadrillage d'attendus, s'ajoute la figure centrale de l'analyste parlant, "Maître de vérité"⁴⁴, "directeur de conscience" même⁴⁵, un "saint" qui "fait déchet"⁴⁶, et dont le dire, consacré au prix que le corps doit payer pour qu'il y ait accès au symbolique, est une parole structurée comme celle de l'orant.

Des indices orientent vers une localisation plus précise encore. Ainsi l'étrange dédicace de la thèse de 1932 : "Au R.P. Marc-François Lacan, bénédictin de la Congrégation de France, mon frère en religion"⁴⁷. Lacan sait son français. La "religion" désigne ici la "congrégation religieuse", et "frère en religion", une alliance qui ne dépend pas du sang mais d'une commune participation à l'Ordre. A ce mot, placé, comme la "lettre volée", à l'endroit le plus visible, et dérobé au regard pour cette raison même, s'éclairent des traits "bénédictins" que je n'avais pas encore vus sous ce jour : la conception que Lacan se fait du "maître" (selon les règles qui caractérisent la "direction spirituelle"); la définition d'un "travail" qui est essentiellement "parole" (à la manière de l'*opus Dei* bénédictin); la pratique de la littérature comme exercice du désir (conformément à la tradition monastique de la *lectio divina*)⁴⁸; l'idée même d'une Ecole de vérité, où l'appartenance se mesure à une expérience engageant les sujets et où l'*abbas* (élu) détient à la fois l'autorité du discours et le pouvoir de gestion; etc. Autour de Lacan, "moine" (*monos*) et ascète de la parole qu'il soutient (avec un humour, voire une ironie féroce qu'on retrouve dans le dire monastique), fondateur d'une "congrégation" dans un désert qu'il appelle "mondain", se rassemblent les pratiquants d'un désir dont la vérité est capable de libérer les aliénés de l'identité. Même la militance des lutteurs spirituels d'antan (en guerre contre quels démons ?) et leur autonomie rebelle aux pouvoirs publics se marquent dans l'Ecole freudienne de Paris.

Pas plus que Freud, Lacan ne tient pour négligeable la croyance religieuse à laquelle il n'adhère pas. Que faire aujourd'hui de cette lourde histoire, si l'on ne cède pas à l'illusion de la refouler ? La question occupe l'Occident depuis trois siècles : que faire de l'Autre ? Georges Bataille en est un témoin, pour Lacan lui-même, dont l'analyse concerne également sa relation à Freud et sa relation au christianisme.

On sait le prix que Freud attachait aux adhésions susceptibles d'élargir la psychanalyse à des non-juifs. A cet égard, sous la figure du "spirituel" que représenterait Lacan, l'histoire chrétienne introduit-elle dans le freudisme un écart moindre que sous sa figure "théologique", si caractéristique de Jung ? Quels sont les effets du "spiritualisme" de Lacan sur la tradition juive qui s'articule chez Freud ? Il est sans doute prématuré (avant la publication de tous les textes lacaniens) et téméraire de suivre ces compétitions divines dans les coulisses des théories. A considérer seulement ce qui touche à la parole, une divergence "archéologique" paraît pourtant déterminante. Alors que la tradition juive s'ancre dans la réalité biologique, familiale et sociale d'un "corps" présent et localisable que l'"élection" distingue des autres, que l'histoire persécute en exodes interminables et que les Ecritures transcendent en y gravant l'inconnaissable, le christianisme a reçu sa forme d'être séparé de son origine ethnique et de rompre avec l'hérédité : le "détachement" d'où s'instaure son *Logos* a pour index la perte même du corps qui devait tenir lieu de tous les autres, celui de Jésus, de sorte que la parole "évangélique", née de cette disparition, doit prendre elle-même en charge la production de corps ecclésiastiques, doctrinaux ou "glorieux", destinés à être les substituts du corps manquant. La parole même devient ce qui fait "sacrement" à la place du corps. Peut-être le christianisme tient-il aussi de son rapport à ce manquant sa manière de se rebeller contre l'histoire au nom du *Logos* -un style de "défi" qui n'appartient pas non plus à la tradition juive. Les rémanences de ce "détachement" à travers un défi de la parole et les procès qu'il intente contre le "biologique" pourraient bien mesurer, dans les prises de position théoriques, professionnelles et sociales de Lacan, la différence qu'une histoire chrétienne a introduite

dans le freudisme.

LA THEORIE DES FIGURES ETHIQUES

Cette archéologie n'apparaît dans Lacan que transformée par ce qu'il en fait. Une transformation qui consiste à penser en des termes qui ne sont plus les siens l'histoire religieuse qui revient. Tâche d'une théorie. Chez Freud, elle aboutit à *Moïse et le monothéisme*, un livre "mijoté" pendant des années ("à partir de *Totem et tabou*, il ne pensait qu'à ça, à cette histoire de Moïse et la religion de ses pères")⁴⁹. A ce maître livre, Lacan a donné un répondant avec l'*Ethique de la psychanalyse* (1959-1960) qu'il a tenue toujours pour le lieu stratégique de son enseignement, le seul Séminaire qu'il voulait vraiment "écrire"⁵⁰. De ces deux confrontations, sont nées des oeuvres majeures, mais, clivage révélateur, alors que la première donne lieu à une théorie de l'écriture (foyer de l'oeuvre freudienne), la seconde produit une éthique de la parole (ressort de la pensée lacanienne).

Un discours non freudien, dominant pendant les années d'après-guerre, a servi de tiers dans la genèse de l'*Ethique*: la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. A partir des commentaires de Kojève (qui a profondément marqué le contenu et le style même du "Séminaire"), de Koyré ou d'Hyppolite, Lacan y a trouvé le modèle théorique d'un développement historique dont les "figures" successives manifestent le devenir du savoir absolu qui se dégage enfin de sa dernière positivité, la religion. Dans son *Ethique*, pour son propre compte, il refait à la fois le *Moïse* et la *Phénoménologie*. La voie originale qu'il se taille entre eux, privilégie des figures éthiques (Aristote, saint Paul, l'amour courtois, Sade, Kant, etc.) par lesquels une pensée du désir est conduite jusqu'aux rapports ambigus de la réalité et du plaisir tels que Freud les élucide. A s'en tenir à ce qui concerne le christianisme on accède à l'éthique lorsque au lieu de s'identifier à son objet, la croyance en rejette l'illusion et, par là, dit sa vérité. L'éthique est la forme d'une croyance détachée de l'imaginaire aliénant où elle supposait la garantie d'un réel, et donc muée en la parole qui dit le désir institué par ce manque. Comme le Godot de Beckett, l'Autre ce n'est donc

pas seulement le fantôme d'un Dieu chassé de l'histoire où reste pourtant gravé le passage de ses croyants, mais la structure générale dont la théorie est rendue possible par l'effacement de la positivité religieuse et par l'acceptation de son deuil.

L'analyse freudienne est l'instrument qui permet à Lacan de repérer dans une érotique ou dans une esthétique l'"ascèse" de soutenir le désir qu'aucun acte ne rejoint. Déjà, pour Kant, l'impératif catégorique ne se préoccupe pas du possible : il est inconditionnel⁵¹. Pour Lacan, l'éthique se constitue dans le rapport même à l'impossible. Elle rejoint en l'homme "cette demande dernière d'être privé de quelque chose de réel", ou "cette essence parlante" qui le marie à la mort⁵². "La seule chose dont on puisse être coupable", finalement, "c'est d'avoir cédé sur son désir". "Il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir" -ce qui ne se peut sans "franchir non seulement toute crainte, mais toute pitié"⁵³.

A cet anarchisme éthique, prise au sérieux de la question du sujet (elle-même si liée à l'histoire du christianisme), le commentaire de l'*Antigone* de Sophocle oppose toute éthique fondée sur "le bien de la cité". La morale de Créon, qui dans son essence rejoint celle d'Aristote, reste toujours une "morale du maître". Elle demande le sacrifice du désir au profit de la cité. Tout nouveau pouvoir, si révolutionnaire soit-il, en déclare la substance : "Continuez à travailler... Qu'il soit bien entendu que ce ne soit pas là, en aucun cas, une occasion de manifester le moindre désir." Cette "morale du pouvoir" qui est "service des biens", répète de cent manières ce qui écrase la parole : "Pour les désirs, vous repasserez"⁵⁴.

UNE POLITIQUE DE LA PAROLE ?

Comment, dès lors, comprendre l'évolution de l'Ecole où Lacan apparaît tour à tour en Maître de vérité, en Maffioso montant ses coups dans les arcanes de la "famille", et en Sardanapale liquidant le sérail avant de mourir ? Il ne s'agit pas de tripoter, une fois de plus, les épisodes récents (1980) qui ont répété dans l'Ecole freudienne, sur un mode violent, la tragi-comédie du Panthéon, ni d'esquisser, entreprise indiscreète et

grotesque, la psychologie d'un personnage dont les fortes amitiés, voire les tendresses, avaient leurs corollaires de ruses et de haines. Il faut plutôt analyser à quelle politique cette parole donne lieu lorsque, sous la forme d'une institution, elle s'inscrit dans le jeu des rapports de forces.

L'acte de fondation (1964) définissait l'Ecole comme "l'organisme où doit s'accomplir un travail -qui, dans le champ que Freud a ouvert, restaure le soc tranchant de sa vérité- qui ramène la praxis originale qu'il a instituée sous le nom de psychanalyse dans le devoir qui lui revient en notre monde -qui, par une critique assidue, y dénonce les déviations et les compromissions qui amortissent son progrès en dégradant son emploi". Une "note adjointe", en précisant des modalités de fonctionnement, affirme d'ailleurs que "cet acte de fondation tient pour néant de simples habitudes", c'est-à-dire l'appareil juridique d'un droit *commun*, indépendant de la tâche qui spécifie une association *particulière*⁵⁵. A cet exode superbe, se reconnaît un modèle "spirituel", avec son archéologie "monastique". Un défi le dresse. Dès le départ, il n'obéit pas à la loi du possible. Au "monde", il oppose un "devoir". La parole doit se créer un corps -un corps qui manque à ce "monde" où la vérité est méconnue. L'institution est donc une "Ecole". Elle a la forme même de l'enseignement : il faut faire naître de la parole un corps qu'elle définisse entièrement. A revenir sur le passé qui la structure, cette "genèse" apparaît soutenue par une provocation de style "chrétien". Alors que dans la "genèse" de la Bible juive, la parole ne crée pas, mais elle *sépare*, produisant de la distinction dans le chaos initial et effectuant ainsi une distribution "analytique" de l'espace, dans la "genèse" chrétienne du Nouveau Testament, la parole *donne naissance* à un corps, elle est le verbe qui se fait chair, un *fiat*. A cette différence, se repère déjà le propos lacanien.

L'Ecole est caractérisée par l'ambition, fascinante et hautaine, de régler toutes les instances institutionnelles sur l'éthique du sujet parlant. Elle est l'école du désir instauré par un objet qui n'est jamais "ça". D'où ses divers fonctionnements : la relation au Maître unique, toujours enlevé à la captation; les groupes, ou "cartels", par lesquels

se poursuivent, entre quatre ou cinq analystes, les procès du transfert libérés de la relation duelle; la "passe", ou initiation à la position d'analyste, qui consiste, pour reprendre les termes déjà posés par l'acte de fondation, à "éprouver" et "contrôler" le style analytique des candidats; les assemblées et la fondation du "siège", qui visent à contrecarrer, sur des scènes et par des confrontations publiques, la loi tribale des sectarismes formés entre collègues de la même génération, ou entre "descendants" d'un même analyste; les Séminaires et les congrès, enfin, qui exorbitent la scolarisation des membres de l'Ecole (comme si ces théâtres du savoir servaient d'alibi érudit et social au "supposé" savoir de la pratique analytique), mais qui, en fait, permettent de symboliser en une parole tragi-comique, théorique et quasi chorale, l'ascèse solitaire de l'exercice quotidien. Au-dedans, l'Ecole c'est donc la cure en tant qu'elle ne "finit" jamais et qu'on n'en a jamais fini, jusqu'à ce que les forces manquent.

Vis-à-vis de l'extérieur, l'institution a la double fonction de "représenter" publiquement le sujet supposé savoir (elle en est l'adresse), c'est-à-dire d'assumer socialement la *croissance* que la cure a précisément pour but de démystifier, et, d'autre part, d'accréditer juridiquement (au nom d'une profession et d'un établissement sérieux) le *prix à payer* pour cet accès au symbolique dont l'analyse est en principe l'opérateur. Ces deux fonctions se tiennent d'ailleurs l'une l'autre : une croyance se fonde sur ce qu'elle enlève, elle se renforce de ce qu'elle retire et finalement elle fait marcher parce qu'on la paie.

Tout cela était fortement articulé et pensé. Pourquoi donc les violences, les tensions et enfin l'échec ? Simplement parce que l'histoire n'obéit pas à la parole qui la défie. Certes l'autoritarisme radical de la vérité lacanienne frappait le vif d'une maladie de la société, le point pathogène et impensé qu'a créé la substitution de l'individu au sujet. Il irritait autant qu'il élucidait le mal. Mais les difficultés ne sont pas venues de l'extérieur. Le succès plutôt a révélé un irréalisme fondamental (fondateur) de l'entreprise. Une fois passé le seuil de l'intimisme "primitif" entre premiers participants de la même expérience, une fois perdue aussi la légitimité que l'Ecole recevait de

s'opposer aux associations psychanalytiques régnautes (cette opposition donnait à l'institution la fonction même de la parole et lui cachait ses problèmes propres), alors l'Ecole de vérité apparut pour ce qu'elle était, une institution comme les autres, livrée aux débats concernant la "place" des analystes, aux rapports de forces entre eux et aussi, problème politique également, au "fantasme de toute-puissance" qui les habite. L'implantation à l'université de Vincennes (1968), qui exigeait la confrontation avec des structures juridiques indépendantes de l'expérience analytique, marqua le début d'une révision déchirante qui devait sortir l'Ecole de son enkystement dans la parole, c'est-à-dire d'elle-même. Il fallait que la pratique et la théorie s'arrachent à la double scène insulaire de l'Ecole et du divan. Mais comment traiter ces questions au nom d'une expérience qui avait tenu "pour néant" les moyens juridiques de leur réglementation ?

Restait la tactique. Ruser avec l'histoire. Essayer de la trahir pour ne pas "céder sur son désir". Ce sont les habilités de Lacan, fondées sur un radicalisme de la parole. De ce point de vue, Lacan, c'est l'anti-Machiavel, si l'on sait reconnaître l'oeuvre de Machiavel pour ce qu'elle est, une éthique du "bien de la cité" et la théorie d'une éthique politique. Ce que Lacan, lui, ne trahissait pas ne pouvait aboutir qu'à un échec. Son aventure institutionnelle, ce *trip* de son désir, devait se terminer par ce "raté" : ce n'est pas ça. Au fond, le retrait de 1980, si surprenant qu'il ait été dans son événement, était inscrit dans son éthique. Il "parlait" encore en se séparant de cet objet d'amour, devenu à son tour une identité aliénante. Par là, il réitérait, quarante ans plus tard, le geste qu'il évoquait en 1946 : "Je me suis éloigné pendant plusieurs années de tout propos de m'exprimer⁵⁶."

Dans *Les Petites Annonces*, Catherine Rihoit rappelle ce mot de Lacan sur Freud : "Je crois qu'il a raté son coup. C'est comme moi, dans très peu de temps, tout le monde s'en fouta de la psychanalyse." Quel que soit l'avenir de l'institution psychanalytique, Lacan par son "ratage" tient sa parole. Comme les textes qu'il n'a cessé de réveiller, ses écrits torturés

et mués en *concetti* par cette parole la gardent assez forte pour se faire entendre. Mais s'il est vrai, d'après Freud, que la tradition ne cesse de tromper son fondateur, Lacan sera-t-il entendu dans les lieux où l'on prétend posséder son héritage et son nom ou reviendra-t-il sous d'autres noms ?

Michel de CERTEAU
7 décembre 1981

NOTES

- 1) Jacques LACAN, Acte de fondation de l'E.F.P., 21 juin 1964, début.
- 2) LACAN, Encore. Le Séminaire, livre XX, Ed. du Seuil, 1975, p.9.
- 3) 15 janvier 1980. Epigraphe du numéro spécial de Libération, 11 septembre 1981, le meilleur qui ait été consacré à Lacan depuis sa mort.
- 4) Un personnage qui hante les textes lacaniens en leurs moments décisifs. Cfr. par exemple Ecrits, Ed. du Seuil, 1966, p. 320, etc.
- 5) LACAN, Ethique de la psychanalyse, Séminaire 1959-1960, inédit, dernière séance.
- 6) Sur ce parcours, les interprétations ne manquent pas. Cfr. le schéma présenté par Jacques-Alain MILLER, "Jacques Lacan, 1980-1981", in Ornicar ?, 9 septembre 1981, pp 7-8.
- 7) LACAN, Télévision, Ed. du Seuil, 1974, p.10.
- 8) Ibid., p. 29.
- 9) Dans les Ecrits (p. 289), Lacan cite d'ailleurs Antoine Tudal : "Entre l'homme et le monde, il y a un mur."
- 10) LACAN, Encore, op. cit., p.101.
- 11) LACAN, "Hommage fait à Marguerite Duras, du Ravissement de Lol V. Stein", in Cahiers de M. Renaud et J.L. Barrault, décembre 1965, p. 9.
- 12) LACAN, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, Ed. du Seuil, 1973, p. 57.
- 13) S. FREUD, Studien über Hysteria, in G.W., t. I, p. 227. Cfr. M. de Certeau, "Le roman psychanalytique et son institution", in Confrontation. Géopsychanalyse, René Major, 1981, pp. 129-145.
- 14) Cfr. FREUD, Malaise dans la civilisation,

in G.W., t. XIV, p. 432.

15) LACAN, Écrits, p.317.

16) LACAN, "Écrits 'inspirés' : schizographie", in De la psychose paranoïaque, Ed. du Seuil, 1975, pp. 365-382.

17) LACAN, "Le problème du style", Ibid., pp. 383-388.

18) Cfr. David STEEL, "Les débuts de la psychanalyse dans les lettres françaises : 1914-1922", in Revue d'histoire littéraire de la France, 1979, pp. 62-89.

19) LACAN, Écrits, p. 288.

20) Roman JAKOBSON, Essais de linguistique générale, trad. N. Ruwet, Ed. de Minuit, 1963, pp. 218-219.

21) Cfr. Écrits, pp. 493-526, etc.

22) LACAN, Les Quatre Concepts...", pp.34-35.

23) LACAN, "Hommage fait à Marguerite Duras.." pp. 9-10. Reprise du mot de Freud dans son analyse de la Gradiva de Jensen : "Le romancier a toujours précédé le savant."

24) Marguerite Duras, Le ravissement de Lol v. Stein, Gallimard, Folio, 1976, pp. 106, 187.

25) LACAN, "Hommage...", p. 10.

26) Ibid., pp. 9, 14, etc.

27) Nombreuses en effet, depuis les premières analyses de Georges Mounin jusqu'à François George, L'effet 'yau-de-poêle, Hachette, 1979. Cfr. surtout une présentation sémiotique de ces "jeux rhétoriques" dans J.B. Fages, Comprendre Lacan, Privat. 1971, et une critique philosophique dans P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Le Titre de la lettre, Galilée, 1972.

28) in Communication, n°16, 1970, pp. 219-223.

29) Ainsi la rigoureuse étude de Gilbert HOTTOIS ("La hantise contemporaine du langage. Essai sur la situation philosophique du discours lacanien", in Confrontations psychiatriques, n°19, 1981, pp. 163-188) mesure Lacan à la philosophie linguistique. Comme disait Wittgenstein, elle "manque le point".

30) LACAN, Télévision, p. 27.

31) LACAN, Les Quatre Concepts..., pp. 125-133; Télévision, pp. 28-29; etc.

32) KANT, Kritik der Urteilkraft, paragraphe 43; in Werke, éd. W. Weischedel, Insel-Verlag, t. V, 1957, pp. 401-402.

33) LACAN, Séminaire I. les Écrits techniques de Freud, Ed. du Seuil, 1973, p. 88.

34) Cfr. LACAN, "Le stade du miroir", in Écrits, pp. 93-100.

35) Le Désir et son interprétation. Séminaire de 1958-1959, xérox. Dans le texte dactylographié que je suis, deux cents pages sur Hamlet, pp. 376-577 (du 4 mars au 29 avril 1959). Depuis les interprétations de Freud, Hamlet était devenu un lieu de la "famille", avec les commentaires de Jones (1910), Rank (1919), etc.

36) Hamlet, acte III, scène IV. Je cite la traduction de Lacan, in Le Désir et son interprétation, séance du 11 mars 1959.

37) Le Désir et son interprétation, Ibid.

38) FREUD, Der Mann Moses..., in G.W., t. XVI, p. 136 sq. Cfr. M. de CERTEAU, L'Écriture de l'histoire, Gallimard, 2e éd., 1978, pp. 337-352.

39) LACAN, Séminaire III. Les Psychoses, Paris, Ed. du Seuil, 1981, p. 48.

40) Les Quatre Concepts..., p. 247.

41) Encore, pp. 25, 63, etc.

42) Ibid., p. 16.

43) Ibid., p. 44.

44) Écrits, p. 313, etc. : c'est le permanent éponyme de Lacan.

45) Ethique de la psychanalyse, séance XXVII; etc.

46) Télévision, pp. 28-29.

47) Cette dédicace de 1932 a été corrigée dans la seconde édition de la thèse (1975) : "A mon frère, le R.P. Marc-François Lacan, bénédictin de la Congrégation de France." La "Congrégation de France" désigne l'association des abbayes bénédictines qui dépendent de Solesmes.

48) Cfr. par exemple Dom Jean Leclercq, Le Désir de Dieu et l'amour des lettres, Ed. du Cerf, 1957.

49) Ethique de la psychanalyse, séance XIV.

50) "C'est peut-être aujourd'hui, de tous

les séminaires que quelqu'un autre doit faire paraître, le seul que je réécrirai moi-même, dont je ferai un écrit" (Encore, p. 50; cfr. aussi pp. 9, 54, 65, etc.). Dans l'oeuvre lacanienne, nombreuses mentions de "l'éthique de la psychanalyse, dont l'introduction dans mon séminaire fut la ligne de partage pour la planche fragile de son parterre" ("Hommage fait à Marguerite Duras...", p. 13).

51) Cfr. Ethique de la psychanalyse, séance XXIV; Ecrits, p. 321; etc.

52) Ethique de la psychanalyse, séance XI. Cette demande, Lacan l'appelle la "vacuole".

53) Ibid., séance XXVII.

54) Ibid.

55) Les textes de fondation se trouvent dans les Annuaires successifs de l'Ecole freudienne de Paris.

56) Ecrits, p. 151.



Des années de très grand bonheur...

Wladimir Granoff

ENTRETIEN AVEC WLADIMIR GRANOFF

Wladimir Granoff est une figure clé de la psychanalyse française. Acteur et témoin privilégié, il fut et reste partie prenante des enjeux majeurs -institutionnels, théoriques et éthiques- qui ont jalonné son parcours.

Nous l'avons rencontré chez lui, à Paris, le 5 juillet 1985.

- Vergote : Wladimir Granoff, vous êtes de la toute première génération des psychanalystes qui ont connu Lacan, et vous avez l'expérience de l'Institut de Paris de l'époque. Il nous intéresse particulièrement de savoir quelle influence la "doctrine" de Lacan a eue sur votre pratique ? A ce moment Lacan se présentait incontestablement comme ayant une doctrine de la psychanalyse. Je me souviens vous avoir entendu dire que cela avait transformé ou largement influencé votre manière de pratiquer l'analyse.

- Granoff : Il faut dire que la question de la pratique, que ce soit la pratique de Lacan ou l'influence de la pratique de Lacan sur celle de ceux qui l'ont suivi, est d'abord une question très contemporaine. On peut en prendre pour preuve le thème actuel de réunion du groupe qui tourne autour de Conrad Stein (Etudes freudiennes), qui gravite précisément autour de cette question. Si cette formulation de la question, l'influence de la doctrine de Lacan sur la pratique de ceux qui l'ont suivi, ne vise pas directement la pratique de Lacan lui-même, il n'empêche que cette dernière voyage quand-même en contre-bande dans les fourgons de la dite question. En fait la question de la pratique des lacaniens ne peut être séparée de celle de la pratique de Lacan lui-même. A Paris, c'était un problème qu'on n'abordait pas. Pas publiquement en tout cas, ni autrement

que sur le mode de la rumeur ou du propos de table. Il était surtout difficile de l'aborder vers la fin, lorsque cette pratique a pris des aspects de décomposition croissante.

Il y a encore une autre raison pour laquelle on ne l'abordait pas. Dans la mesure où cette pratique, toutes questions de doctrine mises à part, a influencé ceux qui ont suivi Lacan, elle s'est mise, à partir d'un certain moment, à servir de signe de ralliement pour des individus entre lesquels un lien risquait de se relâcher. Puis, plus tard, c'est devenu quelque chose dont on parlait sur le mode du "malgré" : "malgré sa pratique il n'en demeure pas moins..." Cela a fini par complètement basculer pour devenir enfin "ce sur quoi il faut faire la lumière".

Maintenant je reviens à votre question. Qu'est-ce que la doctrine de Lacan ? Vu que sa pratique alors était inconnue ou ne donnait lieu à aucun commentaire important. Comment a-t-elle pu nous influencer à l'époque -c'est-à-dire dans les années 52-53-54-, nous, tels que nous étions, dans les griffes de l'Institut ? Qu'est-ce qu'était l'Institut à ce moment-là ? C'était une fiction d'Institut : un collectif de médocastres très notablement ignorants et incultes, avec deux exceptions : Lagache et Lacan. Je laisse de côté Dolto qui à l'époque était encore un très petit dragon. Je laisse de côté Hesnard parce que ça n'en vaut pas la peine. Donc une bande d'obscurs personnages, obscurs sous tous

rapports, et parmi eux, deux personnes qui venaient d'un tout autre horizon, l'un sous gouvernement intériorisé de Heidegger et l'autre de Jaspers, c'est-à-dire respectivement Lacan et Lagache. Ils n'avaient littéralement rien à faire avec la bande dans laquelle ils étaient si ce n'est l'organisation d'un groupe. Mais il n'y avait entre eux rien du style de liens sentimentaux, érotisés, comme ceux qui pouvaient exister entre Lacan et Nacht, par exemple, lesquels s'aimaient d'amour fou, passionnel. Quand Nacht s'est marié, Lacan lui a prêté sa maison, sa mairie, sa brosse à dents... Ces gens-là avaient de Freud une connaissance extrêmement restreinte, ce qui s'explique par l'état où se trouvait l'édition à ce moment-là. La "Standard" n'existait pas encore. Les "Gesammelte Werke" n'étaient pas tellement accessibles. Je ne sais même pas si elles étaient déjà complètement éditées. Le contrôle des changes faisait qu'en France ce n'était pas tellement facile... Bien plus tard encore des membres titulaires, des analystes didacticiens, m'empruntaient un numéro de la Standard. Ce que les gens possédaient, outre quelques traductions françaises, c'étaient les "Collected Papers". C'était ça leur contact avec l'oeuvre de Freud, jusqu'à ce que se produisent les premiers contacts avec le monde anglo-saxon, avec Fenichel entre autres, ce qui fut une découverte pour les plus jeunes. C'est de ce moment que date la promotion d'un jeune théoricien, tout à fait charmant et mort précocement. La promotion d'un homme comme Bouvet donne une très bonne idée du point où en était la réflexion dans le champ analytique français. Bouvet était un psychiatre qui avait fait une analyse, qui avait lu un petit peu à gauche et à droite, et qui était un peu plus rigoureux que les autres. Il suffit de se reporter au petit reste de ce qu'il a laissé pour voir que ce n'était rien du tout, même si ce n'est pas déshonorant. C'est dire qu'à ce moment-là, nous étions formés dans un désert, sauf ceux qui avaient contact avec Lacan ou avec Lagache. En ce désert ne subsistaient que quelques recettes de cuisine propagées par nos techniciens de l'époque. Quand je dis nos techniciens, c'est pour vous dire à quel point l'abrutissement était considérable. Quand je suis allé faire ma tournée, je crois pour admission au contrôle, j'ai été reçu entre autres par Marie Bonaparte. Je n'ai aucun mépris pour cette femme. Compte tenu du milieu d'où elle est sortie,

elle a même eu une trajectoire extrêmement méritante. Cela n'empêche que c'était une femme de faibles moyens intellectuels. La passion que Freud a eue pour elle est une de ces faiblesses que peuvent avoir les grands hommes. "Unsere Prinzessin", ça devait le flatter énormément, que voulez-vous... Quand je suis allé faire cette tournée, elle me demande à un certain moment qui a été mon analyste ? Je lui donne le nom de Schlumberger. A ce moment-là elle marque un arrêt et elle fait : "Mmh..., très technique, très technique ce qu'il fait". A cette époque j'étais un tout jeune homme, mais quand même j'ai été abasourdi de consternation. Ça m'a paru d'une telle connerie ! Qu'est-ce que cela voulait dire "très technique" ? Notre pratique était à ce niveau d'informulé. De Nacht, par exemple, Pasche disait : "N'écoutez pas ce que dit Nacht mais faites ce qu'il fait". Et lorsqu'à Nacht on demandait : "Mais Monsieur Nacht, pourquoi faites-vous ça ?", avec son accent roumain il répondait quelque chose qui à l'époque nous impressionnait énormément : "Ca fait vingt ans que je travaille". Moi, ça fait trente-cinq ans, et jamais je ne donnerais la durée de mon travail en illustration de quoi que ce soit.

- Vergote : Et que faisaient ces gens-là ?

- Granoff : Je ne sais pas ce qu'il faisaient, mais je sais ce qu'ils essayaient de nous apprendre à faire. Ils essayaient de nous inculquer une technique dont l'application aurait exigé une candeur humaine et sociale que je ne pouvais avoir. Il aurait fallu pouvoir être "capté" par le pittoresque du "film" que déroulait le dire du patient. Il fallait, autrement dit, se mettre dans une position strictement antinomique avec l'attention dite "flottante" requise par la règle fondamentale de "l'association libre". Dès lors, lorsqu'est entré en scène quelqu'un -Lacan- qui nous a dit : "Mais votre patient n'est pas en train de vous informer, de vous raconter ce qu'il a fait -peut-être est-ce ce qu'il pense faire- il est en train de vous parler, et il ne se passe rien d'autre", cela a eu sur certains d'entre nous un effet d'émancipation dans la situation clinique absolument extraordinaire. J'ai été, par exemple, le premier contrôlé par Pasche. Je raconte à Pasche quelque chose que le patient m'avait raconté, et Pasche me dit : "Hum, il est probablement partouillard ce type. Pourquoi vous cache-t-il cela ?" C'est-à-dire que j'étais mis dans la position d'un témoin critique de sa vie

privée, de sa vie sexuelle, comme pouvait l'être un de ses proches.

- Martens : Un voyeur...

- Granoff : Une visite de contrôle pouvait se situer dans cette perspective : "Où est-ce qu'il en est ?" "Qu'est-ce qu'a fait votre petit patient cette semaine ?" Je ne dis pas que cette dimension soit complètement absente, ni qu'elle puisse être complètement évacuée. Quand Lacan disait à cette même époque : "La guérison vient par surcroît", (il formulait sa phrase au juste dans le climat de l'époque et dans le milieu médical), cela avait évidemment une tout autre portée. Le geste était tout à fait différent de sa reprise par un obscur kinésithérapeute, ayant fait quelques études de psychologie et six semaines d'analyse sur un divan néo-lacanien, et qui me dira demain : "La guérison vient par surcroît". Les phrases, comme les traductions, ne traversent pas le temps comme ça. Elles sont indissociables du geste de leur profération. Par conséquent, la doctrine de Lacan, sur laquelle je ne pense pas qu'il est nécessaire que nous nous étendions, avait sur notre pratique un effet de resituation, de repositionnement -je dirais à la limite- en "ortho-position" analytique. Il nous sortait véritablement d'une aliénation. La dérive de la relation d'objet véhiculée par les Pasche, Hesnard, etc. -qui étaient les jeunes cracks à venir de l'Institut- nous embarquait vers quelque chose comme un matiné entre les pratiques les plus obscurantistes de certaines sphères kleinienne de Londres et celles de certains instituts provinciaux aux Etats-Unis. Voilà vers quoi nous allions. De par nos maîtres de l'Institut, nous étions dans une position où la différence entre une psychologie académique et une position analytique n'était perceptible qu'au niveau de l'appellation formelle. C'était vraiment quasi nul. Personne ne voulait du mal à qui que ce soit, c'étaient simplement des gens qui étaient pris par d'autres préoccupations, qui voulaient faire accepter l'analyse par le monde médical et le monde politique français. Ils étaient d'ailleurs de formation et d'origine intellectuelle extrêmement obscures.

- Vergote : Le passage de Loewenstein à Paris n'avait rien changé à cela ?

- Granoff : Nullement. Revenons à la pratique de Lacan bien que vous ne m'ayez pas questionné à ce sujet. Pourquoi est-ce resté

une chose dont on ne parlait pas jusqu' il y a très peu de temps ? Je ne veux pas dire que rien ne s'en disait, mais rien qui ait eu un statut quelconque. On ne trouve pas, à mon avis, dans toute l'oeuvre de Lacan, une seule zone d'incohérence, ni de bêtise, sauf en un point qui concerne les séances courtes. Là, Lacan a été d'une incohérence et d'une bêtise totales. Dans ses lettres à Loewenstein, il dit des choses dont on s'étonne de ce que quelqu'un d'aussi perspicace ait pu se laisser aller à écrire pareilles bêtises et pareilles contre-vérités : au sens où quand ça devient trop énorme, une contre-vérité devient une bêtise. Il dit premièrement : "Les séances courtes, c'est un stade relativement passé de mon expérimentation". Faux! Les personnes qui étaient sur son divan témoignaient du fait que c'était général. Donc, il dit à ce moment-là, d'une manière contrôlable, une contre-vérité. C'est bête. Deuxièmement, il dit : "Et en plus on sait très bien que, si cela a pu être ma technique, c'est évidemment quelque chose que mes élèves n'ont aucune raison de reproduire, ne reproduisent du reste pas, et ne reproduiront pas". Il renvoyait là à son enseignement concernant la position de Freud par rapport à la technique, à Freud disant : "C'est ma technique, c'est ainsi pour moi, pour les autres ce pourrait être autrement". Lacan, fort de cette "explication dans le texte", écrit donc à Loewenstein : "Moi je fais comme ça, mes élèves pas du tout". Il faut voir en réalité ce qu'ils font ! Ils se sont précipités à sa suite . Quand le leader d'un mouvement aussi important, dans le microcosme parisien de la province analytique, prend une position à ce point incohérente dans un domaine aussi important, et que cette incohérence est immédiatement repérable par n'importe qui, il faut qu'elle soit immédiatement recouverte par un manteau de silence. Et ce manteau de silence va s'étendre aussi longtemps que son maintien sera nécessaire à la cohésion du groupe. Lorsqu'à cette cohésion répondra l'exigence contraire, eh bien, à ce moment ils se mettront à parler ! Et il se produira , à ce moment-là, la glose concernant la scansion et tout le reste. J'espère que vous ne pensez pas que le chronomètre me fait interrompre une phrase en plein milieu, ou me conduire d'une manière absurde. Simplement, je ne participerai jamais à une réunion de psychanalystes ayant pour thème : "La scansion du discours par l'arrêt de la séance". Jamais! Car si les nécessités du fonctionnement collectif font qu'on peut

faire accréditer n'importe quel thème, faire se reproduire n'importe quel discours chez des gens de bonne volonté, instruits et intelligents, ce sont de tout autres nécessités qui génèrent ce genre de chose. La manière dont il est arrivé à Lacan de faire des séances courtes n'a rien à faire ni avec la théorie, ni avec la doctrine, ni avec la scansion, ni avec quoi que ce soit du genre. A cet homme (qui avait des particularités caractéristiques dont l'inventaire ne présente aucun intérêt) il est arrivé, un beau jour, de foutre un patient à la porte. Pas encore en lui bottant le train comme il s'est mis à le faire plus tard, mais -comme cela n'a été épargné à aucun analyste de ma connaissance- par impatience. Lacan était un homme très impatient. Il y avait des choses qu'il supportait très difficilement. Il fut aussi un jeune homme qui avait au début une faible pratique. S'étant aperçu que son patient avait survécu à cette mise à la porte, qu'il continuait à venir -il n'y a que le premier pas qui coûte- il a procédé de même avec un autre, et ainsi de suite. Il ne se passait rien : ça ne portait aucun préjudice ni à la ponctualité des patients ni à leur attachement à la situation analytique... Alors là, il est évident qu'il y avait entre Marie Bonaparte, Nacht et Lacan quelque chose d'absolument fondamental qui a organisé une situation explosive entre eux : je veux dire l'argent. Il est évident qu'on ne peut parler de ça sans faire entrer en jeu le rôle de l'argent. On connaît ce rôle chez Marie Bonaparte grâce à un livre récent. Entre elle, Nacht et Lacan, la question de l'argent a créé une situation explosive! En ce qui concerne les deux derniers, on ne saurait passer sous silence la prodigieuse avidité de ces deux hommes, ni leur rivalité (chez eux "partis de rien", si vous me permettez ce snobisme) dans l'ascension des strates de la bourgeoisie, leur frénésie dans le gravisement de l'échelle sociale et l'acquisition des insignes du succès. Dans ce contexte, on peut se permettre tous les commentaires qu'on veut sur "la scansion de...", etc. Nous avons vu à cette époque des gens intelligents, passionnés et de bonne foi, construire autour de leurs positions politiques des argumentations ni moins consistantes ni plus sottes.

- Martens : Ce rôle de l'argent et la pratique des séances "courtes" entraîne inéluctablement, dans la cure, une culture de la dé-

pendance .

- Granoff : Je n'ai aucune sympathie pour les commentaires actuels, "charitablement apitoyés", sur ces pauvres petits lacaniens et ce que le Grand Méchant Loup, Grand Satan -comme dirait Kkomeini- leur a fait subir. C'est à eux que c'est arrivé! En 53, les gens étaient libres de se déterminer. C'est à partir de là que je ne suis pas très approachable sur un thème tel que celui de la culture de la dépendance. J'ai eu, par exemple, ce qu'on appelle dans le langage estudiantin français un "cothurne", un certain Francis Klein, condisciple de Strasbourg avec qui j'ai fait toutes mes études. On a été en contrôle chez Bouvet -le premier contrôle collectif- on a tout fait ensemble. Arrive donc cette scission de 53, le split des étudiants qui commence en l'occurrence par un écrit dû à la plume de votre humble serviteur, écrit que nous discutons ensemble dans un bistrot en bas, après le contrôle de Bouvet, et que nous nous mettons à faire circuler dans l'Institut. Nacht parlera de revendications de style "quasi syndical", mais nous sommes tous, à l'époque, tout à fait solidaires. Un beau jour cependant, Francis Klein me dit : "Ecoute, moi je ne peux pas te suivre dans cette direction. Je me suis marié, j'ai déjà un enfant, je ne peux pas me permettre d'être dans une société où il n'y aura pas Pasche, Malet, Renard, pour m'envoyer des patients. Toi, tu es libre, célibataire, tu le peux". Inutile de vous dire que Pasche, Malet, Renard n'ont jamais envoyé un patient à Francis Klein, et qu'il n'est pas non plus resté psychanalyste. Même "avec une femme et des enfants", on pouvait opter autrement sans pour autant se trouver sur le divan de Lacan! Quand on y était, je veux bien admettre qu'il était difficile de faire autrement. Encore que ce soit précisément à ce moment que Diatkine ait quitté Lacan avec fracas. Je n'aime pas beaucoup donc les assimilations de l'aventure lacanienne avec celle de la secte de Guyana, comme cela a été fait à Paris.

- Martens : Cela semble en effet quelque peu excessif... N'empêche, il y a une façon de gérer pratique et séances qui rend les gens très dépendants de soi.

- Granoff : Là vous êtes en train de solliciter un tiroir dont nous connaissons le contenu : en maintenant un silence aussi inenta-

mable que celui de Lacan sur un certain nombre de choses, en esquivant l'analyse du transfert négatif, on s'assure une prise sur le besoin de dépendance du sujet. Bien sûr. Mais enfin ça n'arrive pas à n'importe qui! Les analystes ne représentent pas une élite humaine sous quelque rubrique que ce soit.

- Vergote : Vous m'avez toujours dit que Lacan prenait ses libertés d'une manière sélective.

- Granoff : Bien sûr.

- Vergote : Il le faisait avec ceux qui le laissaient faire.

- Granoff : Il faut le dire aussi.

- Vergote : N'empêche que l'empire de sa position doctrinale était tel que beaucoup de ses analysants acceptaient ces séances très courtes, et cela d'autant plus qu'il y avait un circuit permanent entre son séminaire et son divan.

- Martens : Je pensais surtout aux clients du tout venant, pas tellement aux élèves. Les élèves, c'est leur problème.

- Granoff : Je crois qu'il faut dans la trajectoire de Lacan séparer les périodes. La manière dont on peut scinder sa trajectoire peut se faire sous différentes rubriques : humaine, caractérielle, politique, etc. Par exemple, dans cet écrit catastrophique, "Voyages extraordinaires en Translacanie", Perrier affirme heureusement une chose dont, pendant un temps, on a dit qu'il n'y avait que moi à pouvoir la dire. J'avais en effet des lettres, que j'ai communiquées à Elisabeth Roudinesco, qui montrent combien Lacan tenait à l'Internationale, à une ré-affiliation parmi ses collègues de l'Internationale! C'était là son vrai milieu. Il y tenait avec toute l'ardeur dont il était capable. Quand cette affaire a capoté, qu'il a reçu un camouflet majeur, il est évident que sa disposition par rapport à beaucoup de choses a complètement basculé. Mais il faut ajouter que, pendant une certaine période de son existence, il a manifesté un engagement très considérable envers sa clientèle. Cela peut tenir à diverses choses, comme à la présence sur le divan de personnes qui véritablement engagent l'analyste. Puis, j'ai vraiment le sentiment qu'il y a eu un moment, chez lui comme chez certains autres analystes, où la pratique a cessé de l'intéresser. On sait que Freud

est arrivé à ce point. Il est certain que pour Lacan il s'est passé la même chose. Pour quelles raisons ? Il y a eu l'affaire politique -les événements de 63-64- et puis des choses humaines qui arrivent quand vous avez sur votre divan des patients qui véritablement ne vous laissent pas le choix, qui vous embarquent dans des dépassements d'heures, etc. Ils embarquent d'autant plus que la tension dans la situation analytique est haute, résultant d'une combinaison explosive de l'intérêt contre-transférentiel, de la règle d'abstinence, de diverses sollicitations, et du maintien d'une certaine discipline dans la situation clinique. Si l'on considère qu'il n'est pas impensable que Lacan ait vieilli, qu'il se soit fatigué, que les gens qu'il ait vu aient été moins "embarquants", que son recrutement se soit quelque peu affadi, et que d'autre part ses "agir" ou ses acting-out avec certaines patientes ont globalement amené une formidable baisse de potentiel, cela a donné la pratique lacanienne dont la rumeur publique s'est faite porteuse pendant les années qui ont précédé sa mort. Mais avant cela, le Lacan dont on parle sur le mode "Il assujettissait les gens, etc.", était capable comme analyste de se laisser entraîner très loin. Je ne parle pas de ce qui est scabreux. Je veux dire très loin au sens des effets de vérité d'une situation. Par exemple, il est arrivé à un analysant que je ne nommerai pas de dire à Lacan quelque chose comme "Ce n'est plus moi qui suis demandeur maintenant, c'est vous. J'accepte de continuer si c'est vous qui venez chez moi". Lacan a été capable de le faire, d'aller chez lui en tout bien tout honneur. Il y a eu une période où il n'était vraiment pas un tiers. Je veux bien admettre que ça pouvait coûter un maximum à tel ou tel de ses patients, mais lui de son côté était prêt à y mettre un prix tel qu'aucun autre analyste ne l'aurait fait.

- Vergote : Vous avez parlé du rapport contre-transférentiel. J'ai toujours eu l'impression qu'une des grandes idées de Lacan était le refus de centrer l'analyse sur le transfert. Je me suis demandé si, dans votre rencontre avec Lacan, vous aviez perçu cette différence ? Aux Etats-Unis, l'analyse du transfert consiste assez souvent à ramener l'analysant à "la réalité".

- Granoff : Absolument. Lacan encore une fois, sous ce rapport, a eu sur nous un effet de déstupidification, de décapage d'une certaine

bêtise. Tout d'abord, et c'est honteux à dire, il nous a rappelé à l'évidence que la situation analytique n'avait pas le monopole du transfert du patient! Freud en général en parle au pluriel : "les transferts". Il y a die Übertragung et die Übertragungen. Simplement, la situation analytique offrait un lieu particulièrement commode où abriter et codifier cette addiction : le seul mode de fonctionnement de l'être humain. On était d'autant moins prêt à s'en rendre compte que l'enseignement de nos théoriciens et nos techniciens n'allait pas du tout dans ce sens. Je reviens encore une fois à Bouvet, un grand classique de l'époque. Il attachait une importance absolument centrale à ce que le patient masculin manifeste son fameux "désir de fellation de l'analyste!" On se demande si c'était pour lui un fantasme ou pas ? Pour Bouvet, pouvoir dire : "Il a voulu me sucer la queue", cela signifiait qu'il s'était alors vraiment passé quelque chose!

- Martens : On m'a toujours caché ça...

- Vergote : Il devait sans doute préciser alors : "Mais ce n'est pas de moi qu'il s'agit. De qui est-ce que je prends la place ?"

- Granoff : Pour Bouvet, tout tournait autour de ça. Tant que le patient n'avait pas voulu fellationner son analyste, il ne s'était rien passé!

- Vergote : Il "résistait"...

- Granoff : C'est ça. En reformulant correctement la définition du transfert, Lacan nous a énormément émancipés. Nous étions dans une position que décrivent volontiers les kleinien. Les analysants arrivent sur le divan; au bout de la seconde séance ils demandent : "Et alors, vous ne dites rien ? Qu'est-ce qui se passe ?" Ils s'attendent à ce qu'à chaque phrase l'analyste fasse une interprétation-massue, parfaitement duelle, dans le transfert le plus primitif. La mise au point de Lacan a connu par après un développement affolant via la problématique du contre-transfert dans le mouvement de reflux du lacanisme. Le reflux du lacanisme n'a pas que des effets positifs! Nous sommes à l'époque de la mort des idéologies, mais je ne suis pas sûr que ce soit tellement lumineux. Sur le plan de la générosité et de l'ampleur théorique, nos possibilités se trouvent réduites comme une peau de chagrin. Nous vivons sous ce rapport une époque assez sinistre. Nous, en tous cas, nous avons commencé sous un signe tout à fait différent

de celui sous lequel vivent les gens d'aujourd'hui qui utilisent ce qui refait surface moyennant le refus du lacanisme. C'est ainsi qu'ils sont absolument affolés sur le plan du contre-transfert. Lacan pourtant nous avait appris tout à fait opportunément à distinguer le contre-transfert d'une vague disposition globale vis-à-vis du patient. Ce qui mérite le terme de contre-transfert, c'est la réponse à ce qui se joue plus particulièrement dans le transfert du patient à ce moment-là. Il ne s'agit pas de sympathie ou d'antipathie, d'éréthisme érotique ou de dégoût. C'est beaucoup plus spécifique, articulable et parlable. Lacan a eu là un effet éminemment salubre sur notre pauvre pensée d'élèves de l'Institut. Notre position était du style : "Comme nous sommes en analyse, à votre regret aussi bien qu'au mien, je me vois forcé de vous dire que ce n'est quand même pas à moi que ça s'adresse mais..." Ceci avec une tellement faible conviction que personne ne pouvait y croire... Lacan nous a permis d'occuper un fauteuil d'analyste et non celui d'une simple cible exposée à la batterie désirante du sujet. Le revers de la chose évidemment, c'est le confort pervers prétexté par la glose d'une formule telle que : "La guérison vient par surcroît". J'ai entendu des gens prétendre que la pratique analytique n'était destinée qu'à pourvoir à l'alimentation de l'analyste et à lui permettre d'évoluer dans les hautes sphères de sa cogitation. Je ne pense pas que ceux qui tenaient ce discours connaissent suffisamment Freud pour mettre à l'appui de leur dire ce qu'il écrit dans une lettre à Fliess : "Etwas lernen und etwas Geld verdienen". Je ne prétends pas que ce soit dans la bouche de Freud un propos d'une particulière indignité, ni d'une particulière dignité. Je ne lui en fais pas reproche, je ne l'admire pas non plus. Ca lui est venu à propos d'un patient au sens de : "Ca ne marche pas, mais à tout le moins...". Dans la bouche de jeunes gens de la fin des années 70 qui n'avaient encore rien sacrifié à l'analyse, qui -pour parler comme Perrier- n'y avaient laissé aucune plume, ce genre de propos est précisément ce qui pouvait se recueillir dans le sillage d'une certaine obédience à Lacan. Aujourd'hui, dans le reflux du lacanisme, la remontée affolée de la thématique du contre-transfert (avec l'appui anglo-saxon et celui de la Beschäftigung concernant les psychoses infantiles, les cas limites,

etc.), loin de se problématiser de manière plus subtile, simplement infeste le discours et la pensée d'un grand nombre de jeunes.

- Vergote : Pouvez-vous illustrer la façon dont se thématise le contre-transfert dans le milieu parisien ?

- Granoff : Parler de thématization serait déjà faire à ce phénomène plus d'honneur que mon humeur ne me porte à le faire. C'est précisément quelque chose dont la thématization est d'une indigence totale. Ils en parlent d'une manière tellement consternante que je ne peux vous la présenter autrement que par une imitation. Imaginez une réunion, il peut y avoir cent personnes, deux cents ou cinq cents ou mille ou dix, peu importe. Quelqu'un se lève et parle comme aujourd'hui on parle à Paris dans une certaine génération: ((Ici Granoff se lève, change d'intonation, se prend l'estomac des deux mains et mime ce qui suit)) ..."Puis, tu vois, à ce moment-là il me dit ça. Et alors, tu vois, je le sens dans mon ventre. Ca me prend, hein. Je sens mon ventre qui se contracte. Puis alors, un petit peu de nausée arrive. Alors là, j'ai l'impression que je vais m'évanouir. Mais alors je me reprends, hein. J'ai une sueur froide, tu vois. Tu me suis, hein ?" La stature sociale de l'analyse s'est décomposée, mais il reste quand même quelque chose. Où y a-t-il encore une aventure au niveau du vécu ? L'analyste a un métier qui lui fait vivre des choses que le comptable ne vit pas, ni même le psychiatre ("Tu vois, là, ça me prends"). Il y a cette raison-là. Et puis il y a l'effet de l'évolution sociologique de la population analytique avec le passage aux effectifs actuels, le mode et les origines du recrutement, les conditions concrètes de travail aux quatre coins de la France et dans les coins de banlieue les plus reculés. Il fut un temps où, allant chez un analyste, on était heureux quand il vous disait : "Dans trois ans je pourrai vous prendre". Maintenant, en tant que secrétaire du comité de formation de l'Association Psychanalytique de France, on m'écrit : "Est-ce que vous pourriez me donner la liste des analystes, de préférence médecins conventionnés à tendance jungienne, exerçant dans la banlieue ouest de Trifouillis-les-Oisillons ou de Quimperlé ?" Ce qui veut dire que là-bas il y en a déjà mille. Les Strasbourgeois, par exemple, ont été si nombreux (c'est la faute du pauvre Lucien Israel) qu'ils ont

émigré à Nantes. Quand Nantes a été saturée, ils ont été forcés de refluer... Je n'aimerais choquer ni vos délicatesses, ni vos sensibilités, mais il faut prendre les gens tels qu'ils sont : dans notre génération -il est difficile de s'en défaire- nous avons une vision élitiste de nous-mêmes. Il fallait aussi le vouloir, à cette époque, pour se lancer là-dedans! Ainsi, dans la salle de garde de Maison Blanche, il y avait deux internes, Avizon et moi, qui étaient en analyse et de ce fait très mal vus par les autres. On venait souvent à la psychanalyse via la lecture de l'oeuvre de Freud. Moi-même, sous l'occupation, c'est par hasard dans une bibliothèque municipale que je me suis tapé les oeuvres de Freud. Peut-être étions-nous plus ambitieux ? Mais ne nous tressons pas des couronnes rétrospectives... Il est incontestable cependant qu'il y a eu une "prolétarisation" du milieu qui joue sur le plan intellectuel et sur le plan financier. Lorsqu'en 1953, par contre, nous levions l'étendard de la révolte à l'Institut de la rue Saint-Jacques, le même Nacht qui nous apostrophait en critiquant nos "manoeuvres syndicales" et en disant ses inquiétudes sur notre avenir en tant qu'analystes, s'empresait d'ajouter : "N'oubliez pas que nous vous préparons à un métier très lucratif". Quel est le maître aujourd'hui qui à des élèves, même dans le banking business, oserait sortir une phrase pareille ? Il se ferait sortir. Ce serait une faute de goût, et d'ailleurs un mensonge. Je ne suggère pas que ce fut, de la part de Nacht à l'époque, une manifestation de goût : il en était totalement dépourvu. Mais il pouvait se permettre de le dire. Lorsque nous nous sommes engagés, nous n'étions pas complètement indemnes des visions d'assez coquettes installations d'analystes anglo-saxons, et même de celles de quelques français. Ceux qui s'engagent maintenant, en comparaison, sont des "smigards" de l'analyse. La manière dès lors dont ils s'étendent sur l'aire du contre-transfert s'explique tout à fait : c'est là leur titre de gloire tant dans leur rapport à eux-mêmes que dans leurs rapports entre eux.

- Vergote : Une des critiques que j'ai souvent entendue dans la bouche de Lacan, vers les années 1953-54-55, concernait la sollicitation adressée à l'analysant de s'identifier à l'analyste en tant que modèle et maître. Cela m'a fort intrigué, étant donné que ce

sont là des termes utilisés par Freud lui-même et qu'il m'a toujours semblé que Lacan, de son côté, affirmait la nécessité pour l'analyste d'être en quelque façon un maître. En outre, il n'y a personne qui ait sollicité l'identification autant que lui. En tout cas dans la pratique.

- Granoff : Il est certain que Lacan a énormément vitupéré l'identification à l'analyste. Il l'a vitupérée par le biais d'une critique de la conception de l'Ego et de sa trajectoire.

- Vergote : Conception qui était celle de l'Institut.

- Granoff : Bien sûr, celle du "moi fort" pour lequel l'analyste allait servir de modèle. Lacan n'avait pas tort. Je vais peut-être aplatir l'enjeu de la question, mais toutes ne portent pas, tapie dans les replis de leurs secrets, une grande gloire théorique. Les analystes de l'Institut obtenaient cette identification en ne la sollicitant pas autrement que Lacan. Et que donc obtenaient-ils ? Au cours d'une soirée, dans les années 50, il m'est arrivé de rencontrer un collègue de ma génération qui était en analyse chez Schlumberger, c'est-à-dire un analyste strictement muet, non par conviction théorique mais par incapacité de parler. Il me dit : "Tu vois, je crois quand même que finalement un analyste doit être impavide". Alors je suggère : "Tu es sûr que tu veux dire "impavide" et pas "impassible" ?" "Non, impavide". Eh bien, cette "impavidité", c'est une image surmoïque de leur bande. C'est co-extensif de quelque chose qui traverse les générations et qui se retrouve chez les plus jeunes d'entre eux : "être solide". Je reconnais chez un analyste son appartenance à l'Institut lorsqu'au bout de quelques minutes j'ai entendu une ou deux fois le mot "solide". Les analystes de la S.P.P. (Société Psychanalytique de Paris) ne faisaient rien mais ils obtenaient ce genre d'identification que Lacan vitupérait. Celui-ci pourtant obtenait exactement la même chose, à ceci près que ce n'était pas du tout la même chose. Mon snobisme fait que je vais introduire une différence qui vous paraîtra peut-être méprisable : pour autant qu'on puisse solliciter le terme allemand de "Geistigkeit", je dirais que sous ce rapport Lacan volait dans un certain firmament, alors que les gens de la S.P.P. se traînaient véritablement par terre comme des larves. Une identification à Lacan, c'était celle

à l'analyste au sens où Freud en parle comme d'un "Lehrer" (en particulier dans le travail de 1937). Bien sûr ce n'est pas du tout la même chose, parce que le modèle proposé par Freud -le contexte le donne explicitement- est celui d'un maître ès-vérité. On peut se proposer pour des choses pires que ça : maître es-perversion, ès-cruauté, ou ès-saut - à -la perche... Lacan se proposait également comme maître en ce que Freud appelle la Kulturarbeit. Que cela ait pu aller de pair chez certains avec une adoption de sa mimique, de son noeud papillon, etc., ne veut pas dire qu'en dehors de la conjoncture tout à fait particulière de l'assistance à son séminaire, on puisse mettre sur le dos de Lacan un appel plus actif à l'identification que celui des gens de la S.P.P.

- Vergote : Le fait qu'il ait fait de la figure du père la clé de voûte de la doctrine analytique a-t-il un rapport avec ce dont nous parlons ?

- Granoff : Evidemment, mais je ne pense pas qu'il soit possible, en 1985, d'en parler autrement que sur un mode abusif. Ou alors il faudrait l'envisager d'une manière très sérieuse qui prendrait en considération simultanément le régime de fonctionnement de l'imgo féminine ou maternelle dans sa vision personnelle, vitale, à lui Lacan. Je ne pense pas qu'on puisse dissocier les options, à ce niveau-là, de la pratique existentielle d'un individu. Cela nous entraînerait dans des réflexions sur les dérives contemporaines du type Kohut, etc., et sur la filiation Ferenczi - Winnicott - Federn - Kohut. Pour aller très vite, la promotion de la mère a donné sur le plan de la théorie et de la pratique -quel qu'ait été l'intérêt de certaines applications cliniques- une régression au niveau de la Kulturarbeit, et un rétrécissement du champ de la "civilisation analytique". Lacan s'est trouvé faire à cela opposition : un combat perdu, de toute manière, s'il faut en juger par ce qu'on entend couramment dans les zones néo-lacaniennes parisiennes, à savoir que c'est Winnicott qui gagne la partie et que c'est Lacan, en définitive, qui passera dans les oubliettes. Winnicott, il faut bien le dire, est le représentant le plus digne de ce dont on trouve chez Kohut la version la plus extrême et la plus déjetée. Winnicott était un ami, le séminaire qu'il a fait à Paris s'est tenu dans mon Centre, je n'ai pour lui bien sûr aucune condescendance.

- Martens : A propos de filiation, un point

m'intrigue. Dans le "bouquin catastrophique" que vous évoquiez tout à l'heure -"Voyages extraordinaires en Translacanie"- vous intervenez quelques fois, sous la plume de Perrier, en tant que "lieutenant dissident" de Lacan, ou disant de lui qu'il est "le Gurdjeff de la psychanalyse". Vous auriez également, dicit Perrier, vu en lui le "juif infidèle" ? C'est un peu énigmatique...

- Granoff : Je n'ai aucun souvenir d'avoir dit ça. Ce n'est pas pour autant que je vais dire que je ne l'ai pas dit. Le livre de François Perrier est truffé d'inexactitudes, souvent la chronologie est grossièrement erronée. C'est le livre-type qui palpète des restes d'un roman d'amour non dissimulable vis-à-vis de Lacan aussi bien que de moi. Il m'attribue un certain nombre de choses et peut-être plus que je n'en ai dites. Comment pourrais-je aujourd'hui resituer un pareil propos ?... Je dirais que Freud lui-même s'est dit "juif infidèle", ce n'est un secret pour personne. Lacan, qui est issu de la petite bourgeoisie catholique, a lui-même fait remarquer l'intérêt qu'il y a à être un juif en rupture de ban. La fascination que "l'affaire juive" a exercée sur lui est incontestable. Cela n'était d'ailleurs nullement exceptionnel parmi les analystes vu que la figure du "juif fidèle" se présente comme résolument anti-freudienne, dans une opposition des plus stupidement militantes type Baruch ou autre. Ce que j'ai donc peut-être voulu dire c'est que, bien qu'il ne fût pas juif, la position de Lacan était proche de celle de grands juifs infidèles tels Spinoza et Freud.

- Martens : Un cliché, à tort ou à raison, voudrait voir en Lacan par opposition à Freud "la grande figure chrétienne" de la psychanalyse.

- Granoff : C'est un cliché qui a couru. Il est un fait qu'en 1953 on essayait de s'appuyer sur tout ce qui pouvait servir. Or, la bande de l'Institut c'étaient véritablement les juifs roumains.

- Vergote : Roumains en majorité ?

- Granoff : Oui, la majorité des Nacht et Lebovici. Vous avez peut-être lu, dans "Les années brunes", les articles consacrés à la situation de l'analyse en Allemagne entre 1935 et 1945 ? En 52, en y mettant beaucoup de délicatesse, certains se sont laissés aller à une petite tentative d'exploitation de la xénophobie de Delay, à la sollicitation d'un anti-sémitisme

éventuel, à une petite prise d'appui sur le très ferme établissement universitaire de Lagache et de Juliette Boutonnier. On jouait de ces cordes-là. Comme il y avait dans la mouvance lacanienne un certain nombre de personnes dont l'appartenance au monde de la chrétienté et du catholicisme ne pouvait être niée (et que ces personnes faisaient défaut du côté d'en face), il est évident que la Société Française de Psychanalyse bénéficiait du côté de la hiérarchie en France d'un préjugé moins défavorable que l'Institut de la rue Saint-Jacques. Il y a eu aussi le rôle joué par Louis Beirnaert, plus décisif que la présence dans les ordres du frère de Lacan. Pensez encore à la fin de trajectoire de Lafortue (qui a formé des gens qui ont été des analystes incontestablement), aux choses absolument effarantes qu'il a commises sur le méchant Freud, "le sémite du désert".

- Vergote : Pourquoi Lacan est-il allé voir Jung ? Je sais qu'il était fasciné par lui.

- Granoff : Je n'ai pas de réponse dont je puisse être sûr. Je sais qu'il est allé voir Jung comme il est allé voir Binswanger. Je pense que Lacan d'une certaine façon était fasciné par les grands hommes.

- Vergote : J'ai pensé qu'il sentait que Jung avait perçu une problématique qu'il était difficile de développer dans la ligne de la doctrine de Freud. Je crois que, par sa théorie des signifiants-clés et de la métaphore paternelle, il a voulu reprendre ce que Jung avait tenté d'élaborer de manière malheureuse.

- Granoff : Oui. C'est d'ailleurs un type de démarche que l'on a jugé de manière très injuste à son égard. On a dit que c'était un homme qui avait grappillé chez tout le monde, philosophes, mathématiciens, etc. Lacan, à mon avis, a eu sous ce rapport une démarche très estimable. Il est allé chercher son bien où il pensait pouvoir le trouver. Sans épargner sa peine, il l'a utilisé. Il l'a détourné au profit de ce qui était sa préoccupation, sa Beschäftigung personnelle. Avec Lévi-Strauss cela a mal marché parce qu'il ne réussissait pas à prendre Lacan en sympathie, mais Jakobson, lui, a aimé Lacan. Je ne lui ferais pas non plus reproche de s'être intéressé à Dali, parce que si vous lisez Dali, vous voyez que certaines choses sont renversantes d'intelligence.

- Vergote : Comment se fait-il qu'en 1964 le lien se soit délié ? Cela a-t-il quelque

chose à faire avec la technique, la pratique de l'analyste ?

- Granoff : Le nombre de facteurs à faire intervenir dans une pareille conjoncture est considérable. Il faudrait en faire une recension et les traiter méthodiquement. Cela vous le pouvez. Par contre, s'il y a une chose que vous ne pouvez faire, c'est mettre dans la batterie certains facteurs tout à fait souterrains. Vous pouvez évidemment faire état vous-même de la courbe propre à une trajectoire de disciple. D'un point de vue micro-sociologique, on peut noter nombre de choses : l'incidence de l'Internationale, de nos âges, du souhait exprimé par certains d'entre nous de "s'éclater" dans un monde plus large, c'est-à-dire de rencontrer les collègues de l'Internationale dont nous ne savions rien et qui allaient devenir nos interlocuteurs. Quelle ouverture avions-nous eue sur l'extérieur ? Celle assez décevante du contact avec les collègues hollandais lors du colloque de 1960. Nous voulions être de plain pied avec les Green, les Stein, et ce sans difficultés administratives ni complications. Il y avait donc tout ça que vous savez. Puis il y a eu la pression de l'Internationale en réponse à notre sollicitation. Mais il y a eu autre chose ! Il y a le fait que les années qui avaient précédé tout ceci avaient été des années de très grand bonheur...

- Vergote : De ferveur intellectuelle ?

- Granoff : Il n'y avait pas que ça. Il y avait quelque chose qui circulait de Lacan à nous et de nous à Lacan et entre nous, dont dire que c'était du registre de l'affection est probablement un understatement. Il y avait là un certain amour. Au moment où la négociation avec l'Internationale en est arrivée à un stade délicat, Lacan a commencé à devenir différent. Ce serait une erreur de penser que le fonctionnement délirant qu'il a manifesté à certaines occasions date de la toute fin de son existence. Il existait déjà bien avant, mais occasionnel, sporadique, se réparant d'ailleurs très vite. A ce moment-là Lacan commençait à délirer ferme. Il s'est ouvert à des gens comme Leclaire (qui en a parlé avec Elisabeth Roudinesco) de l'impression d'être suivi. Il a eu la conviction délirante que j'avais fait brancher les analystes sur écoute. Au congrès de Stockholm en 1963, Serge Leclaire qui était venu me chercher avec Robert Pujol à l'aérodrome me dit : "Je dois t'avertir : Lacan est au Grand Hôtel, il est convaincu que tu as fait mettre sa

chambre sur micro, que tu es là depuis plusieurs jours, que tu te caches, que tu l'enregistres, que tu l'accuses de coucher avec Vera" (ma femme). "Mais ce n'est pas le cas, dis-je, what's the problem ?" Serge Leclaire me dit alors cette chose extraordinaire : "Bon, toi tu sais que ce n'est pas le cas. Moi aussi je le sais. Es-tu sûr que lui le sache ?" C'était une façon lapidaire de dire qu'il y avait chez lui en ce moment une activité délirante. Cela s'est mis à infester son rapport à la "Troïka" ((Granoff, Leclaire, Perrier)) et n'a pas manqué d'avoir un effet dissolvant sur le ciment d'homosexualité masculine qui donne sa cohésion à la plupart des sociétés. Voilà un facteur souterrain dont je ne sais si le moment est déjà venu de faire état, mais qui a joué un rôle qu'aucun historien n'est actuellement en mesure d'exploiter ni d'étayer documentairement. Ceci d'autant plus qu'il se heurterait à un tir de contre-batterie du côté des mille-riens et autres. Ils n'admettons jamais une hypothèse aussi scandaleuse pour eux, aussi "indigne" et "humiliante". N'empêche que ce fut absolument déterminant. Lorsque cela s'est mis à se décomposer, il a perdu confiance en nous comme nous avons commencé à perdre confiance en lui et entre nous. Je vous en parle parce que cela a beau se passer dans les coulisses de la chose, il y va souvent dans ce domaine des facteurs les plus puissants à intervenir.

- Martens : Oui, et cela, en définitive, n'a rien de scandaleux. Du moins pour des psychanalystes. Là plus qu'ailleurs ce type de fragilité peut être la rançon du génie.

- Granoff : Cela peut être vu comme scandaleux par son gendre et par ceux -l'avenir dira ce qu'il faut en penser- qui maintenant l'utilisent. Je pense, pour avoir vu récemment Elisabeth Roudinesco (qui, elle, est bien avec tout le monde), que sa conviction est acquise : la lettre de dissolution, c'est Miller qui l'a écrite, pas Lacan.

- Vergote : Pensez-vous, expérience faite, qu'il soit encore intéressant de faire partie de l'Internationale ?

- Granoff : Je ne peux répondre à votre question : ma position et mon âge font que mon témoignage ne présente pas grand intérêt. Ce n'est un secret pour personne (vu que Lagache, lui, était à ce moment sur un brancard), j'ai obtenu l'affiliation à l'Internationale sur base du lien personnel créé avec

Edelson aux Etats-Unis -ce qui m'a valu d'une manière méritée les dénonciations dont j'ai été par après durement accablé. Je suis par politesse retourné une fois à un congrès international. Depuis lors, je ne vais plus à aucun, même pas aux Langues Romanes. Je ne trouve à tout cela aucun intérêt.

- Vergote : Lacan tenait-il à renouer avec l'Internationale ?

- Granoff : Il y tenait avec ardeur. S'il fallait entrer dans la casuistique anecdotique de sa façon d'y tenir et des comportements auxquels ça l'a mené, on partirait pour une heure.

- Martens : J'ai mesuré tout à l'heure, en vous écoutant, l'étendue pour moi d'une fausse évidence. Je veux parler de la révélation opérée par Lacan, pour vous et vos contemporains, de ce qu'un patient n'était pas là pour faire des rapports, mais pour parler, pour vous parler. Je crains qu'il n'ait pas glané cette vérité sur le divan de Loewenstein, je ne sais d'ailleurs combien de temps il l'a fréquenté ?

- Granoff : Quatre ans, je crois.

- Martens : La seule personne, par ailleurs, qu'il se soit laissé aller à appeler "mon maître", c'est Clérambault. J'imagine -c'est un euphémisme- que ce n'est pas Clérambault non plus qui lui a soufflé à l'oreille cette vérité ? Je pencherais plutôt pour une imprégnation par l'effervescence surréaliste. Est-il trivial de suggérer que Lacan dans son irrespect, son bris des formes, ses ouvertures souvent tempétueuses et incontrôlées, est d'abord dans sa pensée et son expression un fils du surréalisme ?

- Granoff : Je ne pense pas qu'on fasse de grand éclat en le disant. Cela fait même un peu partie désormais du portrait "classique" de Lacan. Par exemple, quand on va à Beaubourg à une exposition où se vend Le Minotaure, on sait bien que parmi les personnages on va trouver, ne serait-ce que latéralement, Lacan. Incontestablement, il fait partie de l'horizon surréaliste.

- Martens : Ce que je veux dire, c'est que sa filiation -pour employer un terme qui vous est cher- est plus forte de ce côté-là que du côté Freud. Plus profonde et plus viscérale.

- Granoff : Je le crois d'autant plus que ce qui s'est en lui emballé vers la fin de

sa vie -un imaginaire enfiévré- n'est pas rattachable à quoi que ce soit du côté freudien : sa pratique langagière témoigne de sa désidentification d'avec Freud (notion que j'emprunte à Octave Mannoni). Lacan s'est dégagé de sa freudiennité à un moment qu'il est difficile de situer.

- Vergote : A peu près ?

- Granoff : Dans le courant des années 70, pas avant. Il a retrouvé alors des choses qui étaient beaucoup plus authentiquement, anciennement et irréductiblement "françaises".



A l'exception de l'« Essai de simulation du Délire d'interprétation », délire d'hypertrophie des facultés raisonnantes que cette seule particularité nous empêcha valablement de reproduire, nous croyons, hors de tout pastiche, être arrivés sans aucune peine à présenter des monologues d'aspect clinique acceptable. Quant à éprouver chemin faisant les états de conscience correspondants, nous n'y prétendions pas. L'intérêt principal de l'expérience tenait au fait qu'interrogés nous eussions sans doute pu fournir, partant des textes ainsi obtenus, des éclaircissements originaux sur le mécanisme de certaines altérations graphiques qu'on y relève et dont la psychiatrie, toujours hypnotisée par le contenu manifeste des élucubrations de malades, n'a guère entrepris jusqu'à ce jour que le classement. Le surréalisme, surmontant toute préoccupation de pittoresque, passera bientôt, j'espère, à l'interprétation des textes automatiques, poèmes ou autres, qu'il couvre de son nom et dont l'apparente bizarrerie ne saura, selon moi, résister à cette épreuve. Il est permis de penser que cette entreprise systématique aura pour effet de réduire considérablement le champ des anomalies soi-disant irréductibles de certains langages. Il est à remarquer que MM. J. Lévy-Valensi, Pierre Migault et Jacques Lacan, auteurs d'une communication sur un cas de schizophrénie insérée dans le numéro de décembre 1931 des *Annales médico-psychologiques* insistent à juste titre sur la « remarquable valeur poétique » de certains passages de lettres de leur malade. C'est un signe des temps que la poésie, aux yeux mêmes du médecin, a rompu les barrages derrière lesquels on s'ingéniait à la maintenir. Pardonnez-moi de vous renvoyer à cette déclaration des auteurs précités : « Les expériences faites par certains écrivains sur un mode d'écriture qu'ils ont appelé surréaliste, et dont ils ont décrit très scientifiquement la méthode, montrent à quel degré d'économie remarquable peuvent atteindre les automatismes graphiques en dehors de toute hypnose. Or, dans ces productions, certains cadres peuvent être fixés d'avance, tel un rythme d'ensemble, une forme sentencieuse, sans que diminue pour cela le caractère violemment disparate des images qui viennent s'y couler. » A en juger par ces propos, Éluard et moi, en nous livrant à la simulation écrite de divers délires, n'aurions pas fait trop bon marché de l'ambition surréaliste d'apporter une lueur authentique sur les lieux provisoirement condamnés de l'esprit humain.

Février 1932.

ANDRÉ BRETON

Mon Maître Clérambault...

PASSION ÉROTIQUE DES ÉTOFFES CHEZ LA FEMME¹

Chez nos trois malades nous ne trouvons rien de tel : elles se masturbent avec la soie, sans plus de rêverie qu'un gourmet solitaire savourant un vin délicat : en l'absence de tout morceau de soie, elles ne rêvent pas de soieries somptueuses, pour aider la masturbation et le contact de la soie ne se complète pas chez elles, de la vision de personnages vêtus de soie, ni de soies variées et abondantes où elles se plongeraient à plaisir. Cette absence d'appoint imaginaire est ici d'autant plus remarquable que nos trois malades ne sont pas dénuées d'imagination, que l'une même s'adonne fréquemment à des rêveries empreintes de perversions diverses, et probablement parfois adjuvantes d'une masturbation digitale. Si la masturbation par l'étoffe s'est parfois accompagnée de rêves de genre divers, du moins il nous semble avéré que le rêve n'est ici nullement nécessaire, qu'il n'a joué aucun rôle dans la genèse de la perversion, qu'en un mot s'il est libre de s'y associer, du moins il n'appartient pas à son essence. L'étoffe, en effet, semble agir par ses qualités intrinsèques (consistance, éclat, odeur, bruit), dont la plupart même sont secondaires auprès des qualités tactiles. Ces qualités tactiles sont certainement variées, subtiles, compliquées, innombrables pour un épiderme raffiné; elles se doublent certainement de qualités esthétiques d'un ordre plus large; leur ensemble, néanmoins, apparaît bien minime, bien schématique, à côté du complexe d'évocations sensorielles, esthétiques, morales, dont le fétiche proprement dit est l'occasion pour l'homme.

La perversion du fétichiste qui voit ou qui rêve son fétiche, ou s'en caresse, reste un hommage au sexe adverse; le frottement même de ce fétiche contre l'organe mâle représente moins une masturbation qu'un coït, il met en jeu tous les facteurs physiques et moraux de l'amour mâle au lieu que le frottement du clitoris par la soie, dans notre cas, est loin de mettre en jeu tous les éléments de la sensibilité féminine.

Un trait remarquable des fétichistes, des sadiques, des invertis et des masochistes, est l'extrême abondance des rêveries relatives à l'objet de leur passion. En dehors même de l'onanisme, ils se livrent à de véritables débauches d'imagination dont l'acte favori fait l'objet; ils le célèbrent dans des écrits et des dessins; durant la masturbation avec le fétiche ils se représentent des scènes splendides; durant le coït masochique ou sadique ils transforment la réalité dans leur pensée, pour l'enrichir et l'ennoblir.

Dr G. G. de Clérambault

Dr. G. G. de Clérambault.



