

Filozofski vestnik

**Les pouvoirs des désirs indicibles
The Powers of the Unsayable Desires**

Sous la direction de | Edited by

Jean-Pierre Marcos

Jelica Šumič-Riha

XXXI | 2/2010

Published by | Izdaja

Institute of Philosophy at SRC SASA

Filozofski inštitut ZRC SAZU

Ljubljana 2010

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

130.2"20"(082)

Les POUVOIRS des désirs indicibles = The powers of the
unsayable desires / sous la direction de, edited by de Jean-Pierre
Marcos, Jelica Šumič-Riha. - Ljubljana : Institute of Philosophy at
ZRC SAZU = Filozofski inštitut ZRC SAZU, 2010. - (Filozofski
vestnik, ISSN 0353-4510 ; 2010, št. 2)

ISBN 978-961-254-242-9

1. Vzp. stv. nasl. 2. Marcos, Jean-Pierre

253564160

Sommaire / Contents

Filozofski vestnik

Les pouvoirs des désirs indicibles / The Powers of the Unsayable Desires

Volume XXXI | Number 2 | 2010

L'indicible et l'écriture / The Unsayable and Writing

- 7 **Christophe Genin**
L'autobiographie dans les études culturelles : Parler de soi a-t-il une valeur méthodologique ?
- 27 **Jean-Pierre Marcos**
Aveux et désaveux des voeux inconscients
- 73 **Gilles Ribault**
L'autre dans l'âme
- 95 **Jelica Šumič Riha**
L'écriture mystique ou la « jouissance d'être »

Corps et pensée / Body and Thought

- 123 **Pietro Bianchi**
The Discourse and the Capitalist. Lacan, Marx, and the Question of the Surplus
- 139 **Sophie Mendelsohn**
Foucault avec Lacan : le sujet en acte
- 171 **Alexandra Renault**
Aborder la schizophrénie : de Merleau-Ponty à Harold Searles
- 189 **Samo Tomšič**
The Invention of New Love in Psychoanalysis
- 205 **Ana Žerjav**
Oedipus and the Paternal Metaphor
- 217 **Notes on Contributors**
- 219 **Abstracts**

Kazalo

Filozofski vestnik

Les pouvoirs des désirs indicibles / The Powers of the Unsayable Desires

Letnik XXXI | Številka 2 | 2010

Neizrekljivo in pisanje

- 7 **Christophe Genin**
Avtobiografija v kulturnih študijah: Ali ima govorjenje o sebi kakšen metodološki pomen?
- 27 **Jean-Pierre Marcos**
Priznanje in zanikanje nezavednih želja
- 73 **Gilles Ribault**
Drugi v duši
- 95 **Jelica Šumič Riha**
Mistična pisava ali »užitek biti«

Telo in misel

- 123 **Pietro Bianchi**
Discourz in kapitalist. Lacan, Marx in vprašanje presežka
- 139 **Sophie Mendelsohn**
Foucault z Lacanom: subjekt *in actu*
- 171 **Alexandra Renault**
Obravnava shizofrenije: od Merleau-Pontyja do Harolda Searlesa
- 189 **Samo Tomšič**
Invencija nove ljubezni v psihoanalizi
- 205 **Ana Žerjav**
Ojdip in očetovska metafora
- 217 **Podatki o avtorjih**
- 219 **Povzetki**

L'indicible et l'écriture
The Unsayable and Writing

Christophe Genin*

L'autobiographie dans les études culturelles: Parler de soi a-t-il une valeur méthodologique ?

Parler de soi est une impolitesse, dans beaucoup de cultures du moins. La primauté de l'altruisme sur l'égotisme se conçoit aisément d'un point de vue moral ; elle a aussi une portée au plan de la science.

Parler de soi se situe généralement entre une postulation à l'universel et une réduction au singulier. On a coutume de tenir l'effacement personnel pour un garant d'objectivité, et, inversement, l'expression personnelle pour une anecdote. Cette singularité peut pourtant donner une chair vive à l'expérience commune, contre l'abstraction du concept. D'où un rapport inverse entre la compréhension et l'extension : la mise entre parenthèses du moi¹ est censée apporter la condition de possibilité d'une généralisation, et inversement la libre expression du moi est censée présenter une densité humaine et sensible dans laquelle chacun peut se retrouver. Les sciences humaines, ayant pour objet la multiplicité et la variabilité humaines, s'appuient sur toute une tradition du parler de soi : récits de voyageurs, carnets de route, récits de vie, relations d'expérience, itinéraires affectifs, etc. Autant de formules pour dire que le sens humain est un chemin de rencontres vécu par une personne croisant d'autres personnes. L'intelligence d'une humanité ne saurait ainsi jamais éluder la situation personnelle de l'observateur. Un savoir sur l'homme étant situé dans le cours de vie d'un homme, on pourrait avoir tendance à délégitimer un tel savoir dont la validité serait justement réduite à son seul énonciateur : « c'est toi qui le dis ! » ; ou encore « parle pour toi ! ». Sous-entendu : une expérience intime n'est ni généralisable ni communicable, non seulement parce qu'on ne peut jamais se mettre effectivement à la place de l'autre, du fait du principe d'individuation, mais encore parce que la parole de l'autre est toujours suspecte d'erreurs, de lacunes, d'ajouts, d'illusions, d'imaginations, d'intérêts ou d'arrière pensées qui rendent indécise sa valeur de vérité.

7

¹ Du moins du moi contingent, si tant est que la réduction eidétique du moi contingent à un moi pur n'est pas qu'une rhétorique mais un exercice critique effectif.

Est en jeu ici *le partage d'expériences*, pris dans un dilemme. D'un côté, on dénigre une prétention à l'universel au nom du relativisme, selon lequel la pluralité des vécus, relative à une histoire, à une géographie, à une culture, à la constitution d'un observateur, interdirait toute possibilité d'expérience commune. De l'autre côté, on dénigre ce même relativisme en le prenant au mot, tout vécu restant limité à la stricte sphère de l'individu, interdisant toute possibilité d'expérience commune. Une sortie médiane de ce dilemme consisterait à dire qu'un récit de vie vaut plus ou moins pour plus ou moins de personnes selon ce que chacun y retrouve. Inutile d'être grand clerc pour voir l'aspect non scientifique d'une telle conclusion, le plus ou moins relevant, comme le notait Aristote, de la jugeote ou de l'opinion liée aux affaires courantes.

Nous aimerions montrer ici que les études culturelles (*cultural studies*) apportent un nouveau statut à l'autobiographie, qui, loin de ruiner toute prétention à l'objectivité et hors du dilemme signalé, apparaît au contraire comme une des conditions *réflexives* et *critiques* des sciences humaines.

Les études culturelles ne forment pas une discipline avérée, pas plus que les études filmiques, les études africaines ou les études cartésiennes, même si, de ci de là, une épistémologie s'élabore. Ce n'est guère plus une constellation de disciplines qui convergeraient à l'unisson. Elles forment un faisceau de compétences, un carrefour de disciplines pour « rendre un autre futur possible » comme dit Lawrence Grossberg (*making another future possible*), ou pour « ouvrir le champ des possibles » selon Judith Butler². C'est un « champ interdisciplinaire »³ qui regroupe des centres d'intérêts ayant un sujet commun, la culture. Ce sujet est assez large et de sens suffisamment vague pour attirer quasiment toutes les disciplines des sciences politiques, sociales et humaines, de la philosophie à la sémiotique, en passant par la psychologie, la sociologie, l'anthropologie, l'histoire de l'art ou la critique littéraire. Outre un croisement de disciplines, qui apporte une mutualisation des compétences sur un sujet labile et mobile, elles apportent de nouvelles méthodes (autobiographie, statut de l'observateur participant) et un nouveau traitement d'anciens champs de la philosophie sociale.

8

² Judith Butler, *Trouble dans le genre*, trad. Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005, p. 26.

³ Graeme Turner, *British cultural studies*, 3^e édition, London, Routledge, 2003, p. 9.

Nous aborderons donc divers cas du parler de soi pour en établir différents statuts épistémologiques, ce qui permettrait de cerner les études culturelles de façon plus conceptuelle.

Brève genèse d'un genre

L'autobiographie est ordinairement tenue pour un genre littéraire, non scientifique. Autant parler de soi, à la première personne, est légitime dans les investigations de l'âme humaine – c'est même ce qu'on nomme le *lyrisme* ou l'élégie –, autant cela est estimé impertinent dans les sciences de la nature et des relations logiques.

Pourtant une telle dichotomie, au sein du *logos*, entre littérature et logique, entre parole charmeuse et parole raisonneuse, mérite d'être affinée.

Prendre la parole en son nom propre, ou encore signer son œuvre en s'en déclarant l'auteur, fut une révolution du VI^e siècle avant J.-C. En Égypte, en Perse et en Grèce archaïques, une production était signée par le commanditaire ou le maître d'œuvre. Seule la parole d'autorité – le roi ou le prêtre – avait voix au chapitre. L'artiste était un porte-parole dont le métier consistait à célébrer une souveraineté, l'origine d'une puissance. Comme thuriféraire ou truchement, ce porte-parole était, pour partie, investi par cette souveraineté d'origine divine. Ainsi, il était estimé être habité par un *daimon* ou un *genius* qui faisait qu'il n'était pas maître de sa parole, donnée par cette instance démonique. L'« inspiration » désigne aujourd'hui encore ce processus de possession de l'artiste par un esprit qui parle en lui, malgré lui, par-delà lui-même.

L'histoire attribuée à Simonide la paternité d'un bouleversement culturel. En effet, ce poète serait un des premiers à parler en son nom propre, à parler de l'artiste comme l'origine de l'œuvre d'art, qui devient donc un agent souverain. Ce qui, en quelque sorte, rend effective la distinction entre le maître d'ouvrage (le donneur d'ordre) et le maître d'œuvre (l'auteur d'une production originale). D'abord, Simonide change le statut du poète auquel échoyait traditionnellement la fonction du souvenir. Il brise le mythe du génie inspiré en ramenant la mémoire du récitant, non pas à une possession divine, mais à une technique de mémorisation. La mnémotechnie induit un désenchantement de la poésie : elle n'est plus le charme d'un inspiré transportant les auditeurs par et vers le monde des dieux,

mais un protocole établi par un professionnel de la célébration. Par conséquent cette authentification profane, et non plus sacrée, mérite salaire. Ensuite, passant du statut de vocation inspirée à celui de métier acquis, l'art devient mercenaire, puisque tel poète est meilleur que tel autre, c'est-à-dire plus habile, plus ingénieux, etc. Le commanditaire n'est plus exclusivement le pouvoir politique ou religieux, mais également le pouvoir économique. De riches marchands peuvent se payer les services d'un poète renommé, ce qui n'effraye pas celui qui loue les courtisanes dont les mariniers s'offrent les amours⁴. D'où enfin, une attitude réflexive : le poète se reconnaît, se fait connaître par une mention de soi par soi. Il s'illustre lui-même, ce qui achève le désenchantement des autorités consacrées, puisque celles-ci ne s'illustrent que par l'artefact de leur faire-valoir qu'est le poète.

Certaines épigrammes de Simonide sont explicites. Mentionnons en une :

« Qui est celle-ci ? – Une Bacchante. – Qui l'a sculptée ? – Scopas. – Qui l'a fait délirer, Bacchos ou Scopas ? – Scopas. »⁵ On ne saurait mieux dire que la fureur bacchique n'est pas une possession, ou une action du divin, mais un prestige, c'est-à-dire un effet d'apparence dû au talent de l'artiste.

Citons enfin : « Ceci est le sauveur de Simonide de Céos ; il était mort, et pourtant au vivant il a rendu service pour service »⁶. C'est une façon pour le poète de payer sa dette envers un mort qui, paraît-il, l'avertit d'un danger par un rêve prémonitoire, comme une manière explicite de dire que la mémoire d'un homme dépend directement du poète qui loue son passé, au point d'ailleurs que ce distique rend anonyme la mémoire de celui qu'il devait honorer et mentionne l'artiste lui-même par lui-même.

10 Simonide n'hésite pas à se mentionner, soit pour dire que le souvenir d'une jeune défunte dépend de son art, soit pour louer ses propres victoires⁷.

⁴ Simonide, *Anthologie palatine*, t. II, livre V, 159, trad. A.-M. Desrousseaux, Paris, Belles Lettres, 1928, p. 75.

⁵ Simonide, *Anthologie palatine, Anthologie de Planude*, t. XIII, fragment 60, Belles Lettres, traduction Robert Aubreton, 1980, p. 104.

⁶ *Anthologie palatine*, t. VII, 1-363, fragment 77, Belles Lettres, p. 90.

⁷ « Cinquante-six fois, Simonide, tu as gagné soit un taureau soit un trépied, avant de consacrer ce tableau : cinquante-six fois, après avoir instruit un gracieux chœur d'hommes, tu es monté sur le char brillant de la Victoire glorieuse. » in *Anthologie palatine*, t. III, livre VI, 213, trad. P. Waltz, Paris, Belles Lettres, 1931, p. 111.

Il ouvre par là même une dimension d'*autoréférence* dans l'activité artistique, la réflexivité de l'artiste dans son œuvre, ayant divers degrés et modes de manifestation⁸. Par ce retour de l'artiste sur lui-même, par son rappel dans l'œuvre, divers types d'incrustations réfractaires font en partie de l'œuvre une image de soi ou une image d'elle-même, l'expression d'une identité artistique pouvant troubler la qualification reconnue ou réputée d'une œuvre, avec des dissonances entre la signification annoncée ou déclarée de l'œuvre et ce que l'analyse de ses composantes pouvait produire comme interprétation.

Dès lors, l'art comme parole de vérité se scinda en deux conceptions. D'un côté, un art quasi anonyme, le poète n'étant que le porte-parole d'un dieu, sorte d'exception humaine, hors commerce. Ce que Pindare résume par un exorde fameux : « Donne ton oracle, Muse, je parlerai en ton nom »⁹. D'un autre côté, un art identifiable, le poète signant ses œuvres, et s'intégrant au commerce des hommes. Ce qui deviendra sous la plume d'Aristote¹⁰, puis de Kant¹¹, l'opposition entre l'art libéral et l'art mercenaire. On sait, à travers les écrits de Platon¹², à quel point la désacralisation de Simonide troubla cette conception traditionaliste de l'art, selon laquelle les artistes se devaient de perpétuer une mémoire, de répéter un unique canon sacré pour célébrer les dieux au nom de la vérité et de la sagesse, au lieu d'innover et d'inventer de nouvelles règles pour plaire au commun des mortels.

Socrate aura beau dénigrer ce salariat de l'inspiré comme une « prostitution », rien n'y fera, le processus de désenchantement sera irréversible, même s'il eut des intensités diverses dans l'histoire de la culture occidentale.

Encore faudrait-il distinguer divers cas dans le genre parler-de-soi. Contentons nous ici de simples notes. Le lyrisme, l'élégie, ont toujours été des formes littéraires reconnues, car la plainte exprimée appelle une compassion, sentiment hautement moral et social¹³. La confession, les essais font de l'auteur la matière du

⁸ Nous avons abondamment traité ce statut du soi dans l'autoréférence artistique dans notre ouvrage *Réflexions de l'art*, Paris, Kimé, 1998.

⁹ Pindare, *Œuvres complètes*, fragment 150, traduction Jean-Paul Savignac, Editions de la Différence, 1990, p. 559.

¹⁰ Cf. *Politique*, VIII.

¹¹ Cf. *Critique de la faculté de juger*, §43.

¹² *Passim* ; plus particulièrement *Lois II*.

¹³ Quand, dans *l'Odyssée*, Ulysse entend, à la cour d'Alcinoos, l'aède Démodocos chanter ses

livre et sont devenus des genres philosophiques à part entière. L'ego-histoire est une façon de retracer après-coup son itinéraire intellectuel, de raisonner ses choix, de les ordonner et de les motiver. L'autobiographie sociologique semble plus être un genre développé par les culturalistes, tel Hoggart ou Stuart Hall.

Parler de soi et discours scientifique

Parler de soi a un statut particulier dans le domaine des sciences, selon qu'elles sont humaines ou non.

On n'imagine mal Euclide justifiant les *Eléments* de la géométrie en disant que ce sont ses éléments, selon son point de vue. Ce n'est que par une formule commode qu'on nomme « non-euclidiennes » les géométries qui ne suivent pas le cinquième postulat. En géométrie, une définition est une proposition qui expose la propriété essentielle d'une figure ou d'une relation ; un axiome, celle dont l'évidence s'impose à tous ; un postulat, celle qui reçoit l'accord de la communauté scientifique après demande ; un théorème, celle qui est démontrée. La géométrie présente ainsi le paradigme de la science par cette abstention de la singularité. Même s'il peut y avoir une personnalité ou une créativité du mathématicien, par le type d'objets qu'il traite ou par l'élégance de sa démonstration, cela n'engage pas son individualité, c'est-à-dire une singularité comme cas unique et liminal. En d'autres termes, la personnalité du géomètre s'efface derrière l'universalité de ses propositions, soit la possibilité pour tout un chacun d'en vérifier la validité. Ainsi l'inventivité d'un homme devient le canon possible d'une humanité.

12 On objectera que Poincaré parlait de lui-même et n'hésitait pas à « rappeler des souvenirs personnels » pour « voir ce qui se passe dans l'âme même du mathématicien »¹⁴. Certes. Mais c'était pour observer le savant à l'œuvre, pour qu'un psychologue puisse mieux appréhender le mécanisme de l'invention mathématique. Il distingue ainsi deux types de travaux dans l'âme du scientifique lors de la genèse de l'invention. D'abord, le travail parfaitement conscient de l'esprit, avant la trouvaille, par un jeu de tâtonnements intellectuels, et, après cette trouvaille, par la mise en place d'un enchaînement de vérifications et de consé-

exploits passés, il ne peut étouffer ses larmes, ce qui le rend humain au regard du roi et lui donne des indices de son identité.

¹⁴ *Science et méthode*, « l'invention mathématique », Paris, Flammarion, 1908, p. 52 sq.

quences. Puis, un travail inconscient, toujours encadré par ces deux phases d'efforts réfléchis. Cette inspiration procure un sentiment de certitude qui peut être trompeur et qu'il convient donc de vérifier après coup. Cette inspiration survient dans un état de délassement, voire de semi-hypnagogie. Ce « moi subliminal » opère un crible entre de multiples hypothèses et combinaisons que l'esprit forme machinalement et automatiquement sans les retenir. Poincaré pose donc deux questions : comment ce moi subliminal fait-il ce tri, et pourquoi trouve-t-il la bonne solution ?

Le mathématicien suit les remarques des psychologues : ce moi retient ce qui affecte le plus profondément la sensibilité du mathématicien. Le géomètre, homme de raison démonstratrice, est donc profondément travaillé par une sensibilité qui parle dans son inspiration. Mais il s'agit d'une *sensibilité mathématique* : un sentiment esthétique affecté par la beauté des combinaisons mathématiques faites d'harmonie et d'élégance. La sensibilité esthétique mathématicienne est donc ce crible qui ne laisse passer de l'inconscient en travail que la combinaison utile à la théorie. Toutefois elle ne fait apparaître la bonne combinaison que par un processus de décantation à partir des éléments préalablement examinés lors du travail conscient antérieur. Ainsi, hors de la discipline exercée par la conscience, cet inconscient subliminal opère en toute liberté des « accouplements inattendus »¹⁵.

À ce point, d'aucuns pourraient croire que Poincaré parle non plus du mathématicien en général, mais bien de lui seul, interprétant cette « liberté des accouplements » non plus selon un moi subliminal, mais selon un moi libidinal. Cette interprétation serait hasardeuse, car « accouplement » a un sens précis dans le langage mathématique (par exemple un accouplement de polynômes, *pairing*). Et d'autant plus que Poincaré décrit un état subliminal, donc limite ou liminaire, qui, en ce sens, n'est pas hermétique à la conscience, mais signale plutôt le moindre degré de vigilance, ou un grand degré de relâchement. Ainsi, il peut arriver que dans la contention de son esprit excité par la recherche, le mathématicien s'observe : « on assiste soi-même à son propre travail inconscient ». Poincaré retrouve ici les mots du voyant Rimbaud : « j'assiste à l'éclosion de mes pensées ».

Parler de soi relève donc pour ce mathématicien d'une sorte d'étonnementocratique devant sa propre capacité d'invention, alors même que sa volonté s'ex-

¹⁵ *Idem*, p. 65.

ténuée en vain. Cela relève donc d'un processus d'élucidation de soi, mais ne particularise en rien les résultats scientifiques obtenus.

On nomme communément *objectivité* cette possibilité de considérer un objet théorisé dans une étude abstraction faite de la singularité de son auteur. Est objective la science qui suspend l'intervention individuelle du théoricien, sa sensibilité singulière, son histoire propre, etc. Que le gypse soit rayable à l'ongle, que la fleur de troène soit odorante ne veut pas dire que mes ongles sont costauds et que mon nez est particulièrement fin, mais que cette roche a une propriété mécanique identifiable par un geste ordinaire et qu'une interaction chimique existe entre une fleur mellifère et un insecte pollinisateur, l'odeur étant un attracteur et un repère. L'objectivité répond ainsi à une sorte d'idéal de neutralité, comme si les interactions des choses de la nature nous étaient accessibles en elles-mêmes, à l'instar des relations interconzeptuelles des notions mathématiques. On pose donc ainsi l'abstention ou la réserve en paradigme du savoir scientifique comme si elle rendait possible la connaissance absolue d'un objet.

C'est en ce sens que, dans le champ historique, Braudel voulut dissocier la collecte et l'interprétation des faits du vécu et des engagements personnels de l'historien. L'idée même d'une histoire non événementielle semblait parer à cette intervention de la personnalité dans l'objet traité. « Observateur aussi détaché que possible, l'historien doit se condamner à une sorte de silence personnel », voilà la discipline de méthode que s'afflige Fernand Braudel¹⁶. Un tel « silence personnel » est pourtant éloquent. Cette formule désigne en effet, dans le monde chrétien, l'exercice spirituel de la prière. L'activité laïque de l'historien ne peut donc être qu'une sorte de silence personnel. De même que le temps de la prière suspend le bruit des intérêts et des affaires, de même l'observation historique doit suspendre la passion de l'observateur pour son objet. C'est pourquoi Braudel fut le premier à admettre qu'une ruse de sa passion pût intervenir dans ses écrits. Il est d'ailleurs cohérent, lui qui voit dans le christianisme la composante majeure de la pensée européenne, qui l'irrigue, y compris dans l'athéisme, le rationalisme et le laïcisme¹⁷. Ainsi, par une ruse de la passion, au moment même où l'observateur veut suspendre ses appartenances, il les trahit. Cela ne mini-

¹⁶ *L'identité de la France*, Introduction, Paris, Flammarion, 1986.

¹⁷ *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud, 1987, pp. 374–375.

mise pas la valeur du propos, mais lui donne une origine culturelle, c'est-à-dire une orientation, pour peu qu'on ne confonde pas orienté et tendancieux, ni cadré et partisan.

Les sciences de l'homme ou de la culture ne peuvent respecter une telle réserve méthodique, car l'observateur véhicule une appartenance inaperçue, qui est pourtant sensible aux hommes qu'il a en regard de lui.

L'exemple le plus flagrant de pensée par devers soi ou d'intervention malgré soi est donné par Lévi-Strauss étudiant les Nambikwara¹⁸. Dans *Tristes tropiques*, l'anthropologue fait un récit de voyage. Il expose ses pérégrinations et ses observations sur un mode personnel. C'est pourquoi, comme il l'a souvent dit par la suite, il fut étonné du succès du livre qui, à ses yeux, était de moindre importance scientifique. Pourtant, il est clair que son voyage fut en un sens une odyssée de la conscience et qu'en revenant sur les conditions de son étude, il abordait des questions de méthode en sciences humaines.

« L'incident » chez les Nambikwara est significatif. Ce qui fut de prime abord pris pour un incident de la vie quotidienne fut en fait un révélateur d'abîmes culturels et d'apories méthodologiques. Comme tout anthropologue soucieux de collecter des documents sérieux, aptes à nourrir ses communications scientifiques et à recevoir l'aval de ses pairs, Lévi-Strauss se promenait dans les terres les plus reculées du Brésil avec un équipage comprenant du personnel, des bêtes et du matériel, pour assurer le voyage, du troc et les observations. Il dirigeait cet équipage. Il donnait des ordres. Il maniait des appareils photographiques et des carnets de note. Son travail d'écriture était rendu possible par la bonne tenue de l'équipage et par le bon accueil des Nambikwara. De son point de vue, son expédition se déroulait bien et permettait de mieux comprendre ces indigènes. En quoi il se leurrait. Car du point de vue des Nambikwara, ce Blanc donnait des ordres. C'était donc un chef qui avait du pouvoir et son pouvoir passait par une activité inconnue consistant à tracer des gribouillis sur un support bizarre. Le chef Nambikwara interpréta donc cette écriture qu'il ignorait comme la marque du prestige du chef blanc. Il feignit donc d'être à la hauteur de son homologue, de connaître l'écriture, son usage, son sens, et demanda au Blanc d'entrer dans sa feinte pour qu'il puisse conforter son prestige auprès de ses compagnons. Lévi-

¹⁸ *Tristes tropiques*, chap. XXVIII « Leçon d'écriture », Paris, Plon, 1955.

Strauss se trouva ainsi instrumentalisé à son insu parce qu'il importait par inadvertance le rapport de hiérarchisation qu'implique l'écriture. L'exercice même de son travail d'universitaire trahissait le statut social d'homme servi par d'autres hommes. L'humaniste qui, de son point de vue, pensait changer de vie, se rendre autre pour comprendre les autres, agissait sans s'en apercevoir comme un mandarin. Le pouvoir étant conféré par la maîtrise des lettres, Lévi-Strauss était chargé malgré lui de toute l'histoire de la caste des lettrés, et ce qui lui échappait sautait pourtant aux yeux des indigènes illettrés.

Autrement dit, l'observateur n'est pas un regard extérieur, détaché, comme s'il s'agissait d'un espion indétectable, car il véhicule aveuglément sa propre culture. Vouloir photographier des visages ou enregistrer les voix d'hommes vivant comme à l'âge de pierre c'est *ipso facto* garder témoignage d'un état de l'humanité par des moyens qui le détruisent en introduisant une innovation ou une comparaison au moment même où on l'enregistre.

Une révolution quantique

Les études culturelles insistent donc sur le fait que l'observation est *de facto* participative. Sachant que l'observateur est de toute façon un élément intervenant, interagissant avec les observés (car on a affaire à des hommes, donc à des personnes qui ne se livrent pas sans artifice ni arrière pensée), le seul résultat sincère est celui qui expose méthodiquement les conditions de cette *interaction*.

Nous avons déjà exposé le statut de la relativité dans les études culturelles, en la distinguant d'un relativisme, susceptible d'induire des parallogismes¹⁹. Ce n'est pas le propos ici de développer ce point. Notons toutefois que cette relativité signifie que toute observation est une dynamique articulant observateur et observé, qui fait intervenir un point de vue, une orientation de l'un et de l'autre, une situation dans le temps et dans l'espace, un héritage et des anticipations.

À titre de prolégomènes, nous proposons de penser ici une analogie entre la révolution conceptuelle de la physique quantique et la critique théorique apportée par

¹⁹ Cf. « Les études culturelles : une résistance française ? », in *MEI, Etudes culturelles et cultural studies*, n° 24-25, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 43-55.

les études culturelles. La physique quantique a établi les relations d'incertitude, et a aussi introduit une forme d'incertitude globale sur ce qu'on appelle l'objet ou le réel. Au niveau atomique, le réel descriptible paraît troublé par l'intervention des instruments d'observation, de sorte qu'une nature en soi semble n'avoir guère de sens. Plus radicalement encore, les résultats des expériences et des calculs semblent si paradoxaux pour notre perception naturelle qu'on en vient à supposer que le réel ne serait en fait qu'une construction des concepts que nous projetons sur le monde. En d'autres termes, la physique quantique met l'ontologie en crise.

Par analogie, les études culturelles dénoncent, non pas l'idée du réel en lui-même, mais la réalité d'un *standard* ou d'un *pattern* d'humanité à l'aune duquel les humanités effectives seraient ordonnées et subordonnées. Ces études ont en commun de dénoncer des hypostases de l'humanité. Prenons l'exemple de la race (*race studies*). D'Aristote à Heidegger, en passant par Kant ou Hegel, Nietzsche ou Renan, le concept de race a été traité par les philosophes pour distinguer dans l'humain entre ce qu'il y avait d'universel et ce qui relevait du spécifique, et pour établir une hiérarchie entre civilisations. D'où la production d'essences tragiquement inhumaines : le Français, l'Allemand, le Nègre, le Maure, l'Asiatique, etc., comme si des faits historiques, relatés avec plus ou moins d'exactitude, exposaient la nature *ad eternam* de tel ou tel membre de l'humanité, destiné à être la conscience du monde ou, inversement, l'exemple d'inculture. La géographie de l'esprit hégélienne fut le corollaire d'une politique européenne de colonisation comme appropriation de l'autre²⁰. Inversement, les *cultural studies* sont le corollaire d'une politique de décolonisation, dans la mesure où elles en pensent la négativité dialectique et historique, tant l'accès des ex-colonies à l'indépendance, que l'importation de toutes les particularisations du monde dans l'Europe, par ses politiques de rapatriement, d'asile, d'immigration, qui en troublent l'identité présumée.

Comment circonscrire ces études culturelles sans en trahir la diversité ni être accusé de tentative hégémonique ? Elles pourraient être envisagées comme une critique des arguments d'autorité et des sièges de pouvoir, *une critique théorique et appliquée de l'ordre établi*.

²⁰ Cf. *La philosophie de l'esprit*, Add. § 393- Add. § 394, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 419 sq ; *Principes de la philosophie du droit*, § 248 et add., trad. Robert Derathé, Paris, Vrin, 1982, p. 253 ; *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Introduction, Paris, Vrin, 1970, p. 71.

Cet ordre établi s'entend en quatre sens :

- les *relations d'ordre (taxis)*, les relations de hiérarchies entre les hommes comme entre leurs représentations ou leurs connaissances ; au premier chef une critique de la relation d'ordre politique constituant ce que Gramsci nommait « hégémonie » ;
- les *principes de classification (génos)* ou de rangement qui découlent des priorités ou supériorités définies par les relations d'ordre ; de sorte que s'ensuivent des genres majeurs et des pratiques mineures, des grands genres qu'il convient d'admirer et des mauvais genres qui ne méritent pas l'attention ;
- les multiples *formes d'autorité* sociales et politiques (*arché*) qui produisent des injonctions, des incitations, des inflexions affectant les connaissances et les actions ordonnées par ces hiérarchies et ces classifications ;
- des relations d'appartenance ou d'exclusion (*apokleisis*), entre ces classes, découlant de cette hiérarchisation.

Mais identifier une hiérarchie, en comprendre la genèse, en discuter le bien-fondé, après tout, n'est-ce pas qu'un scepticisme de plus, voire un simple examen des préjugés, ce qui est l'ordinaire d'un travail universitaire ?

Qu'apportent donc les études culturelles par la notion de reconnaissance, mis à part une relativisation des règles, des normes ou des canons ?

18

D'abord, au plan de la théorie, l'examen de la validité de nos schémas heuristiques que constituent les dichotomies et les genres. Ensuite, au plan de l'éthique appliquée, établir une capacité d'agir par la mise en place des conditions de dire « je », par la mise en œuvre d'une dignité, c'est-à-dire permettre à des humains sœurs et frères en humanité de prendre place dans « la sphère publique de l'humain »²¹. Le concept de reconnaissance ne pense pas seulement le désir de soi pour soi par l'accord de l'autre, dont l'œuvre d'art, par exemple, pourrait être

²¹ Judith Butler, *Antigone*, Paris, EPEL, 2003.

une sorte de beau faire-part, mais bien une extension de la légitimité à divers modes d'existence possibles, dont l'art est l'exposition risquée, contre toute pré-détermination²².

Reconnaître une légitimité c'est essayer de faire cesser une souffrance qui n'a pas lieu d'être pour une joie qui a lieu d'être. En ce sens les culturalistes donnent la parole à ceux qui ne la prennent pas pour faire entendre des identités dissonantes. Ce « je » n'est donc pas un *ego* métaphysique, retiré des affaires du monde, mais une personne morale assumant sa responsabilité dans le tissu vivant de ses attaches sociales. Dire « je » s'applique également au chercheur dont l'exigence critique doit l'inclure lui-même dans une sociologie de l'intellectuel pour que ses appartenances insensibles deviennent aperçues.

Ce qui met en place quatre cas de figures quand un chercheur prend fait et cause pour tel ou tel groupe humain négligé.

Il peut en être issu. Il en devient alors l'interprète auprès de ceux qui sont d'autres milieux. C'est ainsi que Hoggart théorisa son propre statut de déclassé (ou de surclassé, passant du milieu ouvrier au milieu universitaire), mettant en abyme sa propre situation lui permettant de comprendre de l'intérieur le sens des mentalités populaires comme de saisir également de l'intérieur les résistances des classes aisées et cultivées à cette dite sous culture²³.

Il peut se considérer comme adopté par ce groupe. Il en devient alors le défenseur. Lévi-Strauss, marqué par les marques d'amitié et d'intimité que lui témoignèrent telle ou telle tribu n'eut de cesse non seulement d'exposer les raisons qui animent leurs pensées mais encore de critiquer les concepts occidentaux qui mutilent l'humanité²⁴.

Il peut vouloir rendre justice à un groupe qu'il estime spolié, par humanisme ou philanthropie. Il devient alors un sage, arbitre entre une culture dominante et

²² Citons le cas du *blues* dont le rythme dérive de la cadence des travaux aux champs, exprimant la tristesse des esclaves noirs par les *dirty tones* (notes sales), qui fut une musique de bricolage avec des bambous, des bidons et des planches, puis une musique de *race records* (1922), avant de devenir une des formes musicales les plus fécondes du siècle.

²³ Richard Hoggart, *The uses of literacy*, 1957; *La culture du pauvre*, Paris, Editions de Minuit, 1970.

²⁴ Voir *La pensée sauvage*, et *Race et histoire*.

une minorité silencieuse. Césaire et Senghor produisirent ainsi le concept de négritude pour penser une histoire singulière comme pour pouvoir revendiquer la fierté culturelle des damnés de la Terre, alors qu’eux-mêmes furent formés au sein de l’élite culturelle.

Il peut vouloir dépasser les rapports de force frontaux en pensant leurs effets de mélange. Il devient alors une sorte de visionnaire des relations humaines. Edouard Glissant par le concept de créolisation du monde produit à la fois une synthèse du passé colonial et une mise en perspective de l’avenir de l’humanité. Ces quatre statuts peuvent être distincts ou confondus. Le meilleur des cas est celui où un groupe tenu en minorité juridique ou culturelle prend directement la parole. C’est pourquoi les études culturelles privilégient le discours à la première personne.

L’autobiographie méthodologique

L’observation participative est une sorte d’accomplissement du principe de sociologie compréhensive de Weber, qui retient les intentions subjectives des agents de la culture. Le sujet n’est pas ici la personne étudiée ni même la personnalité observatrice, mais bien l’interaction des deux. Ses intentions ne sont pas seulement comprises depuis le passé, depuis une formation acquise, depuis un milieu d’origine, etc., mais depuis la volonté d’arrangements avec une condition présente et de production d’une autre situation à l’avenir. Si la tendance d’un sujet est de répéter son conditionnement²⁵, cela ne signifie pas qu’il est réduit à cela par un strict déterminisme social, car des modulations ou des évolutions de situations sont toujours possibles. L’existence même des penseurs des études culturelles attestent de cette volonté d’arrachement à sa condition familiale ou naturelle : l’enfant d’ouvrier ou de paysan se fait universitaire, l’homosexuel assumé peut théoriser son exigence de reconnaissance²⁶.