N.B. — L'auteur a présenté à l'appui de ses assertions un châle de laine fine blanche unie, bordé à chaque extrémité d'une des deux sortes de l'ourlet grec, exécuté en fil de laine rouge. L'effet a paru esthétique et bien conforme au génie grec.

L'auteur a présenté en outre une figurine articulée, de trente centimètres de haut, drapée dans un peplos classique, avec rabat devant et derrière et ouverture latérale droite, les deux bords de trame du peplos (ceux qui circonscrivent l'ouverture) étant ornés d'un petit ourlet festonné, cousu au fil rouge, bien distinct. Pour la première fois depuis l'antiquité, une figurine du peplos était intégralement exacte et rendait son effet complet.

1. Publié dans les Arch. Anthropol. Crimin. de 1908



RECHERCHES TECHNOLOGIQUES SUR LE DRAPE
Dr G. G. de Clérambault

G. G. de Clérambault

SOCIÉTÉ D'ETHNOGRAPHIE

II. — L'Ourlet Festonné dans la Draperie Grecque

1. Il est dit couramment que les Grecs ne laissaient d'ordinaire pas de franges à leurs draperies. Mais les franges, soit libres soit nouées (ou tressées ou réticulées etc.) ayant entre autres fonctions celle d'empêcher l'étoffe de s'effiler, si les franges sont coupées il devient nécessaire de fixer les derniers rangs de trame; et de tous les procédés le plus simple est l'ourlet.

Le maître du costume antique, l'illustre Heuzey, nie formellement que les Grecs aient pu user d'ourlets (*Histoire du Costume Antique*, pp. 19 et 34). Il en donne des motifs tirés de l'esthétique.

Or l'examen de certains bas-reliefs et statues appartenant au Musée du Louvre nous a montré sur des draperies un trait parallèle à un bord et ne pouvant être, *a priori*, que l'indication d'une lisière ou d'un ourlet; dans le cas où deux traits de ce genre aboutissent à un même angle, l'un d'eux au moins est un ourlet (car

deux lisières ne peuvent jamais être adjacentes). On constate ainsi fréquemment dans la sculpture gréco-romaine des ourlets plats.

II. Mais une autre forme d'ourlet s'observe dans la statuaire grecque le long des bords finaux (autrement dit bords transversaux, ou bords de trame) des himations, des peplos, des calyptres et des chlamydes. Cet ourlet se caractérise par un festonnement uniforme du bord libre, par un épaississement marginal de l'étoffe et par un renflement marqué de chaque lobule en particulier. En d'autres termes, le bord de trame est constitué par un rang serré de menues convexités égales entre elles, chacune égale ou inférieure à un demi-cercle, renflées dans le sens de l'épaisseur (et par là rappelant le lobule de l'oreille); les bases de deux lobules se touchent, il n'existe pas de concavités intercalaires; on a l'impression d'une étoffe bridée à des intervalles réguliers, et réagissant aux strictions par des boursoufflures régulières.

DE PARIS

LE FIGARO

Le Figaro, 20 novembre 1934

Le docteur Clérambault médecin chef de l'infirmerie spéciale du Dépôt s'est donné la mort

Il semble bien que l'aliénation mentale soit contagieuse. Ce n'est pas impunément que l'on vit dans la société des fous.

On se rappelle le cas du docteur D..., l'éminent psychiatre. Professeur de clinique des maladies mentales à Saint-Anne le savant, qui avait été médecin chef de l'infirmerie spéciale du Dépôt de 1905 à 1918, faisait enfermer des personnes saines d'esprit, se faisait interner à son tour et mourait en 1921.

Or, samedi matin, 17 novembre 1934, au cours d'une crise de neurasthénie, le docteur Gatian de Clérambault, médecin chef de l'infirmerie spéciale du Dépôt, s'est donné la mort, à son domicile, 46 rue Danicourt à Malakoff, en se tirant une balle de revolver dans la tempe droite...

Il habillait des mannequins de cire

La maison du docteur n'a qu'un seul étage : elle est percée de huit fenêtres à volets verts. Elle est précédée d'un jardinnet, séparé de la rue par une grille de fer. Le docteur vivait là avec une vieille servante et ne recevait que quelques amis, des médecins généralement. Ses intimes parlaient avec un peu d'étonnement de son goût pour les étoffes rares, les indiennes, les madras, les tissus d'Orient brochés d'or et d'argent, et pour les mannequins de cire de grandeur naturelle, qu'il habillait lui-même.

M. de Clérambault partageait ses loisirs entre ses mannequins de cire, l'étude du costume antique, les soins qu'il donnait aux fous de l'infirmerie spéciale du Dépôt et la psychiatrie.

Samedi matin, Mme Poujade, femme du docteur Poujade qui habite également la rue Danicourt, reçut la visite affolée de la bonne du docteur de Clérambault.

— Mon maître, dit-elle, vient de se tuer.

Assis dans un fauteuil, face à une glace, les pieds appuyés au mur, le docteur Clérambault s'était tué en se tirant deux balles. La mort avait été immédiate.

Le suicide avait certainement été lon-

guement prémédité, puisque le médecin avait, l'avant-veille, prévenu sa servante « qu'au cas où il lui arriverait quelque chose elle prévienne le docteur Poujade ».

La veille, il avait essayé son revolver dans son jardin. Enfin, on a trouvé sur une table, près du cadavre, une très longue lettre destinée au commissaire de police de Vanves.

D'après les constatations faites par le commissaire, assisté d'un médecin, M. de Clérambault était depuis quelque temps sujet à la neurasthénie et il avait éprouvé ces temps derniers quelques embarras d'argent. De plus, il avait été opéré récemment de la cataracte. A-t-il eu peur de la misère, ou peur de devenir aveugle ? Qui sait ce qui peut se passer dans l'esprit d'un homme qui n'a guère pour exemple que l'exemple des fous ?

Le docteur était né le 2 juillet 1872 à Bourges (Cher); il était entré à la préfecture de police le 1er mars 1902 en qualité d'interne en médecine et affecté à l'infirmerie spéciale. Il avait été nommé médecin adjoint le 1er janvier 1905, médecin le 1er mars 1913, médecin chef le 1er mars 1920.

Mobilisé du 3 août 1914 au 31 janvier 1919, il avait eu au front une brillante conduite qui lui avait valu la croix de la Légion d'honneur et la Croix de guerre avec palme.

Un fonctionnaire ami du défunt nous a déclaré que le docteur de Clérambault était un excellent homme. « Je le considérais, nous a-t-il dit, comme un savant. Il avait servi aux colonies et, durant la guerre, dans les rangs de l'armée d'Orient. Depuis un certain temps il paraissait un peu fantasque, mais je ne m'attendais pas à cette mort tragique. »

Le corps du psychiatre, devant lequel sont venues s'incliner de nombreuses personnalités du monde médical, sera inhumé demain, à 11 heures, au cimetière de Malakoff, après la cérémonie religieuse qui se déroulera en l'église de Malakoff.

Point du Jour

LA MÉDECINE MENTALE
DEVANT LE SURREALISME

André Breton

Dix journaux : *Les Nouvelles littéraires, L'Œuvre, Paris-Midi, Le Soir, Le Canard enchaîné, Le Progrès médical, Vossische Zeitung, Le Rouge et le Noir, La Gazette de Bruxelles, Le Moniteur du Puy-de-Dôme* se sont, à ma connaissance, fait l'écho de la polémique soulevée par la Société Médico-Psychologique autour d'un passage de mon livre *Nadja* : « Je sais que si j'étais fou, et depuis quelques jours interné, je profiterais d'une *rémission* que me laisserait mon délire pour assassiner avec froideur un de ceux, le médecin de préférence, qui me tomberaient sous la main. J'y gagnerais au moins de prendre place, comme les agités, dans un compartiment seul. On me ficherait peut-être la paix. » La plupart de ces journaux, préoccupés surtout de tirer de l'incident un parti humoristique, se sont bornés, d'ailleurs, à commenter la réplique ridicule de M. Pierre Janet : « Les ouvrages des surréalistes sont des confessions d'obsédés et de douteurs » et à rééditer les plaisanteries qui sont en effet toujours de mise chaque fois que l'aliéniste prétend avoir à se plaindre de l'aliéné, le colonisateur du colonisé, le policier de celui qu'au hasard ou non il arrête. Mais il ne s'est trouvé personne pour faire justice de l'ahurissante prétention du Dr de Clérambault qui, non content de solliciter à cette occasion la protection de l'« autorité » contre les surréalistes, gens qui d'après lui ne songent qu'à « s'épargner la peine de la pensée » (*sic*), ne craint pas de soutenir que l'aliéniste doit être garanti contre le risque d'être mis prématurément à la retraite... pour peu qu'il s'avise de tuer un malade évadé ou libéré par qui il se juge menacé. En pareil cas, une solide compensation pécuniaire devrait, paraît-il, intervenir ¹. Il est clair que les psychiatres, habitués à traiter les aliénés comme des chiens, s'étonnent de ne pas être autorisés, même en dehors de leur service, à les abattre.

On conçoit, d'après ses déclarations, que M. de Clérambault n'ait pu trouver à mieux exercer ses brillantes facultés que dans le cadre des prisons et l'on s'explique qu'il porte le titre de médecin-chef de l'infirmerie spéciale du dépôt près la Préfecture de police. Il serait surprenant qu'une conscience de cette trempe, qu'un esprit de cette qualité n'eût pas trouvé le moyen de se mettre entièrement à la disposition de la police et de la justice bourgeoises.

1. Cf. *Annales médico-psychologiques*, novembre 1929.

nrf

DE "L'AUTRE SCENE" DE FREUD A "L'AUTRE" DE LACAN (*)

par Antoine VERGOTE

Lacan inaugure son enseignement par un vigoureux "retour à Freud". Il s'installe résolument au centre de la théorie freudienne : le déchiffrement de l'inconscient et la définition de son statut. Contre le freudisme rétrospectif qui présente un tableau de connaissances acquises, il refait le chemin de la découverte freudienne, non pour la figer par une reprise littérale, mais pour la revivifier par l'apport d'une immense culture et par le va-et-vient avec l'expérience analytique. Lacan croit surtout que Freud n'était pas en mesure d'articuler sa science de l'inconscient parce qu'il ne disposait pas encore de la linguistique de F. de Saussure et de Jakobson (*Ecrits*, 799). Paradoxalement, le retour ainsi fait à Freud conduit Lacan à la déclaration tranchante : "L'inconscient n'est pas de Freud, il est de Lacan" (*Ornicar*, janvier 1977). Formule ambiguë comme souvent ! Lacan est-il le premier à présenter une articulation rigoureuse du concept d'inconscient ? Lacan dit-il mieux ce que Freud a voulu dire ? Ou son concept de l'inconscient transforme-t-il profondément la doctrine de Freud ?

Que Lacan poursuive librement avec Freud, en marge de lui, voire à certains égards contre lui, n'est pas affaire d'orthodoxie

(*) Rédigé en juillet 1981, ce texte a été originalement publié dans "Qu'est-ce que l'homme", "Hommage à Alphonse De Waelhens", Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1982¹.

analytique, mais de vérité par rapport à la chose qu'il entend penser : l'inconscient. Aussi, notre contribution ne sera-t-elle pas un inventaire des idées de Lacan, mais une confrontation entre ses concepts et ceux de Freud et, dans cet entre-deux, le point fixe des perspectives où nous nous tiendrons sera l'inconscient qui est à penser.

Lacan se veut réfractaire à une interprétation qui le délimite; il n'invite pas moins à retracer son itinéraire : "Je mets toujours des balises à ce qu'on s'y retrouve en mon discours" (*Scilicet* 2/3, 1970, Seuil, Paris, p. 13). De fait, à travers les reprises diffractées, les précautions pédagogiques, les lueurs de découvertes ou les incantations poétiques, une même conception de l'inconscient insiste. Certes, la pensée de Lacan est une recherche qui chemine. N'empêche qu'à travers ses tentatives continuées, une idée essentielle s'est toujours imposée à lui, au point qu'il remplace même les "antécédents" de sa théorie dans un futur antérieur : "Ils auront devancé notre insertion de l'inconscient dans le langage" (*E.* 71)¹. Le premier Lacan anticipe le dernier, et celui-ci n'ignore pas le premier. Comme dans les trouvailles du mot d'esprit qu'il affectionne tant, il est possédé par une idée plutôt qu'il ne la possède. Nous nous dispenserons dès lors de repérer ses mutations pour aller droit à son concept d'inconscient. Présenté dans sa nudité clinique ou revêtu de robes mythologiques, c'est fondamentalement le même. Dans la célèbre formule "l'incon-

cient est structuré comme un langage", plus que le "comme" ce sont les termes de structure et de langage qui exercent de plus en plus leur emprise sur la pensée de Lacan, alors que Freud, à supposer que la formule cerne sa pensée, creuse inlassablement la disjonction qu'ouvre le "comme".

I. LES SIGNIFIANTS INCONSCIENTS

La thèse que l'inconscient est structuré comme un langage comporte deux principes solitaires. Elle affirme d'abord que les contenus de l'inconscient consistent en des éléments de langage. Lacan les désigne régulièrement avec le terme linguistique de "signifiants". En deuxième lieu, d'après cette thèse, les contenus inconscients, parce que de nature linguistique, s'organisent et se transforment d'après les lois du langage, celles que la rhétorique a décrites et qui, d'après Lacan, relèvent des deux axes distingués par Jakobson: les axes métaphorique et métonymique. La nature de l'inconscient, fait d'éléments de langage et structuré par les lois qui lui sont propres, fonde la théorie du manque et du désir qui radicalise ce que Freud a promu comme la recherche de la satisfaction des désirs. Notons d'emblée que ce principe de la psychologie freudienne est la loi qui domine les processus primaires, ceux que ne règlent précisément pas les lois du langage.

L'inconscient se compose donc d'éléments de langage que Lacan assimile aux signifiants de la linguistique (E. 799-801). En conceptualisant ainsi l'inconscient, sa théorie présente une double difficulté sur laquelle nous devons réfléchir. Il recentre incontestablement la psychanalyse sur une visée qui est essentielle chez Freud, celle du contenu proprement psychique de l'inconscient; mais pour Freud, le langage appartient néanmoins au préconscient/conscient, système psychique séparé de l'inconscient par la barre du refoulement. D'autre part, Lacan transforme le concept linguistique qu'il adopte, non seulement pour l'adapter au domaine psychanalytique, mais aussi pour corriger la théorie linguistique sur un point capital. Et comme ces transformations et déplacements des concepts de la psychanalyse et de la linguistique ne s'énoncent pas dans des exposés systématiques, il est souvent bien difficile de démêler les références objectives d'avec les reprises qui mettent à la dérive les citations affectées

d'un coefficient qui les déporte d'avec les emprunts délibérément tournés en instruments d'une pensée nouvelle.

Freud parle de "pensées inconscientes". Pour Lacan l'inconscient parle : "ça parle". Les deux formules peuvent rendre compte de ce qui se passe dans l'analyse : sa situation particulière laisse l'inconscient s'entr'ouvrir et permet de donner vive voix à des représentations inconscientes. Pour que cela puisse se produire, il faut bien que l'inconscient soit psychique, de l'ordre de ce qui peut se manifester dans la parole. C'est la grande contribution de Lacan d'avoir renouvelé la psychanalyse en insistant sur l'appartenance de l'inconscient au champ du langage. Dans une première approximation, ce fondement de Lacan est bien proprement freudien. Freud, en effet, compare l'interprétation des rêves à la traduction d'une langue dans une autre, à la solution d'un rébus au déchiffrement des hiéroglyphes. Les "pensées du rêve" consistent donc bien en une écriture. Et, tout comme dans le langage conscient, les mots retrouvés dans les figurations plus ou moins idéographiques, peuvent remplir la fonction d'un "determinativum" (*Traumdeutung*, GW II/III, p.326). Raconter le rêve, en poursuivre le récit par les associations auxquelles incitent ses éléments, l'interpréter par les lectures successives de ses éléments polysémiques, c'est donner la parole à l'inconscient. Est-ce dire que ça parle ? Pour Freud, ça pense seulement, ça rêve précisément, parce que ça ne sait pas parler.

En fait, pour Freud ça parle presque. C'est pour autant que les pensées du rêve sont retravaillées et travesties qu'elles peuvent s'avancer sur la scène onirique. Dans la formation du rêve, Freud distingue quatre moments qui permettent à ces pensées de s'exprimer en se déguisant : la condensation, le déplacement, la prise en considération de la figurabilité et l'élaboration secondaire (*Traumdeutung*, GW II/III 511). Seule cette dernière est "une fonction psychique qui ne se distingue pas de notre pensée éveillée". Par l'élaboration secondaire, autrement dit par le travail des lois du langage, les pensées du rêve prennent un aspect intelligible, "mais ce sens est le plus éloigné de la véritable signification du rêve" (*Traumdeutung*, p.510).

En inversant la présentation du signe linguistique, Lacan veut rencontrer une difficulté majeure de la linguistique. Quoiqu'avec des hésitations, de Saussure incline à accorder une relative autonomie au signifié et à concevoir le signifiant comme son support matériel : "Une série de sons n'appartient au langage que lorsqu'il fonctionne comme support d'une idée; prise en elle-même, elle n'est que le matériel d'une étude physiologique" (*Cours de linguistique générale*, P.U.F., Paris, 1964, p. 144). La thèse révolutionnaire de la linguistique consiste néanmoins à affirmer que l'idée ne subsiste pas par elle-même. Indépendamment des signifiants, la pensée ne serait qu'une masse amorphe. Elle ne devient signification que par l'articulation que produit le système des signifiants. Les concepts, les catégories lexicales ou grammaticales, ne sont donc que différentiels et ne sont dès lors pas déterminés par leur contenu (*Cours ...*, p. 162). L'exemple classique des noms des couleurs le fait aisément comprendre : les idées des couleurs n'acquiescent leur relative identité que parce que les signifiants articulent le spectre des couleurs en découpages où chaque couleur se conçoit par sa différence d'avec les autres. S'il en est ainsi, Lacan a raison d'inverser la représentation de Saussure et de désigner le pouvoir articulante du signifiant en mettant le signifiant au-dessus du signifié. Le signifiant produit le signifié par sa précipitation dans le flux amorphe des représentations. Lacan accentue encore l'autonomie du signifiant en l'écrivant avec une majuscule. Il n'en reste pas là non plus, car d'après lui, le clivage topique de tout psychisme en conscient et inconscient affecte tout langage. Ainsi la linguistique impose ses concepts à l'interprétation de l'inconscient et, inversement, la thèse de la structure topique du psychisme détermine la théorie linguistique de Lacan. L'interprétation de la psychanalyse par la linguistique et celle, conjointement, de la linguistique par la psychanalyse, résultent dans la formule cellulaire que produit Lacan :
$$\frac{S}{\frac{S}{s}}$$

Le trait entre signifiant et signifié qui, dans la formule de Saussure, marque l'unité du rapport de signification, devient "une barrière à la signification" (E. 497). Par là même, le signifiant inconscient, substitué à la pensée inconsciente, se vide lui-même

de sens, n'ayant que des effets de sens pour autant que la signification franchit la barrière.

Comment concevoir une langue où se trouve détruite l'unité de base sur laquelle se fonde la linguistique comme science de la langue ? Notre propos n'étant pas proprement linguistique, nous ne nous engagerons pas dans cette discussion. Seul nous importe ici de voir si la conceptualisation de Lacan rend compte de l'expérience analytique et si elle peut la guider. L'idée d'un signifiant inconscient qui produit un effet de sens dans l'existence ou dans le rêve paraît une formule heureuse, à condition qu'on la prenne pour un langage approximatif ou descriptif. La formule veut dire alors que des figures, plus ou moins de la nature du langage, anticipent sur un sens à venir dans les associations. De même les mots prononcés durant une séance analytique peuvent-ils être appelés des signifiants car, par la marque inscrite dans l'inconscient, ils se relient à diverses chaînes de représentations inconscientes et, par elles, se trouvent surdéterminés dans leurs significations. Les "signifiants" du langage en analyse sont alors pris dans le sens de "mots", comme Lacan le laisse échapper à sa plume : "Le mot n'est pas signe, mais noeud de signification" (E. 166). Il s'agit de laisser se produire les concaténations dans lesquelles les "signifiants" (les mots) se trouvent inconsciemment pris et qu'ils entraînent avec eux lorsque le sujet en analyse se soumet à la règle fondamentale de la libre association. Ce n'est certes jamais si simple, car une telle conception de la cure fait abstraction des résistances, concept qui est pratiquement absent de la théorie lacanienne.

Récapitulons. Pour clarifier les ambiguïtés de Saussure, Lacan accentue la fonction articulante du signifiant dans le langage et il inverse par conséquent la formule du signe. Interprétant les pensées inconscientes comme des éléments du langage qui ne révèlent cependant pas leur sens, il les appelle non pas des signes mais des signifiants séparés du sens par une double barre. En raison de l'universelle structure topique du psychisme, il impose son "algorithme"
$$\frac{S}{\frac{S}{s}}$$
 comme la cellule élémentaire de tout langage. Quels que soient les problèmes que cette conception entraîne

pour la linguistique, la formulation de Lacan a l'heureux effet de restituer à la psychanalyse un de ses éléments théorique et technique. Elle revalorise et elle justifie la libre association, car elle la fonde, d'une part, sur le pouvoir d'anticipation et d'articulation de sens qu'ont les représentations inconscientes et, d'autre part, sur la nature des mots prononcés qui sont effectivement des noeuds de signification. Ces deux principes fondateurs peuvent s'exprimer dans la formule ambiguë : les signifiants produisent des effets de sens.

Il faudra cependant se demander en quelle mesure la conceptualisation lacanienne peut encore soutenir le projet de Freud qui est de retrouver, par l'interprétation et par un travail à rebours sur le travail du rêve ou de la formation du symptôme, les pensées inconscientes qui en sont les significations.

II. LA RHETORIQUE DE L'INCONSCIENT

La formule linguistique $\frac{S}{S}$ généralisée

entraîne l'extension de la rhétorique à tout langage et, de façon solidaire, à tous les processus inconscients. Tout langage devient ce que la rhétorique appelle une figure. Toutes les transformations des représentations inconscientes lors de leur percée dans la conscience, dans le corps ou dans les comportements, deviennent des métaphores. Conséquent avec la logique de sa formulation linguistique de l'inconscient, Lacan entend offrir à la linguistique une théorie générale de la signifiante et à la psychanalyse une interprétation strictement linguistique du processus inconscient.

En reprenant la fameuse distinction de Jakobson (*Two Aspects of Language and two Types of Aphasic Disturbances*, in *Fundamentals of Language II*, Den Haag, Mouton, p. 16) entre les deux axes du langage, paradigmatique et syntagmatique, dans le "discours", identifié la plupart du temps à la langue, Lacan distingue, d'une part, la métaphore ou "le mot pour le mot", et, d'autre part, la connexion du signifiant au signifié ou "le mot à mot" (E. 506). L'exemple classique de la catachrèse, trente voiles pour trente bateaux, illustre pour lui la

métonymie qui, dit-il, est en fait l'élision d'un signifiant, le bateau. Cette élision marque "le manque de l'être dans la relation d'objet" (E. 515). Autrement dit : le trou dans le langage qui voudrait couvrir l'être de l'objet. Aucune concaténation de signifiants ne rejoint vraiment l'être de l'objet. Tout discours est dès lors métonymique : il nous renvoie de signifiant à signifiant, dans une randonnée sans terme où s'abolit la référence à l'objet. Le réel est donc "l'impossible". Passons sur la liquidation rapide du problème de la référence, essentiel dans la philosophie du langage, et voyons plutôt quelle logique conduit Lacan. Une fois qu'il a institué l'inconscient en ensemble de signifiants et qu'il introduit le clivage topique en tout langage, il est obligé de couper le rapport de référence, puisque le signifiant inconscient est de fait coupé du rapport au réel. Par conséquent, il n'y a plus de différence entre la langue et le "discours", le langage parlé qui porte sur le réel auquel il se réfère. On reproche souvent à Lacan d'introduire dans sa théorie de la langue des concepts qui servent habituellement à décrire des particularités du langage parlé. C'est ne pas voir que la logique de sa théorie l'amène à supprimer la distinction entre langue et discours. Sa conception du sujet est d'ailleurs solidaire de cette confusion intentionnelle entre les caractéristiques du discours et celles de la langue, entre les concepts de la linguistique et ceux de la rhétorique. Le sujet du discours, en effet, est fondamentalement celui de "la moderne théorie du jeu" (E. 860). Le sujet n'est que le lieu où se produit la combinatoire des signifiants autonomisés. Le clinicien se demandera si ce n'est pas à la limite le non-sujet de la schizophrénie, celui qui est l'enjeu du mot mais qui n'est plus lui-même dans le jeu du langage.

La structure universellement métonymique de la langue-discours, en déstructurant la référence à l'objet, en condamnant le réel à l'impossible, est ce qui manifeste "le maintien de la barre —", qui dans l'algorithme premier marque l'irréductibilité où se constitue, dans les rapports du signifiant au signifié, la résistance de la signification" (E. 515). La critique que Lacan fait d'une analyse qui veut rétablir une "relation à l'objet" ou réparer le rapport au réel,

s'autorise de cette conception métonymique du discours.

Par la métaphore, les signifiants inconscients franchissent pour un peu la barre. Contrairement à la métonymie qui signifie le maintien de la coupure entre conscient et inconscient, la métaphore comme substitution d'un mot à un autre, explique l'effet de sens que produit le signifiant inconscient. La surdétermination qui caractérise la représentation du rêve et le symptôme névrotique représente pour Lacan la structure de la métaphore. Comme toujours, il universalise en même temps "la structure métaphorique" pour caractériser par elle toute production de signification. Si toute vie consciente recèle un inconscient et si l'inconscient est fait de signifiants, toute signifiante est métaphorique, car tout signifiant du discours conscient se substitue à un signifiant inconscient. L'argumentation est donc à nouveau circulaire. La psychanalyse donne le modèle pour la théorie de la métaphore et l'analyse linguistique de la métaphore fonde l'interprétation analytique. Il n'y a évidemment rien à redire à pareille argumentation si elle rend effectivement compte des phénomènes.

Lacan adopte à raison la conception contemporaine selon laquelle la métaphore, loin d'être un ornement de style, est une production de sens nouveau. Même si, à l'encontre de Lacan, on estime que la perception de la ressemblance est un élément constitutif de la métaphorisation, on ne sait pas ramener celle-ci à une simple comparaison; le terme de la comparaison fait défaut, puisqu'aucun terme préalable ne contient la signification que produit la métaphore. En identifiant ensuite toute signifiante à la métaphorisation, Lacan entend résoudre par un coup forcé le problème linguistique du sens propre des mots. Sa réponse est simple et péremptoire : il n'y a pas de sens propre, puisque toute signifiante est l'effet de la substitution d'un signifiant à un autre. L'idée d'une métaphorisation ainsi généralisée se soutient en plus de celle de la surdétermination des mots par leurs connotations contextuelles : "nulle chaîne signifiante en effet qui ne soutienne comme appendu à la ponctuation de chacune de ses unités tout ce qui s'articule de contextes attestés, à la verticale, si l'on peut dire, de ce point" (E. 503).

Plus que la nature problématique de cette conception de la métaphore, l'important ici est de savoir ce que devient l'interprétation analytique dans la théorie de Lacan. Y a-t-il encore quelque chose à interpréter si tout a une structure de métaphore, le symptôme (E. 528) et le rêve (E. 515) aussi bien que la poésie et, finalement, n'importe quelle parole signifiante ? C'est pourtant bien ce que Lacan propose et ce qui se justifie par sa définition de la métaphore : "... l'implantation dans une chaîne signifiante d'un autre signifiant, par quoi celui qu'il supplante (...) tombe au rang de signifié, et comme signifiant latent y perpétue l'intervalle où une autre chaîne signifiante peut y être entée" (E. 708). Certes, l'effet de signification, dans la poésie comme dans le symptôme, manifeste "le franchissement de la barre" (E. 515) et, dans les deux cas, il y a un signifiant latent où une autre chaîne signifiante peut être entée. On n'interprète cependant pas un symptôme de la même manière qu'un poème ! Comme "signifiant", le symptôme supplante un signifiant latent sans que celui-ci tombe au rang de signifié, du moins aussi longtemps qu'il n'est pas mis au jour. Dans la métaphore poétique, par contre, le "signifiant" substitué est signifié activement par le signifiant métaphorique. La lisibilité immédiate d'une métaphore tend précisément à la production de sens. Le symptôme, par contre, requiert l'interprétation parce que le sens produit à la surface est en fait un non-sens dont il faut retrouver le sens occulté. A première vue, Lacan confond le symptôme et l'interprétation qui dit de quel "signifié refoulé" (E.280) il est le signifiant.

Rêver d'un loup, être pris de panique devant un homme qu'on tient inconsciemment pour un loup, ce n'est pas *dire* "l'homme est un loup". Dans un cauchemar, le loup qui se jette furieusement sur le rêveur n'est que loup. Lors des associations qui révèlent ceux qu'il figure, il peut devenir une métaphore dans une phrase qui commente l'identité de ceux auxquels le loup du rêve s'est substitué. Le rêve, dirions-nous, emploie parfois des métaphores déjà utilisées, mais il les démétaphorise en en faisant un signe désignatif d'une action. Dans la métaphore, le terme métaphorisant a toujours la fonction, fût-ce implicite, d'un prédicat, à l'exception

précisément des métaphores réutilisées qui ne sont dès lors plus qu'une vaine ornementation de style, comme dans "le roi des animaux dort". Ces remarques supposent évidemment qu'on maintienne la distinction entre langue et discours, et qu'on entende par discours l'énoncé où le terme métaphorique est associé à un signe désignatif en position de sujet.

Lacan veut subvertir cette conception commune parce qu'elle contredit la thèse de l'universelle barre qui, d'après lui, clive les signifiants conscients et inconscients et qui fait de tout sens conscient l'effet d'un signifiant inconscient.

A la suite de Freud, Lacan a voulu montrer que tout symptôme est symbolique. On descend sous sa face manifeste pour laisser se produire sa signification latente. C'est parfois en s'attachant à la littéralité du mot qui désigne le symptôme que Freud parvient à l'interpréter. C'est essentiellement le cas pour les symptômes hystériques où, par la conversion somatique, le corps souffrant symbolise une représentation inconsciente. Bien des symptômes obsessionnels n'ont pas cette structure symbolique. Mais peut-on vraiment dire que le symptôme symbolique est une métaphore ? En plus des observations précédentes, il faut encore faire remarquer que bien souvent le mot qui soutient le "langage du corps" sert de ce que Freud appelle "un pont verbal". La polysémie du mot permet de substituer un sens à un autre et donne lieu à la prise dans le corps du sens qui n'est justement pas celui de la représentation refoulée.

L'identification entre symptôme et métaphore n'est cependant pas innocente. Elle incline à négliger le travail de l'interprétation, précisément par l'accent qu'elle porte sur le franchissement de la barre, alors que Freud insiste sur l'occultation et la distorsion de la représentation inconsciente à laquelle le symptôme se substitue tout en la laissant indirectement apparaître à la surface. Si on prenait vraiment au sérieux l'idée du symptôme-métaphore, on laisserait l'analysant "discourir", assuré que le signifiant inconscient continuerait de franchir la barre. Freud s'inquiétait déjà du silence obstiné de certains analystes.

Que penser alors du silence de ceux qui croient encore plus fermement que "ça parle" ?

Cette confiance peut en appeler à certains textes freudiens sur le mot d'esprit que Lacan commente avec une ferveur particulière, précisément parce que l'effet de l'inconscient s'y manifeste dans les trouvailles de l'esprit. Nous y sommes, écrit Lacan, "sur les confins où lapsus et mot d'esprit en leur collusion se confondent..." (E. 801). Il y voit la preuve que dans "l'intra-dit d'un entre-deux-sujets" "se divise la transparence du sujet classique pour passer aux effets de *fading* qui spécifient le sujet freudien de son occultation par un signifiant toujours plus pur" (E. 800). S'agit-il vraiment du même inconscient dans le mot d'esprit et dans le lapsus ? Freud semble parfois les confondre. Mais il ne dirait jamais du lapsus que "celui qui laisse ainsi échapper la vérité est en réalité heureux de jeter le masque" (FREUD, *Der Witz*, *GW VI*, 116). Bien au contraire ! Le lapsus est un symptôme alors que le mot d'esprit s'apparente à la métaphore. Aussi le lapsus demande-t-il la plupart du temps un travail d'interprétation, car il est "le signifiant pur" qui fait irruption dans le discours, tel un élément erratique qu'il faut replacer dans la chaîne signifiante refoulée. Le mot d'esprit, par contre, refuse l'interprétation car, tout comme la métaphore, il ne se soutient que de l'interaction maintenue entre deux chaînes signifiantes. Ce qu'il y a d'inconscient dans le mot d'esprit n'est d'ailleurs pas une représentation refoulée mais tout au plus une intention réprimée. La pratique analytique qui confond les deux donnerait la parole pour que s'allume de temps à autre, par un jeu quasi métaphorique sur les "signifiants", l'étincelle d'un mot d'esprit.

III. LE TEMPS PSYCHIQUE

Les considérations de Lacan sur le temps psychique éclairent singulièrement son concept de l'inconscient. Elles concernent deux données qu'il relie étroitement : l'effet de sens de l'événement traumatique et l'organisation de la libido.

Freud n'a jamais élaboré une théorie englobante de l'évolution de la personnalité, car il était trop conscient que différents

facteurs commandent plusieurs lignes d'évolution : les investissements successifs, particuliers mais non exclusifs, des zones érogènes, les types de relation d'objet, l'effet du refoulement dans le passage d'un stade à l'autre, l'incidence d'un événement traumatique... Sous l'influence de la psychologie génétique et plus encore de l'*ego psychology* pour laquelle le moi comme variable indépendante se forme progressivement, nombre d'analystes ont essayé d'établir une histoire génétique de la libido, scandée par des stades successifs. Une téléologie dominerait ainsi le développement qui, des pulsions partielles en rapport à l'objet partiel, évoluerait normalement vers les pulsions intégrées en relation à l'objet génital. Dans un langage biologisant qui identifie pulsions et instincts, on conçoit même la genèse comme une maturation instinctuelle soutenue par un plan biologique.

En revenant à Freud et en le purifiant de toute trace de pensée biologisante, Lacan affirme que les "stades instinctuels sont des organisations de la subjectivité fondées dans l'intersubjectivité" (E. 262). Autrement dit : elles sont purement historiques. Cela fondamentalement parce que, être de parole, l'homme engage son corps "en position de signifiant" (E. 803). Refusant le biologisme "abject" qu'on a prêté à Freud, Lacan interprète même la pulsion de mort, introduite par Freud en 1920, comme la "marge au-delà de la vie que le langage assure à l'être du fait qu'il parle" (E. 803).

Les "stades prétendus organiques" sont donc "des événements particuliers de l'histoire du sujet" (E. 260), comparables aux événements qui jalonnent l'histoire d'une nation. Déjà au moment où ils se produisent, ils prennent un certain sens et sont déjà censurés sous certains aspects. Les événements postérieurs peuvent en ranimer le sens sinon ils s'effacent, tout en demeurant inscrits et vifs dans les archives impénétrables de l'inconscient. En reproduisant après coup l'événement antérieur sur la scène du for extérieur ou intérieur, lors d'événements qui le rappellent, on le soumet à une nouvelle historisation. Les événements s'engrènent ainsi, continûment transformés par l'échange de leur sens. Cette histoire n'est pas centrée. Le temps est discontinu et réversible,

car il y a une reprise signifiante de ses moments au gré du sens que, sous l'effet de l'événement actuel, on fait prévaloir. Aucune loi ni aucun paradigme ne régit la marche générale ni de l'histoire collective ni de l'histoire individuelle. Tous les événements, y compris les stades, sont ainsi surdéterminés de plusieurs manières, par leurs reprises après coup et par la dialectique entre les reprises et les censures qui rayent ou distordent des chapitres de l'histoire.

Comme la forme essentielle du discours est une adresse à l'autre et que ce qu'on cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre, tout événement, en tant qu'historisation, se réfère au discours de l'autre (E. 298-299). L'historisation des stades et des événements consiste dès lors, dans le sens qu'on leur donne en vue de l'attente des autres et non pas dans l'enregistrement de faits par un regard objectif tourné vers le passé. "Ce qui se réalise dans mon histoire, n'est pas le passé défini de ce qui fut puisqu'il n'est plus, ni même le parfait de ce qui a été dans ce que je suis, mais le futur antérieur de ce que j'aurai été pour ce que je suis en train de devenir." (E. 300). En se référant au discours de l'autre, on se met dans un moment antérieur (le futur antérieur) par rapport à son propre avenir projeté, puisque l'autre est toujours en avant de cet avenir. On comprend par là une des formules célèbres de Lacan : l'inconscient est le discours de l'autre. L'autre, par sa parole qui évoque, désire ou interdit, marque du sceau du plaisir les souvenirs et de celui de la honte ou de la souffrance les événements refoulés hors du souvenir.

On ne contestera pas qu'en élucidant l'organisation de la libido et l'impact des événements traumatiques comme une histoire instituée par une parole temporalisante et intersubjective, Lacan a puissamment revivifié les idées essentielles de Freud. On peut douter qu'il accorde aux modifications organiques le poids que Freud leur donne et qui, pour lui, rendent partiellement compte des conflits et des refoulements. Par rapport aux inscriptions historiques, la thèse du primat du signifiant fait porter l'accent sur le discours appelant des autres.

L'inconscient est le discours de l'autre.

Mais qu'est-ce que ce discours ? L'autre lui-même se trouve sous l'empire du langage. Aussi bien le sujet que l'autre se trouvent donc, dans leurs discours, à l'intérieur d'un langage prédonné. C'est dire que la structure synchronique du langage domine le temps historique des discours. Le futur antérieur se réfère finalement à la synchronicité a-temporelle du langage. Car, c'est elle la structure essentielle du langage: "plus cachée, (...) c'est elle qui nous porte à l'origine" (E. 805). Dans la dimension syntagmatique, les signifiants s'enchaînent dans le discours de telle manière que chaque terme anticipe les autres et que ceux-ci déterminent le sens des précédents par leur effet rétroactif; c'est là l'historicité instaurée par le langage. Mais le sens se produit, avons-nous vu, par la "métaphore" qui, substituant un signifiant à un autre, opère dans la structure synchronique. Or, d'après Lacan, aucun réel ne commande cette substitution. Il y a donc toujours des sens qui restent en blanc. L'inconscient comme "discours de l'autre" se compose donc aussi, et sans doute essentiellement, de l'immense rumeur de langage que le sujet anticipe en s'adressant à l'autre, mais qui reste inexorablement en dehors de la conscience dans le futur antérieur du langage. On reconnaîtra ici une des idées maîtresses du courant "structuraliste". Que l'on compare la conception que nous venons de présenter avec la thèse de Lévi-Strauss pour lequel les mythes et les rites d'une communauté sont des fragments pris dans un stock de mythèmes et de rites qu'aucun groupe ni tous les groupes pris ensemble ne réalisent mais qui sont des disponibles dans la structure de l'inconscient (*Séminaire*, livre XI, Paris, Seuil, 1973, p. 23).

L'inconscient individuel se forme donc dans un réseau de langage, fait de mythes familiaux et culturels, d'appels et de réponses, de désirs et d'intérêts. Ce qui est refoulé, c'est un moment de l'histoire. Or l'histoire est un discours sur un événement, discours rétroactif, surdéterminé par plusieurs après coup, surdéterminé en plus, dans ses significations possibles, par la référence, en position de futur antérieur, au discours de l'autre qui lui-même est surplombé par le langage, "trésor du signifiant" (E. 258). Ou encore : "L'inconscient, à partir

de Freud, est une chaîne de signifiants qui quelque part (sur une autre scène, écrit-il) se répète et insiste pour interférer dans les coupures que lui offre le discours effectif et la cogitation qu'il informe". (E. 799). Pour Freud, lui aussi, l'inconscient s'enracine dans une histoire collective. Le complexe d'Oedipe et tout ce qui lui est rattaché, la naissance de la culture, de la morale et de la religion, dérivent des événements protohistoriques dont *Totem et Tabou* tente la reconstruction. Mais alors que Freud fonde la genèse de l'homme sur une lutte de forces, Lacan pose qu'au départ c'est le langage, loi et pacte symbolique prédonnés, qui fait l'homme.

Les deux définitions de l'inconscient que nous venons de citer ne mentionnent pas le refoulement résultant d'un conflit. On pourrait penser que Lacan ne s'attarde pas à ce qui va de soi. En fait, pour Lacan, il y a déjà l'inconscient en tant que coupure dans le discours conscient parce que dans la conscience ne retentissent que quelques échos du discours ou du langage humain trans-individuel; discours d'ailleurs dont nous allons voir qu'il n'est pas le discours de l'homme ou de l'humanité historique, puisqu'il est "le trésor des signifiants". L'inconscient se compose donc de tout ce qui manque à l'"omnicommunication" de l'"omniprésence du discours humain" (E. 265). Dès que le sujet entre dans le langage, il est fendu, divisé entre son discours conscient et l'omni-discours qui l'enveloppe et le surplombe. Cette division est pour Lacan, bien plus essentielle que les histoires de refoulement. Pris dans la chaîne transindividuelle des signifiants, le sujet n'est à chaque instant que l'incidence sur lui d'un signifiant qui réfère à un autre signifiant. Lorsqu'il parle, il est dans la mesure où un signifiant fait irruption en lui. Ainsi, la télépathie n'est rien d'autre que la coïncidence en deux sujets des mêmes signifiants qui circulent dans les réseaux communicants des inconscients. On le voit : la confusion du lapsus et du mot d'esprit n'est pas, de la part de Lacan, la méconnaissance de la distinction entre inconscient et préconscient, mais la position en thèse d'un inconscient défini essentiellement par la présence et par l'effet de chaînes de signifiants autonomes qui apparaissent en bribes et morceaux dans les clignote-

ments de la conscience. "Le registre du signifiant s'institue de ce qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. C'est la structure, rêve, lapsus et mot d'esprit, de toutes les formations de l'inconscient. Et c'est elle qui explique la division originnaire du sujet" (E. 840).

La psychanalyse freudienne est pour une part essentielle, le travail sur les résistances et le dépistage des représentations mnémoniques refoulées. La pratique qui se veut conséquente avec la théorie de Lacan ne leur donnera plus la même importance. Les refoulements secondaires sur lesquels porte le travail analytique de Freud ne sont plus que les événements occasionnels où s'accomplit tangiblement le refoulement primaire, au sens de Lacan : l'omniprésente méconnaissance inhérente à la conscience elle-même. Dès que l'homme parle, il s'est déjà perdu : "Etre de non-étant, c'est ainsi qu'advient Je comme sujet qui se conjugue de la double aporie d'une subsistance véritable qui s'abolit de son savoir et d'un discours où c'est la mort qui soutient l'existence" (E. 802). La véritable subsistance, c'est l'inconscient comme chaîne de signifiants. Cet inconscient s'entr'ouvre un moment, dans les trouvailles du mot d'esprit, dans les rêves, dans les symptômes symboliques, plus clairement dans les délires. Mais ce que dit et ce que pense l'homme n'en est que "la trace de ce qu'il faut bien qui soit pour choir de l'être" (E. 801), une trace qu'il faut pour qu'il sache que son discours agite le néant et que le je conscient n'est qu'un semblant d'être. La substance, c'est l'Autre, la chaîne des signifiants.

IV. L'AUTRE

Ce que Lacan vise par l'effet de sens des signifiants inconscients peut se résumer : le discours conscient et les symptômes tropologisent leur mouvement. L'inversion linguistique du rapport signifiant-signifié et la généralisation psychanalytique de la métaphore indiquent déjà qu'"inconscient" n'a plus ici la même signification que chez Freud. Pour sortir le terme de sa duplicité, il faut considérer le principe sur lequel Lacan fonde sa compréhension originelle de l'inconscient. Nous appellerons volontiers son principe fondamental une métalinguistique

au sens où Freud entendait élaborer une métapsychologie qui devait remplacer la métaphysique. Le terme de métalinguistique signifie alors qu'il n'y a pas d'au-delà du langage et que toute la tradition métaphysique se trouve démythifiée par sa réduction au langage. Deuxièmement, ce que nous appelons la métalinguistique se substitue à la métapsychologie de Freud en ce que Lacan remplace le concept de l'économie des forces pulsionnelles par le mouvement des signifiants. Beaucoup d'interrogations sur Lacan et sur son rapport à Freud demeurent incertaines parce qu'on laisse dans l'ombre les assises de sa pensée. Son art de recouvrir ses idées par des citations et des commentaires subtilement détournés, brouille d'ailleurs les cartes. Habileté stratégique ou rhétorique spontanée d'une métaphorisation englobante ? Ou les deux ? Peu importe.

La pensée de Lacan se meut dans la grande tradition philosophique et elle se développe dans l'horizon de la culture théologique. Il leur règle leurs comptes, par une subversion qui en retient une "structure symbolique" tout en réduisant le contenu et l'intention à un miroitement de surface, en un mot : l'imaginaire.

L'expérience analytique illustre, pour Lacan, ce que savait l'antique sagesse de la religion et de la philosophie : que l'homme n'est pas le propriétaire de son discours, parce que celui-ci se trouve sous la mouvance d'une vérité qui le dépasse. "Ça parle" en l'homme, car, s'il a l'illusion de mener son discours, en fait une vérité le conduit il ne sait pas où. La métaphysique nouait le régime du savoir à celui de la vérité et pensait celle-ci comme supérieure pour autant que tout savoir y participe sans jamais coïncider avec elle. Aussi le rationalisme qui invoque Copernic et Darwin se leurre-t-il en posant un centre du cosmos et en croyant que les hommes sont "le dessus du panier d'entre les créatures" (E. 797). L'écliptique, jugée une représentation naïve, donnait en fait un "modèle plus stimulant de nos rapports avec le vrai" (E. 797); elle signifiait la référence à un système symbolique qui domine le savoir et qui commande l'articulation du temps.

L'homme ne dispose pas non plus de son

désir. Les vœux inconscients que Freud découvre dans les rêves et dans les névroses ne sont que les manifestations parcellaires d'un mouvement fondamental qui entraîne l'homme sans qu'il puisse le maîtriser. A ce mouvement Lacan donne le nom de désir, en souvenir de l'éros platonicien et du "désir naturel" de la métaphysique chrétienne. Dans cette tradition, le désir constitue le dynamisme essentiel de l'être humain; on le dit naturel pour autant qu'il est antérieur et sous-jacent à toutes les tendances particulières, précisément parce qu'implanté en lui par l'origine divine.

Hegel reprend cette tradition en la rationalisant. Il offre le modèle philosophique à la fois homologique et antithétique de la révolution freudienne telle que Lacan entend la poursuivre. D'une part, Hegel, tout comme Freud, refuse la fausse évidence des sentiments et des expériences vécues; il en définit les coordonnées à l'intérieur d'une logique. D'autre part, sa logique épistémogène veut résorber toute représentation, l'élever au niveau du concept, jusqu'à l'achèvement de la conscience en conscience de soi par sa conjonction avec le savoir absolu, supprimant ainsi la différence, principielle pour la métaphysique, entre savoir et vérité. Pour Lacan comme pour Hegel, une raison secrète sous-tend le savoir et le désir, mais "la dialectique qui soutient notre expérience (d'analyste) nous oblige à comprendre le moi de bout en bout dans le mouvement d'aliénation progressive où se constitue la conscience de soi dans la phénoménologie de Hegel" (E. 374).

Lacan préfère revenir au "rationalisme qui organise la pensée théologique" (E. 873). Celle-ci nous apprend la structure de la relation du sujet à la vérité comme cause. Au commencement, en effet, elle pose "le langage", ainsi que Lacan interprète, par un tour subversif, le "Logos" du début du quatrième Evangile (*Séminaire*, Livre II, Paris, Seuil, 1975, p. 325 ss.). Tout, le corps de l'homme, le monde, le discours humain, est donc l'effet de la lettre originelle. Là où pour la théologie la vie de l'homme est inscrite dans le livre de Dieu "*in quo totum continetur*", pour Lacan tout est contenu dans le trésor des signifiants-causes. Mais ceux-ci ne renvoient pas au-delà d'eux-

mêmes. "Dieu est inconscient" (*Séminaire*, Livre XI, Paris, Seuil, 1973, p. 58). C'est là "la véritable formule de l'athéisme" et de l'inconscient lacanien. Affirmer Dieu, c'est vouloir refermer la chaîne des signifiants par un centre alors qu'elle n'opère que par l'absence de centre, par le manque essentiel (E. 819). Poser Dieu, ce serait aussi douer les signifiants d'une référence et d'un sens, les deux coïncidant pour Lacan, alors qu'ils ne sont que les causes par lesquelles des sens se fabriquent dans le nonsens. Lacan exhausse au niveau transcendantal quelques éléments de la linguistique de de Saussure. Les signes (devenus signifiants, nous avons vu pourquoi) sont purement différentiels; ils forment un ensemble fermé et la référence ne définit pas leur entité linguistique. Leur clôture n'y supprime cependant pas le mouvement, car il y a le trou essentiel du signifiant manquant, celui du phallus, manque qui marque inexorablement le discours et le désir humain d'un manque et que Lacan appelle la castration symbolique.

Il faut donc prendre à la lettre la formule "ça parle", car l'inconscient c'est l'homme pris par la lettre des signifiants sans signification, qui préexistent au commencement et qui viennent se localiser en lui. La quête philosophique ou religieuse du sens n'est que la vaine errance de l'homme qui ignore de quelle cause il est l'effet. La psychanalyse n'est pas, comme la religion, une question de sens mais de structure (voir la lettre que Lacan a publiée dans le journal *Le Monde*, Paris, 11 janvier 1980, p. 19). Du sens, il n'y en a pas; il n'y a que la causalité du signifiant scriptural auquel l'homme est livré pour l'errance de son désir et de sa pensée n'ayant pour objet que le rien de la chose (E. 498). La poésie du rien n'est pas vaine cependant; en captant les lettres séminales, en les subissant plutôt qu'en les dirigeant, en les laissant opérer leurs diableries, l'homme et la femme jouissent. La jouissance des femmes mystiques est paradigmatique. Elles pensent jouir de Dieu, l'Autre substantiel de la religion. Lacan, en exhumant la rationalité religieuse de ses guenilles imaginaires, interprète: leur jouissance est celle de l'Autre, le "de" ayant le sens du génitif subjectif et "Autre" celui de la chaîne des signifiants (*Séminaire*, Livre XX, Paris, Seuil, 1975,

p. 70-71). C'est pourquoi "le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent (la jouissance), mais qu'ils n'en savent rien". Ça -ou l'Autre- jouit en eux...

V. L'INCONSCIENT : CHAÎNE DE SIGNIFIANTS OU SOUTERRAIN ILLETTRÉ ?

Le "ça parle" substitue la chaîne métonymique des signifiants à l'énergie anonyme et sauvage du ça que, dans sa deuxième topique, Freud emprunte à Groddeck. Cette substitution est une subversion si capitale qu'elle autorise la déclaration que "l'inconscient n'est pas de Freud; il est de Lacan". Le "corps subtil" (E. 301) du langage, en effet, expulse du champ psychanalytique le concept d'économie pulsionnelle, ce noyau dur de la catégorie freudienne. Comment alors comprendre l'inconscient comme la part du refoulé que comporte le ça ? Que faire de la différence freudienne entre, d'une part, le (pré)-conscient qui est le domaine du langage et, de l'autre, l'inconscient qui, ne disposant pas du langage, n'est pas réglé par ses lois ? La question pose tout le problème d'une cure psychanalytique, car pour Freud la guérison se fait par une levée du refoulement lorsque les mots viennent aux représentations refoulées. Et que reste-t-il de la théorie freudienne d'après laquelle la psychose se caractérise par l'abolition des représentations de choses de sorte que seules les représentations de mots, coupées de l'histoire originelle du sujet, ne se réfèrent plus au réel et que les mots soient traités comme des choses ? L'expérience clinique vérifie-t-elle la pertinence de la théorie freudienne ou de celle de Lacan ?

Pour celui qui prend la lettre de Lacan à la lettre, la visée ultime de la psychanalyse doit être de faire connaître le rien dévoilé au creux de la lettre et d'en libérer une poésie de la jouissance. Guérir du sens n'est pas pour autant un but qu'on saurait poursuivre. Plus que toute autre fin, elle vient "par surcroît". Lacan rejoint là le cheminement paradoxal du bouddhisme. Et comme lui, il entend par la radicalisation de l'anti-humanisme conjurer le suicide qui tente ceux qui, aliénés par le simulacre de sens, en poursuivent obstinément la vaine quête.

Lacan n'en a pas moins élaboré un dispositif théorique qui a fortement contribué à restituer à la parole en analyse sa vertu thérapeutique. L'accent porté sur la textualité de l'inconscient, tout d'abord, rend attentif à la surdétermination des mots, à l'incorporation de la lettre dans certaines souffrances corporelles et aux structures grammaticales des vicissitudes pulsionnelles. Si des analystes oublient que la psychanalyse se meut dans le champ du langage, précisément parce que l'homme est l'être parlant, ils sont tentés de "se guider sur un prétendu contact avec la réalité du sujet..." (E. 252). Ou bien, se targuant de dépasser la technique de Freud, estimée encore maladroite, ils centrent l'analyse sur les sentiments éprouvés ici maintenant dans le rapport analytique, ce qu'on appelle "analyse du transfert". D'autres axent la thérapie sur la lutte contre les résistances, et ils transforment l'analyse en duel. En rappelant que les symptômes ont la structure du langage, Lacan libère la psychanalyse de ce qui fausse le dialogue analytique : l'agir de l'analyste, l'explication des névroses par des causes événementielles, la poursuite de souvenirs objectifs, l'effort orienté vers la prise de conscience introspectionniste... Le refus d'un au-delà du langage a la vertu de dénoncer le préjugé qui conduit à rechercher la vérité des faits. Ce qui compte, en effet, c'est de verbaliser "de faire passer..(cet événement) dans l'épos où il rapporte à l'heure présente les origines de sa personne" (E. 255).

Les critiques que font de la psychanalyse diverses écoles de thérapie, telle que celle de Perls ou de Wadzlavick, reposent toutes sur des méconnaissances qui répercutent celles qui ont cours dans les enseignements des analystes eux-mêmes. La plus commune est d'identifier la parole de la cure avec l'explication théorique des symptômes. La cure se dégrade alors en "une analyse 'causaliste' qui viserait à transformer le sujet dans son présent par des explications savantes de son passé" (E. 251). En promouvant l'idée de l'inconscient "structuré comme un langage", Lacan a voulu d'abord rendre à la parole comme verbalisation toute sa puissance de remémoration historisante et structurante.

Cela dit, trop hâtivement, il reste à considérer les déplacements et les retournements que Lacan a fait subir aux concepts

freudiens. L'inconscient de Lacan n'est pas celui de Freud, car pour Freud l'inconscient a pour nature de ne pas être comme langage. Certes, nous avons signalé les énoncés ambigus de Freud qui servent initialement d'appui à Lacan. Mais alors que Freud élabore progressivement son idée de l'inconscient, précisément pour conceptualiser son statut différentiel, Lacan prend la direction opposée et son discours sur l'inconscient veut se produire comme le discours de l'inconscient lui-même. Cet écart progressivement creusé ne peut pas être sans effet sur la pratique psychanalytique. On se demande même si, à la limite de la théorie poussée vers ses conséquences, nous n'assistons pas à une nouvelle occultation de l'inconscient. La fascination qu'exerce Lacan sur les littéraires qui ignorent la réalité clinique, rappelle le malentendu entre Freud et le poète surréaliste A. Breton. La théorie d'une rhétorique universalisée offre la mystique radicalement négative que cherchent les religieux des lettres ou les nostalgiques d'une impossible extase de la folie. Mais comment concevoir un travail psychanalytique selon des coordonnées théoriques si radicalement transformées ? Le moins qu'il faille dire c'est que, dans les discours de Lacan, les références cliniques se font de plus en plus évanescentes. Cela doit nous inciter en tout cas à faire un nouveau retour à Freud, par-delà Lacan, tout en emportant avec nous ce que nous avons appris de lui. L'important en cela est de s'interroger sur l'aporie que l'expérience clinique impose à Freud : l'inconscient est une réalité psychique précisément pour autant que, susceptible de se résoudre par l'interprétation en paroles, il doit s'apparenter au langage; mais il demeure inconscient pour autant qu'il n'est pas structuré comme un langage. L'effort de Freud pour ajuster ses concepts à l'expérience clinique de l'inconscient le mène à élaborer une théorie d'une immense complexité. Les résumés qu'en présentent les manuels ou les opposants à la psychanalyse font figure de parodies. Mon rappel des éléments essentiels ne servira qu'à problématiser l'inconscient de Lacan.

Selon Freud, un *certain* inconscient fonctionne *comme* un langage et les contenus inconscients sont, *pour une part*, faits d'inscriptions dans le psychique de marques qui

sont *comme* des mots. C'est précisément l'inconscient qui résulte du refoulement secondaire, celui sur lequel la psychanalyse peut travailler, celui par contre, qui ne trouve pas vraiment de lieu dans la théorie de Lacan.

Le mode de fonctionnement de l'inconscient, d'abord, représente des similitudes avec les procédés rhétoriques. Ce sont les "mécanismes" de l'inconscient : le déplacement de l'affect, la condensation des représentations, la conversion somatique qui fait du symptôme corporel un symbole, l'isolation obsessionnelle. On peut les comparer respectivement à la litote, à la composition de figures de roman, au geste symbolique expressif, à la fragmentation analytique, à l'institution d'un symbole. Visiblement l'inconscient reprend ses procédés à la pensée réglée par le langage; mais c'est pour se soustraire à celle-ci. Prenons le premier procédé cité, celui du déplacement. Dès ses premières études, Freud marque la différence essentielle entre la rhétorique de l'inconscient et celle du conscient. "L'hystérique que (la représentation) A fait pleurer ignore qu'il ne s'agit que d'une association entre A et B (le souvenir réellement triste) où B lui-même ne joue (plus) aucun rôle dans la vie psychique (consciente). Le symbole s'est, en pareil cas, complètement substitué à l'objet". Au déplacement hystérique qui produit le symbole inconscient, Freud oppose le symbolisme "normal" : "Le chevalier qui se bat pour le gant de sa Dame *sait bien* que ce gant doit toute sa valeur à celle-ci et le prix qu'il y attache ne l'empêche nullement de penser à la Dame." (*Entwurf einer Psychologie, Aus den Anfängen*, pp. 427-429). Une intention signifiante anime donc le symbolisme normal. L'inconscient en reprend la structure (*Traumdeutung*, GW II/III 346); mais c'est pour éliminer l'intention signifiante. Si celle-ci est constitutive du symbolisme, il s'ensuit que l'inconscient désymbolise le symbole. Aussi faut-il toute la théorie freudienne pour l'interpréter. Mais à l'opposé du symbole, le "symbole" inconscient disparaît lorsqu'il est traduit en langage signifiant. La technique freudienne est corrélative du concept d'inconscient comme déstructuration du langage.

Or cette déstructuration est au service

de l'intention, inconsciente bien sûr, de couper la référence au souvenir trop douloureux. Une énergie pulsionnelle va à l'encontre de son investissement, sans pouvoir empêcher néanmoins l'énergie de l'affect à chercher malgré tout à trouver une issue inconsciemment expressive dans le symbole inconscient. Le fonctionnement de l'inconscient, comme utilisation à rebours des structures de langage, ne se comprend donc que par l'introduction de deux concepts solidaires : celui, économique, de l'énergie psychique et celui, linguistique, de la référence. Or ce sont les deux concepts que Lacan expulse de sa théorie sur l'inconscient et sur le langage. Ainsi ne nous semble-t-il rendre compte ni de la métaphore ou du symbole normal, ni de l'inconscient. On ne voit ni comment la signifiante se produit en franchissant "la barre", ni par quel procédé le refoulé se défend contre la traduction en langage.

Lacan a certainement raison de soutenir la nature linguistique de certains contenus inconscients. Il n'est plus possible, après lui, d'assimiler l'inconscient aux besoins primaires, aux instincts de nature biologique ou à la déstructuration d'un contenu conscient opérée par des conditions psychophysiologiques. Quelle que soit l'ambiguïté du terme "signifiant", il désigne un type de contenus inconscients. Lorsque Freud poursuit la levée du refoulement par la prise de conscience, il s'agit bien de représentations mnémoriques qui faisaient partie des archives d'abord inaccessibles. L'irruption, dans les cas de psychose hystérique (GW I 62, 88-89, 93; SE III 38) fait voir à ciel ouvert un certain contenu inconscient qui reste normalement refoulé ou qui ne se produit que masqué dans les rêves et dans les symptômes de la névrose. On peut appeler signifiant les représentations significatives qui composent cet inconscient. Encore préférons-nous le terme saussurien de signe, précisément parce que, dans ces cas, le signifié est indissociable de son support signifiant. La suspension de la référence, déterminant l'enfermement dans le délire, laisse les signes (les "signifiants" de Lacan) tourner comme des bandes lumineuses. Cet inconscient est structuré comme un langage mais il ne fonctionne pas comme un langage en acte de "discours". Par contre, dans l'inconscient refoulé, c'est le fonctionnement de l'incon-

scient qui utilise des procédés de langage empruntés à la rhétorique.

L'inconscient n'est donc jamais simplement structuré comme un langage. Tout l'effort théorique de Freud vise à concevoir à la fois la similitude et la dissimilitude entre, d'une part, le contenu et le fonctionnement inconscient et, de l'autre, le langage. D'où ses textes opposés. Les métaphores de traduction ou de rébus relèvent la similitude. Les textes plus théoriques insistent sur le clivage. Ainsi le langage définit-il, pour Freud, la structure du préconscient, en opposition à l'inconscient. celui-ci est dit dépourvu de tout ce qui caractérise le langage : le temps, le lien de causalité, l'intention de communiquer...

Cette tension dans la conceptualisation ne résulte pas seulement d'une difficulté théorique. Elle correspond également à un étagement dans l'inconscient. Certains contenus, plus proches du préconscient, sont plus structurés par les lois du langage. D'autres, plus archaïques, sont moins organisés par lui. Ce sont, croyons-nous, ceux que Freud appelle "représentations de choses" par opposition aux "représentations de mots" (*Das Unbewusste*, chap. 7, GW X 294-303). Dans "représentations de choses", "de" n'indique pas, comme le "de" objectif, la référence à la chose, puisque Freud parle aussi des *Sachbesetzungen der Objekte*, représentations-choses des objets. Ce sont des représentations qui, au contraire des mots, ne sont pas des signes référentiels. Ces représentations ont donc la nature d'une chose. Elles sont les investissements premiers des objets, comme l'indique l'expression : représentations-choses des objets. Ces représentations sont la condition pour que le langage puisse fonctionner comme langage, ce qui ne se réalise plus dans la psychose en raison de l'abolition des représentations-choses, supports de l'investissement d'objet. Pour Freud, ce serait donc le langage du psychotique qui se compose de purs signifiants, glissant sans amarres, parce que sans référence à l'objet. Pris à la lettre, Lacan identifie l'inconscient au langage psychotique, celui qui, d'après Freud, manque précisément de support inconscient nécessaire pour qu'il fonctionne comme langage.

Lacan nous apprend à entendre dans le

"discours" analytique aussi bien le futur antérieur que la remise en scène remémorative, les réserves de virtualités signifiantes que les déplacements qui déforment. Nous avons lu et écouté ses discours de cette manière, avec une ferveur qui ne s'est pas laissée aliéner. Il nous est apparu qu'il a deux fois raison : en promouvant le retour à Freud et en déclarant finalement que son inconscient n'est pas de Freud.

Antoine VERGOTE



(1) Ce texte a été également publié en Anglais "From Freud's 'Other Scene' to Lacan's 'Other', in : Interpreting Lacan, J.H. Smith and Kerrigan (eds), Psychiatry and the Humanities, volume 6, New Haven, Yale University Press, 1983, pp. 193-221.



DE DYNAMIEK VAN DE ANALYSE IN LACANS EERSTE TEKSTEN

door Philippe VAN HAUTE (*)

INLEIDING

De lacaniaanse theorie van de begeerte is slechts geleidelijk tot stand gekomen. Toch wordt zij in alle stadia van haar ontwikkeling gekenmerkt door een sterke invloed van de Hegel-interpretatie van Alexandre Kojève, als begeerte naar erkenning. In de latere teksten ontwikkelt Lacan het onderscheid tussen begeerte, vraag en behoefte. Dit onderscheid hangt samen met de uitwerking van een 'logika van de betekenaar' die vanaf het seminarie over de psychose (1955-1956) een aanvang neemt. De begeerte wordt dan niet langer als begeerte naar erkenning gedacht.

In dit artikel willen we ons beperken tot de theorie van de begeerte als begeerte naar erkenning. Wij zullen laten zien op welke wijze deze 'eerste' theorie van de begeerte aanleunt bij het hegelianisme van A. Kojève.

Lacan gebruikt de categorie van het imaginaire als een soort psychologische fundering van de dialectiek van de Meester en de Slaaf. Tegelijk echter wordt deze dialectiek ook aangewend om de betekenis van het imaginaire te verhelderen. Deze analyse van de dialectiek van de Meester en de Slaaf leidt evenwel tot de vaststelling dat Kojève er niet in is geslaagd de begeerte naar erkenning in haar juiste - symbolische - kontekst te situeren. Dit leidt tot een impasse die Lacan door een herformulering van de theorie van de begeerte poogt te overwinnen. De problematiek van de (begeerte naar) erkenning kan slechts op authentieke wijze

worden uitgewerkt in het kader van een theorie van het symbolische.

Deze theorie van de begeerte heeft ook gevolgen voor de wijze waarop Lacan de dynamiek van de analyse - en meer specifiek van de overdracht - aan de orde stelt. Als de begeerte steeds begeerte naar erkenning is, dan moet ook de analyse in het teken van de erkenning worden gedacht.

Dit perspectief van de erkenning geeft volgens Lacan aan de freudiaanse 'begeerte' haar relevantie (S1 297). Bij Freud vinden we nochtans geen uitgewerkt onderscheid tussen begeerte en drift. De drift is een gespecificeerd (bv. seksuele vs. zelfbehoudsdrift) en organisch gefundeerd energiequantum dat primair ontlading zoekt (2). Het gaat steeds om de psychische 'vertaling' - in voorstellingen en affekten - van organisch gefundeerde energie. Lacan plaatst de begeerte in een veel 'spiritueeler perspectief' dan Freud. Lacan poogt ondubbelzinnig de analyse van alle 'biologiserende' invloeden te ontdoen. Het komt er op aan duidelijk te maken dat deze 'debiologisering' rechtstreeks verband houdt met de hegeliaanse referentie die Lacans denken fundamenteel kenmerkt.

1. KOJEVES DIALEKTIEK VAN HET ZELFBEWUSTZIJN ALS PARADIGMA VOOR DE IMAGINAIRE INTERSUBJECTIVITEIT (3)

1.1. De theorie van het spiegelstadium

Lacan poogt met de theorie van het spie-

gelstadium Freuds theorie van het narcisme meer inzichtelijk te maken (4). De ervaring dat het kind in staat is het eigen spiegelbeeld als zodanig te erkennen staat hier centraal. De jubel-reaktie die deze ervaring begeleidt getuigt van deze erkenning. Zij gaat gepaard met een reeks handelingen waarin het kind op ludieke wijze de relatie tussen de waargenomen bewegingen en de gereflecteerde omgeving beleeft (E.93/2-3). Men moet dit gebeuren als een identifikatie begrijpen. Het gaat immers om een gelijk-stelling die een zekere fixatie impliceert. Men kan van narcisme spreken aangezien het om een identifikatie met het eigen lichaamsbeeld gaat. Deze identifikatie doet zich ook voor met leeftijdsgenoten, op voorwaarde dat het leeftijdsverschil bepaalde limieten niet overschrijdt (E.181/1).

Het kind verwerft door deze identifikatie een imaginair meesterschap over zijn lichaam, waarin het reële meesterschap wordt geanticipeerd (S1 93). We noemen dit meesterschap 'imaginair' enerzijds omdat het konstitutief gebaseerd is op een identifikatie met een beeld, anderzijds omdat dit meesterschap een illusoir karakter heeft. De geveiseerde gelijkheid is immers gedoemd te mislukken. Zij kan nooit totaal zijn (E.94/4).

De ervaring van het spiegelstadium is beslissend voor de meest algemene structuur van de menselijke kennis en van het ik: "... deze (structuur) die het ik en de objecten konstitueert overeenkomstig de attributen van permanentie, identiteit en substantialiteit, kortweg, onder de vorm van entiteiten of van 'dingen'" (E.111/3) (5). Het spiegelstadium symboliseert dan ook de mentale permanentie van het ik. Het ik is het produkt van de opeenvolgende identifikaties met de liefdesobjecten. Het ontleent zijn bepaaldheid aan de liefdesobjecten waarmee het zich identificeert. Het ik is de imaginaire matrix van waaruit het individu zichzelf en de ander waarneemt en benadert (S1 194; S2 197).

1.2. De strijd tussen de twee zelfbewustzijnen en de imaginaire intersubjectiviteit

Lacan brengt het imaginaire en vooral de zgn. imaginaire agressiviteit in verband met de dialektiek van de Meester en de Slaaf. Hegel (Kojève), schrijft Lacan, heeft voor altijd de functie van de agressiviteit in de menselijke ontologie duidelijk gemaakt (E. 121/1).

De mens is volgens Kojève essentieel zelfbewustzijn (IH 11). Men moet zich evenwel afvragen welke voorwaarden vervuld moeten zijn opdat zelfbewustzijn überhaupt tot stand zou kunnen komen (IH 165).

Zelfbewustzijn veronderstelt begeerte. De begeerte is immers steeds mijn begeerte. Om de begeerte kenbaar te maken moet men zich van de shifter 'ik' bedienen ('ik' heb honger) (IH 166). Kojève interpreteert deze begeerte verder als animale behoefte (IH 166). Hier is dan ook nog geen plaats voor zelfbewustzijn in strikte zin. De begeerte (behoefte) is een noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde voor het zelfbewustzijn. Zij geeft slechts aanleiding tot een zelf-gevoel dat gemeenschappelijk is aan mens en dier (IH 30). Het dier dat zich boven de natuur verheft door haar te negeren, valt er door de bevrediging onmiddellijk in terug. Het dier transcendeert niet werkelijk de natuur. Het transcendeert evenmin zichzelf als natuur (als lichamelijke). Het zelfbewustzijn daarentegen vergt reflexiviteit. Het veronderstelt dat men afstand kan nemen tegenover zichzelf (IH 168). Dit is slechts mogelijk wanneer de begeerte op een 'niet-zijnde' (non-être) gericht is.

Een zijnde (bv. voedsel) begeren impliceert een onderwerping aan dit zijnde. Zolang 'ik' alleen maar natuurlijke zijnden begeren, blijf 'ik' ook in de orde van het natuurlijke gevangen. Slechts wanneer 'ik' een 'niet-zijnde' begeren kan 'ik' mij uit de natuur losmaken (IH 168).

Een dergelijk niet-zijnde is de begeerte zelf (IH 168-169). De begeerte is immers afwezigheid van zijn. De begeerte is slechts antropogeen wanneer zij op een andere begeerte is gericht. De mens is slechts 'menselijk' wanneer hij in plaats van een 'ding' een ander mens (een ander begerend 'ik') aan zich poogt te onderwerpen (IH 169). De mens, preciseert Kojève verder, begeren alleen dan op menselijke wijze een ding wanneer hij het zich niet slechts wil toeëigenen, maar tegelijk zijn recht op dit ding door de ander wil laten erkennen. De menselijke begeerte is begeerte naar erkenning door de ander (IH 169).

De verhouding tussen het Zelf en de

ander is dan ook primair conflictueel. Zij realiseert zich als strijd op leven en dood om erkenning. In deze strijd komt het zelfbewustzijn reëel tot stand. De transcendentie ten overstaan van de natuur wordt pas werkelijk gerealiseerd in een strijd zonder vitaal doel. Hier bewijst het subject immers dat zijn belang niet primair levensbelang is. Kojève noemt deze strijd dan ook antropogeen (IH 12;168). Wat hem voor ogen staat is een (dialektische) 'deductie' (IH 164) van het zelfbewustzijn uitgaande van de animale behoefte en dus van de natuur. Het gaat om een soort natuur-genese van het zelfbewustzijn.

De wijze waarop Kojève deze genese thematiseert anticipeert Lacans theorie van het imaginaire. Kojève noemt de strijd op leven en dood om erkenning 'een strijd om het loutere prestige' ('une lutte à mort de pur prestige') (IH 14). De begeerte is steeds begeerte naar erkenning... van een exclusief recht op het object. Het is wezenlijk voor de mens te begeren wat de anderen begeren juist omdat ze het begeren (IH 13). Zo kan een vanuit zuiver utilitair of functioneel oogpunt nutteloos voorwerp toch object worden van de begeerte. In oorlogstijd bijvoorbeeld poogde men de vlag van de vijandelijke legers te bemachtigen, niet zozeer omdat dit enig (rechtstreeks) militair voordeel zou opleveren, wel om wat zij voor de tegenstrevers vertegenwoordigde. Indien deze vlag voor de vijand geen betekenis had, dan zou zij ook voor ons haar belang verliezen. Mijn belang is hier strikt gecorreleerd aan dat van de ander.

Dit staat Lacan voor ogen wanneer hij schrijft dat Hegel (Kojève) voor altijd de betekenis van de agressiviteit in de menselijke ontologie heeft duidelijk gemaakt. Tegelijk geeft Lacan een soort psychologische fundering van deze 'strijd om het loutere prestige'.

Het subject konstitueert zich, volgens Lacan, in een identifikatie met het lichaamsbeeld van de ander. Dit betekent dat de begeerte slechts in de ander gevat wordt: "Het subject achterhaalt en erkent oorspronkelijk de begeerte niet alleen via zijn eigen beeld, maar via het lichaam van zijn gelijke" (S1 169) (6). De menselijke begeerte is dus op dit niveau relatief aan deze van de (imaginaire) ander. Meer nog, zij is de begeerte van de ander. Dit resulteert in een absolute

rivaliteit met betrekking tot het object van de begeerte: ik streef na wat de ander begeert omdat hij het begeert. Ik ben immers de ander. De ander is slechts een komplement van mijn spiegelbeeld (S1 169).

Kojèves 'begeerte naar erkenning' is volgens Lacan fundamenteel begeerte naar een imaginaire identiteit. Deze realiseert zich in een identifikatieproces. Aangezien deze identifikatie mij aan de ander gelijkstelt, blijft voor de begeerte slechts één uitweg over: de destructie van de ander. Vermits ik bovendien, krachtens de identifikatie, de ander zelf ben, moet deze agressiviteit evenzeer als suïcidaal worden gekarakteriseerd. Kojève heeft dit in het kader van een metafysische theorie van de begeerte reeds voorvoeld (7).

De structurele onverenigbaarheid van het imaginaire verlangen, leidt volgens Lacan tot een strijd waarvan niet valt in te zien waarom hij eindigt met de effectieve vernietiging van (één van) de partners. Dit zou dan ook het einde zijn van de dialectiek. Eén van beide 'zelden' moet zich onderwerpen. Het erkent de ander als zijn 'Meester' in wiens (arbeids-)dienst het zich stelt. Kojève noemt deze onderwerping een 'onherleidbare vrije act' (IH 15). Men zou dan ook principieel de mogelijkheid moeten aanvaarden dat de Slaaf zich niet onderwerpt en op grond van een vrije beslissing besluit verder te strijden... tot de dood.

Wat Hegel/Kojève volgens Lacan hier niet heeft gezien is de primauteit van het 'pakt' op het geweld. Er is van bij de aanvang een spelregel die de relatie normeert: het symbolische domineert het imaginaire (E. 810/4). Vandaar dat Kojève de problematiek van de erkenning niet in zijn juiste (symbolische) kontekst kon plaatsen.

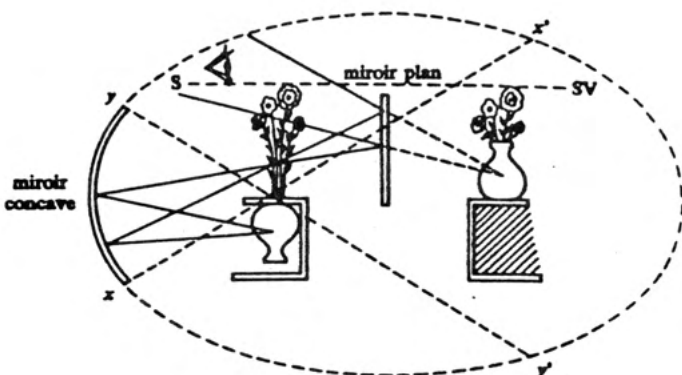
In de strijd op leven en dood gaat het om erkenning. Authentieke erkenning is slechts mogelijk binnen een symbolisch kader (S2 68). Zo brengt Lacan het begrip 'symbool', overeenkomstig de griekse etymologie, in verband met 'tessera', 'teken van erkenning' (E. 251/7; 380/1). Het woord bemiddelt, schrijft Lacan, en impliceert in deze mediatie onmiddellijk de realisatie van de ander. Een woord heeft immers maar zin wanneer het gericht is op een al dan niet effectief aanwezige ander, waarmee het mij verenigt (S1 178; E. 348/2). De eenheid die hier wordt bereikt is niet de verstikkende

imaginaire identiteit. Het gaat integendeel om een eenheid in onderscheid. Het symbolische brengt ons inderdaad onmiddellijk in de differentie van het 'ik' en 'gij'. Het maakt een erkenning mogelijk die mij niet alleen met de ander verenigt, maar deze tegelijk ook vrij laat. Het anders-zijn wordt dan niet zonder meer genegeerd, maar tegelijk ingesteld.

Het perspectief van de erkenning is met het symbolische als zodanig meegegeven: "Zodra het ...erkenning eist, bestaat het woord" (S1 265). Zoals Kojève stelt Lacan dat de begeerte naar erkenning een fundamentele menselijke 'behoefte' is (S1 271; S2 57). Men moet deze gedachte in verband brengen met de idee dat de analyse zich essentieel in de orde van het symbolische afspeelt. Ook de analyse moet dan vanuit het perspectief van de erkenning worden begrepen. In wat volgt willen we meer in detail uiteenzetten hoe Lacan, in de teksten die we hier commentariëren, de dynamiek van de analyse (en meer specifiek de overdracht) vanuit dit perspectief poogt te denken. Hiertoe is het echter eerst nodig de vermelde 'primauteit van het symbolische' nader te belichten.

2. DE PRIMAUTEIT VAN HET SYMBOLISCHE

Het ik is het produkt van de opeenvolgende identifikaties met de liefdesobjecten. Het spreekt echter vanzelf dat 'ik' geen vat heb op de totaliteit van mijn identifikaties. Een belangrijk deel ervan blijft ontoegankelijk. Zij zijn onbewust. Lacan bepaalt dan ook het onbewuste als deze delen van het ik-beeld waar het subject geen greep op heeft (S1 181). Een korte verwijzing naar de zgn. 'ervaring van de omgekeerde bloementuil' (9) kan hier verhelderen.



Een bloementuil wordt op een langs één zijde open doos geplaatst. In deze doos zit een vaas verborgen. Deze hele constructie wordt frontaal voor een sferische spiegel opgesteld. Voor de toeschouwer die zich voor deze spiegel bevindt, verschijnt de vaas als een reëel beeld dat de reële bloemen omvat. Dit reële beeld wordt op zijn beurt gereflecteerd, als virtueel beeld (10), in de vlakke spiegel in het midden van de opstelling. Wat het subject in de vlakke spiegel waarneemt hangt af van de positie ten overstaan van het reële beeld. Het is immers de specifieke invalshoek van waaruit men de vlakke spiegel bekijkt die bepaalt wat men ziet. Meteen is echter duidelijk dat ook de buiging van de vlakke spiegel een cruciale rol speelt. Het is denkbaar dat hij een zodanige buiging vertoont dat men quasi niets ziet.

Veronderstellen we nu dat wat het subject in de vlakke spiegel waarneemt het 'ik' voorstelt als toegankelijk object. We nemen ook aan dat de buiging van de vlakke spiegel afhankelijk is van de stem van de ander, of meer algemeen, van het net van symbolische relaties waarin we zijn opgenomen (S1 161). Het is de symbolische uitwisseling die toelaat het subject te identificeren, zijn plaats te bepalen in het geheel van de symbolische relaties. De dialectiek tussen het 'ik' en de 'ander-gelijke' wordt aldus gereguleerd door een orde die haar transcendeert: het symbolische.

Wat in de vlakke spiegel verschijnt hangt af van de buiging die door het symbolische wordt gereguleerd. Deze delen van het ik-beeld die krachtens de variabiliteit van de buiging kunnen worden waargenomen behoren tot het voor-bewuste. Maar op sommige plaatsen blokkeert de spiegel zodat bepaalde delen van het reële beeld nooit als virtueel beeld kunnen gegeven zijn. Het is hier dat men het onbewuste moet situeren (S1 181). De rol van het symbolische is hier doorslaggevend: "een woord is de matrix van wat het subject van zichzelf miskent" (S2 58) (11). Het onbewuste is (als een) taal (gestructureerd). Een voorbeeld kan hier verduidelijken.

Men herinnert zich het belang van de zgn. 'oerscène' in Freuds studie over de 'wolfman' (12). Deze laatste zou op anderhalfjarige leeftijd getuige zijn geweest van een coïtus a tergo tussen zijn ouders. Hij zou zich dan met zijn moeder hebben geïdentificeerd. Deze scène verwerft haar traumatische

karakter pas achteraf, in de periode tussen drie jaar en drie maanden en vier jaar (het ogenblik van de angstdroom). Deze periode valt samen met de ontwikkeling van de door Freud geanalyseerde infantiele neurose. Deze speelt -althans tot op dat ogenblik- dezelfde rol als een psychoanalyse, nl. de (symbolische) re-integratie van het verleden (S1 215). In deze periode wordt de oerscène progressief opgenomen in het 'spel van de symbolen'. Lacan schrijft dan ook: "...zij (de oerscène) verwerft op het niveau van het imaginaire haar traumatische karakter omwille van de bijzonder schokkende vorm van de eerste symbolische integratie... het subject... zal het (het trauma) niet meer integreren. Het blijft nochtans daar, ergens, gesproken... Dit wordt de eerste kern van wat men later zijn symptomen zal noemen" (S1 215) (13). De oerscène heeft in de loop der jaren tal van betekenissen verworven door wat de wolfman heeft geleerd, door wat hij heeft horen vertellen over, bijvoorbeeld, de seksualiteit. Het is dan ook niet de oerscène (of de identificatie waarmee zij gepaard gaat) als zuiver 'feit' die wordt verdrongen. Het gaat integendeel om de oerscène voor zover zij werd gesymboliseerd. Het onbewuste is het 'discours' van de Ander'. De betekenissen waarvan sprake zijn immers niet de eigendom van een particulier subject. Het subject ontvangt ze integendeel van een discours dat de ronde doet en dat niemand afzonderlijk toebehoort. Het is dit discours dat de symbolische structuur van het subject bepaalt (14).

De funderende identificatie met zijn moeder blijft voor de wolfman ontoegankelijk. Zij bepaalt zijn verhouding tot zichzelf en de ander buiten zijn weten om. Dit heeft te maken met de (onaanvaardbare) symbolische betekenissen waarmee deze identificatie in de loop van de symbolische ontwikkeling van zijn geschiedenis werd verbonden. Het hoeft nauwelijks betoog dat ook deze symbolische betekenissen aan de greep van het bewuste ik zijn onttrokken (S1 215). Lacan begrijpt de verdringing van deze betekenissen vanuit het perspectief van de erkenning. We komen hier verder nog op terug.

Men zal opwerpen dat voor Lacan het onbewuste niet uit symbolische (talig geïncarneerde) betekenissen bestaat, maar uit zuivere betekenaars. Inderdaad, maar men moet begrijpen dat Lacan zijn 'logica van de betekenaar' slechts systematisch heeft ontwikkeld

vanaf het seminarie over de psychose. In de teksten die we hier commentariëren gaat het nog om historische (talig geïncarneerde) betekenissen (15). Alle nadruk ligt hier op het onbewuste als 'discours' of 'woord'. Zowel het 'discours' als het 'woord' echter situeren zich op het niveau van het saussuriaanse 'teken' waarin een betekenaar aan een betekende is gekoppeld. Er is nog geen of nauwelijks sprake van 'pure betekenaars' die op geen enkele wijze anticiperen op hun mogelijke betekenissen en waarvan het betekende zonder meer een effect zou zijn (16).

Het perspectief van de erkenning is met het symbolische als zodanig meegegeven. We zijn nu beter in staat deze problematiek, in zijn verhouding tot de dynamiek van het analytisch proces, te verhelderen.

3. DE OVERDRACHT (17)

3.1. De overdracht als imaginair proces

De analyse speelt zich af in de orde van het symbolische. Zij is een taal-gebeuren en staat dan ook in het teken van de 'erkenning': "La reconnaissance est au pivot du symbolique" (). Lacan gebruikt het begrip 'erkenning' in een dubbele betekenis: enerzijds in de (intra-subjectieve) zin van 'als het zijne aannemen' ('ik erken/bevestig dat het zo is geweest'), anderzijds in de inter-subjectieve en actieve zin van 'erkenning nastreven (als subject van begeerte) door de Ander' ('zich doen erkennen'). Beide processen zijn slechts denkbaar als bemiddeld door de taal (18). Zij zijn ook complementair. Het is in en door het intersubjectieve gebeuren van erkenning dat 'ik' in staat wordt gesteld 'mijn' begeerte als 'eigen' begeerte te erkennen/op mij te nemen.

In de analyse wordt het spreken van de analysand bevrijd van de restrictieve regels die het dagdagelijkse spreken beheersen. De patiënt wordt uitgenodigd al zijn invallen vrij mee te delen, zonder acht te slaan op mogelijke incoherenties, de aard van deze invallen (bijv. pijnlijk, schijnbaar onbelangrijk of tegenstrijdig enz.)... Hierdoor wordt in de speculaire verhouding een mogelijkheid tot verschuiving, tot vervollediging en/of inperking van het ik-beeld geschapen. De analysand wordt zo in staat gesteld de opeenvolgende identificaties die de geschiedenis van zijn 'ik' bepaalden, te erkennen (S1 205). Het

subject moet de verschillende etappes waarin zijn begeerte gestalte kreeg op zich nemen. De techniek van de vrije associatie creëert een imaginaire relatie van het subject tot zichzelf die verder reikt dan wat in de dagelijkse beleving mogelijk is. Zij brengt op een artificiële manier de voorwaarde tot stand voor de 'Verliebtheit', de fascinatie voor het beeld. Deze techniek creëert immers een 'maximale narcistische projectie' (S1 205) : 'narcistisch' omdat het om het 'ik-beeld' gaat, 'projectie' omdat het onbewuste zich slechts ontsluit in de (woord-)relatie met de ander. De imaginaire identificaties - en, correlatief, de begeerte - klinken slechts door in het spreken tot de analyticus. Zij worden door het subject nog niet geassumeerd, maar slechts 'gehoord' door de analyticus. Deze laatste neemt hier de plaats in van het ideaal-ik, of beter, hij krijgt deze plaats toegewezen (cfr. projectie) (S1 210). Dit proces speelt zich essentieel af in de taal. Het is primair in het spreken dat de imaginaire relatie met de analyticus wordt gereveleerd.

Centraal staat hier het 'benoemen' - en dus erkennen - van de verdrongen begeerte. Slechts wanneer de begeerte wordt geformuleerd in de gesproken relatie met de ander, wordt zij op authentieke wijze erkend, als 'eigen' bevestigd (S1 207: ACR 204-205). Het gaat in de analyse dan ook niet om de bevrediging sensu stricto van de begeerte, maar om haar erkenning (S1 207). Dit is alleen mogelijk door de benoeming. Maar er is meer: door de 'benoeming' van de begeerte kan de 'Verliebt-heit' zich realiseren (S1 208). Dat het aldus beschreven proces gepaard (zal) kan gaan met, bijvoorbeeld, gevoelens ten overstaan van de analyticus is duidelijk. Beperkt men de analyse tot deze 'eerste' fase, dan zou zij niets anders viseren dan een (imaginaire) reconstructie van het ik-beeld (19).

Het is precies om van dit alles reken-schap te geven ('Verliebtheit', de affectieve relatie met de analyticus...) dat noties als 'her-haling van het verleden', 'onbewuste her-haling' enz. werden ontwikkeld. Al deze begrip-pen werden geïntroduceerd om te beschrijven wat in de analyse kan worden geobserveerd. Zij hebben als zodanig het statuut van empiri-sche vaststellingen (S1 127). Dit proces is nochtans imaginair: het verleden wordt hier, buiten het weten van het subject om, slechts beleefd voor zover de historische

dimensie wordt miskend (S1 127).

Volgens Freud (20) heeft slechts een deel van de libidinale strevingen die het liefdesleven bepalen de volledige psychische ontwikkeling doorgemaakt. Deze libidinale strevingen zijn geïntegreerd in de bewuste persoonlijkheid. Een ander deel echter werd in zijn ontwikkeling geremd. Het is zowel van de bewuste persoonlijkheid als van de realiteit afgescheiden. Het kan hoogstens in de fantasie worden beleefd. Eventueel is het zelfs totaal onbewust gebleven. Het is in wezen deze libido-bezetting die op de analyticus wordt overgedragen. Zij heeft betrekking op bepaalde 'voorbeelden' die de verhouding van het subject tot zichzelf en tot de ander bepalen. Deze 'voorbeelden' vormen een soort cliché dat zich regelmatig zoekt te herhalen, in zoverre tenminste de uiterlijke omstandigheden en de voorhanden liefdesobjecten dit toelaten. We bevinden ons hier op het niveau van wat Lacan de funderende identificaties van het 'ik' noemt en die hij maatgevend acht voor de object-relaties.

In de overdracht-relatie, vervolgt Freud, krijgt de analyticus een plaats toegewezen in het systeem van deze 'voorbeelden'. Zo kan bijvoorbeeld het vader-imago maatgevend worden in de verhouding tussen analyticus en analysand. De analysand laat dan het object van zijn gevoelens (de vader) samenvallen met de analyticus. Het komt er dan op aan, besluit Freud, de patiënt ertoe te brengen deze gevoelens in de samenhang van zijn behandeling en van zijn levensgeschiedenis te situeren en ze naar hun psychische waarde te schatten.

De analysand moet alles wat zich manifesteert in de overdrachtsrelatie zoals we haar hier beschreven terugplaatsen in het geheel van zijn levensgeschiedenis. De analyse kan zich dan ook niet beperken tot het 'benoemen' van de begeerte. Zij zou tot niets anders leiden dan tot een 'op punt gesteld' ik-beeld. We hebben de overdracht dus nog niet fundamenteel genoeg gekarakteriseerd.

Wat ons hier vooral interesseerde was de notie 'erkenning'. Zij wordt in deze tekst duidelijk gebruikt in de betekenis van 'op zich nemen', als 'eigen' bevestigen. Zij is als zodanig onverbreeklijk verbonden met de woord-functie.

Een woord is de matrix van wat het sub-

ject van zichzelf miskent. De ontoegankelijkheid van de funderende identificaties heeft te maken met de symbolische betekenissen waarmee zij zijn verbonden. Tegelijk worden zij slechts gereveleerd in de gesproken relatie met de analyticus. Deze dubbele bevestiging is richtinggevend voor de verdere verdieping van het concept van de overdracht.

3.2. De overdracht als symbolisch proces

a

Om het proces van de overdracht inzichtelijk te maken grijpt Lacan terug naar de Traumdeutung. De term functioneert er als een technisch begrip o.a. waar de regressie behandeld wordt in het metapsychologisch hoofdstuk. Het (onbewuste) infantiele verlangen, stelt Freud, vindt slechts toegang tot de manifeste droom door zich te verbinden met reeds in het voor-bewuste aanwezig materiaal (de dagresten). De droom is een door overdracht op recent materiaal (de dagresten) veranderde (vermomde) 'Ersatz' van het infantiele verlangen (21). Freud schrijft: "...dat zij (de onbewuste voorstelling) daar (in het voor-bewuste) slechts werkdadig kan zijn, doordat zij zich met een schadeloze, reeds in het voor-bewuste aanwezige, voorstelling in verbinding stelt, op deze voorstelling haar intensiteit overdraagt en zich erdoor laat over-dekken. Dit is het feit van de overdracht..." (22). Het voor het bewuste ik onaanvaardbare verlangen drukt zich vermomd uit middels de dagresten waarmee het zich in verbinding stelt. Het draagt op deze dagresten zijn energie (intensiteit) over. We komen hier nog op terug.

Lacan commentariëert de geciteerde passage uit de Traumdeutung als volgt: "Datgene waar het in de overdracht fundamenteel om gaat, is de in-bezit-name van een manifest discours ('discours apparent') door een verborgen discours ('discours masqué'), het discours van het onbewuste" (S1 271 - wij cursiveren) (23). Het fenomeen van de overdracht wordt hierdoor geconstitueerd (cfr. Freud) dat voor geen verdrongen verlangen een directe vertaling mogelijk is. Het vindt slechts onrechtstreeks toegang tot het spreken. De functie van de dagresten is hier verhelderend.

De dagresten zijn gedesinvesteerd vanuit het oogpunt van het verlangen. Zij zijn ontdaan van hun eigen betekenis (S1 271). Ze functioneren nog slechts als 'betekenend materiaal' ('un matériel signifiant').

Dit 'materiaal' wordt hernomen in een nieuwe kontekst zodat een andere betekenis kan door-klinken.

Het linguïstisch fenomeen waarnaar Lacan hier verwijst is de polysemie. Ieder woord is een knooppunt van betekenis (E 166). De betekenis van een woord is steeds kontekstueel bepaald. Zij kan nooit a priori voorspeld worden. Ze ligt nooit volledig vast. Er zijn steeds andere combinaties mogelijk waardoor een woord nieuwe betekenissen krijgt. Het is juist op deze wijze dat in het spreken betekenissen kunnen oplichten - zich een 'woord' kan manifesteren - die aan de bewuste intentionaliteit ontsnappen. Een voorbeeld uit Freuds studie over Dora kan hier verduidelijken (24).

'Mevr. K. houdt slechts van mijn vader omdat hij een vermogend man is' herhaalt Dora steeds opnieuw aan Freud. Freud ontdekt evenwel dat deze uitspraak haar tegendeel verbergt, nl. dat haar vader niet vermogend is. Het Duitse 'vermögend' heeft evenwel een dubbele betekenis. Het verwijst zowel naar materiële rijkdom als naar seksuele potentie. Het is dus de meer-duidigheid van de taal die toelaat dat een ander, 'dieper' woord kan doorbreken. Tegelijk echter mogen deze onbewuste betekenissen niet los worden gezien van het systeem van identificaties (in casu bijvoorbeeld met haar vader en met Mevr. K.) waarmee ze samenhangen (25).

Merken we hier ook nog op - zonder nochtans deze problematiek uit te diepen - dat het uiteraard primair voor de analyticus is dat het spreken als gestratificeerd of 'overbepaald' verschijnt. De analyticus constitueert zich als een 'tweedegraadssubjectiviteit' (E 253). Hij heeft oog voor de meer-duidigheid van het spreken. Hij neemt het spreken - wat gezegd wordt - niet zonder meer voor wat het zich uitgeeft (cfr. eerstegraadssubjectiviteit: de analyticus als betrokken in een duele relatie met de analysand). De verantwoordelijkheid van de analyticus ligt in de erkenning van het subject als subject van (talig gearticuleerde) begeerte (E 300/4; ACR 204).

Vatten we reeds - voorlopig - samen. We bepaalden het onbewuste als deze delen van het ik-beeld waartoe het subject geen toegang heeft (kan hebben). We voegden er evenwel onmiddellijk aan toe dat een 'woord' (discours) de matrix is van wat het subject van zichzelf miskent. Het is dit 'woord' dat zich in en

door de overdracht manifesteert. Om dit proces te funderen verwijst Lacan naar de meer-duidigheid van de taal. De revelatie van dit woord kan - en zal - nochtans gepaard gaan met verschijnselen die we 'imaginair' moeten noemen. Parallel met de revelatie van het (onbewuste) 'woord' krijgt de analyticus een plaats toegewezen in het systeem van 'voorbeelden' of identificaties wiens symbolische betekenis door dit woord wordt gearticuleerd. Niet alleen verwierven deze identificaties slechts betekenis vanuit het symbolische, evenzeer wordt deze imaginaire relatie met de analyticus slechts in het spreken geopenbaard. Het is nu voldoende duidelijk hoe en waarom Lacan de overdracht 'een taal-fenomeen als zodanig' kan noemen (26).

We zegden dat de 'benoeming' van de begeerte slechts een 'eerste' fase van de analyse uitmaakt. We zijn nu ook in staat te begrijpen waarom. De funderende identificaties hebben slechts belang - zij zijn slechts onbewust - voor zover ze op een bepaalde wijze zijn geïntegreerd in het symbolisch systeem. Anders nog: het gaat in de analyse om de symbolische structuur van het subject (S1 78; 80; 311; E 218/1). De funderende identificatie van Dora met Mevr. K., bijvoorbeeld, krijgt slechts haar relevantie voor zover zij is verbonden met de symbolische problematiek van de 'vrouwelijkheid'. De idolatrie van Dora voor Mevr. K. wordt gemotiveerd door het mysterie van haar vrouwelijkheid. Dora slaagt er niet in zichzelf te aanvaarden als object van de mannelijke begeerte (27). Het 'door-werken' ('durch-arbeiten') van deze (symbolische) problematiek maakt het mogelijk dat deze funderende identificatie haar dwingend karakter verliest.

Het doel van de analyse is niet het bewust-maken van het onbewuste en/of het bereiken van een volledig zelf-beeld. Het gaat integendeel om de realisatie van wat tot het 'ik' behoort in wat het subject van zichzelf erkent. Het subject moet de funderende identificaties terug kunnen plaatsen in het systeem van symbolen dat hem bepaalt (S1 223). Het gaat om een 'verplaatsing', een menuet tussen het 'ik' ('les captivations aux fixations imaginaires qui furent inassimilables au développement symbolique de son histoire') en het 'id' (het onbewuste als discours van de Ander) (S1 257). De identificatie met Mevr. K. moet worden geïntegreerd in het systeem van symbolische betekenissen

waarmee voor Dora de problematiek van het 'vrouw-zijn' is verbonden.

De inzet van de analyse is de erkenning van de plaats die het subject assumeert in het systeem van symbolische relaties dat het veld van de menselijke gedragingen bepaalt. Wat Lacan hier ontwikkelt is niets anders dan een interpretatie van Freuds standpunt dat het subject datgene wat in de overdracht tot stand komt in de samenhang van zijn behandeling en van zijn levensgeschiedenis moet leren situeren. Het gaat om een herformulering van de freudiaanse inzichten met behulp van de categorieën van het imaginaire en van het symbolische.

Lacan noemt de 'benoeming' van de begeerte soms de 'eerste fase van de analyse'. Men mag dit evenwel niet in chronologische zin verstaan. De benoeming van de begeerte is weliswaar een voorwaarde voor de symbolische re-integratie, maar beide vinden plaats in één en dezelfde beweging die Lacan met het freudiaanse 'durch-arbeiten' in verband brengt.

4. HET PERSPECTIEF VAN DE ERKENNING EN DE 'ECONOMIE VAN DE ENERGIE'

Lacan bepaalt de overdracht als de inbezit-name van een manifest discours door het discours van het onbewuste. Hij pretendeert hiermee een interpretatie te geven van wat Freud in de Traumdeutung als 'overdracht' beschrijft. We citeren nogmaals de reeds vermelde passage uit de Traumdeutung: "...dat zij (de onbewuste voorstelling) daar (in het voor-bewuste) slechts werkdadig kan zijn, doordat zij zich met een schadeloze, reeds in het voor-bewuste aanwezige, voorstelling in verbinding stelt, op deze voorstelling haar intensiteit overdraagt en zich erdoor laat over-dekken. Dit is het feit van de overdracht..." (onze cursivering). De overdracht wordt hier duidelijk ook als een energetisch proces beschreven ('op deze voorstelling haar intensiteit overdraagt'). Zoals steeds gaat het voor Freud om energie gericht door zin en zin gedragen door energie.

We kunnen hier niet al te uitgebreid ingaan op het moeilijke begrip 'energetische economie' (28). We beperken ons tot enkele meer algemene bedenkingen. De notie 'economie van de energie' impliceert dat de betekenisatomen geordend zijn volgens een andere finaliteit dan deze van de logica van de gesproken taal.

Tevens veronderstelt Freud dat de pulsionele energie in het somatische wortelt.

De drift is een gespecificeerd (bijvoorbeeld sexuele versus zelfbehoudsdrift) en organisch gefundeerd energiequantum dat primair ontlading zoekt (29). Zij is de hoeveelheid energie die door het psychisme moet verwerkt worden. Zij bestaat uit de grootte van arbeidsopgave die aan het psychisme, op grond van zijn enge verbondenheid met het somatische, wordt opgelegd. De drift is een grensbegrip tussen het psychische en het somatische (30). Ze wordt in het psychisme vertegenwoordigd door (woord- en ding-) voorstellingen enerzijds, affekten anderzijds. Deze laatste manifesteren de hoeveelheid energie ('affect-grootte') die in de voorstellingen is geïnvesteerd (31).

Volgens de Traumdeutung zet de droom onbewuste gedachten om in visuele beelden. Deze omzetting komt mede tot stand door de aantrekking die de visueel gearticuleerde herinnering aan recente gebeurtenissen uitoefent op de onbewuste inhouden die naar herbeleving streven. De droom is een door overdracht op recent materiaal veranderde Ersatz van de infantiele (sexuele) begeerte. De 'betekenis-brug' die aldus ontstaat kan echter niet worden begrepen los van haar energetische grondslag. Zij krijgt slechts gestalte door de energie-overdracht.

De psychische lotgevallen van de voorstellingen en zelfs hun psychisch significante betekenissen moeten inderdaad begrepen worden vanuit het affect als kwantitatieve manifestatie van de drift. Zonder het affect blijven de voorstellingen psychisch en semantisch indifferent. De overdracht is dan ook gefundeerd in een energetische kracht die ontlading zoekt. Aangezien evenwel in de droom de normale (motorische) afvoermogelijkheden afgesloten zijn, wordt de ontlading hier op regressieve wijze (hallucinatorisch) gerealiseerd (32).

Op analoge wijze beschrijft Freud de verdringing (33) als een desinvestering van de voorstellingen in het voorbewuste. Aan de onaanvaardbare (onlustvolle) voorstelling wordt in het voorbewuste energie onttrokken. Tegelijk wordt deze voorstelling - tenminste wanneer dit nog niet het geval was - in het onbewuste met energie 'bezet'. Parallel komt op het niveau van het voorbewuste een tegen-

bezetting tot stand. Deze moet het de onbewuste voorstelling onmogelijk maken, om opnieuw in het voor-bewuste door te dringen. Het komt er nu op aan aan te tonen hoezeer Lacans 'debiologisering' van de analyse hegeliaans is geïnspireerd: het perspectief van de erkenning vervangt de verwijzing naar Freuds energetica.

Wat verdrongen wordt, is niet een 'feit' als zodanig, maar een gesymboliseerd 'feit' (cfr. de wolfman). Dit impliceert dat het verdrongene altijd reeds is ingeschreven in de orde van het symbolische en dus van de erkenning. Lacan brengt dan de verdringing in verband met het feit dat het bewuste subject zich uit dit register van de erkenning heeft teruggetrokken. De verdringing bestaat erin dat het (bewuste) subject deze erkenning niet langer als 'eigen' assumeert of integreert (34). Nochtans we weten het reeds, 'ça restera là, quelque part, parlé...'

Het onbewuste heeft een talig statuut, het is het 'discours van de Ander'. Het is een 'woord' dat niet langer door het subject wordt geassumeerd. Over dit 'woord' lezen we het volgende: "Van zodra het erkenning eist, bestaat het woord" (S1 264) (35). Het heeft er dus alle schijn van dat het woord als woord erkenning vraagt, ja zelfs 'eist'. Dit stelt ons in staat - maar enkel bij wijze van hypothese - het inzicht, dat het onbewuste door een begeerte naar erkenning wordt gekarakteriseerd, in verband te brengen met de gedachte dat het onbewuste (als een) taal is (gestructureerd).

De begeerte naar erkenning, schrijft Lacan is een fundamentele menselijke 'behoefte' (S1 271). Hiermee toont hij zich een trouw leerling van Kojève. Wat in de 'terugkeer van het verdrongene' (bijvoorbeeld in het symptoom) een uitweg zoekt, is inderdaad een verlangen, maar een verlangen voor zover het zich moet laten erkennen (door de Ander) (36).

In het seminarie over Freuds technische geschriften identificeert Lacan de verdringing met de 'terugkeer van het verdrongene' (S1 215). Het concept 'verdringing' impliceert een uitstoting uit de orde van het zegbare. Indien nochtans het verdrongene niet elders (in het symptoom) wordt 'gezegd', dan zou de verdringing zonder meer samenvallen met een verplaatsing van de grens tussen het (zonder meer) zegbare en het (zonder meer) onzegbare. Er zou geen 'onbewuste' meer zijn, tenzij in een strikt negatieve en onbepaalde betekenis

(het niet-bewuste) . Het verdrongene blijft dus zegbaar, zij het aanvankelijk buiten het weten van het subject om.

Het is juist in de mate dat het verdrongene 'zegbaar' - en dus taal - blijft, dat het erkenning nastreeft. Enerzijds leert Lacan dat de menselijke begeerte als menselijke begeerte steeds talig is bemiddeld, anderzijds dat het woord als woord erkenning vraagt. Dit rechtvaardigt o.i. de conclusie dat de begeerte, juist voor zover talig bemiddeld en gearticuleerd, als begeerte naar erkenning moet worden bepaald. Deze conclusie blijft evenwel hypothetisch in de mate Lacan dit verband nooit zelf expliciet legt. Zij blijft dan ook een interpretatie waarvoor in de tekst slechts argumenten, geen bewijzen te vinden zijn. Het is in dit perspectief van 'een begeerte naar erkenning' dat de dynamiek van de overdracht moet worden gedacht.

De overdracht werd fundamenteel bepaald als het door-klinken van betekenaars waarin de betekenis van vroegere gebeurtenissen is gearticuleerd. Dit proces wortelt in de begeerte naar erkenning die het onbewuste subject karakteriseert (E 431/4). De revelatie van het onbewuste komt tot stand op grond van een streven naar erkenning dat strikt aan de woord-functie is gekoppeld.

De dag-resten - en meer algemeen alles wat tot het voorbewuste behoort - zijn gesinvesteerd vanuit het oogpunt van het verlangen. Zij zijn zuiver 'betekenend materiaal'. Dit 'betekenend materiaal' blijft evenwel beschikbaar voor de revelatie van het onbewuste middels een investering door de begeerte naar erkenning die het onbewust subject kenmerkt (S1 271). Lacan kan hier o.i. niets anders bedoelen dan dat de begeerte naar erkenning - en niet een energetisch substraat in freudiaanse zin - wordt 'overgedragen' op bedoeld betekenend materiaal. Dit laatste kan alleen op deze wijze zijn functie - de revelatie van 'het onbewuste woord' waarmaken. Zo krijgt de betekenaar 'vermögend' slechts zijn relevantie voor zover een ander 'dieper' woord zich langs deze weg zoekt te bevestigen, langs deze weg erkenning zoekt.

In een recente publikatie suggereert J.A. Smith dat de lacaniaanse 'begeerte' als een 'energetische kracht' dient te worden begrepen (38). De tegenstelling tussen de freudiaanse energetica en de lacaniaanse

theorie van de begeerte zou een geforceerd karakter hebben. Wij hebben evenwel duidelijk gemaakt dat wat Freud 'driftenergie' noemt veel 'biologischer' moet worden gedacht dan de lacaniaanse 'begeerte naar erkenning'. Deze laatste is immers intrinsiek verbonden met de symbolische functie.

AFSLUITENDE BESCHOUWINGEN : LACAN EN KOJEVE

a) Kojève deduceert de menselijke begeerte (naar erkenning) dialectisch uit de animale begeerte (behoefte). Een dergelijke dialectische deductie is voor Lacan evenwel onaanvaardbaar (S1 242-243). Tussen begeerte en behoefte bestaat integendeel een radicale, onoverbrugbare kloof die precies door de taal wordt geïntroduceerd. Er is tussen taal (begeerte) en natuur (behoefte) een onherleidbare breuk die door geen enkele dialectische kunstgreep kan worden 'opgeheven'. Weliswaar 'deduceert' Lacan zelf - vooral in de latere teksten - de begeerte (en het onbewuste). Maar deze deductie is een a priori afleiding uit de taal. Het gaat dus niet om een dialectische ontwikkeling van de begeerte uit de behoefte.

b) Kojève identificeert 'erkenning' met sociale en politieke erkenning (IH 513). Hier van zegt hij dat ze alle menselijke mogelijkheden uitput (IH 468). Het is duidelijk dat Lacan onder 'erkenning' niet 'sociale en politieke erkenning' kan verstaan. In de analyse immers zoekt het subject geen erkenning als politiek wezen. De politieke erkenning heeft plaats in een staatsverband.

We bepaalden de begeerte als begeerte naar erkenning. Men moet zich echter steeds voor ogen houden dat de psychoanalyse een strikt verband poneert tussen het infantiele driftleven, de sexualiteit en het onbewuste. Voor Lacan is het niet anders. In dit licht kan men dan ook niet beweren dat de begeerte naar erkenning alle menselijke mogelijkheden uitput. Het onbewuste kan niet uitputtend als begeerte naar erkenning worden bepaald.

Het onbewuste is integendeel fundamenteel sexueel (S1 132; SXI 138). De begeerte is begeerte naar erkenning, maar zij houdt daarmee niet op sexuele begeerte te zijn. Vandaar dat Lacan (sexuele) bevrediging en erkenning van de begeerte uit elkaar kan halen. In de analyse - er wordt immers alleen gesproken - gaat het om de erkenning van de begeerte, niet om haar bevrediging. De erkenning van

de (sexuele) begeerte betekent niet haar (sexuele) bevrediging.

Kojève daarentegen identificeert erkenning en bevrediging. De mens, schrijft Kojève, is niets anders dan begeerte naar erkenning. De menselijke geschiedenis is het proces waarin deze begeerte progressief wordt bevredigd (IH 467). De begeerte naar erkenning put alle menselijke mogelijkheden uit. Dit betekent dat de verwerkelijking van de erkenning meteen ook de bevrediging van de begeerte als zodanig impliceert. Kojève spreekt dan ook over 'een volledig bevredigde mens' (IH 194; 272). Deze gelukkige (?) toestand zou, bij hypothese, gerealiseerd zijn in de universele napoleontische staat (IH 467).

Men kan met een gerust gemoed vooropstellen dat de verschuiving die het denken van Lacan hier ten overstaan van dat van Kojève tot stand brengt, intrinsiek is gemotiveerd door het 'object' (de psychoanalyse) waarop de kojèviaanse begrippelijkheid wordt toegepast.

c) Voor Kojève gaat het om de bewust nagestreefde erkenning. De lacaniaanse begeerte daarentegen is essentieel onbewust. Bovendien vindt men bij Kojève de wezenlijke band tussen begeerte en taal niet terug die Lacan denken karakteriseert. Ook hier lijkt de verschuiving ten overstaan van Kojève gemotiveerd door het probleemveld waarop diens categoriën worden toegepast.

d) Het perspectief van de erkenning verdwijnt progressief uit de teksten van J. Lacan (39). Correlatief met de 'logica van de betekenaar' ontwikkelt en systematiseert Lacan het onderscheid tussen 'behoefte' 'vraag' ('demande') en 'begeerte' ('désir'). Het onderscheid tussen begeerte en vraag wordt inderdaad in de teksten die ons hier aanbelangen nog niet duidelijk - en meestal zelfs helemaal niet - uitgewerkt. Eens dit onderscheid uitgekristaliseerd wordt de begeerte niet langer als begeerte naar erkenning gedacht. De term 'erkenning' verdwijnt overigens quasi volledig uit de lacaniaanse terminologie

In de teksten die we hier commentarieerden is de begeerte als talig gearticuleerde begeerte begeerte naar erkenning. In de latere teksten heet het daarentegen dat de begeerte niet articuleerbaar is (E 804/4). De 'vraag',

de gearticuleerde behoefte, is essentieel 'Vraag naar liefde' (E 813/7). Zij is als zodanig voorbestemd om onbevredigd te blijven. Voor het subject zal het steeds zijn alsof 'iets' hem geweigerd werd, 'iets' wat hij niet kan uitzeggen door 'dit' of 'dat' object te vragen. De liefde is immers essentieel datgene wat niet kan 'gegeven' worden. Het is door dit onvermogen van de talige formulering (de Vraag) om te antwoorden op de vraag wat het subject eigenlijk 'is' of begeert, dat de begeerte zich van de Vraag differentieert. De begeerte is dan ook niet zozeer begeerte naar erkenning, maar begeerte dit tekort op te heffen (E 814 e.v.).

Hieruit blijkt ook dat wat wij in onze tekst 'begeerte naar erkenning' (het talig bemiddelde Verlangen) genoemd hebben nu met de 'Vraag naar liefde' wordt gelijkgesteld. De Vraag (de talige articulatie) produceert evenwel een rest, een onophefbaar tekort. Het is hier dat Lacan later de begeerte zal situeren.

Philippe VAN HAUTE

Lijst van Sigels

- E Lacan, J., Écrits, Seuil, Paris, 1966. We duiden na de bladzijde ook steeds de paragraaf aan waarin men een bepaalde passage kan terugvinden.
- S1 Lacan, J., Les écrits techniques de Freud, Seuil, Paris, 1975.
- S2 Lacan, J., Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Seuil, Paris, 1978.
- SXI Lacan, J., Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Seuil, Paris, 1973.
- ACR Actes du congrès de Rome, in: La Psychanalyse 1, 1956, p. 199-255.
- IH Kojève, A., Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, Paris, 1947.

(1) We bedoelden hiermee de teksten die voorafgaan aan 'L'instance de la lettre dans l'inconscient' (E 497-53) (1957) en aan het seminarie over de psychose. (1955-56) Beide teksten vervullen o.i. scharnierfunctie in het werk van Lacan.

(2) Freud, S., Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Studienausgabe, Bd. V, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1972, p. 121.

(3) We stellen deze problematiek meer uitge-

breid aan de orde in een artikel dat in de loop van 1986 zal worden gepubliceerd in het Tijdschrift voor Filosofie.

(4) Vgl. hierover Moyaert, P., Over het ik bij Freud en Lacan, Tijdschrift voor Filosofie (1983), n°3, p. 388-420.

(5) "...celle qui constitue le moi et les objets sous des attributs de permanence, d'identité et de substantialité, bref sous forme d'entités ou de 'choses'..."

(6) "Le sujet père et reconnaît originellement le désir par l'intermédiaire, non seulement de sa propre image, mais du corps de son semblable."

(7) Zo brengt Lacan de idee "(que) c'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord" in verband met de 'fundamentele intuïtie die Hegels speculatie beheerst' (E 181/4).

(8) "Dès lors qu'elle...exige la reconnaissance, la parole existe"; vgl. ook bijvoorbeeld: "Pour autant qu'il s'agit pour le sujet de se faire reconnaître, un acte est une parole" (S1 270).

(9) We geven om 'economische' redenen in wat volgt slechts een summier samenvatting van dit model. Voor meer details verwijzen we naar de primaire bronnen: S1 87 e.v., 143 e.v. en passim; SXI 132-133; E 672 e.v.

(10) 'reële' beelden gedragen zich als de natuurlijke objecten en kunnen als zodanig worden waargenomen. 'Virtuele' beelden daarentegen zijn zuiver subjectief (bv. beeld in een vlakke spiegel).

(11) "Une parole est matrice de la part méconnue du sujet".

(12) Cfr. Freud, S., Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. 'Der Wolfsmann', in: Studienausgabe Bd. VIII, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1969, p. 125-234. Voor de commentaar van Lacan, vgl. S1 69-79; 212-215.

(13) "...elle prend sur le plan imaginaire sa valeur de trauma, à cause de la forme particulièrement secouante pour le sujet de la première intégration symbolique...le sujet...ne l'intégra plus. Néanmoins, ça restera là, quelque part, parlé,..."

(14) Lacan maakt in dit stadium van zijn ontwikkeling nog niet duidelijk hoe de verhouding tussen deze funderende identificaties en het symbolische precies moet worden begre-

pen. Vaak heeft men de indruk dat hij tussen beide nog een chronologisch verband veronderstelt. Het is slechts in de latere teksten dat Lacan ondubbelzinnig het imaginaire (het ideaal-ik) aan het symbolische (het ik-ideaal) zal onderschikken (vgl. bv. E 809/2; SXI 132, 231, 241). Het imaginaire komt slechts in afhankelijkheid van het symbolische tot stand.

(15) Vgl. bijvoorbeeld: "D'autre part, qu'est-ce qui se passe pendant cette période, entre trois ans, un mois et quatre ans? - si non que le sujet apprend à intégrer les événements de sa vie dans une loi, dans un champs de significations symboliques, dans un champ humain universalisant de significations" (S1 215 - wij cursiveren).

(16) Merken we hier ook op dat de linguïstische theoriën waarop Lacan zich voor de ontwikkeling van deze 'logica' vooral steunt (Jakobson) slechts in 1956-57 werden gepubliceerd. Lacan kon er dan ook in de teksten die we hier commentariëren geen rekening mee houden.

(17) Voor een analyse van Lacans latere teksten over de overdracht verwijzen we naar Quintart, J.C., Le transfert, le sujet et l'objet: une théorie logique, in: Psychoanalyse 1, maart 1984, p. 12-18.

(18) Vgl. ook: "Die Sprache aber tritt nur als die Mitte selbständiger und anerkannter Selbstbewusstseine hervor..." Hegel, G.F., Die Phänomenologie des Geistes, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, p. 459.

We kunnen deze problematiek hier evenwel niet verder uitdiepen.

(19) Men kan in dit verband denken aan Lacans kritiek op Balints inzichten over de terminus van de analyse. Voor Balint vgl. bijv. 'Early developmental states of the ego. Primary object-love', in: Int. J. PsA (1939), 30, p. 265-273. voor de kritiek van Lacan vgl. bijv. E 347 e.v.; S1 227 e.v.

(20) Vgl. voor wat volgt Freud, S., Zur Dynamik der Übertragung, in: Studienausgabe (Ergänzungsband), p. 156-168.

(21) Freud, S., Die Traumdeutung, in: Studienausgabe Bd. II, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1972, p. 522.

(22) "...dass sie dort nur eine Wirkung zu äussern vermag, in dem sie sich mit einer harmlosen, dem Vorbewussten bereits angehörigen Vorstellung in Verbindung setzt, auf sie

ihre Intensität überträgt und sich durch sie decken lässt. Es ist dies die Tatsache der Übertragung..."Freud, S., Die Traumdeutung, p.536.

(23) "Ce dont il s'agit fondamentalement dans le transfert, c'est de la prise de possession d'un discours apparent par un discours masqué, le discours de l'inconscient".

(24) Vgl. voor wat volgt Freud, S.,

(25) Cfr. noot 14.

(26) In het licht van wat voorafging kan men de overdracht tegelijk als object en als project van de analyse beschrijven. Zij is het object van de analyse voor zover deze laatste met tal van 'feiten' gepaard gaat die we 'overdrachtsverschijnselen' noemen. Tegelijk echter is de overdracht het project van de analyse: het is de overdracht die deze 'fenomenen' in de tijd omvat en hen steeds opnieuw transcendeert in de productie van nieuwe 'feiten' die niet onafhankelijk van de eerste tot stand komen. Cfr. Schotte, J., Le transfert. Essai d'un dialogue avec Freud sur la question fondamentale de la psychanalyse, in: Revue de psychologie et de sciences de l'éducation, 1956, p.205 en passim.

(27) Voor Lacans interpretatie van de studie over Dora cfr. E 215-226.

(28) Voor heel deze problematiek verwijzen we naar Ricoeur, P., De l'interprétation. Essay sur Freud, Seuil, Paris, 1965.

(29) Freud, S., Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, p.121.

(30) Freud, S., Triebe und Triebchicksale, in: Studienausgabe Bd. III, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1975, p.85.

(31) Ibidem, p.85.

(32) Freud, S., Die Traumdeutung, p.510 e.v.; vgl. ook Freud, S., Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre, in: Studienausgabe Bd. III, p.184 e.v.

(33) Cfr. voor wat volgt Freud, S., Das Unbewusste, in: Studienausgabe Bd. III, p.139 e.v.

(34) Cfr. "...C'est au moment du refoulement le sujet...qui de ce registre (de la reconnaissance) s'est retiré" (ACR 205).

(36) Vgl. bijvoorbeeld: "Ce qui prime dans la poussée qui prend issue dans le retour du refoulé, c'est un désir sans doute, -mais en tant qu'il doit se faire reconnaître..."

(ACR 205); "...quel est donc celui qui, au delà du moi cherche à se faire reconnaître" (S1 62).

(35) Vgl. ook bijvoorbeeld : "... elle (la parole) ne consiste pas seulement à se dire, ni même à s'affirmer, mais à se faire reconnaître" (ACR 204); "Pour autant qu'il s'agit pour le sujet de se faire reconnaître, un acte est une parole" (S1 270).

(38) Smith, J., Lacan and the subject of American psychoanalysis, in: Smith, J.H., and Kerrigan, W., Interpreting Lacan, Yale University Press, New Haven/London, 1983, p.259 e.v.

(39) We wezen er reeds op dat Lacan vooral vanaf het seminarie over de psychose (1955-56) systematisch een 'logica van de betekenaar' begint te ontwikkelen. Deze evolutie is principieel voltooid in 'L'instance de la lettre dans l'inconscient' (1957). Van dan af komt de term nog slechts tweemaal voor in de Écrits (E 524/8; 623/9-624).



THE OTHER OF DESIRE

Thomas ACKLIN
U.S.A.

The rich psychoanalytic perspective of Jacques Lacan aims to tease out the language of the unconscious as the language of desire, desire of the Other. Let us critically reconsider Lacan's notion of desire, examining its import for psychoanalytic theory and assessing whether Lacan has brought us closer to the Other of desire disclosed in clinical experience.

While Lacan's 1936 congress paper on "the mirror stage" is unpublished, a later, 1949 version of this theme is published in his *Écrits*¹. Yet, before considering that text, we note that in the same year as his 1936 congress at Marienbad on "the mirror stage", Lacan published a short article entitled "Au-delà du 'principe de réalité'"². The thrust of this article, and it seems of his conference in 1936, is how the image is a form that informs the subject in the identification made with it. Yet, it is within the social structures that the images inform, as he had realized in his doctoral thesis of 1932³ and as he stressed again in his encyclopedia article of 1938⁴ where he articulated the image as one element in the complex wherein the object that influences the subject is integrated through a dialectical process whereby new forms arise out of the conflict of preceding forms with the real. The complex is dominated by social factors and, as Freud has insisted, is largely unconscious. When Lacan spoke in 1949 on "The mirror stage as formative of the I"⁵, he described the identification with his self which takes place

in a small child between six and eighteen months as the assumption of an image of the I in a Gestalt as a totality, in a primordial alienation. One year previously, in 1948 in Brussels⁶, Lacan had already discussed aggressivity and the death instinct as experienced in the very constitution of the subject. It is the imaginary of the mirror stage in the narcissistic identification upon which the ego is based, an ego never reducible to one's experienced identity, an imaginary ideal where, through a primary identification, the subject is structured as a rival to himself, where "I" is an other⁷. In his 1949 article on the mirror stage, Lacan elaborated these ideas: how the external image the child assumes is the reality around him and himself, assumed in totality yet its very alienation, a primary identification that is the basis for all secondary identifications as well as of the distortion in paranoid knowledge⁸. This also explains the desire to impress one's image upon reality, and how desire is essentially a desire for recognition⁹.

Already by 1945-46, Lacan has asserted that it is the language of man, the instrument of his falsehood, which is from beginning to end the problem of his truth, the problem of making desire recognized across alienation as a subject¹⁰, across the special failure of the subject to recognize the reality of the others¹¹. Lacan was at that moment focusing upon the temporal, upon the specular¹²; but language came more and more to dominate his preoccupation with the essential

determination of the "I". In Rome in 1953, Lacan insisted upon the centrality of language in the Freudian enterprise, situating speech and language within psychoanalysis in the realization of the subject through the mediation of psychoanalytic discourse¹³. For Lacan, the subject must pass from empty to full speech in his subjective realization, a passage which in fact is a recognition of his ego as alienated from its ideal image¹⁴. Psychoanalytic anamnesis, then, is not a question of reality but of truth, yet truth emerging historically in the real as speech, a subject assuming his desire in the present in the birth of truth in speech¹⁵.

At this point of the evolution of his thought, Lacan was still emphasizing that the subject's history is constituted in an intersubjective continuity of his discourse wherein he is structured and restructured¹⁶. Already he was asserting that "the unconscious is that part of the concrete discourse insofar as it is transindividual, that is not at the disposal of the subject in reestablishing the continuity of his conscious discourse"¹⁷. Yet, at that moment, for Lacan the unconscious truth could be rediscovered in its monuments in one's body, as in symptoms, in archival memories, in semantic evolution, in traditions that bear one's history¹⁸ and in traces distorting an exegesis of the chapters of one's history. In describing how it is that the subject goes beyond his individual subjective experience and how the unconscious of the subject is the discourse of the other¹⁹, Lacan still explained this intersubjectively, as rediscovered in discourse addressed to an other. The first object of desire is to be recognized by the other²⁰, and this other in an other subject.

But then Lacan introduced into psychoanalysis the distinction between signifier and signified, placing the psychoanalytic exchange within the field of language in this specific sense. Under the law of language, man is in the domain of signifiers, under the pact they constitute as signifiers and in their combinatory power as such, in symbolic exchange within a symbolic order. Therefore Lacan went on to conclude that the neurotic symptom is itself structured like a language which represents what analysis reveals to the subject as his unconscious²¹. We see

here the beginning of the movement whereby Lacan further and further radicalized the function of the signifier, reducing the symbolic transformation of the subject to the effects of the signifier along the chain of signifiers forming the ensemble of the symbolic universe. This movement has restricted his notion of the Other, of subjectivity and intersubjectivity, of the unconscious, of language, and thus of desire.

By 1954, the unconscious was described by Lacan as the discourse of the Other (with a capital letter)²². Lacan had already used "Other" (Autre) in reference to the third of the intersubjective triad in his Rome discourse of 1953²³. Yet the void in the symbolic order became more and more a void of signifiers²⁴, and in 1955 Lacan went on to an even stronger application of the tenet of linguistics that the significance of the signifier is the way it signifies in the ensemble of signifiers²⁵. It was in light of his return to Freud that Lacan opposed the eventual achievement of Hegelian dialectic in Absolute Spirit and stressed the subversion of the subject in the dialectic of desire²⁶. He intended thereby to articulate the fundamental psychoanalytic insight of Freud into the divided nature of the ego, benefitting from the tools of structuralism and linguistics which Freud did not have at his disposal²⁷. Lacan in fact did explain his notion of desire with a Freudian echo in describing how the subject is kept in suspense with respect to an essential satisfaction in terms of the original object lost in the severance of the bond with the mother. This original lost object is hallucinated at the outset as still being there; yet the psychic principle seeking the pleasure of that object's continual presence must accept the reality that it will not find the lost original object of its desire though it may refind it²⁸. But Lacan went on to articulate these Freudian notions in a particular way : he stressed insistently that there is a split subverting the subject as desire of the Other caused by the encounter with the Other of the ensemble of signifiers of the symbolic order of language.

Lacan's transposition of the linguistic signifier, in its synchronic network of signifiers of language structured diachronically,

upon the Freudian system conscious/unconscious led him to assert that at the heart of the structure of the (Freudian) unconscious lies the causal gap²⁹ which is the point where the subject of certainty is devided, the point of his desire. Indeed, there is in language an encounter with another subject, a subversion of the subject by the word spoken by an other subject which is the insertion of a signifier which opens desire for the full meaning of a totality of significance which splits the subject in a lack of what that signifier signifies. But, for Lacan, ultimately it is only because of the signifier that there can be any subject in the real since it is the signifier which represents the subject to an other signifier to which the other subject who is listening comes to be equated; the advent of the subject and of his desire is brought about in the domain of the Other, "produced by the appeal it makes in the Other of the second signifier"³⁰.

Accordingly, for Lacan the Other of desire came to be not so much the other subject who speaks or listens to the word, but more the signifier the other bears. Borrowing the linguistic notion of signifier, Lacan imported it within psychoanalysis to explain the subversion of the subject of language in its very speech act, to explain the split between conscious and unconscious and how it is that desire is desire of the Other. The insertion in the subject of the signifier of language is effected only at the price of a bar which separates the signifier from the signified, a bar that for Lacan is not only the linguistic bar but also the double bar of repression separating the conscious signifier from its unconscious signified. Moreover the insertion of the signifier subverts and decenters the subject, inserting it in the dynamic of desire along the chain of signifiers.

In linguistics, a signifier signifies only differentially as combined with other signifiers in a chain. Along the signifying chain of desire's signifiers, Lacan described the substitution of one term for another as producing metaphor, and the combination of one term with another as producing metonymy³¹. Thus, metonymy takes a part to stand for the whole, as in the classic example "thirty sails for thirty boats" where the connection of one signifier with another, word to word,

allows an elision in which one signifier can be taken for another; in metaphor, on the other hand, the two signifiers are not actualized as in metonymy but, rather, one signifier is substituted for another, word for word, along the metonymic chain, the hidden signifier maintaining the metonymic connection along the chain in which the signifier substituted for it belongs³². It is thereby that Lacan came to identify these processes of combination and substitution of signifiers, as outlined in modern linguistics and structuralism by F. de Saussure and R. Jakobson, with the unconscious of Freud, with the mechanisms which Freud, however, had described as the primary processes.

Lacan went on to identify Freud's Verdichtung, condensation, with the metaphorical "superimposition of signifiers", and Freud's Verschiebung, displacement, with the "veering off of signification that we see in metonymy"³³. These processes, which were described by Freud in his analysis of the mechanisms functioning in the transposition and distortion in the dream work, were considered by Lacan to be homologous to metaphor and metonymy in discourse except for "consideration of the means of representation imposed upon the signifying material"³⁴, a qualification which at any rate did not nuance Lacan's conviction that the dream work follows the laws of the signifier³⁵. Does not this confusion of the processes operating in dream work and those governing waking discourse prepare us for the startling assertion of Lacan that, as surely as desire in metonymy, the symptom is a metaphor³⁶. It seems that, for Lacan, the chain of signifiers, the unconscious, and the Other of desire came to increasingly be used interchangeably. Let us recognize, not only theoretically but also clinically, the consequences of this usage of the Other. In Lacan's thought the Other of desire is a function of the signifier, metaphorically barred and metonymically enchainned. The lack in desire is the lack of the signifier barred from the signified, always receding along the chain of signifiers. Only as the bearer of another signifier is the other subject Other. In Lacan's thought, subjectively and intersubjectively are progressively subsumed beneath the subversion of the subject in the dialectic

of desire, a subversion which is the function of the signifier³⁷.

Lacan's notion of aphanisis helps us see into the heart of his notion of desire : desire is subjective only in the fading of its signifier in the domain of the Other. Yet, as we have seen, corresponding to the metonymical axis of desire there is the metaphorical barring of the signifier from the signified, at once the linguistic bar and the bar of repression, which led Lacan to go on to assert that "the unconscious is structured like a language"³⁸, the "unconscious is the discourse of the Other"³⁹. Accordingly, desire for Lacan is the "non-representative"⁴⁰ : thus the desiring subject is split in his desire, indeed is subject only since the signified represented by desire's representative signifier is also not represented being unconscious. For Lacan, The Other does not even exist in the sense of being real; the Other is the Other of the real (le réel)⁴¹. The real is impossible, or we should rather say, the real is possible only in waiting to be written, when it is interrupted; for the very notion of the real means the exclusion of all meaning since we can only grasp a bit of it when it is empty of meaning, the one that remains as existence⁴², the real insofar as it has to do with the true. This theorization of Lacan concerning the real leaps a great distance beyond his early reaction against the overemphasis placed by ego psychology upon an assesment of the strength of the ego in terms of its capacity to adapt to reality.

Lacan did come to nuance his assertion that the unconscious is structured like a language by qualifying that the language of the unconscious is not the language of linguistics (la langue), but is that of which languages are the effect (la lalangue)⁴³. Yet these disclaimers do not alter his insistence that unconscious signifiers are structured metonymically as a chain, and are signified metaphorically. While one can speak of the language of the unconscious using the term unconscious descriptively, it is important to remember that, for Freud, the unconscious system does not follow the laws of language since those are laws of the secondary processes which are unknown to the unconscious system. For Freud, unconscious representatives

are images rather than words or even letters, as they originally also were for Lacan. According to Freud, associated derivatives are wishful impulses representatively inscribed. If we speak of unconscious thoughts, as did Freud, these are still but the dominantly visual perceptual configuration proper to the primary process, the thing representations as thing, and not the dominantly auditory perceptual configuration installing word representations of the thing which are of an intentionality proper to the secondary process⁴⁴. Unconsciously associated derivatives, even as "unconscious thoughts", are thing representations; they are not structured in reference to each other like a language as Lacan said, but in a derivative way which is mobile and displaceable in a fashion in which word representations of language are not, namely in what I would call a pre-symbolic way in which the unconscious repressed imaginarily fills the space of lack instead of symbolizing it.

Free association provides rather than uncovers a word. Actually, it is the preconscious which is structured like a language. A thing representation as thing that is unconscious may become conscious precisely by being bridged by a word that associatively lets the unconscious representation become manifest and thus interpretable in a word representation of the thing. The linguistic bar of signification between the signifier and the signified must be distinguished from the "double bar" separating conscious representations from unconscious representatives which have been repressed. The preconscious derivative associations of repressed unconscious representatives allow the repressed to return, but only in a distorted concealment of the meaning they reveal, a signification that repeatedly mis-carries what it tries to express. In 1923, in The Ego and the Id, Freud posed and answered the question : "How does a thing become preconscious ? Through becoming connected with word (re)presentations corresponding to it"⁴⁵. Against Lacan I insist that, rather than being structured like a language, the unconscious marks the opening of subjectivity that opens a subject to language, to the symbolic. Accordingly, the ever irrecuperable unconscious chain of signifiers implied by each signifier signified in language is

unconscious descriptively rather than systematically, that is, is preconscious. The unconscious representative barred from its representation by the double bar of repression insists in a wholly different way than does the signifier above (or below) the linguistic bar of signification. The linguistic bar between signifier and signified actually lies between the preconscious and the conscious.

Lacan's failure to appreciate the layering of the unconscious and the two types of unconscious repeats his failure to appreciate a differential "layering" of language, as A. Vergote points out⁴⁶. Lacan did not seem to miss the loss of referential relation entailed in his stress on the unconscious signifier that makes its relation with reality "the impossible". He thus lost the difference between language and discourse as language spoken in a relation between subjects in reference to reality, a loss which must render the analytic discourse of desire an impossible relation. Lacan confused linguistics and rhetoric as well as language and discourse. For if a dream or a symptom use metaphors, they do so in a demetaphorization of them. The unconscious representative remains unconscious precisely insofar as it is not structured like a language; even if it does borrow preconscious or conscious language or inscriptions like words, it does so precisely in deconstructing language, in desymbolizing the symbolic. "Interpreted to the letter, Lacan identifies the unconscious with psychotic language which, according to Freud, lacks precisely the unconscious support necessary for it to function as a language" as Vergote has observed⁴⁷. Thus, we are unable to follow Lacan in his usage of the term signifier to refer to unconscious representatives since the linguistic sign composed of signifier and signified belongs not to the unconscious primary processes under the sway of the pleasure principle as Freud elaborated these, but to the secondary processes in the domain of the reality principle and language. Language is intimately connected with reality and thus with the secondary process, with the reality of other subjects and with the reality of all that is the Other of the subject. F. George⁴⁸ sees a new idealism in Lacan's insistence upon the insistence of the signifier along its chain: just as Berkeley reduced being to being perceived or perceiving, so Lacan ultimately

reduced being to being signified or signifying. George holds that, like every idealism, such formulations claim to have or to be the answer for everything, ultimately due to their insistence upon defining the real only according to that formulation. The real in idealism, it is no surprise, then becomes the impossible, as Lacan himself came to define the real.

The condensation and displacement of unconscious signifiers, ruled by the primary processes, is more properly called presymbolic: their expression in symptoms or dreams imaginarily confuses the paradigmatic and syntagmatic axes. Thus, if a dream or symptom employs a metaphor or metonym, it demetaphorizes or demetonymizes it. A true metaphor or metonym symbolizes precisely by symbolically differentiating these axes. Condensation and displacement in the neurotic symptom can be called imaginary in a sense which distinguishes imaginary from symbolic in an important way. The subject is the plaything of the demetaphorized metaphor animated by the impulse attached to the unconscious representative and, because the unconscious representative remains unconscious, the symbolic connection and resemblance escape the subject and are imaginarily confused. There is a miscarriage of meaning and a failure of language which affects the interpersonal dynamic of desire. Clinically, it is vital to differentiate an imaginary confusion which desymbolizes or remains presymbolic from the psychoanalytic talking cure where repression is progressively lifted in expression to another subject in discourse through which significance emerges out of unconscious confusion. It is, moreover, crucial for the analyst to remain attentive not only to the fading of the signifier lying on his couch but also to factors such as affect, the pulsional range of this other speaking subject, and how such economic factors play into the transference relationship between the two.

What is unconscious is the other scene; this scene is separated by a gap which causes discourse to stumble. In this sense, the unconscious is Other than the "I" of discourse, is the Other of desire. Nonetheless, the Other of what is unconscious is only one aspect of the Other of desire, and is moreover different from the preconscious

Other of the transindividual ensemble of signifiers, and is also different from an other desiring subject that is Other for the desire of a subject. It is true that the opacity of an individual other is experienced as Other and, at the same stroke, as the opacity of the unconscious. Like the ensemble of signifiers which constitute the language into which the individual is born, the other subject is pre-given. I insist that these senses of the Other are the Other of the real which comes to shatter the imaginary of specular narcissism, particularly the opaque otherness of the third, the father, the real who establishes the Other of the ensemble of symbolic discourse, as a law that defines. This delimitation is an opacity which in fact grounds the signification of the Other in all three of these senses of Other, in grounding access to the real as Other, desired along the paths of the symbolic possibilities of language. It is in this sense that I would assert human desire to be desire of the Other.

The Other of the unconscious is not structured like a language but is the Other that makes the structuration of language possible. The unconscious itself contains but unrealized significance. The gap separating conscious and unconscious is the chasm within which the structure of language is grounded, the space of desire. This space of desire is a gap, a lack, disturbed by what is the Other because it is lacking : the unconscious meaning that escapes me, when I speak in the first person and in my failure to say all I meant to say. This is the Other of desire. Yet, beyond the thought of Lacan and especially beyond his formulations after 1953, I would place a much greater emphasis on how the Other of desire is also the other subject who is the Other of desire across, not only the gap between conscious and unconscious and the division within the subject, but also in terms of real difference. It is the otherness of the difference of the other subject that makes that other Other. The void of the real difference between subjects is a void that can become charged with desire, a difference that keeps charging desire, difference that insists not only because of its unconscious resonance but because it is real, because it objects as objectively real. Not only is the subject subjected to aphanisis in the field of the Other, but the other objects

as an Other subject, an objection of real difference. The void of the real difference of the Other is indeed meaningful along the chains of the signifiers of language which really do structure the real difference of the Other of desire. Yet those language chains, both barred and double-barréd, enchainéd in dimensions with range into the preconscious and have roots in the unconscious, structure real intersubjective desiring relationships, structure in real connections based on real differences. The void of difference echoes in words of desire which do pierce through to the Other, echoes of desire which, like all echoes, seem also to answer themselves as well as the appeal to which they respond, words which are drawn from a shared ensemble of symbolic discourse shared by many more than the two subjects and which thus open them beyond themselves in their exchange.

Thomas ACKLIN

Notes

- 1) LACAN, J., "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je" in Écrits, Paris, 1966, pp. 93-100.
- 2) LACAN, J., Écrits, pp. 73-92.
- 3) LACAN, J., De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, Paris, 1980.
- 4) LACAN, J., "La famille", in Encyclopédie française 8, Paris, 1938, pp. 11-15.
- 5) LACAN, J., Écrits, pp. 93-100.
- 6) LACAN, J., "L'agressivité en psychanalyse" in Écrits, pp. 101-124.
- 7) Ibid., pp. 110, 114, 117-118.
- 8) Ibid., p. 94.
- 9) LACAN, J., "Propos sur la causalité psychique", at Bonneval, 1946, in Écrits, pp. 151-193, p. 181.
- 10) Ibid., pp. 166, 181.
- 11) LACAN, J., "Le temps logique", 1945, in Écrits, pp. 197-213, p. 199.
- 12) LACAN, J., "Propos sur la causalité psychique", in Écrits, pp. 212-213.
- 13) LACAN, J., "Fonction et champ de la parole

et du langage en psychanalyse", in Ecrits, pp. 237-322.

14) Ibid., pp. 249-250.

15) Ibid., pp. 254-257.

16) LACAN, J., "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in Ecrits, pp. 257-258.

17) Ibid., p. 258.

18) Ibid., p. 259.

19) LACAN, J., "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in Ecrits, pp. 265, 262.

20) Ibid., p. 268.

21) Ibid., pp. 268-276.

22) LACAN, J., "Introduction au commentaire de Jean Hyppolyte", in Ecrits, pp. 369-380, p. 379.

23) LACAN, J., "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in Ecrits, p. 271.

24) LACAN, J., "Réponse au commentaire de Jean Hyppolyte", in Ecrits, p. 392.

25) LACAN, J., "La chose freudienne", in Ecrits, pp. 401-436, p. 414.

26) LACAN, J., "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", pp. 793-827.

27) Ibid., p. 799.

28) LACAN, J., Le séminaire, Livre III, Les psychoses, Paris, 1981, p. 98.

29) LACAN, J., Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, 1973, p. 46.

30) LACAN, J., Ecrits, p. 835.

31) LACAN, J., Ecrits, p. 622.

32) LACAN, J., Ecrits, pp. 505-507, 515.

33) Ibid., p. 511.

34) LACAN, J., Ecrits, p. 511.

35) Ibid., p. 512.

36) Ibid., p. 528.

37) Ibid., pp. 20, 30, 41, 431.

38) LACAN, J., Ecrits, p. 23.

39) Ibid., p. 119.

40) LACAN, J., XI, p. 198.

41) LACAN, J., Seminar of March 8, 1977, p. 11.

42) LACAN, J., Seminar of March, 1977, p. 11.

43) LACAN, J., Le séminaire, Livre XX, Encore, Paris, 1975, p. 20.

44) FREUD, S., Gesammelte Werke, London, 1942, X, p. 269.

45) FREUD, S., G.W. XIII, p. 247. Freud's observation in The Ego and the Id reminds us of his own example of how the word-bridge "cross" connected the unconscious "cross" Freud's hysterical patient was bearing with preconscious derivatives about the moral suffering of "carrying one's cross" and mediated the two by the play on words sealing that mediation with an hysterical bodily symptom in the "cross" of her back (G.W. I, p. 278f).

46) VERGOTE, A., "From Freud's 'Other Scene to Lacan's Other'", Psychiatry and the Humanities, vol. 6, New Haven, 1983, 193-221, p. 202.

47) VERGOTE A., "From Freud's 'Other Scene to Lacan's Other'", Psychiatry and the Humanities, vol. 6, New Haven, 1983, p. 221.

48) GEORGE, F., L'effet "yau de poêle", Paris, 1979, pp. 158-159.





STRUCTURES DE LA CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE ET SUBLIMATION
DIALOGUE AVEC LACAN SUR LES FONDEMENTS
DE L'ACTE PSYCHANALYTIQUE (*)

par Jean FLORENCE

PREAMBULE

Lorsque, au début de l'année 1984, parut le livre d'Alain Juranville: Lacan et la philosophie (1), je me suis réjoui à l'idée de voir un philosophe de notre génération reprendre à nouveaux frais une question embarrassante. Cette question pourrait se formuler comme suit : quelle est la philosophie de Lacan? Je dis question embarrassante, parce que l'on sait bien, si l'on a lu dans son déroulement la série des Séminaires - et les différents 'Ecrits' qui s'y enchâssent organiquement - que Lacan n'a jamais caché ses accointances avec les philosophes. Les philosophes de la tradition classique, depuis les présocratiques jusqu'à Hegel sont très souvent appelés à comparaître à la tribune du Séminaire; davantage, les contemporains, parmi lesquels Lacan comptait quelques amis mais également quelques adversaires, déclarés ou non, y sont fortement sollicités. Faut-il citer ceux à qui il proclame sa dette, tels J. Hyppolite, M. Merleau-Ponty, Kojève, Heidegger ou ceux avec lesquels il rompt quelques lances, qu'il les nomme, tels Sartre ou Piaget, ou qu'il ne les nomme pas, tels Derrida, Lévinas ou Ricoeur?

Juranville allait-il mettre en évidence ce réseau touffu de relations qui constitue

la trame du discours lacanien ? Allait-il, faisant jouer les choix de citations, les emprunts conceptuels, les appropriations thématiques, montrer ce que Husserl appelait les 'présupposés' philosophiques de Lacan, ou, pour parler comme Heidegger, l'"impensé" de son discours? Un tel travail n'avait pas encore été entrepris. Certes il existe quelques essais de philosophes tentant de mesurer les effets de la psychanalyse sur la pensée philosophique. En leur temps, Merleau-Ponty, De Waelhens, Ricoeur, Althusser et d'autres se sont efforcés de prendre en compte, dans le langage de la philosophie (et, singulièrement, de la philosophie phénoménologique), l'impact de la découverte freudienne et, quelquefois, de l'interpellation lacanienne, sur la problématique philosophique. Récemment, Paul - Laurent Assoun proposait une lecture critique des attaches philosophiques de Freud et d'une double manière : historique, dans Freud, la philosophie et les philosophes (PUF, 1976) et épistémologique, dans L'épistémologie freudienne (Payot 1981).

L'intitulé du livre de Juranville pouvait annoncer une démarche analogue à l'endroit de Lacan. Mais, en réalité, il ne s'agit de rien de comparable à tout ce qui vient d'être évoqué. Juranville ne se fait pas l'historien de la généalogie de la philosophie implicite de Lacan; il ne débrouille pas l'entrelacs des liens de sa théorie avec tel ou tel philosophe. Autrement dit, il ne confronte

(*) Exposé en deux parties devant l'E.B.P., le 9 juin et le 27 septembre 1985.

pas Lacan à la "philosophia perrenis". Il prend un chemin original: il applique aux textes lacaniens une méthode d'analyse structurale qui se meut entièrement dans l'enceinte de la conceptualité lacanienne. Je ne dirais pas qu'il applique Lacan à Lacan: il ne se livre pas à une telle spécularisation. Bien plutôt il commet une spéculation systématique sur la texture de sa conceptualité. Optant résolument pour un traitement strictement logique des thèses lacaniennes. Passionné, au-delà de Lacan lui-même, oserais-je dire, par la logicité elle-même, il ne met aucun frein à sa foi inébranlable dans les pouvoirs de l'acte philosophique. Cette vigueur, cette rigueur de la déduction concourent à produire, au bout du parcours, une table générale des concepts de l'entendement lacanien (pour rappeler, dans ses lointains, la déduction transcendante de Kant). Travail étonnant et inattendu. Le psychanalyste n'en croit pas ses yeux! Toutes les propositions avancées par l'auteur, même celles qui touchent à l'expérience analytique elle-même, ne se réfèrent qu'aux textes de Lacan, et rien qu'aux textes. Travail immense, irréductible à tout résumé. Une déduction systématique ne se résume pas: elle se parcourt. Mon propos n'est pas de résumer ce livre mais de l'utiliser comme un outil de travail intéressant le psychanalyste d'aujourd'hui (1985). J'en distrairai les thèses de la troisième partie, et même, pas toutes, mais celles qui me permettront de renouveler une problématique fondamentale de la psychanalyse: celle du but - de son action. Qu'est-ce qu'un analyste propose au sujet en souffrance? Quelle existence, autre que névrotique, l'analyse (qu'elle le dise ou non) fait-elle miroiter? Qu'y a-t-il, au-delà d'une analyse?

Que ce soit par le biais de la réflexion intense d'un philosophe lecteur assidu de Lacan que des analystes puissent reprendre, de manière nouvelle, la question pratique la plus radicale qu'ils aient à se poser, montre que le rapport de la psychanalyse à la philosophie n'est ni de pure exteriorité ni de pure inhérence et qu'un dialogue sans concession, fondé sur l'irréductibilité de l'une à l'autre, peut les renvoyer, chacune, à leurs questions les plus propres.

Le style de Juranville est philosophique comme l'est tout son propos. Travaillant à même le corpus théorique de Lacan et de façon quasi-exclusive, il se meut au sein de cet

univers discursif avec un tel esprit de suite que la théorie de Lacan prend une allure absolument inattendue de systématisme. Une telle attitude a, certes, ses inconvénients (redites, reprises didactiques, relation indirecte aux écrits de la tradition psychanalytique: ainsi Freud n'est pas relu comme tel, mais seulement cité à travers Lacan); elle a, par contre, l'avantage de pousser à bout des thèses qui, lorsqu'elles se rencontrent dans le décours méandreux des exposés du Séminaire, n'apparaissent jamais avec autant de netteté... Netteté que Lacan n'a, quelquefois sans doute, pas voulu leur donner. Avec Lacan, l'on chemine; avec Juranville, l'on surplombe!

Comme tout propos philosophique, celui-ci se débat avec une question, unique, centrale, directrice: comment un discours sur l'inconscient est-il possible sans annuler lui-même son objet?

Cette question connaît un développement en quatre parties. Je me contente d'en esquisser la séquence.

La première partie s'intitule: La théorie de l'inconscient et le discours philosophique. Juranville y présente une typologie contrastée des démarches de Freud et de Lacan. Freud cherche à prouver l'existence de l'inconscient par la voie de l'induction empirique, c'est-à-dire en présentant les faits d'observation cliniques (rêves, symptômes, psychopathologie de la vie quotidienne, etc) dont seule la psychanalyse fournit une explication satisfaisante. Lacan, par contre, procède par déduction logique: l'inconscient est déduit de la structure de la chaîne signifiante. Le projet du philosophe consiste à suivre rigoureusement cette voie, selon lui, proprement lacanienne, de la déduction des concepts.

La deuxième partie expose la relation entre le désir inconscient et la loi de la castration. On y examine la notion de sujet, déduite par Lacan de la théorie du signifiant avec son corollaire, la notion d'objet qui apparaît dans son originalité; à ces notions s'articulent de manière nécessaire celles de désir, de pulsion, de fantasme. S'annoncent également les notions qui réclameront une grande attention de la part de l'auteur, soucieux de montrer leur spécificité lacanienne: le complexe d'Oedipe, la Chose, la jouissance,

la pulsion de mort.

La troisième partie, sur laquelle je m'arrêterai plus longuement dans un moment, Le désir inconscient et l'imaginaire du discours, expose le tableau différentiel des formes majeures de la clinique psychanalytique: névroses, perversions, psychoses. Cependant ces formes ne sont pas à concevoir selon le mode de penser de la psychiatrie, comme des "entités morbides", mais il faut les considérer résolument comme des formes d'organisation de l'existence subjective, c'est-à-dire, d'après la langue philosophique, comme des structures existentielles. Existential, on s'en souvient, est à distinguer d'existential. En effet sont d'ordre existentiel les phénomènes descriptibles, empiriquement perceptibles (l'expérience vécue) ; sont d'ordre existentiel les modes d'organisation fondamentaux de ces innombrables faits; ces modes sont des catégorèmes, des formes irréductibles mais articulables, de l'existence comme telle.