20

Cela pose une question de méthode dans les sciences humaines et les sciences de la culture : comment une expérimentation sur l’homme est-elle possible ? Ce qui relève d’un enjeu éthique : comment agir sur quelqu’un, pour analyser ses

²⁵ En cela il est bien *sujet*, c’est-à-dire le support d’un assujettissement.

²⁶ Cf. le n°69 de la revue *Chimères* (Paris, Association Chimères, 2009) consacré à Guy Hocquenghem.

réactions, si on le fait à son insu ? Le savoir résulte alors d'une manipulation, c'est-à-dire qu'il abuse de l'ignorance pour gouverner les consciences. C'est ainsi que des chercheurs en rumeur répandirent une liste de faux produits réputés cancérigènes pour comprendre les vecteurs et véhicules d'extension d'une rumeur (la fameuse « liste de Villejuif »). La sociologie de l'intellectuel montre que l'intelligentsia n'échappe nullement au processus de la rumeur, et même la colporte sans la vérifier²⁷. En ce cas on n'hésite pas à tromper, pour voir comment se répand une tromperie. Une expérimentation qui ne voudrait pas abuser (d') autrui se restreint à *l'essai* : être pour soi-même objet d'expérience.

On objectera qu'il faut distinguer le vécu du connu, l'appréhension immédiate de la compréhension méthodique et réfléchie. Ce n'est pas parce qu'un universitaire a vécu dans sa jeunesse une situation qu'il peut nécessairement l'analyser avec pertinence. Soit. Mais, symétriquement, ce qui semble connu peut être illusoire. L'analyse du corps désirant ou de la caresse par Sartre²⁸ peut nous convaincre par une rhétorique phénoménologique qui donne un lustre méthodique et savant à de telles descriptions de notre vie ordinaire. Celles-ci ne correspondent qu'à une observation fort limitée de la conduite sexuelle ou des attitudes de séduction dans le monde car les affects sont constitués socialement. Croyant faire une phénoménologie de la chair désirante (porter son corps contre le corps de l'autre), ce qu'il nomme « Autre » ou « monde » ne raconte en fait que la culture de l'amour courtois. La caresse est ainsi un révélateur existentiel autant qu'elle est une technique du corps²⁹.

Autrement dit, les études culturelles suivent sur ce point une philosophie du soupçon. Elles constatent ce que Condorcet nommait « les préjugés des philosophes ». Préjugés dus non à la malveillance, la ruse ou la perversité, mais à des appartenances inaperçues qui conditionnent peu ou prou les réflexions de penseurs, malgré eux. Il y a donc une exigence d'honnêteté intellectuelle qui fait apercevoir chez l'interlocuteur et chez soi-même de telles appartenances. Le culturaliste parle donc de ce qu'il est, puisque son expérience humaine est en communication avec ses sujets d'étude. Ne tombe-t-on pas alors dans le plaidoyer

²⁷ Cf. Jean-Noël Kapferer, *Rumeurs*, Paris, Seuil, 1995, pp. 120–128.

²⁸ *L'être et le néant*, Paris, 1943.

²⁹ Marcel Mauss, « Techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, p. 363 sq. Voir les travaux d'Edward Hall sur la proxémique : *La dimension cachée* (1963), Paris, Seuil, 1978.

pro domo ? C'est là une objection majeure qui mériterait un traitement débordant le cadre de cet article.

L'autobiographie réflexive et critique semble native des études culturelles. Richard Hoggart³⁰ y recourut dès *The uses of literacy* (1957). Il se proposait de comprendre de l'intérieur le sens et les valeurs de ce qu'était la lecture pour un milieu ouvrier (roman-photo, magazine de mode, illustrés). Il mentionnait le milieu d'où il provenait, étant une sorte de *self made man* de l'université anglaise.

Cet ouvrage n'est pas seulement une galerie de portraits ni une sorte de confession littéraire pour se dépeindre intimement, comme si la vérité était dans l'aveu, car on sait très bien que l'écriture de soi va de pair avec toutes sortes de mises en valeur pouvant user d'une palette de feintes. Mais l'autobiographie a une vertu : elle peut prévenir les préjugés de classe. Hoggart constate en effet que la littérature sociologique sur les comportements populaires considère souvent « le peuple » comme une population étrangère, pour laquelle il est de bon ton d'avoir de la condescendance, de la compassion, jugée à partir de mythes romanesques (Oliver Twist, Cosette et autre Gavroche) ou à l'aune des critères de l'intelligentsia, donc de la classe bourgeoise. Parler de soi c'est donc contrer la prévention des autres.

Dans le même esprit Stuart Hall dut revenir sur sa propre situation de « nègre blanc », pris pour un Jamaïcain par les Londoniens et pour un Londonien par les Jamaïcains. Parler de son expérience de soi (*an experience of myself*) est un effort pour élever la réflexivité à l'acmé de son intensité (*to attempt to raise one self-reflexivness to the highest maximum point of intensity*). Mais être vigilant à soi-même (*self-aware*) comprend l'énorme inconscience de la pensée (*the enormous unconsciousness of thinking*) qui tient, entre autres choses, à la façon dont les autres vous reçoivent. Il ne se reconnaît pas comme un intellectuel caribéen, même s'il est étiqueté ainsi.³¹ Ayant été déplacé (*displaced*), passant de la Jamaïque à Londres, il a vécu une dislocation culturelle, due au fait de n'être jamais proprement d'une culture, de ne pas avoir de chez soi (*at home*) dans lequel se

22

³⁰ *A Local Habitation, 1918–40*, London, Chatto and Windus, 1988 ; 33 *Newport street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, présentation de Claude Grigon, Paris, Gallimard/Seuil, 1991, p. 288.

³¹ Cf. <http://video.google.com/videoplay?docid=-8471383580282907865#docid=6085586798284028608>, vidéo d'une conférence à l' University of the West Indies, Jamaica, 2008.

reconnaître, étant toujours déplacé (*out of place*), c'est-à-dire renvoyé de son lieu de naissance (Jamaïque) à son lieu d'études et de travail (Angleterre), et inversement. D'où sa volonté de penser, à la suite d'Edouard Glissant, la créolisation du monde, voyant dans la culture créole une tierce composition, ni une culture coloniale repentante, ni une culture postcoloniale perplexe, mais une création innovante³².

Hoggart fit même de l'autobiographie un genre intellectuel nouveau. Le titre anglais de son autobiographie, *A Local Habitation, Life and Times, 1918-40*, présente une situation géographique et historique.

Quant à l'espace, *A local habitation* signifie un lieu de demeure, qui marque une topographie et une inscription dans un territoire donné. Il constate une permanence dans un endroit et la fréquentation des gens du quartier. Par cette inscription dans une situation, l'observateur est lui-même circonscrit par ses appartenances et ses attaches qu'il expose par sincérité. Cependant ce *local* n'est pas à interpréter comme un *Heimat* heideggerien. Ce lieu d'enracinement n'a aucune portée ontologique. Les gens du quartier n'y vivent pas dans une sorte de destin existentiel ni, inversement, dans un déracinement angoissant. Être d'un quartier résulte d'une *condition*, c'est-à-dire de données économiques, d'une histoire familiale comme d'un statut acquis auquel on se résout sans s'y résigner. C'est une condition dans laquelle on *se trouve* : on s'y retrouve faute de mieux, on s'en accommode somme toute, on s'y découvre comme capable d'autres possibilités. Mais on peut en sortir, s'en sortir. S'y retrouver et s'en sortir tracent la ligne de vie d'une condition humaine.

Local désigne du coup les *habitus* qu'une communauté met en place pour s'arranger avec des contraintes qu'elle ne peut supprimer mais qu'elle peut alléger occasionnellement. Les ouvriers sont pris dans leur condition ouvrière, mais ils peuvent plaisanter sur leur patron, refaire le monde au bistrot, et trouver un réconfort dans une camaraderie. Hommes et femmes, ils organisent collectivement des modalités de micro-résistances, de détournements. Ils introduisent du *jeu* dans un monde de contraintes, pour recouvrer une aire de liberté. C'est pourquoi les intellectuels, vivant dans des milieux bourgeois, et n'ayant pas à produire

³² Stuart Hall, « Créolité and the process of creolization », in *Créolité and creolization*, Documenta 11, Platform 3, 2003, pp. 27-41.

leur propre existence par la mise en jeu de leur propre corps, ne les comprennent pas, prenant l'ouvrier soit pour un héros des temps nouveaux, soit pour un aliéné qui s'ignore³³. L'intellectuel bourgeois (pléonasme ?) observe l'ouvrier comme une sorte de bon sauvage pour lequel il veut prendre fait et cause alors qu'il en ignore le monde. Il prend la parole au nom des classes populaires, sans voir que prendre la parole pour l'autre est une manière de la lui retirer : « il ne faut pas interpréter en termes d'attitudes bourgeoises le comportement populaire »³⁴. La culture ouvrière distingue entre le « chez nous », ceux qui partagent le même habitat et le même *éthos* et qui s'entre-réconfortent à vérifier à chaque instant la réalité de ce partage, et « eux », ces autres sans visage dont les manières les dérangent, qui sont sur l'autre rive où ils savent qu'ils n'accosteront jamais.

Quant au temps, le titre anglais marquait une séquence historique précise : 1918-1940. L'entre-deux guerres. Hoggart naît en septembre 1918, quand le feu des armes cesse, et sa jeunesse cesse quand il est mobilisé alors que Londres est en flammes. Ce travail de mémoire sur sa jeunesse est pour partie romanesque, pour autant qu'il restitue une vie en acte. Il ne s'agit pas pour autant de légitimer tout acte populaire sous prétexte qu'il est populaire et serait à ce titre essentiellement bon. Hoggart nous présente des *visages*. Non pas des *personae* romanesques, mais des caractères porteurs de décisions et de contradictions inhérentes à une classe.

L'autobiographie de ce *go-between* culturel permet donc de prévenir deux illusions : le populisme naïf comme l'humanisme abstrait.

Conclusion

24 Pour un culturaliste, parler de soi est le contraire d'un égocentrisme, puisqu'il convient de traiter réflexivement ses appartenances initialement inaperçues en vue de produire une théorie critique des discours normatifs.

Et moi-même, pourquoi fais-je des études culturelles ? Parce que je me suis reconnu dans certaines histoires. En un sens, comme Hoggart, je suis un déclassé, issu d'un milieu modeste, déplacé dans un milieu bourgeois, puis universitaire.

³³ *La culture du pauvre* (1957), « les classes populaires », Paris, Editions de Minuit, 1970, pp. 37-53.

³⁴ *Idem*, p. 145.

Comme ce que pense Hall, je ne me sens aucune racine précise, et je suis un créole, un Français de Madagascar, né dans une colonie, puis quittant une république indépendante. Je suis d'une minorité, un gaucher contrarié, pensant l'hégémonie des droitiers³⁵. Surtout parce que ces histoires m'ont conduit à travailler le concept de réflexivité comme processus identitaire, voyant que le rapport entre réflexivité et identité ne se pose pas en simples termes de constitution, comme si l'identité se constituait dans et par la réflexivité, dans une relation binaire d'objectivation (entre une conscience et sa réalisation), ou d'interlocution (entre une conscience et une autre de rang égal), mais de reconnaissance par une autorité tierce. Celle-ci suit souvent des interprétations constituées (esthétiques, historiques, politiques, journalistiques) qui peuvent occasionnellement présenter des formes de préjugés. La liberté s'opère donc au prix d'une déconstruction des représentations.

³⁵ Voir notre article « Le gaucher contrariant : critique de l'objet polarisé », in *Objets et communication*, MEI n° 30-31, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 341-351.

Jean-Pierre Marcos*

Aveux et désaveux des vœux inconscients

Ou bien un autre professeur: En ce qui concerne l'organe génital féminin, on a, malgré de nombreuses tentations (*Versuchungen*)... pardon : tentatives (*versuche*)...¹

Introduction : psychanalyse et confession

laisser le patient venir aux mots (*zu Wort kommen*).²

Il est totalement indifférent de savoir avec quel matériau on commence le traitement, si c'est avec l'histoire de vie, l'histoire de maladie [...]. Mais en tout cas de manière à ce qu'on laisse raconter le patient et qu'on lui donne le choix de son point de départ. On lui dit donc : [...] Communiquez-moi, s'il vous plaît, ce que vous savez de vous.³

La présence de l'inconscient, pour se situer au lieu de l'Autre, est à chercher en tout discours en son énonciation.⁴

Si la psychanalyse s'évertue à se différencier de la pratique religieuse de la confession⁵, il n'est cependant pas assuré qu'elle ne s'inscrive pas, peu ou prou,

¹ Sigmund Freud, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, I^e Leçon, « Introduction, Les opérations manquées », in *Oeuvres complètes. Psychanalyse*. Tome XIV, 1915–1917, Paris, P.U.F., 2000, p. 27.

² S. Freud, « Constructions dans l'analyse » (1937), trad. franç. in S. Freud, *Résultats, idées, problèmes*, tome II, 1921–1938, Paris, P.U.F., 1987, RIP II, p. 274. Nous retraduisons : « laissé parler le patient à son aise. »

³ S. Freud, « Sur l'engagement du traitement » (1913) in *La technique psychanalytique*, Paris ; P.U.F., 2010 p. 104.

⁴ J. Lacan, « Position de l'inconscient », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 834.

⁵ Cf. : « –Vous avez dit tout à l'heure : 'Si la religion triomphe, c'est que la psychanalyse aura échoué.' Pensez-vous qu'on aille maintenant chez un psychanalyste comme on allait auparavant chez son confesseur ? On ne pouvait pas manquer de me poser cette question. Cette histoire de confession est à dormir debout. Pourquoi croyez-vous qu'on se confesse ? –Quand on va chez son psychanalyste, on se confesse aussi. Mais absolument pas ! Cela n'a rien à faire. Dans l'analyse, on commence par expliquer aux gens qu'ils ne sont pas là pour se confesser. C'est l'enfance de

tout en l'infléchissant, dans une problématique de l'aveu et ce, dans la mesure où sa tâche est « la mise au jour (*aufdecken*) d'éléments cachés dans la vie psychique. »⁶ Sans souscrire exactement à la position de Michel Foucault pour qui « la psychanalyse et Freud » apparaissent comme l'un des épisodes historiques d'une « formidable mécanique, machinerie d'aveu »⁷, il nous revient de nous demander si la cure analytique est une procédure réglée de « l'aveu du sexe, de la sexualité et des plaisirs sexuels »⁸ comme une autre, si la ligne que trace Foucault du Moyen Age jusqu'à Freud est bien continue ou si l'histoire longue de l'aveu, « cette volonté d'entendre de l'autre la vérité sur son sexe », pour reprendre un propos d'Alain Grosrichard⁹, ne connaît pas des discontinuités radicales, des coupures définitives. Dans l'histoire des « techniques d'aveu » comme des « techniques d'écoute », la psychanalyse constitue-t-elle un moment historiquement inédit ou ressortit-elle à une problématique philosophique générale qui articule la question de la subjectivation – de la production d'un « effet-sujet – » à celle des conditions de sa production dont la catégorie de « dispositif » décrit et définit la performance?

Si le terme de *Confessio* est bien issu du verbe *fari* signifiant parler¹⁰, et si confesser à Dieu revient bien à se confesser à Dieu, à quel titre le régime de parole et d'adresse propre à une cure se distingue-t-il de la *confessio*, entendue comme confession privée, auriculaire et secrète ? A quel titre le *confessus*, celui qui recueille les aveux se distingue-t-il du psychanalyste ?

l'art. Ils sont là pour dire -dire n'importe quoi. -*Comment expliquez-vous le triomphe de la religion sur la psychanalyse ?* Ce n'est nullement par l'intermédiaire de la confession. » (J. Lacan, « Le triomphe de la religion » (29 octobre 1974) publié in J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, Paris, Seuil, janvier 2005, pp. 78–79.)

⁶ S. Freud, « L'établissement des faits par voie diagnostique et la psychanalyse » (1906), in S. Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Editions Gallimard, 1985, p. 25.

⁷ Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », juillet 1977, repris in *Dits et écrits*, N°206, Paris, Gallimard, tome III, p. 314.

⁸ « Le jeu de M. Foucault », *éd. cit.*, p. 315.

⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 315 et 316. Cf. : « Quand Freud – ou un psychanalyste – écoute, la manière dont il écoute et ce qu'il écoute, la place qu'occupe dans cette écoute le signifiant, par exemple, est-ce que c'est encore comparable à ce que c'était pour les confesseurs ? » (*Ibid.*, p. 317)

¹⁰ Le verbe latin *confiteor* traduit le grec *homologéo* ou ses composés *exhomologéo* et *anthomologéo* : être d'accord, prononcer un même (*homos*) discours (*logos*) : confesser une erreur, professer une vérité.

Certes, la catégorie d'aveu est bien polysémique puisqu'elle recouvre des situations de discours très variées dans des contextes différents. Ainsi du cadre pénitentiel ou judiciaire lorsque la promotion d'une culture de l'aveu se trouve substituée au régime de l'ordalie, dans une confrontation réglée de l'inculpé ou du prévenu face au juge. Cependant, l'articulation d'une remémoration des péchés à une pratique verbale ritualisée, dans l'espoir d'une rémission des fautes, n'est pas sans provoquer un désir de préciser les limites d'une analogie entre cure psychanalytique et exercices de spiritualité chrétienne.

Il est ainsi arrivé à Lacan par exemple, de récuser l'homologie entre le psychanalyste et le confesseur tout en reconnaissant dans les récits de ses analysants une pratique de l'aveu :

Mais enfin, il (Lacan parle ici de lui à la troisième personne, c'est nous qui précisons) est déjà dans la psychanalyse depuis 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, depuis près de quatre septénaires, j'écoute donc s'avouer devant moi, je ne suis rien pour peser le mérite.¹¹

Or, que sont des aveux sans confession ? A quel titre une « talking-cure » peut-elle donner lieu à un pratique de l'aveu ? A n'en pas douter, dans sa version orthodoxe, c'est-à-dire freudienne, la psychanalyse demeure une expérience de parole adressée – même si nul ne peut a priori savoir à qui elle s'adresse effectivement et de qui elle parle réellement –, interprétée, dont le principe directeur de libre association doit précisément soustraire le sujet aux malheurs de sa propre vie, lorsque celle-ci se confond effectivement avec la litanie de ses propres répétitions. La règle fondamentale prescrite favorise la survenue de l'idée subite dans le contexte d'une tentative d'élucidation des processus psychiques qui nous déterminent et dont nous ne savons rien. Elle suppose l'appartenance de l'ensemble de ce qui peut être dit ou tu, sous condition de transfert, au régime des rapports de force intrapsychiques eux-mêmes soumis à des principes de résistance, de déplacement et de condensation. Or, si le régime de parole associatif permet bien aux idées incidentes d'émerger en restituant à la parole son statut

¹¹ « Discours aux catholiques » (9/03/1960) in J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, p. 17, souligné par nous. Lacan poursuit en convoquant le motif du secret : « 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. » (*Ibid.*)

d'événement, un tel régime relève-t-il d'un exercice de l'aveu ? Et que s'agit-il d'avouer sinon de confesser ? S'agit-il d'avouer ses pratiques sexuelles infantiles¹², ses fantasmes les plus secrets ?

La distinction convenue-en confession on s'accuse soi-même, en avouant on répond à celui qui nous interroge-, demeure-t-elle pertinente dans le champ freudien ? L'obtention des aveux répond-elle à une contrainte thérapeutique ?

Enfin, la confession religieuse et l'aveu correspondent-ils à des « modes de subjectivation » pour parler comme Foucault, spécifiques et différenciés ?

Une cure de la parole par la parole

L'inconscient ne veut rien dire si ça ne veut pas dire ça, que, quoi que je dise, et d'où que je me tienne, même si je me tiens bien, je ne sais pas ce que je dis [...] je dis que la cause de ceci n'est à chercher que dans le langage lui-même.¹³

C'est comme s'il pensait : Rien que cela ? Des mots, des mots et encore des mots, comme dit le prince Hamlet [...] Il dit même : « C'est donc une sorte de procédé d'enchantement (*eine Art von Zauberei*), vous parlez et vous chassez ses souffrances en soufflant dessus. »¹⁴

L'homme impartial poursuit : « Supposons que le patient ne soit pas mieux préparé que moi à comprendre le traitement analytique, comment lui ferez-vous croire à l'enchantement du mot ou de la parole (*an den Zauber des Wortes oder der Rede glauben machen*), qui est censé le délivrer de ses souffrances (*von seinen Leiden befreien soll*) ? »¹⁵

¹² Dont le problème de la masturbation infantile. Cf. : « Il n'est vraiment pas difficile de deviner (*erraten*) 1) que le garçon, dans des années antérieures, s'était masturbé, qu'il l'avait vraisemblablement dénié (*geleugnet hatte*) et avait été menacé de lourdes punitions pour ses vilaines habitudes. (*Son aveu (Sein Geständnis) : Je ne le ferai plus*; sa dénégation (*sein Leugnen*) : *Albert n'a jamais fait ça*) ; 2° que, sous la poussée de la puberté, la tentation de se masturber s'éveilla de nouveau dans le picotement aux organes génitaux ; mais que maintenant 3) un combat de refoulement éclata en lui qui réprima la libido et la transforma en angoisse, laquelle angoisse, après coup, reprit à son compte les punitions dont il avait été autrefois menacé. » (S. Freud, *L'interprétation du rêve*, VII, *Oeuvres complètes. Psychanalyse*. Tome IV, 1899-1900, Paris, P.U.F., 2004, p. 641).

¹³ J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2007, p. 44.

¹⁴ S. Freud, « La question de l'analyse profane. Entretiens avec un homme impartial », in *Oeuvres complètes. Psychanalyse*. Tome XVIII, Paris, P.U.F., 2, p. 9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

Dans son dialogue imaginaire avec un interlocuteur prétendument impartial, Freud n'hésite pas à accentuer le trait spécifique de la psychanalyse : *cure de la parole par la parole*. Si le dispositif thérapeutique de la psychanalyse organise bien une asymétrie de l'échange de paroles entre l'analyste et son patient, il n'en reste pas moins que les places de locuteur et d'interlocuteur permutent effectivement et qu'un certain échange de paroles préside à cette relation inédite :

Il ne se passe entre eux rien d'autre que ceci : ils se parlent. L'analyste n'utilise pas d'instrument, pas même pour l'examen, ni ne prescrit de médicaments [...] L'analyste fait venir le patient à une certaine heure de la journée, l'engage à parler, l'entend, puis s'adresse à lui et l'engage à écouter.¹⁶

L'analyste n'entreprend donc rien d'autre avec son patient qu'une stricte relation de parole. Or, si nous soulignons ici l'importance du dispositif, c'est que le sujet ne fait l'expérience libératrice de sa propre parole que lorsque celle-ci se déploie dans un cadre donné et s'ordonne selon une procédure de manifestation du vrai réglée par un rituel précis. Pour se libérer, celle-ci se trouve d'abord soumise à quelques règles. Telle l'obligation qui est faite au patient d'être « sincère », c'est-à-dire non pas d'être véridique, mais de ne pas feindre d'ignorer ce qu'il se sait connaître, ne pas taire ce qui traverse son esprit alors même que pour de multiples raisons qu'il pourrait donner *a posteriori*, il préférerait le dissimuler :

On l'invite à être totalement sincère (*ganz aufrichtig*) avec son analyste, à ne rien retenir intentionnellement (*mit Absicht*¹⁷) de ce qui lui vient à l'esprit (*was ihm in den Sinn kommt*) et, par la suite, à passer outre à toutes les réticences (*Abhaltungen*) qui voudraient exclure de la communication (*Mitteilung*) bien des pensées ou souvenirs.¹⁸

Grammaire de l'aveu

31

il ne va pas du tout de soi que tout savoir, d'être savoir, se sache comme tel [...] il n'est pas sûr qu'un savoir se sache¹⁹

¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷ *Die Absicht* : l'intention. Avoir l'intention de dire quelque chose, vouloir dire quelque chose, être tendu vers quelque chose que l'on veut dire Cf. dans les *Etudes sur l'hystérie* l'expression *das absichtige Vergessen* : l'oubli intentionnel.

¹⁸ S. Freud, « La question de l'analyse profane », p. 10.

¹⁹ J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil 1991, p. 32.

Freud qui a su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler.²⁰

Mais, « l'exigence de l'analyse (*die Forderung der Analyse*), qui est de tout dire (*alles zu sagen*) »²¹, se heurte très vite à une volonté farouche, relative ou absolue, d'exception. Certes, nous dirons, mais pas tout. Nous ne communiquerons pas à notre thérapeute, tout ce que par ailleurs nous savons et auquel nous pensons. Le non-dit n'est pas ici l'interdit, mais le retenu ou le réservé. Il se confond avec le dissimulé, consciemment, intentionnellement :

Chaque homme *sait* (*weiss*) qu'il y a en lui des choses (*Dinge*) telles qu'il ne les communiquerait aux autres que de très mauvais gré (*ungern mitteilen*), ou dont il tient la communication pour tout à fait exclue (*deren Mitteilung er überhaupt für ausgeschlossen hält*). Ce sont ses « intimités » (*Intimitäten*).²²

Mais, outre que ce chacun sait par devers lui et souhaite soustraire à toute publicité, ou ne consent que très difficilement à divulguer – soit ce que chacun sait qu'il pense ou fait –, il est une dimension nouvelle que Freud prend soin de souligner et qui concerne cette fois, et bien plus radicalement, ce que chacun d'entre nous refuse plus ou moins consciemment, de prendre en considération. La catégorie de « secret » se trouve ici concerner un rapport intime de soi à soi, et relève d'une logique de l'auto-dissimulation, en circonscrivant un espace privé soustrait au regard inspectant de l'autre:

Il pressent aussi, ce qui signifie un grand progrès dans la connaissance psychologique de soi (*in der psychologischen Selbsterkenntnis*), qu'il existe d'autres choses (*andere Dinge*) qu'on ne voudrait pas s'avouer à soi-même (*die man sich selbst nicht eingestehen möchte*), que l'on se dissimule volontiers à soi-même (*die man gerne vor sich selbst verbirgt*), auxquelles, de ce fait, on coupe court, et que l'on chasse de sa pensée (*aus seinen Denken*) lorsqu'elle émerge quand même (*doch auftauchen*).²³

32

²⁰ J. Lacan, « La science et la vérité » (1965–66), in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 868.

²¹ « La question de l'analyse profane », *éd. cit.*, p. 11. Cf. : « Si dès lors il accepte l'exigence de l'analyse, qui est de tout dire (*alles zu sagen*), il se laissera facilement gagner par l'espoir qu'un commerce et un échange d'idées (*ein Verkehr und Gedankenaustausch*), avec des présuppositions si inhabituelles, puissent aussi conduire à des effets (*Wirkungen*) spécifiques. » (*Ibid.*)

²² *Ibid.*, souligné par nous.

²³ *Ibid.*, p. 10.

La syntaxe de tels énoncés n'est pas évidemment sans poser quelques problèmes logiques majeurs. Que signifie ici « ne pas vouloir s'avouer à soi-même », ne rien vouloir savoir du savoir inconscient, ou encore se dissimuler à soi-même ? La catégorie d'intimité concernant l'espace supposé d'un dedans circonscrit. Freud prend soin de préciser que la pensée se trouve chassée au terme de son émergence. Ce qui revient à dire que l'on refuse de prendre en considération, de donner toute son importance, de reconnaître une valeur à la pensée incidente. On s'efforce ainsi, de se séparer de sa pensée, c'est-à-dire de dissimuler à soi-même fût-ce en l'oubliant, ce qui s'est pourtant manifesté à nous.

Mais, aussi loin que la division du « propre » soit conduite pour justifier le principe d'une *auto*-dissimulation plus ou moins réfléchie, le secret demeure gardé par quelqu'un qui veille. L'opposition de soi à soi définit certes le principe d'un aveu interdit mais ne permet pas encore de penser dans toute sa radicalité, la conséquence de l'exigence de tout dire. La psychanalyse ne s'ordonne pas ainsi au seul impératif de témoigner ou de cacher aux autres et à soi-même ce que l'on peut ou veut taire parce qu'on le connaît. Elle expose certes le sujet à dire ce qu'il ne veut pas avouer ou s'avouer consciemment, mais également à confesser à l'adresse d'un autre ce qu'il ignore lui-même de lui-même. L'aveu est ainsi, pour un sujet donné, une manière de parler à quelqu'un de ce qui le traverse et qu'il découvre précisément en parlant sans toutefois toujours le reconnaître.

Parler « de », « à » telle est donc la structure communicationnelle élémentaire de l'aveu qui de ce fait, se distingue de toute auto-analyse, ou de toute forme d'introspection. On ne se parle pas dans une psychanalyse, on s'entend dire, on entend mieux ce que l'on dit en s'adressant à quelqu'un d'autre que soi.

De ce point de vue, l'analogie avec l'acte confessionnel est saisissante s'il est vrai que la pénitence secrète ou la confession de cœur (*cordis contritio*) ne suffisait pas et que l'« aveu de bouche » (*confessio ori*) pour reprendre le terme du *De poenitentia* de Gratien, demeurait nécessaire²⁴. Certes, dans l'analyse, il n'y a nulle comparaison devant Dieu par la médiation d'une confrontation avec son intercesseur, mais bien adresse à une figure particulière dont Lacan présentait ainsi, en son

²⁴ La question reste néanmoins entière de savoir si c'est l'adresse comme telle – l'*oris confessio* – et non le verbe seulement intérieur, le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même pour parler comme Platon, c'est-à-dire déjà, la verbalisation des fautes commises fût-elle intimes qui présente des effets confessionnels.

temps, les coordonnées : « Témoin pris à partie de la sincérité du sujet, dépositaire du procès-verbal de son discours, référence de son exactitude, garant de sa droiture, gardien de son testament, tabellion de ses codicilles, l'analyste participe du scribe. Mais il reste le maître de la vérité dont ce discours est le progrès. »²⁵

* * *

Quoiqu'il en soit, le principe d'une distinction de la psychanalyse et de la confession religieuse demeure pour Freud pertinente au regard d'un critère précis ²⁶ :

« Je comprends », dit notre auditeur impartial, « vous supposez que tout nerveux a quelque chose qui l'opresse (*was ihn bedrückt*), un secret (*ein Geheimnis*), et en l'amenant à l'exprimer (*auszusprechen*), vous le déchargez de cette pression (*entlasten Sie ihn von dem Druck*) et vous lui faites du bien. N'est-ce pas là le principe de la confession (*Beichte*)²⁷, dont l'Eglise catholique s'est servie de tout temps pour assurer sa domination sur les cœurs ? »

Oui et non, c'est la seule réponse que nous puissions faire. La confession entre certes dans l'analyse, elle en est en quelque sorte l'introduction. Mais il s'en faut de beaucoup qu'elle ait rejoint l'essence de l'analyse (*das Wesen der Analyse*) ou qu'elle en ait expliqué l'effet (*Wirkung*). Dans la confession le pécheur (*der Sünder*) dit ce qu'il sait (*was er weiss*), dans l'analyse le névrosé doit en dire plus (*soll [...] mehr sagen*).²⁸

Précisons d'emblée que la distinction freudienne ne prend pas en compte la subtilité de la confession catholique laquelle conduisait le confesseur « par toute une technique d'examen de conscience », à interroger le fidèle pour apprendre de lui les péchés qu'il ne savait pas avoir commis²⁹. Or, sous le regard de Dieu, le

²⁵ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage » (1953 publié en 1956), in *Ecrits*, p. 313.

²⁶ Freud mentionne également un autre critère de distinction : « Par ailleurs, autant que nous le sachions, la confession n'a jamais déployé la force d'éliminer des symptômes de maladie avérés. » (« La question de l'analyse profane », p. 11)

²⁷ Cf. : « Par contre, je puis me représenter que vous acquérez, en tant qu'analyste, une influence plus forte sur votre patient que le confesseur sur le confessant, parce que vous vous occupez de lui bien plus longtemps, plus intensément et aussi plus individuellement, et que vous utilisez cette influence accrue pour le détourner (*abzubringen*) de ses pensées morbides, le dissuader (*auszureden*) d'avoir peur, etc. » (*Ibid.*)

²⁸ *Ibid.*, souligné par nous.

²⁹ Cf. Michel Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974–1975)*, Paris, Gallimard/Le Seuil/Hautes études, 1999, p. 163 : « ce qui va garantir l'exhaustivité, c'est que le prêtre ne

moi du pénitent accepte d'être une énigme pour lui-même comme l'écrit si bien Augustin dans *Les Confessions* : « in cuius oculis mihi quaestio factus sum » (me voilà devenu pour moi-même, sous vos yeux, un problème).

Lorsque J.-A. Miller reprochait à Michel Foucault de relativiser la distinction entre les pratiques et les procédures confessionnelles d'aveu et le protocole d'une cure psychanalytique au regard justement de la question du savoir, le philosophe, à très juste titre, répondait que la distinction freudienne implicite du propos de son objecteur demeurerait insuffisante :

J.- A. Miller : Dans les procédures d'aveu, on suppose que le sujet sait la vérité. N'y a-t-il pas un changement radical, quand on suppose que, cette vérité, le sujet ne la sait pas ?

M. Foucault : [...] Mais, justement, l'un des points fondamentaux, dans la direction de conscience chrétienne, c'est que le sujet ne sait pas la vérité.

J.- A. Miller : Et tu vas démontrer que ce non-savoir a le statut de l'inconscient ? Réinscrire le discours du sujet sur une grille de lecture, le recoder conformément à un questionnaire pour savoir en quoi tel acte est péché ou non³⁰, n'a rien à voir avec supposer au sujet un savoir dont il ne sait pas la vérité.

M. Foucault : Dans la direction de conscience, ce que le sujet ne sait pas, c'est bien autre chose que savoir si c'est péché ou pas, péché mortel ou véniel. Il ne sait pas ce qui se passe en lui. Et lorsque le dirigé vient trouver son directeur, et lui dit : écoutez, voilà...

J.- A. Miller : Le dirigé, le directeur, c'est tout à fait la situation analytique, en effet.

M. Foucault : [...] Le dirigé dit : « Ecoutez, voilà, je ne peux pas faire ma prière actuellement, j'éprouve un état de sécheresse qui m'a fait perdre contact avec Dieu. » Et le directeur lui dit : « Eh bien, il y a quelque chose en vous qui se passe, et que vous ne savez pas. Nous allons travailler ensemble pour le produire. »³¹

va plus se contenter de l'aveu spontané du fidèle, qui vient le trouver après avoir commis une faute et parce qu'il a commis une faute. Ce qui va garantir l'exhaustivité, c'est que le prêtre va lui-même contrôler ce que dit le fidèle : il va le pousser, il va le questionner, il va préciser son aveu, par toute une technique d'examen de conscience. »

³⁰ Cf. sur ce point : « On voit se former à cette époque-là (XII^e-XIII^e siècle) un système d'interrogation codé selon les commandements de Dieu, selon les sept péchés capitaux, selon éventuellement, un peu plus tard, les commandements de l'Eglise, la liste des vertus, etc. » (M. Foucault, *Les anormaux*, p. 163)

³¹ « Le jeu de Michel Foucault », p. 318.

Plus proche qu'il ne le sait des pratiques confessionnelles religieuses, Freud, soutient néanmoins que l'« essence de l'analyse » ne concerne pas tant la manifestation d'un secret que l'on voudrait dissimuler aux autres ou à soi-même, que la révélation de ce que nous savons sans savoir que nous le savons, la manifestation d'un savoir inconnu ou insu de nous. Dès lors, si l'on ne fait pas l'hypothèse d'une opacité à soi-même corrélée à un désir ou à une volonté de ne pas savoir, si l'on ne suppose pas un désir ambivalent et contradictoire de continuer à ignorer tout en étant animé d'une volonté de lever le voile du secret, on ne pense pas selon les perspectives que la psychanalyse ouvre.