Il n'y a donc pas une infinité de modes d'existence. La psychanalyse ne peut s'en tenir à une énumération purement empirique des phénomènes qu'elle différencie et qu'elle classe, elle doit en fournir l'articulation. Or celle-ci n'a pas été accomplie par Freud et Juranville croit saisir chez Lacan, les éléments décisifs de ce bouclage logique. Il faut pour ce faire ajouter aux trois premières formes d'existence une quatrième, celle de la sublimation. Cette exigence de systématité nous rappelle, évidemment, le mouvement de la pensée d'un von Weiszäcker que J. Schotte articule à l'intuition de Szondi pour proposer une théorie globale des formes d'existence au sein de laquelle s'articuleraient les modes pathologiques et le mode (impensable sans le recours dialectique aux modes précédents) du "normal". Nous y reviendrons. Disons, de manière provisoire, que cette idée de regrouper névrose, perversion, psychose et sublimation soulève un problème crucial de la psychanalyse. Mais un problème fondamental, en outre, de la philosophie. En ce point, Juranville rend un immense service aux analystes: il les oblige à aborder de front une question qu'ils ont toujours laissée dans la plus grande imprécision. A travers le problème du statut donné à la sublimation c'est la question de l'éthique analytique qui est posée, avec

celle, toujours à clarifier, de la guérison. Quant aux philosophes, ils sont confrontés à la question du rapport de la raison et de la folie, rapport dont Foucault a montré la genèse et les transformations dans son Histoire de la folie à l'âge classique. Certes, Juranville n'envisage pas les choses sous l'angle que je viens de signaler et peut-être ne mesure-t-il pas l'ampleur des effets que sa systématisation provoque. Il lie, quant à lui, ces développements sur les quatre structures existentielles à la question de la place du discours psychanalytique aux côtés de la science et des idéologies. Cela exige une reprise de la théorie lacanienne des quatre discours et conduit à une révision du concept de l'amour, de l'homme, de la femme, de l'inconscient et de la jouissance.

Mais achevons la description du parcours logique: la quatrième partie conclut le périple qui, comme il se doit, revient à la question initiale. Cette partie a pour titre: La consistance de l'imaginaire et la possibilité d'un discours philosophique sur l'inconscient.

L'auteur y dévoile ouvertement sa foi philosophique: il y a une vérité totale, c'est l'objet même de la philosophie. La théorie du "signifiant pur", déduite des prémisses lacaniennes en permet une nouvelle conceptualisation. La psychanalyse, pour sa part, affirme qu'il n'y a de vérité que partielle. Mais pour notre philosophe la tâche de la philosophie est différente de celle de l'analyste dans la recherche de la vérité: cette tâche consiste à revenir sans cesse sur ce qui meut son plus intime questionnement, depuis son origine. Elle doit renouer avec la question de l'existence de Dieu - au-delà du point où les philosophies du scepticisme et de la finitude ont mené la pensée moderne. Si ce travail n'est pas de la compétence de la psychanalyse, la psychanalyse permet cependant, grâce à la théorie du signifiant et à ses corollaires, de préciser son propre objectif. Objectif grandiose et exaltant, si on parcourt les paragraphes de Juranville consacrés à l'histoire, à la tradition, à la rupture causée dans cette tradition par l'irruption du discours de l'inconscient.

Comme je l'ai annoncé plus haut, je me limiterai dans les pages qui suivent à prélever dans cet immense texte un morceau qui

me paraît particulièrement stimulant pour notre interrogation de psychanalystes sur le sens de ce que nous faisons, sur les concepts que nous employons. Un tel prélèvement pourra paraître sacrilège et illégitime: je ne m'en excuserai qu'en arguant d'une loi propre à toutes les productions synthétiques: chaque partie contient toutes les autres tant est impérieux le lien des concepts. Un autre motif à cette prise d'échantillon représentatif est l'intérêt tout à fait personnel qu'ont éveillé en moi les aperçus systématiques de Juranville sur la sublimation en tant que structure de la vie psychique.

* * *

LES QUATRE STRUCTURES EXISTENTIALES ET LE STATUT DE LA SUBLIMATION

La question qui mobilise notre auteur est celle-ci: comment le discours peut-il être compatible avec l'inconscient? Cette question peut être envisagée de deux points de vue:

1. Comment un sujet qui parle et qui est l'effet même de la chaîne signifiante, comme l'énonce la théorie de Lacan, peut-il s'engager dans son dire, prendre place dans le discours et le tenir? L'expérience analytique révèle les diverses modalités suivant lesquelles les sujets se rapportent à leur parole et, par conséquent, à la castration qu'ils subissent de leur dépendance à l'égard du signifiant. La clinique analytique s'est grosso modo accordée à regrouper selon trois grandes catégories ces différentes modalités: celle des névroses, celle des perversions, celle des psychoses. Mais ce sont là des modes reconnus "pathologiques" que la psychanalyse en tant qu'elle est thérapeutique tente, dans les limites de ses moyens, de transformer. Pour le faire, il lui faut un quart élément de référence qui ne peut être autre, affirme Juranville, que la sublimation. Avant d'examiner cette affirmation, ce qui est l'objet même de mon propos, voyons rapidement l'autre aspect de la question initiale.

2. Comment un discours peut-il énoncer réellement l'inconscient sans le dénier au moment même où il l'affirme? Ici on n'en-

visage plus le problème sous l'angle du dire, ou de l'énonciation, mais sous l'angle de la situation qui permet à un énoncé, un dit, de se préférer. On répond à cette question par une théorie du discours. Lacan offre justement une solution originale à cette aporie de la relation du discours à l'inconscient, en différenciant quatre discours, chacun déduit de la structure quaternaire de la situation de discours, épurée, en quelque sorte. Tout discours suppose quatre pôles (celui qui tient le discours, l'autre, l'effet sur lui du discours, le dit), sur cette structure glisse la chaîne signifiante fondamentale (S 1, S 2, le sujet S et l'objet a). Le discours analytique est le seul qui ne dénie pas, dans son acte, l'inconscient: la condition pour qu'émerge la vérité du sujet est que le sujet soit soutenu dans sa question au signifiant par le transfert; pour cela il faut que l'analyste y tienne une certaine place. Les autres discours possibles dénie l'inconscient, chacun à leur manière: ainsi en va-t-il du discours du maître du discours de l'universitaire et du discours de l'hystérique. Qu'il suffise, sans aller plus loin dans l'exposition de la théorie lacanienne des quatre discours, de faire remarquer que l'auteur marque ici que Lacan a assimilé à tort tout le discours philosophique au discours du maître. Pour Juranville, il relèverait aussi du discours de l'hystérique. A cette occasion, il propose de très intéressantes réflexions sur Socrate et sur la tâche propre de la philosophie (p. 356-358).

Mais revenons à nos moutons. Quelles sont les possibilités, pour un sujet de tenir un discours?

La psychanalyse est la théorie des divers modes selon lesquels un sujet parlant peut se rapporter au discours et à la loi du signifiant. Elle se base sur l'analyse de la demande. Or, la demande suppose une plénitude présente en l'autre auquel elle s'adresse, et l'autre qui répond apparaît à qui demande comme un dans son être, comme celui qui sait. Cette plénitude imaginaire vaut comme telle pour le sujet qui s'y identifie. Comment s'articule cette dimension de la demande avec le désir qui implique la castration, la faillite de toute plénitude? Pour penser cela, il faut sortir de l'opposition générale de la demande et du désir. Car l'imaginaire n'existe pas en soi, indépendamment du signifiant, il est

au contraire une des dimensions qui se déduisent du signifiant comme le symbolique et le réel. Critiquant la réduction du signifiant au symbolique, dont il est pourtant un peu responsable, Lacan dit du semblant, lié à l'imaginaire, qu'il n'est autre que le signifiant lui-même. Dans ces conditions, des figures diverses de la demande, des modes différents de l'imaginaire, se déduisent de la structure signifiante constitutive de l'inconscient. Les articulations de la demande et du désir conduisent à des structures existentielles différentes. Ainsi la névrose, la perversion, la psychose - mais, également, la sublimation. La sublimation demeure le point problématique majeur pour la théorie de l'inconscient. "Fin poursuivie par la cure analytique, écrit Juranville, la sublimation est cette structure où le sujet parlant peut prendre place dans le discours et le tenir, en son nom. La contradiction de la demande et du désir, ou encore, du discours et de la parole, s'y apaise - plus qu'elle ne s'y résout - par l'émergence d'un nouveau rapport de l'homme au langage qui est l'écriture" (p. 235).

Ainsi, l'idée de la sublimation répond-elle à la question que Juranville énonce dans ces termes: comment le sujet de l'inconscient, pour lequel il n'y a d'objet que sexuel, peut-il s'attacher au discours et à sa vérité? Il veut montrer que la sublimation se déduit très exactement comme structure psychique ou structure existentielle spécifique, de la théorie du signifiant et de la dimension imaginaire supposée par le phénomène du discours qui constitue le plan du signifié dans le monde. Ce que Freud a déterminé comme névrose, perversion et psychose dans sa métapsychologie correspond aux diverses positions subjectives possibles par rapport au désir et à la castration qu'il implique. Mais il faut y ajouter la sublimation. Cette adjonction est requise, exigible, du fait de la pratique analytique elle-même.

C'est l'analyse des symptômes névrotiques qui a mené Freud à forger l'hypothèse de l'inconscient: ces mêmes symptômes se sont révélés mobilisables et modifiables par la situation et le travail analytiques fondés sur l'association libre et le transfert. Mais l'idée même d'engager le sujet dans une cure analytique suppose qu'il y a un extérieur à la névrose ou, autrement dit, une autre possibilité d'être que précisément la cure se

donne pour fin de faire advenir. Dans un article précédent (Les fins du transfert in Psycho-analyse n°1) j'ai cherché à caractériser les divers styles dans lesquels cette "fin" de l'analyse a été pensée depuis Freud. Par exemple: le "Wo Es war soll Ich werden" de Freud, l'accès à l'amour génital (école anglo-saxonne), la traversée du fantasme et le meurtre de l'enfant narcissique (S. Leclaire), la possibilité de savoir y faire avec son symptôme (Lacan), etc... Quant à la sublimation elle-même, elle apparaît d'abord chez Freud comme un destin parmi d'autres de la pulsion sexuelle, destin qui amène à un type particulier de satisfaction qui n'est pas directement sexuelle et qu'il est impossible de définir sans faire appel aux exigences du groupe social auquel appartient le sujet. Il reste cependant que cette voie, compte tenu du "malaise dans la civilisation" se présente comme une issue privilégiée et, au fond, incontestée (sauf peut-être par W. Reich, et encore...). Le travail analytique lui-même ne module-t-il pas, à travers la substitution progressive du transfert aux symptômes puis la résolution du transfert lui-même - résolution qui n'est sans doute pas une pure "liquidation" - une élaboration des modes de satisfaction du sujet?

L'on sait pourtant combien ces questions demeurent ouvertes: la pratique freudienne a d'emblée buté sur des obstacles techniques: les névroses narcissiques et les psychoses opposables structurellement aux névroses maniabiles par une analyse et appelées pour cette raison "névroses de transfert", se sont avérées pour Freud résistantes à la thérapie analytique. Quant aux perversions, elles posent un problème différent et très délicat à Freud. En tant qu'elles manifestent l'essence de la sexualité humaine, la mobilité et la plasticité pulsionnelles, l'incroyable variabilité des objets, des buts, des dérivations, des retournements des pulsions partielles, les perversions sont d'une certaine manière positivées par la théorie. L'idée de l'enfant "pervers polymorphe" s'est avérée réellement féconde pour l'intelligence du développement humain. Mais en tant qu'elles sont lourdes, dans leur appellation même, d'un jugement juridico-moral et reliées à la pathologie (et, pour Freud, comme le négatif des névroses), les perversions sont situées par la théorie elle-même comme des "aberrations" sexuelles.

La distribution des formes d'existence se déduit donc, pour la psychanalyse, de sa clinique et en fonction de l'efficacité ou de la non-efficacité de sa technique (règle fondamentale, maniement du transfert). Il en émerge quatre formes fondamentales: la per-version, qui est étrangère à la cure; la psychose, sur laquelle la cure ne peut agir, la névrose, sur laquelle elle a des réels effets dont, précisément, la sublimation. Freud n'a cessé de mettre en relation ces modalités "d'affections psychiques". Il a vigoureusement déporté l'ensemble du point de vue classiquement psychiatrique sur le champ de la pathologie humaine: en renversant le rapport à cet "objet" dans l'invention d'une pratique en rupture avec la psychiatrie. A notre connaissance, c'est J. Schotte qui a souligné avec le plus de force et de constance ce remaniement radical que Freud a opéré dans le champ de la psychopathologie: l'un des effets de ce remaniement étant la positivation du négatif et l'articulation différentielle des processus formateurs à l'oeuvre dans ces pathologies comme dans le "normal". Qu'on se reporte, entre autres à ces Notes pour rouvrir un dialogue sur la psychanalyse, pratique et science humaine, de J. Schotte, publiée dans l'ouvrage collectif "Dialogues en sciences humaines" (Fac. St Louis, Bruxelles 1975), pour évaluer la portée du geste freudien.

Mais précisons encore la problématique de la sublimation. Désignée en premier lieu comme un avatar pulsionnel (dans les Trois essais sur la théorie de la sexualité, puis dans Pulsions et destins de pulsions, Pour introduire le narcissisme, etc.) la sublimation devient un thème lié à celui de la psychanalyse des formations culturelles (l'essai sur Léonard da Vinci, le Moi et le ça, la pulsion de mort et la seconde topique, Moïse et le monothéisme, etc.). Elle prend dès lors une place particulièrement éminente puisqu'elle subsume dans son concept les productions de l'art, de la science et - mais c'est moins clair pour Freud - de la religion. A côté de ces trois formes majeures et prestigieuses, il faut compter toutes les autres réussites humaines, modestes mais consistantes, des pratiques sociales, des métiers et professions, bref tout le champ de la créativité. Ainsi le concept de sublimation a-t-il une place essentielle dans la textualité freudienne, mais il est à la fois trop restreint (comme destin pulsionnel partiel)

ou trop large (comme forme générique de la productivité culturelle). D'où les critiques venues de tous bords, tant de la part des philosophes que de la part des sociologues, qui ont porté sur cette notion freudienne.

Mais Juranville s'en tient à la manière même dont la sublimation a été pensée par les analystes, il en questionne, au fond, la fonction interne dans la théorie. Il fait remarquer qu'aucun analyste n'a affirmé la sublimation comme constituant une structure psychique autonome, comme un "existential". Freud a caractérisé le "normal" comme une idée que l'on ne peut rejoindre qu'asymptotiquement. Le normal n'est pas définissable en tant que tel et absolument, il ne peut se définir que relativement à l'ensemble de tout le champ de la "pathologie" humaine. Ce n'est pas un état mais un processus soumis, comme tel, à toutes les vicissitudes. Rappelons-nous ces mots de l'article de 1924, La perte de la réalité dans la névrose et la psychose: "Nous appelons normal ou 'sain' un comportement qui réunit certains traits des deux réactions qui, comme la névrose, ne dénie pas la réalité, mais s'efforce ensuite, comme la psychose, de la modifier. Le comportement conforme au but, normal, conduit évidemment à effectuer un travail extérieur sur le monde extérieur et ne se contente pas comme la psychose de produire des modifications intérieures; il n'est plus autoplastique mais alloplastique".

Il y a donc chez Freud un effort de différenciation et d'articulation des différents processus psychiques que la psychopathologie rend plus cernables en les isolant ou en les amplifiant. Mais Juranville pense que ce travail de systématisation du champ analytique peut être poussé plus loin. Lacan ne l'a pas mené jusqu'au bout non plus, mais il offre, par le truchement d'une autre manière de conceptualiser les choses, un biais plus favorable (aux yeux de notre auteur) que celui de Freud jugé trop "empiriste". La raison de cette relative inhibition à clôturer le champ de l'expérience dans un système catégoriel provient, soutient Juranville, autant pour Freud que pour Lacan, de ce qu'ils prennent leur départ dans le "point de vue névrotique". Cette objection majeure adressée à la théorisation analytique par notre logicien traverse tout son ouvrage, comme un véritable "leitmotiv".

A Freud, dit-il, manque la mise en évidence du lieu de l'inconscient et le signifiant (ce qui représente l'apport spécifiquement lacanien). Cette aporie freudienne a pour conséquence le défaut d'une pensée "rigoureuse" (il faut entendre "systématique") du désir, car elle amène à confondre le désir avec ce qui apparaît dans la perversion, et à interpréter dès lors la névrose comme un conflit entre désir et interdit, ce qui fait écho à d'autres antagonismes établis par la théorie: primaire/secondaire, plaisir/réalité, raison/inconscient. Cela conduit à prendre ce qui est fantasme névrotique pour des instances métapsychologiques: ainsi le monde comme totalité, ou le moi comme unité que la réalité viendrait rompre par effraction. La psychose rejeterait cette réalité "dehors", la névrose tenterait de soumettre vainement le plaisir à la réalité, la perversion utiliserait cette réalité au profit du plaisir. Dans une telle perspective, la sublimation apparaît comme une forme dissimulée de névrose. Pourquoi, au nom de quoi, dans ce cas, rejeter la perversion, si le règne du principe de plaisir est posé en maître? La perversion trouve sa réalisation sociale dans l'empirisme utilitariste et l'hédonisme bien calculé. On ne voit pas comment, sur ces bases, persuader le pervers qu'il y a des moyens plus intéressants (plus sublimes?) d'obtenir du plaisir! Le destin du concept de sublimation est associé à celui de la perversion. J'ajoute que Lacan plus explicite que Freud, a affirmé cette solidarité - notamment dans son Ethique de la psychanalyse (Séminaire de 1959-60).

Une autre voie s'ouvre pourtant, dans le dernier Freud, avec Au-delà du principe de plaisir, où s'introduisent les concepts de pulsion de mort, de compulsion à la répétition. Ce qui se répète, c'est le signifiant (on pense au fameux jeu de l'enfant à la bobine et son redoublement répété dans l'opposition phonématique: o - a / fort - da). Le réel n'est pas le réel du monde au sens de cette réalité intra-mondaine de l'expérience vécue; le réel, pour la psychanalyse, c'est le réel de la Chose et de la castration. Ceci fait voir autrement le pervers: ce dernier évite plus encore que le névrosé le réel et la castration, en déployant tout son "génie" à effectuer son fantasme dans le "monde".

Lacan a bien sûr mis en évidence le

signifiant et la structure qui produit l'homme comme sujet du désir inconscient. Cependant, ses formulations restent, écrit Juranville, partielles. Reste à opérer la systématisation totale, demeurée latente dans l'avancée freudienne et lacanienne. Si la théorie a bien mis en évidence le processus propre à chaque formation pathologique, à savoir la forclusion (Verwerfung) pour la psychose, le refoulement (Verdrängung) pour la névrose, le déni (Verleugnung) pour la perversion et le rapport de celle-ci au fantasme, si, en outre, elle a établi la relation de l'éthique analytique avec la sublimation, elle n'a pas clairement articulé cette structure quaternaire.

Juranville ne prétend pas innover mais tirer les conséquences ultimes des démarches sans doute trop timides, du point de vue de l'ambition logique et déductive, de Freud et de Lacan. Selon lui, la théorie des "structures existentielles" se fonde sur des identifications imaginaires aux quatre places signifiantes repérées par Lacan sur la chaîne de l'inconscient. A chaque fois, la castration est évitée. On ne peut jamais, même pour la sublimation (qu'il ne faut surtout pas idéaliser!) parler d'"assomption" du désir voire d'une réconciliation entre désir et demande. Mais, dans la sublimation, les identifications imaginaires peuvent s'ordonner comme le deuil de la plénitude effective (de la Chose). Les quatre places dans la chaîne signifiante auxquelles le sujet peut s'identifier dans l'imaginaire sont: le phallus, la mère, le père réel (ou l'idéal du moi) et le père symbolique. L'identification imaginaire au phallus forclôt le sujet dans sa réalité et caractérise la psychose; l'identification imaginaire à la mère comme objet primordial incastrable, faisant du sujet l'objet de son manque comblable caractérise la perversion; l'identification imaginaire au père réel en fait le sujet qui manque et ce manque rien ne peut le combler, paralysant le névrosé; l'identification imaginaire au père symbolique (le père mort) comme référence de la loi comme symbolique permet d'assumer la castration comme marque de la mort au coeur du vivant, elle caractérise la sublimation.

* * *

LA NEVROSE

Pour éclairer de façon plus vive cette mise en forme de la clinique analytique dans

son organisation structurale, il est nécessaire d'entrer dans le détail de la conception qu'elle entraîne de chacune de ces "structures".

La névrose, expérience inaugurale de la psychanalyse, comporte classiquement trois formes: phobique, hystérique, obsessionnelle. Le conflit oedipien en est le symptôme. Le désir incestueux subit l'interdit et refoule le vrai désir, c'est-à-dire la castration. Mais cette conception masque le vrai problème: elle s'identifie trop au "point de vue névrotique" lui-même! La mère n'est pas interdite, elle est impossible. Le conflit avec l'interdicteur est le mode sous lequel le désir travesti est accepté dans la névrose. On reconnaît le drame, la mise en scène des Oedipe-Roi, Hamlet et Karamazov... Cette appréhension dramatique du conflit oedipien voile le réel, l'impossible auquel le sujet doit se confronter. Le travail de la névrose consiste justement en la transformation du signifiant du désir en symptôme aimé, chéri et entretenu pour maintenir ce signifiant dans le refoulement. De trois manières: phobique, hystérique et obsessionnelle, lesquelles, d'ailleurs, se déduisent rigoureusement de la structure générale de la névrose elle-même (voir p. 246-249).

C'est l'occasion de mettre à nu la différence rarement aperçue dans ses conséquences entre la conception du refoulement chez Freud et chez Lacan. Pour Freud, l'inconscient est le refoulé. Le refoulement originaire divise le moi (avec le monde et la réalité) de l'inconscient et du principe de plaisir; il fonde le refoulement "proprement dit" cliniquement repérable dans les névroses et il contribue à le maintenir. Pour Freud le désir incestueux est le désir essentiel de l'homme.

Pour Lacan, l'inconscient et le monde ne s'excluent pas nécessairement puisque l'acte d'énonciation apparaît dans le monde avec le sujet mais il n'y est pas reconnu ni intégré. Le refoulement tente d'exclure du monde ce qui y apparaissait: le retour du refoulé et le refoulement sont une seule et même chose. La production du symptôme réalise effectivement cette fonction d'exclusion. Le refoulement porte sur le signifiant du désir inconscient et sur le signifié: le désir et la castration. Le symptôme est ainsi à la fois signifiant et signe, présence

de la parole du sujet qui a déserté le discours et signifiant verbal. La disparition d'un signifiant s'accompagne toujours d'une réapparition sous une autre forme: le symptôme est une métaphore. Il ne pourrait donc y avoir en toute rigueur de "refoulement réussi", car cela signifierait un monde pur, débarrassé de toute marque de l'inconscient. Ou alors il faudrait dire que tout refoulement est réussi, en tant qu'il est la présence du symptôme lui-même (l'acte manqué est un "discours réussi"). Dans le symptôme comme acte, comme présence du sujet inconscient en tant qu'exclu du réel vécu, im-monde, refoulement et retour du refoulé sont la même chose.

Dans cette conception, avoir des symptômes c'est identiquement refouler. Le névrosé veut son symptôme, mais il parle comme s'il voulait s'en débarrasser pour accéder à un monde "pur", délivré de l'inconscient, "idéal". Aucun névrosé n'est tout à fait dupe: il ne vit jamais ses symptômes comme insignifiants, il ne les ignore nullement, il sait bien qu'il y a l'inconscient et il veut savoir ce qu'il y a de réel dans ce dont il est la passion. Il subit la passion du signifiant qui est meurtre de la Chose. Son symptôme relève d'une identification imaginaire au père réel en tant que sujet de la loi, interdicteur menaçant devenant père imaginaire avec lequel il rivalise, dramatiquement, pour fomenter l'illusion que le désir est le désir incestueux. Telle est l'interprétation névrotique de la loi de la castration: le père posséderait la Mère et l'interdirait au fils, la Mère est l'objet du désir, interdite. Mais la théorie du signifiant contraint de reconnaître que la Mère est impossible. C'est cela même que signifie au sujet le signifiant. L'imaginaire incestueux fait éviter le deuil impliqué par cette castration, deuil évité et dans l'autre et dans le sujet. L'interdicteur, le père idéal, présente le masque voilant l'impossible, le réel de la condition subjective. Et le névrosé (mais, peut-être, avec lui, le psychanalyste?) confond désir et perversion, désir et transgression.

Cela nous conduit à mieux cerner la place centrale du transfert dans l'organisation névrotique.

Le dit "sujet-supposé-savoir", au départ, n'est autre qu'une figure de l'interdicteur, du rival oedipien, haï certes mais d'abord aimé. L'amour de transfert est, dit Lacan,

fermeture de l'inconscient, blocage de la possibilité de changer de structure d'existence. Mais il suppose en même temps une ouverture: celle-là même dont il est la fermeture. Cela permet que le transfert soit ce qui donne à la cure son dynamisme propre, comme ouverture de l'inconscient, parce que dans l'amour il y a le désir. Ouverture dont témoigne le "désir de l'analyste" libre des captations de l'imaginaire névrotique - mais sûrement pas de l'imaginaire comme tel. Le désir de l'analyste fait venir au jour le désir dans le sujet. L'analyste est à la place de la Chose dont le signifiant verbal construit la plénitude. Il n'occupe cette place que grâce au savoir qui lui est supposé, savoir particulier qui n'est savoir de l'inconscient que dans la mesure où l'analyste y manque radicalement du savoir sur le signifiant du désir, pour le sujet comme pour lui-même. Ce savoir, dit Juranville, est comme le "dépôt de sublimation" (p.253) sans lequel l'analyste ne pourrait advenir à la place de la Chose.

Ainsi, le transfert n'est que la condition nécessaire du changement de structure que peut opérer la cure, il n'en est pas la condition suffisante. Ce qui permet la mise en oeuvre effective de ce changement, c'est le désir de l'analyste. Tout ne dépend pas de lui mais s'il ne se soustrait pas aux séductions de l'amour du transfert, il n'y a aucune chance pour le névrosé de sortir de sa névrose. Voilà pourquoi Lacan a pu affirmer que la seule résistance véritable à l'analyse, c'est celle de l'analyste: d'abord parce qu'elle rend vaine toute l'entreprise; ensuite parce que dans l'analyse il n'y a pas à faire état des "résistances du sujet" (obsessionnalisation de la relation analytique où l'analyste est identifié au surmoi bête et cruel) En d'autres termes, il faut que l'analyste soit lui-même entré dans la voie de la sublimation, sous les espèces du travail particulier de deuil qu'accomplit toute véritable analyse. Ce qui témoigne de cette sublimation, c'est l'interprétation qui est davantage à situer au niveau de l'acte (le dire) que du contenu (le dit).

C'est ici que l'éthique s'impose à la psychanalyse. En tant que pratique reconnue socialement comme thérapeutique, la psychanalyse s'inscrit dans le social et elle poursuit, à son niveau, un certain mieux-être, un

"bien". Cependant sa visée se définit de manière spécifique. En général l'éthique implique la volonté et le monde où elle applique son projet. L'affirmation de l'existence de l'inconscient met en doute l'être-au-monde et met en cause la représentation classique de la volonté. C'est ce que les philosophes et les moralistes ont justement perçu en situant Freud comme l'agent du "soupçon" - à l'instar de Marx ou de Nietzsche. Mais il y a plus. Ce vers quoi se dirige la cure, c'est la confrontation du sujet avec la castration et cela ne se peut que dans le cadre d'une structure qui n'est, évidemment, ni la névrose ni la psychose ni la perversion, mais qui est celle de la sublimation.

Dans la cure analytique l'analyste, pris d'abord comme tenant-lieu du père interdicteur idéalisé, déchoit de cette idéalisation à mesure que, assumant l'interprétation et y risquant son dire, il témoigne de la place qu'il occupe, celle de l'Autre, non de l'Autre du symbolique mais de la Chose. L'idéalisation est l'activité, l'industrie, pourrais-je dire, de la névrose, l'inverse même du travail de sublimation. S'il commence par être supposé savoir, père imaginaire, il advient comme objet pour le désir du sujet (et non objet pour sa demande d'amour, d'assurance ou de jouissance) mais il n'est pas seulement cet objet énigmatique qui ne répond à aucune demande, il est la Chose dont l'objet n'est que le voile. La demande névrotique efface le désir au profit de la pulsion. N'étant pas à la disposition pulsionnelle de l'analysant (et réciproquement), l'analyste apparaît comme la Chose, ou plutôt coupure qui sépare l'objet de la chose. Cette mutation n'est supportable que s'il y a une nouvelle identification imaginaire, abandon de l'identification névrotique.

* * *

LA PERVERSION

L'éthique de la psychanalyse ne mène pas à une forme raisonnable et complaisante de perversion; il ne s'agit pas pour le sujet en renonçant au refoulement et à l'interdit névrotiques, d'accepter fantasmes et pulsions, prétendument d'essence perverse, pour autant que seraient maintenues des relations normales à l'autre. L'analyste doit ignorer le moralisme et ses calculs rationalisants.

Il doit aussi s'interroger sur la réalité de la perversion et mettre en question l'imaginaire névrotique qui le pousse (souvent) à identifier désir et perversion.

Le mode d'évitement de la castration propre à la perversion est le déni. L'érection du fétiche est l'équivalent ici de la formation de symptôme dans la névrose. L'objet fétiche apparaît selon d'autres modalités que le symptôme au sein de la réalité. Il n'en est pas exclu mais il est offert à l'usage comme ce qui fait la loi. Créer le fétiche accomplit le déni de la castration et du signifiant du désir.

C'est une identification à la mère qui produit la position perverse, à la mère entendue, en ce cas, comme l'objet primordial. La loi de transgression qui tyrannise le pervers et à laquelle il s'efforce de soumettre également l'autre, vise à porter atteinte à sa plénitude et, donc, la suppose, en lui apportant ce qui pourra la combler. La violence propre à la transgression réalise le fantasme, supprime la séparation entre le fantasme et la réalité - séparation que le névrosé maintient au prix du symptôme.

Dans la structure perverse, l'autre réel n'est jamais qu'en position de spectateur. Le narcissisme, secondaire (du moi), rend impossible l'amour et le transfert. Ce narcissisme secondaire est essentiellement pervers et ne saurait caractériser la psychose. Le narcissique s'identifie à l'objet et pour autant qu'il désire, il n'a d'autre objet que soi. Le masochisme, le sadisme et le narcissisme sont les formes que Juranville pense pouvoir déduire de cette position générale de la perversion (p.258-268).

* * *

LA PSYCHOSE

L'abord de la psychose pose un problème insoluble si l'on s'en tient à la considération phénoménologique du monde et à sa temporalité. J'ai tenté ailleurs de préciser en quoi la rencontre du psychotique rompt le cercle de l'intersubjectivité, de la compréhension et du mimétisme qui règlent généralement nos rapports avec nos "semblables", au sein d'une commune réalité. (Voir Psycho-analyse n°2: Les enseignements de la psychose).

On dit le fou forcené, in-sensé. Est-ce à dire qu'il est exclu de la véritable humanité? Certaines déductions à partir de thèses lacaniennes hâtivement examinées pourraient le faire croire: rien n'est plus malaisé que de donner une formulation de la structure psychotique qui évite soit les émotions empathiques, une certaine antipsychiatrie soit les rigueurs de goulags asilaires. Juranville propose une voie. Je l'évoque brièvement.

In-sensé, le psychotique? Mais le sens n'est pas nécessairement selon le mode qui en apparaît dans le monde (entendons ce terme dans l'acception que lui donne le langage de la phénoménologie heideggerienne), ce mode "mondain" qui est celui de la signification. Si le psychotique est hors signifié, il n'est nullement hors sens. La théorie du signifiant et de son ordre permet à Lacan de distinguer plus que ne le peut Freud, dépourvu de cet outil conceptuel, la névrose et la psychose. L'ordre signifiant implique, de par sa structure, un ordre de sens en-deçà du monde. Une réflexion radicale sur le langage et ce qui s'en déduit installe la psychanalyse sur une nouvelle voie d'abord des troubles les plus radicaux du rapport du sujet à sa parole. Ici encore se remarque la différence d'une théorisation déductive ou logique (Lacan) d'avec une théorisation inductive-empirique (Freud).

Ce que le symptôme est pour la névrose, le fétiche pour la perversion, l'hallucination l'est pour la psychose. L'évitement de la castration s'y effectue par l'identification imaginaire au phallus, c'est-à-dire ce qui est en dehors de tout manque.

Ce qui organise le monde pour un sujet, c'est le nom-du-père: il ouvre un monde selon la continuité et l'anticipation (l'espace-temps) propre au signifié. Ce même monde est en même temps marqué, "faillé" - dit Juranville - par l'existence de l'inconscient, l'émergence du signifiant comme tel. Le nom-du-père est aussi cet élément symbolique singulier qui permet à la synchronie des signifiants dans le symbolique de conserver une valeur signifiante en les articulant au réel. Il n'a d'efficace que sur le fond de l'hallucination primordiale de la Chose qu'il refoule mais n'abolit nullement, en donnant sa réalité au monde de la perception.

L'hallucination psychotique a cette particularité que son objet n'est jamais confondu avec un objet du monde de la perception: il ne s'agit absolument pas d'une illusion. La temporalité de l'hallucination est également autre, elle est surgissement, apparition, comme le signifiant et l'inconscient elle se déploie dans un temps imaginaire sans durée - parce que sans repère et sans sujet. Dissolution du signifié. Le surgissement du signifiant s'accompagne ici de l'effondrement du monde et du signifié.

Comment penser le processus responsable de la psychose? Il y aurait un rejet de la castration, supposée par la référence paternelle, qui ramène le nom du père à l'ordre du signifiant pur de l'hallucination fondamentale de la Chose, en-deça de la construction de l'Autre comme batterie synchronique des signifiants (le signifié est l'effet du jeu synchronique). Ce rejet fait avorter l'ordre symbolique. Lacan a nommé un tel rejet: la forclusion, traduction de la "Verwerfung" dont Freud produit le concept - fort intermittent du reste - dans l'analyse de l'Homme aux loups. Dans le langage juridique auquel Lacan emprunte ce vocable, on parle de forclusion lorsqu'on ne peut plus exercer un droit parce qu'on n'en a pas demandé l'exécution dans un délai fixé; ensuite, la justice "ne veut rien savoir". Cela ne veut pas dire que ce savoir n'existât pas et que d'autres, d'une certaine manière, ne peuvent pas le conserver. Simplement, la Justice ne sera pas le sujet de ce savoir.

Dans la forclusion psychotique, il y a un savoir de la castration mais le sujet psychotique se refuse à en être le "sujet". C'est le mode suprême de l'évitement de la castration. L'identification imaginaire de la psychose se marque dans le délire, tentative de reconstituer un monde où les hallucinations aient leur place, "tentative de guérison" dit Freud. C'est une identification imaginaire à la place signifiante extra-symbolique du phallus. S'identifier au phallus, c'est rejeter l'être de sujet puisque la place du phallus n'est nullement celle de l'homme comme être parlant. Mais refuser d'être le sujet de la castration et du savoir qu'elle implique, c'est aussi la supposer. La castration seule donne valeur au phallus.

Dans la psychose, le savoir de la castration demeure, comme le savoir de l'Autre, mais

le psychotique ne veut pas en être le sujet: il n'en veut rien savoir. Voulant profiter de ce qu'il y a de plus radicalement positif dans la signification du phallus comme tout-puissant, il est le personnage suprême du monde mais nullement le sujet.

Pourtant il y a désir de l'Autre dans la psychose, mais sous sa forme la plus violente, comme désir délirant, discours d'où toute parole est exclue, message qui parvient d'une parole au-delà du sujet.

* * *

LA SUBLIMATION

Au-delà des structures décrites ci-dessus de manière formelle - cette "manière" typiquement juranvillienne - il faut donner statut à ce qu'une cure analytique se donne pour fin de faire advenir. Dans les termes lacaniens il s'agit de faire émerger le signifiant du désir et par conséquent de rendre compatibles la plénitude imaginaire impliquée par le discours et la finitude radicale de la castration à laquelle le signifiant voue tout sujet parlant. La sublimation est ce nouveau rapport au signifiant du désir.

Pourquoi, nous demandons-nous, faire de la sublimation une structure autonome et comment la penser relativement aux structures pathologiques? Est-elle à mettre sur le même pied que celles-là, comme l'exige une conception structurale rigoureuse, impensable sans une synchronie close des éléments en interaction? Doit-on lui faire une place à part, supérieure, comme le suggérerait sa saveur de sublimité? Les analystes, soutient Juranville, n'ont jamais été jusqu'à lui donner le statut de structure existentielle. Pour quel motif? C'est, dit-il, en raison de cet insistant et insidieux "point de départ névrotique" qui est le poinçon de ses origines empiriques (les Etudes sur l'hystérie). Un tel point de départ peut être relativisé, reconnu comme tel et dépassé dans une conception systématique. La conception classique fournit de l'imaginaire un aspect trop peu différencié.

Une structure existentielle se définit, pour notre auteur, par son principe (une

identification imaginaire), par le processus selon lequel s'articulent l'identification imaginaire et le signifiant du désir et par ses effets, les phénomènes psychiques qui en résultent (par exemple symptôme, fétiche, délire). Respectant ces exigences, on définira la sublimation comme suit:

- son principe est une identification imaginaire au père symbolique, soit à la place signifiante du signifiant-maître, signifiant du désir que l'analyste met l'analysant en position d'énoncer. Mais cette apparition d'un tel signifiant dans le discours ne s'effectue pas sur le mode d'une assomption, ni sur celui d'une connaissance (comme cela s'entend quelquefois de la bouche des analystes parlant d'"accès" à la castration symbolique ou de "prise de conscience" voire d'"insight"...). Nul signifiant ne peut s'intégrer dans l'ordre du signifié. Personne ne peut vraiment "assumer" la castration.

- le signifiant du désir et la castration sont donc l'objet d'une dénégation ou négation - à ne confondre ni avec le refoulement, ni avec la forclusion, ni avec le déni. C'est le processus minimal de dissimulation de la castration ("ce ne peut être cela...").

- l'acte où se marque cette négation est l'écriture. L'écriture accomplit la négation de la finitude et de la mort mais on n'y accède qu'en entrant soi-même dans la mort (comme le père symbolique). La sublimation est la présence au fondement de l'activité intellectuelle et spirituelle de l'homme de la pulsion, donc de la sexualité.

Précisons encore cette structure sublimatoire en reprenant ses termes constitutifs. C'est une identification imaginaire et non une identification symbolique. Cette dernière en effet constitue le sujet comme le sujet de la parole et se fait au père réel en tant qu'il est lui-même sujet de la loi de la castration. Il s'agit bien plutôt d'une identification à l'immortalité de ce qui est à jamais en dehors de la vie dans sa particularité. Le processus en est une négation par quoi un élément du discours est mis en contradiction avec la cohérence du monde du sujet ("cela ne peut être ainsi"): ce qui est impossible apparaît comme réel. Posant le signifiant comme contradictoire avec l'ordre du monde, elle le laisse être comme autre. On ne peut manquer d'apercevoir le lien de la négation avec l'activité intellectuelle qu'elle rend indépendante par rapport aux conséquences du refoulement et

aux contraintes du principe de plaisir (voir le texte de Freud sur le Verneinung ainsi que les commentaires de Lacan et de J. Hyppolite dans les Écrits). L'écriture est l'acte de la sublimation même. L'emploi de ce concept d'écriture par Juranville soulève quelques questions et peut, me semble-t-il, susciter quelques malentendus. J'ai du mal moi-même à délimiter les règles de l'emploi de ce concept et les frontières de sa portée métaphorique. Mais on sait, en revanche, combien Lacan fut attentif à l'écriture (Marguerite Duras, J. Joyce). L'écriture est de l'ordre de la pulsion, non du désir. Elle se rapporte cependant au désir parce qu'il n'y a pas d'écriture sans une relation originelle et finale à la parole. Le concept d'écriture proposé ici implique que l'on en actualise l'arrière-plan dialectique que représente le travail des Blanchot, Derrida, Bataille, Sollers, Kristeva et bien d'autres. L'écriture est pulsion parce qu'elle relève de la même temporalité que les pulsions: celle de l'acte pur où le signifiant est produit mais en soi et comme non-sens. La pulsion partielle fait le tour de l'objet, autour du vide de la Chose dans un mouvement voué à la répétition, présence de la mort dans la vie.

L'objet sexuel des pulsions partielles dissimule le cœur de la pulsion, c'est-à-dire son rapport à la Chose. Sublimier, a dit Lacan dans le Séminaire sur l'Éthique de la psychanalyse, c'est élever l'objet à la dignité de la Chose. La sublimation permet, en traçant la lettre sur la page qu'offre le lieu vide de la Chose, de supporter la souffrance qu'impose le manque de l'Autre dont l'épreuve est sans cesse ravivée par le signifiant en tant que tel. Conçue de cette manière l'écriture n'est pas la production de signes finalisés dans le monde. Le sujet écrit non en tant que sujet mais en tant qu'identifié à l'Autre symbolique qui n'est autre qu'un lieu déterminé par la coupure signifiante. Le Nom du Père est l'être de l'Autre symbolique, il fonde l'ordre du monde mais lui demeure extérieur, il est le signifiant suprême de la parole de la Chose maternelle.

L'écriture produit l'oeuvre, crée des structures nécessaires dont la prolifération est infinie et qui, en même temps, sont accomplies, clôturées. Écrire n'est pas un acte de maîtrise mais destin, confrontation à l'impossible. Le lieu vide de la page est destin

pour l'homme que l'écriture installe dans le manque de l'Autre qui est manque de soi, non-sens.

La structure existentielle de la sublimation elle aussi se subdivise en trois formes, déduites - comme pour les formes des structures précédentes. Ici encore, Juranville va plus loin que Freud et Lacan dans la systématisation. La Chose est toujours représentée par un vide. L'art, la religion et la science sont trois sortes de rapport à ce vide, trois modes de l'écriture. Dans l'art, l'écriture apparaît comme objet; dans le culte religieux elle s'accomplit par le sujet, et dans la science elle se déploie au lieu de l'Autre du spectateur. Toutes trois font apparaître la vérité comme telle dans le cadre du monde et dissimulent la castration inséparable de la vérité. Cette dissimulation est radicale dans la science, comme dans la psychose qui est refus de croire à la Chose; l'art comme la névrose, s'organisent autour du vide de la Chose. Quant à la psychanalyse, elle n'est pas à ajouter aux autres formes de sublimation mais elle en livre la vérité simplement humaine, jamais totale.

* * *

QUELQUES REFLEXIONS

Cette étonnante entreprise accomplie par Juranville n'est pas sans semer quelque trouble dans la pensée analytique. Depuis la parution de cet imposant ouvrage, les quelques analystes qui se sont mesurés à l'ampleur de sa problématique ont tous fait montre de scepticisme, dénonçant le constructivisme à outrance et le systématisme sans vergogne du philosophe, marquant les limites des ambitions de la psychanalyse si modeste au regard des ambitions de cette philosophie.

J'ai opté pour une autre forme de lecture en prenant un parti-pris d'intéressement "égoïste" puisque je n'ai pas voulu faire un compte-rendu complet de la thèse et de sa belle géométrie, mais que j'ai prélevé délibérément de cet ensemble une question perçue, dès la première lecture que j'en avais faite, comme une provocation.

Cette manière de conduire jusqu'à leurs dernières implications les propositions théoriques de Lacan (et, indirectement, de Freud) est provocante: elle ébranle la floue et brumeuse idéalisation que les analystes font de leur théorie (prétendument toujours-en-devenir et, partant, ne devant justement pas répondre aux exigences de la pure logique des propositions). Au fond, Juranville interpelle les analystes sur la validité de leurs concepts au niveau de leur articulation interne; cette attitude nous change des interpellations fatigantes et fatiguées que les positivistes inquisiteurs adressent au nom de la Science à la psychanalyse.

Il nous oblige à reprendre les problèmes fondamentaux, sous un jour nouveau: l'éthique de l'analyse, la conception du normal et du pathologique et ce, notamment - ce fut mon unique point de mire - à partir du statut de la sublimation au sein de la théorie.

On se rend compte des facilités que nous prenons avec notre langue théorique et du flou artistique où se maintiennent nombre de discussions basées sur des concepts non élucidés voire sur des formules impérieuses et impériales jamais réinterrogées. Sait-on au juste ce que l'on avance en parlant de "structure" (névrotique, perverse, psychotique, normale...) entre analystes? Bien souvent il ne s'agit pas de psychanalyse mais de psychiatrie mise au goût du jour, parce qu'on ne désigne rien d'autre par là que des entités morbides comparables aux classes nosologiques de la médecine. Pour l'analyse conséquente avec ses prémisses pratiques et techniques, une structure n'est plus une "maladie"; et le "patient", n'est plus un malade attendant de "subir" un traitement. La sublimation introduite comme structure accentue la spécificité de la psychanalyse. La possibilité sublimatoire est présente d'emblée dans le sujet parlant, pulsionnel. La sublimation est la pulsion elle-même en tant qu'elle doit originairement être dérivée, entrer dans le champ d'une activité réelle. La relation entre "drive" et "dérive" n'est pas qu'un jeu de mots. Pour l'être de langage la dérivation est originaire - tout comme l'écriture - et l'ordre signifiant impose aux pulsions sa grammaire et les places auxquelles le sujet peut s'identifier. La sublimation, et cela est rigoureusement freudien, est travail de désidérialisation. Freud n'a cessé de désigner le narcissisme dans toutes

ses formes secondarisées comme l'obstacle majeur au travail analytique. Mais on a cru alors que le nouvel idéal était la mort de l'imaginaire et du narcissisme! Il n'y a pas de sublimation totale, pas de relation nue à la castration. Juranville rappelle l'analyste à la modestie, à la vie, tout simplement: il faut la médiation d'une négation, forme minimale d'évitement de la vérité - laquelle se mi-dit, tout au plus (Lacan).

Mais ce que se risque à faire Juranville nous permet - à nous qui tâchons de spécifier notre rapport à l'oeuvre de Lacan dans l'aventureux mouvement analytique - de reconnaître de plus près le contenu de l'héritage qu'il nous laisse, après Freud.

A-t-on saisi les conséquences (techniques et éthiques) du geste inaugural de Lacan posant que tout trouble "psychiatrique" est trouble du rapport du "parlêtre" avec sa propre parole et avec l'Autre? En étant à ce point systématique, Juranville ne nous indique-t-il pas, même s'il se trompe, les enjeux historiques de l'analyse lacanienne? Qu'est-ce que ce structuralisme de Lacan et ses aboutissements, non seulement théoriques (Juranville est là pour nous le montrer!) mais pratiques, au niveau de la cure et des objectifs que l'analyste lui suppose?

Finalement, il me reste une question qui est peut-être d'ordre logique mais dont les rebondissements sont certainement éthiques. S'il y a bien un champ clôturable des possibilités structurales du désir, l'analyste est-il à même d'en fournir la raison? N'y aurait-il aucun dehors au discours analytique si son champ d'investigation et la conceptualité au moyen de laquelle elle la pense est auto-logique, auto-référentiel? L'auto-référence est source du paradoxe. Dans le ciel actuel des astéroïdes théoriques, la comète de Juranville m'apparaît comme un paradoxe en elle-même et nous n'avons pas fini d'en calculer les effets.

J. FLORENCE
Bruxelles, septembre 1985



De linker Diefte Fige van Der Hofar
 B. A. C. H. in Contrapunt
 ingedraefte worden, is
 van Hofar gefchreeven.

Sur cette écriture, interrompue en plein développement s'accomplit l'art du contrepoint. Sur ces portées, tracées de la main du père, une autre -attribuée au fils CARL PHILIPP EMANUEL- a écrit ces mots:

" Ueber dieser Fuge, wo der Name B. A. C. H. im Contrapunct augetracht worden, ist der Verfasser gestorben "

" Sur cette fugue où se trouve le nom de B. A. C. H. en contre-sujet est mort l'auteur "

NOM du Père

*Joh: Seb: Bach.
 Directeur Amfioes*

A CHANGED CROCODILE

by Lewis CARROL

"Oh, but it did though!" Bruno put in eagerly. "It *were* proud of its new tail! Oo never saw a Crocodile so proud! Why it could go round and walk on the top of its tail, and along its back, all the way to its head!"

"Not *quite* all the way," said Sylvie. "It couldn't, you know."

"Ah, but it *did*, once!" Bruno cried triumphantly. "Oo weren't looking—but *I* watched it. And it walked on tipplety-toe, so as it wouldn't wake itself, 'cause it thought it were asleep. And it got both its paws on its tail. And it walked and it walked all the way along its back. And it walked and it walked on its forehead. And it walked a tiny little way down its nose! There now!"

This was a good deal worse than the last puzzle. Please, dear Child, help again!

"I don't believe no Crocodile never walked along its own forehead!" Sylvie cried, too much excited by the controversy to limit the number of her negatives.



MATHEMES LACANIENS

par René LAVENDHOMME (*)

1. QUESTIONS

La question qui m'est posée peut se formuler: l'utilisation faite par Lacan de mathématique, ou, plus précisément de ce qu'il nomme des "mathèmes", est-elle purement métaphorique ou a-t-elle un caractère opératoire? Il est clair que le mathématicien que je suis et qui n'a pas de contact de première main avec la psychanalyse se devrait de renvoyer la question à l'analyste car le caractère opératoire de la théorie ne peut se vérifier que dans l'opération et la question semble donc de pure pratique (1).

Pourtant dans la question du métaphorique et de l'opératoire, il y a peut-être aussi une face théorique qui peut servir de prétexte à la curiosité du mathématicien.

C'est de cette face théorique de la question que je voudrais partir avant d'aborder dans le corps de l'article quelques exemples, qui me semblent fondamentaux, de mathèmes lacaniens. Comment se fait-il que, quand on vise à décrire une structure, on soit conduit à une mathématisation? Et comment se fait-il que, quand on lit le texte mathématisé, on soit conduit facilement à le lire comme métaphore ou à le lire comme système? La question de départ serait donc de recherche d'une autre fonction, dans la théorie analytique, du langage mathématique.

J'irais même jusqu'à me demander si la mathématique ne serait pas, en quelque sorte ou en quelque lieu de la théorie, le langage obligé de cette théorie. Pour la clarté je voudrais énoncer l'argument induisant cette

thèse un peu brutalement, sans les nuances qu'il faudrait y mettre. Si "l'inconscient est structuré comme un langage", la langue qui viserait cette structure devrait être une métalangue. Mais "il n'y a pas de métalangue"; nous sommes toujours, déjà et encore, dans la langue. Or le réel ne se laisse pas convoquer dans le dire, la visée d'un dire théorique exhaustif reste largement illusoire. Il ne s'agit pas évidemment d'illusion de la psychanalyse mais d'illusion de la scientificité. Ce n'est pas seulement dans le processus de l'analyse que, si j'en crois ce qu'on en dit, le réel ne surgit que comme impossible à dire, comme inattendu et comme in-entendu; mais c'est peut-être aussi dans le processus de théorisation lui-même que le réel s'échappe du dire ne laissant paraître que la structure. Si le réel se fait jour dans le langage, c'est sous la forme de la structure dit Lacan (2). Et le langage qui dit la structure est le langage mathématique.

D'où vient alors que le mathème frôle toujours les deux risques opposés de l'erreur métaphorique et de l'erreur systémique? Précisons d'abord ce que nous entendons par là. L'erreur métaphorique consiste à dire le mathème comme métaphore au lieu de l'écrire comme structure. L'usage de la mathématique procéderait simplement d'un élargissement du champ des métaphores possibles permettant ainsi d'apporter plus de nuances dans le processus de création, quasi-littéraire, d'un certain style théorique. L'erreur systémique consiste, à l'inverse, à faire du mathème un instrument de savoir au lieu d'accepter qu'il faille encore le lire pour que s'aperçoive la vérité de la structure. La théorie fonctionnerait ici comme système se développant par lui-même;

la vérité y serait immédiatement savoir. A la limite, la théorie serait l'objet même de sa propre étude.

Ces paradoxes de l'interprétation de la théorie sont, d'une certaine manière, parallèles aux paradoxes de l'interprétation dans le processus psychanalytique lui-même. Il y aurait une sorte de caractère autoréférentiel de la théorie psychanalytique qui devrait expliquer ces deux erreurs, métaphorique et systémique. Ne serait-ce pas que les champs que Lacan dégage - ceux du réel, du symbolique et de l'imaginaire - tendent à interférer avec le discours analytique et donc à le faire dériver? Dans cette hypothèse, l'erreur métaphorique résiderait en une sorte d'identification "imaginaire" de la théorie à la vérité. Cette irruption de l'imaginaire dans la structure s'y marquerait en ce que la vérité y deviendrait création. Dans cette même hypothèse, l'erreur systémique serait l'identification "réelle", je veux dire dans le champ du réel, de la théorie et de la vérité. Ce glissement vers le champ du réel s'y marquerait en ce que la vérité y serait savoir. Or, comme le dit Lacan, de la vérité il n'y a que "midire".

Sans doute pour que la théorie puisse effectivement se dire, ne fut-ce que comme midire, il faut aussi que la vérité soit création et pour qu'elle vise l'objet en un lieu réel, il faut aussi que la vérité fonctionne comme savoir. Mais ces trois termes de vérité, de création et de savoir ne s'identifient pas. La création peut aussi produire l'impossibilité de dire un savoir sur le réel et le système peut rendre le sujet impuissant à produire une vérité.

Peut-être ces considérations générales gagneraient-elles à être confrontées à ce que Lacan dit des "quatre discours"; c'est à explorer, mais cela nous éloignerait trop de la question du mathème. Je préfère aborder maintenant quelques exemples de mathèmes lacaniens choisis dans des domaines importants dans la pensée de Lacan: topologie, logique et noeuds.

2. TOPOLOGIE

L'élaboration d'un dire topologique par

Lacan fut assez longue. On en trouve déjà trace dès 1953 dans Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. On y lit par exemple: "A vouloir en donner une représentation intuitive, il semble que plutôt qu'à la superficialité d'une zone, c'est à la forme tridimensionnelle d'un tore qu'il faudrait recourir, pour autant que son extériorité périphérique et son extériorité centrale ne constituent qu'une seule région" (3).

Malgré l'usage de l'expression "représentation intuitive" dans la référence précédente, il me semble que Lacan est déjà conscient du risque d'interprétation métaphorique puisqu'aussi bien quelques lignes plus haut il écrit: "Dire que ce sens mortel révèle dans la parole un centre extérieur au langage, est plus qu'une métaphore et manifeste une structure" (4). On sait, d'autre part, que Lacan est revenu à plusieurs reprises sur le caractère non métaphorique de la référence topologique dans le discours analytique (5).

Peut-être faut-il rappeler aussi que les références topologiques utilisées par Lacan sont assez variées. C'est en tout cas beaucoup plus riche que les allusions topologiques usuelles, qui, elles, sont généralement de simples métaphores, telles l'image de la sphère pour suggérer un environnement culturel ou biologique ou l'opposition du haut et du bas: la topique freudienne par exemple semble s'organiser suivant ce simple axe vertical. Chez Lacan par contre on trouve, pour ne citer que les surfaces, le plan projectif, le tore, la bouteille de Klein, le ruban de Möbius; on trouve aussi d'autres notions topologiques, par exemple celle d'espace compact (6).

Je me limiterai ici à la description du plan projectif et de son rapport au "schéma R" (7).

Pour quelque lecteur, il est sans doute utile de rappeler, en termes pas trop techniques, la description habituelle du plan projectif. Cette notion remonte essentiellement à Desargues et à son livre au titre étrange: Brouillon-project d'une atteinte aux événements des rencontres d'un cône avec un plan, livre qui date de 1639. On considère le plan projectif comme le plan usuel auquel on aurait adjoint des "points à l'infini", un point à l'infini pour chaque direction de droite. Chaque droite du plan est donc vue comme complétée par un unique point, appelé point à

l'infini, ce qui permet de la concevoir comme une circonférence de rayon infini. Une manière, à première vue audacieuse, mais tout compte fait assez pertinente, de dessiner une telle droite est la suivante:



si on convient que les deux points marqués de la même lettre X n'en font en fait qu'un seul, ou, si on préfère, que ces deux points sont abstraitement identifiés.

On pourrait objecter que dans ce dessin la droite a une longueur petite et non une longueur infinie comme il se devrait. La première réponse, qui n'est pas sans intérêt pour la question qui nous occupe, est qu'un modèle, fut-il mathématique, n'est jamais adéquat que par certains de ses aspects. Une deuxième réponse est qu'il suffirait d'introduire une notion de "distance" un peu spéciale pour que, même de ce point de vue, le dessin soit acceptable. On peut par exemple mesurer les distances en nombre de pas tout en acceptant que plus on s'approche de X plus les pas possibles sont petits. Il ne serait pas difficile de fixer une loi de rétraction des pas qui rendrait le dessin raisonnable, en ce sens que, par exemple, la "distance" du milieu du segment au point X serait bien infinie. Mais la réponse la plus simple à l'objection est sans doute que l'on ne s'intéresse pas aux longueurs mais seulement à la structure topologique de la situation.

Plus fondamentale est la nécessité de bien comprendre la notion d'identification utilisée lorsque l'on dit que les deux points marqués X sont identifiés. Il s'agit d'une notion mathématique, donc naïve, d'identification. On considère tout simplement que ces deux éléments n'en sont qu'un, simplement, abstraitement, sans que cela doive se réaliser dans un processus physique de collage par exemple. Cela se passe comme, quand à l'école primaire on nous a parlé des fractions, on nous a fait admettre que des fractions dont le couple formé du numérateur et du dénominateur est (2,3) ou (6,9) ou (8,12) n'en forment en fait qu'une seule que l'on note usuellement $\frac{2}{3}$. On se permet d'écrire $\frac{2}{3} = \frac{6}{9}$ sans qu'il faille y voir une identité de signes : 2 n'est pas 6 et 3 n'est pas 9.

Revenons à la description du plan pro-

jectif. On y considère que deux droites parallèles ont le même point à l'infini ou, comme on le dit souvent, se coupent à l'infini. On a une bonne représentation de tous les points à l'infini du plan si on a une bonne représentation des points à l'infini des droites du plan passant par un point donné O. Une bonne visualisation du plan projectif pourrait donc être celle suggérée par la figure 1, c'est-à-dire l'ensemble des points d'un disque, y compris les points du bord, à condition de convenir que deux points diamétralement opposés sont identifiés.

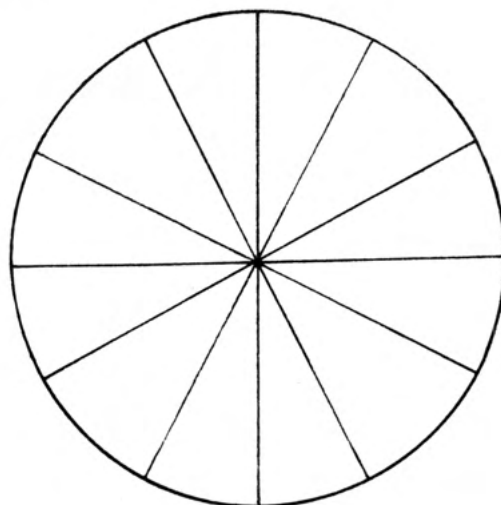


Fig. 1

Dans la figure 1, nous avons aussi dessiné quelques droites passant par le point central O. Pour imaginer, si on le souhaite, comment il faudrait dessiner d'autres droites ne passant pas par O, il suffirait de voir la figure 1 comme la projection d'une demi-sphère vue du haut et de dessiner les projections des demi-grands cercles pour représenter les droites ne passant pas nécessairement pas O. Mais encore une fois, il ne s'agit en fait que de topologie, la représentation des droites n'est donc pas essentielle. Pas plus que n'est essentiel le fait que tous les segments passant par O aient la même longueur. Au lieu d'un disque au aurait pu tout aussi bien dessiner un carré pourvu que l'on identifie bien les points du bord diamétralement opposés. Ce qui est essentiel c'est finalement ce jeu des identifications. Le plan projectif est tout aussi bien suggéré par la figure 2 que par la figure 1. Dans cette figure 2 nous avons désigné par la même lettre quelques couples de points diamétralement opposés et qui sont donc identifiés.

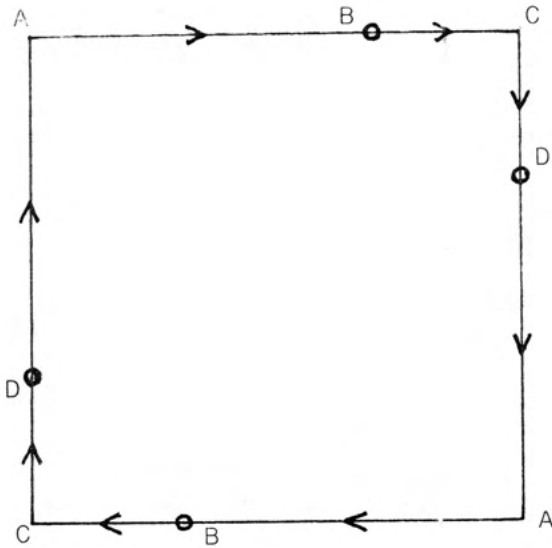


Fig. 2

Or, c'est le même jeu d'identifications qui est donné dans le schéma R de Lacan. Sous une forme légèrement modifiée, nous le reproduisons comme figure 3.

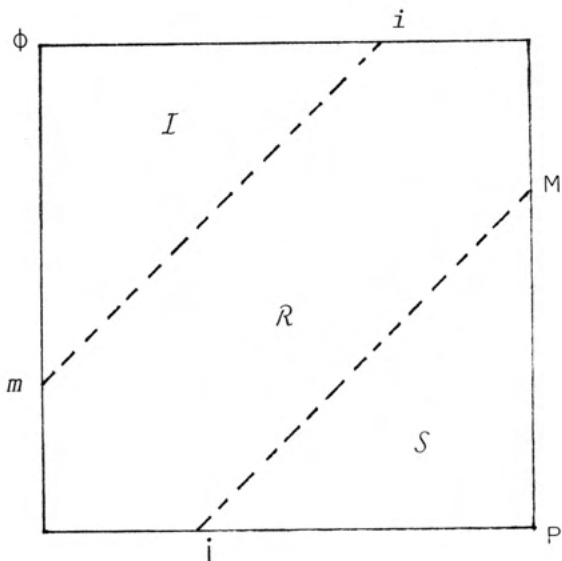


Fig. 3

On a en outre représenté, comme Lacan le fait, la décomposition en trois zones notées respectivement R, S et I qui représentent les champs du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Rappelons, pour la facilité du lecteur,

la signification des lettres qui sont d'ailleurs celles utilisées par Lacan. Les sommets du triangle du symbolique sont I pour l'idéal du moi, M comme signifiant de l'objet primordial et P comme signifiant du "Nom du Père". Les sommets du triangle de l'imaginaire sont les lettres m, i et φ représentant respectivement le signifiant du moi, de l'image spéculaire et de phallus (8).

Ce qui apparaît clairement, me semble-t-il, de la juxtaposition des figures 2 et 3, c'est la correspondance entre la structure des identifications, au sens mathématique du mot, conduisant à une description du plan projectif et la structure des identifications, au sens psychanalytique du mot, conduisant au schéma R de Lacan. Or ces deux constructions sont indépendantes, le schéma R ne semble pas avoir été construit pour obtenir le plan projectif (9).

On ne se trouve pas devant une métaphore mais devant une identité de structure. Mais cela ne fait pas non plus système, même si l'identité de structure, une fois reconnue, donne à penser. Tout se passe comme si la structure dégagée indiquait un réel mathématique qui, sans faire système, manifeste à son tour des aspects de la structure psychanalytique.

Il est bien connu que le plan projectif peut, du point de vue topologique, s'obtenir par "collage abstrait" d'un disque et d'une bande de Möbius. On considère une bande de Möbius, qui est la surface que l'on peut obtenir physiquement en recollant deux côtés opposés d'un rectangle de papier, non pas comme ils se présentent naturellement, ce qui donnerait un cylindre, mais comme ils se présentent après avoir tordu le papier. La bande centrale, R, de la figure 3 est de ce type. Si on colle les points du bord situés entre i et M aux point correspondants situés entre I et m, on obtient bien une bande de Möbius. Une telle bande n'a qu'un seul bord: si on découpe la bande R le long des pointillés, on obtient, après collage, une bande de Möbius ayant pour bord la courbe $m \rightarrow i = I \rightarrow M = m$. Mais alors la bande de Möbius ayant un seul bord on pourrait, abstraitement du moins, coller ce bord le long du bord d'un disque. Ce que l'on obtient ainsi est topologiquement le plan projectif. Rappelons encore que les opérations de collage ou d'identification ne sont qu'abstraites. Si on voulait les réaliser physiquement avec du papier et de la colle, on ne

pourrait le faire sans nouvelles déchirures.

On voit que cette écriture topologique peut être lue comme indiquant quelque chose de la structure du sujet. Si la coupure ($m \rightarrow i = I \rightarrow M = m$) s'effectue, il en tombe le réel R portant l'objet du désir, l'objet a dans la terminologie de Lacan. Ce qui reste, c'est-à-dire les deux champs S et I peut se recoller en identifiant les points situés entre M et P et les points situés entre P et I aux points correspondants entre m et ϕ et entre ϕ et i . Ces deux champs recollés se présentent alors comme une sorte de demi-sphère, ou de disque, portant en son centre les lettres ϕ et P . Dans le graphe R , Lacan indique en outre que ϕ marque le lieu S où le sujet s'identifie dans le champ imaginaire et que P marque le lieu A , lieu de l'Autre, auquel le sujet se rapporte dans le champ symbolique.

On peut démontrer, mathématiquement parlant, que le plan projectif ne peut se plonger adéquatement dans l'espace ordinaire à trois dimensions. Pour le dire de manière intuitive mais pas trop incorrecte, un plongement du plan projectif dans l'espace ordinaire représenterait ce plan comme une partie de l'espace - une surface au sens le plus usuel du mot - en sorte que la texture de cette représentation en forme de surface corresponde bien à celle - abstraite, topologique - du plan projectif sans déchirure (aucun point n'est donc dédoublé) et sans recoupement (aucun point de la surface ne représenterait donc deux points abstraitement distincts). Un tel plongement n'existe pas. Comme surface, au sens intuitif usuel du mot, le plan projectif est impossible à réaliser. Il est pourtant - du point de vue mathématique - un réel objet topologique d'ailleurs plongeable dans l'espace à quatre dimensions.

On ne peut, dans l'espace ordinaire, avoir que des représentations approximatives du plan projectif (10). On en a une quasi-intuition, une quasi-perception: un ruban de Möbius fermé par un couvercle en forme de disque recollé le long du bord. Mais cette quasi-perception s'évanouit constamment comme impossible à écrire. Cela n'est pas sans évoquer quelque chose de l'impossibilité de la représentation totale, de l'impossibilité de la transparence parfaite du sujet à lui-même. Mais d'un point de vue moins philosophique mais plus analytique cela correspond à l'impossible du désir,

à l'impossible du réel ou à l'impossible de la fin de l'analyse. Il n'y a finalement pas de miroir.

N'est-ce pas aussi par identité de structure plus que par métaphore que le fait que le plan projectif soit non-orientable, n'ait qu'une seule face et que donc l'intérieur y soit en continuité avec l'extérieur évoque le fait que le sujet dans sa structure ne fasse pas sphère, que son intérieur y soit en continuité avec son extérieur au sens philosophique et non plus géométrique de ces mots?

Et pourtant cela ne fait pas système, les correspondances sont assez subtiles pour qu'on ne puisse se passer du discours analytique; pour qu'on ne puisse poursuivre l'objectif illusoire d'une lecture qui serait pure topologie; la topologie du sujet ne se substitue pas au sujet.

Cela ne fait pas système non plus parce que la représentation du plan projectif dans l'espace usuel n'est jamais qu'approximative. Dans la description de "bonnet croisé" de Hilbert, il y a des points où la surface se recoupe elle-même, points qui, si la représentation était correcte - ce qu'elle ne peut être - ne devraient pas exister. Mais ces adhérences, ces points où la surface est en quelque sorte capitonée - Lacan a utilisé l'expression "point de capiton" - n'ont pas une place dans la structure. Pour serrer de plus près ces impossibilités il faudrait en passer à la logique.

3. LOGIQUE

On a souvent repris la boutade de Russel disant que la mathématique est la seule science où on ne sache pas de tout de quoi on parle. Cela évoque clairement un langage formalisé où la vérité est de pure cohérence ou consistance, constituant un réel mathématique et non pas une vérité d'adéquation à une réalité externe. Dans L'Étourdit, Lacan parle de cela, considérant dans le prolongement de la boutade de Russell, la mathématique comme science sans conscience, vérité sans savoir. Relisons par exemple la belle note à ce sujet: "Le philosophe s'inscrit dans le discours du maître. Il y joue le rôle du fou. Ca ne veut pas dire que ce qu'il dit soit sot... Ca ne dit pas

non plus, qu'on y prenne garde, qu'il sache ce qu'il dit. Le fou de cour a un rôle: celui d'être le tenant-lieu de la vérité. Il le peut à s'exprimer comme un langage, tout comme l'inconscient" (11).

Ce caractère inéluctable du langage formel pour le mathématicien le renvoie à la logique. Lacan considère que, de même, l'inconscient structuré comme un langage envoie l'analyste, pour cerner l'impossible du réel, à cette même logique.

Il y a en fait des allusions multiples à la logique dans l'oeuvre de Lacan. On y parle, par exemple, des théorèmes de complétude et d'incomplétude de Gödel, de la théorie des ensembles, de la logique intuitionniste. J'ai choisi de me limiter dans ce qui suit à ce qui m'a semblé le plus élaboré, à savoir aux mathèmes logiques que sont les formules de la sexuation (12).

Partons ici du dire de Lacan dans L'Etourdit. L'impossible du réel s'annonce: "il n'y a pas de rapport sexuel" (13). C'est de là que surgit la structure: "tout sujet en tant que tel,..., s'inscrit dans la fonction phallique pour parer à l'absence du rapport sexuel" (14). Cette fonction qui supplée au rapport sexuel est notée Φ par Lacan. Ecrire Φx est donc écrire que x satisfait à cette fonction phallique. Que tout sujet s'inscrive dans la fonction phallique s'énonce donc "pour tout x, Φx " ce que le logicien écrit $\forall x \Phi x$ (15). C'est là la première formule de la sexuation dont Lacan dira bientôt qu'elle est "du côté homme".

Mais cette première formule est tout aussitôt complétée de la seconde que Lacan écrit $\exists x \neg \Phi x$ et lit "il existe un x pour lequel Φx , la fonction, n'est pas satisfaite". Dans le séminaire Encore, il explicite assez clairement cette seconde formule: " $\forall x \Phi x$, indique que c'est par la fonction phallique que l'homme comme tout prend son inscription, à ceci près que cette fonction trouve sa limite dans l'existence d'un $\neg x$ par quoi la fonction Φx est niée, $\exists x \neg \Phi x$. C'est là ce qu'on appelle la fonction du père - d'où procède par la négation la proposition $\neg \Phi x$, ce qui fonde l'exercice de ce qui supplée par la castration au rapport sexuel - en tant que celui-ci n'est d'aucune façon inscriptible. Le tout repose donc ici sur l'exception posée comme terme sur ce qui, ce Φx , le nie intégralement" (16).

Moins clair serait pour le profane le texte de L'Etourdit si on ne le rapprochait de celui du séminaire Encore qui vient d'être cité. On y lit: "C'est là que le Nom du Père, à faire lieu de sa place, s'en démontre le responsable selon la tradition... La castration relaie de fait comme lien au père, ce qui dans chaque discours se connote de virilité" (17).

Du côté femme, Lacan inscrit des formules négatives à savoir: $\exists x \neg \Phi x$ et $\forall x \Phi x$ où la barre horizontale marque la négation; il n'existe pas d' x qui ne satisfasse à la fonction phallique et pourtant pas tout x y satisfait.

Résumons quelques commentaires de Lacan au sujet de ces formules. Pour le sujet qui se propose d'être dit femme rien d'existant ne fait limite à la fonction dans l'univers. Et pourtant, hors univers, "elles ne sont pas toutes". C'est dans Encore que l'on trouve le plus de réflexions sur ce "pas toute". D'abord "Il n'y a pas La femme puisque de son essence, elle n'est pas toute. ... Il n'en reste pas moins que si elle est exclue par la nature des choses, c'est justement de ceci que, d'être pas toute, elle a, par rapport à ce que désigne de jouissance la fonction phallique, une jouissance supplémentaire. ... Le phallus, son homme comme elle dit, depuis Rabelais on sait que ça ne lui est pas indifférent. Seulement, toute la question est là, elle a divers modes de l'aborder, ce phallus, et de se le garder. Ce n'est pas parce qu'elle est pas-toute dans la fonction phallique qu'elle y est pas du tout. Elle y est pas pas du tout. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus" (18). Ou plus loin "L'Autre n'est pas simplement ce lieu où la vérité balbutie. Il mérite de représenter ce à quoi la femme a foncièrement rapport. ... La femme a rapport au signifiant de cet Autre, en tant que, comme Autre, il ne peut rester que toujours Autre." (19).

Voilà pour ce qu'il en est de la face psychanalytique de ces mathèmes. Il nous faut aborder maintenant la face mathématique. Les quatre formules, écrites en notant la négation au moyen du signe \neg comme on le fait usuellement, sont:

Homme	Femme
$\forall x \Phi x$	$\neg \exists x \neg \Phi x$
$\exists x \neg \Phi x$	$\neg \forall x \Phi x$

Plaçons-nous d'abord du point de vue de la logique classique. La première observation est que de ce point de vue classique, les deux colonnes sont strictement équivalentes. Dire qu'il n'est pas vrai qu'il existe un x ne satisfaisant pas une propriété Φ c'est la même chose que dire que tout x satisfait cette propriété. De même dire qu'il n'est pas vrai que tout x satisfasse à Φ équivaut à dire qu'il existe un x qui ne satisfait pas Φ . Autrement dit, classiquement:

$\forall x \Phi x$ si et seulement si $\neg \exists x \neg \Phi x$

$\exists x \neg \Phi x$ si et seulement si $\neg \forall x \Phi x$

Une seconde observation, toute semblable à la première, est que, de ce point de vue classique, dans chaque colonne la seconde ligne contredit purement et simplement la première.

Il faut donc se placer dans d'autres logiques que la logique classique pour tenter l'impossible de faire tenir ensemble, de compatibiliser des formules classiquement contradictoires. J'ai indiqué ailleurs (20) comment l'utilisation de modèles à la Kripke pour la logique modale (c'est-à-dire la logique incluant des opérateurs modaux comme "il est nécessaire que" ou "il est possible que") résoud entièrement ce problème. On y considère un modèle à deux mondes possibles: ce monde-ci, noté M_0 , et un autre monde accessible, ce monde-là, noté M_1 . Si on veut compatibiliser les deux formules de gauche (côté homme) il suffit de faire en sorte que dans le modèle, dans ce monde-ci, M_0 , tout x satisfasse Φ tandis que dans ce monde-là, M_1 , il existe un x qui n'y satisfasse pas. On peut, si on préfère, le dire temporellement à la manière des temps mythiques: aujourd'hui pour tout $x \Phi x$ mais en ce temps là il y avait un x tel que non Φx . De manière analogue on rend compatible les formules de droite (côté femme) en faisant en sorte que dans ce monde-ci, M_0 , tout x ne satisfasse pas Φ tandis que dans ce monde-là bien. Cela peut se dire: maintenant on n'a pas tout Φx mais alors il n'en existera pas tel que non Φx , la totalisation adviendra.

Qu'est-ce qui est dit finalement dans ce rapprochement du texte de Lacan avec le dire mathématique, par exemple sur la logique modale? Peut-être simplement qu'il n'y a pas de dire mathématique mais seulement de l'écrit. Quelque chose vraie est écrite dans ces formules mais sans savoir de cette vérité. Comme le dit Lacan, la vérité "on ne peut pas l'épuiser,

la dire toute. Ce que j'ai énoncé sous cette forme: de la vérité, il n'y a que mi-dire. La vérité, on la dit comme on peut, c'est-à-dire en partie. Seulement tel que ça se présente, ça se présente comme un tout (21)".

Un indice de ce que pour Lacan les formules ne font pas système, c'est l'insistance qu'il met sur un sens non mathématique, et qui lui serait propre, de la négation qui porterait seulement sur le quantificateur et pas sur la proposition quantifiée. Il écrit, par exemple, $\forall x \Phi x$ et lit cela "pas-tout". C'est que l'approximation mathématique de la structure reste toujours incomplète, non-totalisée. Elle aussi n'est pas toute.

4. NOEUDS

Pour terminer, je voudrais dire quelques mots d'un dernier mathème lacanien: le noeud borroméen. Plus exactement, mathématiquement parlant, il faudrait parler d'enlacement borroméen.

Un noeud est une courbe fermée de l'espace qui ne se croise pas elle-même. On peut la voir comme résultant du plongement d'une circonférence dans l'espace. On dit que deux noeuds sont équivalents si on peut transformer, homéomorphiquement, l'espace en lui-même en transformant un noeud en l'autre. On dit qu'un noeud est trivial s'il est équivalent à une circonférence. La figure 4 donne un exemple de noeud trivial. En fait tous les noeuds triviaux sont équivalents entre eux. La figure 5 donne l'exemple le plus simple de noeud non trivial; il porte le nom de noeud de "trèfle". C'est un noeud qui est dit torique car il peut se dessiner sur un tore. Un exemple simple de noeud non torique est le noeud "bretzel" de la figure 6.



Fig. 4 : noeud trivial

celui de la figure 8 est appelé l'enlacement simple.

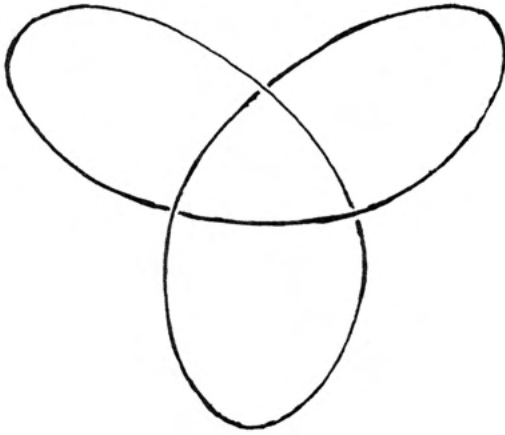


Fig. 5 : noeud de trèfle

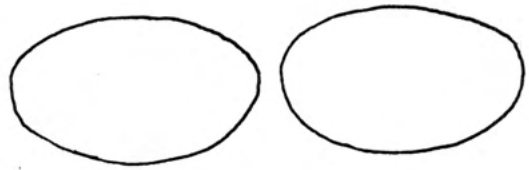


Fig. 7 : enlacement trivial

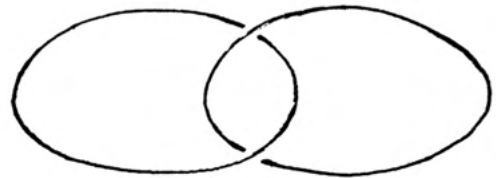
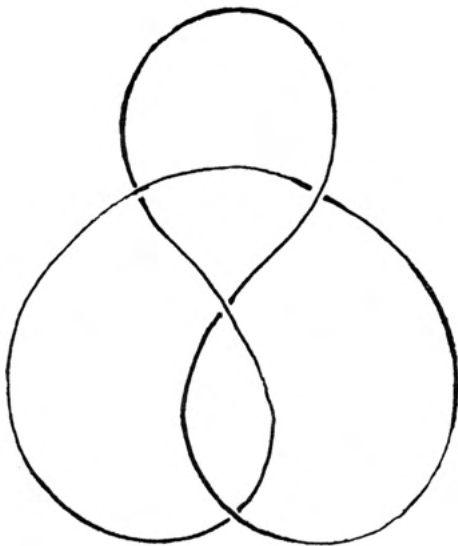


Fig. 8 : enlacement non-trivial simple



Fif. 6 : noeud bretzel

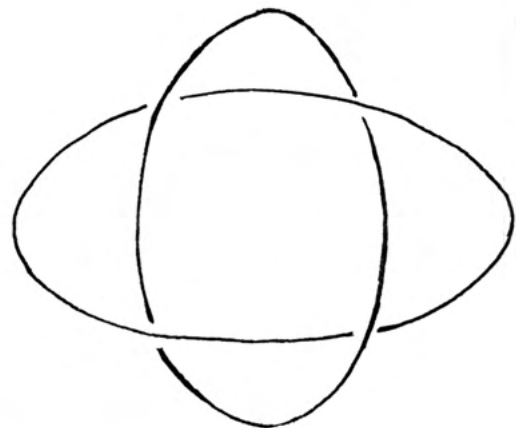


Fig. 9 : enlacement non-trivial et non-simple

Un enlacement de n cercles consiste simplement en la donnée de n cercles disjoints deux à deux et disposés dans l'espace. On a évidemment une notion d'équivalence pour les enlacements comme pour les noeuds. Un enlacement est trivial s'il se réduit à la simple juxtaposition de cercles de sorte que même après projection sur un plan ils ne se croisent pas. La figure 7 indique l'enlacement trivial (c'est-à-dire le "non-enlacement") de deux cercles. Les figures 8 et 9 représentent deux enlacements non triviaux de deux cercles;

Un enlacement de n cercles est dit borroméen si la suppression d'un quelconque des n cercles laisse un enlacement trivial de $n-1$ cercles. Tout enlacement de deux cercles est borroméen. La figure 10 est la représentation usuelle d'un enlacement borroméen de trois cercles. C'est celle-là que Lacan utilise plus particulièrement.

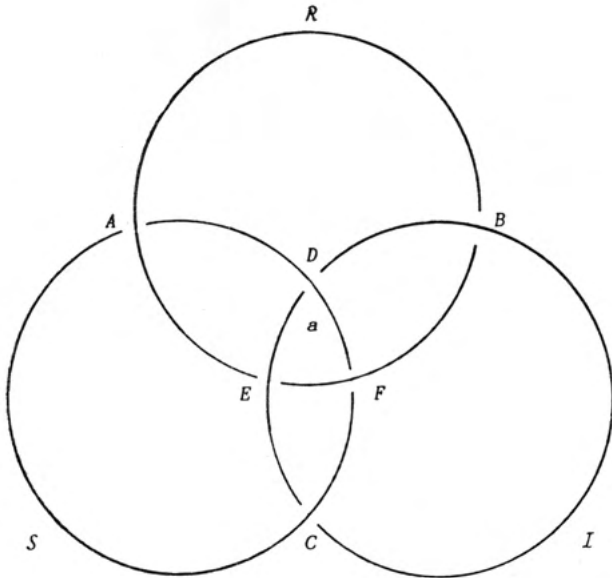


Fig. 10 : enlacement borroméen

Lacan nomme les trois cercles des lettres R, S et I désignant là les registres du réel, du symbolique et de l'imaginaire. On peut alors voir l'enlacement borroméen comme faisant passer le symbolique au-dessus de l'imaginaire (voir les points C et D de la figure 10), le réel au-dessus du symbolique (en A et F) mais en-dessous de l'imaginaire (en B et E). Ce qui lui paraît le minimum exigible de la structure est que "de ces trois termes, imaginaire, symbolique (à savoir la parlote), réel, chacun fut strictement égal aux deux autres, noué de telle façon que la partie fut égale" (22).

Il peut être évocateur, bien que trop "systématique", d'examiner ce qui se passe si des erreurs de nouage se produisent (en terme de relation "dessus-dessous") aux points A, B ou C de la figure 10 (ou aux points D, E et F).

- une erreur en A libère le cercle I et provoque un enlacement simple de S et R;
- une erreur en B libère le cercle S et provoque un enlacement simple de R et I;
- une erreur en C libère le cercle R et provoque un enlacement simple de S et I;
- une erreur en A et B provoque un enlacement (simple) de S à R et de R à I sans enlacement de S et I;
- une erreur en A et C provoque un enlacement (simple) de R à S et de S à I sans enlacement de R et I;
- une erreur en B et C provoque un enlacement (simple) de R à I et de I à S sans enlacement de R et S;
- une erreur en A et F (ou en B et E, ou C et D) libère les trois cercles;
- une erreur en A, B et C provoque un enlacement circulaire: de S à R, de R à I et de I à S.

Lacan ne s'est pas intéressé à cette systématique des erreurs. Il fait pourtant référence à certaines erreurs de nouage qui nécessitent alors dit-il un quatrième cercle pour tenir la structure du sujet ensemble. Ce quatrième noeud il l'appelle le symptôme.

Si on associe aux relations "dessus-dessous" divers concepts lacaniens comme l'a suggéré S. André (23) peut-être cette liste peut-elle donner à penser au praticien. Mais ici, bien sur, le mathématicien n'a rien à dire.

5. POUR NE PAS CONCLURE

Le texte mathématique est celui qui efface le plus les marques du sujet qui le produit et de la société dans laquelle il est produit. Paradoxalement c'est même en ce texte mathématique que l'effacement de la marque du sujet est le plus explicite. L'explicité de l'effacement ne devrait-elle pas conduire à effacer l'effacement. Si le mathématicien efface l'effacement des marques de son texte, le voilà qui surgit aussi vulnérable que l'artiste ou le philosophe. Son texte ne retrouvera peut-être pas le sujet mais quand même la négation de la négation du sujet. Si dans notre culture la mort de la mort du sujet doit surgir c'est peut-être du lieu où l'effacement du sujet a été le plus évident. Il n'est donc pas si paradoxal que ce soit dans l'écriture mathématique que Lacan propose d'écrire la structure du sujet.

REMARQUES

(*) Institut mathématique de l'Université de Louvain.

(1) Je tiens d'entrée de jeu à signaler que si j'ai été amené à quelques réflexions sur mathématique et psychanalyse c'est principalement grâce à l'invitation qui m'a été faite

de participer à un "cartel" comportant Serge André, Axelle Cassiers, Paul Duquenne et André Patsalides. Qu'ils soient remerciés pour les nombreuses discussions passionnantes que nous avons eues sur ce thème.

(2) "L'Etourdit", in Scilicet n° 4, p. 33.

(3) Ecrits, Seuil (1966), p. 320-321.

(4) Ibid, p. 320.

(5) Cfr. par exemple, l'Etourdit, in Scilicet n° 4, p. 28.

(6) Le Séminaire, livre XX, Encore, Le Seuil, p. 14-15.

(7) D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose, in: Ecrits, p. 553.

(8) Pour tout ceci cfr. op. cit. in: Ecrits, p. 553.

(9) Lacan se réfère au séminaire de 1955-56; à ce moment, il n'est pas encore avancé bien loin dans son élaboration topologique. D'après les Ecrits la rédaction est de 57-58 et la première publication, dans La Psychanalyse, vol. 4, de 1959. La note des Ecrits faisant référence au plan projectif est, elle, datée de 1966.

(10) Une des plus célèbre de ces représentations approximative est celle que Hilbert a donnée comme "bonnet croisé". Cela est détaillé dans: D. Hilbert und S. Cohn-Vossen, Anschauliche Geometrie, Springer, 1932 (traduction anglaise, New York, 1944). Cette représentation a été utilisée par J. Lacan, in: L'Etourdit, op. cit. p. 27-28.

(11) Op. cit., p. 9.

(12) Cfr. Encore, op. cit. p. 73 et L'Etourdit op. cit., p. 14 et 22.

(13) p. 11.

(14) p. 15.

(15) Le signe $\forall x$ a été introduit au début du siècle par B. Russell; il provient du retournement de l'initiale du mot "all" et désigne le quantificateur logique d'universalité qui se lit "pour tout x". De même $\exists x$ désigne le quantificateur logique existentiel qui se lit "il existe x tel que".

(16) Encore, op. cit., p. 74.

(17) L'Etourdit, op. cit., p. 16.

(18) p. 68-69.

(19) p. 75.

(20) R. Lavendhomme, "Le registre du réel et la mathématique", in: Un questionnement du réel, textes recueillis par E. Lemoine-Luccioni, Navarin, Paris, 1984, p. 67-80.

(21) Conférences et entretiens, in: Scilicet n° 6/7, p. 43-44.

(22) Conférences et entretiens, in: Scilicet n° 6/7, p. 40.

(23) Séminaire 1981, Clinique et noeud borroméen, par Serge André.



La Bourse du Psychanalyste...



— «Je vois, dit lady Muriel en exécutant habilement l'ordre. Et quel sac bizarre, tordu et peu pratique cela fait! Mais la morale en est charmante! La richesse illimitée ne peut être atteinte qu'en faisant les choses à l'envers! Et comment allons-nous joindre ces mystérieuses, non je veux dire cette mystérieuse ouverture? (intriguée, elle retournait l'objet en tout sens). Oui, il y a une ouverture; je croyais en voir deux au début».

— «Vous connaissez l'énigme de l'Anneau de Papier? dit Mein Herr, s'adressant au Comte. Où l'on prend une bande de papier dont on joint les extrémités, après avoir retourné l'une d'elles, si bien que c'est le coin supérieur d'une extrémité qui est réuni au coin inférieur de l'autre?». (...)

— «Je vois! coupa impatientement lady Muriel. Sa surface externe sera en continuité avec sa surface interne! Mais ça prendra du temps. Je la coudrai après le thé. Elle posa le sac de côté et reprit sa tasse de thé. Mais pourquoi l'appeliez-vous 'bourse de Fortunatus', Mein Herr?».

Le charmant vieux monsieur lui adressa un sourire radieux, ressemblant plus que jamais au Professeur. «Vous ne voyez pas, mon enfant, ou devrais-je dire Madame? Tout ce qui est à l'intérieur de la bourse est à l'extérieur; et tout ce qui est à l'extérieur est à l'intérieur. Ainsi avez-vous toute la fortune du monde dans cette petite bourse!»

Lewis Carroll, 1889





A Royaumont

UNE APPROCHE SYSTEMIQUE DE L'ORGANISATION PSYCHIQUE
CONTRIBUTION À UNE PROBLÉMATIQUE DU SUJET
(1ÈRE PARTIE)

Par Philippe MEIRE

Ma formation scientifique et médicale m'avait plutôt prévenu contre la psychanalyse. Ses formulations théoriques me paraissaient fort confuses, empreintes de subjectivité au sens péjoratif du terme, peu rigoureuses et fluctuantes au gré des situations et des époques; ce que je supposais de sa pratique était du même acabit : les modes et les idéologies, soutenues par le prestige des grands maîtres me semblaient prendre le pas sur le souci de comprendre.

Ultérieurement, je pus expérimenter toute la richesse de l'apport psychanalytique, sa capacité d'accueillir l'inouï du savoir inconscient, forêt profonde cachée par l'arbre de la connaissance rationnelle, ses possibilités d'ouverture et de relèvement, bref sa valeur théorique et thérapeutique.

Ce travail est issu de cette expérience conflictuelle. Il se voudrait recherche sur les possibilités de rigueur et de cohérence dans l'articulation des concepts psychanalytiques. Certes, il est bien clair que de par son objet même, le champ du sujet, la psychanalyse se situe quelque peu aux marges de la scientificité¹. Développer un discours rationnel pour rendre compte de la faiblesse du rationnel par rapport à la force inconsciente dans le destin de nos vies, est propre à susciter quelques malentendus. Mettre

l'accent sur les conditions "objectives" de la subjectivité risque fort de "jeter le bébé avec l'eau du bain" et ce n'est pas pour rien, sans doute, qu'un petit préambule subjectif me paraissait s'imposer...

Pourtant, c'est bien l'ambition de la psychanalyse, si elle refuse de devenir une sorte de pratique magique, de se théoriser dans un discours cohérent et potentiellement universalisable. Chez Freud, en tout cas, cela est particulièrement net et son souci de convaincre la communauté scientifique est à l'origine d'une production intense. Il se veut clair et rationnel. Le dialogue difficile avec les scientifiques vient plutôt du fait qu'il s'agit d'une méthode à ses débuts, avec ses intuitions et ses inductions, ses corrections des premières théories sans compter la résistance à cette révolution copernicienne dans la réflexion sur le sujet. Chez Lacan, les difficultés me paraissent plus complexes même si les remarques précédentes restent valables. Lacan développe, en effet, un travail beaucoup plus déductif, cherchant à articuler les concepts freudiens. Il parle peu, par discrétion sans doute, de sa propre activité analytique mais développe une articulation logique à partir des textes freudiens. Et pourtant, il est réputé quasi illisible, par les scientifiques en particulier : il parle comme sur un divan, son discours est

truffé de métaphores, jeux de mots, associations libres, etc. Dans son discours même Lacan fait revenir la clinique au galop comme si, outre ses propres déterminismes, il s'était méfié d'une présentation par trop rationnelle, certes productrice de dialogue interdisciplinaire mais aussi potentiellement masquante de la réalité inconsciente. Il a tenté la gageure de développer un discours mixte à la fois rationnel et clinique, objectivant et subjectif, métonymique et métaphorique, suscitant à la fois fascination et malaise chez ses lecteurs. Il est difficile d'évacuer la réalité de l'inconscient en le lisant, ce qui fait sa valeur pédagogique, mais les scientifiques risquent de le considérer comme trop irrationnel et poétique et les poètes comme trop rationnel et explicatif.

Ce travail se situe délibérément sur le versant rationnel en essayant de reprendre la structure de l'organisation psychique à partir de l'articulation systémique entre trois sous-systèmes.

L'emploi du terme systémique peut surprendre dans un article consacré à l'organisation psychique, telle que la psychanalyse l'a théorisée. J. Ladrière relève que la notion de système apparaît soit comme forme de discours, à peu près synonyme de "théorie" si l'on prend ce terme en un sens très général soit dans des contextes où interviennent des entités dont on étudie la structure et l'évolution en référence à la théorie des systèmes². Voulant souligner cette dernière approche, j'ai choisi le terme "système", néologisme français devenu clairement associé à la théorie des systèmes, l'adjectif classique "systématique" me paraissant plus souligner l'aspect théorique formel d'un discours.

L'approche systémique n'est donc nullement liée à un niveau d'approche particulier, comme celui des systèmes familiaux ou des systèmes sociaux. Il m'est apparu qu'une conception systémique était implicitement présente chez Freud et chez Lacan. Dans la théorie psychanalytique, dans sa métapsychologie, elle peut fournir le cadre conceptuel permettant de penser l'organisation psychique, de manière tout à fait qualitative sous forme de systèmes en boucle, la psychanalyse étant à cet égard une science ultra-molle (au sens d'une formalisation possible), si je puis me permettre l'expression. Il ne

s'agit pas, bien sûr, de réduire la théorie analytique à ce cadre conceptuel mais il permet peut-être d'exercer sa méthode herméneutique et de penser son action thérapeutique.

Je présente la première partie de ce travail dans un numéro consacré à Lacan car il me semble, à plus d'un point de vue, dans la visée même de sa démarche, à savoir :

- présenter une articulation cohérente des concepts permettant de faire jouer de manière déductive ce qui avait été le fruit de l'induction freudienne (cfr. les remarques d'A. Juranville³ sur l'importance du logico-déductif chez Lacan).

- essayer de dialoguer avec d'autres approches que celles venant directement du terrain psychanalytique. La lecture de Lacan nous montre ce dialogue incessant entretenu avec les autres disciplines...
- tenter, à travers ce dialogue, un effort de traduction des signifiants lacaniens qu'on ne peut se contenter de répéter à l'envi, alors que le travail de la pensée consiste à rapprocher et traduire ainsi que Lacan l'a fait avec le texte freudien.

Dans ce but, j'utilise de manière délibérément répétitive un schéma ou "pattern" d'organisation (pour éviter le terme français de modèle, peut-être trop chargé de connotations mathématiques) développé à partir de l'articulation borroméenne des registres Réel, Imaginaire et Symbolique. Ce recours à une représentation schématique me paraît utile dans la mesure où elle force à travailler constamment avec l'ensemble du système, à en repérer l'articulation structurale, et par là, astreint à la cohérence et facilite le dialogue entre des approches différentes. Elle ne prend sens cependant que dans un discours qui la fait vivre et permet l'alternance et la symbolisation entre la perception formelle et la signification du texte.

Dans cette première partie, je développe cette structure de manière déductive en suivant la théorie lacanienne. Je la reprends ensuite de manière plus inductive à partir d'une approche phylogénétique (inspirée des travaux de Pichot⁴ sur les rapports du biologique et du psychologique) et d'une approche psychogénétique. Dans l'article suivant, je montrerai la possibilité d'intégrer les topiques freudiennes et les graphes lacaniens dans cette structure et de les rapprocher. Je montrerai ensuite la possibilité de rendre compte d'une

clinique psychanalytique cohérente à partir de cette conception systémique.

* * *

1. STRUCTURE DU SUJET ET PSYCHANALYSE

1.1. Présentation d'un modèle structural

Freud pose l'exigence d'une description structurale du psychisme, de l'appareil psychique, disait-il. Dès ses écrits neurologiques, sur l'aphasie en particulier, on retrouve la nécessité d'une structure globale pour rendre compte du fonctionnement des parties. Toute sa métapsychologie va témoigner de cet effort sur lequel nous ne pouvons revenir ici : rappelons simplement que pour rendre compte des faits psychiques qu'il découvre, Freud s'appuie à la fois sur la biologie et la culture.

Lacan a développé cette approche structurale en posant que les diverses instances venant structurer le sujet s'articulaient dans l'interaction de trois registres : l'ordre de l'Imaginaire, celui du psychisme au sens commun, venant se construire sur un ordre du Réel, soubassement biologique qu'il intègre partiellement, et s'appuyer sur un ordre du Symbolique, armature langagière logique (au sens du Logos) donnant une place au sujet dans un système de différences, établi par convention sociale. En inscrivant la métapsychologie freudienne dans l'interaction et l'équivalence structurale des trois registres, Lacan mettait en place une structure apte à dépasser l'habituel dualisme corps-esprit qui ne peut être qu'une exclusion réciproque. L'ordre Symbolique, spécifique à l'être humain, vient distinguer du Réel un ordre Imaginaire, redoublement perceptif du premier, seulement potentiel chez l'animal, faute d'un troisième terme, et permet de rendre compte du palier, du seuil, entre une biologie -fût-elle éthologique- et le champ du sujet. En quelque sorte, dans cette algèbre systémique, un et un font toujours un, tandis que deux et un font non seulement trois mais aussi quatre, du fait du quatrième terme né du système des trois autres.

Après Freud, oublieux de son exigence constante d'associer les manifestations psychiques à leurs ancrages culturels et biologiques (ce qui laissait présager une

structure à trois), les psychanalystes ont mis l'accent sur un imaginaire en opposition duelle au biologique, retrouvailles de la richesse imaginaire au coeur d'une ère scientifique mais aussi retour d'un dualisme psycho-physique contraire à l'esprit freudien. La réaction lacanienne en dégageant un troisième terme et en insistant sur l'importance du registre symbolique, a parfois pu donner l'impression d'un mépris de l'Imaginaire qui serait en quelque sorte recouvert au sommet d'une pyramide par le Symbolique et d'un virage vers un nouvel idéalisme.

D'où l'intérêt de ce qu'on pourrait appeler une troisième partie dans l'oeuvre de Lacan, après 1960 (objet "a"), venant insister ce qui était déjà présent en sourdine auparavant, soit la restauration du registre du Réel et la nécessité de travailler avec les trois registres simultanément dans une équivalence structurale. Ceci l'a amené à poser ultérieurement un modèle dit des noeuds borroméens, essayant de rendre compte des exigences structurales décrites antérieurement :

- a) Equivalence et interaction des trois registres : ce modèle permet, en effet, de décrire de façon graphique l'interaction des trois ordres, évitant ainsi de retomber dans les oppositions duelles habituelles au langage.
- b) Nécessité de la structure à trois : deux ronds superposés ne tenant que par la présence du troisième.
- c) Il y a un certain ordre entre les registres : l'Imaginaire vient couvrir le Réel qui s'y intègre partiellement; le Symbolique vient à son tour couvrir partiellement l'Imaginaire mais doit se soumettre lui-même au Réel : il doit s'y intégrer ou littéralement y "faire symptôme".

Ces trois exigences sont rendues par le modèle des noeuds borroméens et on comprend l'intérêt de Lacan pour ces bouts de ficelles. Toutefois, ce modèle n'est pas entièrement cohérent avec la structure antérieurement décrite par Lacan lui-même et me semble à l'origine de difficultés ultérieures. Sa matérialité même me semble avoir été un piège pour les développements consécutifs.

En effet, les noeuds borroméens ne ren-

Noeuds Borroméens

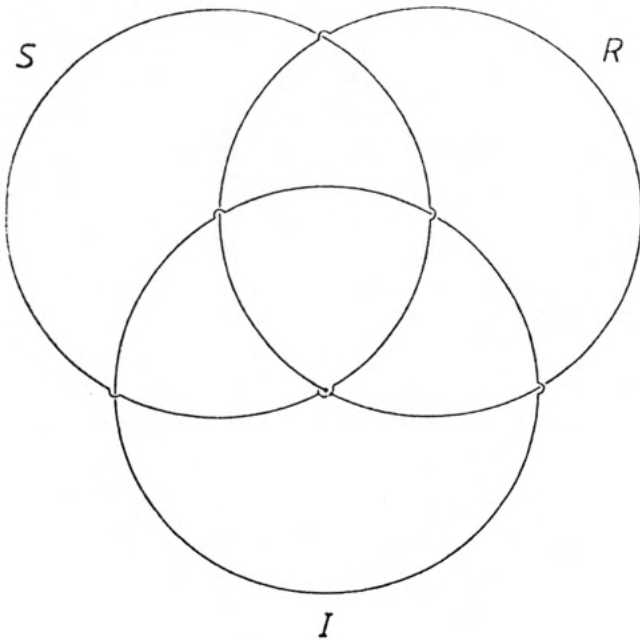


Schéma n°1

dent pas compte des rapports tout à fait paradoxaux entre le Symbolique et le Réel. Il y a en effet des exigences apparemment contradictoires à respecter (ce qui est typique de l'"antilogique" du vivant, cfr. Von Weizsäcker) et qui se retrouvent tout au long du cheminement de Lacan : certes, le Symbolique doit "faire" avec le Réel : il le suppose... ainsi la science a à faire avec le Réel), mais aussi, il y a hétérogénéité du Symbolique par rapport au Réel : il y a eu coupure, séparation primordiale ("Bejahung" ou refoulement originaire) par la nomination ("le signifiant est le meurtre de la chose"). Bref, il y a un manque-à-être dans le Symbolique et tout le Réel n'est ni symbolisé, ni surtout symbolisable.

Ceci est d'ailleurs représenté sous deux formes dans les formalisations lacaniennes : - par $S(\#)$, signifiant du manque dans l'Autre, du manque-à-être Symbolique; - par l'objet "a", trace dans le Réel de la Chose primordiale, de l'indistinct initial à jamais perdu par l'instauration du Symbolique. Il y a quelque chose de pathétique dans ce nouage des noeuds borroméens où Lacan, qui a insisté toute sa vie sur la castration symbolique, l'impossibilité de s'auto-formaliser (théorème de Gödel) et le caractère inéluctable du manque, est pris au piège

d'un modèle qui dénie la castration alors que vieillissant, il approche de sa manifestation ultime et radicale.

Il me semble donc que le nouage à trois des noeuds borroméens ne rend pas compte de la castration symbolique et représente au mieux un système fermé sans béance du Symbolique, qui serait caractéristique d'un système paranoïaque : n'est-ce pas dans cette direction que l'on peut comprendre la formule de Lacan "la paranoïa c'est la personnalité", nouage parfait, trop parfait... où le Réel pourrait être symbolisé et la vérité toute se dire, ce qui fige le système. Il est à noter que ce modèle de cohérence parfaite ne peut être réalisé qu'au prix de l'artifice de l'ouverture d'un des cercles suivi de sa suture : pseudo-nouage en quelque sorte.

Cette impasse du nouage à trois a d'ailleurs été pointée par Lacan. Il a alors proposé d'introduire un quatrième terme, le nom-du-Père puis le symptôme, nouant les trois autres comme un artifice nécessaire. Ceci fait cependant problème à plusieurs titres : quel est ce "deus ex machina" qui n'appartiendrait à aucun des trois registres décrits et viendrait nouer à quatre ce qui, noué à trois, apparaissait comme une situation paranoïaque ? Sur le plan d'une économie de la pensée, l'ajout de ce quatrième terme est quelque peu baroque... Et surtout, le Symbolique continue à être représenté par un cercle clos ce qui serait le confondre avec un système formel alors qu'il s'en distingue, comme toute la psychanalyse d'ailleurs, par la présence et la nécessité d'un sujet. Sujet dont le rapprochement avec le zéro, tel qu'il a été défini par Frege, a été fait par Lacan : à la fois concept de l'impossible, rejeté de la chaîne signifiante, et, cependant, compté comme un, élément comptable représenté par un signifiant⁵. Nous devons représenter cette double exigence sur le modèle structural. "Le sujet répond à deux fonctions :

- c'est le signifiant qui manque à l'Autre, qui manque à la chaîne
- c'est ce signifiant qui, tout en représentant le sujet, entoure le trou du non-savoir⁶".

C'est pourquoi, je propose de reprendre le modèle des noeuds borroméens en laissant le rond du Symbolique ouvert : il n'y a donc plus de nouage "parfait" possible et c'est de manière

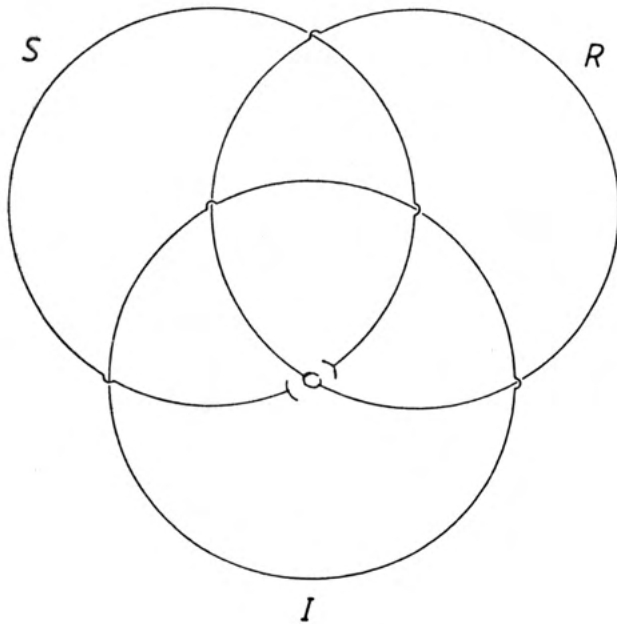


Schéma n°2

toujours précaire en devenir, que le Symbolique suppose le Réel. Notre modèle est donc celui d'une structure instable, toujours à construire : sa cohérence interne n'est qu'une tension vers un point théorique attracteur et jamais atteint, le nouage complet.

1.2. Structure du Sujet et instances psychiques

Sur ce modèle, nous pouvons décrire, tout d'abord, trois axes à l'intersection de chacun des registres. Quelles que soient les variations imposées au modèle, il y a toujours deux pôles, deux zones sur chacun de ces axes :

- un pôle "périphérique" marqué surtout par l'interaction de deux registres
- un pôle "central" caractérisé par l'interaction surajoutée du troisième registre, venant modifier, reprendre ou influencer la première interaction.

Six zones sont ainsi décrites et je propose l'hypothèse que les différentes "instances" de l'appareil psychique correspondent à ces divers pôles d'interaction entre les trois registres⁷:

a) l'Imaginaire prime sur le Réel au niveau de deux instances :

- à la périphérie de la structure,

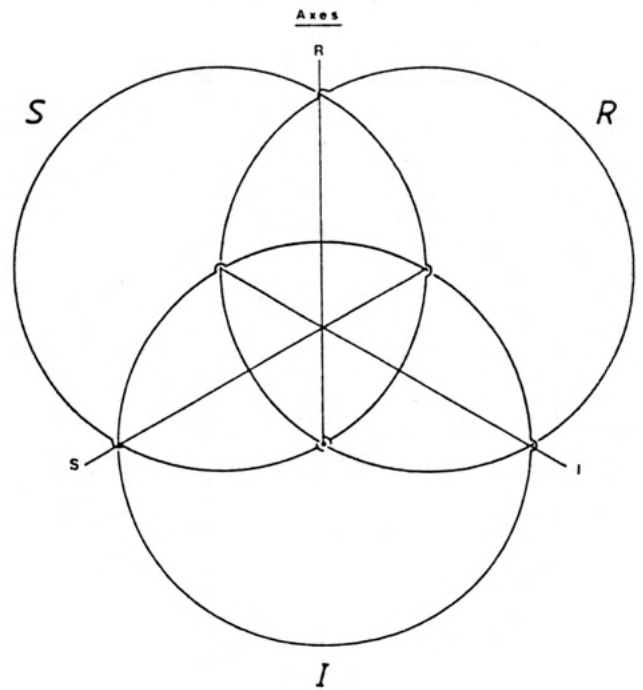


Schéma n°3

l'image de l'autre, l'égo-spéculaire investi de la complétude initiale, bref ce qui a été formalisé par Lacan comme *i* (a), le Moi-Ideal, image réelle dans le miroir, empreint de complétude car le sujet ne se distingue pas encore de l'objet : image de la cohérence externe initiale.

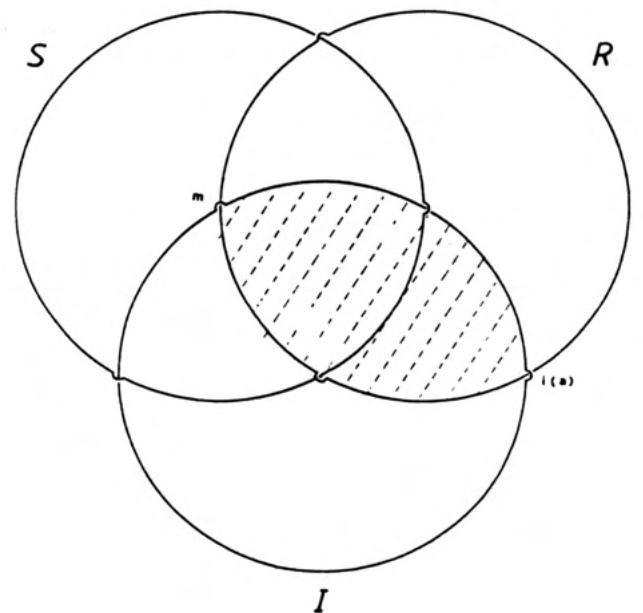


Schéma n°4

- au centre de la structure, le moi (m), se constitue dans le semblable à l'image de l'autre (image virtuelle dans le miroir). Il se présente comme une place découpée, délimitée par l'intervention de l'Autre symbolique (le troisième terme) une image en creux sur fond d'image de l'autre.

b) Le Symbolique surmonte, à son tour, l'Imaginaire au niveau de deux instances :

- à la périphérie de la structure, par l'identification symbolique à l'Idéal du Moi, instauré par le Symbolique (l'Autre), formalisé par I (A), représentant une cohérence externe retrouvée, un ordre idéal, une signification achevée; imposant et "signifiant" une place au sujet qui l'introjecte.

- au centre de la structure, le sujet barré, sujet de l'énoncé, venant évoquer un sujet réel, représenté et donc disparu ("aphanisé") dans la parole; instance formalisée par $\$$, sujet barré par le signifiant, désigné par l'Autre, commandé par l'Idéal.

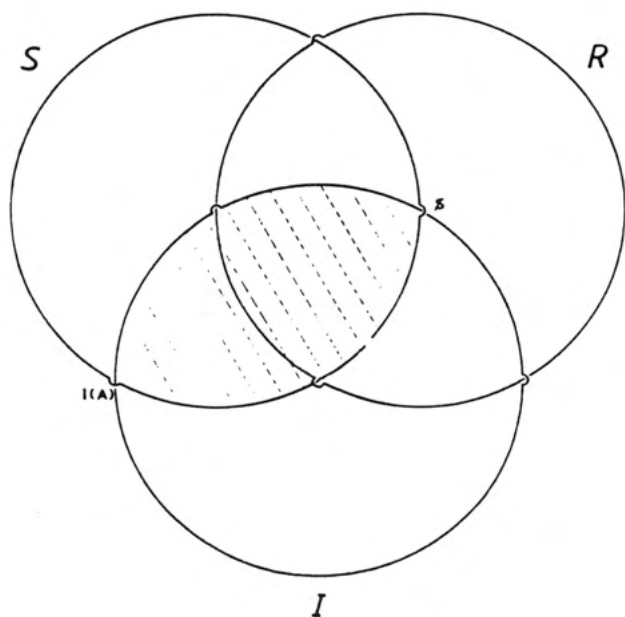


Schéma n°5

c) Enfin, au niveau de l'interaction entre Symbolique et Réel :

- au centre, ce point de départ, cette zone initiale, cette faille première où le Symbolique se détache du Réel des origines, Réel brut (sans sujet), unique et perdu à jamais : la Chose. Les bords de cette béance

ont reçu le nom d'objet a, je mettrai donc "a" en ce point. Pour décrire ce point d'évanouissement de la Chose primordiale, peut-être pourrait-on prendre l'image cosmologique de ces "trous noirs" qui mettraient en communication notre univers d'espace-temps, avec d'autres univers hors de l'espace et du temps, inimaginables, dont il est issu et où il retourne... A propos d'inimaginable, ce point est au centre de la structure, enfoui, caché par l'Imaginaire qui nous garde à distance de cette faille qui tout à la fois nous fonde et nous aspire...

Nous aspire, car cette béance est aussi ce qui fait arrêt au Symbolique qui prolifère en amont, faute de pouvoir jamais symboliser ce Réel : j'y mettrai donc S (A), signifiant du manque dans l'Autre.

On retrouve donc ce pôle comme point de départ, lieu de refoulement originaire, marqué par la perte de la Chose dont les objets "a", non spécularisables, sont en quelque sorte les vestiges... et comme point d'aboutissement ou plutôt d'échec (inscrit dès l'origine) du Symbolique, formalisé par S (A) : l'Autre symbolique est "barré" dans son accès au Réel.

- en périphérie, une instance faisant écho au refoulement originaire, indiquant

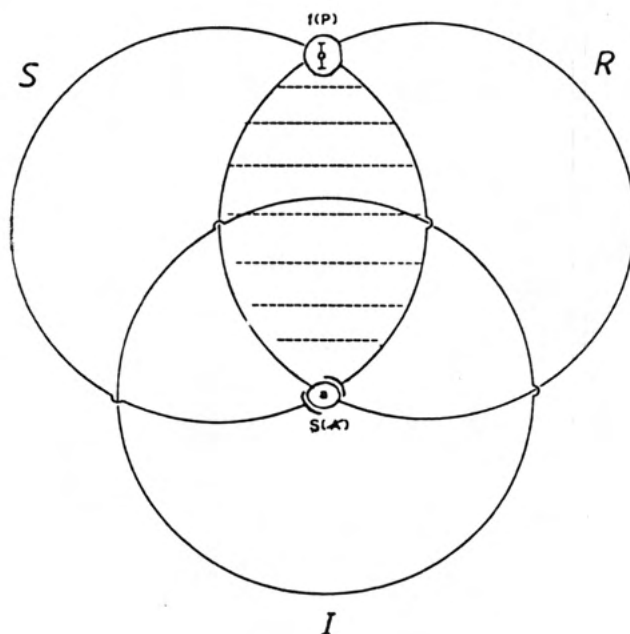


Schéma n°6

qu'il y a cependant à faire avec le Réel, paraissant donner à ce qui viendrait voiler cette béance originaire, à savoir le phallus Symbolique (Φ) et entraînant par cet espoir le sujet dans un jeu avec le Réel, jeu de la création et de la nomination; duperie nécessaire de cette fonction paternelle de nomination et de (pro-)création, soulignée astucieusement par Lacan dans le titre de son séminaire de 1973-1974 : "Les non-dupes errent". Nous verrons, plus loin, comment les Noms-du-Père ou la métaphore paternelle peuvent s'inscrire sur la structure : pour l'instant, inscrivons $f(p)$, fonction paternelle pour cette instance.

Structure du Sujet

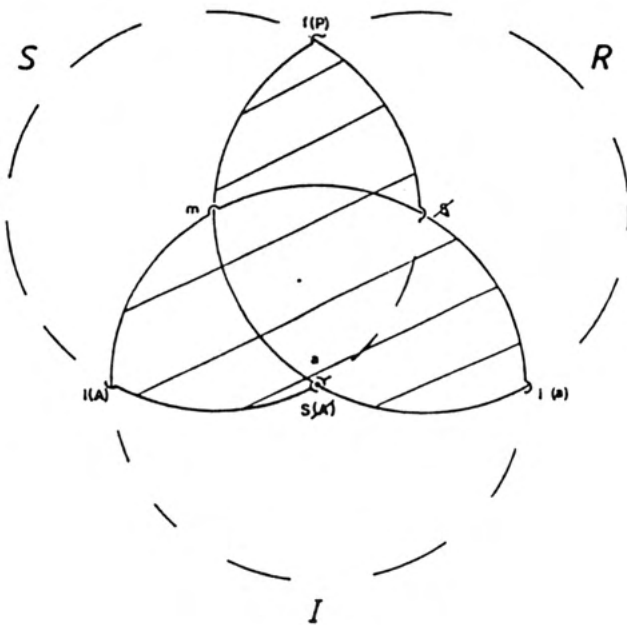


Schéma n°7

En reliant ces six points, nous dessinons une figure de huit intérieure, à trois dimensions, que je propose donc comme modèle structural du Sujet qui s'y trouve divisé à plus d'un titre⁸ :

- a) d'abord au centre de l'interaction entre ces trois registres, au coeur de ce qui constituerait la subjectivité entre :
 - un "sujet" imaginaire, le moi (m), image et leurre du sujet.
 - un "sujet" symbolique, sujet de l'énoncé, sujet barré par le signifiant ($\$$).
 - et enfin, souvent oublié car il ne peut se montrer, ni se signifier sans disparaître dans l'"aphanisis" de la parole, un "réel du sujet", du silence et de la ponctuation, de l'acte, de l'acte même du dire en particulier, $S(\#)$: sujet de l'énonciation.

N'est-ce pas à ce triple aspect du sujet que Lacan fait écho dans son séminaire L'Etourdit : "Que l'on dise reste caché derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend"⁹

Trois modes du Sujet

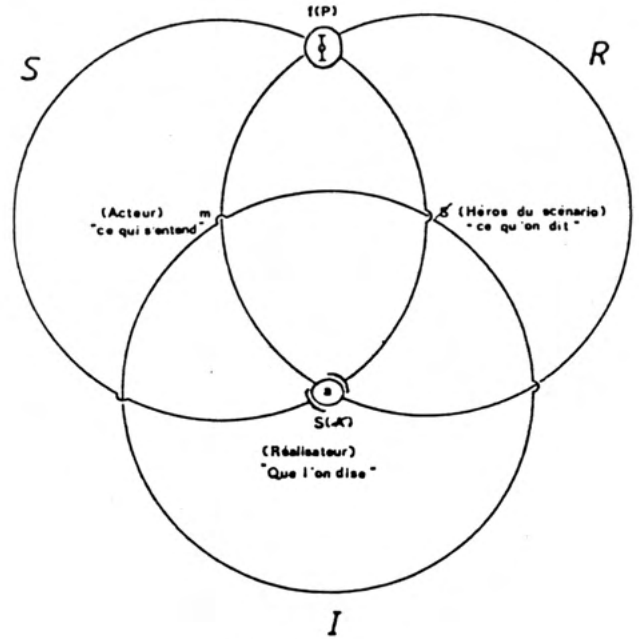


Schéma n°8

Il s'agit de trois modes du sujet :

- le moi, sujet imaginaire, acteur sur le mode du face à face, celui de la deuxième personne.
- le sujet de l'énoncé, sujet barré, héros sur le mode du récit ou du scénario, celui de la troisième personne.
- le sujet de l'énonciation, Réel du sujet, "réalisateur" pour les deux autres, intervenant sur le mode de la première personne : sujet de l'Inconscient.

b) Ensuite une triple division avec l'objet d'identification, à la fois inclus et périphérique dans la structure du Sujet : le Sujet se constitue dans l'Autre et l'identification permet au Sujet d'émerger de l'indifférenciation de l'Etre.

1.3. Structure du Sujet et Identifications

La mise en schéma de la structure du Sujet permet, je crois, d'éviter au moins partiellement les pièges d'une pensée duelle : ceci me semble particulièrement net dans la problématique de l'identification. La mise en graphe illustre le triple aspect de l'identification.

- les identifications issues des premiers choix d'objet y trouvent leur issue (Ablauf); elles viennent renforcer l'identification primaire.

Nous reprendrons plus loin l'importance de cette identification primaire à la fonction paternelle, travail de symbolisation toujours précaire, sans cesse à reprendre entre les identifications secondaires, projectives à l'objet, à l'autre, au Moi-Idéal et les identifications secondaires, introjectives, au signifiant, à l'Autre, à l'Idéal du Moi, qui écartèlent le Sujet. L'identification primaire (à la fois antérieure à l'investissement d'objet et productrice de l'Idéal du Moi), permet d'établir une dialectique entre l'identification, dite mélancolique, à l'objet et l'identification, dite hystérique, à l'Idéal. Il s'agit typiquement d'une structure en boucles.

1.4. Structure du Sujet et Manque

Comme la présentation des différentes instances le suggérait, la présentation graphique permet de mettre en évidence la constitution du sujet dans ses trois rapports avec le manque.

1.4.1. Frustration imaginaire

Le moi se constitue dans une identification imaginaire qui est une image en creux, une coupure par rapport à l'image de complétude du Moi-Idéal, par l'intervention du Symbolique.

L'enfant est frustré ou se croit frustré (imaginairement) du sein de la mère, de la fusion initiale, par la faute de la Loi, du Symbolique. Bref, il y a frustration imaginaire d'un objet réel (la mère) par l'intervention d'un agent symbolique, le Père symbolique (la fonction paternelle étant la fonction d'union des trois registres, on retrouvera cette fonction sous un mode premier d'union du Symbolique au Réel, soit le Père symbolique, et sous deux modes dérivés : l'union, l'intégration de l'Imaginaire au Symbolique, soit le Père imaginaire, et l'union, l'assomption du Réel par l'Imaginaire, soit le Père réel).

Peut-être cette question est-elle particulièrement à l'oeuvre dans la névrose phobique où le sujet identifié au moi imaginaire redoute la frustration (séparation de l'objet fusionnel) par le signifiant et déniée dans

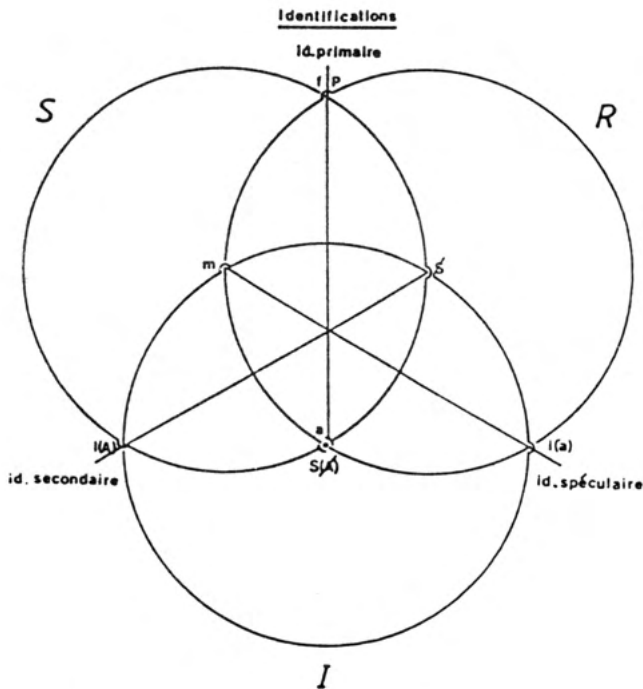


Schéma n°9

1) Au niveau de l'intersection de l'Imaginaire et du Réel, une identification spéculaire à l'image de l'autre, $i(a)$, Moi-Idéal des origines, constitutive du moi imaginaire, m . La description faite par Lacan des schémas optiques peut s'appliquer ici sur la structure. Identification spéculaire, que l'on pourrait appeler aussi identification à l'Imaginaire...

2) Au niveau de l'intersection du Symbolique et de l'Imaginaire, une identification secondaire à l'Idéal du Moi ($I(A)$), constitutive du sujet représenté par le signifiant, $\$$, (Identification secondaire ou identification au Symbolique).

3) Enfin, se dégage au niveau de l'interaction du Symbolique et du Réel, une identification à la fonction paternelle à la fois originelle et dernière dans la constitution du Sujet. Cette identification me semble correspondre à l'identification primaire, en vérifiant au fil de l'article qu'elle répond bien aux critères freudiens¹⁰:

- l'identification primaire "se dissimule" derrière l'idéal du moi, qu'elle produit.
- elle a pour objet "le père de la préhistoire personnelle" ou "les parents".
- elle est directe, immédiate, antérieure à tout investissement d'objet.

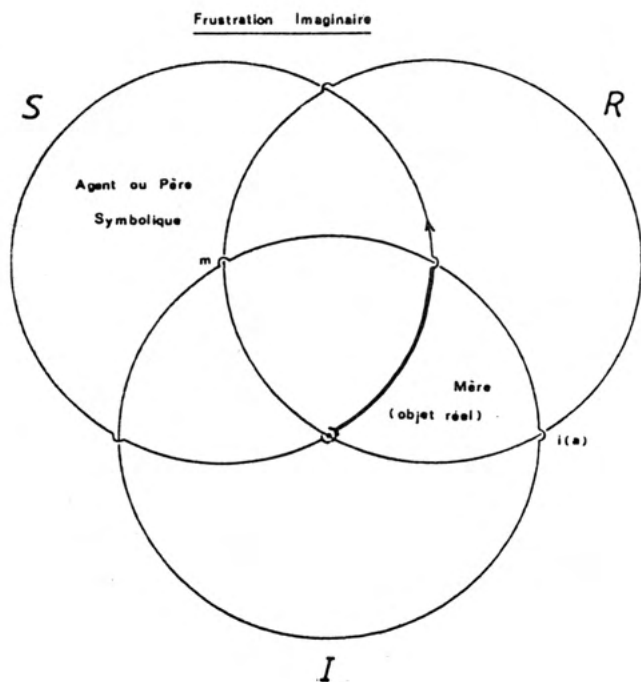


Schéma n°10

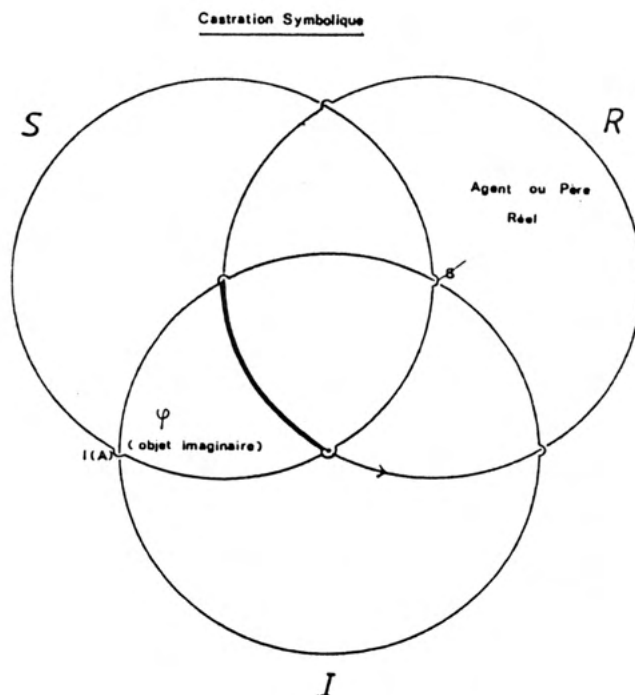


Schéma n°11

le narcissisme par identification au Moi-Idéal ?

1.4.2. Castration symbolique

Le sujet barré, sujet de l'énoncé, se constitue dans une identification symbolique, introjection d'une place "signifiée au sujet" par rapport à une signification achevée dont il est cependant séparé par son appartenance au Réel.

L'enfant est châtré symboliquement de la possession de la signification complète, de la place idéale, par la réalité ou plutôt l'impossible du Réel. Bref, il y a castration symbolique d'un objet imaginaire (le phallus imaginaire, la place idéale, I(A)...) par le Père Réel soit le Réel comme père par l'union des trois registres.

Peut-être cette question est-elle particulièrement à l'oeuvre dans la névrose hystérique où le sujet identifié au sujet de l'énoncé, sujet barré, subit et souffre la castration (perte de l'objet idéal, du phallus imaginaire) par le fait d'être aussi réel... et déniée dans le sadisme par identification à l'Idéal du Moi, place de signi-

fication achevée ?

1.4.3. Privation réelle

Enfin, le sujet réel, sujet de l'acte et donc sujet éthique, Réel du sujet devrais-je dire car il ne peut être cerné par un signifiant, se construit dans l'identification primaire, identification réelle au phallus symbolique soit à une interaction possible entre le Symbolique et le Réel, à un "Sens" possible sur fond de "non-sens", à une Vérité qui se construit avec lui. Elle lui échappe en même temps structurellement (refoulement originaire, béance du Symbolique), et subjectivement du fait de la signification : quand la vérité d'un acte précipite sous forme d'un énoncé, quand le sens devient signification. Bref, il y a privation réelle d'un objet symbolique (le phallus symbolique, le Sens, la Vérité) par un agent tout à fait imaginaire, le Père imaginaire, le savoir, la représentation. Le Sens est de l'ordre de la vérité-acte (être vrai, être juste) et la signification de l'ordre de la vérité-exactitude (vérifier), ce qui rejoint la distinction entre la Vérité-dévoilement (alètheia) et la vérité-adéquation.

Peut-être cette question est-elle parti-

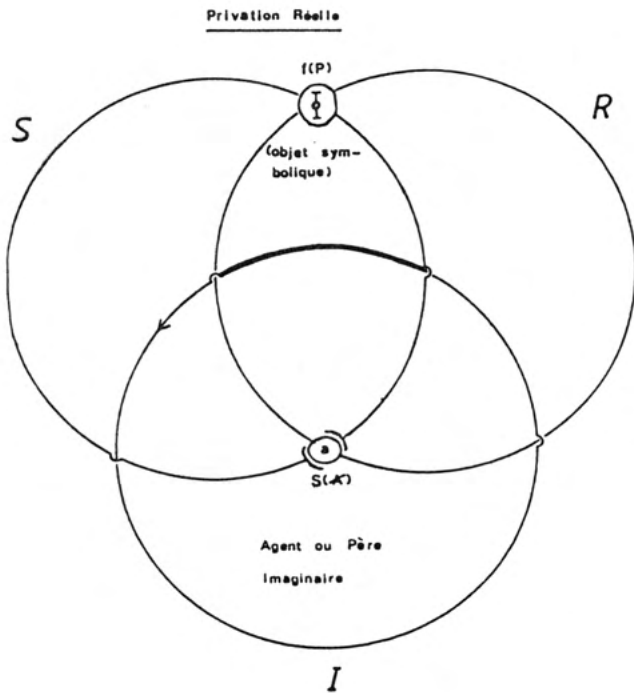


Schéma n°12

culièrement à l'oeuvre dans la névrose obsessionnelle où le sujet subit cette privation (perte de l'objet symbolique, la Vérité, le Sens comme mouvement pour lequel il se remet à l'Autre) par le fait du père imaginaire, détenteur supposé du savoir et de la connaissance... et déniée dans le masochisme par pseudo-identification au phallus symbolique ? Pseudo-identification car l'inscription répétitive du Symbolique dans le Réel est une perversion fondamentale par rapport au jeu du Réel et du Symbolique comme nous l'aborderons dans la question de la sublimation, envers du masochisme.

N.B.: La présentation de cette partie du travail apparaît sûrement très abrupte et schématique. Il m'a paru cependant nécessaire d'exposer très (trop) rapidement le modèle proposé et de permettre ensuite la vérification de son pouvoir intégrateur et explicatif plutôt que d'alourdir le texte par de longues justifications préalables. En tout cas, j'ai toujours eu l'impression que derrière l'apparente complexité du discours lacanien insistant sur la fonction poétique, métaphorique, proprement signifiante de la parole, il y avait en même temps un effort de formalisation de plus en plus poussé avec les mathèmes, sous forme d'une pensée logico-déductive, somme toute très française

sinon cartésienne. Nous reprendrons ce thème dans la quatrième partie, en particulier au sujet des représentations graphiques des distinctions entre langue, parole et discours.

Ne considérant donc pas les formules de Lacan comme une pensée close et achevée, il me faut rappeler, pour le lecteur non averti, que le modèle proposé est inspiré mais modifié par rapport à celui des noeuds borroméens tel qu'il a été présenté par Lacan. Dans sa présentation, les trois cercles sont fermés et la structure est en quelque sorte "trouée" par l'"objet a", reste de la Chose primordiale placé en son centre.

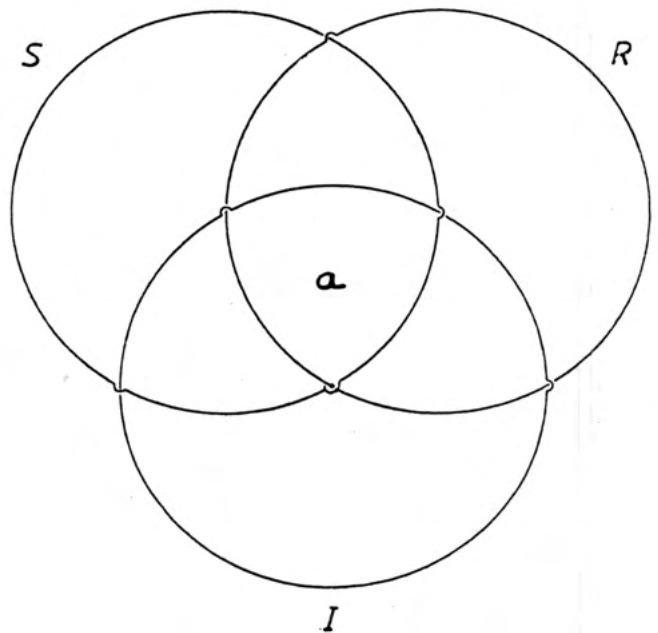


Schéma n°13

Outre le problème de la fermeture des cercles déjà évoqué, il me semble que cette présentation ne rend pas compte des rapports particuliers de l'Imaginaire avec l'objet "a": il nous en tient éloigné, nous en protège à l'abri d'une clôture "imaginaire" par opposition aux deux autres registres affrontés et "troués" par l'objet "a" et le Réel du sujet. En outre, nous verrons que la nouvelle présentation proposée permet non seulement d'y inscrire les différentes instances psychiques mais aussi leurs relations en reprenant les graphes sur le modèle.

1.5. Structure du Sujet et jouissance

Lacan lui-même avait suggéré une utili-

sation clinique des noeuds en développant le schéma suivant et en y inscrivant ensuite "Inhibition, symptôme et angoisse" suivant le titre freudien.

Réel, mais bien la soumission du Réel au Symbolique se caractérise par le symptôme, inscription du Symbolique dans le Réel, ce qui confirme l'idée d'une position masochiste où le sujet se fait symptôme, à tout prix.

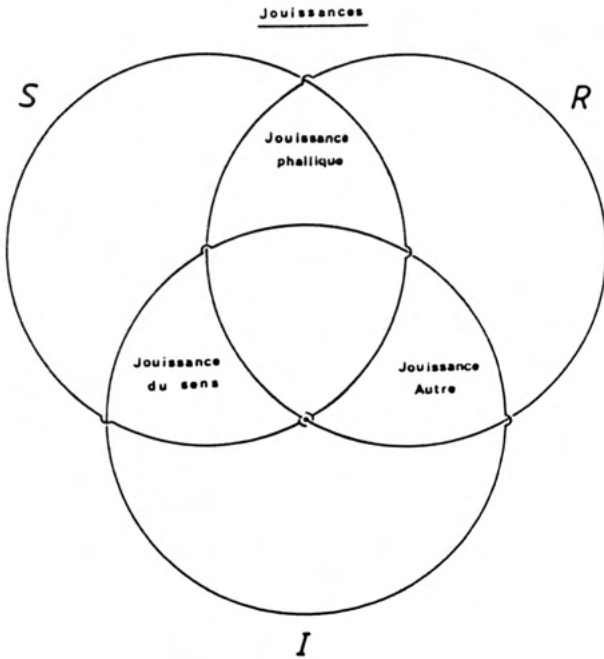


Schéma n°14

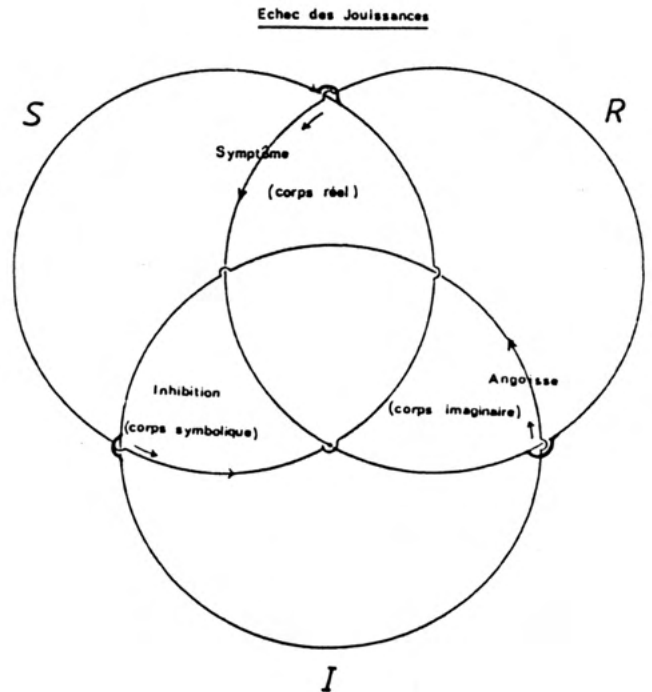


Schéma n°15

La lecture proposée pourrait être : chez l'être humain, la jouissance est éclatée, triple par la division du sujet. La jouissance créée par l'intégration, l'union d'un registre à l'autre, n'est jamais totale par l'intervention du troisième registre, et la jouissance totale, triple, n'est qu'un attracteur théorique impossible.

- L'intégration du Réel par l'Imaginaire suscite une jouissance hors Symbolique, une jouissance Autre, jouissance de l'Autre Réel, jouissance du corps dont l'échec se caractérise par l'angoisse (échec de l'imaginisation du Réel).

- L'intégration de l'Imaginaire dans le Symbolique suscite une jouissance du sens (d'où le jeu de mot : "J'ouïs sens"), qui vient éclairer l'expression freudienne de jouissance du Surmoi. L'échec de la signification (symbolisation de l'Imaginaire) se caractérise par l'inhibition, issue du Surmoi.

- L'intégration du Symbolique au Réel suscite la jouissance phallique, jouissance de la vérité en construction, de l'acte comme auto-réalisation. Son échec, soit l'absence d'intégration du Symbolique au

Les trois jouissances sont donc en équilibre avec leurs envers : "Inhibition, symptôme et angoisse", défauts de jouissance, au sens propre, d'un registre par rapport à un autre.

2. STRUCTURE DU SUJET ET PHYLOGENESE

Avant de continuer plus avant dans l'utilisation de ce modèle, il me semble intéressant de le développer d'une manière plus inductive et, probablement, plus compréhensible. Je le ferai d'une part d'un point de vue phylogénétique à partir du travail de A. Pichot¹¹ : Etude théorique des rapports du biologique et du psychologique chez l'animal et chez l'homme, et d'autre part d'un point de vue psychogénétique, ce qui nous amènera au seuil de la quatrième partie concernant les rapports de ce modèle avec les topiques freudiennes.

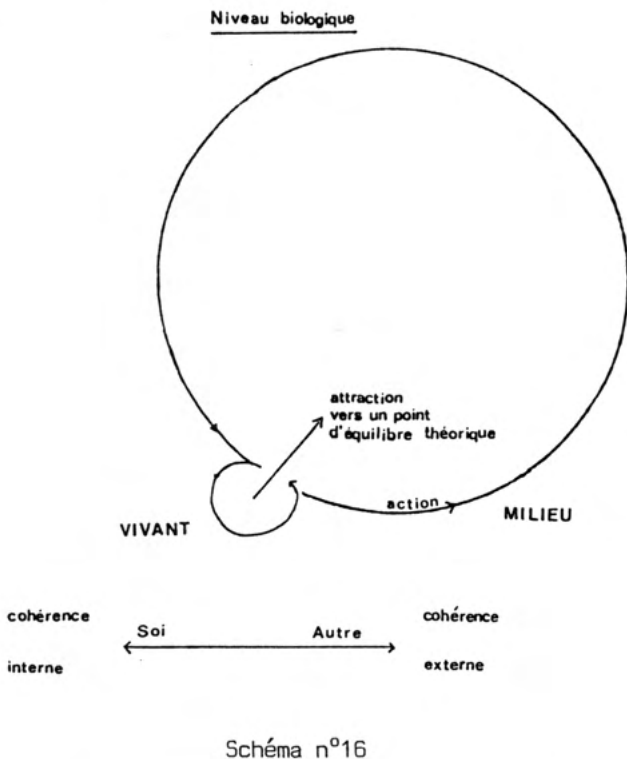
Il est évident que je ne reprendrai ici que de manière très succincte et trop sommaire (seulement l'aspect phylogénétique)

les thèses de Pichot, uniquement dans la mesure où elles peuvent m'aider à faire comprendre la genèse du modèle et en m'inspirant largement de la présentation qu'en a faite L. Cassiers.

2.1. Niveau du biologique

Le vivant se constitue comme une rupture de déterminisme par rapport au champ de l'inanimé. Il fait trou par rapport à l'indifférencié antérieur. Il s'auto-définit mais cette différence ne peut être, bien sûr, exprimée que par le psychisme humain (qui dira : "Là, il y a du vivant, de l'autonome... et donc de la biologie").

Le vivant va s'autonomiser par rapport à l'inanimé, dans un déterminisme circulaire, en s'unifiant en fonction d'un point théorique d'équilibre : théoriquement réalisable si la dimension du temps ne rendait cette cohérence toujours reportée. Il offre donc une cohérence interne imparfaite, jamais tout à fait réalisée, ce qui l'ouvre sur le milieu, perçu selon ce manque de cohérence interne et organisé donc pour le vivant comme une cohérence externe. Ce qu'on pourrait schématiser comme ceci :



Si la cohérence interne pouvait se réaliser (être totalement soi, sans manque),

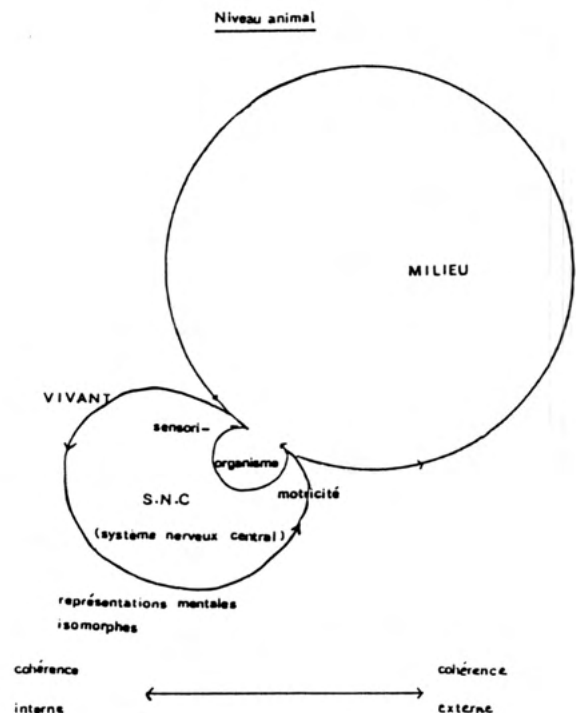
il n'y aurait plus de vivant : il serait inanimé comme un cristal. Si la cohérence externe pouvait se réaliser (fusion dans l'autre), il n'y aurait plus de soi : dissolution dans l'autre.

2.2. Niveau animal

Le pluricellulaire évolué est doté d'un système nerveux avec lequel apparaît un autre niveau de phénomènes : le "comportement", important par le développement de la représentation sensori-motrice.

Le système nerveux transforme les données du monde extérieur et de l'organisme, entre lesquels il s'intercale en un code propre. Le système nerveux se construit une "représentation" du monde et de l'organisme et la répercute en actions motrices. Les déficits inévitables de cohérence interne sont toujours transformés en une représentation de déficits de cohérence externe, c'est-à-dire un manque dans le monde qui déclenche la motricité pour le compenser.

Ce comportement s'accompagne donc d'images du monde extérieur (imaginaire potentiel) mais non d'une représentation de l'animal à lui-même parmi ses images. Il est seulement probable, logiquement, que l'animal possède un vague sentiment de lui-même, référé à une sorte de point, source d'action. Ce qu'on pourrait représenter schématiquement ainsi :



2.3. Niveau humain

L'humain dispose, en outre, d'une représentation de lui-même à lui-même. Une part de ses activités sont d'ordre purement mental, sur la scène qu'on ne peut désigner autrement que psychique où il s'éprouve lui-même : la conscience (réflexive) est le premier aspect qui s'appréhende de l'existence au niveau psychique.

Pichot rattache la première et la plus fondamentale racine de la conscience à l'absence chez l'homme d'instinct spécifié. Le petit de l'homme n'a pas de réponse motrice bien programmée, il ne lui reste qu'un équivalent minimal que Pichot appelle, par analogie, l'instinct de sommeil. Cependant, en raison des conditions de la vie intra-utérine, un faux déclencheur spécifique s'est formé dans les circuits d'associations sensorielles, l'enveloppement doux et chaud, créant ce qu'on peut appeler, par extension, une sorte d'instinct de contact. Il a pour effet de poser le revêtement cutané dans un statut tout à fait premier de la représentation du monde et du manque dans la cohérence externe (espace affectivé, origine de la libido).

Chez l'animal, il y a sensibilité à des états physiologiques internes et sensibilité proprioceptive mais ceci ne fixe aucune frontière spatiale de délimitation du corps.

Chez l'homme, par contre, se développe un "instinct de contact" qui confère à la sensation tactile comme telle une valeur de signification, c'est-à-dire de désir. L'individu n'est donc plus amené à se vivre comme point coordinateur mais aussi comme l'objet même de son désir dans son revêtement cutané (narcissisme) qui devient une portion d'espace délimitée affectivement et qui simultanément est lui-même : son corps.

Désormais, il y a donc le sujet-point-origine de l'action et du désir, le sujet représenté dans l'espace (défini en creux, dans les termes de la sensibilité extéroceptive) et les objets également situés dans l'espace.

Ce qu'on peut dessiner :
(Cfr. Schéma n°18)

Ou autrement :
(Cfr. Schéma n°19)

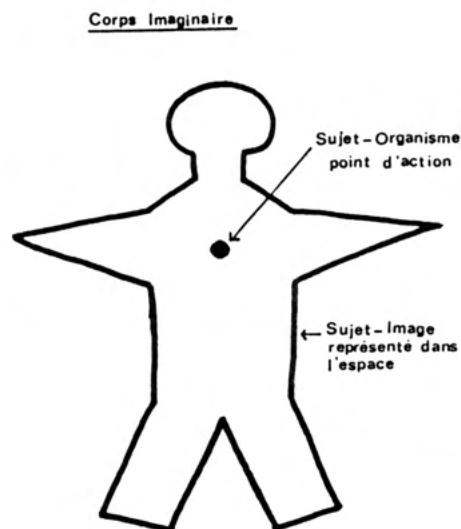


Schéma n°18

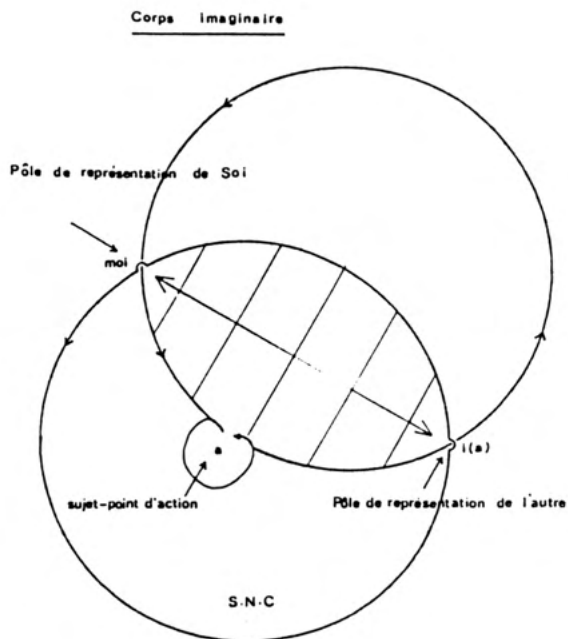


Schéma n°19

Il y a donc mise en place d'un "corps imaginaire" qui se constitue en creux, en miroir (image virtuelle d'une image réelle...) de son milieu de cohérence externe. Le sujet-image, l'image du corps, se constitue en

miroir d'une première image de cohérence externe, un Moi-Idéal "doux et chaud". Ces images vont évoluer, dériver petit à petit créant un hiatus entre la permanence du sujet-point d'action et ces images diverses (les objets du désir ne restent pas à la disposition et la cohérence externe ne se réalise pas plus...)

Le temps est ce qui apparaît comme la permanence du sujet, d'un sujet qui reste identique à lui-même malgré les changements. Le temps est donc d'abord présence puis permanence du sujet à lui-même comme identique et identifié, il est présent continu. Pour que l'identité de l'individu se maintienne, il faut que sous les variations se découvre une continuité : celle de la causalité qui reflète ainsi dans le monde objectif la continuité du sujet à lui-même. Or le sujet-point et source d'action échappe à la géométrisation, à la maîtrise spatiale. Il va chercher sa cohérence externe dans des mythes et des croyances, émergence de l'espace psychique pur pour surmonter l'échec de la représentation spatiale.

En quelque sorte, le sujet va unir la diversité des images le représentant et le sentiment de sa permanence à travers une "mise en ordre de ses images" dans un récit où le sujet se donne une place, où la permanence du sujet s'éclaire par la causalité du Logos.

Les images mentales sont traitées à un deuxième niveau, non plus celui de l'espace mais du temps dans un système de différences où le sujet est représenté, dernière tentative d'une mise en place de cohérence externe. Ce qu'on peut représenter ainsi : (Cfr. Schéma n°20)

Le point de rencontre entre le mythe et la réalité extérieure représente la tension vers la cohérence totale, le mythe venant combler le défaut de cohérence du sujet et de sa réalité extérieure. La cohérence totale est bien sûr, un point mythique, en miroir du sujet réel : il est son sens, sa vérité (en termes lacaniens, le phallus symbolique). Le mythe personnel une fois mis en place, il crée par la même occasion, un ordre dans les images mentales. L'image de l'ordre réalisé, de la causalité achevée et de la cohérence externe réalisée serait l'Idéal du Moi, I(A), "signifiant"

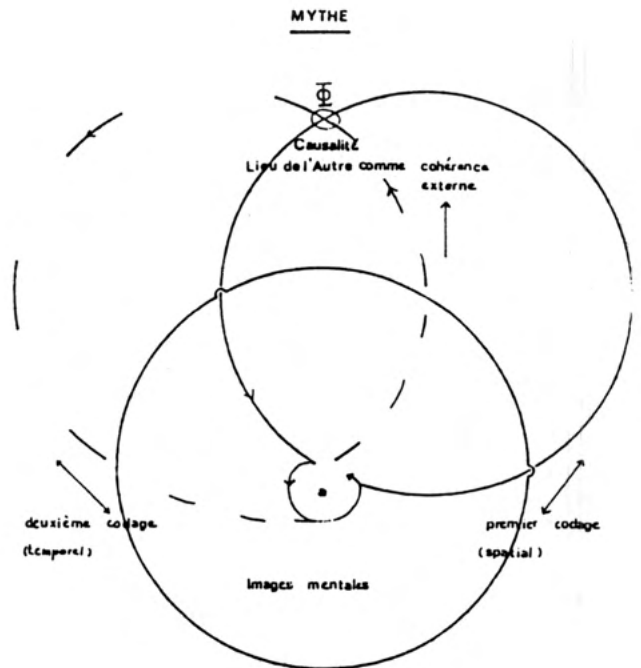


Schéma n° 20

ainsi une place du sujet qui vient se faire représenter dans ce système de différences (S).