Mais, si la manifestation relève du discours, il reste à expliquer l'excès du dire sur le savoir:

« Alors, je ne comprends décidément pas », est-il répliqué. « Qu'est-ce que cela peut bien signifier (*Was soll es wohl heissen*) : *dire plus qu'il ne sait (mehr sagen als er weiss)?* »³²

Comment puis-je dire ce que je ne sais pas, dire plus que je ne me sais dire, dire plus que je ne m'entends effectivement dire ? Comment peut-on parler sans connaître tout ce que l'on dit, sans entendre tout ce que nous nous savons consciemment dire ? Comment puis-je parler de ce que j'ignore ? Faut-il faire non seulement, comme Socrate dans le *Ménon*, l'hypothèse que l'on puisse ignorer que l'on sait et ce que l'on sait, mais également avancer que l'on peut ne pas savoir ce que l'on dit s'il nous arrive de dire plus que ce que nous nous entendons dire et que nous pourrions répéter par exemple en disant : « J'ai déjà dit que... » ou encore « J'ai bien dit que..., mais pas plus ! »

36 J'ai dit tout ce que j'avais à dire car j'ai dit tout ce que je savais ou tout ce que je pense savoir et il n'y a jamais rien d'autre à entendre dans ce que j'ai dit, ou dans ce que je dis, que ce que je me sais toujours dire. Comme locuteur, je demeure mieux placé que quiconque pour savoir ce que j'ai voulu dire. Dans ce cas, l'équivalence stricte du dit et du savoir est postulée au même titre que l'équivalence du savoir et de l'entendre. Nul sens de ce que je dis ne m'échappe. Je sais ce que je dis et je sais toujours tout ce que je dis en parlant. Nul excès, nul double sens, nulle équivoque, nulle ignorance ne préside à mon dire.

³² S. Freud, « La question de l'analyse profane », p. 11.

Pour fonder la thèse d'un excès de la parole sur le savoir, il faut donc produire l'hypothèse d'un savoir insu du locuteur, savoir dont pourtant il témoigne en parlant et ce, tout en pensant en toute bonne foi de rien dire d'autre que ce qu'il (se) croit énoncer, puisqu'il dit bien à celui qui l'écoute tout ce qu'il pense ou croit savoir : « Si le sujet sait ce qu'il dit, il n'y a pas d'inconscient, pas de *dit* inconscient, et le sujet de l'énonciation se confond avec le sujet de la volonté, comme dans la conception instrumentale du langage où l'on parle pour dire ce qu'on veut, où l'on dit ce qu'on veut dire. »³³

L'insu est donc inouï pour le sujet qui parle et ne trouve son statut de savoir qu'aux oreilles averties d'un interlocuteur attentif, lequel pourrait en pareil cas déclarer : « Tu ne sais pas ce que tu dis quand tu t'imagines dire ce que tu penses, tu ne t'entends pas dire ce que tu dis » ou encore « tu ne sais pas pourquoi tu dis ce que tu dis car tu ignores de quoi tu parles effectivement. » L'herméneute suppose donc toujours que le discours prononcé ou adressé ressorti à une structure intentionnelle, celle-ci fût-elle inconsciente. Même si le locuteur ne peut pas se rapporter pas thématiquement à ce qu'il ignore qu'il dit en parlant, il n'en demeure pas moins que l'interlocuteur rapporte toute énonciation à un horizon de signification irréductible. Interpréter revenant ici à supposer, présumer, deviner ce qui sans être toujours explicitement dit n'en laisse pas moins de se faire entendre, à mots couverts.

Le dispositif analytique et thérapeutique de la psychanalyse repose ainsi sur la dissymétrie de l'entendement du locuteur et de l'entendement de l'interlocuteur ou de l'auditeur et s'ordonne selon l'hypothèse admise d'un sujet supposé pourtant savoir ce qu'il dit ignorer. La supposition de savoir n'est donc pas simplement celle que le patient prête à son analyste³⁴, mais aussi sinon surtout, celle dont le thérapeute fait l'hypothèse à propos de son patient.

C'est ainsi que le comprenait, jadis, Georges Politzer à propos de l'interprétation du rêve selon Freud : « l'analyse apprend au sujet ce qu'il ignorait auparavant, par exemple le sens du rêve. Seulement, dira-t-on, c'est le sujet qui a rêvé et c'est lui qui a fourni les éléments nécessaires à l'interprétation; donc il *sait*, et comme ce savoir n'est manifestement pas disponible, il sait, mais d'une façon inconsciente [...] Le sujet affirme ne pas connaître le sens du rêve. On ne veut pas accepter cette

³³ V. Descombes, *L'inconscient malgré lui*, Paris, Les Editions de Minuit, 1977, p. 83.

³⁴ Supposition qui n'est pas sans évoquer celle que le croyant prête à Dieu au point de s'interroger : est-il nécessaire de confesser ses péchés à un Dieu omniscient ?

affirmation, et on dit que le sujet sait. Et on ne peut, en effet, croire que le sujet ne sait pas, *parce qu'on suppose précisément le récit du contenu latent réalisé.* »³⁵

L'indisponibilité d'un savoir insu par le patient est ainsi postulée par la psychanalyse au titre même d'une exigence d'intelligibilité du sens de ses propres paroles.

L'hypothèse de l'inconscient se déploie donc dans le registre du savoir. Est inconscient, ce que la conscience ne sait pas, ce qu'elle ignore et dont il faut postuler l'existence pour réduire l'écart entre une ignorance apparente et un savoir réel, mais « latent ».

La question de l'excès, plus encore que celle de l'écart, entre contenu latent et savoir manifeste répond à un « schéma général » présent dans toute l'oeuvre de Freud, justifiant ainsi la traduction lacanienne de l'inconscient, *das Unbewusste*, par l'insu³⁶. Participe passé du verbe *Wissen*, savoir, le suffixe *wusst* précédé du préfixe privatif ou de négation *Un* – qui correspond au *an* en latin –, substantifie ou qualifie de manière adjectivale ce qui se soustrait au savoir du sujet.

Si nous sommes un secret pour nous-mêmes, l'aveu témoigne qu'il y a toujours plus en nous que nous ne savons. A ce titre, l'expérience analytique soumet à une épreuve singulière et paradoxale. L'analyste suppose que son patient possède un savoir que celui-ci commence par ignorer mais qu'il doit apprendre à découvrir dans et par l'expérience première d'une méconnaissance de soi, désormais identifiée.

³⁵ Georges Politzer, *Critique des fondements de la psychologie* (1928), Paris, P.U.F., 1994, p. 187. Politzer parle du « contraste chez le rêveur entre l'ignorance apparente et le savoir 'latent' », et évoque « l'ignorance du contenu latent » (*ibid.*, et p. 161). Cf. : « D'après ce que nous avons dit jusqu'à présent, la névrose serait la conséquence d'une sorte d'ignorance, de non-connaissance de processus psychiques dont on devrait avoir connaissance. » (S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 338)

³⁶ Cf. « Lacan a donc mille fois raison de traduire *das Unbewusste* par l'insu, d'autant plus que le suffixe français d'inconscient est diamétralement opposé au sens de l'allemand. -sient est un adjectif actif, une sorte de participe présent : conscient, être conscient est déjà par soi-même une activité, un état de veille tout à fait impossible en allemand. Je suis conscient : *Ich bin bei Bewusstsein*, je suis en (état) de conscience : je suis à la conscience [...] L'Allemand parle là de *Bewusstsein* : « le fait d'être conscient ». Dans ce mot, *sein* n'englobe pas, mais convertit le participe passé en nom commun d'état [...] Il s'agit en tout cas d'un état et non de cette activité qu'implique le mot français conscient ou conscience. » (Georges-Arthur Goldschmidt, *Quand Freud voit la mer*, Paris, Buchet/Chastel, 1988, pp. 37–38)

Le paradigme indiciaire de la psychanalyse³⁷

Ne sous-estimons donc pas les petits indices (*die kleinen Anzeichen*); peut-être réussit-on, à partir d'eux, à trouver la trace (*die Spur*) de quelque chose de plus grand.³⁸

Je puis m'imaginer ce qui vous rebute. Mon interprétation inclut l'hypothèse que chez le locuteur peuvent se manifester des intentions dont lui-même ne sait rien, mais que je puis, moi, déduire à partir d'indices.³⁹

Habitué que je suis à porter attention aux petits indices...⁴⁰

Reprenons de ce point, de vue l'« analogie » qu'établit Freud entre le « criminel » et l'« hystérique » :

Chez les deux, il y va d'un secret (*ein Geheimnis*)⁴¹, de quelque chose de caché (*etwas Verborgenes*). Mais, sous peine de devenir paradoxal, il faut que je souligne tout de suite la différence. Chez le criminel (*Beim Verbrecher*), il s'agit d'un secret qu'il connaît (*das er weiss*) et qu'il vous cache (*vor Ihnen verbirgt*), chez l'hystérique, d'un secret qu'il ne connaît pas non plus lui-même (*das auch er selbst nicht weiss*), qui se cache à lui-même (*das sich vor ihm selbst verbirgt*). Comment cela est-il possible ?⁴²

³⁷ Nous reprenons ici la formule de Carlo Ginzburg dont la première occurrence des hypothèses de recherche remonte à 1979 dans un article intitulé *Spiez. Radiai di un paradigma scientifico* (*Traces* (« *Spiez* » signifie en italien à la fois indices et espions). *Les racines d'un paradigme scientifique*). Le paradigme scientifique deviendra un paradigme indiciaire (*paradigma indiziario*) dans les réécritures de ce texte séminal. Cf. sur cette question, le livre de Carlo Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces*, trad. franç. Paris, Flammarion, 1989.

³⁸ S. Freud, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, I. « Introduction, Les opérations manquées », p. 21.

³⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁰ S. Freud, Réponse à une enquête : « De la lecture et des bons livres » (1906), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*. Tome VIII, 1906–1908, Paris, P.U.F., 2007, p. 35.

⁴¹ *Geheimnis* renvoie à *Heim*, le dedans le for intérieur.

⁴² « L'établissement des faits par voie diagnostique et la psychanalyse », p. 20. Cf. : « chez le névrosé, il y a secret (*Geheimnis*) pour sa propre conscience (*vor seinem eigenen Bewusstsein*), chez le criminel, seulement pour vous (*nur vor Ihnen*); chez le premier, un authentique non-savoir (*Nichtwissen*), encore que ce ne soit pas vrai dans tous les sens, chez le second une simple simulation de non-savoir (*nur Simulation des Nichtwissens*). » (*Ibid.*, p. 24)

Que le criminel sache ce qu'il cache inscrit la catégorie du secret dans le registre de la volonté consciente de dissimuler et ne soulève pas de difficulté logique insurmontable. Si le partage du dicible – ce qui est dit, parlé et ce qui est tu –, ne relevait que d'une décision consciente il conviendrait toujours d'avancer que le locuteur sait toujours ce qu'il dit parce qu'il dit seulement et toujours, ce qu'il veut dire et ne dit pas ce qu'il ne veut pas dire. Si *a contrario*, il peut être établi que le sujet ne sait pas ce qu'il veut, il pourra être démontré qu'il ne sait pas ce qu'il dit.

En revanche, pour expliquer qu'un secret puisse faire l'objet paradoxal d'une auto-dissimulation et répondre à la difficulté de penser la condition de possibilité d'un secret chez le névrosé qu'il ne sait pas dissimuler, Freud convoque sa théorie du refoulement⁴³. A ce titre, comme l'avait parfaitement compris en son temps Politzer, la problématique de la confession ou de l'aveu, exige pour être rendue intelligible une théorie dynamique des processus psychiques et notamment de la résistance :

L'inconscient proprement psychanalytique, c'est donc, non pas cet inconscient qui n'est qu'une ombre, c'est-à-dire l'inconscient « latent », mais l'inconscient vivant, agissant, en un mot, l'inconscient « dynamique » que nous sommes forcés d'admettre, vu le fait de la *résistance* et du *refoulement* [...] Pendant l'analyse le sujet *résiste* à certaines pensées. Il se défend d'avoir des désirs homosexuels ou incestueux, alors que la présence de ces derniers résulte du rêve [...] il ne s'agit pas simplement d'*éviter la confession publique d'une chose qu'on sait*, car la vraie résistance est antérieure au savoir : *le sujet résiste précisément avant le savoir même*, il fait tout pour que l'analyse ne l'y achemine pas : il commence par déclarer que rien ne lui vient à l'esprit, fait ensuite des objections contre la méthode psychanalytique, la déclare fantaisiste, etc.⁴⁴

⁴³ Cf. : « nous savons grâce à de laborieuses investigations que toutes ces affections reposent sur le fait que de telles personnes sont parvenues à refouler certaines représentations et certains souvenirs chargés d'intenses investissements affectifs (*gewisse stark affektbesetzte Vorstellungen von Erinnerungen*), ainsi que les désirs édifés sur eux, de telle sorte qu'ils ne jouent aucun rôle dans leur pensée, qu'ils ne se présentent pas à leur conscience et qu'ainsi ils leur restent secrets à elles-mêmes (*und somit ihnen selbst geheim bleiben*). » (S. Freud, « L'établissement des faits », p. 20)

⁴⁴ G. Politzer, *op. cit.*, pp. 166–167.

Il nous importe donc ici de prendre la mesure de la manière dont le dispositif thérapeutique de la psychanalyse parvient à lever le secret, c'est-à-dire conduit un interlocuteur à pouvoir entendre ce qu'un locuteur ne se sait pas dire et ne se sait pas lui dire en lui parlant. Ce que le locuteur ne veut pas dire consciemment ou s'efforce inconsciemment de taire, il lui arrive malgré tout, malgré lui, de l'énoncer sans pour autant qu'il se trouve en mesure de se l'entendre dire. Si les raisons de taire demeurent indisponibles au locuteur, ce dernier recèle un secret qu'il ignore posséder et dont il ne veut pas parler :

Après que le malade a raconté son histoire une première fois, nous le convions à s'abandonner tout à fait aux pensées (*sich ganz seinen Einfällen zu überlassen*) qui surgissent en lui et à faire part, sans aucune réserve critique, de ce qui lui vient à l'esprit. Nous partons donc du présupposé, qu'il ne partage nullement, que ces pensées (*diese Einfälle*) qui viennent ne sont pas arbitraires, mais qu'elles seront déterminées par la relation à son secret, à son « complexe », qu'elles peuvent être pour ainsi dire conçues comme des rejetons (*als Abkömmlinge*) de ce complexe.⁴⁵

La thèse du secret ignoré du patient lui-même, la référence à un « complexe » inconnu fonde la légitimité d'une investigation détaillée du régime discursif du patient. Que dit-il ?, comment parle-t-il ?, hésite-t-il, témoigne-t-il d'oublis, commet-il des erreurs lors de la reproduction du même récit de rêve en soumettant celle-ci à des modifications notables etc. ? Ce n'est qu'en étant attentif au régime singulier de parole de son interlocuteur que le psychanalyste pourra être en mesure d'entendre que quelque chose n'est pas encore dit, tend à être proféré tout en étant encore retenu. Le psychanalyste ne devine pas ce qui est tu, mais entend que quelque chose demeure dissimulé au-delà ou en deçà de la manifestation de ce qui est dit. La cure par la parole ne peut être fondée que sur le matériau langagier particulier qu'est la relation d'adresse singulière du patient. Si le psychanalyste a su reconnaître « un mode d'expression usuel », chez son patient, il lui revient désormais d'être attentif aux « écarts » de langage:

Nous avons coutume de considérer très généralement des écarts, même légers (*leise Abweichungen*), par rapport au mode d'expression (*Ausdrucksweise*) usuel chez notre malade, comme des indices d'un sens caché (*als Anzeichen für einen verborgenen Sinn*) [...] Nous sommes précisément à l'affût chez lui de discours (*Reden*) où chatoie la double

⁴⁵ S. Freud, « L'établissement des faits », p. 21.

entente (*Zweideutige*), et dans lesquels le sens caché (*verborgene Sinn*) transparaît à travers l'expression innocente (*durch den harmlosen Ausdruck*).⁴⁶

Freud n'a eu de cesse de rappeler que « l'on omet habilement de voir les petits indices (*die geringen Anzeichen*) par lesquels l'inconscient a coutume de se trahir (*sich verraten*) à la conscience. »⁴⁷ A ce titre, la psychanalyse nourrit indéniablement à l'égard du langage, un soupçon constitutif de son geste herméneutique, que l'on peut présenter ainsi : « le langage ne dit pas exactement ce qu'il dit. Le sens qu'on saisit, et qui est immédiatement manifesté, n'est peut-être en réalité qu'un moindre sens, qui protège, resserre, et malgré tout transmet un autre sens; celui-ci étant à la fois le sens le plus fort et le sens 'd'en dessous'. »⁴⁸

S'il est vrai que l'*indice* demeure le signe le moins intentionnellement dirigé vers un sens à proposer, la thèse d'un « sens caché » présuppose la détection et l'interprétation ou le déchiffrement d'indices infimes selon les principes d'une grammaire rigoureuse. L'indice relève ici de la fonction expressive du symptôme selon un rapport de motivation qu'il convient d'établir. Il n'indique pas le feu comme la fumée ou les traces de pas sur le sable selon une connexion causale et un rapport de nécessité qui appartient aux sciences de la nature, mais permet une anticipation d'un objet virtuel déterminé : la visée ou l'intention inconsciente. Le principe d'une lecture symptomale de la parole adressée conduit à décrypter, dépister un sens latent autre que le sens manifesté. Chaque séquence signifiante en sa structure, se trouve ainsi plausiblement ordonner au souci de dire et de dédire, de témoigner et de cacher ou plutôt de manifester tout en recelant.

Familier de la méthode du critique d'art italien Morelli – qui constitue pour lui une référence dans ses travaux de psychanalyse appliquée à l'art, comme *Le Moïse de Michel-Ange* de 1914 –, Freud sait que deviner ou détecter des choses cachées ou secrètes requiert de porter son attention sur les écarts minimalistes du langage. Le principe d'une « double entente » fonde l'hypothèse d'une auto-trahison⁴⁹ du se-

42

⁴⁶ *Ibid.*, p. 22, souligné par nous.

⁴⁷ « Notre rapport à la mort », in Sigmund Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, tome XIII, 1914-1915, Paris, P.U.F., 1988, p. 153.

⁴⁸ Michel Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx » (1967) repris in *Dits et écrits*, tome I, N° 46, pp. 564-565.

⁴⁹ Cf. : « Vous interprétez cette perturbation en vous disant que le complexe présent chez le sujet en cause est investi d'affect et en mesure de soustraire de l'attention la tâche d'avoir à

cret puisque le sens celé ou recelé parvient néanmoins à se manifester en dépit de l'effort que chacun déploie, à son insu, pour le soustraire à toute publicité. Ce qui fut retranché et réservé par restriction verbale devient ainsi involontairement manifeste :

En fin de compte, il n'est pas difficile de comprendre qu'un secret soigneusement gardé (*ein sorgfältig gehütetes Geheimnis*) ne se trahit que par des allusions (*Andeutungen*) légères (*feine*), tout au plus à double entente (*zweideutige*). Le malade finit par s'habituer à nous donner sous forme de ce nous appelons « présentation indirecte » (*indirekter Darstellung*) tout ce dont nous avons besoin pour mettre à jour le complexe.⁵⁰

Freud appelle « indices de complexes » (*Komplexanzeichen*) l'ensemble diversifié des faits de discours – telle la « méprise d'écriture »⁵¹ –, qui permettent de mettre un enquêteur donné sur la piste d'un secret dissimulé, pour autant qu'il n'est jamais de secret si bien gardé ou préservé qui ne soit trahi par le seul fait que nous parlons et ce, quand bien même nous nous efforcerions consciemment ou inconsciemment, en le taisant, en parlant d'autre chose, d'éviter de le trahir.

Sous le nom de « technique analytique », Freud pense ainsi les différents registres de parole de l'analyste, les modalités interprétatives, les styles d'intervention, les propositions de reconstructions plausibles de l'histoire traumatique des patients. Ce faisant, il critique un usage spontané de la pratique analytique dont le principe serait précisément que le patient livrerait sans retenue, ses propres secrets :

Une erreur (*Irrtum*) me semble être largement répandue parmi nos confrères, à savoir que la technique consistant à chercher les facteurs occasionnant la maladie, et l'élimination des manifestations au moyen de cette recherche seraient aisées (*leicht*) et allant de soi [...] J'entends dire ici et là, à mon grand étonnement, que dans tel ou tel service hospitalier un jeune médecin s'est vu chargé par son chef d'entreprendre une « psychanalyse » avec une hystérique. Je suis persuadé qu'on ne lui confierait pas pour examen une tumeur qui a été extirpée sans s'être auparavant assuré que la technique histologique lui est familière. Il me parvient de même la nouvelle que tel ou tel confrère s'organise des séances de consultations avec un patient pour procéder avec lui à une

réagir; vous trouvez donc dans cette perturbation une 'auto-trahison (*Selbst-verrat*) psychique'. » (S. Freud, « L'établissement des faits », p. 19)

⁵⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁵¹ Cf. : « le mot substitué trahit (*verrät*)... » (S. Freud, « Les opérations manquées », p. 69).

cure psychique (*ein psychische Kur*), alors que je suis certain qu'il ne connaît pas la technique d'une telle cure. Il faut donc qu'il s'attende à ce que le malade vienne lui livrer ses secrets (*seine Geheimnisse*) -ou bien il cherche le salut dans quelque espèce de confession ou de confiance (*in irgendeiner Art von Beichte oder Anvertrauen*). Il ne me surprendrait pas que le malade ainsi traité n'en retirât plus de dommages que d'avantages. C'est qu'il n'est nullement aisé (*leicht*) de jouer de l'instrument animique.⁵²

La méthode indiciaire de Freud en portant toute son attention aux fragments, aux détails isolés, aux rebuts, aux déchets prétendument insignifiants de la vie quotidienne, élargit le champ de la rationalité. Qu'il s'agisse des rêves dans *L'Interprétation du rêve*, des lapsus dans *La psychopathologie de la vie quotidienne*, des traits d'esprit dans *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* (1905) ou des divers symptômes *a priori* immotivés ou absurdes, Freud s'emploie toujours à restituer leur motivation inconsciente et le contexte psychique dynamique auquel ils appartiennent.

En prêtant l'oreille aux légers écarts différentiels à l'intérieur de séries apparemment homogènes, la démarche psychanalytique identifie des anomalies discrètes et rend intelligibles des phénomènes en apparence accidentels, contingents (*zufällig*), tel l'incident (*Vorgang*) banal de la parole que l'on impute au hasard (*Zufall*). Freud appréhende comme des actes symptomatiques (*Symptomhandlungen*) les divers accidents qui nous semblent seulement fortuits, aléatoires, en les comprenant à la lumière de leur « valeur d'aveu », comme des actes de vérité.

Aveux et vœux inconscients

il éprouvait pour lui bien plus de jalousie et de fureur qu'il ne pouvait se l'avouer (*als er sich eingestehen konnte*)...⁵³

44

L'extension freudienne du principe de raison – rien n'est sans raison, tout effet procède d'une cause –, à la sphère des actes consciemment manqués interdit

⁵² S. Freud, « De la psychothérapie » (1904), trad. franç. in Sigmund Freud, *Œuvres complètes, Psychanalyse*, vol. VI 1901–1905, Paris, P.U.F., 2006, pp. 51–52. Freud fait ici référence à Hamlet : « Le roi a dépêché vers lui les deux courtisans Rosenkranz et Guildenstern pour le questionner et lui arracher le secret (*das Geheimnis*) de son humeur dépressive. » (*Ibid.*)

⁵³ S. Freud, « Remarques sur un cas de névrose de contrainte. Extrait de l'histoire de la maladie » (1909), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, tome IX, 1908–1909, Paris, P.U.F., 1998, p. 27.

d'évoquer le hasard comme principe d'indétermination et permet de penser un certain nombre de faits comme autant d'effets involontaires mais intelligibles :

J'ai examiné les menus actes manqués (*die kleinen Fehlleistungen*⁵⁴), tels que l'oubli (*Vergessen*), le lapsus de parole (*Versprechen*) et d'écriture (*Verschreiben*), l'égarement d'objets (*Verlegen*), et j'ai montré que quand quelqu'un fait un lapsus en parlant, il ne faut pas en rendre responsables le hasard (*Zufall*), pas plus que de simples difficultés d'articulation et des similitudes phoniques, mais qu'à chaque fois, on peut établir la présence d'un contenu de représentations perturbateur (*ein störender Vorstellungsinhalt*) – un complexe – qui modifie dans son sens à lui, en suscitant l'apparence d'une erreur, le discours visé (*die intendierte Rede*).⁵⁵

Qu'il s'agisse des méprises de parole ou d'écriture⁵⁶, Freud considère toujours que la substitution d'un mot à un autre constitue l'« aveu » d'une intention inconnue du sujet mais manifestée à son insu, c'est-à-dire l'épreuve d'une déprise de « soi », si l'on entend ici par ce dernier terme, une figure où l'on avait coutume de se reconnaître comme subjectivité consciente et de se méconnaître comme sujet de vœux inconscients.

Reprenons succinctement quelques lignes de son argumentation principale concernant la méprise de parole.

Freud propose une typologie relativement simple : le dit contredit⁵⁷ l'intention déclarée ou supposée du locuteur⁵⁸ ou déforme cette dernière.

Soit deux exemples :

⁵⁴ *Die Leistung* : la réalisation, la prouesse, le tour de force, l'action bien exécutée.

⁵⁵ S Freud, « L'établissement des faits », p. 16.

⁵⁶ *Versprechen*, *Verlesen*, mais aussi *Verlegen*, *Verhören*, *Vergessen* (oublier) *Vergreifen* (erreurs de geste). Cf. : « -*Ver* marque 1°) ce qui s'égare de la voie suivie jusque-là; 2°) ce qui s'avance jusqu'à l'ultime conclusion; 3°) ce qui inverse totalement en son contraire le sens même du verbe. » (G.-A. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 60)

⁵⁷ Cf. : « la façon la plus habituelle et aussi la plus frappante de commettre une méprise de parole est celle qui conduit exactement au contraire (*Gegenteil*) de ce qu'on a l'intention de dire (*was man zu sagen beabsichtigt*). » (« Les opérations manquées », p. 27)

⁵⁸ Cf. « Nous trouvons en effet des catégories entières de cas (*Fällen*) dans lesquels la visée (*die Absicht*), le sens de la méprise de parole (*der Sinn des Versprechens*) apparaît au grand jour. Avant tout, ceux où le contraire (*das Gegenteil*) vient prendre la place de ce qui était visé. » (*Ibid.*, p. 35)

1) Le président dit (*sagt*) dans son discours d'ouverture (*in der Eröffnungsrede*): « Je déclare (*Ich erkläre*) la séance close. »⁵⁹

2) Dans d'autres cas, la méprise de parole (*das Versprechen*) n'a pas abouti précisément au contraire de ce qu'on voulait dire, un sens opposé peut néanmoins venir à s'exprimer par cette méprise [...] Par exemple, un professeur dans son discours inaugural : Je ne suis pas *geneigt* (enclin) (pour : *geeignet* (habilité)) à célébrer les mérites de mon prédécesseur tant apprécié [...] *Geneigt* n'est pas le contraire de *geeignet*, mais c'est un aveu patent (*ein offenes Geständnis*), en opposition tranchée avec la situation dans laquelle l'orateur (*der Redner*) doit prendre la parole.⁶⁰

Parler expose ainsi à des surprises liées au surgissement de l'inattendu. D'une manière générale, la méprise de parole témoigne bien que nous n'avons pas prise ou pas de prise totale sur la parole puisqu'il nous arrive de dire le contraire de ce que nous voulions pourtant dire, de dire autre chose ou tout simplement de nous surprendre à dire ce que nous aurions préféré taire. La volonté d'emprise – ne dire que ce que l'on désire dire et comme on souhaiterait le dire –, de l'homme sur sa propre parole ne donne lieu qu'à des prises provisoires, vacillantes, incertaines et fragiles.

* * *

Si nous reprenons le premier exemple de méprise de parole, il peut sembler que la chose soit entendue : la méprise de parole dit clairement ce que veut vraiment dire le locuteur :

Voilà qui est [...] sans équivoque (*unzweideutig*). Le sens et la visée (*Sinn und Absicht*) de son discours manqué (*seiner Fehlrede*) est qu'il veut clore la séance. « Il le dit bien lui-même (*Er sagt es ja selbst*) », c'est la citation que l'on aimerait faire là⁶¹ ; ne suffit-il pas de le prendre au mot (*wir brauchen ihn ja nur beim Wort zu nehmen*)?⁶²

46

⁵⁹ *Ibid.*, p. 35. Cf. un autre exemple de distorsion. L'intention de dire « Ich fordere Sie auf, auf das Wohl unseres Chefs anzustossen » (Je vous invite à trinquer (trinquer : *anstossen*) à la santé de notre chef) se transforme par permutation en « Je vous invite à roter (*aufstossen*) à la santé de notre chef. » (*Ibid.*, pp. 26-27)

⁶⁰ S. Freud, *Ibid.*, p. 36, p. 27 et p. 36.

⁶¹ Mozart, *Noces de Figaro*, livret de Da Ponte, Acte II, Scène 5.

⁶² S. Freud, « Les opérations manquées », p. 35.

Mais comme les rêves d'enfants, lesquels ne semblent pas requérir d'interprétation tant ils sont lisibles en première approximation, mais ne constituent pas la totalité des rêves humains, les méprises de paroles où l'on dit le contraire de ce que l'on voulait dire, ne sont pas l'unique modèle de l'échec de la parole.

Lorsque Freud émet l'hypothèse que toute méprise de parole naît de l'interférence de deux intentions – l'une consciente et l'autre latente –, il précise les modalités diverses de résultat d'une telle interférence :

Ces exemples vous font voir que même ces cas de méprise de parole relativement obscurs s'expliquent par la conjonction (*das Zusammentreffen*), l'interférence de deux visées de discours (*Redeabsichten*) distinctes ; les différences naissent du seul fait que tantôt l'une des visées remplace (*ersetzt*) totalement l'autre, se substitue à elle, comme dans les méprises aboutissant au contraire de ce qu'on voulait dire, tantôt, en revanche, elle doit se contenter de la déformer (*eintsellen*) ou de la modifier, de sorte que se produisent des formations mixtes (*Mischbildungen*) qui semblent avoir plus ou moins de sens par elles-mêmes.⁶³

Si le sujet dit simplement le contraire de ce qu'il voulait dire, il nous revient de supposer en lui deux intentions contradictoires. Chaque discours se trouve ainsi ordonné à une intention, latente ou manifeste :

Le président qui se méprend en disant le contraire de ce qu'il veut dire (*der sich zum Gegenteil verspricht*) -il est clair (*klar*) qu'il veut ouvrir la séance (*er will die Sitzung eröffnen*), mais tout aussi clair (*aber ebenso klar*) qu'il voudrait également la clore (*er möchte sie auch schliessen*). C'est tellement net (*deutlich*) qu'il ne reste rien à interpréter (*zum Deuten*).⁶⁴

La difficulté d'interprétation concerne donc les cas où, comme dans le rêve, le processus de formation de la méprise de parole est précisément un processus de déformation de l'intention visée sans que l'intention déclarée demeure pourtant claire. La question méthodologique se détermine donc ainsi :

Mais pour les autres cas, dans lesquels la tendance perturbatrice (*die störende Tendenz*) ne fait que déformer (*entstellt*) la tendance originelle (*die ursprüngliche*), sans

⁶³ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 42.

parvenir totalement à s'exprimer elle-même (*sich selbst ganz zum Ausdruck zu bringen*), comment [...] deviner la tendance perturbatrice à partir de la déformation (*aus der Einstellung*) ?⁶⁵

Freud propose à titre de réponse les remarques suivantes :

Dans une première série de cas, d'une façon très simple et très sûre, de la même façon qu'on constate la tendance perturbée (*die gestörte Tendenz*). C'est qu'on se fait communiquer cette dernière directement par le locuteur (*vom Redner unmittelbar mitteilen*) ; après la méprise de parole, il rétablit aussitôt (*stellt er [...] sofort wieder her*) l'énoncé originellement visé (*den ursprünglich beabsichtigten Wortlaut*) [...] Quant à la tendance déformante (*die entstellende Tendenz*), on la lui fait également exprimer (*aussprechen*). On lui demande : Eh bien, pourquoi (*warum*) avez-vous commencé par dire [...] ? Il répond : Je voulais dire (*Ich wollte sagen*) [...]⁶⁶

Lorsque le locuteur répond alors, de bonne grâce, à l'invitation du psychanalyste de dire « la première chose qui lui vient à l'idée » (*was ihm einfalle*) et qu'il livre, sans retenue, quelle était son intention première, l'investigation psychanalytique produit ses effets heureux d'intelligibilité.

Mais, la manifestation *a posteriori* par le locuteur de son intention première ne reste possible que si l'on soumet sa parole à une interrogation. Vous avez dit X ou Y, mais que vouliez vous dire vraiment si vous avez commencé par dire ce que vous ne sembliez pas avoir voulu dire ? Seule « l'intervention » (*Eingriff*) du psychanalyste permet à la parole d'être délivrée de sa méprise :

il a fallu demander au locuteur (*Man musste den Redner fragen*) pourquoi (*warum*) il s'est ainsi mépris en parlant et ce qu'il sait dire de cette méprise. Sinon, il serait peut-être passé à côté de sa méprise sans vouloir l'éclaircir (*ohne es aufklären zu wollen*). A notre demande (*Befragt*), il livra l'explication (*Erklärung*) avec la première idée incidente (*Einfall*) qui lui vint. Maintenant vous voyez que cette petite intervention (*kleine Eingriff*) et son succès sont déjà une psychanalyse et le modèle de toute investigation (*Untersuchung*) psychanalytique...⁶⁷

48

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 43.

La catégorie d' « intention » permet à Freud d'interroger le symptôme et ce, en dépit de son caractère d'étrangeté, selon le strict régime d'une causalité endopsychique. Qu'il s'agisse de n'importe lequel de nos actes manqués, il convient de dire qu'il nous revient toujours de déterminer sa place dans la suite des rapports psychiques et non pas simplement d'accentuer son trait d'extériorité. Pour cela, évidemment, il faut être en mesure d'interpoler dans la connexion consciente des intentions, des articulations de significations relevant d'une connexion de motivations inaperçue.

Dans le chapitre XVIII des *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, Freud explique ainsi à propos de l'amnésie qu' « Il n'est donc pas très important de savoir si l'amnésie s'est également emparée du 'd'où' (*woher*), des expériences vécues sur lesquelles s'appuie le symptôme [...] c'est le 'vers où' (*wohin ou wozu*), sa tendance [...] qui fonde sa dépendance à l'égard de l'inconscient. »⁶⁸

La question de l'intimité et le problème de l'unité

La problématique d'un excès du dire sur le savoir présuppose certes que le locuteur dise plus qu'il ne se sait dire, mais implique également un régime de distinction et d'opposition intrapsychique où la sphère de l'intime perd son unité, où l'étranger, l'extérieur ou l'hostile se révèle au cœur du propre. La stratégie d'auto-dissimulation réfléchie manifestait déjà selon Freud, « l'amorce d'un problème psychologique très remarquable dans cette situation où une pensée qui lui est propre doit être tenue secrète vis-à-vis de son soi propre (*dass ein eigener Gedanke vor dem eigenen Selbst geheim gehalten werden soll*). C'est vraiment comme si son soi (*sein Selbst*) n'était plus cette unité (*die Einheit*) pour laquelle il le tient toujours, comme s'il y avait en lui quelque chose d'autre (*etwas anderes*), pouvant s'opposer à ce soi (*was sich diesem Selbst entgegenstellen kann*). Quelque chose comme une opposition (*Gegensatz*) entre le soi et une vie d'âme au sens élargi (*einem Seelenleben im weiteren Sinne*) peut bien s'annoncer obscurément en lui. »⁶⁹

49

La psychanalyse parvient ainsi à articuler la thématique de l'aveu à celle de la division psychique au point que l'on puisse se demander si la résistance fondamentale à l'aveu ne concerne pas fondamentalement cette question. Soit, moins

⁶⁸ S. Freud, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, Troisième partie, « Doctrine générale des névroses », XVIII « Leçon, La fixation au trauma, l'inconscient », p. 294.