Ce que nous pouvons représenter sur les schémas n° 21 et 22.

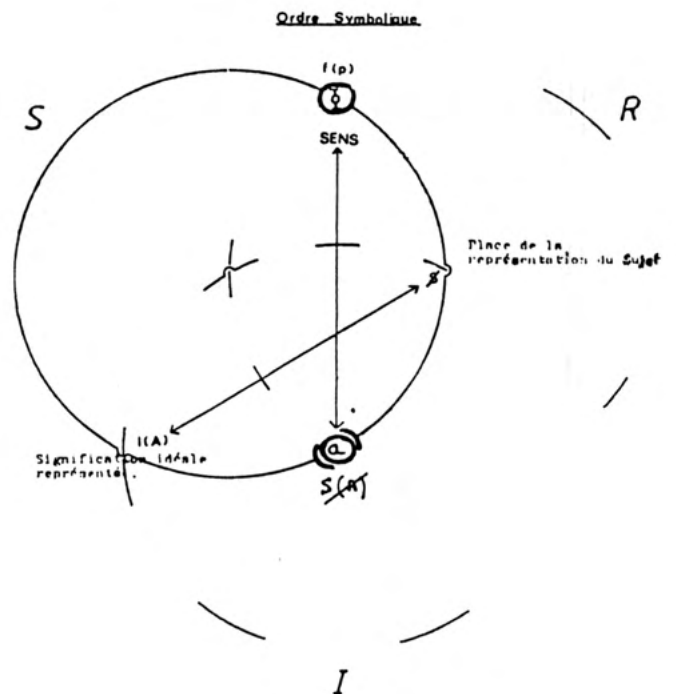


Schéma n° 21

Nous pouvons schématiser cette dialectique ainsi :

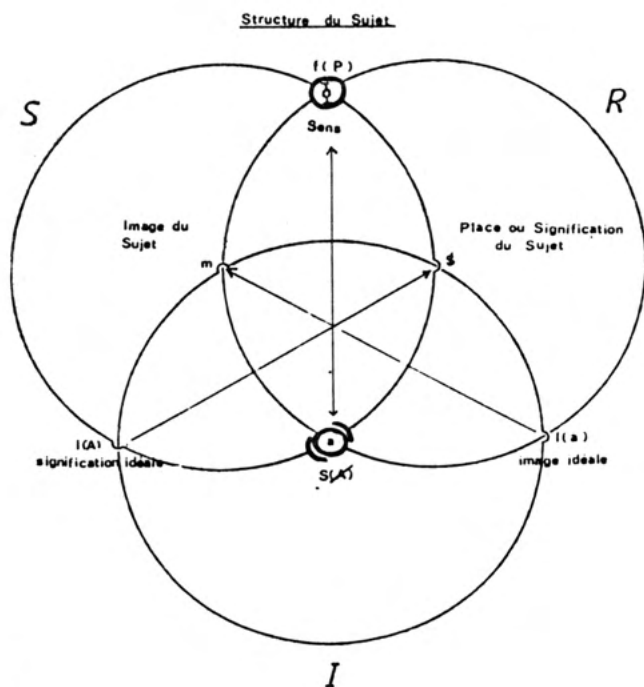


Schéma n°22

Ainsi cette approche phylogénétique inductive peut-elle éclairer les différentes instances psychiques comme des points limites, attracteurs théoriques, représentant soit une cohérence interne, soit une cohérence externe, jamais totalement réalisées.

Particulièrement, la fonction paternelle, instance de rencontre entre le Symbolique et le Réel, apparaît comme cette exigence, cette tension de cohérence de la croyance ou du mythe, comme sens du sujet réel. Le point théorique d'équilibre de cette cohérence externe jamais atteinte, le sens absolu, la "vérité" du sujet, attracteur impossible mais nécessaire est formalisé, en psychanalyse, par le phallus symbolique, trace symbolique du trou du réel (a), indicible du sujet (cfr. Juranville¹²).

La fonction paternelle, fonction du Sens, est en dialectique avec le sujet réel, ou plutôt le Réel du sujet soit le sujet-source d'action, origine pulsionnelle ("Ça" freudien). L'Imaginaire, apparu avec l'émergence du psychisme, nous en cache la structure de trou dont les objets "a" non imaginables (non spéculaires) sont les bords... Bords de ce "trou noir" en communication avec l'univers primordial de la Chose, de l'Indifférencié, de l'Etre.

SÉPARATION INITIALE

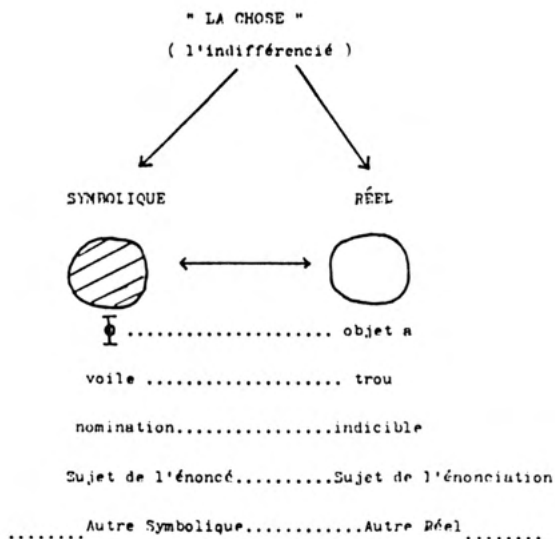


Schéma n°23

Enfin, le rapprochement avec le travail de Pichot permet d'approcher la structure du sujet comme l'articulation de quatre vecteurs oscillant entre une tension vers la cohérence externe et un repli vers la cohérence interne, soit :

- un vecteur basal, issu de l'alternance veille-sommeil, instinct de contact vers une cohérence externe, rappel de la vie intra-utérine.

- un vecteur de la représentation imaginaire de cette alternance, tension vers l'image idéale (Moi-Idéal), porteur de la libido narcissique, vecteur du corps et de l'aspect imaginaire (empreinte) de la sexualité.

- un vecteur de la représentation symbolique de cette alternance dans un système constitué de différences (le mythe), tension vers la place idéale (Idéal du Moi), porteur du narcissisme secondaire; vecteur de l'aspect symbolique (différence) et donc de la Loi.

- un vecteur, à la fois originel et dernier, de l'auto-constitution du sens, de la possibilité même d'une cohérence externe, tension vers la vérité (cohérence externe), constitutif du sujet; vecteur de la réalisation du sujet; vecteur de la réalisation du Sujet et donc du Moi, au sens freudien (ensemble des trois sujets) et non au sens

restrictif lacanien (pseudo-Sujet ou moi imaginaire).

Ce mouvement peut s'exprimer ainsi :

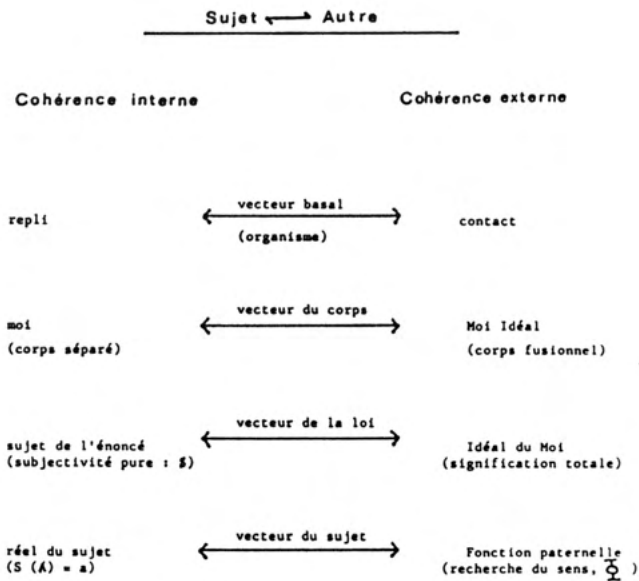


Schéma n°23b

Ceci peut également se représenter suivant le schéma suivant :

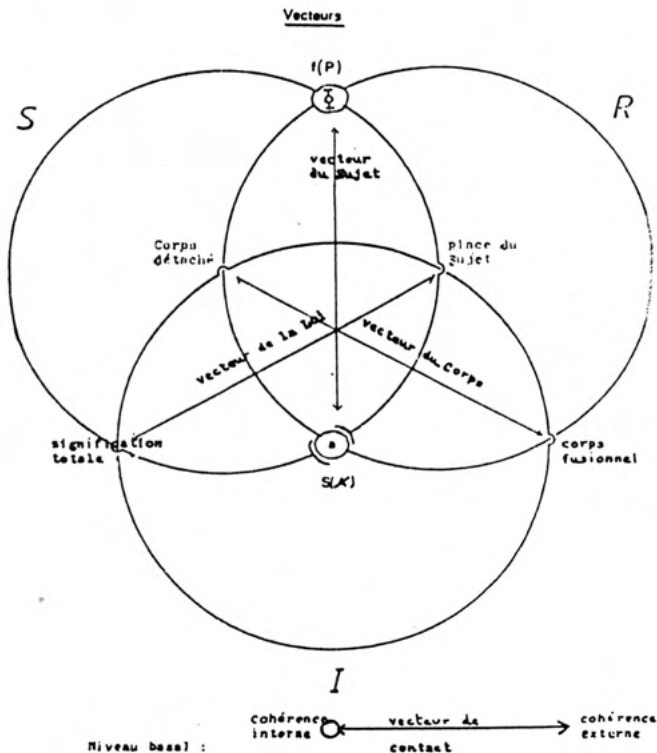


Schéma n°24

Je pense que certains rapprochements peuvent être faits avec l'approche szondiennne telle qu'elle a été développée par l'école de Louvain¹³ (Cfr. deuxième partie).

Il reste en effet qu'il s'agit ici de huit instances, points-limites de passage du circuit pulsionnel, le sujet se situant à chaque fois dans l'entre-deux et la pathologie n'étant que la réalisation des possibilités extrêmes de la structure. Ces points sont des attracteurs théoriques (réalisation d'une cohérence interne ou externe et donc promesse de jouissance) mais impossibles sinon de façon mortifère pour le sujet. Peut-être pourrait-on définir la vie comme un "entre-deux" ?

3. STRUCTURE DU SUJET ET PSYCHOGENESE

Afin d'éclairer encore un peu ce modèle, je propose de revoir sa constitution chez l'enfant (approche ontogénique ou psychogénétique), tout en insistant sur le fait qu'il faudrait une dimension supplémentaire au schéma pour rendre compte du facteur temporel, le dessin ne représentant, en quelque sorte, qu'une coupe structurelle à un moment donné.

3.1. Le stade du miroir

Le "stade du miroir" s'ordonne essentiellement sur une expérience d'identification fondamentale au cours de laquelle l'enfant effectue la conquête sur l'image de son propre corps.

"Le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation et qui, pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité"¹³.

Nous pouvons reprendre les schémas 18 et 19, illustrant la constitution d'un sujet représenté dans l'espace, image du sujet (moi ou corps-objet; le corps que j'ai), se distinguant du sujet-point d'action (sujet "a" ou corps-sujet; corps que je suis).

Le sujet peut se représenter à travers le miroir de l'image mais il s'agit aussi d'un leurre : "si la phase du miroir symbolise la préformation du "Je", elle présuppose

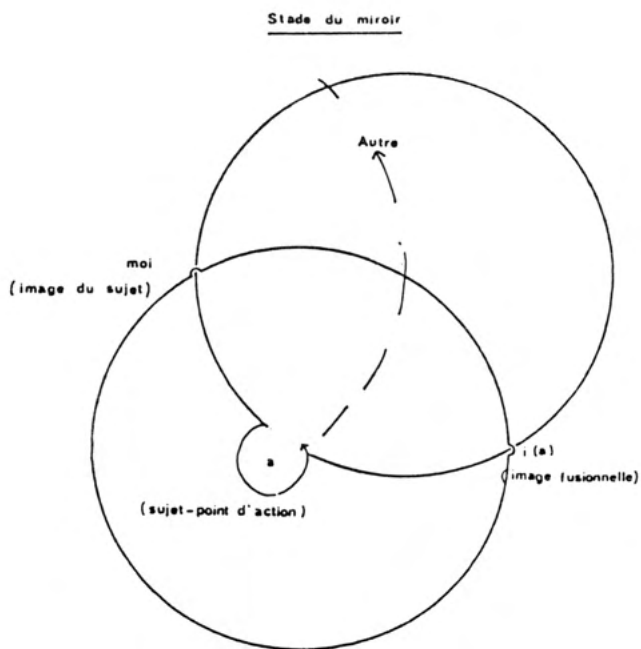


Schéma n°25

dans son principe constitutif son destin d'aliénation dans l'imaginaire (...) La dimension même de cette re-connaissance de soi préfigure ainsi, pour le sujet qui advient dans la conquête de son identité, le caractère de son aliénation imaginaire d'où s'esquisse la "méconnaissance chronique" qu'il ne cessera d'entretenir avec lui-même"¹⁴.

3.2. Le premier moment de l'Oedipe

A ce moment, l'enfant en reste encore à une relation d'indistinction quasi fusionnelle à la mère; il en est l'image complémentaire puisqu'il se détache de cette image initiale. Chacun vient donner, apparemment, sa cohérence externe à l'autre; ils sont le "phallus" l'un de l'autre.

L'enfant va s'identifier à ce qu'il suppose être l'objet du désir de la mère et cherche à être le seul et unique objet du désir de l'autre. A ce niveau, l'enfant est aliéné à la problématique phallique sur le mode de la dialectique de l'être; être ou ne pas être le phallus, ce qui manque à l'autre.

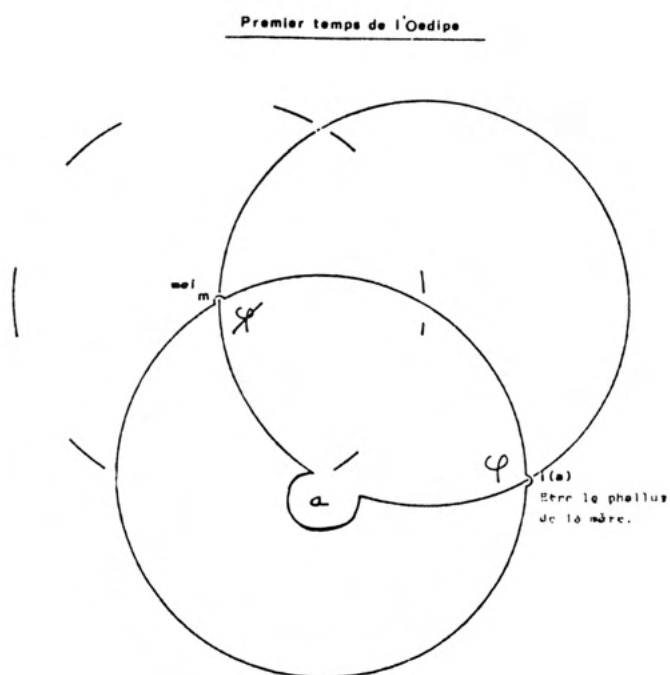


Schéma n°26

3.3. Le deuxième moment de l'Oedipe

Ce deuxième temps est caractérisé par l'entrée du troisième terme, le père. Il ne s'agit pas tant du père comme tel, mais de la mise en avant d'un troisième terme qui "explique", en quelque sorte, le fait que la cohérence imaginaire ne tienne pas, que l'enfant ne soit visiblement pas le seul objet du désir de la mère. S'il y a d'ailleurs une certaine ambiguïté à cet égard (une possibilité d'éviter ce troisième terme paternel), l'enfant peut mettre en place une stratégie d'évitement de la castration (Cfr. Perversions, dans la deuxième partie).

Pour l'enfant, l'entrée en scène du père se fait sur le mode de la frustration imaginaire. L'enfant se croit frustré de sa mère (objet réel) par un agent symbolique, le Père symbolique, c'est-à-dire la notion qu'il y a un Sens, une Cause (causalité), une Loi derrière les allées et venues d'abord imprévisibles de la mère.

Si l'enfant n'est pas introduit à l'idée d'une loi, d'un rythme vital en quelque sorte, l'alternance de fusion-défusion avec la mère ne peut être vécue que sur le mode de l'angoisse destructrice et de l'incohérence.

La mise en place de l'Autre symbolique (le père comme métaphore, créateur de Sens) est donc à la fois frustration et apaisement pour l'enfant.

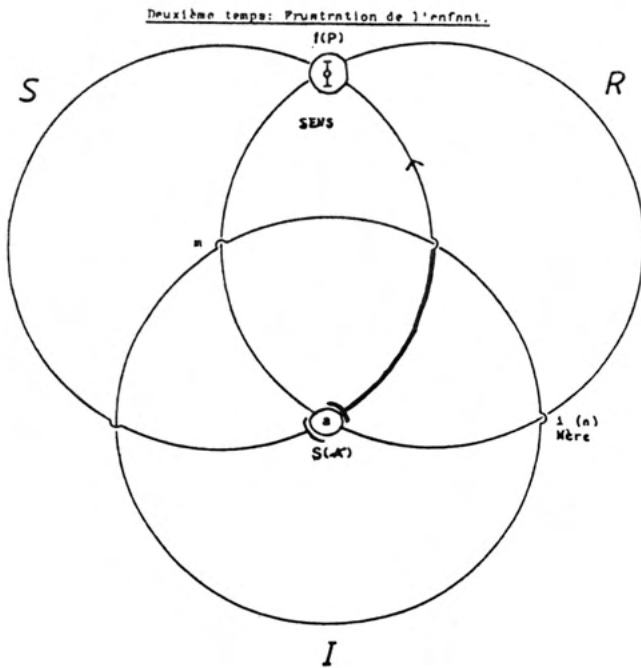


Schéma n°27

Ce moment n'est possible que si la mère assume sa privation réelle d'un objet symbolique (le phallus symbolique, à savoir sa cohérence parfaite, sa complétude achevée, sa vérité totale...) dans sa relation à l'enfant, par l'intervention d'un agent imaginaire, le père imaginaire, détenteur supposé du phallus. L'enfant doit découvrir que sa mère est privée d'une cohérence parfaite, d'une complétude mythique auto-suffisante, et qu'elle se réfère à un Autre, signifié, imaginarisé par la fonction du Père imaginaire, soit la loi paternelle ou tout simplement n'importe quelle signification, n'importe quel nom dans la mesure où il fait référence au Sens. Comme dans les "enfants d'Edouard", peu importe que le père existe, si la mère fait référence à la loi d'un Autre et introduit le sujet à une signification personnelle en invoquant le nom du Père.

"Sur le plan imaginaire, le père, bel et bien, intervient comme privateur de la mère, c'est-à-dire que ce qui est ici adressé à l'autre comme demande est renvoyé à une cour supérieure, est relayé comme il convient car toujours, par certains côtés, ce dont

nous interrogeons "l'autre" pour autant qu'il le parcourt tout entier, rencontre bien chez l'autre cet "autre" de l'autre, à savoir sa propre loi. Et c'est à ce niveau que se produit quelque chose qui fait que ce qui revient à l'enfant est purement et simplement la loi du père en tant qu'elle est imaginairesment conçue par le sujet comme privant la mère"¹⁵. Deux conséquences :

- l'enfant découvre donc, à cette occasion, la dimension la plus essentielle qui structure le désir comme ce qui "soumet le désir de chacun à la loi du désir de l'autre".

- la dialectique de l'avoir (avoir le phallus ou non), que l'enfant découvre comme polarisant désormais la problématique du désir de la mère, se fait donc l'écho de la dialectique de l'être qui gouverne alors le vécue de son propre désir.

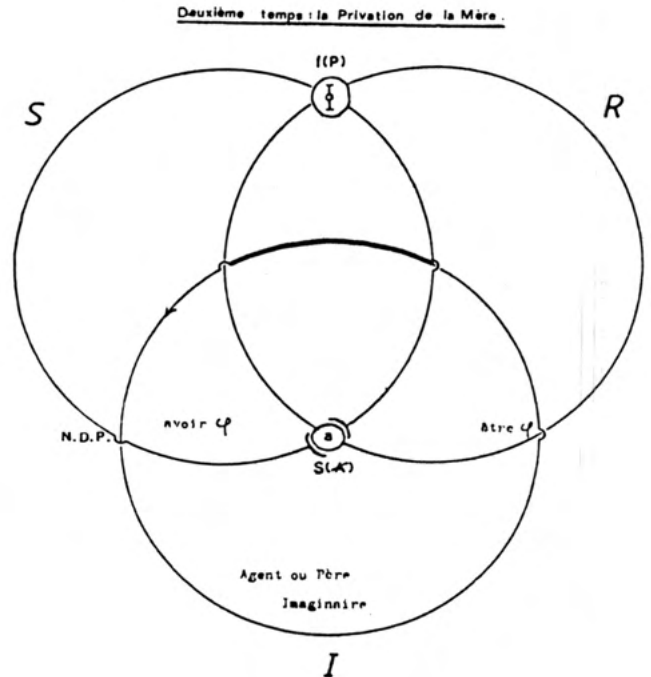


Schéma n°28

Si ce deuxième temps de l'Oedipe ne se réalise pas, ou ne se maintient pas, l'enfant en restera à une position psychotique de fusion avec la mère : le Réel ne peut être troué.

Si ce deuxième temps ne se réalise que de manière problématique et que la relation imaginaire reste primordiale, nous aurons probablement un terrain propice à la névrose d'angoisse (à rapprocher de ce que d'autres appellent les états-limites ou pathologiques narcissiques).

Si ce deuxième temps se réalise de manière

ambigüe, à la fois mis en place et contournable, l'enfant pourra éviter la frustration en occupant la position fusionnelle de Moi-Idéal (perversion narcissique).

Si ce deuxième temps se réalise de manière traumatique (p. ex. instauration d'un sens aberrant, imprévisible où le signifiant apparaît frustrant sans être, en même temps, apaisant), l'enfant peut occuper une position-limite d'identification au moi frustré, séparé, angoissé par le signifiant (position de l'hystérie d'angoisse ou névrose phobique).

3.4. Troisième moment de l'Oedipe

Ce troisième moment, dit du "déclin du complexe d'Oedipe" est celui où il faut que le père, investi de l'attribut phallique, "en fasse preuve". C'est le temps de la castration symbolique, réponse à la question : avoir ou non le phallus.

Il y a castration symbolique d'un objet imaginaire (le phallus imaginaire, attribué à la loi du père, à la signification...) par un agent réel, le Réel en position de père dans la mesure où il vient s'unir aux deux autres registres. L'enfant, et le père d'ailleurs, sont "castrés" du phallus imaginaire, il ne leur est pas acquis, il peut être "infirmé" ou "confirmé" par le Réel.

Le père n'est plus celui qui a le phallus en en privant la mère et l'enfant, il peut l'avoir et ne pas l'avoir : la triangulation père-mère-phallus est mise en place et l'enfant peut espérer l'avoir en entrant dans le jeu des identifications.

Si ce troisième temps de l'Oedipe ne se réalise pas, c'est-à-dire que cette loi du Père ne se confirme pas dans le Réel, ne s'y soumet pas, l'enfant en restera au primat de la signification sur le Réel et le Symbolique ne sera pas troué par le Réel, situation typique de la paranoïa.

Si ce troisième temps se réalise de manière ambigüe (il y a castration, mais elle peut être contournée : mensonge délibéré...), l'enfant pourra être amené, en position limite, à occuper une position de déni de la castration, la signification commandant au Réel, soit une position perverse sadique.

Si ce troisième temps se réalise de manière traumatique, (p. ex.: discordance entre le Réel et le Symbolique, situations fausses, défaillance du Père...), l'enfant peut occuper une position-limite de perte de signification, châtrée par le Réel : position hystérique où le Père imaginaire, la signification, a déçu et où le Réel apparaît traumatique.

Déclin du complexe d'Oedipe

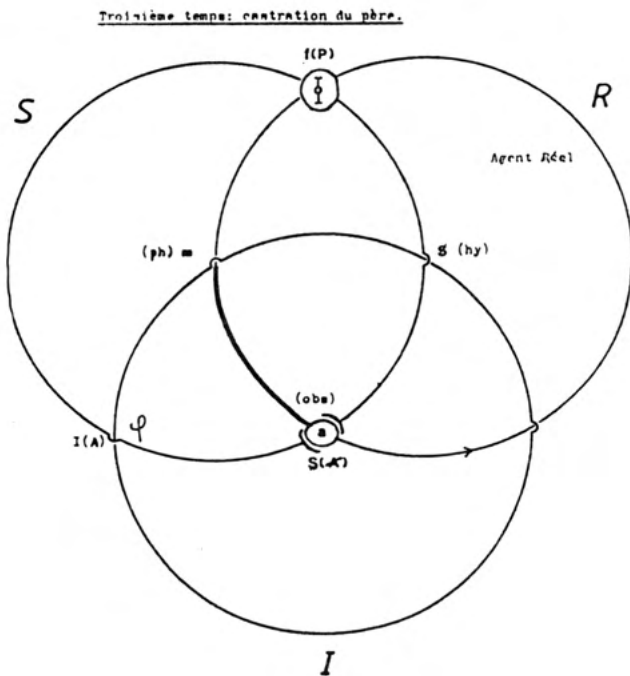


Schéma n°29

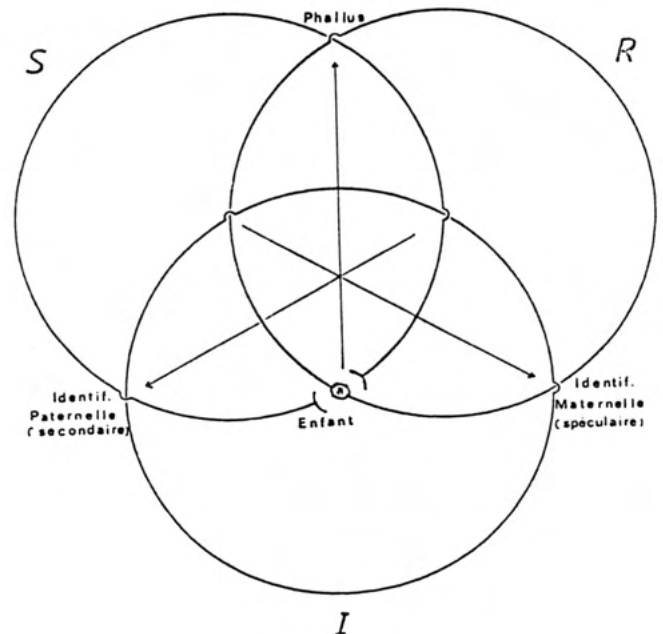


Schéma n°30

N.B.: On pourrait, éventuellement, distinguer un quatrième temps de l'Oedipe, caractérisé par la privation réelle de l'enfant. En fait,

celle-ci est établie par les deux temps précédents : l'enfant n'a pas la complétude, la vérité absolue. Il reste que cette privation réelle peut se réaliser de manière traumatique si l'agent imaginaire (la signification, la loi paternelle proposée à l'enfant) dément le Sens qu'il peut se construire, sa vérité partielle, et l'enfant peut occuper une position limite de perte de Sens et s'en remettre totalement à la signification (position obsessionnelle) produite par l'Autre (soumission à l'Idéal du Moi, fonctionnant uniquement comme Surmoi).

Si cette privation réelle apparaît ambiguë, l'enfant est certes privé du sens achevé, de la vérité absolue, de la cohérence réalisée, mais l'Autre les détient et le sujet peut se vouer à leur réalisation : position perverse masochiste.

Nous reviendrons plus tard sur cette esquisse de clinique psychanalytique après avoir abordé, dans la deuxième partie de cet article, les rapprochements avec les topiques freudiennes et autres graphes lacaniens. Insistons cependant déjà sur le fait que ces positions pathologiques sont des positions extrêmes, concepts-limites dévoilant la structure mieux que la "normalité".

Philippe MEIRE

BIBLIOGRAPHIE ET NOTES

- 1) Science et psychanalyse, Actes du colloque UCL 1982, dir. P. de Neuter et J. Florence, coll. RPCPP, vol. III, éd. Cabay, Louvain-la-Neuve, 1985, 128pp.
- 2) LADRIERE J., Systeme (Epistémologie), in Encyclopaedia Universalis, vol. XV, pp 685-687, Paris, 1973.
- 3) JURANVILLE A., Lacan et la philosophie, P.U.F., coll. Philosophie d'Aujourd'hui, Paris, 1984, 496pp.
- 4) PICHOT A., Etude théorique des rapports du biologique et du psychologique chez l'animal et chez l'homme, Cabay, Louvain-la-Neuve, 1983.
- 5) LACAN J., Ecrits, Ed. du Seuil, Paris, 1966, p.307.
- 6) NASIO J.D., L'inconscient à venir, Bourgeois, Paris, 1980, p.49.

7) ANDRE S., Clinique et noeuds borroméens, pp. 86-94, in Actes de l'E.C.F., Paris, Février 1982.

N.B.: Ce paragraphe 1.2. "Structure du sujet et instances psychiques" est largement redevable à ce travail quoiqu'il s'en écarte par ailleurs.

8) Afin de distinguer typographiquement, nous avons écrit "Sujet" avec une majuscule lorsque nous faisons allusion à l'ensemble systémique produit par l'articulation des trois modes particuliers ou trois "sujets", écrits avec une minuscule. Nous discuterons dans la deuxième partie de l'utilisation de termes pouvant lever cette ambiguïté.

9) LACAN J., L'Etourdit, in Silicet, 1972, n°4, pp.5-52.

10) FLORENCE J., L'identification dans la théorie freudienne, Publ. des Fac. Univ. Saint Louis, Bruxelles, 1978, pp.210-211.

11) PICHOT A., op. cit., p. 188.

12) JURANVILLE A., op. cit., pp 188-189.

13) Cfr. e.a., LEGRAND M., L. Szondi, son test, sa doctrine, Mardaga, Bruxelles, 1979.

14) LACAN J., Le stade du miroir comme formateur de la fonction du "Je", in Ecrits, op. cit. p. 97.

15) DOR J., Introduction à la lecture de Lacan, Denoël, Paris, 1985, p. 101.

16) LACAN J., Les Formations de l'inconscient, Séminaire du 22.01.1958, cité par Dor.



ENKELE BEDENKINGEN BIJ DE BEHANDELING VAN ANALYSANTEN MET PSYCHOTISCHE PROBLEMATIEK

door Mark MERTENS

1. PROBLEEMSTELLING

De kuur van analysanten met een psychotische problematiek stelt de analyticus voor specifieke moeilijkheden. Nu eens wordt hij de levendige en reële incarnatie van waanzinnige projecties, waardoor de behandeling in de waanzin wegzinkt. Dan weer stoot de analysant zijn eigen libidinaal lichaam af, zodat de analyticus zelfs niet in contact met hem geraakt. Deze tekst is in nauwe dialoog met de kliniek tot stand gekomen. Ik wil enkele stellingen over het psychotisch functioneren samenbrengen om na te gaan in welke zin deze een leidraad kunnen vormen om akcenten te leggen in de psychoanalytische techniek.

2. HET ONBEWUSTE FANTASME

2.1 Voorbeeld uit de neurose

Een man (1) begint een psychoanalyse omdat hij niet kan klaarkomen in de schede van een vrouw. Hij kan slechts genieten indien zijn zaad elders terecht komt, op het lichaam van de vrouw, op het laken... Eén zin lijkt zijn liefdesleven te bevelen: 'Het zaad moet verspild worden'. In de loop van zijn analyse herinnert hij zich de uitspraak van zijn vader: 'Ik was maagdelijk tot op de dag van mijn huwelijk'. Deze uitspraak zou helemaal geen edukatieve intentie gehad hebben noch verwezen hebben naar een moreel principe. Het ging veel meer om een vermelding met een louter anekdotische konnotatie. Toch heeft deze uitspraak zich in zijn psychisme ingeschreven als 'wij

hebben nooit genoten om het genot, het zaad is nooit verspild geworden'. Hij heeft zich dan ook van de relatie van zijn ouders het onbewuste beeld gevormd van een 'ineengestengeld lichaam' dat niet geniet. Wat aan dit 'lichaam' ontbreekt om het genot te bereiken schrijft zich in zijn psychisme in als 'verspild zaad'. Zaad verspillen wordt dan precies wat ze van hem lijken te verlangen. Zijn liefdesleven reduceert zich tot het herhalen van dit scenario, zonder dat dit mag beleefd worden in een gewone relatie.

2.2 De taal en het begeren

De uitspraak van de vader krijgt hier een betekenis die niet samenvalt met 'de' betekenis die deze uitspraak in zijn historische kontekst gehad heeft. Het historische subjek van de spreekakt wordt in het psychisme van de analysant daarenboven vervangen door de 'ineengestengelde lichamen' van de ouders. De transformaties van deze uitspraak zijn opmerkelijk. Zij worden mogelijk gemaakt door de eigenheid van de taal zelf.

-Een woord valt nooit sluitend samen met 'zijn' betekenis. Er zijn steeds supplementaire woorden nodig om zich een idee te vormen over wat 'de' betekenis zou zijn. Dan nog kan het betekende altijd anders belicht worden vanuit elke nieuwe associatieve kontekst. Er blijft dan ook steeds een radikaal tekort bestaan in het kennen van de betekenis. In het voorbeeld gebeurt een verschuiving van een anekdotische betekenis naar 'we hebben niet genoten'. -Wanneer er gesproken wordt, impliceert dit

noodzakelijk een tekort aan zijn bij de spreker en een appèl naar de aangesprokene. Wie spreekt verlangt iets, al was het maar dat iemand luistert. Het feit dat de vader spreekt tot de analysant wekt automatisch het besef dat er iets van hem verlangd wordt.

-Het is evenmin duidelijk wie het eigenlijke subjekt is van wat betekend en verlangd wordt in een spreekakt. Spreekt de spreker in eigen naam of neemt hij al of niet bewust het verlangen van een ander over? Het is een gekende ervaring dat wanneer iemand gedurende enige tijd spreekt, er al vlug zoveel inkonsequenties blijken dat dit spreken niet kan verwijzen naar een enkelvoudig subjekt.

Deze diskrepanties zijn inherent aan het functioneren van de taal. Zij zijn bepalend voor de manier waarop de begeerte gestructureerd wordt.

2.3. Konstruktie van het onbewuste fantasme

De uitspraken waardoor een individu aangesproken wordt laten een spoor na in zijn psychisme (2): dat er iemand zich tot hem richt wekt het besef dat er iets van hem verlangd wordt en dat er iemand is, waarnaar verwezen wordt door het grammatikaal onderwerp van de zin, die iets van hem verlangt. Dit onderwerp van de zin wordt immers verondersteld aan de bron te liggen van het aanspreken. Het heeft tevens een tekort. Anders moest het niet spreken en niets van het individu verlangen. Dit onderwerp is een strikt talig gegeven en dus zintuiglijk ongrijpbaar.

In een logisch tweede tijd wordt aan dit 'talig gegeven' een lichaam toegeschreven. Dit lichaam wordt in het onbewuste zodanig voorgesteld dat het ook getekend is door een tekort. Zoals het onderwerp van de spreekakt moet dat verbeeld lichaam met een tekort iets verlangen dat het tekort opvult om zo het genot te bereiken. Dit verbeeld lichaam blijkt in de verhalen van de analysanten een samengesteld lichaam te zijn. Het bestaat uit de kopulerende lichamen van de ouders, aangevuld met lichaamsdelen van in de persoonlijke geschiedenis belangrijke personages: bijvoorbeeld de grote mond van tante O., de vermeende welving gezien in de schaduw van de rok van het kindermisje... Het objekt dat verondersteld wordt te beantwoorden aan het tekort van het aldus gekonstrueerde lichaam, is het menselijk subjekt dat aangesproken wordt en in wiens psychisme het fantasme zich vormt. Het onbewuste fantasme be-

paalt de manier waarop mijn lichaam als objekt functioneert voor het begerende lichaam-tekort. Het is te beschouwen als een actieve 'vorming' die op een niet bewuste manier mijn begeren organiseert.

2.4. Het fantasme en de angst

De mens kent ten opzichte van zijn onbewust fantasme drie beangstigende extreme mogelijkheden.

2.4.1. Ik ben wellicht helemaal niet in staat om te beantwoorden aan het projekt dat de bron van de begeerte mij stelt. De angst hiervoor is een komponente van de angst voor de dood van het begeren, de eenzaamheid, de separatie, de verwerping, ziekte, veroudering. Ik denk hier klinisch aan een aspekt van de depressie en van het abandonnisme.

2.4.2. Indien ik exact ben wat aan de bron van de begeerte ontbreekt om het genot te bereiken, zal ik tijdens de voltrekking van mijn fantasme functioneren als een adequaat ding. Het voorwerp van mijn angst is hier de vernietiging als persoon tijdens de realisering van mijn sexueel projekt. Deze lotsbestemming wordt exemplarisch gerealiseerd in de psychose (3).

2.4.3. Mijn fantasme kan gedemaskeerd worden tot wat het eigenlijk is: een konstruktie op de plaats van mijn afgrijzen voor de ervaring dat het begeren nooit vervuld wordt en dat de opheffing van het tekort essentieel onmogelijk is. Dit is de angst voor de leegte, voor de ijdelheid van mijn preokkupaties, voor de zinloosheid van het bestaan.

Begeren, leven geeft angst. De neuroticus lost dit op door zijn sexueel leven op 'zijn eigen niet gewilde wijze' zelf te laten mislukken. Dit gebeurt uit angst voor de mogelijkheid dat het echt mislukt - eerste punt - of dat het echt lukt - tweede punt -. Tegelijk verbergt dit de angst voor het existentiële tekort, voor de radikale onmogelijkheid van de relatie - derde punt -.

2.5. Het fantasme in de 'gezondheid'

Elke kultuur voorziet op haar eigen wijze in een bescherming van haar subjekten. Haar voorzieningen hebben een vormend effect

op hun psychisme.

-De wijze waarop 'het moederlijke' omgaat met een menselijk subjeet in een relatie wordt geleid door het incestverbod. Dit heeft een radikaler effekt dan men van 'een verbod op genitale akten tussen ouders en kinderen' zou verwachten. Een kind kan zich niet ontwikkelen indien het genomen wordt voor datgene dat aan de moeder 'ontbreekt' om haar genot te realiseren. Een dergelijke vorm van relatie wordt exemplarisch verbeeld in de zwangerschap en de laktatie. Het incestverbod stelt dat een dergelijke 'geslaagde' relatie onmogelijk is voor de mens.

-Het geloof in een 'totalitaire' relatie wordt verder ondergraven door de mens te laten funktioneren in rituelen en te onderwerpen aan de wetten over de uitwisseling. Hij is daarin niet aanwezig met het volle gewicht van zijn 'zijn', maar op grond van toevallige en differentiële karakteristieken als leeftijd, afkomst, naam, woonplaats, geslacht, godsdienst, functie e.d.

Indien ik mijn psychisme 'laat' vormen door deze fundamentele menselijke wetten, impliceert dit dat ik 'aanvaard' te funktioneren op grond van niet-beheersbare toevalligheden. Op die voorwaarde kan ik het genot bereiken, doch steeds slechts op een partiële manier. Mijn kennis over het funktioneren van de wet is immers onvolledig. Ik schrijf de volledige kennis dan ook in de regel aan een derde afwezige toe.

-Analoog hiermee bestaat eveneens een onmogelijkheid tussen het woord en de betekenis. Een woord kan nooit samenvallen met 'zijn' betekenis. Binnen een regelsysteem en een spel van differenties kan een woord toch een betekenis produceren. Maar er blijft altijd een tekort, een niet zeker weten.

2.6. Het fantasma in de neurose

In de neurose blijft het 'geloof' in de mogelijkheid van een volledig geslaagde relatie enigermate bestaan. De verhouding tussen het kind en zijn ouder 'had kunnen lukken'. Dat zij niet gelukt is, wordt foutief toegeschreven aan de aanwezigheid van de rivaal of aan het eigen falen.

Vandaar dat in de neurose de angst blijft bestaan. Er is de angst zich te verliezen en de angst niet goed genoeg te zijn. Het zelfbeeld van de neurotikus is daarom

groot en kwetsbaar. Hij vreest met afschuw de identifikatie met een dood, ziek, lelijk en oud lichaam. Liever dan het radikale tekort te zien verschijnen laat hij zijn (liefdes-)akten op voorhand mislukken.

Dit vormt de drijfveer voor de analysant van Calligaris om 'zijn zaad te verspillen'. Het drijft de obsessie tot het stellen van dwanghandelingen. Het drijft de hysterica om zich uitdagend en rivaliserend als objekt aan te bieden. Wanneer zij dan echter een geliefde ontmoet, blokkeert zij en ontwikkelt een konversie, een anorgasmie of een lichamelijke ziekte. Indien zij dit niet doet, wacht haar wellicht de waanzin.

3. DE PSYCHOSE

3.1. Het fantasma in de psychose

De wetten die de uitwisselingen regelen tussen de mensen hebben geen duurzaam spoor gevormd in het psychisme van het psychotische subjeet. De opgedane relationele ervaring heeft dan ook onvoldoende het belang van de eigenwaarde en van de macht van de Ander gerelativeerd. Er blijft een 'geloof' in de mogelijkheid van de realisering van het fantasma bestaan. Het gevaar dat het subjeet dan loopt, beschrijft P. Aulagnier als volgt: '...chaque fois où le sujet, se découvrant le support d'un désir, risque, s'il l'assumait, de rencontrer l'Autre qui, au désir, ne peut répondre qu'en tant qu'agent de la castration.' (4) Wanneer zijn begeren gewekt wordt, loopt hij het gevaar dat zijn fantasma zich in de realiteit van zijn wezen voltrekt. Het is alsof de 'bron van de begeerte' onmiddellijk neemt wat haar ontbreekt om het genot te bereiken. Ik geef hiervan een voorbeeld (5): 'een jonge vrouw ontmoet de vriend van haar buurvrouw en mompelt voor zich uit: "ik kom van bij de beenhouwer". Zij 'hoort' onmiddellijk het antwoord van de ander 'klinken': "zeug". De aktivering van het begeren van deze jonge vrouw lokt ogenblikkelijk een dubbele inbreuk op haar integriteit uit. Enerzijds miskent zij een eigen associatie en schrijft deze als een 'vreemd lichaam' toe aan de ander. Anderzijds 'kiest' zij een associatie die de relatie karakteriseert als destruktief. Immers het karakteristieke van de relatie tussen de beenhouwer en de zeug is dat de eerste de tweede in stukken snijdt - als een 'agent de la castration'. Deze volkomen adekwate ver-

houding tussen beiden is gelijkvormig met de psychotische schrijfwijze van het fantasme: de 'bron van de begeerte' kan zonder meer het lichaam en de woorden van het subjezt uit elkaar halen om het objekt te nemen dat haar belieft. De spanning met een essentiëel derde element ontbreekt immers tussen beiden.

3.2. Het statuut van het weten

In de gezonde ontwikkeling wordt de voor de relatie noodzakelijke kennis aan een derde toegeschreven. Dit is niet zo in de psychose. Daar draagt één van beide termen de volledige kennis. Indien een relatie van begeerte onmiddellijk een intrusie in het reële van het lichaam van het subjezt tot gevolg heeft, moet de 'bron van de begeerte' immers wel precies 'weten' wat zij nodig heeft om haar tekort op te vullen. Zij neemt dan ook automatisch wat haar ontbreekt: lichaamsdelen, gedachten of vitaliteit... De manifestaties zijn veelvormig en gaan van het uiteenrijten van het lichaam in de waanzin tot het aanbieden van een deel van het lichaam in de automutilatie.

Dat het weten exakt toegekend wordt aan één van beide figuren van het fantasme, impliceert dat een overdracht in de strikte zin niet bestaat. Indien de analyticus immers de bron van de begeerte incarneert, wordt hij niet langer verondersteld te weten, doch weet hij zeker, zonder twijfel (6).

3.3. De verdediging tegen het psychotisch fenomeen

3.3.1. De verdediging tegen de begeerte. Gezien de begeerte zulke beangstigende fenomenen uitlokt, lijkt het beter situaties die hiertoe aanleiding geven te vermijden. Zo zal de psychoticus de anderen vluchten en zal hij schuw overkomen. Ook reeds de herinnering aan betekenisvolle relaties lokt angst uit.

Een uitzondering wordt gevormd door de zorgende relaties. Deze hebben immers een model van funktioneren dat lijkt op het model van de behoeftebevrediging. Voor dorst en honger bestaat bijvoorbeeld een adequate aktiviteit, die geen verrassingen inhoudt. Hij zal de uitwisselingen met de anderen overeenkomstig dit model pogen te vereenvoudigen tot goed omschreven vragen met als mogelijke antwoorden enkel een volledig ja of een volledig neen.

Ik meen dit vermijden van de begeerte te kunnen radikaliseren tot het vermijden van het verschijnen van het tekort. Het tekort kan immers de aanzet vormen tot een opheffing ervan in een psychotisch fenomeen. Ofwel, indien het blijft bestaan, suggereert het een radikale onverenigbaarheid tussen de termen van de relatie. In dat geval dreigt er de beleving van de totale uitstoting. De verdediging zal erin bestaan het tekort onmiddellijk en waar het verschijnt uit te roeien.

3.3.2. De verdediging tegen de taal. Het tekort verschijnt bij uitstek in de kommunikatie. Dat er gesproken wordt is op zich reeds een uitdrukking van een tekort aan zijn. Daarenboven verwijst een woord nooit sluitend naar één betekenis en rest er steeds een onzekerheid. Dit is ondraaglijk.

Een mogelijke oplossing is 'niet kommunikerén' zoals in het mutisme. Ofwel kan men tijdens het spreken volledig negeren dat de woorden een betekenisvolle funktie hebben, zoals in de echolalie, de woordsalades... Ofwel konstrueert men een betere taal waarbij de woorden slechts één enkele exacte betekenis hebben...

Een gedeeltelijke oplossing bestaat erin de kommunikatie te beperken tot onpersoonlijke thema's uit de sfeer van de behoeftebevrediging. Er wordt nog slechts gesproken over eten, werken, wonen, verzorgen of over voetbal, politiek, een 'aktueel onderwerp'. Deze verdediging lukt meestal niet definitief: soms breken de erogene spanningszones van het lichaam toch door in de woorden...

3.3.3. De verdediging tegen de erogene spanning in het lichaam. Vergote (7) heeft gewezen op een aktieve en lustvolle dimensie in de genese van sommige psychotische verschijnselen. Moyaert (8) stelt dat erogene lichaamszones aktief uitgestoten worden zogauw er zich een spanning ontwikkelt. Ik meen dat dit gelijkvormig met de psychotische struktuur van het fantasme verloopt. Het gebrek dat verschijnt in de erogene spanning wordt aangeboden aan of genomen door de gefantaseerde oorsprong van de begeerte. Dit gebeurt onmiddellijk 'aan de bron', wellicht om erger te voorkomen.

3.3.4. De verdediging tegen het stoffelijk bestaan. Wanneer gesproken wordt over het rotte en etterende eigen lichaam, is daar steeds een hunkering in te horen naar een lichaam zonder gebrek of naar een onstoffelijk

bestaan. Deze hunkering naar een onstoffelijk bestaan komt meestal ook duidelijk tot uiting in de waaninhoud. Ook de steeds aanwezige grootheidswaan toont het mateloze karakter aan van het verweer tegen de beperkingen van het mens zijn.

Dit streven naar de opheffing van de konfrontatie met het gebrek lijkt voor de oude ziekenhuis-schizofrenen vervuld te zijn. Zij wanen amper, zeggen niets en stellen de stereotype handelingen die de verpleegsters van hen verwachten. Indien iemand echter poogt met hen in contact te komen en enige erogene spanning in de relatie op te roepen, komt er een hele wereld van wanen, verwardheid en angst opnieuw naar boven.

4. DE PSYCHOANALYTISCHE TECHNIEK

4.1. Een stelling over de werking

Door middel van een psychoanalytische behandeling van zowel de neurotische als de psychotische analysant wordt een omvorming in gunstige zin beëogd.

Vanuit de vraag naar genezing of om meer te weten te komen over zichzelf gaat de analysant deze bijzondere relatie aan. De analyticus maakt het spreken effectief door het te leiden naar een spreken over het lichaam van de analysant en zijn verhouding met de anderen. Deze emotionele thematiek maakt dat hij zijn habituele wijze van in relatie treden ook binnen de analyse zal ontplooiën. Waar dit buiten de analyse gewoonlijk leidt tot hetzij een neurotische bevestiging hetzij een verbreken van de relatie, gebeurt binnen de analyse geen van beide. De analyticus gaat niet in op de vraag naar een komplementaire opstelling in de relatie. Doordat hij niet antwoordt en de habituele zekerheden van de analysant bevestigt noch verwerpt, zal deze de indruk krijgen dat zijn gewone narcistische verdediging niet meer 'werkt'. Hij zal deze verdediging tot in haar extreme aspecten in de relatie uitproberen vooraleer haar op te geven. De illusies en parades van het ik als functies van het fantasma worden aldus opgevoerd en ondergraven. De verschillende aspecten van het fantasma worden opgeroepen en geplaatst in de historische kontekst waarin zij zich exemplarisch manifesteerden. De 'Waarheid' en de anonieme 'Bron van de begeerte' vallen zo uiteen in: de borsten van tante..., de mond van... En

telkens blijkt de catastrofe zich niet te voltrekken. En dit blijkt niet te zijn omwille van redenen als rivaliteit, eigen falen e.d.

Hierdoor groeit de ervaring dat de bron van de begeerte niet beangstigend is, en dat het niet is omwille van een eigen ongeschiktheid of een overtreden van een verbod dat een verhouding lukt of niet lukt. De ervaring dat de eigen waarheid partiëel en een geloof in de volkomen relatie ijdel is, maakt het subjeet vrij om zich echt in het leven te riskeren.

4.2. De leiding van de kuur van de psychotische analysant

De boven weergegeven hypothesen over de psychose laten toe enkele technische opmerkingen te formuleren. Een 'goede' vraag naar een analyse is meestal niet aanwezig. Liever dan te wachten op een vraag die toch niet komt, meen ik dat de analyticus een beperkte vraag moet aksepteren. Hij zal dan wel het subjeet zelf moeten uitnodigen tot spreken en tot investeren in de relatie. Dit zal zo moeten gebeuren dat het erogene niet onmiddellijk afgestoten wordt, en zo dat het fantasma zich niet in het aktuele van de relatie voltrekt.

4.2.1. De vrije associatie. De bedoeling van de vrije associatie is dat een gegeven betekenis in een ander licht gesteld wordt door wat er toevallig opkomt. Het is hiervoor essentiëel dat de eerste betekenis voldoende losgelaten wordt opdat iets nieuws zou kunnen opkomen en tegelijk toch voldoende vastgehouden wordt opdat dit nieuwe de oude betekenis anders zou belichten.

In de psychose waar de woorden zelf het voorwerp van een agressie kunnen worden, moet de analyticus erop letten dat de associaties enigszins gebonden blijven aan het eerste betekenisveld. Een voortijlen van woord-associaties op basis van hun materiële gelijkennis heeft geen zin. De analyticus moet hier de woordenrij stoppen en terugkoppelen naar het eerste betekenisveld. Hetzelfde moet gebeuren wanneer een woordenrij aangezogen wordt door een gehate zone in het lichaam of in de geschiedenis. Dat leidt immers vaak tot een spiraal waarin het subjeet meegezogen en overspoeld wordt door het vijandige affekt.

4.2.2. Het 'enten' van een relatie. Het is niet

vanzelfsprekend dat iemand met een kwetsbaarheid ten opzichte van het begeren de nauwe verhouding met de psychoanalyticus zou aangaan. Het zou als een te rechtvaardigen vorm van zelfverdediging te beschouwen zijn indien hij dit niet deed.

Daarom moet de analyticus een minimale vraag aksepteren en zelf het verlangen uitdrukken meer te willen horen over wat er leeft - en dus verlangt en spreekt - in de analysant. Deze moet er als het ware toe gebracht worden om in de relatie te investeren. Pankow (9) noemt dit 'erogene huid enten'. Pankow zegt dat zij verlangt te luisteren. Tegelijk geeft zij een door haar warm geknede bal plasticine en vraagt zij: "Maak iets voor mij". En wat de analysant dan maakt wordt door haar in een relatie tot haar lichaam gebracht.

Zo vraagt zij aan een vrouw die een schoen maakt: "Wat doet die schoen met mijn lichaam?" Hierdoor demaskeert zij een impliciete intentionaliteit in het gemaakte, en versterkt deze. Dit uitlokken en demaskeren van een intentionaliteit opent naar het bestaan van een beleving die het geproduceerde zijn vorm gegeven heeft en aan de bron ligt van de intentionaliteit. Dit opent op zijn beurt naar het bestaan van iets erogeens in het lichaam en naar de geschiedenis van dit erogene.

Ik geef enkele voorbeelden: - Een vrouw zwijgt afwezig maar maakt ondertussen zenuwachtig krabbels op een papier. Ik vraag: "Die krabbels, wat hebben die met mijn lichaam te doen?" Zij vertelt hoe zij tijdens de puberteit uren doorbracht met het neerschrijven van fantasieën op papieren die zij liet rondslingeren om... - Een man vertelt op een onverschillige toon over de verzorging van zijn konijn, waarbij hij een monotoon overzicht geeft van de samenstelling van het voedsel e.d. Ik zeg: "Stel, ik ben dat konijn". Na een ogenblik van verwarring herneemt zijn spreken op een levendiger toon. Het is een kado van zijn moeder. Soms doet hij het diertje pijn om het daarna te kunnen troosten...

Telkens dat het spreken en de investering dreigen te verzanden in een actieve onverschilligheid, moet de analyticus het begeren op een beveiligde wijze provoceren. Hij kan dit doen door te vragen iets voor

hem te creëren. In de creatie is immers noodzakelijk het tekort aan het werk. Hij kan ook een onverschillig element tot een uitdrukking van het tekort maken door het plotseling in de actuele relatie te doen functioneren.

4.2.3. De beveiliging van de ent. Eenmaal dat de begeerte aldus geprovoceerd is, bestaat het gevaar dat het geactiveerde fantasma zich dan ook voltrekt. Om dit te verhinderen heeft deze vorm van interventie enkele bijzondere karakteristieken. - Er wordt bij voorkeur een partiële drift opgewekt. Dit is minder beangstigend dan de liefde die de hele persoon in de relatie zou betrekken en waarschijnlijk ook zou vernietigen. - De partiële relatie die ontstaat wordt gemedieerd. Zij wordt opgevoerd in het medium van de dingen en van de verbeelding. Er wordt als het ware gedacht aan de hand van objecten en beelden (10). - Een deel van de erogene kracht van de analysant wordt dan in relatie gesteld tot het hele lichaam van de analyticus. Deze zegt 'mijn lichaam' en niet 'mij' om de positie van derde te kunnen blijven innemen en tevens om het fantasma in een minder verholde vorm aanwezig te stellen. Hij biedt zijn lichaam immers aan als een object om genomen te worden. - De analyticus biedt zijn lichaam rustig en zonder angst aan. Dit brengt op niet-verbaal niveau over dat hij niet bang is om door het begeren vernietigd te worden, en dat de psychoanalytische relatie een veilige experimenteer-ruimte biedt. Iets wat overigens op andere momenten herhaaldelijk en expliciet geweten wordt aan de analytische regels waaraan beiden onderworpen zijn en die de relatie mogelijk maken. - Benevens dat er aan de hand van objecten gedacht wordt in een experimentele werkruimte wordt het partiële begeren ten slotte nog op een inadekwate manier opgeroepen. Ik ben immers dat konijn duidelijk niet. En die krabbels blijven ver van mijn lichaam. Het inadekwate en metaforische karakter van de woorden wordt geïntroduceerd door het verrassende van de verbale gelijkstelling. En dit metaforische karakter van de woorden wordt precies daar hersteld waar dit het meest problematisch is: in de nabijheid van de erogene zone. Het vergezochte van de verbale gelijkstelling laat ten slotte zien dat het desondanks toch opgeroepen begeren slechts een ent is. Het is een vreemde huid die inadekwaat is en desondanks toch aanslaat. Dit opent naar de ervaring dat alle begeerte het karakter van een ent heeft.

Een dergelijke interventie zal het bege-

ren evokeren op een wijze die de angst vermindert. Zij opent een ruimte waar iets van de geschiedenis naar boven kan komen.

4.2.4. Psychotische momenten binnen de sessie. Het is niet te vermijden dat zich toch psychotische momenten voordoen binnen de sessie. Het fantasma manifesteert zich dan in het reële van de relatie. De school van Klein noemt dit projektieve identifikatie en bestrijdt dit met wat zij noemt overdrachtsinterpretaties. Ik geef hiervan een voorbeeld ontleend aan Rosenfeld (11).

"...Zij bekeek mij en zei: "Waarom imiteert U mij?" Ik interpreteerde dat zij zich binnen in mij gezet had en aldus de indruk had dat ik haar was en voor haar sprak en dacht... Dan zei ze dat ik ging uitdrogen door zoveel te praten... Zij werd angstig en vroeg of ik naar de politie gebeld had. Ik legde haar uit dat zij dacht dat ik de politie ging doen komen om haar kwijt te raken en om haar te straffen omdat zij de indruk had al het goede in mij genomen te hebben.... En dat zij mij wenste bij haar te hebben als een goed persoon en dat zij vreesde mij te doen uitdrogen en mij zo binnenin haar te verliezen."

Rosenfeld zegt hierover: "(In de schizofrenie) centreer ik mijn interpretaties op de projekties in mij van het goede en slechte deel van hemzelf en de achtervolgingservaring die hiermee samenhangt... dit liet de patiënt toe minder sterk te geloven in de konkrete realiteit van deze belevingen."

Ik geef een ander voorbeeld: een vrouw is geërgerd omdat ik haar karige uitlatingen niet begrijp. Hierop verstart zij. Ondanks mijn aanmaningen zegt zij niets meer. Ik vraag: "Het is of je verwacht dat je gedachten direkt duidelijk zijn voor mij, zelfs zonder dat je ze hoeft uit te spreken." Zij knikt, maar vervolgt angstig: "Iedereen gaat sterven" Ik zeg: "misschien vrees je nu dat je irritatie ook direkt zou overgaan op mij, zoals je dat van je gedachten verwachtte. Alleen al een kwaadheid voelen geeft je precies de ervaring dat je mij in mijn lichaam ook effectief kwaad gedaan hebt..."

4.2.5. De analyticus en de waarheid. Een analyticus heeft zelf een zekere weg af te leggen vooraleer hij zijn functie naar behoren kan vervullen. Pankow zou in dit verband gezegd

hebben: "Wanneer de analyticus zijn analysanten een plaats geeft in zijn dromen of wanneer hij niet durft zeggen wat hij te zeggen heeft omdat hij hun woede, hun ageren of hun verdriet vreest, dan heeft hij zelf nog een eind analytische weg af te leggen." De analyticus moet alleszins ervaren hebben hoe zijn eigen begeerte zijn vorm krijgt op grond van enkele toevalligheden eerder dan op grond van belangrijke of natuurlijke waarheden.

Tijdens zijn arbeid met de psychotische analysant wordt hij alleszins tot in de diepte van zijn lichaamsbeleving beproefd. Hij moet het lijden, de vragen, de eenzaamheid, de uitdagingen, de mislukking, de beschuldigingen, en vooral de liefde en de haat van zijn analysant kunnen verdragen. Verdragen wil niet zeggen zich een relationele ongevoeligheid of een pantser aankweken. Het betekent veeleer de woorden en de affekten van de analysant laten toekomen in het eigen lichaam en tegelijk aanwezig blijven in de relatie met verlangen en dus met tekort. Ik zal hiervan één aspekt belichten, met name de verhouding van de analyticus ten opzichte van de waarheid.

Het is niet mogelijk de waarheid helemaal te zeggen of helemaal te kennen. Interpretaties half maken en een opening laten naar iets anders vormt een mogelijke toepassing hiervan (12). Deze toepassing lijkt evenwel problematisch wanneer de woorden reeds een neiging vertonen om de band met hun betekenis te zeer te verliezen en voort te ijlen op grond van hun materialiteit. Het lijkt mij dat de verhouding tot de waarheid heel de aktie van de analyticus moet doordringen. Hij moet wat hij zegt zo zeggen dat het duidelijk wordt dat hij niet weet en de wet niet stelt. Hij verwoordt de wet alleen maar. In de formulering zelf van de interpretatie moet al de bereidheid ingeschreven zijn om deze onmiddellijk op te geven, evenals de overtuiging van de noodzaak haar alleszins 'op te heffen' voor andere (13). De analyticus die een ogenblik helemaal gelooft wat hij zegt houdt immers op aanwezig te zijn met zijn begeren. 'Als de koning gelooft dat hij koning is, waant de koning'. (De Waelhens)

Mark MERTENS



- 1) CALLIGARIS, C., Hypothèse sur le fantasme. Seuil, Paris, 1983; blz. 12-18.
- 2) JURANVILLE, A., Lacan et la philosophie. P.U.F., 1984; blz. 188-191.
- 3) CALLIGARIS, C., op.cit.; blz. 92.
- 4) AULAGNIER-SPAIRANI, P., 'Remarques sur la structure psychotique', La Psychanalyse nr8, 1964; blz. 57.
- 5) LACAN, J., 'D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose', Ecrits, Seuil, Paris, 1966; blz. 534.
- 6) CALLIGARIS, C., op.cit.; blz. 94.
- 7) VERGOTE, A., 'Pulsions de mort et destins mortifères de la pulsion', Textes, Ecole Belge de Psychanalyse nr6, febr. 1980.
- 8) MOYAERT, P., 'Taal, lichamelijkheid en affekt in de schizofrenie', Tijdschrift voor Psychiatrie, 1982 (1), blz. 49-69 en 1982 (2), blz. 696-708.
- 9) PANKOW, G., L'homme et sa psychose, Aubier-Montaigne, Paris, 1969.
- 10) LACAN, J., Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Seuil, Paris, 1973.
Blz. 60: 'C'est le lieu de dire, à l'imitation d'Aristote, que l'homme pense avec son objet.'
- 11) ROSENFELD, H., Etats psychotiques, P.U.F., 1976; blz. 157-163.
- 12) CLEMENT, C., Vies et légendes de Jacques Lacan, Figures-Grasset, Paris, 1981; blz. 34 e.v.
- 13) LACAN, J., Ecrits, Seuil, Paris, 1966.
Blz. 225: 'Qu'est-ce alors qu'interpréter le transfert? Rien d'autre que de remplir par un leurre le vide de ce point mort'.





*Ils intéresseront à transmettre littéralement
ce que j'ai dit :
tels que l'ambre gardant la
mouche, pour ne rien savoir de*

JACQUES

LACAN

son vol

DEKHERINNERING, FANTASIE, FANTASME

door Rudolf BERNET

Wat is een fantasma? Het antwoord op deze vraag is van centraal belang zowel voor de psychoanalytische theorie als voor de psychoanalytische praktijk. Op theoretisch vlak speelt het fantasma een centrale rol in de nadere bepaling van de natuur van het onbewuste. Op klinisch vlak stelt zich vooral de vraag naar wat het betekent een fantasma te 'interpreteren' en ook de vraag of de analyticus de fantasieën van de patiënt in de naam van de werkelijkheid moet tegenspreken of niet. Het fantasma is niet alleen een belangrijk psychoanalytisch onderwerp maar tegelijk ook een bijzonder moeilijk onderwerp. Een eerste moeilijkheid heeft te maken met het feit dat de term "fantasma" in Freuds werk niet voorkomt en dat het wezenlijk onderscheid tussen "fantaseren" en "fantasma" bij Freud terminologisch niet duidelijk werd vastgelegd. Een tweede principiële moeilijkheid komt voort uit het feit dat het fantasma geen werkelijk zelfstandig fenomeen is en daarom ook nauwelijks op zichzelf kan worden bestudeerd. Fantasmen kunnen op zichzelf moeilijk ter sprake worden gebracht, ze zijn meestal verweven in de inhoud van dromen, neurotische symptomen en perverse handelingen. Een derde moeilijkheid situeert zich op het theoretisch vlak en heeft te maken met het feit dat het fantasma zowat overal een rol speelt en vooral daar, waar

(*) Tekst uitgesproken op de studiedagen van de Belgische School voor Psychoanalyse (8-9 mei 1985). De bedoeling was de inzichten van een werkgroep die in 1984/85 o.l.v. A. Vergote en F. Asma over het fantasma heeft gewerkt op een enigszins systematische manier samen te vatten.

de psycho-analyse een overgang probeert te denken. Men verwijst naar het fantasma om de overgang van de drift naar zijn psychische verwerking in het verlangen te kunnen denken, om het verkeer tussen het systeem van het onbewuste en het bewustzijn te kunnen beschrijven, om de inschrijving van overgeleverde mythen, verhalen en ervaringen in de seksualiteit van een individueel kind te kunnen begrijpen. Het fantasma is dus een kruispunt in de psychoanalytische theorie omtrent de representatie van de drift, omtrent de verdringing en de terugkeer van verdrongen wensen en omtrent de rol welke de biologische en vooral de symbolische heredititeit, de fylogenese dus, in het ontstaan van de kinderlijke seksualiteit speelt.

Het belang en de moeilijkheid van de problematiek van het fantasma vinden hun weerspiegeling in de psychoanalytische literatuur daaromtrent. Deze literatuur is even uitgebreid als tegenstrijdig. Men is het niet eens over fundamentele punten zoals de volgende: 1) Is het fantasma een voorstellingsobject of eerder een kader, een scène waarin een object kan worden benaderd, of het teken van een verloren object? 2) Heeft de artikulatie die het fantasma bij de drift aanbrengt steeds een taalmatige structuur of zijn er ook fantasmen die zich als het ware rechtstreeks in het libidinale lichaam inschrijven? 3) Wat is de verhouding tussen het subject en het fantasma? In welke zin kan men zeggen dat een vooraf bestaand subject een fantasma encenseert? Of is het eerder zo dat een begerend subject pas door het fantasma ontstaat? En in welke zin kan men zeggen dat een subject zich in het fantasma kan verliezen?

Belang, moeilijkheid van het onderwerp

en tegenstrijdige literatuur daarover hebben meegespeeld in de beslissing om de werkzaamheden van ons seminarie over het fantasma met een terugkeer naar Freud te beginnen. De lektuur van Freuds belangrijkste teksten (cfr. bibliografie) in chronologische volgorde (1896 - 1919) is er mede verantwoordelijk voor dat onze aandacht vooral uitging naar de zich in Freuds teksten voordoende verschuiving van de problematiek van het fantaseren naar de problematiek van het fantasme. De tekst die zich het duidelijkst over het statuut van het fantasme uitspreekt is Ein Kind wird geschlagen. Het fantasme dat in deze tekst wordt onderzocht gaf ook aanleiding tot beschouwingen over de verschillende bewerking van het castratiecomplex door het meisje en door de jongen evenals tot beschouwingen over de oorsprong van seksuele perversies en vooral over de innerlijke samenhang tussen sadisme en masochisme.

De geleidelijke differentiatie tussen het fantaseren als zelfstandige, lustgevende psychische activiteit en het fantasme als oorspronkelijke structurering van de begeerte is voornamelijk in de rond 1908/1909 ontstane teksten duidelijk observeerbaar. In Der Familienroman der Neurotiker b.v. gaat het om een meestal vrij uitgebreide en ingewikkelde fantasie die niet alleen een weinig aantrekkelijke werkelijkheid door een meer vleierende vervangt, maar het gaat tegelijkertijd ook om een poging om zich zijn eigen, oedipaal bepaalde begeerte en de oorsprong ervan op een imaginaire manier toe te eigenen. Het handelt zich daarbij ook om een narratieve vorm van de fantasie en dit heeft ons dan ook de vraag doen stellen of men niet een wezenlijk onderscheid moet maken tussen visuele fantasmen en narratieve fantasmen. In Lyotards commentaar op Ein Kind wird geschlagen kwam deze vraag terug in de vorm van het onderscheid tussen vormen van het fantasme die verbaliseerbaar zijn en andere vormen waarbij het subjezt zelf deel uitmaakt van de geziene scène en daarom er niet over kan spreken. Zulk een fantasme waarbij het subjezt zich zelf in het spektakel verliest, doet weerom denken aan de Deckerinnesingen waar Freud het al in 1899 over heeft.

In de vroege teksten (rond 1900) ligt de nadruk op de visuele fantasieën. Als model voor het fantaseren dient het dromen, vooral het dagdromen. Het fantaseren wordt dus gezien als een hallucinatorische wensbevrediging. Freuds beschrijving van deze fantasiewereld

doet denken aan de Abbaye de Thélème die Rabelais als volgt beschrijft: "Toute leur vie était employée, non par des lois, statuts ou règles, mais selon leur vouloir et franc arbitre. Se levaient du lit quand bon leur semblait, buvaient, mangeaient, travaillaient, dormaient quand le désir leur venait. Nul ne les éveillait, nul ne les parfasçait ni à boire, ni à manger, ni à faire chose autre quelconque." Het verschil tussen Rabelais en Freud is echter dat de Abbaye de Thélème door geen mensen omgeven is terwijl Freuds fantasiewereld een van de buitenwereld afgeschermd "natuurreservaat" is. Het fantaseren houdt bij Freud steeds een regressie in, een niet aankunnen van de harde werkelijkheid. Het fantaseren speelt daarom ook een wezenlijk pathogene rol, het is nauw betrokken bij het ontstaan van neurotische symptomen, het lokt de verdringing uit en het is verantwoordelijk voor de inhoudelijke bepaling van het symptoom. Het fantaseren verwijst steeds naar de onderliggende tegenstelling tussen werkelijkheid en fiktieve wereld, het bereikt zijn doel, nl. de hallucinatorische wensvervulling, meestal langs omwegen, en het wordt bijna nooit bewust zonder vervormingen te hebben ondergaan. Een rechtstreekse fantasmatische bevrediging lijkt slechts in het autoerotisme mogelijk te zijn en dit is wellicht ook mede de reden waarom Laplanche-Pontalis ("Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme") de oorsprong van het fantasme in het auto-erotisme situeren. De benadrukking van het regressief karakter van het fantaseren maakt het mogelijk een structurele analogie tussen droom, symptoomvorming en dekherrinnering aan te tonen. Zij maakt het anderzijds ook mogelijk om de creatieve rol van de fantasie in de kunst op een overtuigende manier te kunnen bepalen. Dit bleek ook uit onze discussies over Freuds tekst Der Dichter und das Phantasieren (1908). Dichters zijn voor Freud in het beste geval wat Hegel "schöne Seele" genoemd zou hebben (nl. werkelijkheidsvreemde idealisten), en in het ergste geval infantiele, egocentrische en megalomane introverten die heldenverhalen à la Karl May of Ian Fleming schrijven.

Maar afwending van een weinig lust verschaffende werkelijkheid, de terugkeer naar vroegere, meer directe en autonome wegen van de bevrediging is niet Freuds laatste woord over het fantaseren. Reeds in de korrespondentie met Fliess rond 1896-97 en in de gelijktijdig ontstane teksten is duidelijk dat deze

theorie omtrent de fantasie tegelijk een beslissende rol heeft gespeeld in de bepaling van een autonome "psychische realiteit" en in haar erkenning als de realiteit waar het in de psychoanalyse om gaat. Deze psychische realiteit wordt juist gekenmerkt door het feit dat zij zich niet meer leent tot een ontologische onderscheiding tussen een werkelijke en een slechts gefantaseerde wereld. In de psychische werkelijkheid gaat de waarneming van de objectieve werkelijkheid of de herinnering daaraan steeds samen met een fantasmatistische bewerking ervan. Het is bekend welk een belangrijke rol deze verstrengeling van herinnering en fantasie in Freuds seduktie-theorie speelt, reeds in de periode trouwens, waar Freud nog in het werkelijk gebeurd zijn van de verleiding geloofde. Het is kenmerkend voor deze vroege teksten over o.m. het ontstaan van hysterische symptomen en over de dekherinnering dat de fantasie steeds in verband met de herinnering en de droom wordt geanalyseerd. Fantasieën verdienen de aandacht van de psychoanalyticus vooral in zoverre zij zich verweven met herinneringen en mede verantwoordelijk zijn voor hun pathogene gevolgen. De functie van de fantasieën en hun bewustwording worden in analogie met de droom begrepen, precieser in analogie met het onderscheid tussen de manifeste inhoud van de droom en de onbewuste droomgedachten. Dit geldt trouwens ook voor de tekst Über Deckerinnerungen (1899) wiens inzichten Freud later samenvat: "Sie (sc. die Deckerinnerungen) repräsentieren die vergessenen Kinderjahre so zureichend wie der manifeste Trauminhalt die Traumgedanken." (G.W. X, 128: "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten" - 1914) In de rond 1896-97 ontstane teksten vindt men ook het merkwaardige inzicht dat fantasieën mede met eigen ervaringen ook zaken verwerken, "welche die Kinder früh gehört und erst nachträglich verstanden haben". (G.W.X, 166) Langs deze verwijzing naar de rol van auditieve (en dus niet slechts visuele) elementen in het ontstaan van een fantasie vertoont Freud reeds hier een begrip voor het belang van transindividuele, fantasmatistische elementen. Naarmate dit "gehoorde" nog duidelijker wordt bepaald als gehoorde verhalen die de ronde doen over b.v. de familie, kan men ook zeggen dat Freud reeds hier rekening houdt met de aanwezigheid van symbolische, taalmatig gestructureerde elementen ("discours des autres") in het ontstaan van een fantasie. Freud verwijst hier ook al uitdrukkelijk naar de problematiek van de familieroman die in de latere ontwikkeling

van de scheiding tussen fantaseren en fantasme een belangrijke rol zal spelen.

Dit was, in grote lijnen het parcours van ons seminarie. Ik wil in het vervolg van mijn betoog nog wat verder ingaan op twee reeds eerder vermelde vraagstellingen, nl.:

1) de scheiding tussen het fantaseren en het fantasme; en

2) de scheiding tussen verbaliseerbare en niet-verbaliseerbare vormen van het fantasme.

1) Fantaseren en fantasme

Freud bepaalt het fantaseren als een eigensoortige psychische activiteit waarin het afweren van pijnlijke ervaringen enerzijds en (repressieve) vormen van lustwinning anderzijds een centrale rol spelen. De afweer wordt in de vroegste teksten bepaald m.b.t. de traumatische herinneringen en later steeds meer als een zich afwenden van een weinig lustverschaffende werkelijkheid die oorzaak is van narcistische krenkingen. De lust die in het fantaseren wordt nagestreefd, heeft dus steeds een kompensatorische functie; Freud spreekt van schadeloosstelling. In de fantasmevorming daarentegen staat niet het bereiken van lust op de voorgrond, maar de structurering van het verlangen. Het fantasme bepaalt het kader, de scène, de speelruimte waarin de drift zich voor het eerst representeert en waarin vervolgens de begeerte zich beweegt. Als enscenering van de drift is het fantasme de voorwaarde van het fantaseren zoals ook van alle andere wegen van de objektkeuze en de bevrediging.