⁶⁹ S. Freud, « La question de l'analyse profane », pp. 10–11.

avouer ce que l'on sait ou ce que l'on ignore que le fait même qu'il existe en nous une dimension d'altérité, laquelle contredit l'illusion unitaire. La soudaineté de l'irruption d'un acte manqué, le caractère énigmatique, étrange et étranger d'une manifestation hors de soi atteste à qui veut l'entendre, que nul n'est le maître dernier de sa parole et de ses actes. L'occurrence singulière d'une parole déjoue toute prétention à dominer la transparence docile du langage, défait toute prévention ou toute prudence en matière d'actes réfléchis.

Lorsque Freud soumet la clause de sincérité à la clause de confidentialité et de confiance – se confier à quelqu'un exige d'avoir confiance en lui –, il prend soin de souligner cette dimension du problème de l'aveu :

Quand aux communications que requiert l'analyse, il les fait à la seule condition qu'existe une liaison de sentiment particulière avec le médecin ; il se tairait aussitôt s'il remarquait la présence du moindre témoin qui lui soit indifférent. Car ces communications touchent au plus *intime* de sa vie d'âme – à tout ce qu'il doit celer à autrui, en tant que personne socialement autonome, et en outre, à tout ce qu'il ne veut pas s'avouer à lui-même (*sich selbst nicht eingestehen will*) en tant que personnalité unitaire.⁷⁰

Avouer revient ainsi à confesser sa division psychique, sinon son hétéronomie – être régi par un Autre –, et à reconnaître la portée subjective de sa division ou de sa dualité. Certes, ce que je ne sais pas se confond souvent avec ce que je ne veux pas savoir ou reconnaître que je sais déjà. Mais, ce que je préférerais ne pas apprendre concerne tant ce que je m'efforce de me cacher à moi-même – tel ou tel événement, fantasmes ou désirs... –, que le fait même de me découvrir, souventes fois, étranger à moi-même et serf d'un désir sur lequel je n'ai pas de prise.

Aveu et désaveu de la parole

Mais, dites-moi, Panther, est-ce qu'il n'a pas déjà avoué ? Il y a des aveux tacites ; le silence est un aveu.

– Mais, mon général, il ne se tait pas ; il crie comme un putois qu'il est innocent.

– Panther, les aveux d'un coupable résultent parfois de la véhémence de ses dénégations. Nier désespérément, c'est avouer.

A. France, *L'île des pingouins*, 1908.

⁷⁰ *Leçons d'introduction à la psychanalyse, I.* « Introduction. Les opérations manquées », p 12, souligné par nous.

Si l'on pense sous la catégorie d'aveu non plus seulement la manifestation spontanée, irréfléchie d'une méprise de parole, mais la reconnaissance tardive d'une intention secrète⁷¹, reconnaissance sinon extorquée, à tout le moins, provoquée, on conçoit que cette problématique psychanalytique de la dualité des intentions explicite et implicite, expose à un certain nombre d'apories.

Comment peut-on reconnaître en soi ce que l'on ignore de soi ? A quel titre la consistance logique et l'efficacité clinique de la psychanalyse relèvent-elles de ce paradoxe ?

Freud dit bien que la « tendance perturbée » (*die gestörte Tendenz*) est toujours « indubitable » (*unzweifelhaft*) – « la personne qui commet l'opération manquée la connaît (*kennt*) et se reconnaît (*bekennt sich*) en elle »⁷² –, mais que la « tendance perturbatrice » (*die störende*) ne suscite pas toujours la même reconnaissance et qu'elle peut donner lieu à des « doutes » (*Zweifeln*) et des « réserves » (*Bedenken*) de la part du locuteur.

La manière dont nos patients apportent (*vorbringen*), au cours du travail analytique, leurs idées incidentes (*Einfälle*) nous donne l'occasion de quelques observations intéressantes. « Vous allez maintenant penser que je vais dire quelque chose d'offensant, mais je n'ai pas effectivement cette intention (*Absicht*). » Nous comprenons que c'est le renvoi (*die Abweisung* : refus), par projection, d'une idée incidente (*Einfall*) qui vient juste d'émerger. Ou bien « Vous demandez qui peut être cette personne dans le rêve. Ma mère, ce n'est pas elle. » Nous rectifions : donc c'est sa mère. Nous nous octroyons la liberté, lors de l'interprétation (*Deutung*), de faire abstraction (*abzusehen*) de la négation, et d'extraire (*herausgreifen*) le pur contenu de l'idée incidente. C'est donc comme si le patient avait dit : « Certes c'est bien ma mère dont l'idée m'est venue (*ist eingefallen*) à propos de cette personne, mais je n'ai aucun plaisir (*keine Lust*) à donner crédit à cette idée (*Einfall*). »⁷³

51

⁷¹ Cf. : « Vous m'accorderez (*Sie sollen mir zugeben*) que le sens d'une opération manquée ne souffre aucun doute si l'analysé en fait lui-même l'aveu (*selbst zugibt*). » (*Ibid.*, p. 46) On doit accorder à Freud ce que le patient lui-même lui accorde. *Zugeben* : au sens figuré : admettre, avouer, convenir de.

⁷² *Ibid.*, p. 42.

⁷³ « La négation » (1925), in S. Freud in *Oeuvres complètes. Psychanalyse*. Tome XVII, 1923–1925, Paris, P.U.F., 1992, p. 167.

Certes, le psychanalyste suppose, présume chez son patient un savoir insu de lui: « il faut bien quand même qu'il sache (*muss er doch eigentlich wissen*) ce qu'il voulait dire et ne pas dire (*was er sagen wollte und was nicht*) » (p. 45). Mais si le patient peut reconnaître qu'il a commis une méprise de parole et témoigner *a posteriori* de son intention latente de dire telle ou telle chose, il peut aussi récuser toute investigation psychanalytique et se refuser à toute entreprise visant à assigner une signification à une opération manquée⁷⁴. La cure psychanalytique relève ainsi d'une économie particulière de l'incident, c'est-à-dire d'une manière spécifique de se rapporter après-coup à la production d'un événement insolite en le mesurant à l'aune du problème de sa signification.

Freud revient de ce point de vue, sur la méprise de parole substituant *aufstossen* (roter) à *anstossen* (trinquer) :

Je me représente cet orateur de banquet inconnu ; il est probablement un assistant du chef qu'on fête, peut-être déjà Privatdozent, un jeune homme qui a les meilleures chances d'avenir. Je vais le pousser dans ses retranchements (*in ihn drängen*) pour savoir s'il n'a pas en fait ressenti quelque chose (*etwas*) qui peut bien s'opposer à l'invitation à rendre hommage au chef. Mais me voilà bien tombé. Il s'impatiente et s'emporte soudain contre moi : « Ecoutez, cessez votre interrogatoire (*Ausfragerei*) ou je me fâche. Vous allez réussir à me gâcher toute ma carrière, avec vos soupçons (*Verdächtigungen*). J'ai tout simplement dit *aufstossen* (roter) au lieu de *anstossen* (trinquer), parce que j'avais, dans la même phrase, déjà prononcé deux fois 'auf' auparavant [...]»⁷⁵ Vous m'avez compris ? Basta. » Hum, voilà une réaction surprenante, une rebuffade vraiment énergique. Je vois qu'avec ce jeune homme il n'y a rien à faire, mais je me dis aussi qu'il trahit (*er verrät*) un fort intérêt personnel à ce que son opération manquée n'ait aucun sens.⁷⁶

52

Il faut donc distinguer un aveu involontaire que l'on peut ou non confesser *a posteriori*, d'un désaveu manifeste où l'on se refuse énergiquement à reconnaître une signification psychique quelconque à telle ou telle opération de parole manquée. Ce qui conduit peu ou prou à se dédire : « Il est même possible que l'homme

⁷⁴ Cf. : « Je vous concéderai [...] qu'une preuve directe du sens présumé est inaccessible lorsque l'analysé refuse toute information. » (« Les opérations manquées », p. 46)

⁷⁵ Le texte se poursuit : « C'est ce que Meringer appelle une rémanence phonique et il n'y a pas lieu d'interprétailler davantage à ce propos. » (*Ibid.*, p. 45)

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 44-45.

qui a fait une telle méprise d'écriture (*sich so verschrieben hat*) dénie (*verleugnen*) cette fantaisie avec la meilleure justification subjective et l'écarte de lui comme lui étant totalement étrangère (*gänzlich Fremdes*). »⁷⁷

Il revient néanmoins au psychanalyste selon Freud, dans ce cas précis, de subsumer une fois encore la manifestation éloquente d'un désaveu sous la catégorie de l'aveu. Le locuteur n'annule pas en effet son dit en trouvant à y redire sous la forme d'un dédit. Le psychanalyste fait en effet crédit à son patient. Il a bien dit ce qu'il a dit.

D'un point de vue psychanalytique, on avoue donc toujours :

- involontairement en commettant une méprise de parole,
- volontairement en se reconnaissant l'auteur de cette dernière et surtout, en témoignant de son intention première perturbée de dire telle ou telle chose,
- en déniait ou refusant de reconnaître dans une faute de langage, dans un jeu d'assonance ou de consonance une signification psychique éloquente et non pas une banale dissonance.

Mais l'on avoue toujours au psychanalyste, c'est-à-dire devant lui sinon pour lui et ce, pour autant qu'il nous prêche toujours une dualité constitutive.

Il reste à rappeler qu'il faut et qu'il suffise que ce que l'Autre affirme avoir entendu dire corresponde bien à ce que le locuteur a effectivement dit sans savoir qu'il le disait.

L'étranger intime

Le caractère opératoire des catégories de « propre » et d'« étranger » permet à Freud de penser la reconnaissance ou au contraire, le désaveu de l'« intention locutoire déterminée (*eine bestimmte Redeabsicht*) », à l'oeuvre dans une méprise de parole (*Versprechen*). Ce faisant, désavouer (*verleugnen*) revient pour le locuteur (*Redner*) à considérer l'intention de parole présidant à la production de son *lapsus linguae* telle qu'elle se trouve ici supposée par le psychanalyste, comme « lui étant étrangère (*als ihm fremd*) ». Il peut au contraire, reconnaître

⁷⁷ *Ibid.*, p. 68.

cette dernière « comme lui étant familière (*als eine ihm vertraute anerkennen*) »⁷⁸.

Freud rapporte dans *La Psychopathologie de la vie quotidienne*⁷⁹ une anecdote consignée par Victor Tausk et publiée en 1916 sous le titre : « La foi des pères ». Il s'agit selon Freud d'un « aveu involontaire » (*Selbstverrat* : trahison de soi) trahissant contre la volonté du sujet ce qu'il préférerait dissimuler à ses interlocuteurs et qui concerne au plus point la question généalogique. M. A. de confession juive, fut obligé de se convertir au christianisme afin d'épouser sa fiancée. Ce changement de confession s'accompagna chez M. A. d'une « résistance intérieure » et ce, bien qu'il fut sans « conviction religieuse » et que ses « liens » au judaïsme ne lui semblaient que « purement extérieurs ». Cependant, la conversion de M.A. trouva ses limites : car il ne désavoua jamais le judaïsme en continuant de se reconnaître juif. Le changement de confession demeura cependant discret puisque selon M. A. « parmi mes relations peu de gens savent que je suis converti ». La plupart des gens donc, imaginent que monsieur A. est encore juif. Ses deux fils, baptisés selon le rite chrétien, se trouvent néanmoins informés par leur père de leurs « origines juives » afin dit-il « que, subissant les influences antisémites de l'école, ils n'y trouvent pas une raison superflue et absurde de se retourner contre leur père. » M.A. laisse donc croire qu'il est toujours juif ou en tout cas, ne témoigne pas de sa conversion et rappelle à ses fils – tout à la crainte d'un avenir de contestation et de récusation –, qu'ils sont eux aussi d'origine juive. Le contexte historique antisémite expliquant ce jeu avec le confidentiel et le manifesté.

Un jour cependant, alors que M.A. passe ses vacances avec ses fils chez un couple d'instituteurs, « la femme de l'instituteur (ils étaient d'ailleurs l'un et l'autre amicalement disposés à notre égard), qui ne se doutait pas de nos origines juives, se livra à quelques invectives assez violentes contre les Juifs. »

54

M.A. se trouve alors divisé entre le désir de donner à ses fils un exemple de courage de ses opinions en relevant « bravement le défi » et le souci de prolonger son séjour agréable avec ses enfants : « mais je reculai devant les explications désagréables qui auraient certainement suivi mon aveu (*Bekanntnis*) ».

⁷⁸ S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique », in *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse* (1933), in *Oeuvres complètes. Psychanalyse*. Tome XIX, 1931–1936, Paris, P.U.F., 1995, p. 154.

⁷⁹ Nous citerons ici la traduction française, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1986, pp. 101–103.

La crainte de susciter chez ses hôtes une « attitude inamicale » le voue donc au silence, mais l'expose cependant au risque que ses propres fils ne trahissent le secret de leur origine confessionnelle en se montrant plus valeureux que leur père. Il convenait donc de les exclure de la maison pour éviter que la vérité ne soit déclarée. La décision paternelle d'éloigner ses fils s'apparente bien à un refoulement d'une source éventuelle de vérité, à une mise à distance physique de l'émergence probable et crainte comme telle, d'une révélation désobligeante. Mais on ne chasse pas impunément la vérité qui peut faire retour là où l'on ne l'attendait pas, là où il semble que nous n'ayons plus à la craindre, c'est-à-dire là où l'on se trouve être seul avec soi-même, en apparente sécurité. Le père s'écrie ainsi :

« Allez dans le jardin, Juifs (*Geht in den Garten, Juden*) », dis-je ; mais je me corrigé aussitôt : « garçons » (*Jungen*). (Confusion entre les mots *Juden*-juifs, et *Jungen* – garçons). C'est ainsi qu'il m'a fallu commettre un lapsus de langue pour exprimer le « courage de mes opinions. »

Or, la réalisation du désir de faire preuve de courage, devant ses propres fils, et ainsi d'apparaître comme un modèle de référence pour eux en manifestant la vérité de ses propres origines, en présence de bienfaiteurs qui la dévalue, ne pouvait passer que par une formation de compromis : ni témoigner directement en faisant preuve du courage nécessaire, ni taire définitivement la vérité. Intentionnellement la parole de M.A. s'est frayé un chemin contre sa volonté grâce à la simple permutation d'une lettre – « g » devient « d » –, et l'omission d'une autre « n ». Le refoulement des fils hors de la maison n'a donc pas suffi à éloigner la vérité, puisque celle-ci fit retour malgré cela, certes voilée et même inaudible à certains⁸⁰.

Outre le récit qu'il fit de cet événement, M.A. dégagea une petite morale à l'adresse de tous ceux qui prétendraient maîtriser le refoulement de la vérité de leurs origines : « quant à moi, j'en ai tiré cette leçon qu'on ne renie (*verleugnen*) pas impunément la foi de ses pères, lorsqu'on est fils soi-même et qu'on a des fils. »

Cet exemple permet évidemment de prendre la mesure dramatique de la question de la prise en compte, de la reconnaissance de ce dont nous cherchons à nous séparer en le fuyant, en le refusant, en le refoulant. En un certain sens, l'enjeu

⁸⁰ Cf. : « Mes hôtes n'ont sans doute tiré de ce lapsus, dont ils ne voyaient pas la signification, aucune conclusion ».

d'une cure par la parole concerne bien une cure de la parole, soit : parvenir à reconnaître que nous désirons et ce que nous désirons sans l'imputer à un autre que nous hors de nous ou en nous, qu'il s'agisse d'une méprise de parole ou d'écriture. Ceci dit, même si la problématique de la possession peut conduire quelqu'un à désirer selon les vœux de l'Autre auquel il s'est soumis, vœux qu'il a ainsi intériorisés au point qu'ils lui apparaissent désormais, à proprement parler comme les siens.

* * *

La question de l'aveu ressortit ainsi à une problématique plus large dont l'essentiel concerne le statut de la parole en général et de ses effets en particulier, au regard précisément des enjeux subjectifs de vérité et ce, même si avouer ne correspond qu'à une modalité particulière de la parole. Qu'il s'agisse de l'usage courant selon lequel avouer consiste à reconnaître certains faits dont la révélation s'avère pénible, de l'usage judiciaire et de la reconnaissance par un plaideur de l'exactitude d'un fait allégué contre lui et faisant l'objet d'une poursuite, qu'il s'agisse donc de l'admission d'une culpabilité, d'une imputabilité, le motif de la reconnaissance demeure récurrent dans les pratiques d'aveu.

Lorsque l'interprétation de l'intention perturbatrice ne se limite pas à récuser le caractère déterminé et signifiant de l'opération manquée⁸¹, elle concerne au plus haut point la question de la dénégation ou de l'acceptation de la division subjective. Freud propose ainsi une typologie des réactions des locuteurs à l'interprétation psychanalytique de l'opération manquée au regard de la question de la détermination des intentions diverses « qui viennent s'exprimer d'une façon inhabituelle en en perturbant d'autres » :

Si nous examinons une série d'exemples avec cette visée, ces derniers se diviseront aussitôt pour nous en trois groupes. Font partie du premier groupe les cas (*die Fälle*) dans lesquels la tendance perturbatrice (*die störende Tendenz*) est connue (*ist bekannt*) du locuteur, mais a été de plus ressentie (*verspürt wurde*) par lui avant la méprise de parole. C'est ainsi que dans la méprise de parole « *Vorschwein* »⁸², celui qui parle (*der Sprecher*)

⁸¹ Cf. : « Oh, cela ne mérite aucune explication (*Erklärung*), ce sont de petits hasards (*kleine Zufälligkeiten*). » S. Freud, « Les opérations manquées », p. 21.

⁸² Cf. : « Un autre relate certaines façons de faire qu'il réproue et ajoute : Mais alors, des faits sont venus *zum Vorschwein* (!)... Questionné, il confirme qu'il voulait qualifier ces façons de

ne se contente pas d'avouer (*nicht nur zu [...] gefällt hat*) qu'il a porté le jugement « *Schweinereien* » (cochonneries) sur les événements en question, mais qu'il avait aussi l'intention (*die Absicht*) – devant laquelle il recula (*zurücktrat*) par la suite – de donner à ce jugement une expression verbale⁸³. Un deuxième groupe est formé par d'autres cas dans lesquels la tendance perturbatrice est également reconnue par le locuteur comme sienne (*als die seinige anerkannt wird*), mais il ignore (*er weiss nichts*) complètement qu'elle était active en lui juste avant la méprise de parole. Il accepte donc notre interprétation de sa méprise de parole, mais reste malgré tout étonné (*verwundert*) par elle dans une certaine mesure [...] Dans un troisième groupe, l'interprétation de l'intention perturbatrice est énergiquement récusée (*energisch abgelehnt*) par le locuteur ; non seulement il conteste (*bestreitet*) qu'elle se soit éveillée en lui avant la méprise de parole, mais il entend affirmer qu'elle lui est absolument étrangère (*völlig fremd ist*). Rappelez-vous l'exemple « *Aufstossen* » et la rebuffade carrément malpolie que je me suis attirée de la part de ce locuteur en mettant à découvert l'intention perturbatrice.⁸⁴

La problématique freudienne des opérations manquées ne concerne donc pas seulement la question de l'aveu du point de vue de la trahison involontaire d'un secret jusqu'à lors enseveli, la divulgation inintentionnelle de l'intime mais expose le locuteur à la nécessité d'une décision :

- ai-je bien parlé et dit en effet ce que l'autre me dit avoir entendu ?
- Ne s'agit-il là que d'une distraction de ma part, d'un effet non seulement incompréhensible mais surtout insensé, d'une pure et simple rémanence phonique ?
- dois-je y chercher et y reconnaître une intention dissimulée ou manifeste et par là même, dois-je m'avouer le sujet de celle-ci, connue ou inconnue de moi ?
- Dois-je enfin confesser que je ne connais pas consciemment tout ce que je désire et que je ne puis véritablement maîtriser ce que je veux dissimuler dès lors que je parle ?
- Dois-je avouer que parlant, je « me » laisse dire et entendre au-delà de ce que je crois et voudrais confesser, que je ne maîtrise aucunement la manière dont l'autre peut m'entendre ? Nul ne peut prétendre non seulement décider en toute maîtrise de ce qu'il dit, mais également contrôler les effets de sa parole sur l'autre, notamment en matière de signification produite.

faire de *Schweinereien* (cochonneries). L'ensemble '*Vorschein*' (au jour) et « *Schweinerei* » a fait naître l'étrange '*Vorschwein*'. » (*Ibid.*, p. 37)

⁸³ Faut-il entendre ici une expression verbale comme une expression publique ou au sens littéral, une expression verbale d'un jugement muet ?

⁸⁴ « Les opérations manquées », pp. 61–62.

Un locuteur peut toujours concéder que ce que l'autre prétend avoir entendu dans son dire peut bien exister, mais qu'il ne saurait être avancé que l'interlocuteur l'a entendu de lui et non pas d'un autre en lui, sinon d'un autre que lui. Le partage entre celui qui parle et celui qui entend se complexifie si l'on postule le dédoublement du locuteur - ceci dit, sans compter la division subjective de l'interlocuteur lui-même.

Si la psychanalyse soumet bien à une épreuve, c'est bien à celle de la reconnaissance de l'ignorance et de la scission subjective. Mais elle conduit ce faisant, tout locuteur à répondre de sa parole, c'est-à-dire des vœux qu'il finit toujours par avouer.

Figure analytique de la responsabilité

Comment faut-il repenser le couple détermination/responsabilité pour donner un statut éthique au devenir-conscient ? Si l'acte symptomatique nous tombe dessus lorsqu'il survient conformément à l'acception grecque du mot, s'il paraît insolite, il retrouve sa valeur significative lorsque nous le comprenons comme « une manifestation non-intentionnelle » de notre « propre activité psychique ». A ce titre, comme l'écrit Freud, il « me révèle quelque chose de caché (*etwas Verborgenes*) »⁸⁵.

L'expérience clinique comme les petits ratés de la vie quotidienne, invalident si nous les comprenons à la lumière de la psychanalyse, l'opération cartésienne élémentaire consistant pour le moi, à toujours se reconnaître identique à lui-même – le même que soi –, lorsqu'il pense, parle ou veut. Selon une perspective cartésienne, en effet, je suis toujours ce même dont l'identité substantielle (*idem*) fonde sa réflexivité principielle (*ego ipse*).

58

La psychanalyse récuse cette prétendue indéfectible expérience identitaire, cette définition du sujet selon les attributs modernes de la transparence et de l'immédiateté, de la substance et de la référence, en lui opposant une définitive épreuve d'altération.

Mais, précisément, parler d'« altération » revient à établir qu'il faut bien que quelqu'un se surprenne à commettre un lapsus, à répéter compulsivement ou à

⁸⁵ S. Freud, *La psychopathologie de la vie quotidienne*, p. 275.

agir contre son gré, pour que l'on puisse dire avec le poète qu'il arrive au « Je » d'être un Autre. Autrement dit, la psychanalyse postule que cette altération ou que cette épreuve de l'impersonnel est bien celle d'un sujet. Il faut bien en effet continuer de parler de « celui » à qui apparaît ce qui apparaît comme dans l'exemple du lapsus.

Or, comment peut-on nommer celui à qui apparaît ce qui apparaît pour reprendre ici une formulation de type phénoménologique?

L'expérience analytique, rigoureusement, établit que toute altération reconnue ne renvoie pas à une altérité définitive, hypostasiée, de type démoniaque ou divine, c'est-à-dire transcendante. En un certain sens, c'est bien toujours moi qui rêve, pense ou parle et non un autre définitivement autre, tout-Autre comme dans *Oedipe à Colone* où il est dit que « Les dieux ont tout conduit ».

Il y a donc loin entre la thèse freudienne d'un déterminisme absolu de la vie psychique où l'« arbitraire » se trouve dénoncé comme une apparence, la croyance au hasard et à l'indétermination comme une figure de l'ignorance – ce dont témoigne admirablement les analyses de *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, et la promotion d'une doctrine de l'irresponsabilité totale. Le caractère apparemment non intentionnel de nos actes visés et de leur effets attendus ou escomptés, au regard des critères ordinaires de la conscience, se trouve certes dénoncé par la révélation de motivations et de déterminations dont les raisons échappent à la conscience. Mais, s'il demeure bien impossible à un sujet de devenir le savant absolu de toutes ses déterminations, il ne s'en trouve pas néanmoins absous par le travail analytique de toute tâche explicative et de toute entreprise d'en assumer la portée significative pour lui et au regard des autres, aussi bien théoriquement que pratiquement.

59

Si l'on distingue ici le rapport *au* soi – lequel présuppose une antériorité de soi à tout processus de subjectivation⁸⁶ –, du rapport *à* soi, dans la mesure où le rapport à soi présuppose la réflexion d'une activité, il devient possible de souligner non seulement qu'il s'agit de se prendre soi-même pour objet, c'est-à-dire que l'objet du rapport est également un sujet, mais aussi que ce sujet n'est pas un strict sujet de

⁸⁶ Nous reprenons ici l'innovation terminologique de M. Foucault. *Subjectivation* : forme nominalisée du verbe « subjectiver ».

connaissance. Si la problématique de la *subjectivation* se confond avec la question du processus par lequel un individu donné-le sujet empirique de la parole –, se constitue comme sujet -entendu ici comme un terme attributif –, en assumant une position nouvelle, elle se distingue cependant de toute dimension d'autoposition dans la mesure où elle emprunte nécessairement le chemin d'une parole adressée et entendue. Certes, la transformation par laquelle un individu se subjectivise, procède bien d'une activité réflexive sur sa propre parole entendue, mais toute conversion, toute mutation exige la présence d'un autre que soi⁸⁷. Nul ne peut se subjectiver en se tournant simplement vers soi, en devenant le sujet de cet acte même. La syntaxe du verbe réfléchi-se subjectiver – prête en effet à confusion si l'opération de subjectivation n'est jamais simplement, une *auto*-subjectivation.

Si pour le sujet, sa parole est toujours un message produit au nom de l'Autre⁸⁸ selon un régime d'altérité constitutif, la question se pose de savoir comment il peut désormais « assumer »⁸⁹ ce que lui révèle sa division principielle, se reconnaître comme sujet sinon se retrouver dans ce qu'il dit ou fait de si singulier? Freud développe une problématique de la subjectivation dont le principe demeure certes, *in fine*, la subjectivation d'un savoir primitivement insu –« notre thèse selon laquelle les symptômes passent quand on a le savoir de leur sens n'en reste pas moins exacte »⁹⁰ –, tout en soulignant le contexte relationnel de cette opération : la parole adressée. Or, nul ne peut se voir assigner une signification, imposer une interprétation s'il est vrai que l'enjeu du devenir conscient n'est pas simplement de devenir le savant d'un savoir extérieur à soi, quand bien même ce savoir nous concernerait au premier chef, mais d'apprendre quelque chose que l'on reconnaîtra, de son propre point de vue, comme pertinent. La psychanalyse donne ainsi lieu à un savoir de soi sur soi –ou sur l'autre que soi en soi –, dont la médiation demeure la nécessaire expérience d'un apprentissage par soi : « Il y a savoir et savoir ; il existe diverses sortes de savoir qui psychologiquement n'ont pas du tout la même valeur. *Il y a fagots et fagots*, est-il dit une fois chez Molière.

60

⁸⁷ La doctrine stoïcienne enseignait déjà, en la personne de Sénèque, qu'un individu ne pouvait sortir de l'état de stupidité (*stultitia*) pour acquérir la position du sage que par l'intermédiaire d'un « maître spirituel », d'un directeur de conscience.

⁸⁸ J. Lacan, « La direction de la cure » (1958) repris in *Écrits*, p. 634.

⁸⁹ Cf. : « Le désir du rêve n'est pas assumé par le sujet qui dit : 'Je' dans sa parole. » (*Ibid.*, p. 629) Que signifie ici, rigoureusement, « assumer » ?

⁹⁰ S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*. Tome XIV, 1915-1917, *Leçon d'introduction à la psychanalyse*, Troisième partie. « Doctrine générale des névroses », trad. franç. Paris, P.U.F., p. 291.

Le savoir du médecin n'est pas le même que celui du malade et ne peut produire les mêmes effets. Si le médecin transfère son savoir au malade en le lui communiquant, cela n'a aucun succès⁹¹ [...] Le malade sait alors quelque chose qu'il n'a pas su jusque-là, le sens de son symptôme, et pourtant il le sait aussi peu qu'auparavant. Nous apprenons ainsi qu'il y a plus d'une sorte d'absence de savoir [...] le savoir doit reposer sur une modification interne dans le malade, telle qu'elle ne peut être provoquée que par un travail psychique ayant un but précis. »⁹²

Si le sujet n'est pas d'abord et simplement en rapport avec lui-même, il ne peut pas néanmoins se dispenser d'accuser réception de l'envoi d'une pensée – « il m'est venu à l'esprit que... », « soudain je pense que... » « ça me vient là maintenant » –, de la réception d'une lettre qui perturbe par substitution sur le mode du lapsus, la déclaration intentionnelle d'une expression. Freud étend certes le domaine de l'intentionnalité au-delà des intentions conscientes déclarées, mais sans priver cependant l'acteur de toute responsabilité à l'égard de ce qui, de près ou de loin, relève encore de son fait.

Il n'est pas ainsi de « formations de l'inconscient » pour reprendre la formule de Lacan qui n'échappent à une interprétation de type analytique dont le principe demeure de faire parvenir à entendre au sujet, ce qu'il dit sur un mode irréflecti. Ainsi de ces « traits d'esprit et d'anecdotes cyniques » dont la valeur de témoignage – en raison de la parenté étymologique du *Witz* et du *Wissen* –, semble à Freud indéniable, comme ces « propos » d'un mari à l'adresse de son épouse :

Si l'un de nous meurt, j'irai m'établir à Paris. Ces traits d'esprit cyniques ne seraient pas possibles s'ils n'avaient pas à communiquer (*mitzuteilen*) une vérité déniée (*eine verleugnete Wahrheit*), qu'on ne peut pas assumer/s'avouer (*zu der man sich nicht bekennen darf*) si elle exprimée sérieusement⁹³ et sans voile/déguisement (*ernsthaft und unverhüllt*).⁹⁴

⁹¹ Freud précise néanmoins : « Non, il serait inexact de dire les choses ainsi. Cela n'a pas pour succès de supprimer les symptômes, mais a pour autre succès de mettre en marche l'analyse, ce dont des manifestations de contradiction sont souvent les premiers indices. » (*Ibid.*)

⁹² *Ibid.*

⁹³ Cf. : « 'Que la mort l'emporte', c'est dans notre inconscient un souhait de mort sérieux (*ernsthafter*) et plein de force. » (« Notre rapport à la mort », p. 152)

⁹⁴ *Ibid.*, p. 153. Cf. aussi « l'égoïsme naïf qu'on trouve dans l'anecdote des époux : 'Si l'un de nous meurt, j'irai m'établir à Paris.' Tant il va de soi dans mes attentes que cet 'un de nous' n'est pas moi. » (*L'interprétation du rêve*, VI, p. 536)

Freud évoque bien ici le droit, la permission, l'autorisation (*dürfen*) de s'avouer un souhait de mort en règle générale, et un vœu de meurtre en particulier à l'intention des proches aimés. Si Freud prend soin de préciser qu'« Il est connu qu'en plaisantant (*Im Scherz*) on peut dire (*darf man [...] sagen*) même la vérité (*die Wahrheit*) »⁹⁵, il faut donc bien produire un « mot d'esprit » (*Witz*), cynique en l'occasion, pour proférer un vœu de mort. Mais dire la vérité d'un désir sans voile et sérieusement, ne se peut pas, car nul ne peut se l'autoriser, c'est-à-dire soutenir ce qu'il s'entend dire. On voit bien qu'il s'agit d'une part, de dire en plaisantant plutôt que de taire ; d'autre part, de s'entendre dire ce que l'on a dit pour *in fine* se reconnaître en quelque façon l'auteur du vœu dissimulé que l'on vient de professer. Il ne suffit donc pas de rendre à la lumière la part obscure de nous-mêmes, il faut encore se trouver en mesure d'intégrer cette dimension de nous-mêmes que le refoulement a su écarter de nous, d'« assimiler » l'inassimilé sinon l'inintégréable. La grammaire de l'assomption d'un acte en matière de responsabilité emprunte le chemin de l'aveu volontaire sur le mode accusatoire, ou celle de la réappropriation *a posteriori* dont l'ambition d'« assumer » son geste ou sa parole demeure le vecteur.

Aveu et subjectivation

il y a, dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet⁹⁶.

Le mot « aveu », que j'emploie, est peut-être un peu large [...] En parlant d'aveu, j'entends [...] toutes ces procédures par lesquelles on incite le sujet à produire sur sa sexualité un discours de vérité qui est capable d'avoir des effets sur le sujet lui-même.⁹⁷

- 62 La quatrième édition du *Dictionnaire de L'Académie française* (1762) définissait l'aveu comme la reconnaissance verbale ou écrite d'avoir fait ou dit quelque chose. Certes, l'activité psychanalytique ne pratique pas un style inquisitorial et intrusif, ne tire, n'arrache, ou n'extorque des aveux. Elle ne saurait être comparée à une stratégie violente visant à arracher sous la torture des aveux ou des confes-

⁹⁵ « Notre rapport à la mort », p. 152.

⁹⁶ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, cours au Collège de France. 1981–1982*, Paris, Hautes études/Gallimard/Seuil, 2001, p. 18.

⁹⁷ *Le jeu de Michel Foucault*, pp. 317–18.

sions retenues⁹⁸. Le psychanalyste n'est pas animé par une volonté farouche d'obtenir des aveux au point de soumettre son patient à un interrogatoire sadique. Ce qui reviendrait peu ou prou, à désirer que le patient confesse ce que le psychanalyste pense qu'il sait et tait sciemment, à seule fin de lui faire reconnaître qu'il ment en feignant d'ignorer ce qu'il cache.

Le dispositif transférentiel inventé par Freud permet au psychanalyste de recevoir des aveux, c'est-à-dire de les obtenir de plein gré ou bien involontairement. Elle ne soustrait en effet aucunement d'une part, à la double épreuve de révéler, de dévoiler quelque chose d'ignoré et de caché, c'est-à-dire de donner à connaître ce qui se manifeste ; d'autre part, de reconnaître comme provenant de soi ou d'une dimension de soi que l'on méconnaissait ce qui vient ainsi au jour. A ce titre, avouer revient à reconnaître qu'on est bien l'auteur d'un acte, fût-il manqué, d'une action fût-elle blâmable. Avouer se confond ainsi avec l'action d'admettre quelque chose d'intime et de plus ou moins pénible à reconnaître. L'aveu involontaire n'est donc pas tant ce par quoi l'acteur se déclare ponctuellement auteur, que la possibilité ouverte et dessinée par ce qui nous échappe, de nous engager à nous reconnaître autre que ce que nous nous imaginions ou nous désirions être.

Le moment de la confiance involontaire n'est donc pas la fin du processus analytique. L'admission « de », sinon l'adhésion « à » ce qui était tu engage l'acceptation de ce que je suis. En ce sens et en ce sens seulement, « je n'avoue que ce que j'accepte de moi-même »⁹⁹ et ce, même s'il m'arrive de confesser contre mon gré – ou à l'insu de mon plein gré¹⁰⁰, comme le disait le coureur cycliste français Richard Virenque en se défendant en 1998 d'une accusation de dopage –, ce que je m'efforce de tenir éloigné de moi-même en le récusant consciemment ou inconsciemment. L'itinéraire d'une cure peut ainsi emprunter le chemin du « refus » au « consentement » pour parler ici comme Paul Ricœur¹⁰¹.

⁹⁸ Ainsi des séances de faradisation – un pinceau métallique conducteur de courant électrique est passé sur les testicules, les pointes des orteils... –, qui eurent lieu en 1917 dans la clinique Wagner-Jauregg pour établir l'aveu de simulation du lieutenant Kauders blessé en 1914 près de Lublin par l'armée russe et souffrant de lésion neurologique cérébrale avérée. Cf. Kurt R. Eisler, *Freud sur le front des névroses de guerre*, trad. franç. Paris, PUF, 1992.

⁹⁹ Selon le mot de J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, 1949, P.U.F., p. 117.

¹⁰⁰ Expression d'abord moquée pour son incorrection, l'expression tend désormais à remplacer la formule plus sobre « à mon insu ».

¹⁰¹ *Philosophie de la volonté*, tome I, « Le volontaire et l'involontaire », Paris, Aubier, p. 439.

La confession peut donner lieu à une conversion, laquelle n'est pas sans soulever le problème de la discontinuité dans une histoire subjective et la question du caractère d'événement dans une chaîne causale, du partage temporel entre un « avant » et un « après ». Là où l'acte manqué par exemple témoigne que la trame ordinaire de nos actions se voit doublée, interrompue, selon un effet de rupture indéniable, il convient que la disjonction soit mesurée à l'aune d'une duplicité reconnue du sujet par le sujet lui-même.

Freud rapporte ainsi un « cas d'oubli répété » de Jones le quel :

raconte qu'une fois, pour des motifs inconnus de lui (*aus ihm unbekanntem Motiven*), il avait laissé traîner une lettre plusieurs jours sur son bureau. Il finit par se résoudre à l'expédier, mais se la vit retourner par le « *Dead letter office* », car il avait oublié (*er hatte vergessen*) d'inscrire l'adresse. Après avoir mis l'adresse, il la porta à la poste, mais cette fois sans timbre. Dès lors, il dut finalement s'avouer son aversion à envoyer purement et simplement la lettre (*musste er sich die Abneigung den Brief überhaupt abzusenden, endlich eingestehen*).¹⁰²

Avouer se confond donc ici avec s'avouer le sujet d'une aversion à accomplir une action que pourtant, consciemment, l'on vise. Ce n'est donc qu'en soutenant le discours de l'aveu sur le mode de la reconnaissance subjective – « je suis bien celui qui a dit que... ou a bien effectué telle ou telle action » –, que l'auteur d'une opération manquée devient le sujet responsable de son dit ou de son acte. L'auto-imputation d'un discours pose au futur antérieur, celui qui parle, comme un sujet supposé avoir *a posteriori*, en quelque façon, voulu ce qu'il a dit. Il revient donc bien à chacun de saisir sa chance de s'entendre dire ou d'entendre ce qui a été *de facto* dit, c'est-à-dire de reconnaître dans la ou les failles de la visée consciente de son discours, la promesse d'un sens nouveau. L'inédit ou l'inouï sont aussi ce que le sujet se doit d'entendre s'il veut désormais progresser autrement.

64

La grammaire inférentielle des imputations répondant précisément à un certain nombre de règles, concerne donc le sujet dans son rapport à lui-même. Non pas seulement comme sujet de la connaissance de ses intentions secrètes selon la perspective d'une connaissance de soi par soi, d'une « objectivation de soi dans un discours vrai » pour reprendre une expression de Michel Fou-

¹⁰² S. Freud, « Les opérations manquées », p. 52.

cault¹⁰³, mais selon l'exigence d'une élaboration d'un nouveau rapport à soi, d'une transformation de soi.

Une cure psychanalytique permet ainsi d'effectuer un certain nombre d'opérations de connaissance – Lacan parlait de l'analyse comme d'une « réalisation de l'opération-vérité »¹⁰⁴ –, dont la finalité pratique se mesure aux effets qu'elle rend possible en terme de parole nouvelle et d'actes inédits. Entreprendre une analyse ne revient donc pas simplement à exhumer le réseau ou le système des coordonnées principales de ses désirs et de ses fantasmes, mais également et peut-être même surtout, à tenter d'échapper au maillage serré de ses actions, de se soustraire aux impératifs subis, de se déprendre des rets où l'ou s'est laissé soi-même enfermé.

L'acte manqué entendu non seulement comme acte de vérité mais également comme *acte en vérité* révèle un contenu de sens celé et fait être, dans et par cette révélation entendue, reconnue, un sujet. L'acte manqué pensé sous la catégorie d'événement s'avère ainsi la promesse d'un avènement subjectif où pour s'être laissé prendre aux jeux inconscients de sa propre parole, un sujet en vient à s'éprendre de la vérité de son désir.

* * *

Avouer est certes un acte de langage complexe. Acte *locutoire* par ce qu'il dit, acte *illocutoire* – avouer est ainsi un acte qui se confond avec le fait même de dire, avouer est l'acte que l'on accomplit en disant –, et enfin acte *perlocutoire* à la lumière des effets produits sur l'énonciateur et sur le destinataire de l'énonciation lorsqu'il est dit par exemple, que l'aveu constitue une présomption légale et relève d'un mode de la preuve.

65

¹⁰³ Ce que M. Foucault dans le contexte de son analyse de l'ascèse chrétienne appelait « le moment de l'aveu, le moment de la confession; c'est-à-dire le moment où le sujet s'objective lui-même dans un discours vrai. » (*Herméneutique du sujet*, pp. 316–317) Cf. à propos de l'« aveu chrétien » : « dans la spiritualité chrétienne, c'est le sujet guidé qui doit être présent à l'intérieur du discours vrai comme objet de son propre discours vrai. Dans le discours de celui qui est guidé, le sujet de l'énonciation doit être le référent de l'énoncé : c'est la définition de l'aveu. » (*Ibid.*, p. 391)

¹⁰⁴ *L'Acte psychanalytique*, Séminaire 1967–1968.

Mais ce rapport à soi emprunte le détour d'une adresse à l'autre. Avouer est bien, à ce titre, essentiellement, un acte perlocutoire. A la manière du mot d'esprit ordonné selon le motif de l'entente (*Verständigung*) ou de l'accord, l'auto-attribution d'un acte ou d'une parole requiert la médiation de l'autre auquel je m'adresse pour m'entendre dire ce que j'ai dit ou fait, ce qui revient peu ou prou à accepter ce que j'avais refusé :

C'est dans ce conflit dans la vie d'âme du malade que vous intervenez (*eingreifen*) maintenant ; si vous réussissez à amener le malade, du fait d'une meilleure compréhension (*Einsicht*), à accepter (*akzeptiert*) quelque chose qu'il avait, par suite de la régulation automatique du déplaisir, jusque-là repoussé (*zurückgewiesen*) (refoulé) (*verdrängt*), vous avez réalisé sur lui un certain travail d'éducation (*Erziehungsarbeit*).¹⁰⁵

Que l'on démente, dénie ou désavoue, il s'agit toujours de refuser de reconnaître, soit l'exactitude de ce que nous avons dit – ou manifesté dans le silence d'une œuvre peinte¹⁰⁶. Lorsque parler ne se résume pas à produire des beaux discours pour demeurer à l'extérieur de sa propre parole, il devient possible de réduire l'épreuve d'étrangeté ou d'extériorité que constitue par exemple, la sidération devant la démesure d'un de nos lapsus. *Se subjectiver* revient alors à se vouer à entendre et à comprendre, à se reconnaître dans ce que l'on dit ou fait à son insu, à devenir l'auteur d'un acte que nous avons commis, à se construire en se déclarant l'auteur d'un phénomène dont l'irruption dans la trame de notre quotidienneté demeure d'abord invasive. On ne devient pas en effet auteur par la seule opération de sommation des causes invoquées ou supposées de son action. Un cadre de figuration demeure nécessaire qui puisse permettre une expérience d'assentiment non pas tant, à la teneur effective de l'acte, qu'à l'acte lui-même. La fabrique du personnage de l'auteur ne relève pas que des seuls gestes institutionnels – telle la construction juridique de l'attribution des actes selon le code pénal –, qui conduisent à discipliner les êtres, mais procède de la nécessité pour chacun de répondre à la question de l'origine, de la fin et du sens de ses entreprises.

66

Là où le sujet se voit confronté à une méprise, il peut s'engager résolument dans un processus de reprise de ce qui lui a échappé.

¹⁰⁵ S. Freud, « De la psychothérapie », p. 57.

¹⁰⁶ Freud suggère à propos de la peinture de Vinci que « dans ces figures Léonard (a) dénié (*verleugnet*) le malheur de sa vie amoureuse et l'(a) surmonté par l'art (*und künstlich überwunden*) ». (*Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910)).

Si l'on tient à inscrire la question de l'aveu dans le registre de la vérité – vérité du désir inconscient-, il est possible de reprendre dans le cadre d'une explicitation de la pratique psychanalytique ce que disait Michel Foucault de l'ascèse philosophique, païenne: « ce qui permet de devenir soi-même le sujet qui dit vrai et qui se trouve, par cette énonciation de la vérité, transfiguré, transfiguré par cela même : précisément par le fait qu'il dit vrai. [...] l'ascèse philosophique, l'ascèse de la pratique de soi à l'époque hellénistique et romaine a essentiellement pour sens et pour fonction d'assurer [...] *la subjectivation du discours vrai*. Elle fait que je peux moi-même tenir ce discours vrai ; alors que je deviens moi-même le sujet d'énonciation du discours vrai. »¹⁰⁷ Cette problématique de « la subjectivation d'un discours vrai dans une pratique et dans un exercice de soi sur soi »¹⁰⁸ dont parlait le philosophe Michel Foucault à propos de l'ascèse philosophique, n'est pas sans faire penser aux linéaments d'une cure analytique dont la valeur d'expérience, c'est-à-dire d'épreuve modificatrice de soi, d'exercice de soi dans et par la parole adressée constitue des essais répétés de libération.

Conclusions

Peut-on parler de compulsion d'aveu ? « Un rêve comme preuve (*als Beweismittel*) »¹⁰⁹

Combien de rêves apparemment absurdes n'avons-nous pas contraints d'avouer leur sens (*ihren Sinn einzugestehen*) !¹¹⁰

Une dame souffrant « d'une manie du doute et d'un cérémonial de contrainte » exige de sa garde-malade qu'elle ne la quitte jamais des yeux. Sous le regard constant de celle-ci, elle parvient à ne pas repenser à tout ce qu'elle pourrait faire d'interdit. La surveillance assidue par l'autre prémunit contre la répétition obsessionnelle. Un soir, il semble à la dame que sa garde-malade s'est endormie, bien que cette dernière nie le fait. Le lendemain la garde-malade rapporte à la dame en question un rêve que cette dernière transmet *in extenso* à Freud lequel

67

¹⁰⁷ *L'herméneutique du sujet*, Cours du 3 mars 1982, p. 316, souligné par nous.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 317.

¹⁰⁹ « Ein Traum als Beweismittel » (1913), trad. franç. in S. Freud, *Oeuvres complètes. Psychanalyse*, volume XII, 1913–1914.

¹¹⁰ S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, trad. franç. Paris, Gallimard, coll. folio bilingue, 1991, p. 145.

conclue, au même titre que sa patiente, que la garde-malade a menti et qu'elle s'était bien endormie : « nous confirmerons le jugement selon lequel le rêve contient cet aveu (*das Geständnis*), elle s'était à ce moment-là effectivement assoupie, alors même qu'elle le déniait (*sie es ableugnete*) ».¹¹¹

Mais si le rêve livre bien « un aveu (*Geständnis*) important concernant la relation de la rêveuse à sa maîtresse », il n'est pas assuré qu'il réponde en ceci à une compulsion d'aveu au sens de Reik¹¹². Freud prend soin de rappeler que « le facteur essentiel de la formation du rêve est un souhait inconscient, en règle générale un souhait infantile, à présent refoulé »¹¹³ et qu'« on ne saurait mettre le caractère d'accomplissement de souhait propre au rêve au même plan que son caractère d'avertissement, d'aveu (*Geständnis*), de tentative de solution, etc., sans renier (*verleugnen*) la dimension des profondeurs (*Tiefendimension*) dans le psychisme, donc le point de vue de la psychanalyse. »¹¹⁴

Si le rêve à l'insu même du rêveur procède à un aveu, tel n'est pas sa finalité première. L'aveu n'est qu'un effet de « l'élaboration inconsciente d'un matériel pré-conscient »¹¹⁵, mais le rêve quant à lui, vise toujours l'accomplissement d'un souhait inconscient.

Dans le lapsus, j'avoue ce que je désire sans le savoir ou en m'efforçant de le cacher, et donc la logique de la manifestation involontaire est bien de concéder que je vise ce que je vise en en témoignant. D'une certaine façon, le rêve quant à lui, procède également à de tels aveux, puisque interprété il s'avère révélé l'accomplissement ou la tentative d'accomplissement d'un souhait, c'est-à-dire à tout le moins, attester qu'un tel vœu présidait à sa formation. Si en rêve j'accomplis ce que je désire, c'est bien en rêvant que je témoigne, fût-ce de manière déguisé, que je veux ce que je désire. Dès lors, à moins de supposer comme Reik

68

¹¹¹ p. 15 Freud précise en note : « La garde-malade avoua (*gestand*) du reste quelques jours plus tard à une tierce personne que ce soir-là elle s'était endormie et justifia (*rechtfertigte*) ainsi l'interprétation (*die Deutung*) de la dame. » S. Freud, « Un rêve comme preuve », p. 15.

¹¹² Selon Reik, l'aveu est une tentative de réconciliation orchestrée par le Surmoi dans le but de vider la querelle opposant le Moi et le ça. Cf. *The Compulsion to Confess*, trad. franç. Theodor Reik, *Le besoin d'avouer*, Paris, Editions Payot & Rivages, coll. Petite Bibliothèque Payot, 1997, particulièrement, Deuxième partie, « La compulsion d'avouer ».

¹¹³ S. Freud, « Un rêve comme preuve », p. 16.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁵ *Ibid.*

un désir d'avouer au principe même de toutes les formations de l'inconscient, il faut défendre avec Freud que si nous avouons en rêve quelque chose, le rêve vise d'autres buts que de confesser un méfait, une faute ou une exaction, ceci dit, bien que l'on puisse considérer tout rêve dès lors qu'il est interprété, comme l'aveu déformé de l'accomplissement d'un vœu inconscient et par voie de conséquence, le principe de manifestation d'un tel vœu.

Lorsque je rêve, j'avoue que je désire et ce que je désire puisque je l'accomplis, mais je ne réalise pas pour autant le désir d'avouer ce que j'ai fait ou dit et que je m'efforce intentionnellement ou non intentionnellement de cacher. Toute la difficulté est là. Du point de vue de l'interprète, il y a toujours aveu d'une manière ou d'une autre, mais du point de vue du rêveur, il n'est pas certain qu'un désir de se confesser ou de confesser préside à la formation initiale du rêve, si le rêve a pour fonction principale de réaliser un vœu inconscient d'origine infantile. Le désir de soulager sa conscience coupable, de se défaire d'une angoisse devant le Surmoi, de se soustraire à ses tensions internes, ne constituerait pas à soi seul, le désir premier présidant à la formation du rêve.

Responsabilité et aveu

Nul ne peut se garder de commettre des actes manqués et par là d'avouer ce qu'il préférerait taire. Par mégarde, chacun se laisse trahir par sa propre parole. Il nous revient cependant d'entendre mieux ce que nous disons, de comprendre ce que nous ne savons pas souvent ce que nous voulons véritablement dire et ce dont nous parlons néanmoins. Il nous revient donc d'être responsable de notre parole et de nos vœux, c'est-à-dire de répondre de l'effet d'altération de tout régime d'élocution.

Si l'on se souvient que « avouer » ou « confesser » (*confesio*) traduit *exomologeîn* qui signifie « reconnaître » et notamment reconnaître ses péchés, il faut préciser qu'il s'agissait d'abord, pour le catéchumène, de se reconnaître fondamentalement pécheur devant Dieu, plutôt que de simplement procéder à l'énumération des péchés qu'il avait effectivement commis, de donner son accord en reconnaissant ses fautes, de convenir de quelque chose avec celui qui recueillait l'aveu¹¹⁶.

¹¹⁶ La confession (*confessio Dei*) revenait à avouer, à confesser sa foi en Dieu (*confessio fidei*) en le louant (*confessio laudis*) et non pas simplement à reconnaître ses fautes (*confessio uitae*).

Dans un autre contexte que psychanalytique, soit dans la querelle des causes intimes et extimes du péché, Michel Foucault, reprenant les analyses de Michel de Certeau¹¹⁷ montre ainsi que « La mère Jeanne des Anges sait parfaitement [...] que si le démon a pu insérer en elle ces sortes de sensations derrière lesquelles il se cache, c'est qu'en fait elle a permis cette insertion. »¹¹⁸

Certes le Diable est bien présenté comme l'auteur des actions de la possédée, mais il n'accomplirait jamais de telles actions à travers elle si d'infimes consentements de sa volonté n'avaient pas présidé à sa possession. Jeanne des Anges refuse de se laisser déposséder par ses confesseurs de sa responsabilité à l'égard de sa propre possession par l'Autre. Lorsque les exorcistes expliquent ainsi à la possédée que seul le démon lui inspirait ses actes coupables, elle sait leur rétorquer que jamais celui-ci n'aurait pu être en mesure d'entrer en elle si sa volonté coupable ne lui avait pas préalablement assigné un séjour. Il faut alors aux exorcistes redoubler de persuasion pour tenter de la convaincre que seul le diable, parce qu'il a réussi à s'immiscer en elle, peut lui inspirer de tels arguments pervertis.

La logique de la possession, la théologie de la présence du diable en l'homme ne peut qu'en appeler à l'exorcisme des énergumènes comme seule thérapie, comme seul rite de dépossession. Rite d'expulsion de l'Autre en moi, identifié au principe de la faute, selon une logique de la pénétration de l'âme par le Malin, laquelle ne fait cependant pas toujours droit à la subtile intrication entre les pensées supposées de l'autre, ou inspirées par l'autre en moi, et mes propres pensées.

70 La stratégie des hommes d'Eglise consiste à refuser toute responsabilité à la possédée à l'endroit du fait de l'insinuation du Malin en elle. Jeanne des Anges défend cependant, envers et contre tous, l'idée qu'elle ne peut être possédée que parce qu'elle l'a bien voulu. Elle insiste donc pour affirmer qu'elle est *in fine* le sujet de ce qu'elle subit et récuse la figure d'une altérité diabolique absolue.

Les frontières de l'aveu se confondent ainsi avec celle de la reconnaissance, avec la capacité d'appropriation de l'étranger en nous, avec l'étendue de notre puissance d'acquiescer à notre singulière division subjective.

¹¹⁷ Cf. *La Possession de Loudun*, présenté par M. de Certeau, (1^{re} éd. 1970) Paris, Gallimard-Juliard, « Archives », 1989.

¹¹⁸ *Les anormaux*, pp. 195 sq.

Le dispositif psychanalytique permet de laisser venir le patient aux mots (*zu Wort kommen*), ou de laisser les mots revenir au patient et ce, à seule fin de le prendre au mot (*beim Wort zu nehmen*) sans procéder néanmoins à une objectivation quelconque de sa subjectivité. Lorsque les idées incidentes (*die Einfälle*), les idées soudaines tombent¹¹⁹ dans le sujet – constituant ainsi le mode privilégié de manifestation d'un inconscient qui survient, surgit, fait irruption¹²⁰ –, la parole que l'on adresse devient ainsi, tout autant, une parole que l'on s'entend dire à un autre que soi. La parole qui nous traverse, que l'on rencontre en soi sur le mode du hors de soi puisqu'on ne peut l'accueillir qu'en s'en détachant, ouvre le chemin d'une ressaisie de soi qui fasse enfin droit à sa propre voix.

¹¹⁹ Cf. : « *Einfall (ein Fall)* n'est qu'un des cas particuliers du verbe *fallen*, qui permet lui aussi, comme n'importe quel verbe, un très grand nombre de variations, toutes reliées entre elles cependant par ce verbe (*fallen* : tomber) ». (G.-A. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 26)

¹²⁰ Cf. : « l'inconscient se manifeste toujours par de brusques irruptions ('irruption' aurait très bien pu traduire *Einfall*, par des choses qui 'tombent dedans' ou se détachent du discours [...] ce qui surgit soudain dans le discours ». (G.-A. Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 26–27)

Gilles Ribault*

L'autre dans l'âme

Pour en finir avec l'idée d'une monadologie freudienne

L'inconscient dont nous entretient la psychanalyse n'a rien de solitaire. Les désirs, les motions pulsionnelles, les identifications qui le composent engagent toujours un large éventail de personnes : les membres du cercle familial, au premier chef le père et la mère, mais également les nourrices, les éducateurs, les amis des parents, les amants, les maîtresses, les rivaux, les supérieurs hiérarchiques, les thérapeutes... Tous ces interlocuteurs forment entre eux un réseau de destinataires au sein duquel la fantaisie du sujet trame clandestinement ses fictions. A lire ses comptes-rendus de cure ou ses analyses de rêve, Freud n'a jamais appréhendé la vie psychique autrement que comme un entrelacs de relations, faisant de l'existence subjective une expérience éminemment frontalière, un échange permanent avec l'extérieur. Quant au protocole thérapeutique, construit autour du transfert au psychanalyste, il témoigne à lui seul de l'importance cruciale, aux yeux de son inventeur, du lien à l'autre dans la constitution du Soi et, surtout, dans le jeu de ses possibles reconfigurations.

Qu'en est-il toutefois de cette altérité au plan de la théorisation freudienne ? Les analyses métapsychologiques convoquent le plus souvent l'autre sur le mode de l'objet. Mais qu'est-ce qu'un objet ? Pourquoi la psyché l'investit-elle ? A quoi cela l'engage-t-elle ? Freud évite méthodiquement la rencontre de ces questions pourtant décisives. L'autre, sous sa plume, est omniprésent en tant qu'horizon concret de la vie psychique mais demeure bien peu explicité théoriquement. Les topiques ne lui assignent aucun lieu en dehors de celui, déjà intériorisé, de l'instance du surmoi. Aussi peut-on suspecter la psychanalyse freudienne de recourir par ses constructions métapsychologiques ce qu'elle découvre et décrit avec finesse dans sa clinique, enfermant la vie subjective en une psychologie centrée sur l'ego. De la relation à l'autre, Freud ne considérerait finalement que ce que les processus d'introjection et d'identification en retiennent : un jeu d'investissements de traces définissant une organisation libidinale interne. L'altérité serait

* Université Paris 7

ainsi intégrée à l'immanence d'une vie psychique pensée à la façon d'une monade leibnizienne, substance « sans porte ni fenêtre » déployant ses états à partir d'elle-même. L'automatisme aveugle de l'inconscient freudien rend-il l'âme prisonnière de sa subjectivité ? C'est bien là ce qu'estime par exemple J. Laplanche qui reproche à Freud son idéalisme philosophique réduisant l'autre à une « représentation subjective d'un réel brut »¹. Le vice originel de la psychanalyse serait ainsi d'être incapable de rendre raison de la transcendance de l'autre dans l'expérience de soi². On trouve également cette lignes d'argumentations, sur un plan proprement philosophique, sous la plume de V. Descombes qui s'en prend, au-delà de Freud, à tous les philosophes d'ascendance cartésienne qualifiés pour l'occasion de « mentalistes » : « une philosophie mentale est une pensée qui assure d'abord l'autonomie du mental en le détachant du monde extérieur, pour se poser ensuite le problème inextricable de l'interaction entre le mental et le physique »³. Chez les commentateurs anglo-saxons la théorie freudienne est appréhendée comme fondée sur le modèle d'un système pulsionnel autonome et régulé par le principe de plaisir. De sorte que pour des auteurs comme J. R. Greenberg et S. A. Mitchell par exemple, elle ne rend absolument pas compte du fait de la relation à l'autre : « Object relations had to be accounted for ; their origins, significance, and fate were by no means automatically provided for and encompassed within the earlier drive theory »⁴.

La psychanalyse freudienne élude-t-elle vraiment la dimension de l'autre dont la prégnance est pourtant incontestable aussi bien dans sa pratique clinique que dans le protocole thérapeutique qui la sous-tend ? Nous voudrions montrer, dans cet article, que si, en effet, la psyché se construit pour Freud en prélevant sur autrui des déterminations qu'elle fait sienne, elle n'annule pas pour autant, par ce travail d'assimilation, sa relation à l'autre. Nous mettrons pour cela en évidence la nature relationnelle de la pulsion, trop souvent assimilée à une entité

¹ J. Laplanche, *Le primat de l'autre*, Paris, Flammarion, 1992, p. xxv.

² C'est également ce que laisse entendre le *Dictionnaire de la psychanalyse* (Paris, Fayard, 2000, pp. 552–553) d'E. Roudinesco et M. Plon : « Pour Freud, aucune conceptualisation de la relation n'existe en tant que telle, et la question de la relation du sujet à l'objet est pensée sous la catégorie des stades au sens évolutionniste et biologique du terme ».

³ V. Descombes, *La denrée mentale*, Paris, Minuit, 1995, p. 23.

⁴ Selon ces auteurs, il faudrait attendre les travaux de H. S. Sullivan et W. R. D. Fairbairn pour que la théorie analytique se donne enfin les bases adéquates faisant sa place à la question de l'autre. J. R. Greenberg and S. A. Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Harvard University Press, 2000, p. 3.

endogène de nature organique. Puis nous tenterons de réfuter l'idée d'un temps anobjectif de la vie sexuelle à laquelle conduit, pour certains commentateurs, l'idée freudienne d'une libido originellement narcissique. Nous tâcherons également d'établir que la régulation psychique par le principe de plaisir ne revient pas davantage à envisager l'âme infantile comme une entité close, décision qui rendrait totalement inintelligible la possibilité pour la vie psychique de prendre acte de la réalité. Enfin, en guise de conclusion, nous essayerons d'esquisser un des enjeux philosophiques de la reconnaissance psychanalytique d'un primat de l'autre dans la vie psychique.

Position de la problématique de la compréhension

On oublie trop souvent de rappeler le contexte de la psychologie dans le cadre duquel s'élaborèrent les premières intuitions freudiennes. Ainsi n'a-t-on pas accordé toute l'attention requise à l'idée, développée dans *l'Esquisse d'une psychologie scientifique*, d'une relation originelle entre l'enfant et son entourage : la mère ou, plus largement, le *Nebenmensch*. Cet échange n'est pas de nature symbolique et ne relève encore d'aucune élaboration pulsionnelle. Il s'agit d'une sorte d'interaction automatique apparentée à l'activité réflexe. L'enfant y répète des réactions motrices en réponse à un jeu de signes ou de mimiques maternelles. Il se crée ainsi entre les deux protagonistes un jeu de miroir qui élève l'âme infantile au-dessus des exigences encore mal coordonnées de sa physiologie. Cette analyse des premières interactions de l'enfant avec son entourage ne provient d'aucune clinique du nourrisson. Freud reconnaît lui-même sa dette vis-à-vis d'une psychologie en pleine expansion à l'heure où il écrit : « Il est intéressant de voir à quel point la littérature se tourne maintenant vers la psychologie de l'enfant. Aujourd'hui j'ai encore reçu un livre de ce genre de James Mark Baldwin. C'est ainsi que l'on reste toujours un enfant de son époque, même pour ces choses que l'on considère

75

⁵ Il s'agit de l'ouvrage intitulé *Mental Development on the Child and the Race*, publié en 1895. D'autres auteurs comme le psychologue anglais J. Sully ou en Allemagne le psychophysiologiste W. Preyer ont largement contribué à cette nouvelle psychologie de l'enfant. Cf. S. Freud, Lettre à Fliess du 5 novembre 1897, LWF pp. 350–351.

loway, fut attentivement lu et annoté par Freud au début des années 1890⁶. L'auteur de *L'origine des espèces* insiste sur l'existence de relations précoces entre l'enfant dans ses premiers mois et ses proches. Plus particulièrement, il décrit avec précision le babillage infantile, le rôle des expressions du visage et des gestes dans la manière dont le bébé se fait comprendre par l'autre avant même de pouvoir recourir à des mots. Darwin observe l'apparition très précoce de cris qui ne semblent pas fixés naturellement : « J'ai constaté ce fait chez mon enfant à l'âge de quatorze semaines et plus tôt, je crois, chez un autre. [...] A l'âge de quarante six jours, il commença à faire de petits bruits dénués de sens comme pour s'amuser, et il sut bientôt les varier. [...] Je crus reconnaître à la même époque [...] qu'il commençait à imiter les sons »⁷. La gestuelle semblait elle aussi relever d'une sorte de langage offrant ses moments de bonheur : « il posait lentement l'index d'une de ses mains sur la paume de l'autre, lorsqu'on lui répétait une petite chanson d'enfant. C'était une chose amusante de voir son air de satisfaction toutes les fois qu'il venait d'accomplir quelque exploit de ce genre »⁸.

Qu'une activité de ce genre puisse se produire si tôt, dans la vie infantile, la neurophysiologie de la seconde moitié du XIX^e siècle permettait de le penser grâce à l'importance croissante qu'elle reconnut à l'automatisme psychique dont les bases neurologiques n'ont cessé d'être mises en évidence⁹. A la char-

⁶ Nous reprenons ici les conclusions de F. Sulloway dans son *Freud, biologiste de l'esprit*, Paris, Fayard, 1998, p. 234.

⁷ Ch. Darwin, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Paris, Rivages poche / Petite bibliothèque, p. 216.

⁸ *Ibid.*, p. 213. C'est nous qui soulignons. La question du rôle des premiers échanges entre la mère et l'enfant dans le devenir psychique n'a pas été explorée par les premières générations de psychanalystes. Elle sera lentement redécouverte par des praticiens, dans les années 1960. Ainsi, René A. Spitz, examine-t-il dans *De la naissance à la parole* le « phénomène de réciprocité entre la mère et l'enfant » qu'il désigne par le terme de « dialogue » (Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 33). B. Bettelheim, dans *La Forteresse vide*, préfère parler de « mutualité » pour nommer cet échange originaire qui sort le nourrisson du « solipsisme » et le fait « participer à l'expérience de l'autre » (Paris, Gallimard, 1998, p. 43). Plus récemment, les travaux de M. Dornes (*Die emotionale Welt des Kindes* : Fisher 2000 ; *Psychanalyse et psychologie du premier âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002) témoignent d'un regain d'intérêt pour la psychologie du nourrisson au sein même des investigations d'ordre psychanalytique.

⁹ L'ouvrage de Marcel Gauchet *L'inconscient cérébral* (Paris, Seuil, 1992) présente clairement les grandes lignes de cette nouvelle physiologie nerveuse issue de la théorie réflexe du milieu du XIX^e siècle. C'est la théorie de M. Hall et J. Müller (1833) qui conduisit à faire du mode de fonctionnement spinal un modèle applicable au fonctionnement cérébral lui-même. Ainsi, en 1840, le physiologiste anglais T. Laycock, maître du célèbre neurologue J. H. Jackson, est-il

nière de ce contexte scientifique et de la perspective darwinienne attentive aux rapports entre le vivant et son milieu, Freud, à la fois neurologue et darwinien, fut en mesure d'élaborer un modèle de la vie psychique où l'emprise des échanges précoces est déterminante en vertu d'une activité psychique primaire, aveugle, qui doit tout à sa base physiologique. Le cadre général de l'*Esquisse d'une psychologie scientifique*, essai publié de manière posthume en 1895, a été ainsi fourni par le contexte dans lequel Freud reçut sa formation intellectuelle et scientifique. Dès cette époque, celui-ci se représentait l'âme comme un appareil ouvert sur le *Nebensch* comme en témoignent ses analyses de l'expérience de compréhension.

La notion de « compréhension » est rarement mise en avant par les commentateurs. Son usage explicite est, il est vrai, très circonscrit. C'est essentiellement dans l'*Esquisse* que Freud exploite ouvertement la famille lexicale du verbe « comprendre » (*verstehen*) pour qualifier l'échange qui se noue dès les premiers mois de la vie entre l'enfant et la personne qui vient à son secours. La compréhension est à la fois un vécu relationnel et une expérience proprement intellectuelle : elle est l'exercice primaire d'une « pensée » (*Denke*). Freud distingue, au sein de l'activité pensante originelle, d'un côté un processus associatif dominé par l'attraction primaire des traces perceptives investies libidinalement (pensée dite « reproductrice » (*reproduzierende*)) ; d'un autre côté, la véritable activité de pensée qui ne vise pas à « reproduire » des scènes désirées mais seulement à « reconnaître » quelque chose. Le moteur de la recherche n'est pas ici, comme dans la « pensée reproductrice », la poussée primaire directe vers l'éduction de l'excitation, c'est-à-dire le plaisir, mais un dynamisme visant la reconnaissance de ce qui est perçu en tant que tel. Quand les données perceptives ne recouvrent pas les représentations du souhait, écrit Freud, elles « éveillent l'intérêt » et suscitent deux actes de pensée complémentaires : le travail de remémoration et l'acte de jugement auquel il prépare. Il s'agit toujours, pour la pensée « sans but », soit de se laisser porter par les évocations de ce qui dans le perçu est déjà connu, soit de signifier la part entre ce qui dans l'objet est connu et ce qui ne

amené à soutenir que le cerveau est soumis aux lois de l'action réflexe. L'ascendance de ces travaux sur ceux des psychologues de l'époque est significative comme en témoigne, en France, la thèse de P. Janet, publiée en 1889, intitulée : *L'automatisme psychologique* (Sous-titre : *Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*). On trouve l'empreinte de cette réflexologie conquérante jusque dans la littérature, chez un Valéry, dans *L'idée fixe* par exemple.

l'est pas¹⁰. Le jugement consiste à discerner, dans un complexe perceptif ou dans n'importe quel sujet, ce qui est reconnaissable.

Qu'est-ce qui pousse le psychisme à reconnaître et à juger ? Quel est le ressort de cette « pensée sans but », de cette « pensée reconnaissante » qu'est la « compréhension » (« *Verständigung* » : LWF, p. 626 ou encore p. 671) ? Quand l'enfant perçoit un proche, son attention se porte prioritairement sur ce qui chez cette personne évoque son propre corps et surtout ses propres mouvements : « Les complexes de perception qui émanent alors de cet être-humain-proche (*Nebenmensch*) seront en partie nouveaux et non comparables, comme ses traits, par exemple, dans le champ visuel ; d'autres perceptions visuelles, par exemple les mouvements de ses mains, au contraire, recouperont dans le sujet le souvenir de ses propres impressions visuelles tout à fait semblables, venant de son propre corps, auxquelles sont associés les souvenirs de mouvements vécus dont il a lui-même fait l'expérience. D'autres perceptions de l'objet encore, par exemple quand il crie, réveilleront le souvenir de ses propres cris... » (LWF, p. 639). Freud suppose ainsi, entre l'enfant et la mère, une communication précoce bâtie sur ce qui, dans le champ perceptif, est capable d'être reproduit par la psyché infantile¹¹. Mais le caractère général de ses analyses permet d'aller plus loin que la simple description psychologique à laquelle s'en tenait C. Darwin. Dans ses premiers mois, le sujet infantile ne connaîtrait ses propres gestes qu'à travers ceux que lui renvoie immédiatement l'autre et qui ne correspondent pas à la réalité objective de sa propre gestuelle. Les sensations kinesthésiques infantiles animeraient ainsi originairement des images de l'autre créant l'illusion spéculaire d'habiter son corps. En répondant à l'autre, autrement dit en le « comprenant »,

¹⁰ Freud décrit ainsi les deux possibilités : « ou bien le courant se dirige sur les souvenirs réveillés et met en marche un travail de remémoration sans but, qui est donc mis en mouvement par les différences et non par les ressemblances ; ou bien ce courant demeure dans les constituants nouvellement surgis et forme alors un travail de jugement également sans but » (LWF, p. 639).