Voor de wijze waarop zich deze scheiding tussen het fantaseren en het fantasme geleidelijk in Freuds geschriften affirmeert, spelen m.i. drie verschillende inzichten een wezenlijke rol: a) onbewuste fantasieën als een onzelfstandig moment in de droom, de symptoomvorming en de dekherinnering; b) de ontdekking van de zgh. "oer-fantasieën"; c) de studie van een fantaseren dat leidt tot het opstellen van een "familieroman".

a) Freuds benadrukking van de structurele gelijkenis tussen het fantaseren, dromen, ontstaan van neurotische symptomen en dekherinneringen verdekt enigszins het onderscheid tussen het fantaseren als zelfstandige psychische activiteit en een fantaseren dat deel uitmaakt van de droomarbeid, de symptoomvorming etc. In de mate echter dat de droom, de dekherinnering en het hysterische symptoom reeds in Die

Traumdeutung "Darstellung einer Phantasie" worden genoemd, schijnt Freud reeds in 1900 op weg naar het begrip van een "Phantasie" die eerder als een fantasme dan als een fantaseren moet worden verstaan.

b) In het geschrift Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität (1908) heeft Freud het over "von jeher unbewusste Phantasien" (G.W.VII,193). Het gaat hierbij om een soort van "oerfantasiën" die zonder empirische aanleiding zijn ontstaan en die a.h.w. als matrices van alle verdere fantasiën en ook symptoomvormingen dienen. De context laat het niet toe deze "oerfantasiën" zonder meer met zgn. "oerfantasmen" te identificeren, maar zij zijn toch onbewust blijvende schematische voorwaarden van het (bewuste) fantaseren en verdienen het dus fantasmen genoemd te worden.

c) M.b.t. de familieroman valt het op dat Freud deze fantasie in 1897 nog uitsluitend vanuit de paranoia begrijpt, terwijl hij in Der Familienroman der Neurotiker (1909) zegt dat het een normale en bijna noodzakelijke kinderlijke fantasie is. Deze ontwikkeling hangt samen met het feit dat de scheiding tussen het fantaseren en het fantasme de tekst van 1909 reeds duidelijk meebepaalt. Natuurlijk blijft Freud trouw aan de idee dat de familieroman naar een fantaseren verwijst dat zijn oorzaak in een narcistische krenking heeft (niet het enige kind te zijn, ouders te hebben die niet aan de eigen grootheidswensen beantwoorden etc.). Anderzijds wordt echter ook duidelijk dat het om een poging gaat om zijn eigen oorsprong te achterhalen en zichzelf in het netwerk van de ouderlijke en voorouderlijke verlangens te situeren. De structurering van de familieroman sluit dan ook nauw aan bij de ontwikkeling van het verlangen. Marthe Roberts onderscheiding tussen twee types van de familieroman laat duidelijk zien hoe het eerste type (de "vondeling", "l'enfant trouvé") wezenlijk aansluit bij een narcistische problematiek en hoe in het tweede type (de bastaard) een oedipale problematiek wordt verwerkt. Als enscenering van de eigen drift is de familieroman een fantasme en als enscenering van de eigen oorsprong kan dit fantasme zelfs een oer-fantasme genoemd worden. Het gaat ook om een oer-fantasme dat aansluit bij het discours van de anderen, bij overgeleverde mythen en verhalen. Dit oerfantasma heeft trouwens zelf duidelijk een meer narratief dan visueel karakter.

2) Verschillende vormen van het fantasme

In onze lektuur van Freuds teksten werd de vooropstelling dat het fantasme wezenlijk tot de sfeer van het visuele of, met Lacan gesproken, van het skopische behoort, niet zonder meer bevestigd. Ten eerste bestaan er namelijk verschillende vormen van de zienbaarheid in het fantasme en ten tweede hebben wij ook vormen van het fantasme ontmoet, waarbij het zien geen wezenlijke rol lijkt te spelen. Wat het eerste betreft, moet men vooral letten op de plaats die het subjekt in de fantasmatische scène inneemt. In de meeste gevallen is het subjekt toeschouwer, geen toeschouwer zonder interesse echter, maar een toeschouwer die persoonlijk betrokken is bij het spektakel en zich in zijn enscenering herkent, een toeschouwer dus, die zoals Flaubert zou kunnen zeggen: "Madame Bovary, c'est moi." In andere gevallen echter maakt het subjekt zelf deel uit van het spektakel, staat het zelf op de planken. Dit is het geval in de dekherrinnering en ook in de tweede fase van het fantasme Ein Kind wird geschlagen, nl. daar waar het subjekt zelf door de vader geslagen wordt. Dit opgaan in de scène leidt in de dekherrinnering tot een vervreemdings-effect en in het fantasme van het geslagen kind tot een echte vervreemding die de toeëigening en verbalisatie van het fantasme in de weg staat. Er moet ook op gelet worden dat b.v. in het dromen het visueel fantasme niet een statisch beeld is maar integendeel in het kader van een narratieve structuur voortdurend herschikt wordt. In het geval van de familieroman speelt deze narratieve structurering van het fantasme een dusdanig belangrijke rol dat men zich kan afvragen of het hierbij nog wel om een visueel fantasme gaat.

In Lyotards bespreking van Ein Kind wird geschlagen speelt een andere, maar toch enigszins verwante onderscheiding een wezenlijke rol, nl. het onderscheid tussen verbaliseerbare en niet-verbaliseerbare vormen van een fantasme. Freud onderscheidt drie "Phasen" van dit fantasme, nl. 1) "Der Vater schlägt das Kind", 2) "Ich werde vom Vater geschlagen" en 3) mannelijke kinderen worden door een vaderfiguur geslagen resp. "Ein Kind wird geschlagen". Lyotard rekonstrueert enerzijds de vormen van het fantasme die de eerste fase voorafgaan en hij maakt anderzijds attent op de herschikkingen die het fantasme nog binnen de fasen 2 en 3 ondergaat. Ik wil het hier echter alleen daarover hebben dat volgens Lyotard fase 2 een wezenlijk niet-verbaliseerbare vorm van het fantasme inhoudt.

Fase 2 ("ik word door vader geslagen") verschijnt pas in de interpretatie van de psychoanalyticus die niet met betekenaars werkt maar een voorstelling konstrueert. De voortelijke articulatie van het fantasma in fase 2 is volgens Lyotard te wijten aan het feit dat de overgang van fase 1 naar fase 2 als een regressie van een Wortvorstellung naar een Sachvorstellung moet worden begrepen. Deze tweede vorm van het fantasma onderscheidt zich van de andere fasen niet slechts door het feit dat zij niet verbaliseerbaar is, maar ook door het feit dat het subjeet deel uitmaakt van de scène, de scène aan het eigen lijf ondervindt, in zijn eigen lichaam dusdanig geprikkeld en verscheurd wordt dat het geen toevlucht meer kan nemen tot de zekere plaats van de toeschouwer. Parallel met deze scheiding tussen verschillende soorten van onbewuste fantasmen loopt dan ook Lyotards duidelijk onderscheid tussen een herschikking van het fantasma die zich op het niveau van de Wortvorstellungen afspeelt, en een andere omvorming die tot een regressie naar de vorm van een Sachvorstellung leidt. Globaal gezien ontwikkelt Lyotard nieuwe argumenten die de reeds door Nassif geformuleerde bewering steunen, nl. "... rien ne permet de dire qu'il y ait quelque rapport à établir entre le sujet, ou plutôt l'auteur du fantasma et le sujet grammatical de sa verbalisation ... (entre le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé) ... Et pour clore le débat sans le fermer, pourquoi ne pas rappeler ... que Freud ne travaille pas, ici du moins, sur des 'signifiants' linguistiques, mais sur des 'représentations'?" (80) Ook Lyotards herhaalde benadrukking van het feit dat de verschillende fasen van het fantasma geen deel uitmaken van een omvattende structuur, maar integendeel een figuur, een differentiële samenhang van onverzoenbare elementen uitmaken, kan worden gezien als een kritische uiteenzetting met Lacan.

Rudolf BERNET

BIBLIOGRAFIE

1. Aus den Anfängen der Psychoanalyse (briefwisseling met Fliess; vroege ontwerpen) (1896-97)
2. Über Deckerinnerungen (1899), G.W.I
Zur Psychoanalyse des Alltagslebens. Über

Kindheits- und Deckerinnerungen (1901), G.W.IV
Aus der Geschichte einer infantilen Neurose
(Wolfmann), hoofdst. 8 (1918), G.W.XII
Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten (1914),
G.W.X

* daarbij lit.: Bonnet, Voir - Etre vu,
1981, vol. 2, pp. 89-96; Fenichel, Perversionen,
Psychosen, Charakterstörungen, 1931, pp.29-32.

3. Die Traumdeutung, hoofdst. 7C: Zur Wunsch-
erfüllung (1900), G.W.II-III

Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse,
XXIII: Die Wege der Symptombildung (1917),
G.W.XI

Das Unbewusste, hoofdst. V en VI (1915), G.W.X

4. Hysterische Phantasien und ihre Beziehung
zur Bisexualität (1908), G.W. VII

Der Dichter und das Phantasieren (1908), G.W.VII

5. Der Familienroman der Neurotiker (1909),
G.W. VII

Moses ein Ägypter (hoofdst. 1 van Der Mann Moses
und die monotheistische Religion) (1937), G.W.XVI

* daarbij lit.: Marthe Robert, Roman des
origines et origines du roman (1972)

Otto Rank, Der Mythos der Geburt des Helden
(1909)

6. Ein Kind wird geschlagen (1919), G.W.XII

* daarbij lit.: Jean-François Lyotard,
Discours, figure (pp. 327-354: "Discours, fi-
gure, l'utopie du fantasma") (1971)

Jean Nassif, Le fantasma dans 'On bat un enfant'
Cahiers pour l'Analyse, 7 (mars-avril 1967),
pp. 73-90.

Jean Laplanche et J.B.Pontalis, "Fantasma ori-
ginaire, fantasmes des origines, origines du
fantasma": Les temps modernes, 19/215 (avril
1964), pp. 1833 - 1868.





UNE LETTRE DE DANIEL SCHURMANS :

L'"embrayeur diabolique", ou quand le langage symbolique se transforme en langage délirant

Ce que j'ai appelé dans un article de cette revue (1) le "système axiologique" est un système de coordonnées symboliques construit sur les axes de la parenté et de l'alliance. La lignée paternelle et la lignée maternelle s'entrecroisent à l'endroit précis où naît Ego, qui s'intègre aussi dès l'origine dans un réseau social où il aura à choisir, pour se définir davantage, des alliances matrimoniales et personnelles diverses. A partir des travaux de l'Ecole de Dakar, on a remarqué qu'au Sénégal ce système organisait le discours que toute une société proférait au sujet de la folie: celle-ci se laisse décrire, en effet, à partir des accidents que subit l'identité personnelle lorsque le repérage axiologique fonctionne mal. Il semble donc que ce système puisse servir à définir l'identité personnelle au cours de l'ontogenèse et que, de fait, il le fasse au sein de sociétés traditionnelles et dans une mesure moindre, dans les sociétés modernes: par exemple lorsque la structure oedipienne remplit imparfaitement son office.

Ce que j'ai, d'autre part, appelé "diabole" (2) est un symbole devenu pour des raisons diverses incapable de jouer son rôle et de trouver sa place dans le réseau des significations. Lors de transformations sociales rapides, ou dans certaines configurations de

l'environnement relationnel d'un individu, il arrive qu'un élément du système symbolique soit forclos. Il semble que le phénomène de "diabolisation" (transformation d'un symbole en diable) soit présent lors de l'entrée d'un individu dans la psychose.

Je formule l'hypothèse d'un rapport entre les ratés du système axiologique de repérage de l'identité, et la diabolisation qui fait brusquement sortir un signifiant de toute relation de signification. Ce rapport se laisserait entrevoir grâce à la notion d'embrayeur, que j'emprunte à la fois à J. Favret-Saada et J. Contreras (3) et au traducteur de R. Jakobson. Jakobson (4) parle, en anglais, de "shifter", litt. "agent d'un changement de position", à propos des pronoms personnels. Le mot est traduit en français tantôt par "embrayeur", tantôt par "index".

Le système axiologique est un mode de définition sociale et psychologique d'une personne. Sur le plan social, il définit la position de l'individu dans le groupe. Sur le plan psychologique, il sert de repérage à l'individu. Mais il n'est pas seulement un système de coordonnées: il est un organisateur du sens des mots, et du sens des relations sociales. Il organise le langage par la relation qui s'éta-

blit entre la lignée paternelle, la lignée maternelle, l'alliance, et les pronoms personnels. (On peut remarquer à ce sujet le contraste qui existe entre la simplicité des pronoms personnels en français et dans la plupart des langues européennes, et la complexe subtilité du système des syntagmes pronominaux sujets dans une langue comme le wolof, langue sénégalaise, où ils ne sont pas moins de 26 formes réparties en 9 classes, indépendantes ou suffixées au verbe, variant en fonction du temps, de l'aspect ou de la modalité de l'action verbale (5). Est-il absurde de croire que le pronom wolof, par rapport au pronom français, désigne moins une personne qu'un type de relation entre personnes, organisée par leur position respective dans le réseau social?). Il organise aussi les relations sociales par les connotations que la culture ou l'expérience relationnelle de chacun établissent entre les lignées et les concepts sémantiques les plus variés (richesse, pauvreté, tendresse, agressivité...).

Il arrive que cette expérience relationnelle implique une ambiguïté telle que la personne ne peut plus se définir clairement. C'est le cas lorsque l'individu évolue dans une situation de double contrainte pathogène. La "violence flottante" dont parle J. Favret-Saada (3) à propos de ses recherches sur l'ensorcellement et le désensorcellement dans le Bocage normand, est l'effet perceptible par l'observateur d'une ambiguïté portant sur la définition des personnes. Dans une telle situation, les différentes personnes de l'unité sociale de base vivent une relation de rivalité, d'exclusion mutuelle, d'alliances intenses mais variables et peu sûres. Quelqu'un, mais on ne peut savoir qui, doit disparaître pour que le groupe retrouve un équilibre stable. D'où l'existence d'un désir de mort (6) qui ne se porte que secondairement sur le "patient désigné". J. Favret-Saada et J. Contreras donnent le nom d'"embrayeur de violence" à un procédé dont se sert une désorceleuse, Mme Flora, pour mettre la violence latente de ses clients "en prise" sur leur façon de représenter leur relation à autrui. Elle leur fait ainsi quitter leur position d'éternelles victimes de la malveillance, et met fin à la répétition du malheur. Mais en même temps, elle les aide à diriger leur violence propre sur quelqu'un d'extérieur au monde fermé de l'exploitation agricole familiale. Elle désigne le sorcier parmi les proches, jamais parmi les membres de la fa-

mille. La violence flottante peut se porter enfin sur l'"outgroup". De mon côté, j'appellerais volontiers "embrayeur", au sens du "shifter" de Jakobson, ce qui permet de passer de la violence flottante à l'exclusion d'une personne définie. Cet "embrayeur" désigne (fonction d'index) la victime de la violence, de l'exclusion. A un autre niveau il désigne, et dans ce cas je parlerai d'"embrayeur diabolique", ce qui dans le système symbolique doit être exclu, ce qui de symbole devient diable.

La fonction d'index est normalement exercée par les pronoms personnels (R. Jakobson(4)). Dans un système familial à transaction psychotique, on constate que l'usage des pronoms diffère de l'usage normal, en ce sens qu'il y a un grand nombre d'énoncés qui ne peuvent être attribués à une personne définie. Ces énoncés flottent librement, s'attachent à l'un puis à l'autre, sans pouvoir définir quiconque ni les relations existant entre les personnes. Les termes pronominaux sont vagues et souvent impersonnels ("on"). La fonction d'index des pronoms n'est plus remplie correctement. Comme ces énoncés sont généralement chargés d'affect ils font peser une menace diffuse qui s'ajoute à l'effet de l'imprécision des rapports. Mon hypothèse est que dans une telle situation il est tentant de faire appel à un autre type d'index pour remplacer les pronoms personnels défailants. Cet autre index est l'"embrayeur diabolique", qui fonctionne selon le mécanisme de l'identification projective et de la mimésis (selon Girard). (Les pronoms personnels fonctionnant évidemment sur le mode triangulaire et symbolique).

L'"embrayeur diabolique", au sens que je lui donne ici, n'est donc pas identique à celui de Favret-Saada et Contreras. La différence principale, qui saute aux yeux, est qu'il s'agit dans un cas d'un phénomène thérapeutique qui expurge un groupe de sa violence, source de souffrance répétitive, et dans l'autre cas d'un phénomène qui introduit la transaction psychotique. Dans les deux cas cependant, il se produit quelque chose de semblable, de l'ordre de la désignation. Nous devons dès lors nous demander si ce qui distingue le pathogène du thérapeutique, plutôt qu'une différence de nature, plutôt qu'un rapport inverse, n'est pas une subtile, une minime différence dans la direction, dans la portée et l'extension du processus par rapport aux frontières du groupe où la transaction a lieu.

Tel que je le conçois, l'"embrayeur diabolique" est donc un "pronom imaginaire non-personnel". On peut comprendre comment il aboutit à la désignation d'un "patient désigné". Mais il fait beaucoup plus, en transformant ce patient désigné en psychotique. Comment? L'emploi de ce pronom imaginaire non-personnel a un effet de transformation du langage, il transforme du langage symbolique en langage imaginaire, non pas d'un seul coup et entièrement, mais localement et dans la mesure où il est employé. Cette mesure est variable d'un cas à l'autre. Une famille qui mésuse des pronoms personnels le fait également dans une mesure variable et selon des modalités diverses.

Il faut bien comprendre que cet "embrayeur" n'est pas, grammaticalement, un pronom. C'est plutôt un anti-pronom. Les pronoms sont personnels et symboliques, celui-ci est non-personnel et imaginaire. Ce n'est pas un mot particulier. C'est une fonction linguistique (une manière de parler dans un contexte bien particulier) qui, au lieu d'être fonction de signification, est fonction de non-sens. Il ne sert donc pas seulement à désigner quelqu'un qui, dans le groupe, sera désormais le fou. Il sert surtout à désigner ce qui, dans le discours du fou et dans le discours du groupe familial tout entier, n'aura désormais plus de sens. Il agit à deux niveaux: - transformation de langage symbolique en langage imaginaire et désignation de ce qui n'a plus de sens symbolique et doit désormais être traité comme du réel brut, - désignation de la personne qui désormais tiendra préférentiellement le discours imaginaire et se définira en fonction de lui.

"Ce qui n'a plus de sens", c'est diable.

D. Schurmans, janvier 1986



Références:

1. "Les trois axes de la Raison", Psychanalyse n° 3, 1985
2. "Symbolisme, délires et changements sociaux", Psychanalyse n° 1, 1984
3. J. Favret-Saada et J. Contreras: "L'embrayeur de violence", in J. Contreras et al.: Le Moi et l'Autre, Denoël, Paris, 1985.

4. R. Jakobson: Essais de linguistique générale, Ed. de Minuit, Paris, 1963, trad. fr. de N. Ruwet.
5. S. Sauvageot: Description synchronique d'un dialecte wolof: le parler du Dyolof, IFAN, Dakar, 1965.
6. Désir de mort étudié notamment par H. Collomb: par exemple, dans "Sorcellerie-anthropophagie, genèse et fonction", L'Evolution Psychiatrique, XLIII, III, 1978.





*La Femme n'existe pas
Il n'y a pas de Rapport Sexuel*

Ceci n'est pas Lacan

métaphornication

LA PETITE ROBERTE FAIT SES VALISES

- 'Brillig' means four o'clock in the afternoon when you begin broiling things for dinner.
- That 'll do very well, said Alice: and 'slithy'?
- Well, 'slithy' means 'lithe and slimy'. 'Lithe' is the same as 'active'. You see it's like a portmanteau -there are two meanings packed up into one word.

Lewis CARROLL

- On movalise depuis un moment à perte de vue et ce n'est, hélas! pas sans m'en devoir un bout.

Jacques LACAN

AVERTISSEMENT

Dévaliser les mots est une entreprise quelquefois périlleuse. Tous n'ont pas la provoquante nonchalance du terme concupiscence. On a vu des voyageurs de l'âme, partis à l'aube des valises pleines leurs mots, revenir à la nuit tout égarés de leur trouvailles. Ainsi Artaud, pourtant mis en garde par Carroll (bien avant les poubellications de Lacan!), et jamais remis des cruautés de la littérature... C'est que les oeufs-de-mots n'éclosent pas forcément en psychédéliques au jardin de St. François d'Acide, ni que l'éthymologie s'avère plus avare en delirium que l'absinthe.

Fête à mort de la métaphore ou discrets étymolloschismes platoniciens (1), avec les mots il s'agit de savoir qui est le maître! Telle est l'impérieuse sagesse de Humpty-Dumpty (2): seule balise à nous garantir contre les symétriques écueils de la calembrouille ou de l'alphabottisme (3), et leur ordinaire récupération par l'Académie -cette abjecte tentative pour laisser au dictionnaire le dernier mot.

Production laborieuse de l'Inconscient, le mot-valise (ou lapsus de voyage) vaut bien un long discours. Son acharnement à représenter malgré tout l'indicible peut confiner à l'évanouissement du sujet (4), mais par des voies moins funestes que la raison. Nul besoin d'être Socrate, Froedipe, ou même feu Mr. Alcofribas (Abstracteur de Quintessence), pour discerner que Celui qui saura d'Où "faire revenir" les "quelques oignons" et Où quérir le "pain perdu", Celui-là aura su contempler la face du Grand Législateur du langage. Tel Moïse, Il sera devenu Autre enfin, c'est à dire Égyptien. Sans avoir à quitter sa chambre ni les rives de sa langue maternelle, Il aura vu les pyramides telles que du fond des siècles elles le contemplent.

N.B. Grâce aux mots-valise vos malices se portent bien. Nos mots-valise sont garantis longtemps. Ne les oubliez pas à la consigne.

"Envalisé" se dit du voyageur de l'âme, enlisé dans la vase de ses pensées, qui cherche le mot juste pour en sortir.

"Porte-heure", mes valises!", et le temps passe égrenant le sable des mots.

Pour toute réclamation s'adresser Ailleurs (5).

- 1) Voir le "Cratyle"
- 2) Ou encore "Dodu-Maflu", selon Artaud
- 3) Instruction militaire
- 4) Lorsque le Snark se révèle un Boojum
- 5) En cas d'absence, demandez Mr. Michaux.



La Petite Roberte fait ses Valises

AD HOMINEM IN MEMORIAM

Mots-Valise
Vos Malices, Mauve Alice
Y cotoient les bagages
Du pauvre Charles

A

ABJECTIF vilain mot.

ABSENTHÉISME (théologie)
religion du XXe. siècle.

ACCOUCHEMAR mise au monde ("Un accouchemar sans douleur", F.Leboyer).

A CUL ET A TOI (ÊTRE... AVEC QUEL-
QU'UN(e)) partager la plus grande in-
timité ("Aristote et Socrate étaient à cul et
à toi", V.Cousin).

ADORRIBLE beau à faire peur ("Le ciel,
tout à coup, se déchira en une adorrable splen-
deur", Chateaubriand).

ALLER DE MÂLE EN PIS manger à tous
les râteliers ("Maud va de mâle en pis", Mon-
therlant).

ANALPHABOTTISME instruction mili-
taire.

A PEU PRÊTRE ecclésiastique peu
scrupuleux ("...à peu prêtres et curés syndi-
qués, gérants faciles de l'absenthéisme", M. de
Saint-Pierre).

AVENCULAIRE (anthropologie; abjec-
tif) qui a rapport à ses neveux ("Il
aura fallu attendre Durkheim et son neveu Mauss
pour que l'anthropologie française cernât l'é-
troitesse du rapport avenculaire", Lévi-Strauss).

AVOCATINER (droit) prêter sa robe à

toute cause.

B

BAISONNETTE nid d'amour ("Ceinte de
catleyas, la baisonnette aiguïsa les sens d'Adol-
phine", Proust).

BIGOUTERIE boutique d'articles reli-
gieux ("La rumeur dit qu'à Orléans les bigou-
teries ont fait place aux sex-shops", E.Morin).

BOUCLE-ÉMISSAIRE accroche-cœur.

BOUTEILLE A LA MÈRE (psychanalyse)
objet perdu.

BRANLÊTRE (philosophie) introspection
("Il ne faut pas confondre le branlêtre et le
sentiment de la durée", H.Bergson).

BROUTINER récolter négligemment le
lait et le miel ("Va broutiner ailleurs!",
J-P.Sartre).

BU-PROPRIÉTAIRE (droit) victime
d'un ujufruitier (voir ce mot).

C

CACAPIITALISTE sale type.

CACARACTÈRE (psychanalyse)
fixation au stade anal.

CACARDIER (adjectif) d'un nationalisme malodorant ("Des propos cacardiers", Balzac).

CALESEC (marine) couches absorbantes pour matelot.

CALESONGE bonnet de nuit ("Otez donc ce calesonge, mon ami, vous y verrez plus clair", Colette).

CANCANETTE menus propos échangés sur le zinc ("A chaque soir, Mimi, qui aimait la bière, s'taillait la cancanette avec Yvette", F. Carco).

CANNABISE effusion doucement hallucinogène ("Des cannabises de contrebande", B. Vian).

CARAMÉLITE religieuse confite en dévotion (voir LIMONIALE).

CASSONATE morceau de musique douce peu raffinée.

CATHOLIQUETTE 1) (liturgie) surplis ("Insensibles aux sarcasmes d'Alcide et d'Arsène, qui conspuaient leurs catholiquettes, Jean et Jacques escortaient fièrement le Saint Sacrement", Ctesse. de Ségur); 2) (par extension) chemise de chasteté ("L'infortunée Justine, à son tour, se vit privée de sa catholiquette", D.A.F. de Sade).

CHAUSSÊTRE (philosophie) pantoufle de l'âme ("...car si Descartes fit éclore la raison en son poêle, Kant, lui, ne quitta jamais ses chaussettes", V.Jankélévitch).

CHEWING'HOMME (anglicisme) faux dur.

CLEF DE SONGE (musique) élément de notation onirique ("Si la clef de sol est terrienne, et la clef de fa prétentieuse dans son expression, la clef de songe met la gamme hors de portée du commun", J.Massin; "La clef de songe est un signe des temps, non des sons", C.Debussy).

COCROTTE poule qui se néglige ("Viens, ma cocrotte", Zola).

COMME JUS ET CERISE (ÊTRE COMME ...AVEC QUELQU'UN(e)) avoir un rapport ujufuitaire (voir BU-PROPRIÉTAIRE, UJUFRUITIER).

CONFRIURE 1) fruits qu'on frit; 2) (par extension) relation collante et grésillante ("Quelle confiture!", Mari-vaux).

CONSTIPASSION ardeur contenue.

CRACHOTTIER personnage qui expectore furtivement.

CROQUET (adjectif substantivé)
1) mignon à croquer ("Il jouait au croquet aussi bien qu'un Anglais", Diderot); 2) (par extension) commode Louis XV ("Un croquet bien ciré", Stendhal).

CROQUILLAGE petit sablé.

CUL DE SOLEIL bronzage postérieur éclatant.

CYCLOPINER 1) (mythologie) n'aquiescer que d'un oeil ("Bien que Polyphème cyclopinât à ses propos, Ulysse garda son inquiétude", Fénelon); 2) (populaire) pédaler avec ardeur.

D

DE BOUCHE A OSEILLE psychanalytiquement parlant ("De bouche à oseille, Lacan était un autre", C.Clément).

DÉCLINQUANT malfaiteur surfait.

DÉCONCERTO musique qui passe la mesure.

DÉFISCIENCE (philosophie) positivisme ("Une courageuse défiscience", A.Comte).

DÉMÉNAGÈRE folle du logis ("Déménagère qui s'emmêle les pinceaux", J.Gracq; "Déménagères imberbes et muses à tout faire", P.Claudiel).

DÉNIÈCER avoir un rapport avenculaire (*voir ce mot*); initier sa nièce ("Jacob fut déniécé par Laban", Bossuet).

DÈS COCHON BIDET au lever du jour (quand la ferme se réveille et que l'eau court joyeusement dans les canalisations).

DÈS COCON CRIQUET au lever du jour (quand le criquet sort du cocon et salue joyeusement son premier soleil).

DÈS PELOCHON MOUFLET au lever du jour (quand les enfants hurlent joyeusement sur le lit de leurs parents).

DÈS POGNON BILLET au lever du jour (quand le croupier empoche ses jetons et regagne joyeusement son logis).

DÈS TORCHON SIFFLET au lever du jour (quand le cafetier éponge le zinc et que le café siffle joyeusement dans le percolateur).

DÉSORGANISTE musicien qui perd les pédales (*voir DÉCONCERTO*)

DÉSORIENTAL musulman qui ne trouve plus sa Mecque ("Comme un désoriental qu'il était, Ahmed avait mal tourné", G.Cesbron).

DÉVERGRONDER reprocher à quelqu'un sa bonne conduite ("Malgré les objurgations du maire et les manoeuvres de la presse anticléricale, Bernadette ne se laissa jamais dévergronder par la maréchaussée", L.Veuillot).

DINGUONNEAU jeune emplumé sans cervelle.

DOUCERON gentille petite laide ("Tout d'abord le Prince ne prit garde à ce douceron", Ch.Perrault).

DRACULEUX (*adjectif*) se dit d'un acte ou d'un comportement qui déshonore le vampirisme officiel ("Un crime draculeux", E.Sue).

ÉLÉFIENTE sujet d'étronnement (*voir ce mot*).

EMBRYOCHE (*obstétrique*) foetus replet ("L'échographie révélait bientôt un chapelet d'embryoches", Pr.Minkowski).

ENCYCLOQUE 1)(*théologie*) moyen contraceptif autorisé par l'église; 2)(*par extension*) déclaration pontifiante et ampoulée concernant la fécondité du couple ("Nonobstant les réticences du Saint Office, le Saint Père réitéra incontinent son encycloque", J.Guitton).

ENKULOSE courbature due à une sodomie excessive ("St. Jérôme méprisait l'enkulose", J.Daniélou).

ENTOURLOUPRÊTRE ecclésiastique astucieux et retors.

ENTRELARD étreinte cochonne.

ÉPÉNISTE 1) tourneur sur verges; 2) (*par extension*) travailleur à l'esprit mal tourné ("On n'a plus ici qu'épénistes et gratte-pots", M.Gevers).

ESGALOPE steak de cheval ("Garçon! avez-vous déjà rattrapé mes esgalopes?", A.Allais).

ÉTHÉROSEXUEL (*vieilli*) personne à la sexualité froide et volatile (*voir ZÉROTISME*).

ÉTRICOT gilet trop étroit ("Etricots, oreilles basses, têtes dans la boue, pieds au mur, le voilà le front des poilus, mon lieutenant!" H. Barbusse).

ÉTRONNEMENT stupéfaction excrémentielle ("Merde alors! s'exclama madame de Réan au comble de l'étronnement", Ctesse. de Ségur).

EXBERTISE bêtise autorisée ("Psyneptie sous couvert d'exbertise", M.Foucault).

F

E

FABILLIONNAIRE mot-valise à double

fond susceptible de résister à la dévaluation de la couronne autrichienne ("La Princesse, qui venait de le racheter, contempla Freud de manière tout à fait fabillonnaire", M.Robert).

FAIRE CONTRE MAUVAISE FORTUNE
BON BEURRE (*rural*) prendre la guerre du bon côté ("L'Angélus et les Vêpres n'empêchèrent pas Toinette de faire contre mauvaise fortune bon beurre, bien au contraire!", R.Bazin).

FANTAXE impôt sur les revenants.

FANTOMATE spectre intimidé ("Il n'est plus temps de blêmir, misérable fantomate!", A. Dumas).

FELLAFEL (*populaire*) amuse-gueule oriental ("Bon zigue et ne dédaignant pas ses tirailleurs, le capiston ne crachait pas sur un fellafel dans les oueds", Céline).

FESSETIVITÉ 1) affectivité joyeuse et rebondie; 2) (*populaire, par extension*) petite sauterie ("Une fessativité locale", R.Char).

FESSETON 1) bourrelet situé à l'arrière ("Fessetons, lambrequins et pampilles", Mme. de Sévigné); 2) petit garnement bien en chair ("Un fesseton bien cintré", M. Barrès).

FIOLONISTE (*musique*) artiste qui prend de la bouteille.

G

GAGAMEMNON monarque qui a fait son temps ("Hélène est belle et tu n'es qu'une poire, gagagemnon!", J.Giraudoux).

GAGNE-BAIN moyen de rester pauvre mais propre ("Cela faisait des mois que Cosette cherchait un gagne-bain", V.Hugo).

GLUGLUBRE succube auto-collant ("Le gluglubre posa sur Charles un regard adhésif", E. Psichari).

GODEMITAINE (*mercerie*) accessoire érotique saisonnier ("Des godemitaïnes en poil de chameau", M.Duras; "Atteint par l'hiver des sens, Sir Stephen lui intima l'ordre d'enfiler ses godemitaïnes", P.Réage) (*voir ZÉROTISME*).

H

HÉROTISME devoir conjugal ("Le café et la crème sont aussi mes créatures, dit Dieu. La chasteté et l'hérotisme, qui sont mes enfants du dimanche, sont comme le café et la crème. J'aime bien le café et J'aime bien la crème, dit Dieu, mais J'aime le café crème", Ch.Péguy).

HOLDUPE gangster qui place ses cartouches dans une mauvaise banque ("Non que je sois un guichet, mais ce n'est pas à m'entendre que les holdupes perdront leurs douilles", J.Lacan).

HORIZETTE petit sourire à perte de vue ("Ici, pas la moindre horizette", J.-J.Rousseau).

HOSANNISME (*vieilli*) forme sublimée de la masturbation ("Au séminaire de Rennes, les distractions étaient rares, et si l'onanisme rend sourd, l'hosannisme rend l'âme", E.Renan).

HYMÉNAGÈRE amoureuse qui a pris ses quartiers ("Des hyménagères de campagne", Colette).

HYSTALFRED (*psychanalyse*) névrosé fugeur qui envoie le bonjour à son thérapeute ("Des hystalfreds de culture, sous-produits de l'imposture freudienne", Pr.Debray-Ritzen).

I

IDOLATRINE discret refuge des besoins sacrés ("Chaque paroisse voulut dès lors possé-

der son idolatrie", Daniel-Rops), (voir ZÉ-LATRINE).

INANISTE personnage adonné à de vains plaisirs ("L'inaniste ignore qu'il tient son châtimeut ou son salut à portée de la main", Mgr.Ironçon).

INDIGRESSION excursus restant sur l'estomac ("Bergotte se moquait bien des indigressions", Proust).

INFECTUEUSE (MÈRE...)(adjectif) se dit d'une maman peu adéquate ("La mère infectueuse n'est pas gentille", S.Lebovici).

INSTITUTROCE (OU INSTITUTROSSE) pédagogue rigoureuse ("L'institutresse fit un croc-en-jambe à l'enfant et accusa Poil de Carotte", J.Renard).

J

JARGONAUTE navigateur en mots troubles ("La toison dort encore que quêtent en vain les jargonautes", Saint-John Perse; "Jargonautes, fils meurtris du maoïsme, enfants perdus de la psychanalyse", M.Clavel).

JÉSHUITRE perle de culture ("Tout mol-lusque n'abrite pas un jéshuitre", J.Rostand).

JETER SON FROC AUX ORGIES lâcher la foi pour l'ombre ("A voir Berthe ainsi offerte dans l'innocence du pré, Vincent, l'espace d'un instant, fut tenter de jeter son froc aux orgies", Bernardin de Saint Pierre).

JOUER A CROTTIN-PAILLARD être à cheval sur le dérèglement ("Non content de courir les baise-culs, Pantagruel jouait à crottin-paillard avec les plus jeunes", Rabelais).

JULULER héler son mari à la tombée du jour ("Marthe jululait dans le bois", George Sand).

K

KAFKAHUETTE 1) (botanique) mauvaise graine; 2) (par extension) littérature alimentaire ("En guise d'apéritif, quelques poignées de kafkahuettes prélevées sur le kiosque de la gare St.Lazare", B.Pivot).

KAMIKRASSE héros peu reluisant ("Bordel de kamikrasse!", S.Gainsbourg).

KANGOUMOU marsupial manquant de ressort ("Rayons éteints qui s'accrochent à la paupière de kangoumous traine-savane", Blaise Cendrars).

KAPUTALISTE homme d'affaires liquidé.

KASH-CROUTE (judéo-alsacien) en-cas rituel israélite ("Toujours malicieux, le shames avait subtilisé à Yankele son kash-croute", E.Wiesel) (voir RABBICARBONATE).

KÉPITRE comique troupiier ("V'là l'képitre!", L.Boudard).

KLEPTOMOINE religieux à larges manches.

KONFITURC marchand de loukoums ("En sortant de la mosquée, Passepartout fut abordé par un konfiturc de belle mine", J.Verne).

L

LIBERTISSAGE (textile) déchaînement de la trame; (par extension) dérèglement ("Un libertissage écoeurant", G.Bernanos).

LIMONIALE religieuse pétillante légèrement acidulée (voir CARAMÉLITE).

LOUGARÉ monstre retraits ("Tel lougaré devenu rat d'église", Lafontaine).

LUBRIQUAILLON 1) petit vice de construction; 2) (populaire, par extension) AVOIR UN...DANS LA CLOISON souffrir de son hérédité ("Dès avant la Faute, Adam -et surtout Eve- avaient un lubriquailon dans la cloison", P.Claudé).

LUPINARD verdure aphrodisiaque ("Une brassée de lupinards", Voltaire; "Lupinards et queues de céleri n'y parent rien changer", S. de Beauvoir).

M

MACHOSE (zoologie) femelle du macho ("Machoses et singes hurleurs faisaient bon ménage", P.Loti).

MAMANT partenaire enveloppant ("Robertte ne trouvait plus son mamant", P.Klossowski).

MAMENTATION célébration douloureuse du pays natal ("Au bord des fleuves de Babylone, nous étions assis et nous nous mamentions disant ton nom Jérusalem", Bible de Jérusalem).

MANIACO-RÉPRESSIF (psychiatrie) médecin-chef ("Malgré ses titres et son expérience, Freud ne devint jamais maniaco-répressif", M.Bonaparte).

MARACORNI vieille pâte.

MASTURBASSISTE 1) inaniste de bas étage (voir ce mot); 2) (musique) soliste; (par extension) virtuose ("Mozart fut le plus jeune et le plus doué masturbassiste de sa génération", A.Schweitzer).

MAUDICAMANT (québequisme) drogue de mauvaise qualité ("Tabarnaque de câlce de maudicamant!", M.Tremblay).

MÉDITERRASSER (populaire) écraser sous une galéjade ("Marius, le regard injecté, méditerranassa sauvagement Panisse", M.Pagnol).

MÉMÉSIS (mythologie) aïeule vindicative ("La mémésis n'a d'égard ni pour l'âge, ni pour le statut", J-P.Vernant).

MÉPHISTOC pauvre diable.

MÉTAPHORNIQUER (rhétorique) abuser des mots ("En métaphorniquant, le locuteur donne aux termes et aux expressions les plus honnêtes un tour répugnant", M.Grévisse).

MÉTROBOULODODU personnage qui profite du système ("Métroboulododus qui poinçonnent les tickets du goulag", B.Henri-Lévy).

MÉTROPOLISSON adepte des transports en commun ("Accroissement de l'insécurité des rames joint à celui de l'âge des métropolissons", M.Dassault).

METTRE LE FOIE DANS L'OEIL(SE...) être sang dessus dessous.

MIDRACHE (liturgie; judéo-belge) prière pour la pluie ("A Bruxelles, l'assistance clairsemée aux offices de la grande synagogue ne nuit en rien à l'efficacité des midraches", Guide Michelin).

MIRIAGE (vieilli) engagement fondé sur l'illusion.

MIRLITAIRE soldat de pacotille (voir TURLUTURC) ("Le système trifonctionnel ne fait pas de place au mirlitaire", G.Dumézil).

MOGLUSQUE fruit de mer légèrement blet ("Béru prit le moglusque en pleine poire", San Antonio).

MOUTARDER cafarder après dîner ("Petite racaille toujours prête à moutarder", P.Léautaud).

N

NANARCHISTE (péjoratif) suffragette ("Nanarchistes qui perdent leurs voix dans le ruisseau", P.Bourget).

NAPOLÉOLÉ tyran andalou.

NEZ-GORGE-OSEILLE (médecine) spécialiste des maladies vénales ("C'est par imitation servile de son ami Fliess que Freud devint nez-gorge-oseille", Pr.Van Rillaer).

NEZLÉGIE ode parfumée ("Nezlégies, reines des prés, vessetales à fleur de peau", Lamartine), (voir VESSETALE).

NYMPHOMOINE 1) confesseur sur

canapé; 2) (*péjoratif, par extension*)
psychanalyste.

O

OCTOPUTE 1) pieuvre vénale ("même l'océan n'échappe pas à la pollution morale: d'après les savants, maquereaux et octoputes ont doublé dans les ports de France", Mgr. Ducaud-Bourget); 2) (*par extension*) femme de très mauvaise vie, personne tentaculaire.

OPPORTILLON petite porte dérobée au bon moment ("Un opportillon déroba soudain Nadja à mes regards", A. Breton).

OSTRABISME xénophobie à courte vue ("Dieu merci, ma vue est bonne et l'ostrabisme n'est pas mon fort!", J.-M. Le Pen).

OUBLIBLIOTHÈQUE rayons éteints où s'ensable le temps perdu.

OUBLIGATION devoir éludé ("L'oubli-gation, hélas, n'est cotée qu'à la bourse des songes", J. Prévost).

P

PANORAMAGE gazouillis multicolore ("Le panoramage des oiseaux de là-bas s'y entendait mieux que si l'on n'y était pas", R. Desnos).

PAPALLAISSON 1) père humilié ("Noirs papallaissons, géniteurs de l'impossible", Lautréamont); 2) (*par extension*) géniteur mis à la porte ("N'écrase pas mon papallaisson en sortant", F. Sagan).

PAPOUILLON insecte fripon (voir PROUSTIQUE).

PAQUERELLE abeille entremetteuse.

PARANOYID (*yiddishisme, par corruption dégénérative de l'adjectif français: paranoïde*) sémite cosmopolite s'imaginant qu'on lui en veut ("Les paranoys minent la santé de la France", A. Finkielkraut).

PARATONIAQUE (*psychiatrie*) patient prompt à s'attirer les foudres du personnel soignant ("Si Artaud joua les paratoniaques à Rodez, ce n'est pas mon fait", G. Ferdière).

PASSE-VIT fermeture éclair ("Aïe! mon passe-vit", G. Bataille).

PÉNITIER vase intime ("Pénitiers brisés, cariatides balleuses aux éventails défraîchis", Sully Prudhomme).

PÉNURINE manque de pot.

PÉPÉPERKOEK (*belgicisme*) 1) galette du troisième âge; 2) (*par extension*) pain d'épices rassis ("A l'ultime coup du beffroi, le vieux Coen, en maudissant le Seigneur, planta sa dernière dent dans l'épaisseur blême et mordorée du pépéperkoek", G. Rodenbach).

PERSÉCATEUR (*psychanalyse*) père symbolique ("Quand le persécuteur s'émousse, la phallope n'est pas loin", O. Mannoni) (voir PHALLOPE).

PHALLOPE (*psychanalyse*) mauvaise mère préoedipienne ("Des phalopes en poil de chameau", M. Duras).

PHILOZOOPHIE (*vieilli*) pense-bête ("Avez-vous vu ma philozoophie?", Ph. Sollers).

PHILOZOPHIE zézaïement de l'esprit ("Jacques était professeur de philozophie", J. Sojcher).

PIÉDÉRASTE (*psychiatrie*) pervers non motorisé ("Le piédéraste ignore tout de l'auto-érotisme", A. Hesnard).

PLEURER COMME UNE BADELEINE déplorer bruyamment la perte de ses économies ("Madame Verdurin pleurait comme une badeleine", Proust).

PLEURNICHON petit cornichon pleurard réclamant le sein ("Faites taire ce pleurnichon!", F. Dolto).

PLOMBIER DINGUEUR psychiatre organiste.

POLITINELLE guignol d'hémicycle.

PRÉCIPISSE (SE. . .) s'éclipser soudainement, mais un peu tard, pour satisfaire un besoin naturel ("Eh! voilà monsieur qui se précipisse!", Molière; "Enchaînée de la sorte, O n'arrivait plus à se précipisser", P.Réage).

PROTESTANTINE vieille parente réformée.

PROTESTANTRISME (religion) calvinisme très réformé.

PROUSTE! interjection qui ponctue le renvoi d'un manuscrit indésirable ("Prouste! s'exclama monsieur Gallimard", A. Gide).

PROUSTIQUE (zoologie) insecte rôdant à l'ombre des jeunes filles en fleur ("Nom de D., encore ce proustique!", M.Yourcenar).

PSYCANASSON vieux cheval de retour de la psychanalyse ("On ne gagne que dans le désordre au tiercé des psycanassons", F.Perrier).

PSYCATRICE fêlure de l'âme ("Montre voir ta psycatrice", P.Modiano).

PSYCLOPE (belgicisme) psytrouille.

PSYJAMALYSE (psychiatrie) cure de sommeil ("Une psyjamalyse de vingt ans et plus", J.Oury).

PSYLACANISME contrepèterie laborieuse ("Sans souci de la berge du ravin, psylacanisme et calembours faciles s'assemblent sous la houlette du maître", F.George).

PTÉRODACTYLOGRAPHE secrétaire atteinte par la limite d'âge ("Avec des ptérodactylographes bilingues recyclées", J.Genet).

PUMPENPROLETARIAT (germanisme) progéniture de l'état providence.

PUTE À L'OSEILLE (AVOIR LA. . .) nourrir d'aigres soupçons (concernant une femme).

PYJAMOUR tenue qui en manque délicieusement ("Des pyjamaours en poil de chameau", M.Duras).



QUADRUPET vent violent qui terrasse son auteur ("Chassé comme graine de pissenlit, Panurge sous l'effet de ce quadrupet se trouva mis à quatre pattes", Rabelais).

QUARTIER-PRÊTRE sous-diacre.

QUINQUÊTE (philosophie) recherche mal éclairée ("Comparée au thomisme, la philosophie des lumières ne fut qu'une quinquête", J.Maritain).

QUIPROCOQ volaille qui chante à contretemps ("Femme, je te le jure, protesta Pierre, ce n'est qu'un quiiprocoq", M-F.Lacan).

QUIPROCRATIQUE (MÉDECINE. . .) démarche thérapeutique n'hésitant pas à sacrifier l'intelligence des soins à l'intérêt du patient ("La sottise des prescriptions quiiprocratiques", C.Bernard).



RABATTRE (À QUELQU'UN) SON QUINQUET aveugler par la justesse de sa répartie ("Lacan rabattit à Nacht son quinquet", W.Granoff).

RABBICARBONATE (pharmacie) digestif pour cuisine kasher ("Oï! Vaï! vite du rabbicarbonat!", M.Kneidlbaum).

RADOTURE (droit) magistrature de dernière instance ("Juges intègres ou prévaricateurs à jamais confondus dans la radoture", Bourdaloue).

RASYSTOLER (médecine) pratiquer la chirurgie cardiaque ("Rasystolez moi ça, et que ça saute!", A.Carrel).

RAZ DE MARIE passion débordante mais chaste ("L'introduction de la mixité dans l'établissement provoqua un raz de Marie vite contenu", Sr.Clémence).

RÉCALCITRON agrume de mauvais poil ("Le récalcitron gicla dans l'oeil du commandeur", Flaubert).

RÊVACHER ruminer songeusement ("Berthe, qui rêvaches le plus clair de mes nuits", P.Eluard).

S

SACERDOSSIFICATION sclérose de l'âme due à un célibat prolongé ("Jérôme était un moine sacerdosifié jusqu'à la moëlle", D.A.F.de Sade).

SAPERLIPOPOTTE cuisinière soupe-au-lait.

SAUTRUCHE grande sottise.

SCATALOGUE 1) (urologie) mictionnaire; 2) liste noire ("J'avais choisi mon Bréguet sur scatalogue", A.de Saint-Exupéry).

SCHLÉMILLITÉ (yiddishisme) manque de jugement dû à l'accroissement des années ("La schlémillité du Maréchal n'est qu'une légende entretenue par les ennemis de la France", Me. Tixier-Vignancourt).

SEIN-MINUTE petit déjeuner instantané pour bébé.

SE LA CROULER DOUCE (toxicomanie) se défoncer tranquillement ("Professeurs dévoyés qui se la croulent douce à l'insu de leurs élèves", M.Droit).

SÉLÉNILITÉ distraction due au grand âge ("Vieux sélénile toujours dans la lune", Michelet; "La sélénilité de Pétain n'explique pas tout, tant s'en faut!", H.Guillemin).

SERVICE APRES VENTRE nursing.

SIGNIFIENTE chiure de bouche ("Bouche ouverte à mon dire, leurs oreilles ne recueil-

lent de mes propos que signifie", J.Lacan).

SOUPIRANCE prétendant défraîchi.

STUPRÉFACTION vif étonnement ("Sa stupréfaction fut à son comble quand elle aperçut l'ustensile abandonné négligemment sur le divan", M.Cardinal) (voir ÉTRONNEMENT).

SUBCONCIERGE (trivial) psychanalyste ("Pas besoin de subconcierge dans mes escaliers", R.Queneau).

T

TANTINET minet légèrement homosexuel ("Aujourd'hui tantinet et demain grand-oncle", Voltaire) (voir AVENCULAIRE).

TARATATOUILLE (militaire) sonnerie appelant à la soupe ("Taratatouille!", Ch.Maurras).

TARTE DE VISITE forme de politesse sucrée ("A peine entré, le chanoine exhibe sa tarte de visite", Boileau).

TARTILLEUR (militaire) tire-au-flan.

TÉTRON (psychanalyse) mauvais sein ("Un affreux tétron", F.Dolto).

TRANSGRAISSER beurrer ses scrupules ("Qui trop transgraisse mal digère", La Rochefoucauld).

TROU-COMPRIS forfait pour funérailles ("Pour lui, c'était trou-compris, soupira Maigret", Simenon).

TURLUTUTURC janissaire d'opérette (voir MIRLITAIRE).

U

UJUFUITIER (droit) personne qui boit le jus de fruit d'un autre (voir BU-PROPRIÉTAIRE, JUS ET CERISE).

UNIVERCITERNE grosse tête bien pleine sans éclat ("Univerciterne de campagne se déversant en Sorbonne", Montaigne).

URIBLANC pissotière sud-africaine ("Il est archifaux de prétendre que je veuille imposer des uriblancs dans les municipalités dirigées par le Front National! ils seront optionnels", J-M.Le Pen).

USURIEUR qui prête à rire ("Tante Martine se méfiait des usurieurs", H.Bosco).

UTÉRHUME (psychiatrie) toux hystérique ("Pour l'utérhume, la psychanalyse a fait office de cache-nez", L.Chertok).

V

VAGEINDRE se mamententer faiblement (voir MAMENTATION).

VAMPIRELLI monstre gonflable ("Un vampirelli qui résiste aux morsures", M.Yourcenar).

VAGUE A L'HOMME (AVOIR DU...)
1) (philosophie) s'interroger sur la condition humaine ("Le vague à l'homme est un état et non tous", Pascal); 2) (populaire, pour une femme) être en chaleur ("En proie au vague à l'homme, Huguette était dans tous ses états", F.Mauriac).

VANUPRÊTRE (populaire) capucin, moine déchaux ("Vanuprêtre, jéshuitre, autodidacte, bachi-bouzouk!", Hergé).

VAQUER A SES COCUPASSIONS désertier imprudemment le domicile conjugal ("Cependant que Diègue vaque à ses cocupassions", Corneille).

VESSETALE émanation virginale (voir NEZLÉGIE).

W

WAGNERVOSITÉ (psychiatrie) allergie aux Niebelungen ("La wagnervosité peut mener au crime", P.Janet; "La wagnervosité de Louis II entrainait en conflit avec son goût du décor", A.Decaux).

WAPAGRAND (zoologie) petit père du wapitit (voir ce mot).

WAPITIT (zoologie) petit jeune du wapagrand (voir ce mot).

WATEAU (créolisme) instrument de ratissage joliment décoré ("Quel beau wateau!", J.de Beauharnais).

WATERPROF (anglicisme) enseignant imperméable aux plaisanteries ("A l'entrée du waterprof, le ciel se couvrit", C.Roy).

WITLOVE (anglo-belgicisme) amour incapable de verdier ("Comme des endives blêmes, witloves déjà avachis sur les rives du Léthé", M.Maeterlinck).

X

XÉNOFILE queue de chômeurs ("Des xénofiles qui ne se soutiennent plus", J.Derrida).

XÉNOFOLIE (anthropologie) exogamie excessive ("La xénofolie est pire que l'inceste", L.Lévy-Bruhl).

XÉNOFOLLE (péjoratif) femme éprise d'un immigré ("Bien que je n'aie rien personnellement contre les xénofolles", J-M.Le Pen).

X'ÈXA (philosophie) interrogation fondatrice ("Par le détour des choses, le x'èxa interroge l'altérité", G.Marcel).

X'EXUALITÉ perplexité concernant les choses du sexe ("Freud a poussé la x'exualité dans ses derniers retranchements", P.Ricoeur).

Y

YIDOLE (*yiddishisme*) crucifix
("Le Choul'Ane Aroukh recommande au père de famille de couvrir ses yidoles le vendredi soir", E.Weill; "Rabbi Menachem de Tarnopol ne tolérait les yidoles que le dimanche", E.Wiesel).

YOEIL regard singulier ("Dieu! quel drôle d'yeuil, se disait Caïn", V.Hugo).

YOGALÂNE posture visant à désarçonner le disciple ("Les yogalânes de Lacan sont légendaires", M.Chapsal).

YOGOURDE empotée.

Z

ZÉLATRINE religieuse vouée à l'apostolat des édicules ("Du côté féminin, la création d'ordres comme celui des Zélatrines ou des Fellatrices du Saint Prépuce mit un point final à l'aventure janséniste", H.Frossard) (voir IDOLATRINE).

ZÉROTISME hiver des sens.

ZIZAMIE (*péjoratif*) bonne copine.

ZIZEAU vagin denté ("Sophie! où sont mes zizeaux?", Ctesse.de Ségur).

ZIZIR (*théologie*) envie du pénis ("Un zizir lancinant comme la Parole au coeur de l'homme", I.de Loyola; "Le zizir en quelque sorte", M-M.Pioche de la Vergne ctesse. de La Fayette; "Le zizir fait l'Homme, l'homme ne fait rien", Pascal).

ZUTOPIE espérance déçue.

ZZZBZZZ insecte cherchant à avoir le dernier mot (voir PROUSTIQUE).

LACAN A BRUXELLES



"J'ENSEIGNE QUELQUE CHOSE DONT LE TERME EST OBSCUR"

Conférences sur l'Ethique de la Psychanalyse
prononcées les 9 et 10 mars 1960 à l'Ecole des
Sciences Philosophiques et Religieuses des Facul-
tés universitaires Saint Louis à Bruxelles.

Les 26 et 27 novembre 1958, sur le thème "Psychanalyse et Philosophie", Jean Hyppolite avait été l'invité de la tribune de l'Ecole des Sciences Philosophiques et Religieuses rattachée aux Facultés universitaires Saint Louis de Bruxelles. Il avait traité successivement de "La Psychanalyse et l'Existence Humaine" et "La Psychanalyse et le Problème Métaphysique".

La curiosité éveillée par cette excursion nordique d'un universitaire qu'il connaissait de près, Lacan pria Antoine Vergote de bien vouloir approcher les organisateurs bruxellois en vue d'une intervention éventuelle de sa part à la même tribune. C'est ainsi qu'il fut, en 1960, l'hôte du chanoine Henri Van Camp: esprit subtil, éveillé à l'anticonformisme feutré, qui régnait alors en auto-
crate caustique sur l'enseignement de la philosophie aux Facultés.

Mis comme toujours par leur maître dans les conditions d'une ferveur réceptive, les étudiants des Candidatures en Philosophie - conscients de leur statut d'é-
lus - attendaient avec impatience l'évènement lacanien dont ils pressentaient confusément qu'il leur demeurerait à la fois incompréhensible et grandiose.

* * *

Le lieu des conférences de l'Ecole des Sciences Philosophiques et Religieuses était en réalité la salle des fêtes du Collège Diocésain attenant aux Facultés. Bâti pour le théâtre, cet espace aux murs lambrissés d'espaliers et au plafond parcouru de cordages avait plus communément fonction de salle de gymnastique. Au moindre mouvement, le plancher disjoint exhalait une poussière vénérable (quintessence de l'adolescence studieuse de l'intelligentia catholique bruxelloise) qui venait fugitivement nimer le front des conférenciers avant de retomber, scintillante et sereine, sur la lippe des "invités du premier rang",

au nombre desquels les "Louvainistes" et - tout particulièrement - notre vieux mentor Alphonse De Waelhens: celui-là même qui, des années plus tard, devait nous révéler que "Les Ecrits de Lacan? rien de plus facile! il suffit de remettre les virgules à leur place..."

* * *

Or donc, ce soir-là comme de coutume, le chanoine Van Camp officiait "avec les formes de courtoisie raffinées qui sont les siennes", rappelant au parterre la découverte freudienne, son interpellation de la morale, et l'intérêt du Docteur Jacques Lacan pour ces questions.

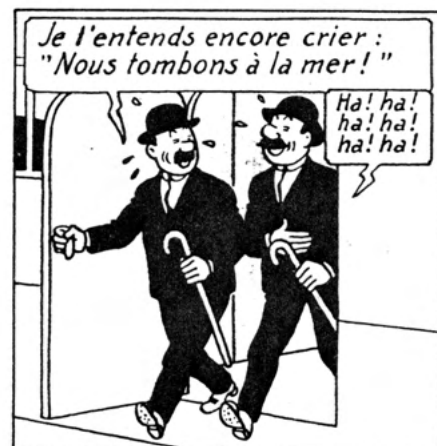
Grand, souple, la soutane comme une voile, les mains éloquentes, la pommette vive, l'oeil grand ouvert sous la noire épaisseur du sourcil, Henri Van Camp (surnommé par d'aucuns La Vierge Noire) occupait hardiment l'avant-scène. Un peu en retrait, côté cour, désavantagé par la taille, le Docteur Lacan n'en savourait pas moins l'effet de foule, nullement dépaysé par une ambiance somme toute familière à un élève des Bons Pères.

Le prélude cependant ayant quelque tendance à empiéter sur la fugue, Jacques Lacan se mit bientôt à manifester les signes d'une détresse de moins en moins discrète: lançant des regards en coin, s'étirant, soupirant, arpentant à présent avec lourdeur la scène pour se fixer comme subjugué sur les enregistreurs à bobine qui parsemaient le podium... Pendant ce temps, une nervosité narquoise (habilement catalysée) avait gagné à leur tour les plus jeunes parmi l'assemblée tandis que le maître de cérémonie - étreint par l'inquiétude mais trop poli pour se retourner - continuait, avec une feinte sérénité, à introduire un personnage dont l'image réelle, à présent, divergeait de plus en plus frénétiquement du portrait esquissé.

* * *

Quand la tension fut à son comble, Lacan - tel Auguste dans le dos du clown blanc - se mit à extraire d'une poche latérale - lentement, silencieusement, sinueusement, inexorablement, durant des secondes qui parurent des siècles - le blanc bout d'un IMMENSE MOUCHOIR - providentiellement propre - où il finit par bruyamment s'engloutir en même tant qu'éclataient les rires... chargés de faire place nette à l'Incantation.

Il ne fut plus réinvité.



Lacan, fait inhabituel, avait rédigé la majeure partie du texte de ses deux interventions. Il les avait annoncées comme suit:

1. *Freud, concernant la morale, fait le poids correctement*
2. *La psychanalyse est-elle constituante pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite ?*



première soirée

A CETTE PLACE, JE SOUHAITE QU'ACHEVE DE SE
CONSUMER MA VIE . . .

Mesdames, Messieurs,

Quand Monsieur le Chanoine Van Camp est venu me demander, avec les formes de courtoisie raffinée qui sont les siennes, de parler à l'Université de St. Louis à Bruxelles de quelque chose qui serait en rapport avec mon enseignement, je ne trouvai, mon Dieu, rien de plus simple que de dire - nous étions alors en octobre - que je parlerais du sujet même que j'avais choisi pour cette année qui commençait alors, à savoir: l'"Ethique de la Psychanalyse".

Je répète ici ces circonstances, ces conditions de choix, pour éviter, en somme, quelques malentendus.

Quand on vient entendre un psychanalyste, on s'attend à entendre, une fois de plus, un plaidoyer pour cette chose discutée qu'est la psychanalyse, ou encore quelques aperçus sur ses vertus, qui sont évidemment, comme chacun sait, en principe, de l'ordre thérapeutique.

C'est précisément ce que je ne ferai pas ce soir et donc ce à quoi vous n'avez pas à vous attendre.

Je me trouve dans la position, donc difficile, de devoir vous

mettre à peu près, au temps, au médium de ce que j'ai choisi cette année de traiter pour un auditoire, mon Dieu, forcément plus formé à cette discussion, à ce débat, à cette recherche, que vous ne pouvez l'être, quel que soit l'attrait, l'attention que je vois marqués sur tous ces visages qui m'écoutent, puisque ceux qui me suivent, me suivent depuis, disons à peu près 7 ou 8 ans et que c'est donc quelque chose de précisément focalisé sur ce ... thème, plutôt évité en général, des incidences éthiques de la psychanalyse, de la morale qu'elle peut suggérer, de la morale qu'elles présupposent, de la morale qu'elles contiennent - peut-être d'un pas en avant, grande audace, qu'elles nous permettraient de faire concernant le domaine moral.

A vrai dire, celui qui vous parle est entré dans la psychanalyse assez tard pour, ma foi, comme tout un chacun de formé, d'éduqué, ((avoir)) tenté de s'orienter dans le domaine de la question éthique, j'entends théoriquement. Aussi peut-être, mon Dieu, par quelques unes de ces expériences qu'on appelle... de jeunesse.

Mais enfin, il est déjà dans la psychanalyse depuis presque assez longtemps pour pouvoir dire qu'il aura passé bientôt la moitié de sa vie à écouter...des vies, qui se racontent, qui s'avouent. Il écoute. J'écoute.

De ces vies que donc depuis près de 4 septénaires j'écoute s'avouer devant moi je ne suis rien pour peser le mérite. Et l'une des fins du silence qui constitue la règle de mon écoute, est justement de taire l'amour. Je ne trahirai donc pas leurs secrets triviaux et sans pareils.

Mais il est quelque chose dont je voudrais témoigner. A cette place, je souhaite qu'achève de se consumer ma vie. C'est ceci. C'est cette interrogation, si je puis dire innocente, et même ce scandale qui, je crois, restera palpitant après moi, comme un déchet, à la place que j'aurai occupée et qui se formule à peu près ainsi:

parmi ces hommes, ces voisins, bons et incommodes, qui sont jetés dans cette affaire à laquelle la tradition a donné des noms divers, dont celui d'existence est le dernier venu dans la philosophie, dans cette affaire, dont nous dirons que ce qu'elle a de boiteux est bien ce qui reste le plus avéré, comment se fait-il que ces hommes, supports tous et chacun d'un certain savoir ou supportés par lui, comment se fait-il que ces hommes s'abandonnent les uns les autres, en proie à la capture de ces mirages par quoi leur vie, gaspillant l'occasion, laisse fuir son essence, par quoi leur passion est jouée, par quoi leur être, au meilleur cas, n'atteint qu'à ce peu de réalité qui ne s'affirme que de n'avoir jamais été que déçu?

Voilà ce que me donne mon expérience, la question que je lègue, en ce point, sur le sujet de l'éthique.

Je rassemble ce qui fait, à moi psychanalyste, en cette affaire, ma passion.

Oui, je le sais, selon la formule de Hegel, tout ce qui est réel est rationnel. Mais je suis de ceux qui pensent que la réciproque n'est pas à décrier, que tout ce qui est rationnel est réel.

Il n'y a qu'un petit malheur c'est que, je vois, la plupart de ceux qui sont pris entre l'un et l'autre - le rationnel et le réel - ils ignorent ce rassurant accord.

Irais-je à dire que c'est de la faute de ceux qui raisonnent!

Une des plus inquiétantes applications de cette fameuse réciproque, c'est que ce qu'enseignent les professeurs est réel et, comme tel, a des effets autant qu'aucun réel, des effets interminables, indéterminables voire, ... même si cet enseignement est faux.

Voilà sur quoi je m'interroge. Tant pis.

Accompagnant l'élan d'un de mes patients vers un peu de réel, avec lui je dérape sur ce que j'appellerai le credo de bêtises dont on ne sait si la psychologie contemporaine est le modèle ou la caricature. A savoir:

le moi considéré comme fonction de synthèse à la fois et d'intégration; la conscience considérée comme l'achèvement de la vie, et l'évolution comme voie de l'avènement de l'univers à la conscience - ((ainsi que)) l'application catégorique de ce postulat au développement psychologique de l'individu, à des notions comme celle de conduite appliquées de façon unitaire pour décomposer jusqu'à la niaiserie tout dramatisme de la vie humaine. Pour camoufler ceci: que rien dans la vie concrète d'un seul individu ne permet de fonder l'idée qu'une telle finalité la conduise, qui la mènerait par les voies d'une conscience progressive de soi - que soutiendrait un développement naturel - à l'accord avec soi et au suffrage du monde d'où son bonheur dépend.

Non que je ne reconnaisse aucune efficace au fatras qui se concrétise, de successions collectives, d'expérimentations enfin correctives sous le chef de la psychologie moderne.

Il y a là des formes allégées de suggestion, si l'on peut dire, qui ne sont pas sans effet, qui peuvent trouver d'intéressantes applications à la fois du conformisme, voire de l'exploitation sociale.

Le malheur c'est seulement que ce registre je le vois sans

prise sur une impuissance qui ne fait que s'accroître à mesure que nous avons plus l'occasion de mettre en oeuvre les dits effets.

Une impuissance toujours plus grande de l'homme à rejoindre son propre désir. Impuissance qui peut aller jusqu'à ce qu'il en perde le déclenchement charnel et que, celui-ci même restant disponible, fait qu'il ne sait plus lui trouver son objet et ne rencontre plus que malheur en sa recherche; qu'il vit dans une angoisse qui rétrécit toujours plus ce qu'on pourrait appeler sa chance inventive.

Ce qui se passe ici dans les ténèbres a été par Freud subitement éclairé au niveau de la névrose. A cette irruption de la découverte dans le sous-sol, a correspondu l'avènement d'une vérité: le désir n'est pas chose simple. Il n'est ni élémentaire, ni animal, ni spécialement inférieur. Il est la résultante, la composition, le complexe de toute une articulation dont le caractère décisif est ce que je me suis efforcé de démontrer, l'avant-dernier terme de ce que je dis là où je ne me tais point dans mon enseignement. Et il faudra bien qu'un moment je vous dise peut-être pourquoi je le fais.

Ce caractère décisif du désir n'est pas qu'un aperçu dans le sondage qu'y a permis Freud, n'est pas seulement d'être plein de sens, n'est pas d'être archétypique, n'est pas de représenter une extension de la psychologie dite compréhensive, n'est pas notamment ce que représenterait un retour à un naturalisme micromacrocosmique - la conception ionienne de la connaissance -, n'est pas non plus de reproduire figurativement des expériences concrètes primaires comme une psychanalyse dite génétique de nos jours l'article, arrivant à cette notion simpliste de confondre la progression d'où s'engendre le symptôme avec la régression du chemin thérapeutique pour aboutir à une sorte de rapport gigogne s'enveloppant soi-même autour d'une stéréotypie de frustration dans le rapport d'appui qui lie l'enfant à la mère.

Tout cela n'est que semblant et source d'erreurs. La caractéristique propre à l'intention freudienne, où se situe ce désir en tant qu'il apparaît comme un objet nouveau pour la réflexion éthique, consiste en ceci:

le propre de l'inconscient freudien est d'être traduisible et même là où il ne peut être traduit, c'est à dire à un certain point radical du symptôme, nommément du symptôme hystérique, comme étant de la nature de l'indéchiffré, donc du déchiffrable, c'est-à-dire de n'être représenté dans l'inconscient que de se prêter à la fonction de ce qui se traduit.

Ce qui se traduit, techniquement, c'est ce qu'on appelle le signifiant, c'est à dire un élément qui a ces deux propriétés, ces deux dimensions, d'être lié synchroniquement à une batterie d'autres éléments qui lui sont substituables; d'autre part, d'être disponible pour un usage diachronique, c'est à dire la formation

d'une chaîne, la constitution d'une chaîne signifiante. Voilà.

Il y a dans l'inconscient des chaînes qui se répètent, qui courent constamment à l'insu du sujet. Quelque chose d'imaginé, ou de semblable à ce que je voyais tout à l'heure, en me rendant dans cette salle, à savoir ces bandes lumineuses publicitaires, que je voyais glisser au fronton de vos édifices.

Ce qui les rend intéressantes pour le clinicien c'est qu'elles trouvent, ces chaînes, à se fourrer dans des circonstances propices, dans ce qui est foncièrement de la même nature qu'elles, à savoir notre discours conscient au sens le plus large, à savoir, tout ce qu'il y a de rhétorique dans notre conduite, c'est-à-dire beaucoup plus que nous ne croyons. Et vous le voyez, je laisse ici de côté la dialectique.

Là-dessus vous allez me demander qu'est-ce que c'est que ces éléments signifiants ?

Je répondrai: l'exemple le plus pur du signifiant c'est la lettre, une lettre typographique. Une lettre cela ne veut rien dire. Pas forcément. Pensez aux lettres chinoises pour chacune desquelles vous trouvez au dictionnaire un éventail de sens qui n'a rien à envier à celui qui répond à nos mots. Qu'est-ce à dire? Qu'entends-je en vous donnant cette réponse? Pas ce qu'on peut croire. Puisque ceci veut dire que leur définition aux lettres chinoises, tout autant que celles de nos mots, n'a de portée que d'une collection d'emplois et, qu'à strictement parler, aucun sens ne naît d'un jeu de lettres ou de mots qu'en tant qu'il se propose comme modification de leur emploi déjà reçu.

Ceci implique que toute signification qu'il acquiert, ce jeu, participe des significations auxquelles il a déjà été lié, si étrangères entre elles que soient les réalités qui sont intéressées à cette réitération. Et ceci constitue la dimension que j'appelle la métonymie, qui fait la poésie de tout réalisme.

Ceci implique, d'autre part, que toute signification nouvelle ne s'engendre que de la substitution d'un signifiant à un autre; dimension de la métaphore par où la réalité se ((perfore)) de poésie.

Voilà ce qui se passe au niveau de l'inconscient, et ce qui fait qu'il est de la nature d'un discours. Si tant est que nous nous permettons de qualifier discours, un certain usage des structures du langage.

La poésie déjà s'effectue-t-elle à ce niveau? Tout nous le laisse entendre. Mais limitons-nous à ce que nous voyons. Ce sont

des effets de rhétorique. La clinique le confirme qui nous les montre se faufilant dans le discours concret et dans tout ce qui se discerne de notre conduite comme marqué de l'empreinte du signifiant.

Voilà qui ramènera ceux d'entre vous qui sont assez avertis aux origines même de la psychanalyse, autant que l'étude de la science des rêves, du lapsus, voire du mot d'esprit.

Voilà qui pour les autres, ceux qui en savent plus, les avertit du sens dans lequel se fait un effort de reprise de notre information.

Eh quoi! n'avons-nous donc qu'à lire notre désir dans ces hiéroglyphes?

Non. Reportez-vous au texte freudien sur les thèmes que je viens d'évoquer, rêves, lapsus, voire mots d'esprit, vous verrez que vous n'y verrez jamais le désir s'articulant en clair.

Le désir inconscient c'est ce que veut celui, cela, qui tient le discours inconscient, c'est ce pourquoi celui-là parle.

C'est dire qu'il n'est pas forcé, tout inconscient qu'il soit, de dire la vérité. Bien plus, le fait même qu'il parle lui rend possible le mensonge.

Le désir, lui, répond à l'intention vraie de ce discours. Que peut être l'intention d'un discours où le sujet, en tant qu'il parle, est exclu de la conscience?

Voilà qui va poser à la morale de l'intention droite, quelques problèmes inédits dont nos modernes exégètes ne se sont pas encore avisés apparemment d'aborder le problème.

En tout cas, pas ce thomiste (*) qui à une date déjà ancienne n'a rien trouvé de mieux que de mesurer au principe de l'expérience pavlovienne la doctrine de Freud pour l'introduire dans la considération distinguée des catholiques!

En effet ainsi, recevant ainsi jusqu'à ce jour, chose curieuse, les témoignages d'une satisfaction égale de ceux qu'il

(*) N.D.L.R. Lacan fait allusion à DALBIEZ: La méthode psychologique et la doctrine freudienne, Desclée de Brouwer, 1936.

daubait en somme, à savoir la faculté des lettres qui couronnait sa thèse, et de ceux dont on peut dire qu'il les trahissait, à savoir ses collègues psychanalystes.

J'ai trop d'estime pour les capacités présentes de ses auditeurs, littéraires et psychanalytiques, pour penser que cette satisfaction soit autre que celle d'un silence complice sur les difficultés que met vraiment en jeu la psychanalyse en morale.

L'amoncellement de la réflexion serait, semble-t-il, d'observer que peut-être c'est à mesure qu'un discours est plus privé d'intention qu'il peut se confondre avec une..., avec la vérité, la présence même de la vérité dans le réel, sous une forme impénétrable.

Faut-il en conclure que c'est une vérité pour personne jusqu'à ce qu'elle soit déchiffrée?

Devant ce désir dont la conscience n'a plus rien à faire qu'à le savoir inconnaissable autant que la chose en soi, mais reconnu tout de même pour être la structure de ce "pour soi" par excellence qu'est une chaîne de discours, qu'allons-nous penser?

Ne vous semble-t-il pas de toute façon plus à portée de nous, j'entends de notre tradition philosophique, de se conduire correctement vis-à-vis de cet extrême de l'intime, mais qui est en même temps internité exclue. ((Comme ceux qui)), sur cette terre de Belgique longtemps secouée du souffle des sectes mystiques voire des hérésies, faisaient - non tant de choix politiques que d'hérésies religieuses - l'objet de partis pris, dont le secret entraînait dans leurs vies les effets propres d'une conversion avant que la persécution montrât qu'on y tenait plus qu'à cette vie.

J'approche ici une remarque que je ne crois pas déplacée de faire dans l'université devant qui je parle.

Sans doute est-ce un progrès qui se reflète dans la tolérance que constitue la coexistence de deux enseignements qui se séparent, d'être ou de n'être pas confessionnels.

J'aurais d'autant plus de mauvaise grâce à le contester que nous-mêmes en France nous avons pris, tout récemment, semblable voie.

Il me semble pourtant voir apparaître un résultat assez curieux dans cette séparation, en tant qu'elle aboutit à une sorte de mimétisme des pouvoirs qui s'y représentent.

Je dirais qu'une épître de St. Paul me paraît, quant à moi

- et le moins qu'on puisse dire est que je ne professe aucune appartenance confessionnelle - une épître de St. Paul me paraît aussi importante à commenter en morale qu'une autre de Sénèque.

De cette séparation résulte pourtant ce que j'appellerais une curieuse neutralité dont il me semble moins important de savoir au bénéfice de quel pouvoir elle joue, que d'être sûr qu'en tout cas elle ne joue pas au détriment de tous ceux dont ces pouvoirs s'assurent.

Il s'est répandu une sorte de division étrange dans le champ de la vérité.

Pour revenir à mes deux épîtres, je ne suis pas sûr que l'une et l'autre ne perdent l'essentiel de leur message à n'être pas commentées dans le même lieu.

Autrement dit, le domaine de la croyance ne me paraît pas, pour autant qu'il soit ainsi connoté, suffire à être exclu de l'examen de ceux qui s'attachent au savoir.

Pour ceux qui croient, d'ailleurs, c'est bien d'un savoir qu'il s'agit.