¹¹ Cette mimétique primitive entre la mère et l'enfant est bien celle que C. Darwin avait décrite dans sa publication de 1877 : « En résumé, un petit enfant fait comprendre ses besoins d'abord par ses cris instinctifs, qui, au bout d'un certain temps, sont modifiés en partie involontairement, en partie, je crois, volontairement comme moyen de communication, par l'expression inconsciente de ses traits, par des gestes et par des différences d'intonation bien marquées, enfin par des mots vagues inventés par lui-même, puis par d'autres plus précis, imités de ceux qu'il entend ; et ces derniers, il les acquiert avec une vitesse merveilleuse » (*L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, p. 218).

l'enfant abolirait toute distinction avec son interlocuteur. La réponse annulerait ce qui de l'autre, est autre : ce qu'il croit faire est ce que fait l'autre dont l'image est devenue la conscience de son propre mouvement. Pour l'enfant, l'autre compris est le moi et le moi est cet autre. La relation de compréhension correspondrait à une sorte de stade du miroir primaire, bien antérieur à celui dont parlera J. Lacan¹². A cette époque, le moi ne se soutient d'aucune image de son propre corps ; il est une structure psychique qui ne s'actualise que dans l'échange avec l'autre.

Du trauma comme incompréhension

Cette description à gros traits de l'expérience relationnelle originaire entre l'enfant et son entourage nous donne le cadre de la théorie psychopathologique freudienne. L'enfant s'efforce, avons-nous dit, de répéter, pour les « comprendre », les expressions, les sons, les gestes qu'on lui propose. En revanche, les impasses de cette relation, ses suspensions, ses effractions correspondent à ce que Freud désigne sous le terme de « trauma »¹³. Ces expériences qui viennent rompre provisoirement l'expérience de compréhension laissent derrière elles des vestiges qui sont à la source des pulsions, de l'amour et plus généralement, des liens premiers à l'autre : « Chez un être humain, les souvenirs d'enfance incompréhensibles et les fantaisies édifiées sur eux font constamment ressortir ce qu'il y a de plus important dans son développement animique » (SEL p. 117). Les traces de ces incompréhensions fondatrices sont ce qui met l'âme en mouvement : « ce qui est ainsi resté incompris, cela revient ; cela n'a pas de repos, tel un esprit non absous, jusqu'à ce que cela ait accédé à la solution et à l'absolution » (APG p. 108). L'expérience traumatique, on sait que Freud l'a très tôt exprimée en

¹² L'épreuve du miroir lacanienne correspondrait au moment où l'enfant, sous le regard de la mère, s'émanciperait des images maternelles de la compréhension originelle pour endosser celle, visuelle, de son propre corps reflété. Dans ce moment de reconnaissance, l'enfant s'engagerait sur la voie d'une identification à sa propre image : ce n'est plus sa mère, mais son propre reflet qui répond désormais aux mouvements de son corps. Le moi psychique donne ainsi naissance à un moi corporel propre, le moi « enveloppe » dont parlera Freud en 1923 (LMC, p. 270). Pour le stade du miroir lacanien, voir *Ecrits* (Paris, Seuil, 1966).

¹³ L'acceptation du terme de « trauma » dans l'œuvre freudienne est assez complexe et instable. Il est néanmoins possible, comme nous allons le voir, d'en formuler le noyau de signification. En ce qui concerne l'évolution générale du sens de ce terme à l'époque où écrit Freud, on pourra se reporter à l'ouvrage collectif, réalisé sous la direction de M. S. Micale et P. Lerner : *Traumatic pasts. History, psychiatry and trauma in the modern age (1870–1930)*, Cambridge, Cambridge University Press. 2001.

termes de « séduction ». Mais c'est seulement dans les mois qui suivirent la rédaction de l'*Esquisse* qu'il conçut cette séduction comme un vécu d'incompréhension. Dès 1892, le trauma supposé à l'origine des troubles névrotiques était pensé comme un attentat sexuel, un acte pervers exercé en général par un adulte sur un enfant. Ce dernier subissait des gestes qui, par définition, l'affectait dans sa chair même. A l'automne 1895, dans la correspondance avec W. Fliess, Freud en vient à considérer que le vécu corporel de l'enfant ne revêt un caractère traumatique que dans la mesure où il vient suspendre la relation de compréhension. Là réside la dimension « passive » du trauma primaire : le corps est touché et, aucun échange n'accompagnant l'acte, rien ne rendant celui-ci compréhensible, le contact s'apparente à une pure passivation. D'un coup, dans l'effroi, le proche devient lointain, inaccessible : l'autre devient tout entier une masse opaque. Il fait surgir dans le moi la « chose » (*das Ding*) c'est-à-dire ce qui correspondait dans l'*Esquisse* à la part incompréhensible de la perception de l'autre. Freud découvre en élaborant la notion de trauma primaire, à l'automne 1895, l'idée d'un acte de la Chose : celle-ci n'est plus simplement un laisser-pour-compte, l'opacité résiduelle du travail de compréhension ; elle peut se manifester en tant que telle, en introduisant au sein du vécu infantile sa propre opacité. Contrairement à la « chose en soi » kantienne qui ne se manifeste jamais qu'à travers l'appropriation phénoménale que notre sensibilité en effectue, la Chose freudienne, elle, peut faire irruption dans le vécu sans rien perdre de son absoluité : quand la Chose apparaît, plus rien ne se tient, tout s'effondre dans le vide de l'effraction traumatique.

Quel est alors le statut de la trace de l'incompréhension traumatique ? Elle peut être corporelle mais, Freud élargissant très vite sa conception du trauma, elle pourra aussi consister en n'importe quel vécu sensible, verbal par exemple si c'est un mot qui vient briser le lien de compréhension. Le trauma précipite la trace en provoquant l'investissement de tel ou tel fragment du vécu de passivation. Un élément perceptif se trouve ainsi scindé, isolé et forme une sorte de « corps étranger » qui, dans sa réactivation, actualise une attente en direction de l'autre¹⁴. Cette réviviscence représente en effet la répétition de la réaction de défense primaire dont il est le vestige. Même si le réveil des investissements traumatiques ne constitue pas en lui-même un trauma, il revêt toutefois pour le moi la tonalité du « désaide »

80

¹⁴ La théorie du signifiant énigmatique de J. Laplanche repère clairement le statut particulier de la trace traumatique dans le texte freudien. Mais elle n'en identifie pas la nature singulière dans la mesure où elle inscrit le sujet infantile et l'événement de sa séduction dans un ordre d'emblée symbolique, prêtant ainsi à Freud des présupposés trop lacaniens pour être véritablement les siens.

(*Hilflosigkeit*) c'est-à-dire du sentiment de détresse que provoque la suspension de la compréhension. Il s'agit à la fois de l'événement interne d'une tension qui surgit en un lieu précis du corps et d'une attente de compréhension tournée vers l'autre. C'est cet horizon d'attente que Freud observe régulièrement chez les hystériques, en particulier chez Elisabeth v. R [...] quand elle est la proie de ses douleurs : « puisqu'elle accordait assez d'importance à ses douleurs, son attention *la tournait vers quelque chose d'autre* dont les douleurs n'étaient qu'un phénomène d'accompagnement, probablement vers des pensées et des impressions en rapport avec les douleurs » (EH p. 156. C'est nous qui soulignons).

Peut-on expliciter le sens de l'attente attachée à la trace traumatique ? On pourrait dire que ce vers quoi l'âme traumatisée est toute entière tendue est une initiative de l'autre par laquelle l'élément incompris cesserait enfin de l'être. Or la trace d'une passivation ne peut être comprise que par un acte dont elle puisse être elle-même la trace, autrement dit par la répétition de la séduction elle-même. Ainsi, d'une façon paradoxale, ce que le trauma laisse derrière lui, si l'âme infantile pouvait le subjectiver par le biais de représentations, serait l'attente de sa reproduction¹⁵. Mais dans son occurrence première, l'empreinte traumatique s'exprime sous la forme d'une attente aveugle qui ne sait pas ce qu'elle veut recevoir de ses interlocuteurs actuels et qui s'adresse en vérité à la Chose c'est-à-dire à la face cachée de l'autre compréhensible. La désirance originaire, au lieu de la trace traumatique, n'est pas une conscience d'absence, ce qui supposerait une élaboration symbolique qu'on ne saurait prêter à la vie psychique précoce. Cette attente est à concevoir comme une intentionnalité vague qui, en l'absence de tout accomplissement, reste vide et totalement ignorante de ce vers quoi elle tend. C'est une poussée sans but ni objet par laquelle le Soi, souffrant d'une compréhension suspendue, attend de l'autre actuel qu'il y remédie¹⁶. La trace traumatique représente donc un foyer dynamique : elle est la source de toute la vie

¹⁵ Dans une lettre à Abraham du 5 juillet 1907, Freud souscrit, à quelques réserves près, à l'idée de son correspondant selon laquelle certains enfants névrosés peuvent aller au-devant de la répétition de l'attentat sexuel (*Les Traumatismes sexuels comme forme d'activité sexuelle infantile*, O.C. Tome I). L'idée sera reprise quelques années plus tard par S. Ferenczi dans un article de 1916 (*Deux types de névroses de guerre : Psychanalyse II*) où il introduira le terme de « traumatophilie » (p. 251).

¹⁶ Cette tension aveugle, élaborée érotiquement mais non articulée à un quelconque but pulsionnel, est souvent désignée par Freud par le terme allemand de « *Sehnsucht* », très prisé par les romantiques et difficile à traduire comme le soulignent les traducteurs des Presses Universitaires de France. (*Traduire Freud*, p. 96). Il s'agit d'un désir ardent ou fervent, d'une aspiration sans objet nettement assigné mais tournée vers l'autre.

pulsionnelle future. Dans le cadre de la théorie du trauma primaire, la vocation du souhait (*Wunsch*) ou de la pulsion n'est pas tant d'obtenir la répétition hallucinatoire d'une perception d'objet que d'élaborer dans l'échange avec l'autre des actes dérivatifs par lesquels se canalise une tension¹⁷.

La révolution théorique qu'accomplit discrètement Freud, à l'automne 1895, en inscrivant le vécu traumatique précoce dans le plan des échanges premiers entre la mère et l'enfant, représente une innovation d'importance : les fondements de la vie psychique ne sont plus tant énergétiques comme ils l'étaient encore dans l'*Esquisse*, que sémiotiques et relationnels. Le paradigme de la compréhension permet à Freud de faire se rejoindre la question de l'autre et celle du trauma. Sont ainsi jetées les bases d'une conception de la pulsion qui fera de celle-ci non pas un événement interne mais une irréductible attente en direction de l'autre.

Que la vie sexuelle est toujours tournée vers l'autre

Venons-en au deuxième point de notre discussion. La clôture solipsiste du sujet freudien n'est-elle pas attestée par l'idée, introduite dans le courant des années 1910, d'un narcissisme autoérotique originel qui serait le point de départ du développement libidinal ? Dans les premières pages de son ouvrage, *Vie et mort en psychanalyse*, J. Laplanche juge avec sévérité l'impasse à laquelle conduirait cette hypothèse : « Si la notion d'auto-érotisme va remplir une fonction extrêmement importante dans la pensée de Freud, elle va, en même temps, mener à une grande aberration de la pensée psychanalytique et peut-être, à une certaine aberration de la pensée freudienne elle-même concernant l'objet et l'absence primitive d'objet. Il va s'agir, dans cette perspective, de faire sortir l'objet comme ex nihilo, par un coup de baguette magique, d'un état initial considéré comme *absolument* 'anobjectal' ». ¹⁸ L'objection paraît forte : si le moi est le premier objet de la libido, comment cessera-t-il de l'être ? Comment pourra-t-il dépasser

82

¹⁷ Dès *L'interprétation du rêve*, le processus primaire de l'appareil psychique n'est pas orienté vers l'hallucination mais plus exactement vers la reproduction, par nature impossible, de certains vécus de perception. La régression hallucinatoire souvent mentionnée par Freud n'est en réalité qu'un effet particulier de cette impasse psychique.

¹⁸ J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1970, pp. 33–34. C'est nous qui soulignons. On retrouve formulée l'aporie, mais sur un mode non réfléchi, dans le *Dictionnaire freudien* (Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 1194) de C. Le Guen : après avoir perdu l'objet extérieur des pulsions d'auto-conservation, « la pulsion sexuelle devient alors autoérotique ».

l'amour qu'il se porte à lui-même en aimant des objets étrangers ? Il reste toutefois à vérifier si Freud a bel et bien conçu les débuts de la vie sexuelle comme un face à face narcissique du moi avec lui-même.

Qu'est-ce que le narcissisme ?

C'est entre 1910 et 1915 que la notion apparaît au sein de la doctrine freudienne. L'article de 1914, *Pour introduire le narcissisme*, élargit son champ conceptuel au-delà de la pathologie et en fait une organisation spécifique, étroitement liée à l'auto-érotisme, un stade par lequel tout homme serait passé et auquel il pourrait encore être reconduit en certaines circonstances. Cette configuration représente un retournement essentiel pour une vie psychique fondamentalement tournée vers l'autre : avec elle, en effet, la tension libidinale renonce à attendre quelque chose de cet autre et trouve l'issue de se résoudre par une action directe sur le corps même du sujet. Dans *Pulsions et destins des pulsions*, Freud fait coïncider le narcissisme, c'est-à-dire le moi pris comme objet d'amour, avec la phase auto-érotique de la sexualité infantile, les deux formant un « stade purement narcissique » (M p. 183) : « Le moi se trouve originellement, au tout début de la vie d'âme, investi pulsionnellement et en partie capable de satisfaire ses pulsions sur lui-même. Nous appelons cet état celui du narcissisme et cette possibilité de satisfaction la possibilité auto-érotique »¹⁹. Ainsi, contrairement à ce que Freud soutenait en 1905 dans les *Trois essais*, si l'enfant suce son pouce ou sa tétine, ce n'est pas pour la seule raison qu'il répèterait le plaisir érogène labial que lui aurait procuré la tétée. L'opération est en réalité plus complexe : la découverte de l'auto-érotisme engage une structure psychique déterminée. Le moi infantile se clive en un moi aimé, le corps propre, et en un moi aimant, un tenant lieu de l'autre. L'enfant qui suçote se donne le sein. Il est d'une certaine manière à la fois, le sein maternel et sa propre bouche. Ainsi se fonde le clivage auto-érotique entre le moi-autre-actif et le moi-érogène-passif. La relation entre ces deux instances est une relation d'amour que le moi se porte à lui-même et non plus un simple raccourci pour obtenir du plaisir. L'acte pulsionnel auto-érotique supplée à la passivation par l'autre qui ne vient pas. L'onanisme mime une auto-passivation par nature impossible. Cette dualité intérieure permettant au moi de s'investir lui-même, dans son corps ou en des traces psychiques issues de l'autre, est à l'œuvre dans les opérations de défense primaire décrites en 1915 dans les premières pages de la *Métapsychologie* : le « ren-

¹⁹ *Ibid.*, p. 181-182.

versement dans le contraire » (transformation des buts actifs ou passifs) et le « retournement sur la personne propre » (changement d'objet). Ces processus sont, en effet, rendus possibles par la dialectique narcissique : « Le destin des pulsions que sont le retournement sur le moi propre et le renversement de l'activité en passivité sont dépendants de l'organisation narcissique du moi et portent en eux le sceau de cette phase » (M p. 179). L'identification procède également de cette structure clivée.

En quel sens la libido du moi est-elle originaire ?

Mais venons-en au nœud du problème. Le modèle du narcissisme primaire ne se contente pas de postuler l'existence d'une organisation psychique dédoublée par laquelle le moi intériorise un pan de la relation à l'autre. Il enveloppe une deuxième hypothèse qui concentre, à vrai dire, toute la difficulté. Dans l'espace psychique où le moi se rapporte à lui-même en quête d'une auto-passivation érotique, s'actualiserait la libido originaire : « Au début du développement individuel, toute la libido (toute la tendance érotique, toute la capacité d'amour) est attachée à la personne propre, investissant, comme nous le disons, le moi propre » (UDP p. 45). Là est l'aporie que nous annonçons : si la sexualité est originellement narcissique, comment peut-elle cesser de l'être ? Freud paraît lui-même peu convaincu quand il tente de s'expliquer : « d'où provient donc en fin de compte dans la vie d'âme cette obligation de sortir des frontières du narcissisme et d'investir la libido sur des objets ? La réponse conforme à notre cheminement de pensée pourrait être que cette obligation apparaît lorsque l'investissement du moi en libido a dépassé une certaine mesure. [...] on doit se mettre à aimer pour ne pas tomber malade et l'on doit tomber malade lorsqu'on ne peut aimer par suite de refusement » (PIN p. 229). Mais en admettant que le narcissisme rende malade, hypocondriaque par exemple, pourquoi la psyché voudrait-elle guérir ?

Confronté au problème de la perte de l'objet lors du rebroussement autoérotique de la vie sexuelle infantile, Freud, dans les *Trois Essais*, affirme clairement que le lien à l'autre n'est jamais perdu. La permanence de ce dernier est d'ailleurs la condition sans laquelle la sortie de l'autoérotisme et l'unification de la vie sexuelle à l'âge pubère demeurerait impossibles : « Mais de cette relation sexuelle, la première et la plus importante de toutes [l'allaitement], subsiste, même après la séparation de l'activité sexuelle d'avec l'ingestion de nourriture, une part importante qui aide à préparer le choix d'objet, donc à réinstaurer le bonheur perdu. Tout au long de la période de latence, l'enfant apprend à aimer

d'autres personnes qui lui apportent de l'aide dans son désaïde et satisfont ses besoins, et cela tout à fait sur le modèle et dans la continuation de son rapport de nourrisson à sa nourrice » (TE p. 161). La sexualité infantile ne se détache donc pas complètement de l'autre en s'engageant sur la voie auto-érotique.

Le problème se circonscrit alors à la période des écrits métapsychologiques de 1915, quand Freud semble faire de la libido narcissique la première étape de la vie sexuelle infantile. L'objet n'est plus à retrouver après avoir été perdu, il est désormais tout simplement à trouver pour la première fois. Mais le temps zéro de la vie sexuelle est-il vraiment anobjectal ? Les analyses de *Pulsions et destins des pulsions* ainsi que les textes de cette période révèlent au contraire que Freud reconnaît à présent à toutes les pulsions sexuelles infantiles un objet et renonce à l'idée d'une sexualité purement érogène. Ainsi la pulsion orale devient-elle « sadique ». Les premières pulsions sexuelles n'ont certes pas d'objet propre mais empruntent leur débouché objectal aux pulsions de conservation : en ce qui concerne l'activité orale, « l'activité sexuelle n'y est pas encore séparée de l'ingestion de nourriture, les opposés ne sont pas encore différenciés en elle. L'objet de l'une de ces activités est aussi celui de l'autre, le but sexuel consiste en l'incorporation de l'objet » (TE p. 134)²⁰. La vie érotique est donc bien originellement tournée vers l'objet.

Certes le destin de cet étayage objectal des premières pulsions sexuelles sur les pulsions vitales est d'être en partie perdu avec l'avènement du narcissisme primaire et de ses implications autoérotiques. Mais *en partie* seulement : seule « *une part* des pulsions sexuelles est, comme nous savons, capable de cette satisfaction auto-érotique » (M p. 182. Note. C'est nous qui soulignons). La sexualité infantile ne se réduit donc à aucun moment à la libido du moi. Freud demeure fidèle à l'argument des *Trois Essais* selon lequel l'organisation narcissique ne serait jamais dépassée s'il n'existait pas à côté d'elle une libido à caractère objectal : « Les pulsions sexuelles exigeant d'emblée un objet, et les besoins des pulsions du moi impossibles à jamais satisfaire auto-érotiquement perturbent naturellement cet état [narcissisme originaire] et préparent les progrès » (M p. 182). La première sexualité infantile ne doit donc pas être assimilée à la libido du moi²¹. La théorie freudienne

²⁰ L'objectalité précoce des premières motions sexuelles est également affirmée dans ce passage : « elles interviennent, dans une grande mesure, en vicariance les unes à la place des autres et peuvent aisément *changer d'objets* » (*Ibid.*, c'est nous qui soulignons).

²¹ C'est sur la base de l'expérience clinique mais également d'une lecture attentive des textes freudiens que M. Balint a très tôt contesté l'idée, vite répandue dans les milieux psychanalytiques,

du narcissisme n'a jamais envisagé la sexualité infantile comme dénuée de tout débouché extérieur. Si la sexualité était en ses débuts entièrement auto-érotique, elle le resterait pour toujours. J. Laplanche aurait alors raison de parler de la « fable auto-érotique » de Freud et de voir dans le narcissisme qui l'épaula « une des notions les plus trompeuses » du freudisme²². L'idée freudienne d'une libido narcissique *primaire* ne signifie pas que toute la vie sexuelle dérive de cette origine.

Une fois écarté ce malentendu, on peut s'interroger pour finir sur l'insistance de Freud à parler d'une libido narcissique *originnaire*. Pourquoi avoir pris ainsi le risque d'occulter la sexualité infantile objectale pré-narcissique ? C'est que pour le Freud de 1915, la libido ne s'affirme vraiment en tant que tel, dans son autonomie, qu'à partir du moment où elle se dote d'un objet propre et qu'elle s'affranchit de l'étayage sur une objectalité d'emprunt. Or avant d'introjeter ses objets, la dynamique libidinale trouve bel et bien son premier objet dans le moi sur lequel se retourne la sexualité autoérotique. Dans cette perspective, on comprend qu'une sexualité encore mal dégagée des fonctions d'autoconservation puisse ne pas représenter pour Freud un fait libidinal achevé. La libido narcissique serait bien alors la première manifestation d'une sexualité douée d'un but et d'un objet *propre*.

Le rapport à la réalité : une nouvelle aporie ?

Terminons notre investigation par l'examen d'un troisième et dernier point : celui de l'accès de la psyché à la réalité. Si Freud avait effectivement réduit la vie psychique à un jeu d'investissements internes régulé par la seule recherche de plaisir, il se serait confronté à une grave objection : comment l'appareil psychique peut-il prendre en considération le monde extérieur si son premier motif d'action est l'éconduite de l'excitation ? L'hypothèse même du principe de plaisir

86

selon laquelle la sexualité infantile serait pour Freud originnairement anobjectale. Voir *Remarques critiques concernant la théorie des organisations pré-génitales de la libido* (chap. IV) dans *Amour primaire et technique psychanalytique* (Paris, Payot, 2001). La voie explorée par les tenants de la théorie de l'attachement (en particulier J. Bowlby, *Attachement et perte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.) rend également justice à l'idée freudienne d'un lien précoce à l'autre. En revanche, la conception organique et innéiste de la nature de ce lien tourne le dos à la perspective « accidentaliste » (traumatique) de la psychanalyse freudienne.

²² J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, p. 110.

sir recèlerait une contradiction enfermant la psyché en un solipsisme hallucinatoire indépassable.

Le problème est abordé pour la première fois par Freud en 1895, dans la discussion du « signe de réalité ». Il s'agit, dans l'*Esquisse...*, de répondre en même temps à deux questions différentes : 1) comment la *psyché* parvient-elle à faire la part entre la pensée et la réalité ? 2) pourquoi l'accomplissement de souhait ne se réalise-t-il pas toujours sur le mode hallucinatoire ? L'idée première de Freud est que, dans le cas de l'hallucination, le dispositif permettant la reconnaissance du réel se trouverait forcé par la pression d'une exigence libidinale particulièrement intense. Mais cette explication manque de clarté et ses faiblesses laissent dans l'obscurité l'avènement des processus de pensée secondaires, en prise sur la réalité, que *L'interprétation du rêve* nomme le « penser » (IR p. 621). Elle est abandonnée explicitement dans la fameuse lettre du 21 septembre 1897 où Freud renonce à « ses neurotica ». Doit-on en conclure qu'à partir de cette période, il n'existe plus, dans la théorie freudienne, de moyen de comprendre comment, au sein de son développement, l'âme infantile parvient à rencontrer le réel ? C'est ce qu'estime J. Laplanche qui présente ainsi la gageure freudienne après l'automne 1897 : il s'agit de « reconstruire l'évolution du psychisme humain à partir d'une sorte d'état premier hypothétique, où l'organisme formerait une unité fermée par rapport à l'entourage »²³. Le *Vocabulaire de psychanalyse* impute de son côté à Freud l'erreur d'avoir cherché un critère psychologique de réalité là où opèrerait, en fait, un dispositif inconscient, étroitement lié à la résolution de conflits libidinaux : « La signification d'un principe de réalité capable de modifier le cours du désir sexuel peut difficilement se saisir hors de (la) référence à la dialectique de l'Œdipe et aux identifications corrélatives de celui-ci »²⁴. Pour J. Laplanche, c'est le déploiement de la vie libidinale, en particulier dans son moment œdipien, qui est en mesure de promouvoir l'accès à la réalité. Ce qui revient à retrouver la perspective aporétique de l'*Esquisse* où Freud demandait à un processus de développement endogène d'instituer lui-même le critère de reconnaissance du réel. Mais peut-on subordonner aux

²³ J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, p. 111. Le *Vocabulaire de psychanalyse*, publié trois ans plus tôt, soutenait une position plus juste : « On a souvent attribué à Freud, pour la critiquer, l'idée que l'être humain aurait à sortir d'un hypothétique état où il réaliserait une sorte de système clos voué au seul plaisir narcissique pour accéder, on ne sait par quelle voie, à la réalité. Une telle représentation est démentie par plus d'une formulation freudienne : il existe dès l'origine, au moins dans certains secteurs, notamment celui de la perception, un accès au réel » (Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 337).

²⁴ *Op. cit.*, p. 338.

puissantes motions de la libido la production de l'accès à la réalité ? Cette conception, largement répandue dans la littérature analytique, ne sera pas celle que Freud développera pour échapper aux faiblesses de ses premières analyses²⁵.

L'avènement du principe de réalité

Dès *L'interprétation du rêve*, en effet, le critère de réalité n'est plus engendré par un quelconque processus libidinal. Ce ne sont ni les pulsions, ni leur récusation qui permettent à la *psyché* de se rapporter à la réalité : l'accès au réel est une institution originaire du moi. Les questions de l'instauration du critère de réalité et du dépassement du régime hallucinatoire se trouvent découplées²⁶.

Qu'en est-il alors de l' « épreuve de réalité » qui permet au sujet de faire la part entre ce qui relève du monde intérieur et du monde extérieur ? Elle n'est plus liée à un quelconque « signe » ou « signal » mais procède directement du vécu moteur. Tout être vivant fait originairement, dans l'échange avec son milieu, l'expérience de la réalité par l'action musculaire ou l'aptitude à écarter la source de l'excitation : « D'une part, il [l'organisme] sentira des stimuli auxquels il peut se soustraire par une action musculaire (fuite), ces stimuli il les met au compte d'un monde extérieur ; mais d'autre part aussi des stimuli contre lesquels une telle action demeure inutile » (M p. 167)²⁷. Le réel est ce sur quoi on peut agir. Cette fonction de discernement moteur est considérée comme « une des grandes institutions du moi » (CMD p. 258). Un tel critère permet de comprendre qu'aucun enfant, dès qu'il dispose d'une motricité volontaire, n'ignore la différence entre la réalité et la fiction. La *psyché* humaine est originairement ouverte sur le monde extérieur. Quand Freud fait l'hypothèse spéculative d'un système psychique clos, dans une note de son article de 1911, il prend bien soin, ce qui échappe à J. Laplanche, de préciser que dans cette fiction d'école, la réalité du monde extérieure n'est pas nulle mais seulement annulée, « négligée » (*vernachlässigt*) (FDP p. 14)²⁸.

88

²⁵ On retrouve cette problématique non freudienne par exemple dans l'analyse winnicottienne de la position d'objet (*Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975).

²⁶ Ainsi, dans l'ouvrage sur les rêves, la seconde question est développée sans que soit mentionnée la première (IR p. 620-621).

²⁷ La position est la même en 1930 (MC p. 252).

²⁸ J. Laplanche exprime donc à son *insu* une thèse freudienne quand il affirme que, pour le système psychique, « le problème de s'ouvrir au monde est un faux problème » (*Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 93).

L'avènement de la pensée

Mais ce réel qui s'impose à la conscience de l'enfant dès que celui-ci est en état d'agir sur lui et de découvrir qu'il peut le transformer, comment peut-il contraindre le cours des pensées ? Comment peut-il se faire entendre auprès d'une âme vivant sous l'emprise de ses désirs ? C'est désormais l'insatisfaction durable de la pulsion qui conduit à la création de processus secondaires dont l'existence a pour effet de renforcer le moi face aux revendications pulsionnelles. Le mécanisme d'inhibition énergétique, élaboré dans *l'Esquisse*, est abandonné au profit d'un processus psychique de renoncement encore mal précisé en 1900 (IR p. 621). Le propos est plus précis en 1911, quand Freud introduit pour la première fois l'expression « principe de réalité » : « C'est seulement l'absence de la satisfaction attendue, la déception (*Enttäuschung*), qui eut pour conséquence l'abandon de cette tentative de satisfaction par voie hallucinatoire. A la place de celle-ci, l'appareil psychique dut se résoudre à représenter l'état des faits réels du monde extérieur et à tendre à la modification réelle. Par là était introduit un nouveau principe de l'activité animique ; ne fut plus représenté ce qui était agréable mais ce qui était réel, même si cela devait être désagréable. Cette instauration du principe de réalité » (FDP p. 14). Que le moteur de l'avènement des processus de pensée temporisateurs soit la récusation par la réalité, c'est-à-dire la perte ou la déception, Freud le redira encore en 1925 en posant comme condition « pour la mise en place de l'examen de réalité, que se soient perdus des objets qui autrefois avaient apporté une satisfaction réelle » (LN p. 169). Ce que promeut l'insatisfaction, ce n'est pas le critère de réalité en lui-même mais seulement une mutation psychique qui engendre une gamme spécifique d'inscriptions relativement autonomes au sein de laquelle le jeu des investissements se traduit par l'aptitude à penser ou à fantasmer sans halluciner et plus généralement à prendre en compte le monde extérieur.

Ainsi Freud parvient-il à distinguer les questions, d'abord mal différenciées par *l'Esquisse*, de l'indice de réalité et de l'avènement d'une pensée affranchie du raccourci hallucinatoire. L'« épreuve de réalité » est l'expérience motrice qui permet à la *psyché* de distinguer entre la réalité et ce qui est désiré. L'insatisfaction est ce qui permet à la pulsion d'échapper à son destin hallucinatoire et à donner naissance à un régime de pensée gouverné par le « principe de réalité ». L'« examen de réalité » est alors possible, tant qu'il n'est pas suspendu par une pression libidinale trop forte. Ce qui arrive dans le cas du rêve où la régression

onirique, investissant le système perceptif de l'intérieur, provoque l'innervation motrice suffisante pour procurer le sentiment de réalité (CMD p. 257–258). L'insatisfaction pulsionnelle ne crée pas le rapport au réel mais ouvre la possibilité pour l'énergie psychique d'investir le perçu pour lui-même, autrement dit de le penser sur le mode de l'activité de « pensée reconnaissante » dont parlait *l'Esquisse*. Ainsi le réel se manifeste-t-il par une sorte de présence quasi originaire, forte et évidente, posée en regard du sujet agissant. Les péripéties du devenir pulsionnel n'affectent la relation au réel et à l'autre actuel que dans le cadre définissant la perturbation psychotique.

Epilogue : Freud et la modernité

La relation désirante à l'autre telle que la pose le modèle du trauma primaire, élaboré à l'automne 1895, constitue le schème à l'intérieur duquel se développe toute la théorie freudienne de la sexualité mais aussi, précisons-le pour finir, des pulsions en général. Héritiers l'un et l'autre de l'échange spéculaire originel, la Faim et l'Amour sont en effet, chacun à sa manière, tournés vers l'autre : le besoin ne constitue pas en lui-même un lien mais une simple relation à d'autres appréhendés comme des objets *indéterminés* (moyens) ; de son côté, la sexualité se distingue en tant qu'impasse relationnelle sollicitant corporellement des objets *déterminés* (fins). Quelle que soit leur nature, les pulsions n'enferment donc jamais le Soi dans l'intimité d'une vie intérieure. Les appétits ne sont pas tant des événements subjectifs que ce qui, dans la subjectivité, appelle et réclame au contraire de s'en affranchir. Les pulsions reconduisent à la surface de l'âme c'est-à-dire à l'échange, au contact, à la rencontre... Elles sont le rappel à l'autre salutaire qui libère d'une intériorité contenant toujours le risque narcissique de se suffire à elle-même.

90

Le traitement freudien de la question de l'autre, s'il n'est pas de nature philosophique, trouve toutefois à s'inscrire dans le champ de réflexion des philosophes. Le problème de l'altérité s'est posé selon des modalités évidemment très différentes selon les écoles et les époques. Ainsi les grands courants de l'Antiquité sont-ils demeurés étrangers à toute forme de solipsisme. Ils ont également partagé l'évidence que la relation aux autres est toujours l'accomplissement d'un mouvement de l'âme. Chez un Platon ou un Aristote, l'expérience intersubjective s'actualise par nature dans la dynamique d'un désir ou d'une tendance. L'autre n'est jamais appréhendé comme une simple réalité extérieure. Les psychologies

antiques, même celle matérialiste d'Epicure, interdisent la réduction du vécu d'altérité à la perception actuelle de l'autre²⁹. La psyché loge en son sein les dispositions qui font que les hommes ne se reconnaissent pas seulement mais s'aiment et se haïssent, se lient et s'affrontent. Elle est toujours tournée vers autre chose qu'elle-même, vers une altérité l'engageant originairement dans un espace d'échanges. Il n'est pas dans la nature de l'âme, chez les Grecs, de pouvoir s'actualiser et s'accomplir en dehors d'une relation à d'autres âmes. La psychologie n'était pour eux qu'un chapitre de l'éthique.

C'est cette intuition métaphysique que salue Freud quand il souligne, dans les *Trois Essais*, que les Anciens « mettaient l'accent sur la pulsion elle-même alors que nous le plaçons sur l'objet » (TE p. 56–57). La primauté grecque accordée au désir plutôt qu'à ce qui en est l'objet est précisément l'évidence avec laquelle Freud tente de renouer : en l'âme freudienne, avons-nous dit, l'objet est second et entièrement subordonné à un pulsionnel qui n'est lui-même qu'une modalité de la relation originaire à l'autre. L'ambiguïté ontologique du réel psychique, à la fois actuel et virtuel, trouve à se reformuler à travers la problématique psychanalytique de l'inconscient : les constructions inconscientes actuelles cherchent indéfiniment à s'actualiser sur la scène des échanges conscients avec autrui. La notion de « pulsion », irréductible à une simple « poussée » et dont l'acte est toujours inaccompli en dépit des formations refoulées qu'elle actualise, renoue ainsi avec la problématique aristotélicienne de la puissance.