Quand St. Paul s'arrête pour nous dire: "Que dirais-je donc? Que la loi est péché? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance du péché que par la loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoitise, si la loi n'avait dit: tu ne convoiteras pas. Mais le péché trouvant l'occasion a produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au précepte. Car sans la loi, le péché est sans vie. Or moi j'étais vivant jadis sans la loi. Mais quand le précepte est venu, le péché a repris vie alors que moi j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le précepte qui devait mener à la vie, s'est trouvé mener à la mort car le péché, trouvant l'occasion, m'a séduit grâce au précepte et par lui m'a donné la mort."

Il me semble qu'il n'est pas possible, à quiconque, croyant ou incroyant, de ne pas se trouver sommé de répondre à ce qu'un tel texte comporte de message articulé sur un mécanisme d'ailleurs parfaitement vivant, sensible, tangible pour un psychanalyste; et, à vrai dire, je n'ai eu dans un de mes séminaires qu'à embrancher directement sur ce texte pour qu'il ait fallu juste le temps de l'audition musicale, ce demi-temps qui fait passer la musique à un autre mode sensible, pour que mes élèves s'aperçoivent que ce n'était plus moi qui parlais.

Mais de toute façon, le choc qu'ils ont reçu de la chanson de cette musique, me prouva que, d'où qu'ils vissent, cela ne leur avait jamais fait entendre - au niveau où je l'amenais de leur

pratique - le sens de ce texte.

Il y a donc une certaine façon dont la science se débarrasse d'un champ dont on ne voit pas pourquoi elle allégerait si facilement sa charge et, je dirais de même, qu'il arrive à mon gré un peu trop souvent depuis quelque temps, que la foi laisse à la science le soin de résoudre les problèmes quand les questions se traduisent en une souffrance un peu trop difficile à manier.

Je ne suis certes pas pour me plaindre que des ecclésiastiques renvoient leurs ouailles à la psychanalyse. Ils font certes là fort bien.

Ce qui me heurte un peu, c'est qu'ils le fassent, me semble-t-il, sous la rubrique, l'accent, qu'il s'agit là de malades qui pourront donc trouver sans doute quelque bien, fût-ce à une source disons mauvaise.

Si je blesse ici quelques bonnes volontés, j'espère tout de même au jour du jugement que je serai pardonné du fait que, du même coup, j'aurai incité cette bonté à rentrer en elle-même : à savoir, sur les principes d'un certain non-vouloir.

Chacun sait que Freud était un grossier matérialiste. D'où vient alors qu'il n'ait pas su résoudre le problème pourtant si facile de l'instance morale par le recours classique de l'utilitarisme? Habitude en somme, dans la conduite, recommandable pour le bien-être du groupe. C'est si simple. Et en plus, c'est vrai. L'attrait de l'utilité est irrésistible. Tellement qu'on voit des gens se damner pour le plaisir de donner leurs commodités à ceux dont ils se sont mis en tête qu'ils ne pourraient vivre sans leur secours. C'est là sans doute un des phénomènes les plus curieux de la sociabilité humaine. Mais l'essentiel est dans le fait que l'objet utile pousse incroyablement à l'idée de le faire partager au plus grand nombre. Parce que c'est vraiment le besoin du plus grand nombre comme tel qui en a donné l'idée.

Il n'y a qu'une chose, c'est que quel que soit le bienfait de l'utilité et l'extension de son règne, ceci n'a strictement rien à faire avec la morale, qui consiste, comme Freud l'a vu, articulé, et n'en a jamais varié - au contraire de bien des moralistes classiques, voire traditionalistes, voire socialistes -, qui consiste primordialement dans la frustration d'une jouissance posée en loi apparemment avide.

Sans doute, l'origine de cette loi primordiale, Freud prétend la retrouver, selon une méthode goethéenne, d'après les traces qui restent sensibles d'événements critiques.

Mais ne vous y trompez pas. Ici le schéma évolutionniste

de l'ontogénèse reproduisant la phylogénèse n'est qu'un mot clef utilisé à des fins de conviction omnibus.

C'est l'"onto" qui est ici en trompe l'oeil, car il n'est pas l'étant de l'individu, mais le rapport du sujet à l'être si ce rapport est de discours.

Et le passé du discours concret de la lignée humaine s'y retrouve pour autant qu'au cours de son histoire il lui est arrivé des choses qui ont modifié ce rapport du sujet à l'être.

Ainsi, comme une alternative à l'hérédité des caractères acquis qu'en certains passages Freud paraît admettre, c'est la tradition d'une condition qui fonde d'une certaine façon le sujet dans le discours. Et ici, nous ne pouvons manquer de remarquer, d'accentuer, cette chose dont je suis étonné qu'aucun critique, qu'aucun commentateur de Freud n'ait laissé apparaître, dans son caractère massif, cette condition.

La préoccupation, la méditation de Freud autour de la fonction, du rôle, de la figure, du nom du Père, le marque comme entièrement articulable - ((comme)) toute sa référence éthique - autour de la tradition proprement judéo-chrétienne.

Lisez ce petit livre qui s'appelle "Moïse et le monothéisme", ce livre sur lequel s'achève la méditation de Freud quelques mois avant sa mort; ce livre qui le consumait, qui le préoccupait pourtant déjà depuis de longues années; ce livre qui n'est que le terme et l'achèvement de ce qui commence avec la fondation, la création du complexe d'Oedipe et se poursuit dans ce livre si mal compris, si mal critiqué, qui s'appelle "Totem et Tabou". Vous y verrez alors une figure qui apparaît concentrant sur elle l'amour et la haine: figure magnifiée, figure magnifique, marquée d'un style de cruauté active et subie.

On pourrait épiloguer longtemps sur les raisons personnelles, sur le groupe familial et l'expérience d'enfance qui ont induit Freud, fils du vieux Jacob Freud - patriarche prolifique et besogneux - et d'une petite fille de la race indestructible. On pourrait épiloguer longtemps sur ce qui a introduit Freud à cette image. L'important n'est pas de faire la psychologie de Freud sur lequel il y aurait ici beaucoup à dire. Je la crois quant à moi, cette psychologie, plus féminine qu'autre chose, comme j'en vois la trace dans cette extraordinaire exigence monogamique qui chez lui va le soumettre à cette dépendance qu'un de ses disciples, l'auteur de sa biographie, appelle "uxorious".

Freud, dans la vie courante, je le vois très peu père. Il n'a vécu, je crois, le drame oedipien que sur le plan de la horde analytique. Et pour une mère, il était (comme dit, je crois, quelque part Dante) la Mère Intelligence et ce que nous avons appelé

nous-mêmes (et dont je vous parlerai demain soir) la Chose freudienne qui tout d'abord est la Chose de Freud, à savoir ce qui est au centre du désir-inconscient.

L'important, c'est comment il a découvert cette Chose et d'où il part quand il la suit à la piste chez ses patients.

Cette fonction de l'objet phobique autour de quoi tourne la réflexion de "Totem et tabou", cette fonction qui le met sur la voie de la fonction du Père qui est de constituer un point tournant dans la préservation du désir, principe de sa toute puissance, toute puissance du désir et non pas, comme on l'écrit non sans inconvénient dans une tradition analytique, toute puissance de la pensée, principe corrélatif d'un interdit portant sur la mise à l'épreuve de ce désir.

Les deux principes croissent et décroissent ensemble, si leurs effets sont différents: la toute puissance du désir engendrant la crainte et la défense qui s'ensuit chez le sujet, l'interdiction chassant du sujet son énoncé - l'énoncé du désir - pour le faire passer à un autre, à cet inconscient qui ne sait rien de ce qui supporte sa propre énonciation.

Ce Père n'interdit le désir avec efficace, c'est ce que nous enseigne "Totem et Tabou", que parce qu'il est mort et j'ajouterais: parce qu'il ne le sait pas lui-même, entendez qu'il est mort.

Tel est le mythe que Freud propose à l'homme moderne en tant que l'homme moderne est celui pour qui Dieu est mort, entendons que lui croit le savoir.

Pourquoi Freud s'engage-t-il en ce paradoxe? Pour expliquer que le désir n'en sera que plus menaçant et donc l'interdiction plus nécessaire et plus dure: Dieu est mort, plus rien n'est permis.

Le déclin du complexe d'Oedipe est le deuil du Père, mais il se solde par une séquelle durable: l'identification qui s'appelle le Surmoi, le Père non-aimé devient l'identification qu'on accable de reproches en soi-même.

Voilà ce que Freud nous apporte, rejoignant par les mille filets de son témoignage, un mythe très ancien, celui qui de quelque chose de blessé, de perdu, de châtré, dans un roi de mystère, fait dépendre la terre tout entière gâtée.

Il faut suivre dans le détail ce que représente cette pesée de la fonction du Père. Il faut ici introduire les distinctions les plus précises concernant ce que j'ai appelé son instance sym-

bolique: le Père comme lieu et siège de la loi articulée où se situe le déchet de déviation, de déficit, autour de quoi se spécifie la structure de la névrose. Et, d'autre part, l'incidence sur ce point de quelque chose que l'analyse contemporaine néglige constamment et qui pour Freud est partout sensible, partout vivant: cette incidence du Père réel, pour autant qu'en fonction de cette structure, cette incidence - même bonne, même bénéfique - peut entraîner, déterminer, des effets ravageants, maléfiques. Nous entrons dans tout un détail de l'articulation clinique où je ne puis pas, ne serait-ce que pour des raisons d'heure, m'engager, ni vous entraîner plus loin. Qu'il vous suffise de savoir que, s'il est quelque chose qui par Freud est promu au premier plan de l'expérience morale, c'est quelque chose qui nous montre le drame qui se joue à une certaine place qu'il nous faut bien appeler (quelle que soit la dénégation motivée de Freud concernant tout penchant personnel à ce qu'on appelle le sentiment religieux) la religiosité - qui est tout de même la place où s'articule comme telle une expérience, dont c'est certes le cadet des soucis de Freud de la qualifier religieuse puisqu'il tend à l'universaliser, mais que pourtant il articule dans les termes mêmes où l'expérience religieuse proprement judéo-chrétienne l'a elle-même historiquement développée et articulée.

Le monothéisme intéresse Freud. En quel sens? Il sait certes aussi bien que tel de ses disciples, que les dieux sont innombrables et mouvants comme les figures du désir. Qu'ils en sont les métaphores vivantes. Mais non pas le seul Dieu. Et s'il va rechercher le prototype dans un modèle historique, le modèle visible du Soleil, de la première révolution religieuse égyptienne, d'Akhénaton, c'est pour rejoindre le modèle spirituel de sa propre tradition, le Dieu des dix commandements. Le premier, il semble ((l')) adopter - en faisant de Moïse un Egyptien - pour répudier ce que j'appellerais la racine raciale du phénomène, la Volkspsychologie de la chose; le deuxième ((lui)) fait enfin articuler comme telle, dans son exposé, la primauté de l'invisible en tant qu'elle est la caractéristique de la promotion du lien paternel, fondé sur la foi et la loi.

La promotion du lien paternel sur le lien maternel ((qui)), lui, est fondé sur la charnalité manifeste, ce sont les termes mêmes dont Freud se sert. La valeur sublimatoire, si je puis m'exprimer ainsi, de la fonction du Père est soulignée en propres termes en même temps qu'affleure la forme proprement verbale, voire poétique, de sa conséquence, puisque c'est à la tradition des prophètes qu'il remet la charge historique de faire progressivement affleurer au cours des âges le retour d'un monothéisme refoulé comme tel, par une tradition sacerdotale plus formaliste, dans l'histoire d'Israël - préparant en somme, en image et selon les Ecritures, la possibilité de la répétition de l'attentat contre le Père primordial dans (c'est toujours Freud qui écrit) le drame de la Rédemption où il devient patent.

Il me semble important de souligner ces traits essentiels de la doctrine freudienne, car auprès de ce que ceci représente

de courage, d'attention, d'affrontement à la vraie question, il me paraît de faible importance de savoir ou de faire grief à Freud qu'il ne croie pas que Dieu existe ou même qu'il croie que Dieu n'existe pas.

Le drame dont il s'agit est articulé avec une valeur humaine universelle et ici Freud dépasse assurément par son ampleur le cadre de toute éthique, au moins de celles qui entendent ne pas procéder par les voies de l'Imitation de Jésus-Christ.

La voie de Freud, dirais-je qu'elle procède à hauteur d'homme? Je ne le dirais pas volontiers. Vous verrez peut-être demain où j'entends situer Freud par rapport à la tradition humaniste.

Au point où nous en sommes, je vois l'homme surdéterminé par un Logos qui est partout où est aussi son ἀνάγκη, sa nécessité. Ce Logos n'est pas une superstructure. Bien plus, il est plutôt une sous-structure puisqu'il soutient l'intention, qu'il articule en lui le manque de l'être et conditionne sa vie comme passion et sacrifice.

Non! la réflexion de Freud n'est pas humaniste et rien ne permet de lui appliquer ce terme. Elle est pourtant tempérance et de tempérament...humanitaire, disons-le, malgré les mauvais relents de ce mot en notre temps. Mais, chose curieuse, elle n'est pas progressiste. Elle ne fait nulle foi à un mouvement de liberté immanente, ni à la conscience, ni à la masse. Etrangement. Et c'est par quoi il dépasse le milieu bourgeois de l'éthique contre lequel il ne saurait d'ailleurs s'insurger, non plus que contre tout ce qui se passe à notre époque: étant comprise l'éthique qui règne à l'Est -éthique qui comme toute autre est une éthique de l'ordre moral et du service de l'Etat.

La pensée de Freud est démarquante. La douleur même lui paraît inutile. Le malaise de la civilisation lui paraît se résumer en ceci: tant de peine pour un résultat dont les structures terminales sont plutôt aggravantes. Les meilleurs sont ceux-là qui toujours plus exigent d'eux-mêmes. Qu'on laisse à la masse comme aussi bien à l'élite quelques moments de repos.

N'est-ce pas cela, au milieu de tant d'implacable dialectique, une palinodie dérisoire? J'espère demain vous montrer que non.

La morale, comme la tradition antique nous l'enseigne, a trois niveaux: celui du souverain bien, celui de l'honnête, et celui de l'utile.

La position de Freud au niveau du souverain bien, contrairement à ce qu'on pourrait croire, est que le plaisir n'est pas le sou-

verain bien. Il n'est pas non plus ce que la morale refuse. Il indique que cela n'étant pas le bien, le bien n'existe pas et que le souverain bien ne saurait être représenté.

Le destin de Freud, c'est que la psychanalyse ne peut plus se caractériser comme l'esquisse de l'honnêteté de notre temps.

Il est bien loin de Jung et de sa religiosité, qu'on est étonné de voir préférer dans des milieux catholiques, voire protestants, comme si la grose païenne - voire une sorcellerie rustique - pouvaient renouveler les voies d'accès à l'Éternel?

Retenons que Freud est celui qui nous a apporté la notion que la culpabilité trouvait ses racines au niveau de l'inconscient, articulé sur un crime fondamental dont nul - individuellement - ne peut, ni n'a à répondre.

La raison, pourtant, est chez elle au plus profond de l'homme, dès lors que le désir est échelle de langage articulé même s'il n'est pas articulable. Sans doute ici allez-vous m'arrêter. "Raison", qu'est-ce à dire: il y a logique là où il n'y a pas de négation? Certes, Freud l'a dit et montré, il n'y a pas de négation dans l'inconscient. Mais il est aussi vrai, à une analyse rigoureuse, que c'est de l'inconscient que la négation provient, comme le met si joliment, en français, en valeur l'articulation "ne" de ce "ne" discordantiel qu'aucune nécessité de l'énoncé ne nécessite absolument: ce "je crains qu'il ne vienne", qui veut dire que je crains qu'il vienne, mais aussi bien qui implique jusqu'à quel point je le désire.

Freud assurément parle au coeur de ce noeud de vérité où le désir et sa règle se donnent la main, en ce "ça" où sa nature participe moins de l'étant de l'homme que de ce manque à être dont il porte la marque.

Cet accord de l'homme à une nature, qui mystérieusement s'oppose à elle-même, et où il voudrait qu'il trouve à se reposer de sa peine trouvant le temps mesuré de la raison: voilà, j'espère vous le montrer, ce que Freud nous indique sans pédantisme, sans esprit de réforme, et comme ouvert à une folie qui dépasse de loin ce qu'Erasmus a sondé de ses racines.



deuxième soirée

... IL ME FAUDRA AJOUTER "NON"

Monseigneur, Mesdames, Messieurs,

Je vous quittais hier sur une série de jugements en coups de tranchoir sur Freud, sur sa position dans l'éthique, sur l'honnêteté de sa visée. Pour qui? Je crois qu'il est bien plus près du commandement évangélique: " Tu aimeras ton prochain" qu'il n'y consent. Car il n'y consent pas. Il le répudie comme excessif en tant qu'impératif, sinon moqué - en tant que précepte - par ses fruits apparents dans une société qui garde le nom de chrétienne.

Mais il est de fait qu'il interroge sur ce point, qu'il en parle dans cet ouvrage étonnant qui s'appelle: "Le malaise dans la Civilisation".

Tout est dans le sens du "comme toi-même" qui achève la formule, et la passion méfiante de celui qui démasque arrête Freud devant ce "comme". C'est du poids de l'amour qu'il s'agit, car il sait que l'amour de soi est bien grand. Il le sait supérieurement, ayant reconnu que la force du délire est d'y trouver sa source: "Sie lieben ihren Wahn wie sich selbst", "ils aiment leur délire comme soi-même".

Cette force est celle qu'il a désignée sous le nom de narcissisme et qui comporte une dialectique secrète où les psychanalystes se retrouvent mal. La voici, (c'est pour la faire concevoir que j'ai introduit, dans la théorie, la distinction proprement méthodique, du symbolique, de l'imaginaire et du réel): "Je m'aime moi-même" sans doute, et de toute la rage collante où la bulle vitale bout sur elle-même et se gonfle en une palpitation à la fois vorace et précaire, non sans foment et son sein le point vif d'où son unité rejaillira disséminée de son éclatement même. Autrement dit: je suis lié à mon corps par l'énergie propre que Freud a mis au principe de l'énergie psychique - l'Eros, qui fait les corps vivants se conjoindre pour se reproduire - qu'il appelle Libido.

Mais ce que j'aime en tant qu'il y a un moi, où je m'attache d'une concupiscence mentale, n'est pas ce corps dont le battement et la pulsation échappent trop évidemment à mon contrôle, mais une image qui me trompe en me montrant mon unité dans sa Gestalt, sa forme. Il est beau, il est grand, il est fort. Il l'est plus encore même d'être laid, petit et misérable.

Je m'aime moi-même en tant que je me méconnais essentiellement. Je n'aime qu'un autre. Un autre avec un petit 'a' initial, d'où l'usage de mes élèves de l'appeler "le petit autre".

Rien d'étonnant à ce que ce ne soit rien que moi-même que j'aime dans mon semblable (et ce non seulement dans le dévouement névrotique, si j'indique ce que l'expérience nous apprend, mais dans la forme extensive et utilisée de l'altruisme, qu'il soit éducatif ou familial, philanthropique, totalitaire ou libéral, à quoi l'on souhaiterait souvent devoir répondre comme la vibration de la croupe magnifique de la bête infortunée); rien d'étonnant que l'homme ne fasse rien passer dans cet altruisme que son amour-propre, sans doute dès longtemps détecté dans ses extravagances - même glorieuses - par l'investigation moraliste de ses prétendues vertus, mais que l'investigation analytique du moi permet d'identifier à la forme de l'outré, à l'outrance de l'ombre dont le chasseur devient la proie: à la vanité d'une forme visuelle.

Telle est la face éthique de ce que j'ai articulé pour le faire entendre sous le terme du stade du miroir.

Le moi est fait, Freud nous l'enseigne, des identifications superposées en matière, manière de pelure: cette sorte de garde-robe dont les pièces portent la marque du tout-fait si l'assemblage en est souvent bizarre. Des identifications à ses formes imaginaires, l'homme croit reconnaître le principe de son unité sous les espèces d'une maîtrise de soi-même dont il est la dupe nécessaire - qu'elle soit ou non illusoire - car cette image de lui-même ne le contient en rien si elle est immobile. Seule sa grimace, sa souplesse, sa désarticulation, son démembrement, sa dispersion aux quatre vents, commencent d'indiquer quelle est sa place dans le monde.

Encore a-t-il fallu longtemps pour qu'il abandonnât l'idée que le monde fût fabriqué à son image et que ce qu'il y retrouvait, de cette image, sous la forme des signifiants dont son industrie avait commencé de parsemer le monde fût, de ce monde, l'essence.

C'est ici qu'apparaît l'importance décisive du discours de la science dite physique et ce qui pose la question d'une éthique à la mesure d'un temps spécifié comme notre temps.

Ce que le discours de la science démasque, c'est que plus rien ne reste d'une esthétique transcendante par quoi s'établirait un accord, fût-il perdu, entre nos intuitions et le monde. La réalité physique s'avère désormais comme impénétrable à toute analogie avec un quelconque type de l'homme universel. Elle est pleinement, totalement, inhumaine. Le problème qui s'ouvre à nous n'est plus le problème de la co-naissance, d'une connaissance, d'une connaturalité par quoi s'ouvre à nous l'amitié des apparences.

Nous savons ce qu'il en est de la terre et du ciel. L'un et l'autre sont vides de Dieu, et la question est de savoir ce que nous y faisons apparaître dans les disjonctions qui constituent nos techniques.

Nos techniques... Vous allez peut-être là-dessus me reprendre: techniques humaines et au service de l'homme. Bien sûr. Mais qui ont pris une mesure d'efficacité pour autant que leur principe est une science qui ne s'est, si je puis dire, "déchainée", qu'à renoncer à tout anthropomorphisme - fût-ce à celui de la bonne Gestalt des sphères dont la perfection était le garant de ce qu'elles fussent éternelles, et, aussi bien, à celui de la Force dont l'impetus s'est ressenti au cœur de l'action humaine.

Une science de petits signes et d'équations apprises en fait
Une science: qui participe de l'inconcevable en ceci précisément qu'elle donne raison à Newton contre Descartes. Une science qui n'a pas forme atomique par hasard car c'est la production de l'atomisme du signifiant qui l'a structurée où il faut reconnaître l'atomisme même contre lequel nous nous insurgeons quand il s'agit de nous comprendre: cet atomisme sur lequel on a voulu construire notre psychologie et où seulement nous ne reconnaissons pas que nous étions par lui, cet atomisme, habités.

C'est pour cela que Freud a réussi à partir des hypothèses de l'atomisme psychologique. C'est que-qu'on puisse dire ou non qu'il l'assume-il traite les éléments de l'association, non comme des idées exigeant la genèse de leur épuration à partir de l'expérience, mais comme des signifiants dont la constitution implique d'abord leur relation à ce qui se cache de radical dans la structure comme telle. Soit le principe de la permutation: à savoir qu'une chose puisse être mise à la place d'une autre par quelqu'un, et par cela seulement la représente. Il s'agit d'un tout autre sens

du mot représentation que celui des peintures, des Abschattungen, où le réel serait censé jouer avec nous d'on ne sait quel strip-tease.

Aussi bien Freud l'article-t-il proprement usant pour dire ce qui est refoulé non du terme de Vor-Stellung, encore que l'accent soit mis sur le représentatif dans le matériel de l'inconscient, mais de Vorstellung-Representanz. Je ne vais pas là m'étendre. Ce que je vous indique c'est que je ne complais ici à aucune construction philosophique. J'essaie de me reconnaître dans les matériaux les plus immédiats de mon expérience, et si je recours au texte de Freud pour témoigner de cette expérience c'est parce qu'il y a là une conjonction rare quoiqu'en dise une critique aussi vétilleuse qu'incompréhensive, comme il arrive à ceux qui n'ont à la bouche que le mot de compréhension.

Un rare accord dis-je, exceptionnel dans l'histoire de la pensée, entre le dire de Freud et la Chose qu'il nous découvre. Je dis entre son dire et la Chose. Ce que cela comporte de lucidité chez lui va de soi. Mais après tout, conformément même à ce qu'il nous découvre, l'accent de conscience mis sur tel ou tel point de sa pensée est ici secondaire. J'irai jusque là.

Les représentations ici n'ont plus rien d'apollinien. Elles sont dans une destination alimentaire. Notre appareil neurologique opère en ceci que nous hallucinons ce qui peut répondre en nous à nos besoins. Perfectionnement peut-être par rapport à ce que nous pouvons présumer du mode réactionnel de l'huître planquée sur son rocher, mais dangereux en ceci qu'il nous livre à la merci d'un simple échantillonnage gustatif, si je puis dire, ou palpatoire de la sensation et, au dernier terme, à nous pincer pour savoir si nous ne rêvons pas. Tel est au moins le schéma que nous pouvons donner de ce qui s'articule dans le double principe qui constitue, selon Freud, l'évènement psychique: principe de plaisir et principe de réalité, pour autant que s'y articule la physiologie de la relation dite "naturelle" de l'homme au monde.

Nous ne nous attarderons pas au paradoxe que constitue une telle conception du point de vue d'une théorie de l'adaptation de la conduite, pour autant que celle-ci fait la loi de la tentative de reconstruction d'une certaine conception de l'éthologie, de l'éthologie par exemple animale. Ce qu'il faut voir, c'est ce qu'introduit, dans ce schéma de l'appareil, son fonctionnement effectif en tant que Freud y découvre la chaîne des effets proprement inconscients.

On n'a pas authentiquement aperçu le renversement qu'au niveau même du double principe l'effet de l'inconscient comporte. Renversement ou plutôt décussation des éléments auxquels ces principes sont ordinairement associés. C'est que c'est au soin de la satisfaction du besoin que se consacre la fonction du principe de réalité, et notamment ce qui s'y attache épisodiquement de conscience

- en tant qu'elle est liée aux éléments du sensoriel privilégiés en ce qu'ils sont intéressés par l'image primordiale du narcissisme - mais qu'inversement, ce sont les processus de la pensée - tous les processus de la pensée y étant compris, j'allais dire "compris", le jugement lui-même - qui sont dominés par le principe du plaisir et gisent dans l'inconscient d'où ils ne sont tirés que par la verbalisation théorisante qui les en extrait à la réflexion; avec ce seul principe d'efficace pour cette réflexion, qu'ils sont déjà organisés, nous l'avons dit hier, selon la structure du langage.

C'est la conséquence, ou plutôt la vraie raison de l'inconscient, que l'homme sache à l'origine qu'il subsiste dans une relation d'ignorance. Ce qui veut dire que la première division que comporte l'avènement psychique de l'homme, c'est celle-ci par quoi tout ce à quoi il résonne - comme le comprenant sous quelque chef d'appétit, de sympathie et, en général, de plaisance - laisse en dehors et contourne la Chose à quoi est destiné tout ce qu'il éprouve dans une orientation du signifiant déjà prédicatif.

Tout ceci n'a pas été déniché par moi dans l'Entwurf, dans ce projet de psychologie découvert dans les papiers de la correspondance de Freud avec Fliess. Cela y est clair certes, mais cela ne prend valeur qu'à montrer l'ossature d'une réflexion qui s'est épanouie en une pratique incontestable. La liaison étroite de ce que Freud appelle proprement la Wissbegierde - ce qui en allemand est très fort - la "cupido sciendi" - et il faudrait dire en français "l'avidité curieuse", cette liaison étroite, qu'il démontre avec le tournant décisif de la libido, est un fait massif qui se répercute en mille traits déterminants dans le développement individuel de l'enfant.

Cette Chose pourtant, je vais dire et je m'en excuse, n'est point objet et ne saurait l'être en ce que son terme ne surgit, comme corrélat d'un sujet hypothétique, qu'autant que ce sujet disparaît, s'évanouit: fading du sujet, et non terme sous la structure signifiante. Ce que l'intention montre en effet, c'est que cette structure signifiante est déjà là avant que le sujet prenne la parole et avec elle se fasse porteur d'aucune vérité, ni prétendant à aucune reconnaissance.

La Chose est donc ce qui - dans le vivant quel qu'il soit que vient habiter le discours et qui se profère en parole-marque la place où il pâtit de ce que le langage se manifeste dans le monde. C'est ainsi que vient à apparaître l'être partout où l'Eros de la vie trouve la limite de sa tendance unitive.

Celle-ci, cette tendance à l'union, est, dans Freud, d'un niveau organismique, biologique comme on dit. Elle n'a pourtant rien à faire avec ce qu'appréhende une biologie, dernière venue des sciences physiques, mais avec le mode de prise - en tant qu'il est érotisé - des orifices principaux du corps: d'où la fameuse

définition freudienne de la sexualité dont on a voulu déduire une prétendue relation d'objet dite orale, anale, génitale, relation qui porte en elle une profonde ambiguïté en tant qu'elle confond un corrélatif naturel avec un caractère de valeur camouflé sous une notion de norme de développement.

C'est avec de telles confusions que la malédiction de St. Matthieu, à l'endroit de ceux qui rassemblent de nouveaux fardeaux pour en charger les épaules des autres, viendrait à frapper ceux qui autorisent, chez l'homme, le soupçon de quelque tare personnelle au principe de l'insatisfaction attachée aux relations d'amour.

Freud s'il a (mieux que jamais ou n'a au fil des siècles de casuistique érotologique) détecté les motifs du ravalement de la relation amoureuse, l'a rapporté d'abord au drame de l'Oedipe, c'est à dire à un conflit dramatique articulant une refente plus profonde du sujet, une Urverdrängung, un refoulement archaïque ((laissant)) dès lors sa place au refoulement secondaire qui permet, qui force, à se disjoindre les courants qu'il distingue comme ceux respectivement de la tendresse et du désir. Freud n'a jamais, pour autant, eu l'audace de proposer une cure radicale de ce conflit inscrit dans la structure. S'il a éclairé (comme jamais aucune caractériologie primitive ni moderne) ce qu'il a désigné comme type libidinal, c'est aussi pour formuler expressément qu'il en venait à ce résultat: à entériner que sans doute il y avait, au dernier terme, quelque chose d'irréremédiablement faussé dans la sexualité humaine.

Voilà sans doute pourquoi Jones dans l'article nécrologique qui lui vint en charge de celui qui était le maître le plus passionnément admiré - et lui, d'autre part, partisan déclaré d'une Aufklärung résolument anti-religieuse - n'a pu s'empêcher de le situer dans sa conception du destin de l'homme sous le patronage, écrit-il, des Pères de l'Eglise. Disons plus: si Freud met à la charge de la "moralité sexuelle" la nervosité régnant chez le civilisé moderne, il ne prétend même pas avoir de solution à proposer dans le général pour un meilleur aménagement de cette moralité.

L'objet imaginé récemment par la psychanalyse, comme mesure de l'adéquation libidinale, informerait de son type toute une réalité comme mode de relation du sujet au monde: vorace, rétentive, ou encore - comme on s'exprime en un terme qui porte, hélas, la marque d'une intention moralisante où il faut dire que la défense de la psychanalyse en France a cru devoir enjoliver sa première gourme - relation à l'objet "oblatif" qui s'avèrerait l'avènement idyllique de la relation génitale.

Hélas, est-ce au psychanalyste de refouler la perversion foncière du désir humain dans l'enfer du pré-génital comme connoté de régression affective, et de faire rentrer dans l'oubli la vérité avouée dans le mystère antique "Eros est un dieu noir"?

L'objet dont on fait ainsi état ne dessine qu'une imputation grossière des effets de frustration que l'analyse se chargerait de tempérer. Ceci avec le seul résultat de camoufler des séquences beaucoup plus complexes dont la richesse autant que la singularité semblent subir, dans une certaine utilisation orthopédique de l'analyse, une étrange éclipse: le rôle singulier du phallus dans sa foncière disparité (je cherche ici un équivalent du terme anglais "organ"), dans la disparité de sa fonction par quoi se situe la fonction virile, dans cette duplicité de la castration surmontée de l'autre dont la dialectique semble soumise au passage par la formule "il n'est pas sans l'avoir", tandis que, d'autre part, la féminité est soumise à l'expérience primitive de sa privation pour en venir - à le souhaiter - à le faire être symboliquement dans le produit de l'enfantement, que celui-ci doive ou non l'avoir.

Ce tiers objet, le phallus, détaché de la dispersion osirienne à quoi tout à l'heure nous faisons allusion, joue la fonction métonymique la plus secrète selon qu'il s'interpose ou se résorbe dans le fantasme du désir. Entendons que ce fantasme est, au niveau de la chaîne de l'inconscient, ce qui correspond à l'identification du sujet qui parle comme de "moi" dans le discours de la conscience. Dans le fantasme, le sujet s'éprouve comme ce qu'il veut au niveau de l'Autre (cette fois avec un grand A), c'est à dire la place où il est vérité sans conscience et sans recours; c'est là qu'il se fait en cette absence épaisse qui s'appelle le désir.

Le désir n'a pas d'objet, sinon, comme des singularités le démontrent, celui accidentel - "normal" ou non - qui s'est trouvé venir signifier, que ce soit en un éclair ou dans un rapport permanent, les confins de la Chose: c'est-à-dire de ce Rien, autour de quoi toute passion humaine resserre son spasme à modulation courte ou longue, à retour périodique. La passion de la bouche la plus passionnément gavée, c'est ce Rien où dans l'anorexie mentale il réclame la privation où se révèle l'Amour. La passion de l'avare, c'est ce Rien où est réduit l'objet enfermé dans sa cassette bien-aimée.

Comment, sans la copule qui vient à conjoindre l'être comme manque et ce Rien, la passion de l'homme trouverait-elle à se satisfaire?

C'est pourquoi, si la femme se contente, au secret d'elle-même, de celui qui satisfait à la fois son besoin et ce manque, l'homme, cherchant son manque à être au-delà de son besoin - pourtant si mieux assuré que celui de la femme - trouve ici la pente d'une inconstance ou - plus exactement - d'une duplication de l'objet, dont les affinités avec ce qu'il y a de fétichisme dans l'homosexualité ont été très curieusement sillonnées par l'expérience analytique (sinon toujours justement et bien rassemblées dans la théorie).

Ne croyez pas, pour autant, que je fasse la femme plus favo-

risée sur le chemin de la jouissance. Ses difficultés à elle non plus ne manquent pas et sont probablement plus profondes. Mais ce n'est pas notre objet ici d'en traiter, encore que bientôt il doit être abordé par notre groupe avec la collaboration de la Société Hollandaise.

Ai-je réussi seulement à faire passer en votre esprit les chaînes de cette topologie, qui met au cœur de chacun de nous cette place béante d'où le Rien nous interroge sur notre sexe et sur notre existence? C'est là la place où nous avons à aimer le prochain comme nous-mêmes, parce qu'en lui cette place est la même.

Rien n'est assurément plus proche de nous que cette place et, pour le faire entendre, j'emprunterai la voix du poète qui, quels que soient ses accents religieux, a été reconnu pour un des leurs - dans leurs aînés - par les surréalistes. Il s'agit de Germain Nouveau, de celui qui signait, *Humilis*:

"Frère, o doux mendiant qui chante en plein vent
"Aime-toi comme l'air du ciel aime le vent
"Frère, poussant les boeufs dans les mottes de terre
"Aime-toi comme au champ la glèbe aime la terre
"Frère qui fait le vin du sang des raisins d'or,
"Aime-toi comme un cep aime sa grappe d'or
"Frère qui fait le pain, croûte dorée et mie
"Aime-toi comme au four la croûte aime la mie
"Frère qui fait l'habit, joyeux tisseur de drap
"Aime-toi comme en lui la laine aime le drap
"Frère dont le bateau fend l'azur vert des vagues
"Aime-toi comme en mer les flots aiment les vagues
"Frère joueur de luth, gai marieur de sons
"Aime-toi comme on sent la corde aimer les sons
"Mais en Dieu, Frère, sache aimer comme toi-même ton frère
"Et, quel qu'il soit, qu'il soit comme toi-même".

Tel est le commandement de l'amour du prochain et contre quoi Freud a raison de s'arrêter, interloqué de son invocation par ce que l'expérience montre: ce que l'analyse a articulé comme un moment décisif de sa découverte, c'est l'ambivalence par quoi la haine suit comme son ombre tout amour pour ce prochain qui est aussi de nous ce qui est le plus étranger. Comment ne pas le harceler dès lors des épreuves à faire jaillir de lui le seul cri qui pourra nous le faire connaître?

Comment Kant ne voit-il pas à quoi se heurte sa raison pratique, toute bourgeoise de s'ériger en règle universelle? La débilite des preuves qu'il en avance n'a en sa faveur que la faiblesse humaine dont se soutient le corps nu qu'un Sade peut lui donner: de la jouissance sans frein, pour tous! il y faudrait plus que du sadisme, un amour absolu, c'est à dire impossible.

Voit-il par là la clef de cette fonction de la sublimation sur laquelle je suis en train d'arrêter ceux qui me suivent dans mon enseignement? et où l'homme sous diverses formes tente de composer avec la Chose: dans l'art fondamental qui la lui fait représenter dans le vide du vase où s'est fondée l'alliance de toujours, dans la religion qui lui inspire la crainte et de se tenir à juste distance de la Chose, dans la science qui n'y croit pas et par laquelle nous le voyons maintenant confronté à la méchanceté fondamentale de la Chose.

Le "Trieb" freudien, notion première et la plus énigmatique de la théorie, en est venu, je dirais, à achopper au grand scandale des disciples de Freud sur la formule et sur la forme de l'instinct de mort. Voici la réponse de la Chose quand nous n'en voulons rien savoir: elle non plus ne sait rien de nous. Mais n'est-ce pas là aussi une forme de la sublimation autour de quoi l'être de l'homme, une fois de plus, tourne sur ses gonds? Cette libido dont Freud nous dit qu'aucune force en l'homme n'est plus à portée de se sublimer, n'est-elle pas le dernier fruit de la sublimation par quoi l'homme moderne répond à sa solitude?

Que la prudence ici me garde de m'avancer trop vite! Que les lois soient par nous gardées par quoi seulement nous pouvons retrouver le chemin de la Chose, qui sont les lois de la parole par quoi elle est cernée!

J'ai - peut-être follement - posé devant vous la question qui est au coeur de l'expérience freudienne, en ce que, même parmi ceux qui pourraient en paraître les mieux préservés, les pièges de la maîtrise psychologique ne sont guère éventés. Je me suis laissé dire, qu'il est des séminaires où l'on faisait la psychologie du Christ. Qu'est-ce à dire? Est-ce pour savoir par quel bout son désir pouvait être attrapé?

J'enseigne quelque chose dont le terme est obscur.

Il me faut ici m'excuser. J'y ai été poussé par une nécessité pressante dont celle qui me fait ici paraître devant vous n'est qu'un petit moment qui vous suffira, j'espère, à comprendre. Mais je ne suis pas content d'être là, ce n'est pas ma place, mais au chevet de la couche où mon patient me parle.

Aussi que le philosophe ne se lève pas comme il arriva à Ibn Arabi pour venir à ma rencontre en me prodiguant les marques de sa considération et de son amitié, pour finalement m'embrasser et me dire "oui". Car bien entendu, comme Ibn Arabi, à mon tour je lui répondrai en lui disant "oui", et sa joie s'accroîtra de constater que je l'aurai compris. Mais prenant conscience de ce qui aura provoqué sa joie, il me faudra ajouter "non".

résumés - samenvattingen abstracts

LACAN : UNE ETHIQUE DE LA PAROLE

Michel De Certeau

En prenant le séminaire sur l'Éthique de la psychanalyse comme référence, de Certeau retrace l'histoire de l'institution et de la théorie lacaniennes comme une rhétorique de la soustraction : Lacan se fait précéder par les poètes, les romanciers, par Freud, Hegel, Kant... Il n'attend de ses analysants ou de ses élèves ni son plaisir, ni son identité. délivre la vérité de son poids métaphysique et le sujet de son image aliénante. Lacan se soustrait devant le "Dieu obscur", qui sera toujours là, aussi longtemps que se dira quelque chose. Sa position éthique rejoint l'anarchie d'Antigone. Elle ne cède pas sur son désir qui est le désir des dieux, même si la loi de Créon vise le bien de la cité.

* * *

Het seminar over de Ethiek van de psychoanalyse wordt in deze tekst als referentie genomen. de Certeau stelt de geschiedenis en de theorievorming van Lakan in het teken van het "als persoon verdwijnen" : Lacan laat de dichters, de romanschrijvers, Freud, Hegel, Kant... voorgaan. Hij verwacht van zijn analysanten of van zijn leerlingen geen bevestiging van zijn identiteit. De waarheid wordt bevrijd van zijn aliënerend beeld. Lacan verdwijnt voor de "duisten God" die er altijd reeds is wanneer er gesproken wordt. Zijn ethiek is als de anarchie van Antigone. Haar begeerte volgt de wet van de goden, eerder dan de verordening van Kreon, die nochtans het goede voor de stad beoogt.

* * *

The seminar about the ethics of psychoanalysis is taken as a reference in this text. de Certeau illustrates the history and the theory of Lacan as a "disappearance of the person": Lacan lets freely the poets, the novelists, Freud, Hegel, Kant... He doesn't expect his analysts as his pupils to confirm his identity. Truth is devoid of its metaphysical weight and the subject is delivered from its alienating image. Lacan disappears for the "Obscure God", who is already always there, where words are spoken. His ethics can be compared with the anarchy of Antigone. Her desires follow the laws of the Gods rather than the precepts of Kreon, which nevertheless aim at the welfare of the city.

DE "L'AUTRE SCENE" DE FREUD A "L'AUTRE" DE LACAN

Antoine VERGOTE

En interprétant les symptômes et les rêves, Freud était amené à identifier l'inconscient selon deux caractéristiques. Psychique, il se compose de représentations de désirs pulsionnels; ces représentations ne constituent cependant pas un langage : celui-ci appartient au

préconscient et à la conscience. Devant cette aporie, et en s'appuyant sur des formulations ambiguës de Freud, Lacan s'efforce de conceptualiser l'inconscient à l'aide de la linguistique : il est "structuré comme un langage", composé de "signifiants". Tout en insistant sur les effets bénéfiques de cette conceptualisation, l'auteur analyse également les confusions qu'elle produit entre mot d'esprit et lapsus, entre symbolisation et symptôme, entre métaphore créatrice et image onirique. Il montre aussi la difficulté qu'il a à situer dans cette perspective théorique, le refoulement secondaire sur lequel porte précisément le travail analytique. La question est de savoir si Lacan ne prend pas le langage schizophrénique pour modèle ("la langue fondamentale"). Un nouveau retour à Freud s'impose donc. Des textes de Lacan sur la parole et ses modalités, que cet article n'étudie pas, pourraient y contribuer.

* * *

Door de symptomen en de dromen te duiden werd Freud ertoe gebracht het onbewuste te identificeren bij middel van twee kenmerken. Daar het psychisch is, bestaat het uit driftwensvoorstellingen. Zij vormen echter geen taal; deze behoort tot het voorbewuste en tot het bewustzijn. Voor die aporie geplaatst, en zich beroepend op dubbelzinnige formuleringen van Freud, poogt Lacan het onbewuste te conceptualiseren met behulp van de linguïstiek : het is "gestructureerd zoals een taal" en het bestaat uit de betekenaars. De auteur belicht de gunstige uitwerkingen van die conceptualisatie, maar hij ontleedt eveneens de verwarringen die eruit volgen : tussen mot d'esprit en lapsus, tussen symbolisatie en symptoom, tussen betekenis-scheppende metafoer en droombeeld. Hij toont ook aan dat het moeilijk is in die theorie een plaats te geven aan de secundaire verdringing, die nochtans het object is van de analytische werkzaamheid. De vraag moet gesteld worden of Lacan niet de taal van de schizoprenie tot model neemt ("de grondtaal"). Een nieuwe terugkeer tot Freud is dus noodzakelijk. Teksten van Lacan over de woordakten en hun modaliteiten -hier niet bestudeerd- kunnen daartoe bijdragen.

* * *

While interpreting symptoms and dreams van Freud came to identify the unconscious by two characteristics. As psychic reality it consists of representations of drivewishes. These however do not form a language; language belongs to the PCS an Cs. Placed before this aporia, and basing himself upon some ambiguous freudian formulations, Lacan endeavours to conceptualize the UCS with the means of linguistics : the UCS "is structured as a language" and it is composed by "signifiers". The author enlightens the favorable effects of this conceptualization, but he also analyses the confusions it produces : between mot d'esprit and lapsus, symbolisation and symptom, creative metaphor and dreamimage. It is consequently difficult to situate in this theory the secondary repression, which is nonetheless the object of psychoanalytical praxis. The question to be asked is whether Lacan did not conceive of language according to the schizophrenic model ("fundamental language"). A new retrieval of Freud seems necessary after Lacan, taking up Lacan's texts on speechacts within psychoanalysis, texts which this article did not examine.

DE DYNAMIEK VAN DE ANALYSE IN LACANS EERSTE TEKSTEN

Philippe VAN HAUTE

In dit artikel tonen we aan dat de lacaniaanse theorie van de begeerte naar erkenning, zoals deze wordt uitgewerkt in de teksten tot 1955, sterk aanleunt bij het hegelianisme van A. Kojève. De kojèviaanse interpretatie van de dialectiek van het zelfbewustzijn fungeert als paradigma voor de imaginaire intersubjectiviteit. De imaginaire intersubjectiviteit leidt evenwel tot een impasse : authentieke erkenning is slechts mogelijk in een symbolisch kader. Lacans theorie van de begeerte naar erkenning is dan ook onlosmakelijk verbonden met de theorie van het symbolische : de begeerte is begeerte naar erkenning voor zover en omdat zij steeds symbolisch is bemiddeld. Kojève heeft dit niet gezien, hij is er niet in geslaagd

de begeerte naar erkenning in haar juiste symbolische context te plaatsen. Deze theorie van de g begeerte heeft ook gevolgen voor de wijze waarop de analyse wordt begrepen : wij illustreren dit aan de hand van Lacans interpretatie van de overdracht. Tot slot vergelijken we kort Lacans theorie van de begeerte met deze van Kojève en Freud.

* * *

Nous montrons que la théorie lacanienne du désir de la reconnaissance, telle que Lacan l'a élaborée dans les textes antérieurs à 1955, est fortement influencée par l'hégélianisme d'Alexandre Kojève. L'interprétation kojévienne de la dialectique de la conscience de soi fonctionne comme paradigme de l'intersubjectivité imaginaire. L'imaginaire, toutefois, ne peut mener qu'à l'impasse : la reconnaissance authentique exige un cadre symbolique. La théorie lacanienne du désir de la reconnaissance est, à l'encontre de la théorie kojévienne, intrinsèquement liée à la théorie du symbolique. Cette théorie du désir a des répercussions importantes pour la théorie de la pratique analytique. Nous étudions à cet égard l'interprétation qu'a donnée Lacan du transfert. Nous comparons enfin la théorie lacanienne du désir avec celle de Kojève et de Freud.

* * *

In this article we show how the Lacanian theory of desire for recognition, as elaborated in Lacans early texts, is strongly influenced by the hegelianism of A. Kojève. The Kojévian interpretation of the dialectics of self-consciousness functions as a paradigm for imaginary intersubjectivity. Imaginary intersubjectivity, however, leads to an impasse : authentic recognition requires a symbolic context. Lacans theory of desire for recognition is indeed intrinsically linked up with his theory of the symbolic : desire is desire for recognition in as far and because it is always mediated by the symbolic. This aspect has been neglected by Kojève. Kojève didn't see the importance of the symbolic order. Lacans theory of desire has important consequences for the theory of analytic experience. We illustrate these consequences by analysing Lacans theory of transference. We conclude with a comparison between Lacans theory of desire and the theories of Freud and Kojève.

THE OTHER OF DESIRE

Thomas ACKLIN

La notion de désir chez Lacan doit être comprise à partir de la fonction du langage en psychanalyse. Pour lui, les transformations symboliques du sujet dans la cure analytique ne sont qu'un effet du glissement des signifiants. Le fait qu'il situe la substitution métaphorique là où il y a condensation, et combinaison métonymique là où il y a déplacement, révèle qu'il confond les processus primaires et secondaires ainsi que le symbolique et le présymbolique imaginaire. Pour Lacan, l'Autre du désir est réduit à n'être que la disparition d'un autre signifiant. Une théorie qui se veut clinique devrait connaître la relation possible entre sujets parlants, et le processus par lequel une signification symbolique est constituée d'une façon intersubjective et faisant référence à la réalité. Plutôt que d'être structuré comme un langage, l'inconscient marque l'ouverture à la subjectivité et au langage, ouvrant le désir au symbolique et aux transformations symboliques. Le désir est le désir de l'Autre : l'Autre de l'inconscient et l'Autre de l'ensemble préconscient et transindividuel des signifiants. Mais l'autre sujet est aussi l'Autre. En ce sens, l'Autre du désir est quelque chose de réel qui vient briser l'imaginaire présymbolique, pour installer un discours véritablement symbolique.

* * *

De "begeerte" van Lacan moet begrepen worden vanuit de functie van de taal in de psychoanalyse. Zijn theorie herleidt de transformatie van het subjekt tijdens de kuur tot een

effekt van het glijden van de betekenaars. Lacan's gelijkstelling van metaforisch substitueren met verdichting en met metonymisch combineren met verplaatsing verraadt zijn verwarring van primair en sekundair proces. Hij verwacht tevens het imaginair presymbolisch met het symbolisch niveau. Voor Lacan wordt de Ander dan herleid tot het "verdwijnen" van een andere betekenaar. Een klinisch relevante theorie moet de mogelijkheid van een relatie tussen sprekende subjecten erkennen. Zij moet tevens verklaren hoe intersubjectief betekenis ontstaat met betrekking tot de realiteit. Het onbewuste is niet gestructureerd als een taal. Het vormt eerder een opening naar de mogelijkheid de taal te hanteren als subject. Het "opent" de begeerte naar het symbolische en naar symbolische omvormingen. De begeerte is de begeerte van de Ander : de Ander van wat onbewust is en de Ander van het voorbewuste transindividuele geheel van de betekenaars. Maar het andere subject is eveneens de Ander. In al deze betekenissen is de Ander een reële, dat het imaginaire voorsymbolische breekt en aldus een symbolisch taalgebruik laat ontstaan.

* * *

Lacan's notion of desire must be understood in light of his consideration of the function of language in psychoanalysis. His theory reduces symbolic transformations of the subject through the psychoanalytic talking cure to the effects of the signifiers slipping along a chain of signifiers. Lacan's equation of metaphoric substitution with condensation, and of metonymic combination with displacement reflects his confusion of primary and secondary processes, and ultimately confuses the imaginary presymbolic and the symbolic. For Lacan, the Other of desire is then reduced to the fading of an other signifier. A psychoanalytic theory that has clinical import must recognize the possible relation between subjects who speak and how symbolic meaning is constituted intersubjectively in reference to reality. Rather than being structured like a language, the unconscious marks the opening of subjectivity, opening the subject to language, opening desire to the symbolic and to symbolic transformation. Desire is desire of the Other : the Other of what is unconscious and the Other of the preconscious transindividual ensemble of signifiers. But the other subject is also the Other of desire. In all these senses, the Other of desire is the real which comes to shatter the imaginary presymbolic, giving birth to symbolic discourse and transformation.

STRUCTURES DE LA CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE ET SUBLIMATION
DIALOGUE AVEC LACAN SUR LES FONDEMENTS
DE L'ACTE PSYCHANALYTIQUE

Jean FLORENCE

Le livre récent d'Alain Juranville : Lacan et la philosophie, est provoquant à plus d'un titre pour la psychanalyse. Il pousse à bout la logique de la conceptualité lacanienne, forçant à reconnaître des conclusions laissées jusqu'ici dans l'ombre. Notre étude se limite à envisager un problème particulier que pose cette interrogation du philosophe à la psychanalyse : quelle est la place de la sublimation dans le champ opératoire de la pratique et dans le champ conceptuel de la théorie ?

* * *

Lacan et la philosophie van Alain Juranville is in verscheidene opzichten provokant voor de psychoanalyse. Hij trkt de logica van het Lacaniaanse denken tot het uiterste door en komt hierbij tot onverwachte konklusies. De filosoof bevraagt de psychoanalyse. Wij beperken ons in deze studie tot dit bijzonder probleem : wat is de plaats van de sublimatie in de theorie en de praktijk van de psychoanalyse ?

* * *

Lacan et la philosophie by Alain Juranville is for psychoanalysis in many ways a provocative book. The logic of the Lacanian theory is pushed to its limits, thereby forcing us to unexpected conclusions. Psychoanalysis is questioned by a philosopher. We limit our study to a particular problem : which is the place of sublimation in the psychoanalytical theory and practice ?

MATHEMES LACANIENS

René LAVENDHOMME

Les mathématiques ne sont dans la théorie lacanienne, ni simple métaphore, reflétant imaginairement la vérité, ni système contenant la réalité. Le réel est écarté du dire pour que n'apparaisse que la structure. D'où, précisément, structure mathématique. Cela peut être mis en évidence à travers quelques exemples de mathèmes en topologie, en logique et en théorie des noeuds. En topologie nous analysons l'identité structurale du schéma R et de la projection plane. Les formules suggérées par Lacan pour représenter la sexuation sont mises en rapport avec les modèles de la logique modale. Nous étudions des erreurs de nouement du noeud borroméen. Le texte mathématique efface les traces du sujet qui le produit. Toutefois, cela pourrait être l'endroit où la structure même du sujet s'inscrit sans métaphore ni système.

* * *

Het gebruik van het matematische zoals dat bij Lacan gebeurt, is geen eenvoudige metafoor, de weerspiegeling van het imaginaire op de waarheid, evenmin een systeem dat het werkelijk afsluit. Het werkelijk ontsnap van het zeggen door er slechts de structuur van te laten verschijnen d.w.z. de mathematische structuur. Dit onderzoeken we aan de hand van enkele mathema's van de topologie, de logica en de theorie van de knopen. Wat de topologie betreft wordt de identiteit van structuur van het schema R en het projectieve vlak onderzocht. De formules van seksuele differentiëring worden in verband gebracht met de modellen van de modale logica. En verder onderzoeken we enkele dwalingen in de verstrengeling van de Borromeeaanse knoop. Als de mathematische tekst de kenmerken van het subject wegwist, is deze tekst misschien de plaats bij uitstek waar de structuur van het subject is ingeschreven, zonder metafoor maar zonder systeem.

* * *

Mathematics, as used by Lacan, is neither simple metaphor, imaginary mirrored upon truth, nor system closing the real. The real escapes from the word allowing only the structure to appear; thus a mathematical structure. This is observed on a few examples of mathemas in topology, logic and knot theory. In topology, we analyze the structural identity of the R schema and of the projective plane. The formulas of sexuation, suggested by Lacan, are related to the models of modal logic. We examine mistaken intertwinings of the Borromean knot. The mathematical text erases the marks of the subject who produces it. Yet, it may be the place where the structure of the subject writes itself without metaphor and without system.

UNE APPROCHE SYSTEMIQUE DE L'ORGANISATION PSYCHIQUE CONTRIBUTION À UNE PROBLÉMATIQUE DU SUJET

Philippe MEIRE

L'article tente de présenter un modèle structurel du psychisme à partir de la tripartition lacanienne en trois registres, Réel, Imaginaire et Symbolique, en la formalisant de manière schématique à partir des noeuds borroméens. La première partie, présentée dans ce numéro, est d'abord consacrée à la constitution déductive du modèle à partir de la théorie lacanienne; il est ensuite repris de manière inductive phylogénétique à partir d'un travail

épistémologique en biologie (PICHOT A.: Etude théorique des rapports du biologique et du psychologique); enfin, il est développé de manière inductive mais psychogénétique à partir de la structuration oedipienne. La deuxième partie qui sera présentée dans le numéro suivant sera consacrée à l'intégration des topiques freudiennes et des graphes lacaniens pour déboucher sur une vision systémique du psychisme et un essai de clinique psychanalytique.

* * *

Vertrekkend van de lacaanse driedeling in drie registers, het reële, het imaginaire en het symbolische, wordt een structureel model van het psychisme voorgesteld. Het wordt op een geometrische wijze geformaliseerd aan de hand van de borromeaanse knopen. In dit eerste deel wordt het model op een deductieve wijze gekonstrueerd vanuit de lacaniaanse theorie. Het wordt vervolgens hernamen op een inductieve en phylogenetische wijze vertrekkend van een epistemologische reflectie op de biologie (PICHOT A.: Theoretische studie van de samenhang tussen het biologische en het psychologische). Ten slotte wordt het op een inductieve en psychogenetische wijze ontwikkeld in functie van de oedipale structurering. Het tweede deel, dat in het volgende nummer verschijnt, zal gewijd worden aan een integratie van de freudiaanse topiek en de lacaniaanse grafismen. Dit zal leiden to een systemische visie van het psychisme en een schets van een psychoanalytische kliniek.

* * *

Going out from the Lacanian tripartition in three registers, the real, the imaginary and the symbolical, a structural model of the psychism is set up, which is formalised in a geometric way by means of the Borromean knots. In this first part the model is formed in a deductive way, based on the Lacanian theory. It is further taken up in an inductive and phylogenetic way, going out from an epistemological reflection on biology (PICHOT A.: Theoretic study of the relation between the biological and the psychological). It is finally developed in an inductive and psychogenetic way starting from the Oedipal structuration. The second part, which will be published in the next number, will treat of an integration of the Freudian topic and the Lacanian graphisms. This will bring us to a systemic vision of psychism and an outline of a a psychoanalytical clinic.

ENKELE BEDENKINGEN BIJ DE BEHANDELING VAN ANALYSANTEN MET PSYCHOTISCHE PROBLEMATIEK

Mark MERTENS

Mensen vertonen de neiging om in totaal verschillende situaties de omgang met anderen toch volgens een beperkt aantal karakteristieke patronen te laten verlopen. Met de lacaniaanse stellingen over het onbewuste fantasme en het begeren als uitgangspunt, wordt gezocht naar het karakteristieke van de psychotische wijze van omgaan mer de anderen. In dialoog met de kliniek en met teksten van Pankow en Rosenfeld wordt nagegaan in hoeverre de theoretische formuleringen toelaten aksenten te leggen binnen de psychoanalytische techniek.

* * *

Les êtres humains ont tendance à organiser leurs relations avec les autres selon un nombre limité de "patrons". En partant des thèses lacaniennes sur le fantasme et le désir, on tente d'identifier la manière caractéristique dont le psychotique organise ses relations avec les autres. En dialogue avec la clinique ainsi qu'avec les textes de Pankow et de Rosenfeld, on examine dans quelle mesure les formulations théoriques permettent d'accentuer divers aspects de la technique psychanalytique.

* * *

People tend to follow, even in totally different situations, a limited number of characteristic patterns in their relations with the others. Taking the Lacanian theses on unconscious fantasies and on desire as a reference, one seeks the characteristic of the psychotic way of engaging relations with other people. In dialoguing with the clinic and the texts of Pankow and Rosenfeld, one examines to what extent the theoretical formulations allow to accentuate different aspects of the psychoanalytical technique.

DEKHERRINNERING, FANTASIE, FANTASME

Rudolf BERNET

De betekenis van begrippen als "fantasme" of "fantasie" is alleminst eenduidig. Voor Freud vormt de fantasie een wezenlijk aspect van de verbeelding, de herinnering en de perverse akten. Zij speelt evenzeer een essentiële rol in het psychisch representeren van de drift, in het omvormen van de symbolische erfelijkheid tot een infantiele sexualiteit, in het verdringen, en in het vormen van neurotische symptomen. Een studie van de psychische realiteit en van het onbewuste is ondenkbaar indien de fantasie of het fantasme hier niet in betrokken wordt. In zijn opeenvolgende teksten ontwikkelt Freud meer en meer het idee van een fantasmatische structuur welke aan de verbeeldende activiteit ten grondslag ligt. Een kritische lektuur van deze teksten roept nieuwe vragen op. Hoe zijn de fantasmen te begrijpen waarvan de structuur eerder verhalen is dan visueel? En hoe funktioneert een fantasme dat door het subjezt zelf op geen enkele manier verbaal uitgedrukt kan worden?

* * *

La précision du concept de "fantasme" semble inversement proportionnelle à l'usage pléthorique qui en est fait. Dans l'oeuvre de Freud, la notion du fantasme est prise dans un champ sémantique qui renvoie à des activités diverses (imaginer, rêver, se souvenir, se livrer à des actes pervers) et à des processus divers (représentations de la pulsion, développement de la sexualité infantile sous l'influence d'une hérédité symbolique). Sans fantasme pas de réalité psychique et pas de théorie de l'inconscient. Une lecture chronologique des textes de Freud révèle comment la distinction fondamentale entre activité imaginaire et structure sous-jacente du fantasme se marque et s'approfondit progressivement. Une telle lecture soulève aussi de nouvelles questions, notamment celle des fantasmes dont la structure est plutôt narrative que visuelle et celle des fantasmes que le sujet est incapable d'énoncer lui-même.

* * *

The more the concept "phantasy" was used in psycho-analysis, the less clear its meaning has become. According to Freud, phantasy appears to be the principle ingredient in activities such as imagining, dreaming, remembering, perverse actions and also in processes such as the psychic representation of drives, the development of infantile sexuality under the influence of symbolic heredity, the repression, the formation of neurotic symptoms. Phantasy has played a major role in the discovery of a "psychic reality" and in the framing of a theory concerning the unconscious. A chronological reading of Freud's texts reveals a progressive awareness of the important distinction between an activity where one indulges in pleasant fancies and an underlying phantasy that gives the drive its first psychic articulation. Such a reading also raises new questions, especially those concerning phantasies which are narrative rather than visual and also phantasies which do not lend themselves to a linguistic expression -at least not by the subject which is immersed in them.



épistémologique en biologie (PICHOT A.: Etude théorique des rapports du biologique et du psychologique); enfin, il est développé de manière inductive mais psychogénétique à partir de la structuration oedipienne. La deuxième partie qui sera présentée dans le numéro suivant sera consacrée à l'intégration des topiques freudiennes et des graphes lacaniens pour déboucher sur une vision systémique du psychisme et un essai de clinique psychanalytique.

* * *

Vertrekkend van de lacaanse driedeling in drie registers, het reële, het imaginaire en het symbolische, wordt een structureel model van het psychisme voorgesteld. Het wordt op een geometrische wijze geformaliseerd aan de hand van de borromeaanse knopen. In dit eerste deel wordt het model op een deductieve wijze gekonstrueerd vanuit de lacaniaanse theorie. Het wordt vervolgens hernamen op een inductieve en phylogenetische wijze vertrekkend van een epistemologische reflectie op de biologie (PICHOT A.: Theoretische studie van de samenhang tussen het biologische en het psychologische). Ten slotte wordt het op een inductieve en psychogenetische wijze ontwikkeld in functie van de oedipale structurering. Het tweede deel, dat in het volgende nummer verschijnt, zal gewijd worden aan een integratie van de freudiaanse topiek en de lacaniaanse grafismen. Dit zal leiden to een systemische visie van het psychisme en een schets van een psychoanalytische kliniek.

* * *

Going out from the Lacanian tripartition in three registers, the real, the imaginary and the symbolical, a structural model of the psychism is set up, which is formalised in a geometric way by means of the Borromean knots. In this first part the model is formed in a deductive way, based on the Lacanian theory. It is further taken up in an inductive and phylogenetic way, going out from an epistemological reflection on biology (PICHOT A.: Theoretic study of the relation between the biological and the psychological). It is finally developed in an inductive and psychogenetic way starting from the Oedipal structuration. The second part, which will be published in the next number, will treat of an integration of the Freudian topic and the Lacanian graphisms. This will bring us to a systemic vision of psychism and an outline of a a psychoanalytical clinic.

ENKELE BEDENKINGEN BIJ DE BEHANDELING VAN ANALYSANTEN MET PSYCHOTISCHE PROBLEMATIEK

Mark MERTENS

Mensen vertonen de neiging om in totaal verschillende situaties de omgang met anderen toch volgens een beperkt aantal karakteristieke patronen te laten verlopen. Met de lacaniaanse stellingen over het onbewuste fantasme en het begeren als uitgangspunt, wordt gezocht naar het karakteristieke van de psychotische wijze van omgaan mer de anderen. In dialoog met de kliniek en met teksten van Pankow en Rosenfeld wordt nagegaan in hoeverre de theoretische formuleringen toelaten aksenten te leggen binnen de psychoanalytische techniek.

* * *

Les êtres humains ont tendance à organiser leurs relations avec les autres selon un nombre limité de "patrons". En partant des thèses lacaniennes sur le fantasme et le désir, on tente d'identifier la manière caractéristique dont le psychotique organise ses relations avec les autres. En dialogue avec la clinique ainsi qu'avec les textes de Pankow et de Rosenfeld, on examine dans quelle mesure les formulations théoriques permettent d'accentuer divers aspects de la technique psychanalytique.

* * *

People tend to follow, even in totally different situations, a limited number of characteristic patterns in their relations with the others. Taking the Lacanian theses on unconscious fantasies and on desire as a reference, one seeks the characteristic of the psychotic way of engaging relations with other people. In dialoguing with the clinic and the texts of Pankow and Rosenfeld, one examines to what extent the theoretical formulations allow to accentuate different aspects of the psychoanalytical technique.

DEKHERRINNERING, FANTASIE, FANTASME

Rudolf BERNET

De betekenis van begrippen als "fantasme" of "fantasie" is alleminst eenduidig. Voor Freud vormt de fantasie een wezenlijk aspect van de verbeelding, de herinnering en de perverse akten. Zij speelt evenzeer een essentiële rol in het psychisch representeren van de drift, in het omvormen van de symbolische erfelijkheid tot een infantiele sexualiteit, in het verdringen, en in het vormen van neurotische symptomen. Een studie van de psychische realiteit en van het onbewuste is ondenkbaar indien de fantasie of het fantasme hier niet in betrokken wordt. In zijn opeenvolgende teksten ontwikkelt Freud meer en meer het idee van een fantasmatische structuur welke aan de verbeeldende activiteit ten grondslag ligt. Een kritische lektuur van deze teksten roept nieuwe vragen op. Hoe zijn de fantasmen te begrijpen waarvan de structuur eerder verhalen is dan visueel? En hoe funktioneert een fantasme dat door het subjezt zelf op geen enkele manier verbaal uitgedrukt kan worden?

* * *

La précision du concept de "fantasme" semble inversement proportionnelle à l'usage pléthorique qui en est fait. Dans l'oeuvre de Freud, la notion du fantasme est prise dans un champ sémantique qui renvoie à des activités diverses (imaginer, rêver, se souvenir, se livrer à des actes pervers) et à des processus divers (représentations de la pulsion, développement de la sexualité infantile sous l'influence d'une hérédité symbolique). Sans fantasme pas de réalité psychique et pas de théorie de l'inconscient. Une lecture chronologique des textes de Freud révèle comment la distinction fondamentale entre activité imaginaire et structure sous-jacente du fantasme se marque et s'approfondit progressivement. Une telle lecture soulève aussi de nouvelles questions, notamment celle des fantasmes dont la structure est plutôt narrative que visuelle et celle des fantasmes que le sujet est incapable d'énoncer lui-même.

* * *

The more the concept "phantasy" was used in psycho-analysis, the less clear its meaning has become. According to Freud, phantasy appears to be the principle ingredient in activities such as imagining, dreaming, remembering, perverse actions and also in processes such as the psychic representation of drives, the development of infantile sexuality under the influence of symbolic heredity, the repression, the formation of neurotic symptoms. Phantasy has played a major role in the discovery of a "psychic reality" and in the framing of a theory concerning the unconscious. A chronological reading of Freud's texts reveals a progressive awareness of the important distinction between an activity where one indulges in pleasant fancies and an underlying phantasy that gives the drive its first psychic articulation. Such a reading also raises new questions, especially those concerning phantasies which are narrative rather than visual and also phantasies which do not lend themselves to a linguistic expression -at least not by the subject which is immersed in them.





A

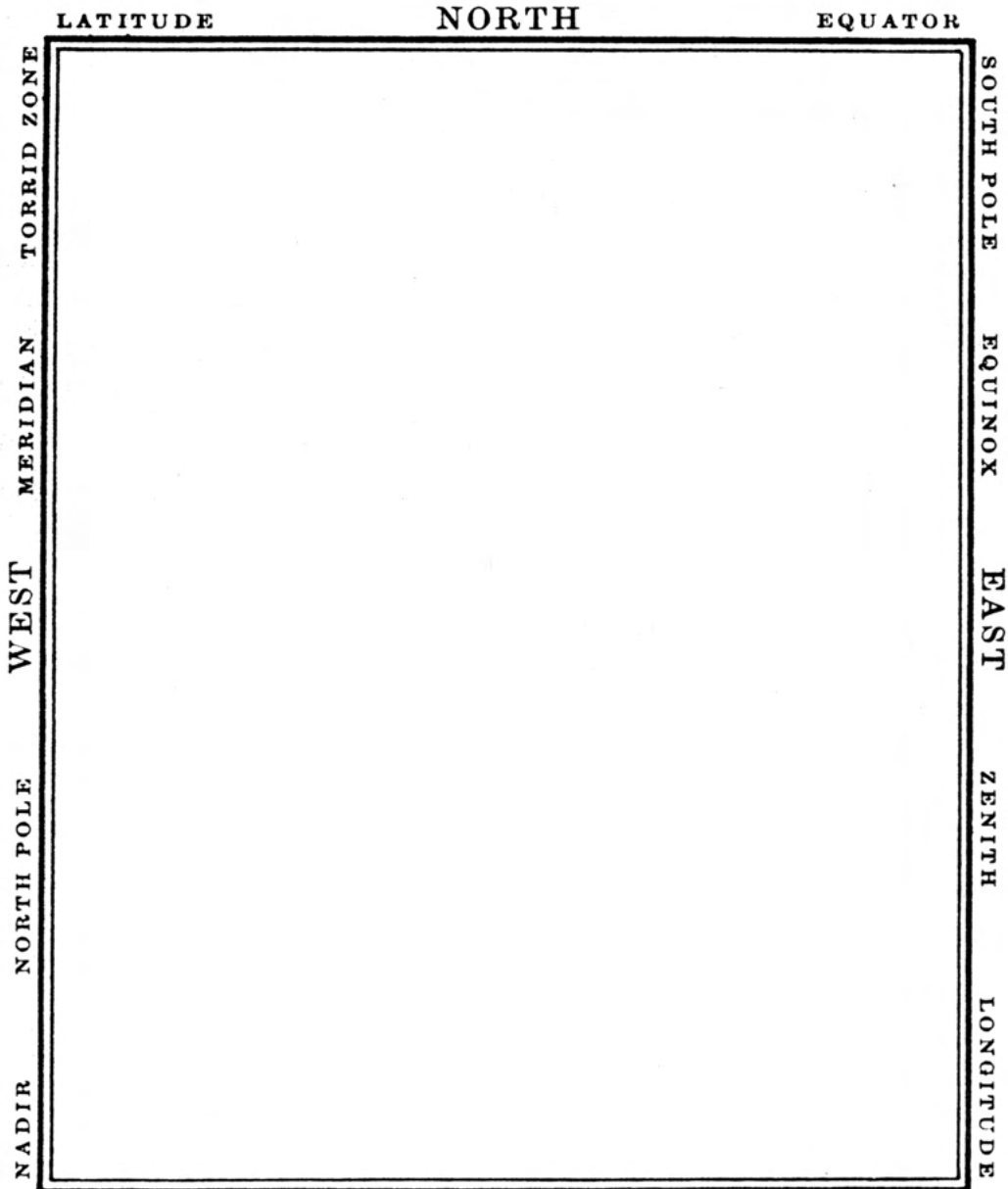
JACQUESZEUCAL

JACQUESZEUCAL
NYCONEZSEITONV

Sod

Sod

'Other maps are such shapes, with their islands and capes!
But we've got our brave Captain to thank',
(So the crew would protest) 'that he's bought *us* the best –
A perfect and absolute blank!'



Scale of Miles

Ocean chart

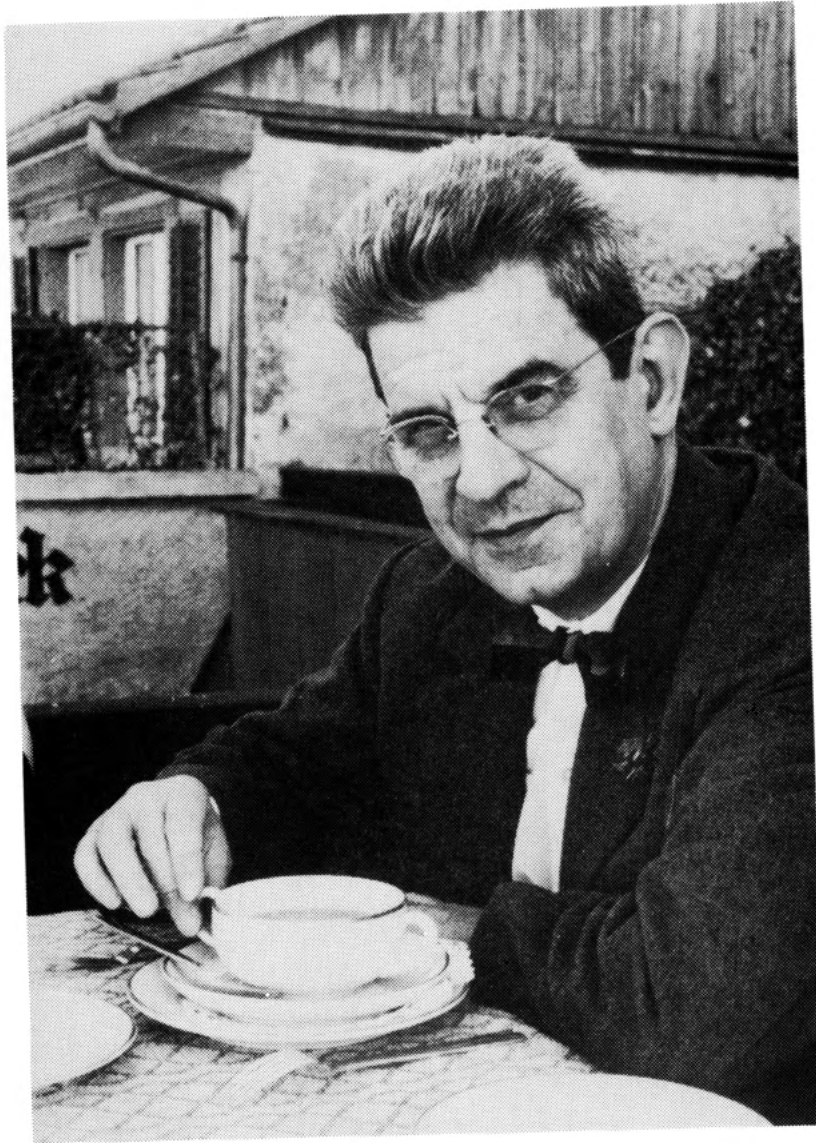
Lewis CARROLL : "The Hunting of the Snark"

QUAND L'HOMME CHERCHANT LE VIDE DE LA PENSEE
S'AVANCE
DANS LA LUEUR SANS OMBRE DE L'ESPACE IMAGINAIRE
EN S'ABSTENANT MEME D'ATTENDRE
CE QUI VA EN SURGIR

UN MIROIR SANS ECLAT NOUS MONTRE UNE SURFACE
OU IL NE SE REFLETE

RIEN

Jacques LACAN



*Les chênes du vieux maintenant gisent en tour-
be cependant qu'ormes désenjambent où cendres fu-
rent déposées. Tombe s'il te phalle, mais tu dois
te dresser: la pharce apostolique du néant n'en est
pas près de phoenir de si tôt par une singulière
séance sans réplique.*

"FALSE FACE", photo : Jacques Schotte
(Art iroquois, Brooklyn Museum, New York)

"FALSE FACE", foto : Jacques Schotte
(Irokese kunst, Brooklyn Museum, New York)



FALSE FACES

These masks are portraits of mythological forest beings having the power to cure disease. A man wearing a false face gains his power by impersonating such a spirit. The society ministers to the sick and performs public curing ceremonies. In the spring and fall, it exorcises disease from the village, it also participates in the longhouse curing ritual during the midwinter festival. Membership, open to all men, is gained through dreams or after being cured of an illness.

Brooklyn Museum