C'est avec Descartes et sa critique des « formes substantielles » d'Aristote que s'est obscurcie l'évidence du lien à l'autre. L'avènement d'une ontologie de l'acte a évincé la métaphysique de la relation au profit de la considération exclusive de ses termes : sujet / objet. Contentons-nous ici d'évoquer la manière dont la transcendance de l'infini divin est elle-même sacrifiée sur l'autel cartésien de l'immanence subjective : cet infini n'est plus autre chose, pour l'homme, que l'actualité d'une de ses propres idées, idée au statut certes très singulier puisqu'elle introduit en l'âme une altérité désormais *intime*. Cette intériorisation de l'altérité ne concerne pas seulement le rapport à Dieu : elle rend aporétique la question même de l'existence d'autrui. On sait comment la perception des autres hommes,

²⁹ Avec la théorie des simulacres et de leur accumulation mnésique, le monisme matérialiste épicurien n'efface pas la différence radicale entre le jeu des possibles inhérent à l'âme désirante et le plan actuel des réceptions sensorielles.

chez Descartes, n'enseigne qu'une présence de corps, de simples « chapeaux » et « manteaux ». En réduisant l'âme à un jeu de forces, la modernité cartésienne a dissout l'axiome antique de la transcendance psychique vers l'autre³⁰. Il reviendra à Spinoza de réaliser avec rigueur le projet, ouvert par l'actualisme cartésien, d'une physicalisation de l'intersubjectivité. Et il faudra attendre les brillants efforts de la tradition phénoménologique pour que la question de l'altérité psychique soit assumée de nouveau au cœur d'une problématique de l'ego, en particulier grâce à la notion d'« intentionnalité » proposée pour la première fois par F. Brentano dont le jeune Freud a suivi les cours. Efforts qui achoppent précisément sur la tâche d'explicitier le sens de l'expérience d'autrui. Peut-on en effet espérer pouvoir rendre compte de la relation à l'autre, a fortiori des actes qui l'instituent, en partant d'une subjectivité qui ne doit rien à cet autre ? Faute d'admettre l'aliénation originaire de la psyché, E. Husserl et ses héritiers ne parviennent pas à régler phénoménologiquement le problème de la constitution de l'intersubjectivité tel qu'il est posé pour la première fois dans la célèbre cinquième des *Méditations cartésiennes*³¹.

La psychanalyse freudienne n'est pas une philosophie dissipant enfin les apories de la conception moderne de l'autre. Toutefois elle fait événement dans la pensée occidentale en s'élaborant autour d'un paradigme psychique qui renverse trois siècles de recouvrement égologique de la question de l'autre. On ne saurait donc tenir la perspective freudienne pour un avatar de la modernité cartésienne comme le font des commentateurs comme M. Henry³² ou J. M. Vaysse³³. Par ailleurs, en ce qui concerne la prétendue ambiguïté de cette pensée convoquant à la fois le plan physicaliste des causes et celui phénoménologique du sens, ambiguïté dénoncée en leur temps par L. Wittgenstein, J. P. Sartre ou P. Ricoeur, nous avons tenté de montrer que la voie qu'ouvre Freud subvertit bien plutôt cette alternative en réhabilitant l'idée antique d'une âme par essence désirante parce que hantée par une altérité désormais rapportée à sa source relationnelle.

92

³⁰ La monadologie leibnizienne n'échappe pas à ce constat en dépit de ses nombreux compromis avec la pensée aristotélicienne.

³¹ Il nous paraît toutefois réducteur d'affirmer comme le fait J. Laplanche que ce n'est « qu'avec Husserl et Merleau-Ponty que l'existence d'autrui ferait l'objet d'une réflexion indépendante » (*Le primat de l'autre*, p. XXIII).

³² M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

³³ J. M. Vaysse, *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999.

Liste des abréviations des ouvrages de S. Freud

- O.C. : *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France
- APG : *Analyse de la phobie d'un garçon de cinq ans*, O.C., IX, Paris, Presses Universitaires de France, 1998
- APP : *Au-delà du principe de plaisir*, O.C., XV, Paris, Presses Universitaires de France, 1996
- CMD : *Complément métapsychologique à la doctrine du rêve*, O.C., XIII, Paris, Presses Universitaires de France, 1994
- EH : *Études sur l'hystérie*, O.C., II, Paris, Presses Universitaires de France, 2009
- FDP : *Formulations sur les deux principes de l'advenir psychique*, O.C., XI, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- IR : *L'interprétation du rêve*, O.C., IV, Paris, Presses Universitaires de France, 2003
- LMC : *Le moi et le ça*, O.C., XVI, Paris, Presses Universitaires de France, 1991
- LN : *La négation*, O.C., XVII, Presses Universitaires de France, 1992
- LWF : S. Freud / W. Fliess : *Lettres à Wilhelm Fliess*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006
- M : *Métapsychologie*, O.C., XIII, Paris, Presses Universitaires de France, 1994
- MC : *Malaise dans la culture*, O.C., XVIII, Paris, Presses Universitaires de France, 1994
- PIN : *Pour introduire le narcissisme*, O.C., XII, Paris, Presses Universitaires de France, 2005
- SEL : *Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, O.C., X, Paris, Presses Universitaires de France, 1993
- TE : *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, O.C., VI, Paris, Presses Universitaires de France, 2006
- UDP : *Une difficulté de la psychanalyse*, O.C., XV, Paris, Presses Universitaires de France, 1996

Jelica Šumič Riha*

L'écriture mystique ou la « jouissance d'être »

Mystique, l'obscur auto-perception du royaume extérieur au moi, du ça.¹

Il y a une jouissance [...] *au-delà du phallus*. [...] Il y a une jouissance à elle, à cette *elle* qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance qu'elle éprouve – ça, elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. [...] Il est clair que le témoignage des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien. [...] Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ?²

La psychanalyse vise à ce que le sujet se réalise, au-delà de ses identifications, comme une réponse à l'impossibilité de rapport sexuel, à ce que le sujet advienne comme réponse du réel. « Chacun est un poème » dit Lacan pour signaler que la psychanalyse ne vise pas l'universel dans le sujet, mais plutôt ce qu'il y a de plus singulier chez l'être parlant : l'émergence du mode de jouir comme suppléance à cette inexistence du rapport sexuel. Mais en quel sens le nouage de l'écriture et de la jouissance, que nous avons choisi comme point de départ, pourrait nous servir de fil conducteur dans notre interrogation sur les modes singuliers de cette suppléance ? Il s'agit notamment de savoir si la jouissance reste coupée de la parole, indicible comme l'est censé être le Dieu des mystiques. Y'a-t-il une suppléance qui se supporte du langage ou faut-il plutôt soutenir que chacun, dans son mode de jouir, semble réduit à être « le partenaire de sa propre solitude » ?

95

Si, pour repérer les lieux où la psychanalyse rencontre l'expérience mystique, nous partirons de l'enseignement de Lacan et non de celui de Freud qui, comme on le sait bien, n'était pas porté sur la mystique, c'est parce que Lacan n'a pas hésité à coupler Dieu avec une jouissance qui, tout en étant indicible, s'ouvre vers l'Autre, vers le symbolique. Ce n'est nullement un hasard si, juste à la suite de son

¹S. Freud, *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1987, p. 288.

²J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, pp. 69–71.

évocation de cette jouissance que les femmes et les mystiques éprouvent, mais dont ils ne peuvent rien dire, Lacan enchaîne brutalement : « Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ? »³

« Etre-Un avec Tout »

Il faut souligner qu'à la différence de Lacan, les rapports de Freud à la mystique ne sont pas très engageants. Dans une lettre écrite à Romain Rolland à propos de ce que celui-ci avait décrit comme une « sensation océanique », sentiment immédiat d'être attaché au monde par des liens directs, Freud avoue une « fermeté », voire une répulsion, face à cette union avec le grand Tout : « Combien me sont étrangers les mondes dans lesquels vous évoluez ! La mystique m'est aussi fermée que la musique ».⁴ La position de Freud dans cette lettre anticipe en quelque sorte la critique qu'il adresse dans *Malaise dans la culture* au « sentiment océanique », plus précisément, à l'idée que « tout se dirige vers l'Unité océanique, vers la symphonie des mondes en mouvement où s'harmonisent les milliards d'êtres »⁵. En effet, dans le premier chapitre de sa *Malaise*, Freud attribue l'idée d'un « lien indissoluble, d'une appartenance à la totalité du monde extérieur »,⁶ en un mot, l'idée d'« être-un avec le Tout » que le « sentiment océanique » est censé exprimer, à la « restauration du narcissisme illimité »⁷ propre au *Lust-Ich* primitif, puisque, à ce stade, du fait qu'il n'y a pas d'opposition entre le dedans et le dehors, « le moi contient tout ». Ce sentiment océanique, où « les contenus de représentations qui conviennent [à ce moi-plaisir primordial] seraient précisément ceux d'une absence de frontières et ceux d'un lien avec le Tout »,⁸ n'est, dit-il, qu'« un seul état exceptionnel ». Or la psychanalyse

96 nous apprend à connaître un grand nombre d'états dans lesquels la délimitation du moi d'avec le monde extérieur devient incertaine, ou dans lesquels les frontières sont tracées d'une manière vraiment inexacte ; des cas où des parties du corps propre, voire des éléments de la vie d'âme propre, perceptions, pensées, sentiments, apparaissent comme

³ *Ibid.*, p. 71.

⁴ S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, Paris, Gallimard, 1966, lettre du 20 juillet 1929.

⁵ R. Rolland, *Inde, Journal 1915-1943*, Paris, Albin Michel, 1960, p. 428.

⁶ S. Freud, *La malaise dans la culture*, Paris, Quadrige/PUF, 1995, p. 6.

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 9.

étrangers et n'appartenant pas au moi, d'autres cas où l'on impute au monde extérieur ce qui manifestement a pris naissance dans moi et devrait être reconnu par lui.⁹

Si on se propose, comme nous le faisons, de repérer ce qui, sur la mystique, peut se trouver dans les écrits de Freud, il faut bien constater qu'il a une position plus équivoque qu'on le croit face à cette expérience énigmatique. D'une part, Freud attribue le fameux « sentiment océanique » à la « création de fantasmes ». En effet, « avec l'introduction du principe de réalité, dit-il, une forme d'activité de pensée se trouve séparée par clivage ; elle reste indépendante de l'épreuve de réalité et soumise uniquement au principe de plaisir. C'est cela qu'on nomme la *création de fantasmes...* ». ¹⁰ On peut, pour poursuivre dans cette direction, dire que l'expérience mystique refléterait en quelque sorte le pouvoir de l'inconscient lui-même. D'autre part, il laisse la possibilité que l'expérience mystique offre un cadre pour penser le bouleversement des frontières entre les régions du psychisme :

nous nous représentons aisément, dit-il, que certains pratiques mystiques arrivent à bouleverser les relations normales entre les divers fiefs psychiques, que la perception devient ainsi capable de saisir des rapports dans le moi profond et dans le ça qui lui seraient sans cela restées impénétrables¹¹.

La singularité de la mystique, telle que nous présente Freud, consisterait à effectuer, pour reprendre l'expression de Paul-Laurent Assoun, « une curieuse *transgression topique*, sous forme d'une sorte de translation des frontières »¹². Si l'expérience mystique, cette « auto-perception obscure du règne, au-delà du moi, du ça », pour reprendre la définition freudienne du mysticisme, met en chantier une relation à l'inconscient que la psychanalyse a à écarter pour rester fidèle aux Lumières et à l'esprit scientifique, le fait que le sujet mystique ferait l'expérience de ce que, quelque part en lui, règne le ça, permet à Freud de désigner le parcours propre à la psychanalyse. L'expérience mystique désignerait ainsi un état-limite « indicible », suspect, dans la mesure où l'idée de l'auto-perception où

⁹ *Ibid.*, pp. 7–8.

¹⁰ S. Freud, « Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques », *Résultats, idées, problèmes I*, Paris, PUF, 1984, pp. 138–139.

¹¹ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, p. 111.

¹² P.-L. Assoun, « Freud et la mystique », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, no. 22, automne 1980, p. 60.

sujet et objet coïncideraient attribue le rôle du sujet au ça lui-même. En d'autres termes, Freud se révèle hostile à la mystique parce que l'expérience mystique, selon lui, renvoie à un « langage émanant *immédiatement* de la 'représentation de chose' », pire, dans la mystique, « la Chose parlerait toute seule »¹³. En fin de compte, l'erreur mystique, dans la conception freudienne, consiste à vouloir se passer du passage de la représentation de chose à la représentation de mot. Freud ne peut donc que refuser la mystique puisque celle-ci occulte la brèche du psychique et du somatique, ce point même auquel « les efforts thérapeutiques de la psychanalyse s'appliquent »¹⁴.

A première vue, la mystique et la psychanalyse ont le but commun : élargir le champ de perception et transformer son organisation de sorte que le sujet puisse s'approprier « de nouveaux fragments de ça », comme le dit Freud. Or, comme le souligne Assoun dans son étude sur « Freud et la mystique », le double intérêt de la réflexion freudienne sur la mystique consiste non seulement à concevoir d'où provient l'aptitude de certains sujets à accéder immédiatement aux relations dans les profondeurs du moi et du ça, « normalement inaccessibles », ce qui permet à ces sujets d'accéder à leur propre vérité mais aussi à rendre visibles les limites de la mystique qui « érige en idéal son impasse même »¹⁵. C'est là, en cet indicible, point d'attaque commun de la psychanalyse et de la mystique, que Freud propose la voie obligée pour la psychanalyse : faire passer l'indicible jouissance immédiate du ça par les représentations verbales, c'est à ce point aussi qu'est énoncé le fameux impératif *Wo Es war, soll Ich werden*.

L'Autre jouissance

98 Sur la question de la mystique, Lacan n'est décidément pas freudien. S'il refuse de « pathologiser » la mystique ou de la ramener à « des affaires de foutre »¹⁶, c'est parce que la mystique, comme il l'affirme expressément dans *le Séminaire Encore*, « c'est quelque chose de sérieux, sur quoi nous renseignent quelques personnes, et le plus souvent des femmes, ou bien des gens doués comme saint Jean de la Croix » (p. 70). Contrairement à Freud qui, nous avons vu, ramène la visée de l'Être-Un avec le Tout de la mystique au fantasme, Lacan, quant à lui, cherche

¹³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, p. 111.

¹⁵ P.-L. Assoun, « Freud et la mystique », p. 63.

¹⁶ J. Lacan, *Encore*, p. 71.

dans les écrits des mystiques une élaboration de la jouissance qui se situerait au-delà du fantasme.

A suivre Lacan, le premier statut de la jouissance est d'être interdite « à qui parle comme tel »¹⁷. Partant de la thèse lacanienne selon laquelle le signifiant a des effets de mortification de la jouissance, on pourrait dire que le sujet lui-même, c'est-à-dire le sujet tel qu'il émerge de la détermination signifiante, est castration de jouissance. Si, d'une manière générale, « rien ne force personne à jouir sauf le surmoi »¹⁸, comme l'énonce d'ailleurs la phrase conclusive de « Subversion du sujet et dialectique du désir » : « La castration veut dire qu'il faut que la jouissance soit refusée, pour qu'elle puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la loi du désir »¹⁹, il faut distinguer deux figures du surmoi : le surmoi freudien s'appuie sur l'existence d'un x qui dit non à la castration. C'est l'exception du père qui fonde la règle pour que tout x est soumis à la fonction phallique. En revanche, le surmoi lacanien, soutenu par un énoncé paradoxale : « Jouis ! », est une fonction limite, liée, non pas à la castration, mais à la non-castration, démontrant par là que la castration originelle de jouissance ne tient pas à l'Autre comme tel mais au signifiant, puisque c'est de structure que nulle réconciliation de l'Autre et de la jouissance n'est envisageable. C'est le signifiant qui barre la jouissance et la cause en même temps. Cette jouissance que le signifiant rend possible en la localisant dans certaines limites imposées par la castration, Lacan nomme la jouissance phallique, la seule permise par l'opération signifiante, la seule commune à tout parlêtre : la jouissance, dit Lacan, est « marquée par ce trou qui ne lui laisse pas d'autre voie que celle de la jouissance phallique »²⁰.

Il en découle que pour tout sujet le phallus est le passage obligé pour subjectiver son sexe et permet une jouissance pour tous – la jouissance phallique – fondée dans la castration et bornée par la formule de l'exception paternelle qui crée la règle : il y en a un qui dit non à la castration. Alors que, pour Freud et pour Lacan, quelque soit la voie prise par un parlêtre, elle est entièrement réglée par la position à l'égard du phallus, pour Lacan, il y aurait un « au-delà » du phallus. Il demande, en effet, « comment ce qui jusqu'ici n'est que faille, béance dans

¹⁷J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 821.

¹⁸J. Lacan, *Encore*, p. 10.

¹⁹J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », p. 827.

²⁰J. Lacan, *Encore*, p. 14.

la jouissance, serait réalisé ? »²¹ C'est du côté des parlêtres qui s'inscrivent en position féminine par rapport à la fonction phallique, c'est-à-dire à la castration, que Lacan cherche la réponse à sa question. En effet, il s'avère qu'une part des êtres parlants n'est pas toute prise dans cette fonction. La Femme n'est pas toute, une part y échappe, qui l'exclut de la logique ordonnée par le signifiant phallique. Cette absence de limitation par le phallus se fonde de l'absence d'exception qui construirait un ensemble incomplet, comme du côté homme. Si la Femme n'y est pas toute, il n'y en a pas une qui n'y est pas du tout. C'est de là que la Femme peut être située du côté de la folie, hors de l'ordonnement phallique. On pourrait dire que la particularité de la position féminine est le redoublement du manque du côté des femmes : manque à avoir et manque à être.

En effet, il y a deux solutions possibles pour manier ce double manque : une fausse solution, « psychotique », et une vraie solution qu'on pourrait, à la limite, désigner comme « mystique ». Une femme peut se mettre dans la position d'être tout pour un homme – au nom de l'amour. Ce « être tout pour l'homme » vise à transformer tout son avoir en être : « tout donner pour être tout ». Pour Lacan, ce n'est que la fausse solution du masochisme féminin dans la mesure où le sujet se retrouve vide dès qu'il s'aperçoit qu'il n'est plus rien pour l'autre. La position d'« être tout pour un homme » n'est qu'une fausse solution parce qu'elle implique un recouvrement entre le tout et le rien, un recouvrement qui s'inscrit dans une logique du tout. Posée ainsi en termes de la logique du tout, cette solution est une solution psychotique puisqu'elle se présente sous la forme : « être la femme qui manque à tous les hommes » ou encore : être l'Autre de l'Autre. La vraie solution, celle qui se situe hors de la psychose, n'est pas d'être tout ou rien, mais d'être Autre pour un homme. Sur la vraie solution de la position féminine, Lacan nous donne quelques indications lorsqu'il signale la difficulté de l'accès à l'Autre du phallus chez l'être parlant. Une fois admis que « l'alternance du sexe se dénature », il n'y a d'autre solution pour y accéder que celle-ci : « L'homme sert ici de relais pour que la femme devienne cet Autre pour elle-même, comme elle l'est pour lui. »²² Que la femme devienne Autre, en revanche, signale qu'elle se divise par sa propre jouissance entre une partie qui relève de la jouissance phallique et une autre dimension « mystique » extatique. C'est pourquoi dans son séminaire *Encore*, Lacan s'oppose à la réduction de la jouissance mystique à un substitut de

100

²¹ *Ibid.*, p. 14.

²² J. Lacan, « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », *Ecrits*, p. 732.

la relation phallique. Ce qui est visé n'est pas la réduction de l'Autre à l'Un, il s'agit, au contraire, de rapporter l'Un à un Autre de telle sorte que l'Autre lui-même se trouve barré, divisé.

Pour Lacan, on voit bien, toute difficulté inhérente à la position féminine est de savoir opérer avec le rien pour se faire l'Autre. Ainsi, Lacan fait valoir la duplicité propre à la position féminine et sa difficulté propre. Pour que le report réel de la « réceptivité d'étreinte » à la « sensibilité de gaine »²³ puisse se faire, comme il l'écrit dans « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », il faut qu'il n'y ait pas d'obstacle à ce que le sujet supporte d'être le lieu d'une jouissance au-delà de « l'étalon phallique ». C'est ce « à quoi fait obstacle toute identification imaginaire de la femme à l'étalon phallique qui supporte le fantasme ».²⁴ Lacan situe la radicale difficulté de la position féminine sous la forme de l'alternative : être pris « entre une pure absence et une pure sensibilité »²⁵. Pure absence, lorsque le sujet s'adresse à l'amour du père mort, pure sensibilité, lorsqu'il y a jouissance. Ce qui constitue la particularité de la position féminine, c'est l'accès à une jouissance supplémentaire, une Autre jouissance, pour utiliser son nom lacanien, qui échappe à la détermination signifiante et qui n'est pas coordonnée à la fonction phallique. A vrai dire, cette Autre jouissance n'est atteinte que dans un effort d'une « déphallisation » de la jouissance. En un sens, l'extase de Sainte Thérèse, évoquée par Lacan dans son séminaire *Encore*, témoigne d'une jouissance singulière puisqu'elle tient à la relation à un père mort, ou, plus précisément, à un père qui serait au-delà du vivant. Sainte Thérèse témoigne qu'au-delà du père mort, il y a la joie de l'Autre, qui n'a pas de nom mais dont la présence est certitude. L'alternative entre la pure absence et la pure sensibilité est ici repensée à partir de la certitude d'une jouissance de l'Autre, au-delà du père idéal dont la menace ne concerne pas directement le sujet féminin.

Cette jouissance au-delà, dite supplémentaire, constitue une épreuve réelle puisqu'elle vient au corps : « il y a une jouissance à elle, à cette *elle* qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve – ça, elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. Ça ne leur arrive pas à toutes. »²⁶ Cette jouissance en plus, les mystiques,

²³ *Ibid.*, p. 733.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ J. Lacan, *Encore*, p. 69.

hommes et femmes, l'éprouvent. La référence aux mystiques ne peut donc trouver sa place que dans un séminaire où il est question d'« une jouissance au-delà du phallus »²⁷.

Essayant d'éclairer les écrits des mystiques, il ne faut pas tomber dans le piège que Lacan dénonce dans le Séminaire *Encore*, et confondre l'aspiration mystique vers Dieu avec l'idée d'un rapport sexuel. Il s'agit plutôt d'une expérience caractérisée par un double geste de traversée : le geste de dépassement du désir, et celui de la clôture de la jouissance masturbatoire de l'organe. On dira donc que, dans la perspective mystique, l'amour exclut le désir et la jouissance phallique pour se retrouver avec une autre jouissance, une jouissance particulière, sans doute, dans la mesure où elle pointe vers l'Autre.

L'ex-sistence divine

Selon Lacan, on pourrait voir dans les écrits mystique qui décrivent les états d'extase, une expérience subjective tout à fait singulière puisque le sujet se présente « comme en un désert / que ne décrivent, que n'atteignent / ni paroles ni pensées »²⁸, la trace d'un savoir « en plus de l'être », pour emprunter l'expression lacanienne, un savoir qui s'inscrirait comme « effet de langage qui est retour de l'Autre », du fait « qu'on suppose l'être à certains mots », Dieu, par exemple. Car ce qui fait le sans-fond de la jouissance qu'éprouve le sujet mystique, c'est que l'Autre, Dieu, trouve en lui sa jouissance, et même que l'Autre ne soit rien d'autre que sa jouissance, celle qu'il éprouve. Précisons : c'est l'insondable de sa jouissance qui postule Dieu. C'est bien à cette pointe de l'extraction de l'être de Dieu du réel du corps que Lacan ne cesse de souligner l'antinomie radicale de la jouissance et du savoir, le nouage paradoxal de la certitude et de l'ignorance :

Vous n'avez qu'à aller regarder à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite qu'elle jouit, ça ne fait pas de doute. Et de quoi jouit-elle. Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien.²⁹

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Hadewijch d'Anvers, *Visions*, Paris, O.E.I.L., 1987, p. 152.

²⁹ J. Lacan, *Encore*, pp. 70–71.

Nous pouvons se demander avec Lacan, à quel sorte de réel permet l'accès ce rapport à l'être qui ne peut se savoir, si de cette expérience il n'y a ni paroles ni pensées mais effets sur le corps d'une part, et écriture d'autre part ? Confronter l'impossible à dire, c'est une tâche qui incombe à la psychanalyse justement. Partant de l'hypothèse que « sur ce qui ne peut être démontré quelque chose pourtant peut être dit de vrai », la psychanalyse doit s'affronter à ce qui ne peut se dire et cela précisément dans la mesure où c'est dans le silence, là où ça ne peut se dire, qu'opèrent pulsion et jouissance. Pour Lacan, les écrits mystiques sont là pour marquer que le corps a vraiment joui de quelque chose qui serait au-delà des mots. Ce que les écrits mystiques nous montrent (plutôt qu'ils nous le démontrent), c'est qu'au-delà de tout ce qui est, il y a une ex-sistence, sans nom et sans attributs, et qu'ils l'éprouvent – sans pouvoir la prouver. C'est cette ex-sistence, face à laquelle tout ce qui est se trouve dévalorisé, voire effacé, que les mystiques nomment Dieu.

Dans le fameux sermon « Paul se leva de terre et les yeux ouverts il ne voyait rien », Maître Eckhart poursuit, avec une rigueur qui est assez exceptionnelle, le rapport à Dieu dans une sorte de radicalité qui le conduit jusqu'au point où Dieu lui-même se confond avec ce qu'il appelle *l'Ungrund*, le sans-fond, l'abîme :

Je ne saurais voir ce qui est Un. Il [Paul] ne vit rien, c'était Dieu. Dieu est un néant et Dieu est un quelque chose. Ce qui est quelque chose, cela est aussi néant. Ce qu'est Dieu, il l'est totalement. C'est pourquoi Denys le lumineux [...] ne lui attribue ni ceci ni cela, [mais] ce ne l'est pour la raison qu'il n'est ni ceci ni cela. [...] celui qui parle de Dieu par rien, celui-là parle de lui de façon appropriée. Lorsque l'âme parvient dans l'Un et qu'elle entre là dans un limpide rejet d'elle-même, alors elle trouve Dieu comme dans un néant. Il parut à un homme, comme dans un rêve [...] qu'il était gros de néant comme une femme avec un enfant, et dans le néant Dieu naquit, il était le fruit du néant. Dieu naquit dans le néant. [...] Il vit Dieu, où toutes les créatures sont néant. Il vit toutes les créatures comme un néant, car il a en lui l'être de toutes les créatures. Il est un être qui tous les êtres a en lui.³⁰

103

Pour Maître Eckhart, l'acte de ne rien voir et de voir le néant coïncident parce que, pour Dieu et pour le sujet, il y a un seul et même néant. C'est pourquoi, saint

³⁰ Maître Eckhart, *Du Détachement et autres textes*, traduit et présenté par G. Jarczyk et P.-J. La-barrière, Paris, Payot, Rivages, 1995, pp. 96–101.

Paul, « les yeux ouvert, » ne voyant rien, a tout de même vu quelque chose : « Ce vide était Dieu », à entendre au sens où absence de vision tourne en vision de l'absent – c'est-à-dire de celui qui est tout en cela qu'il n'est rien, rien que le vide de toute détermination. En effet, pourquoi le lier à telle ou telle « chose », demande Eckhart, puisqu'il est en lui-même, comme rien, toutes choses ? Dans la perspective de la conversion d'une négativité en positivité, dire que Paul « ne vit rien », c'est dire qu'en toutes choses il ne vit que le « rien » qu'elles sont ; et, comme ce rien est identique au tout qu'est Dieu, cela signifie qu'en toutes choses « il ne vit rien que Dieu ». Rien en elles-mêmes, « toutes choses » sont identique au tout de Dieu, parce que le propre de la créature, si l'on peut dire, est de ne pas s'ajouter au tout qu'est Dieu : « En Dieu il n'est rien que Dieu. Pour autant que je connais toutes les créatures en Dieu, je ne connais rien. Il [Paul] vit Dieu, où toutes les créatures ne sont rien. » Ne rien voir des choses, c'est voir que Dieu est le rien de toutes choses, et que toutes choses ne sont que le rien qu'il est.

Suivant les indications fournies par Maître Eckhart, ce que visent les mystiques, c'est de se joindre à l'Autre et même de disparaître en lui, en essayant de saisir quelque chose, qu'on ne peut désigner autrement qu'un « rien sans nom » (*sein namenloses Nichts*), par l'énumération des noms de Dieu. Autrement dit, ce que cherchent les mystiques lorsqu'ils écrivent tous les noms possibles de Dieu, c'est un signifiant qui désignerait quelque chose du réel non accessible au symbolique. Au cœur de l'opération mystique de l'énumération, il y a donc le problème de l'incommensurable. Il s'agit d'un effort presque héroïque pour manier la notion de l'incommensurable, du disparate, avec la castration symbolique, dans la mesure où la logique de la progression énumérative implique une rencontre inévitable avec le manque au cœur du symbolique lui-même.

Essayons de démontrer de quelle manière la stratégie du mystique qui veut atteindre Dieu par l'énumération interminable de ses noms diffère de celle d'Achille dans sa quête de la tortue. À première vue, il s'agit de la même démarche, celle qu'on met en œuvre pour arriver à un point qui n'est accessible qu'à l'infini. Il y a pourtant une différence essentielle entre les deux logiques de progression, qui fait que la logique mystique est en quelque sorte l'envers de celle utilisée par Achille. Alors que, dans la démarche d'Achille, l'Autre se dresse comme une instance insaisissable, intouchable même, car ce n'est que la positivation du rien de la cause qui anime cette métonymie incessante, le Dieu mystique se retrouve, à l'issue de cette opération, barré, inconsistant. En fait, ce résultat est inscrit dans

la logique même du « un par un » sur laquelle repose l'énumération mystique puisque, dès qu'on se met à énumérer tous les noms de Dieu, on se rend compte qu'il y a toujours un « plus-un » qui empêche de fermer la série de ces noms. Comment fermer la suite des noms de Dieu malgré son incomplétude structurelle, comment s'arrêter là où l'Autre semble défaillir, où le savoir fait défaut non seulement au sujet, mais aussi à Dieu ? C'est bien le problème qui hante les mystiques, problème qui n'est résolu que par un virage paradoxal.

On voit bien que rien dans sa démarche ne permet à Maître Eckhart de sortir du symbolique pour atteindre le réel divin. Cependant, en changeant de perspective, Maître Eckhart trouve la voie pour désigner, non pas le Nom de Dieu, le « vrai » nom de Dieu, mais l'impossibilité de le trouver. Face à l'incomplétude de la suite des noms, (l'Un, l'Absolu, la Bonté, la Sagesse, etc.), Maître Eckhart ne dit pas simplement : on n'y arrive pas, l'intelligence humaine est trop faible pour accéder à Dieu par l'énumération de tous ses noms, Dieu restera à jamais un « sans-nom » pour l'homme. Au contraire, sa solution consiste en une véritable opération de « transfinitisation », pour utiliser le terme cantorien. Ce qu'avance Maître Eckhart se résume ainsi : Pour nommer Dieu, il suffit simplement de dire « Dieu ».³¹ Si tout nom attribuable à Dieu le rate, tout ce qu'on peut faire est de marquer ce trou dans le symbolique. S'il suffit de dire « Dieu », c'est précisément dans la mesure où ce signifiant joue le même rôle par rapport à la suite des noms divins que l'aleph zéro par rapport à la suite des nombres entiers.³² Dans les deux cas, nous avons affaire à un signifiant « nouveau » qui représente à la fois une limite inaccessible à la suite en question, et son cadre à l'intérieur duquel la série des noms de Dieu, de même que celle des nombres entiers, peut croître au-delà de toute limite.

Comment s'effectue donc ce saut hors de la suite des noms, de ce « trou sans fond » que représente cette chaîne des noms imperméable à toute addition ou soustraction, puisque le fait que l'on ajoute ou prélève un nom n'y change rien ? Quel est le statut de ce « Dieu » comme nom du « sans nom » ? Bien évidemment, ce n'est pas le « vrai » nom de Dieu. Il faut plutôt le prendre comme un nom nouveau, uti-

³¹ *Meister Eckhart : die deutschen und lateinischen Werke*, hrsh. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft (Stuttgart et Berlin, Kohlhammer Verlag, 1936.) Il faut lire sur ce point l'interprétation proposée par E. Laclau dans son article « On the Names of God », *The eight technologies of otherness* (Sue Golding, ed.), Londres et New York, Routledge, 1997, pp. 253-264.

³² Sur ce point, voir Nathalie Charraud, *Infini et Inconscient. Essai sur Georg Cantor*, Paris, Anthropos, 1994.

lisé pour marquer l'impasse propre à toute suite, à toute chaîne signifiante. En effet, le nom « Dieu » est l'index de l'indétermination de tout nom assignable à Dieu : tous les noms sont indifférents, interchangeables, aucun ne peut s'établir comme le nom privilégié, le point d'exception qui permettrait la totalisation de tous les noms. Le nom « Dieu » est un signifiant foncièrement détotalisateur. Il y a donc chez Maître Eckhart comme une tentative d'écrire le matème : $S(A)$, le signifiant du manque dans le symbolique. Ce qui est désigné par le signifiant « Dieu », c'est l'incomplétude du symbolique lui-même, l'impossibilité de mettre un point d'arrêt à la chaîne des signifiants construite sur le modèle du « plus un ».

Si la position subjective d'Eckhart est marquée par les chicanes de l'infini, c'est parce que le point de départ de sa démarche n'est rien d'autre que la forclusion, et plus précisément la forclusion du Nom-de-Père. C'est parce que Dieu a été originellement refoulé que les mystiques cherchent son nom. Si le Dieu des mystiques est ineffable, c'est précisément parce qu'il est scindé à jamais entre son Nom barré et son réel de la jouissance. L'opération de l'énumération pourrait bien être comprise comme une tentative pour suppléer la forclusion du Nom-de-Dieu. A la place du Dieu réel dont la jouissance est impossible à dire, $S(A)$, s'érige dès lors un semblant, un « Nom sans nom ». La suppléance à laquelle le sujet mystique peut avoir accès implique donc cette absence du Dieu sans nom qu'il rejoint. Mais approcher ce trou, ce vide dans le symbolique auquel se heurte le sujet mystique, ne renvoie pas seulement à la « nuit obscure » dont parle saint Jean de la Croix,³³ mais aussi à une tentative pour combler ce manque par un signifiant. Or, cette solution symbolique n'est pas sans prix : en croyant atteindre Dieu par l'énumération de ses noms, le sujet mystique finit par le « pas-toutiser ». En outre, en étant confinée au symbolique, la solution eckhartienne n'offre aucune réponse convenable quant à la jouissance : la seule jouissance admissible dans cette perspective est la jouissance réduite à la métonymie du désir.

106

Écriture de jouissance

Déduire l'être d'une position subjective à partir d'un manque est une opération qui s'impose du discours mystique. Les écrits mystiques offrent un large éventail de témoignage de ce moment d'extraction du signifiant pris dans le réel, constitutif de leur démarche. Pour illustrer ce moment inaugural de la démarche mys-

³³ Saint Jean de la Croix, *La nuit obscure*, Paris, Seuil, 1984.

tique : saisissement de l'être par un déssaisissement subjectif ou, pour utiliser le terme introduit par Lacan, la destitution subjective, prenons l'exemple de Marguerite Porete dont l'ambition ultime était non seulement de « voir sans intermédiaire ce que Dieu est » mais de devenir ce que Dieu est. Pour retrouver en Dieu son être véritable, non séparé, incréé, il faut être « sans nous-mêmes », selon sa propre expression, c'est-à-dire il faut se séparer de tout ce qui nous sépare de Dieu. Le prix à payer pour accéder à ce que Dieu est, c'est donc l'abandon de soi ou l'effacement du moi :

Je suis ce que je suis par la grâce de Dieu. Je suis donc seulement ce que Dieu est en moi et rien d'autre ; et Dieu aussi est cela même qu'il est en moi. En effet, rien n'est rien, et ce qui est, est ; et donc, je ne sus, si je suis, que ce que Dieu est, et personne n'est, sinon Dieu ; et c'est pourquoi je ne trouve que Dieu, où que je pénètre, car rien n'est, sinon lui, à dire vrai.³⁴

Mais une fois l'anéantissement accompli, il ne reste que la jouissance de l'être, une jouissance qui vise le recouvrement du tout et du rien. Il faut souligner qu'il y a deux voies pour accéder à cette Autre jouissance au-delà du phallus : la voie des mystiques et celle des psychotiques. C'est par le biais de la libido et de ses déplacements que Freud, comme on le sait, aborde le grand psychotique : Schreber. Pour Freud, la particularité psychotique tient au fait que l'investissement libidinal se retire tout entier du monde et des objets pour se concentrer sur le moi. Dans la paranoïa, le monde est anéanti, seul le moi, lieu de l'investissement, survit. De fait, une fois que la libido se fixe sur le moi, les humains ne sont plus alors pour Schreber que des « ombres d'hommes bâclés à la six-quatre-deux »³⁵. On voit bien que ce qui distingue la position subjective de la mystique du rapport de Schreber à Dieu, c'est qu'elle doit « s'affranchir d'elle-même ». Pour n'avoir plus qu'un seul attachement : à Dieu, il faut que la libido s'évacue non seulement du monde mais aussi du moi. Il y a, chez la mystique, un désinvestissement de la libido radicale puisque elle se retire des objets du monde et du moi.

Cette divergence entre la psychose et la mystique concernant les déplacements de la libido se répercute au niveau de la jouissance au-delà du phallus. S'il importe de

³⁴ M. Porete, *Le miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, Paris, Albin Michel, 1984, p. 137.

³⁵ S. Freud, « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa », *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1966, p. 314.

distinguer la jouissance dans la paranoïa et celle des mystiques, c'est parce que, comme l'écrit Lacan, « Schreber donne support à ce que Dieu ou l'Autre jouisse de son être passivé », à la différence de la mystique qui, tout en s'offrant à l'Autre, n'impute pas la jouissance à l'Autre. De fait, « la paranoïa identifie la jouissance dans le lieu de l'Autre comme tel »³⁶. Schreber ne devient croyant qu'après avoir adopté à l'égard de Dieu une attitude féminine : il se sent la femme de Dieu. La féminisation ainsi que la contrainte de jouissance ininterrompue constituent l'amorce de la reconstruction du monde, une suppléance à la signification phallique mise à mal. Ou encore : du fait du retour dans le réel de la castration forclosée du symbolique, Schreber est menacé dans sa virilité, ce qui prend chez lui la forme d'une effraction corporelle venant de l'Autre divin. Autrement dit, dès lors que la barrière de la jouissance est franchie et celle-ci a cessé pour lui d'être hors-corps, son corps, loin d'être le désert qu'il est pour chacun, se trouve assiégé, traversé par une jouissance indicible. Celle-ci est imputée à l'Autre divin qui veut jouir de lui. C'est cette identification de la jouissance au lieu de l'Autre, dit Lacan, qui fait de Schreber l'objet ou rebut. Or de cette jouissance de l'Autre, dont Schreber n'est que le jouet, il faut distinguer une autre, l'Autre jouissance justement, une jouissance propre à la position subjective de Schreber : être la femme de Dieu. Il s'agit de la jouissance d'être à l'Autre, une jouissance qui ne peut se dire sauf à l'exalter comme indicible, sans limite tout comme la jouissance féminine.

C'est par tout autre que l'expérience énigmatique s'atteste chez les femmes et les mystiques. De façon générale, la jouissance féminine supplémentaire n'est pas saisissable par la mesure phallique, elle l'excède. Sur ce point, nous trouvons des indications précieuses dans *le Séminaire D'un Autre à l'autre* de Lacan qui portent sur « le sens du phallus comme signifiant manquant » :

108

Le phallus est le signifiant hors système, et, pour tout dire, le signifiant conventionnel à désigner ce qui est, de la jouissance sexuelle, radicalement forclos. Si j'ai parlé à juste titre de forclusion pour désigner certains effets de la relation symbolique, c'est ici qu'il faut désigner le point où elle n'est pas révisable. J'ai ajouté que tout ce qui est refoulé dans le symbolique reparaît dans le réel, et c'est bien en quoi la jouissance est tout à fait réelle, car, dans le système du sujet, elle n'est nulle part symbolisée, ni, non plus, symbolisable.³⁷

³⁶ J. Lacan, « Présentation des *Mémoires d'un névropathe*, » *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 214–215.

³⁷ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 321.

Vue dans cette perspective, ce qui distingue la position du sujet mystique, c'est d'être tout(e) dans ce qu'elle fait : la femme n'être pas toute. Elle ne peut rien dire de cette jouissance qu'elle éprouve, puisque cette jouissance est hors discours, dans le réel justement. Nous touchons là la singularité de l'expérience de l'Autre jouissance qu'on pourrait définir comme nouage de l'hystérie et de la psychose, puisque, dans les deux cas, il s'agit d'un signifiant en tant qu'il est forclos. Dans la psychose, c'est le signifiant du père qui manque, d'où sa resurgie dans le réel sous la forme d'être la femme. Dans l'hystérie, c'est le signifiant de la femme qui n'existe pas : il faudrait qu'il existe au moins un qui rangerait enfin la femme, comme l'homme, tout entière, dans la fonction phallique, parce qu'il serait, lui, ce maître, l'exception dont se fonde la règle. Mais puisqu'il n'en existe pas au moins un qui fasse l'affaire, alors la femme n'est pas toute dans la fonction phallique. Elle est donc aussi autre part : dans le réel justement, où reparait ce qui n'est pas symbolisable, à savoir la jouissance. La position subjective de la mystique apporte ici un éclairage : c'est tout entière qu'elle est dans cette autre part qui fait que la femme n'est pas toute dans la jouissance phallique, mais aussi dans une autre jouissance qui est aussi une jouissance folle.³⁸ La formule de J.-N. Vuarnet, « les saintes, deux fois femmes », exprime bien l'idée selon laquelle la posture mystique serait le privilège des femmes. En effet, si « aucun rôle viril n'est possible à l'égard de Dieu, devant Dieu », c'est parce que « Dieu n'est jamais femme. Les mystiques hommes ne peuvent que devenir femmes [ou] devenir enfants »³⁹.

Nous devons donc nous poser la question du statut de la jouissance du psychotique au regard de cette jouissance de la femme. Dans les deux cas, elles se spécifient de l'absence d'exception, de l'absence d'un point d'énonciation qui fonderait un ensemble dans lequel se ranger. Cette absence pousse le sujet vers une jouissance hors limites, en tout cas, hors des limites permises de la jouissance phallique. Alors, si les femmes sont folles en ce que leur jouissance excède la jouissance phallique, cependant elles ne sont pas folles du tout, pas sans le phallus. Elles sont simplement divisées entre la jouissance phallique, celle commune à tous, ce qui les range du côté homme, et une jouissance au-delà du phallus, qui les dépasse et dont elles ne peuvent rien dire. C'est à cela qu'échoue le psychotique : à défaut d'être appareillée par le signifiant, cette jouissance fait retour dans l'Autre comme tel et envahit le sujet. Il s'agit pour Schreber, non de consentir à la castration ; ce qui est le choix du névrosé, mais de parvenir à

³⁸ J. Lacan, *Encore*, pp. 69–70.

³⁹ J.-N. Vuarnet, *Extases mystiques*, Paris, Arthaud, 1980, p. 14.

consentir à la volonté de jouissance sans limites de l'Autre. C'est parce que le psychotique n'est pas pris dans cette division : désarrimé du signifiant, il témoigne du caractère déchaîné, illimité d'une jouissance qui ne l'inscrit en aucun point dans l'ensemble universel de « tout-homme ». Or, Schreber a accès à cette jouissance qui est interdite aux humains. Il doit en supporter la charge et s'emploie à sustenter un Autre, son Dieu, qui ne peut jamais en être privé.

Sur ce point, *le Séminaire des Psychoses* anticipe en quelque sorte ce que Lacan avancera dans *le Séminaire Encore* sur l'Autre jouissance, qui est une jouissance-Autre, une jouissance du corps, donnant son support à l'existence de Dieu – à entendre au sens de l'autre face de l'Autre, celle du symbolique –, quand il opposait, à la « dimension nouvelle de l'expérience » qu'ils soutiennent, la stérilité de l'écriture psychotique, celle de Schreber⁴⁰. Ce qui permet à Lacan de situer les mystiques (saint Jean de la Croix, Angelus Silesius, Hadewijch d'Anvers, sainte Thérèse d'Avila...) à côté des poètes, c'est donc l'engendrement d'un dire, causé par l'absolu d'un vide, d'un rien. C'est précisément dans cette perspective que l'expérience mystique, pour Lacan, concerne l'avènement d'un ordre signifiant, « un nouvel ordre de la relation symbolique au monde » :

S'il [Schreber] est assurément écrivain, il n'est pas poète. Schreber ne nous introduit pas à une dimension nouvelle de l'expérience. Il y a poésie chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre, et, nous donnant la présence d'un être, d'un rapport fondamental, le fait devenir aussi bien le nôtre. La poésie fait que nous ne pouvons pas douter de l'authenticité de l'expérience de saint Jean de la Croix, ni celle de Proust ou de Gérard Nerval. La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde.⁴¹

110 Lacan distingue le rapport de Schreber à Dieu de celui des mystiques pour montrer que Schreber reste à mi-chemin – « plutôt mélange qu'union de l'être à l'être », dit Lacan, empreint de « voracité et de dégoût ». Mais le trait le plus important que Lacan souligne chez Schreber, c'est que « la relation de Schreber à Dieu [...] ne montre rien [...] de la Présence et de la Joie qui illuminent l'expérience mystique »⁴². Car ce que la mystique éprouve, exige que Dieu en réponde – hors d'elle-

⁴⁰ J. Lacan, *Le Séminaire, livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1980, p. 91.

⁴¹ J. Lacan, *Les psychoses*, p. 140.

⁴² S. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 575.

même. C'est pourquoi on pourrait dire que c'est d'extase que Dieu ex-siste. Or, pour accéder à l'état où l'amour œuvre en elle, mais « sans elle », donc pour accéder à une Autre jouissance, la mystique doit écrire. Elle doit écrire et se faisant elle montre qu'« à cause de ce qu'elle parle, ladite jouissance, le rapport sexuel n'est pas »⁴³. En même temps, ce dont elle fait tout de même trace écrite, poésie, c'est de la femme en tant qu'elle n'existe pas, en tant que sa jouissance est le réel même. De fait, lorsque les mystiques insistent qu'il y a dans l'au-delà où ils se trouvent ravis un point du réel qui se tient hors du sens, hors du symbolique, hors de la pensée, ils ne signalent rien d'autre que le corps comme substance jouissante. Or, ce réel, n'est-il pas « la solitude qui découle du rapport qui ne peut s'écrire ? », demande Lacan, car, il enchaîne, « la solitude s'écrit, elle est même ce qui s'écrit par excellence, elle est ce qui d'une rupture de l'être laisse trace ». « L'écrit, c'est la jouissance »⁴⁴ : la mystique est celle qui fait du cri d'amour dont Il ex-siste écrit de jouissance. L'expérience mystique offrirait ainsi un cadre pour penser ce qu'il en est de la jouissance autre que phallique à travers un « voyage aidé par la déraison »⁴⁵, un périple à la fois érotique, poétique, voire logique, un périple qui, bien qu'il soit folie, n'est pas psychose au sens clinique du terme. Car l'impossible de cette jouissance fait la substance même d'où un sujet qui en est comme le vide, dans son être de vivant assujetti au langage, doit advenir. Or c'est précisément sur ce point que Schreber, selon Lacan, avait échoué : « S'il est assurément écrivain, il n'est pas poète... »⁴⁶.

Le dire et le dit

La distinction que Lacan fait entre le dire et le dit, notamment dans la célèbre phrase inaugurale de « L'Étourdit » : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »⁴⁷, apporte ici un éclairage irremplaçable. Si le propre du dire est d'être oublié (« qu'on dise reste oublié... »), alors dans les phénomènes du langage auxquels est confronté le sujet psychotique, la signification manque, non pas parce qu'elle est oubliée mais parce qu'elle ne peut se produire. Autrement dit, bien que les voix de Schreber soient faits de matériel signifiant, elles ne

⁴³ J. Lacan, *Encore*, p. 57.

⁴⁴ J. Lacan, *Lé Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 129.

⁴⁵ J.-N. Vuarnet, *Extases mystiques*, p. 19.

⁴⁶ J. Lacan, *Les Psychoses*, p. 91.

⁴⁷ J. Lacan, « L'Étourdit, » *Autres écrits*, p. 449.

procèdent pas d'un dire. La distinction lacanienne du dire et du dit nous permet de concevoir la distinction de deux modes de relation à Dieu. En effet, à suivre Lacan, Dieu est le nom de ce qui échappe à l'appréhension par le signifiant, c'est pourquoi nous n'avons aucune raison de refuser au fou « le maniement d'un vocable dont nous savons l'importance universelle »⁴⁸. Pourtant, le Dieu du fou ne peut se confondre avec celui du fou de Dieu. La raison en est simple: si le Dieu de Schreber qui se manifeste par les voix est bien leur cause, il n'en est pas l'« auteur » et cela précisément dans la mesure où il ne peut y avoir d'auteur à ce qui n'est pas un dire. Quant au Dieu des mystiques, il émerge dans la parole poétique que les mystiques écrivent comme sous la « dictée » où c'est l'Autre et non le Je personnel qui parle, ainsi dans les poèmes de saint Jean de la Croix. Il ne dit « je » qu'en disant « je ne sais » : « L'amour est un je ne sais quoi / Qui vient je ne sais d'où / Qui entre je ne sais par où / Et donne la mort je ne sais comment. »

Encore une fois, le réel de la psychose tient au dire du psychotique plutôt qu'au contenu de son délire. C'est le témoignage de Schreber. Il s'y engage comme sujet qui parle de son Dieu, de l'Autre. C'est de la jouissance de l'Autre dans le réel qu'il s'agit. Dieu fait jouir Schreber de « son être passivé », comme le dit Lacan et Schreber ne peut que se livrer comme « support de la jouissance de Dieu ». Il en découle qu'au regard de son écriture, il n'y a aucune connexion entre le sujet psychotique et son écrit. On pourrait aller jusqu'à dire qu l'énigme de la position subjective du psychotique, c'est d'être le signifiant qui le représente.

En revanche, affranchir le risque de l'anéantissement de son être par rapport à la jouissance de l'Autre, comme nous enseignent les mystiques lorsqu'ils évoquent le vide, le rien, le néant pour qualifier la position du sujet face à l'Autre, requiert du sujet à trouver appui dans le défaut de tout appui, ce que Lacan appelle l'avènement du sujet. De fait, l'écriture mystique, issue du néant comme le Dieu de Maître Eckhart, confronte le sujet à une angoisse particulière, celle de s'avancer sans garantie. C'est précisément ce trait qui situe les écrits mystiques au-delà du fantasme. Si c'est au fantasme qu'on s'accroche quand on rencontre l'absence de garantie dans l'Autre, d'inconsistance de l'Autre, la question qui reste à élucider est celle qui porte sur la position du sujet mystique par rapport à ce vide de toute garantie. Or si l'effondrement de l'Autre ne se subjective pas plus que la mort ou la castration, ce que les mystiques montrent comme solution, c'est un témoignage en

⁴⁸J. Lacan, *Les psychoses*, p. 140.

acte. La solution qu'ils proposent, ce sont finalement leurs écrits, quelque chose qui est issue, qui est produit de cette confrontation avec le vide de l'Autre.

Comblé le trou dans l'Autre

Sur ce point, il faut souligner que combler le trou, le manque dans l'Autre qu'affronte le sujet dans son rapprochement à Dieu par un signifiant « nouveau », un signifiant « en plus », ne constitue pas la seule solution que les divers courants du mysticisme proposent à l'égard de la jouissance. On peut aussi tenter de boucher ce gouffre que représente l'Autre symbolique par quelque chose qui n'est pas de l'ordre du symbolique, mais plutôt de l'ordre du réel. Au sein du mysticisme lui-même, s'opère donc un passage de la suppléance supportée par le symbolique et dont le paradigme pourrait bien être le mysticisme masculin, Maître Eckhart, par exemple, à une suppléance réelle où c'est l'objet réel qui sert de bouchon. Dans le *Séminaire L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan met en valeur, à propos, justement, des mystiques-femmes, quelques exemples de surgissement du réel de l'objet au point même où l'Autre symbolique, Dieu en tant que Nom, défaille.

Quand il nous raconte qu'Angèle de Folignio « buvait avec délice l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux, » ou que « Marie Allacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, les excréments d'un malade, » c'est pour indiquer cette tentative propre au mysticisme d'atteindre Dieu, non pas au niveau du signifiant (des noms, des attributs, des prédicats qu'on pourrait assigner à Dieu), mais plutôt au niveau du réel, jouant pour cela avec les objets pulsionnels. Il s'agit d'une expérience qui vise l'Autre dans sa singularité, dans sa matérialité même – d'où le privilège de l'objet. En mettant l'accent sur l'érotisme voilé de cette tentative, c'est-à-dire sur la façon dont la jouissance y est impliquée, Lacan ne manque pas de signaler une différence capitale entre la position perverse et celle des mystiques, même si, dans les deux cas, il s'agit de loger l'objet à l'endroit où l'Autre n'existe pas, où l'Autre défaille. D'où toute l'importance du rappel de Lacan : « La portée convaincante de ces faits assurément édifiants vacillerait sans doute quelque peu si les excréments dont il s'agit était par exemple ceux d'une belle jeune fille, ou encore s'il s'agissait de manger le foudre d'un avant de votre équipe de rugby. »⁴⁹

⁴⁹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 221.

Il y a donc, comme le souligne Lacan, un voisinage ambiguë, et en même temps une opposition, entre le mysticisme et la perversion. Si cette proximité troublante est voilée, c'est parce que les objets de la pulsion – l'objet oral et l'objet anal – évoqués dans ces histoires édifiantes, comme le dit Lacan ironiquement, se présentent au niveau de l'universel : ce sont les fèces et les pieds de n'importe qui. Et c'est précisément cet effort pour mettre en valeur dans le singulier le quelconque, voire l'indifférent, cette tentative pour, si l'on peut dire, universaliser le singulier, qui permet au sujet mystique de ne pas tomber dans le piège de la perversion. Ou encore : là où le pervers vise un Autre bien particulier, c'est-à-dire doté d'un certain nombre d'attributs, le mystique cherche l'Autre sous la forme de n'importe qui. Cela ne signifie pas que, dans la perspective mystique, le singulier soit effacé, annulé. Le singulier y est au contraire admis, il est apprécié tel qu'il est, mais, tel qu'il est, il est quelconque.⁵⁰ Cet amour de l'autre dont témoignent ces histoires de mystiques, cet abandon qui va jusqu'à goûter l'autre dans son déchet, nous questionne quant à la manière dont la jouissance y est impliquée : Alors que le mode de jouir propre au pervers vise à provoquer la division de l'Autre, celui du mystique cherche au contraire à le faire exister.

Ce double geste du « pas-toutiser » Dieu, soit à travers une énumération de ses noms – c'est-à-dire par une opération du « plus un » – soit à travers l'universalisation du singulier au niveau de l'objet réel qui rend l'objet quelconque, qui le « désêtrifie », ce double geste, donc, permet aux mystiques (hommes et femmes) de briser le cercle de la jouissance de l'organe, de l'Un, une jouissance foncièrement coupé de l'Autre. Quel est le statut de l'Autre dans les deux procédés ? Dans le mysticisme masculin, que l'on pourrait désigner, à la limite, comme mysticisme de l'Un, le Dieu qui se dessine à l'horizon de l'énumération interminable, est scindé entre l'Autre pas-tout, produit par l'opération énumérative elle-même, l'Autre comme gouffre insatiable, et l'Autre comme point d'arrêt, cet Absolu inef-
 114 fable, inaccessible, qui n'est rien d'autre que la positivation-imaginarisation du « rien » de la cause du désir, de son insatisfaction structurelle. Dans le mysticisme de l'Autre, ou mysticisme féminin, lié non pas au désir mais à l'amour infini, le rôle de Dieu n'est pas celui de l'Absolu inaccessible, il s'agit plutôt d'une opération qui, en sacrifiant l'inaccessible de Dieu, le réduit en quelque sorte au « rien », à un rien qu'on ne peut rejoindre qu'au prix d'une annulation du sujet

⁵⁰ Sur la *quodlibétalité* de l'être du singulier, voir G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990, notamment pp. 22–27.

lui-même. Car pour que l'accès à l'Autre divin puisse se faire, il faut qu'il n'y ait pas d'obstacle à ce que le sujet soit le lieu d'une autre jouissance, une jouissance au-delà du phallus.

L'expérience mystique témoigne donc d'une double stratégie, d'un savoir faire quant à la distinction entre le vide et le rien. Le point de départ de l'opération de la transfinitisation à la Maître Eckhart est un vide dû à la « forclusion » d'un signifiant, d'un Nom justement, supposé devoir se trouver à une place où il manque. Il s'agit de faire voir à sa place la présence d'un « rien », du signifiant « Dieu » en tant que mathème de l'incomplétude divine. L'opération mystique, considérée du côté femme, consiste à faire passer du « vide » au « rien » d'une manière un peu différente, dans la mesure où le sujet mystique, que caractérise un vide qu'il éprouve lui-même comme une désétrification, ne peut être « comblé » que par le « rien » de l'être divin. Néanmoins, ce savoir faire permet au mystique-homme qui assume la tâche d'être le « scribe » de Dieu – une tâche qui, à la limite, dure toute une vie puisqu'il s'agit d'écrire tous les noms possibles de Dieu – d'éviter le danger de devenir le jouet de la jouissance de l'Autre, même s'il se met en quelque sorte au service de l'Autre comme instrument, comme objet de l'Autre. De l'autre côté, ce savoir faire permet au sujet mystique agissant comme, par exemple, Angèle de Foligno, d'assumer comme sienne la position occupée par l'objet petit a, c'est-à-dire, pour utiliser la formule proposée par Lacan, de savoir être un « rebut de la jouissance »⁵¹.

Ici, le point crucial est que le « mariage spirituel » entre Dieu et l'âme ne permet pas au sujet mystique de devenir « tout ». Au contraire, l'expérience mystique pointe vers un rapport avec l'Autre qui ne revient pas à suturer l'Autre (son incomplétude) avec l'être du sujet. La description par saint Jean de la Croix, par exemple,⁵² d'une progression dans la *Nuit obscure* donne l'impression d'un double dépouillement : dépouillement de Dieu dont il élimine successivement toutes les représentations imaginaires, et dépouillement corrélatif du côté du sujet, un

⁵¹ Jacques Lacan, « Télévision », *Autres écrits*, p. 520.

⁵² Si saint Jean de la Croix s'inscrit dans le mysticisme « féminin », c'est parce que, comme le rappelle Lacan, on n'est pas forcé quand on est mâle, de se mettre du côté du tout. On peut aussi se mettre du côté du pas-tout : « Il y a des hommes qui sont aussi bien que les femmes. Ça arrive. Et qui du même coup s'en trouvent aussi bien. Malgré, je ne dis pas leur phallus, malgré ce qui les encombre à ce titre, ils entrevoient, ils éprouvent l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà. » *Encore*, p. 70.

renoncement du sujet à ses identifications, à tout l'imaginaire. C'est ce geste répétitif de rature qui, séparant le sujet de tout objet, le confronte dans son for intérieur à un vide sans bornes. À la limite on pourrait dire que le Dieu des mystiques n'est rien d'autre que ce vide du sujet : ce vide, c'est Dieu identifié à sa propre place dans le sujet. On trouve chez Marguerite Porete une belle définition de cette position subjective quand elle dit : « Et je comprends que je suis aimée par Lui comme il est Celui qui est, et que je suis nue comme j'étais lorsque j'étais ce que je ne suis pas. »⁵³ Comme il s'agit d'une expérience qui permet au sujet de devenir ce qu'il est, une inexistence qui pourtant ex-siste quelque part, un pas-tout donc, on ne peut dire non plus que le sujet lui-même se réduit à être le jouet de Dieu. Si le sujet devient en quelque sorte « inséparable de Dieu », sans pour autant devenir son objet, si son inexistence coïncide avec ce qui dans l'Autre ne lui répond pas, c'est parce qu'il n'y a plus de sujet. Le sujet n'accède donc à l'existence qu'au prix de sa destitution subjective.

Comment expliquer cet effet de désétrification qui caractérise l'expérience mystique dans la mesure où, pour le sujet mystique, l'avènement d'être se traduit par une destitution? Il faut souligner que ce désert qu'est devenu le sujet n'est pas un désert issu de l'évacuation de la jouissance, d'un processus où le renoncement à la jouissance produirait un « plus-de-jour ». Au contraire, s'il n'y a rien d'ascétique dans l'expérience mystique, c'est précisément parce que ce vide qu'est devenu le sujet mystique, cet âme anéantie, dépouillée, se présente comme place où peut se loger cet Autre jouissance qui, tout en étant omniprésente, reste indéterminable, non-localisable. Et c'est seulement en ce sens qu'on peut dire que l'amour extatique ouvre une voie d'accès à Dieu, parce que c'est la voie qui le fait exister : « Si de ce $S(A)$ je ne désigne rien d'autre que la jouissance de la femme, c'est assurément parce que c'est là que je pointe que Dieu n'a pas encore fait son *exit*. »⁵⁴

116

Ce qu'éprouvent les mystiques-femmes, c'est une jouissance de l'Autre qui n'a pas de nom mais dont la présence est certitude. Cette jouissance de l'Autre, même si elle submerge le sujet, ne présente pas pour lui ou pour elle une menace mortelle pour autant. Elle n'est pas menaçante, non pas parce que le sujet serait capable de la maîtriser, de la domestiquer – puisque, dans ce cas-là, l'Autre

⁵³ Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, p. 122.

⁵⁴ J. Lacan, *Encore*, p. 78.

lui-même se réduirait à être l'objet du sujet et qu'on tomberait dans le piège de la jouissance phallique, une option unimaginable pour le sujet mystique – mais plutôt parce que l'Autre lui-même est assimilé à un « rien ». Le Dieu dont il s'agit ici n'est pas l'Être, ni l'Absolu infini, inaccessible. C'est le Dieu dont Lacan parle dans « Subversion du sujet » : « Je puis à la rigueur prouver à l'autre qu'il existe, non bien sûr pas avec les preuves de l'existence de Dieu dont les siècles le tuent, mais en l'aimant, solution apportée par le kérygme chrétien. »⁵⁵

Il y a lieu de se demander ce qui nous reste de l'expérience mystique. Ce qui nous reste, ce sont leurs écrits. Mais, quelle est la valeur de ces écrits ? Le mérite principal en est de témoigner, dans la parole, d'une jouissance indicible. Il y a pourtant une différence essentielle entre les mystiques agissants et les mystiques écrivains : dans le cas des mystiques oeuvrants on ne peut pas ne pas supposer une jouissance inhérente à leur agir. S'il n'y avait pas là de jouissance, leur agir deviendrait complètement incompréhensible. Or, la position des mystiques écrivains est un peu différente puisqu'ils ne peuvent témoigner de leur jouissance, de leur expérience de Dieu, qu'en parlant, en écrivant sur cette jouissance, même si ce qu'ils disent revient à admettre qu'on ne peut rien en dire. Voilà ce que saint Jean de la Croix dit de cette jouissance qu'il éprouve : « quant aux faveurs et aux richesses divines dont l'âme jouit en cet état, il est impossible de les décrire. On aurait beau composer sur ce point des volumes et des volumes que l'on serait bien loin d'en avoir épuisé le sujet. C'est pour ce motif que nous n'en disons rien maintenant ». ⁵⁶ Cela se rapproche de ce qu'avance Lacan :

Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent [cette Autre jouissance], mais qu'ils n'en savent rien [...]. Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'existence ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ?⁵⁷

117

Quel est le statut des dires des mystiques quant à la jouissance ? De quoi témoignent-ils au fond ? La thèse que nous avançons est la suivante : Si les mystiques, de même que les femmes, ne disent rien de cette jouissance qu'ils éprouvent

⁵⁵ J. Lacan, « Subversion du sujet et la dialectique du désir », p. 819.

⁵⁶ Saint Jean de la Croix, *La nuit obscure*, p. 192.

⁵⁷ J. Lacan *Encore*, p. 71.

pourtant, comme Lacan ne cesse de le répéter, il n'empêche qu'il s'agit d'une jouissance qui se supporte du langage. D'une part, les dire et les écrits mystiques ne témoignent de rien d'autre que d'une tentative toujours manquée pour inscrire la jouissance dans le signifiant. Dans cette perspective, les dire mystiques constituent une vérification de l'impossibilité : exprimer l' « inexprimable », dire ce qui ne peut pas se dire : la manière dont ils éprouvent cette Autre jouissance. Mais d'autre part, même si les mystiques n'arrivent pas à inscrire la jouissance dans le signifiant, plus encore, même s'il n'y a, à proprement parler, rien à en dire, puisqu'aucun témoignage ne nous apprend quoi que ce soit sur la nature de cette jouissance, il n'en est pas moins vrai que le principe même de cette expérience est de ne pas cesser d'en parler. De cela découle cet impératif radicalement anti-wittgensteinien qui est à la base des écrits mystiques et qu'on pourrait formuler de la manière suivante : ce dont on ne peut rien dire, il faut quand même essayer d'en dire quelque chose, d'en parler.

Ce dont il s'agit de rendre compte, c'est précisément cette insistance de parler de ce dont on n'a pas grand chose à dire. « Ne pas cesser d'en parler » signale d'abord que cette jouissance se supporte non pas du langage mais de son incomplétude. C'est pourquoi il n'y a pas de bien-dire de la jouissance mystique et féminine. Il n'y a que du mé-dire. Une mé-disance qui, en elle-même, signale que la jouissance mystique, de même que la jouissance féminine, sont de l'ordre du réel. Ne cessant pas de ne pas s'écrire, il ne leur reste que la parole comme seule place où loger leur ex-istance indéterminée et inlocalisable. C'est en ce sens que l'on peut dire de cette jouissance qu'elle est infinie. Pour cette raison, et contrairement à ce qu'on pense d'habitude, à savoir qu'il y a un mur, un obstacle infranchissable qui sépare la jouissance et le signifiant, nous avançons que cette jouissance, cette Autre jouissance, qu'elle se présente sous la forme de la jouissance féminine ou sous celle de l'expérience mystique, loin d'être exclue, bannie du symbolique, du dire, témoigne d'une contamination foncière du signifiant par la jouissance.

Cependant, l'Autre jouissance n'est pas la seule qui se noue avec la parole. Il y en a une autre, à savoir celle que Lacan appelle la jouissance du bla-bla : parler pour ne rien dire, un mode de dire couplé à la jouissance de l'organe justement. Il s'agit d'un mode de jouir dans la parole destiné à empêcher la réconciliation du sujet avec son mode de jouissance. Si l'Autre jouissance n'est pas à confondre avec celle du bla-bla, c'est précisément dans la mesure où il s'agit d'un mode

de parole qui permet au sujet de se confronter et de se réconcilier avec la jouissance qui lui est propre. L'obsession de parler de ce qui échappe à la parole, dont témoignent « les volumes et les volumes » des écrits mystiques, constitue déjà une manière singulière, inventé par le sujet mystique, pour se réconcilier avec le disparate, avec ce qui constitue sa singularité même : le mode de jouir comme instauration d'un rapport avec ce qui vient à la place du partenaire manquant.

Corps et pensée
Body and Thought

Pietro Bianchi*

The Discourse and the Capitalist. Lacan, Marx, and the Question of the Surplus

1.

The way Marx introduced pre-capitalist forms of production (and in general the so-called historical chapters) in the exposition of *Das Kapital* has always been problematic and largely debated. Are they only to be considered a narrative point of reference, purely allegorical, and with no direct use in the development of the argument? Or rather does *Das Kapital* follow a historical rhetorical strategy where the entire development of past forms of production is explained until the advent of the capitalist mode of production? Or are they perhaps only logical categories that need to be considered in pure logical terms? The problem and the ambiguity relies on the fact that Marx uses a *synchronic* argument in order to explain the capitalist mode of production: against a causal relation according to which some factors would be decisive and would over-determine the entire field; a dialectic and structural explanation is preferred where all the elements already presuppose already developed capitalist relations. That is why Marx starts *Das Kapital* with the “commodity”, an element that already presupposes a form of production devoted to the accumulation of value (that is, he already starts with, in the background, the entire development of the book as presupposed). Or that is why Marx ends Volume 1 with a section on the *so-called* primitive accumulation: an accumulation that, at first sight, is not sure whether it took place or not. The only way to explain a system of relations where the accumulation of capital already presupposes the creation of surplus-value, which already presupposes capitalist production, which already presupposes the existence of money-capitals and masses of bearers of labour-power deprived of the means of production, etc. – is to posit what Michel Foucault called a “historical a-priori”: something in between a synchronic condition of possibility that defines a system of practices and relations, and a historical point of irruption that nevertheless does not have a genetic principle but it is rather definable only afterwards (*après-coup*).

123

* Jan van Eyck Academy, Maastricht

With that question in mind, it is striking how in Chapter 7 of *Das Kapital*¹, after having introduced the part on “Commodities and Money” and the part on “The Transformation of Money into Capital”, Marx devotes a section to philosophical speculation on the issue of labour in general. In the Chapter “The Labour Process and the Valorization Process” Marx takes some pages to step outside of the description of capitalism and presents a meta-historical account of the relationship between the human being and nature in terms of labour. The labour process is treated here in purely abstracted terms, independently of its historical forms, as an inter-exchange between the human being and nature: “Labour is, first of all, a process between man and nature, a process by which man, through his own actions, mediates, regulates, and controls the metabolism between himself and nature. He confronts the materials of nature as a force of nature”.² The human being is considered to be a force within nature itself, which by the way has the potential to negate this very belonging. He is also able, by means of the energy of his own body, to convert the natural processes in order to meet his own needs and carry out his own projects: “he sets in motion the natural forces which belong to his own body, his arms, legs, head, and hands, in order to appropriate the materials of nature in a form adapted to his own needs”.³ But of course, given that he is himself part of this very same nature “through this movement he acts upon external nature and changes it, and in this way he simultaneously changes his own nature.”⁴ Here the account of labour is not only developed in purely trans-historical terms (therefore in terms that have never actually existed), but it remains in its pure abstracted form, external and unrelated to any historical specificity.

But there is also another crucial element worth underlining: Marx later on in the same chapter refers in different passages to the term “purpose”, the aim, the very meaning of labour activity. What defines this mythical human activity in general is the fact that it has a clear purpose: “the labour process, as we have just

124

¹ In the English edition of *Capital* there is a slight difference in the division of this Chapter compared to the original edition: the three sections of Chapter 4 became proper chapters (“The General Formula for Capital”, “Contradictions in the General Formula”, and “The Sale and Purchase of Labour-Power”). Therefore what is commonly known as Chapter 5 (“The Labour Process and the Valorization Process”), is here Chapter 7.

² Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume 1*, Harmondsworth: Penguin Books 1976, p. 284.

³ *Ibid.*, p. 285.

⁴ *Ibid.*, p. 286.

presented it in its simple and abstract elements, is purposeful activity aimed at the production of use-values”⁵; “the simple elements of the labour process are (1) purposeful activity, that is work itself, (2) the object on which that work is performed, and (3) the instruments of that work”.⁶ But he will return to this argument even more clearly in Chapter 16 – “Absolute and Relative Surplus-Value”: “man not only effects a change of form in the materials of nature; he also realizes [*verwirklicht*] his own purpose in those materials. And this is a purpose he is conscious of, it determines the mode of his activity with the rigidity of a law, and he must subordinate his will to it.”⁷ Given that at the level of these general terms, *exchange value* and *value* itself had not yet entered into the picture, the relationship between human being and nature through labour is determined according to purely qualitative reasons. The human being still has the power to determine the *purpose* of his own activity: labour activity and its meaning are still joined together in the same act.

Massimiliano Tomba perceptively underlines that in the notes added between 1871 and 1872 in the revision process for the second edition of *Das Kapital*, Marx tried to address in more rigorous historical terms the question of the qualitative dimension of labour in pre-capitalist societies⁸. According to Tomba, Marx traces therein a *division* between societies whose production is devoted to satisfying a pure reproduction of themselves (therefore societies only aimed at the consumption of use-value) – which are those featuring the patriarchal family and ancient Asian communities, where the social character of labour is reduced to being a function of the needs of the community – and proper capitalist societies. In the former, which are in fact reminiscent of the “general man” at the beginning of Chapter 7, no surplus is generated because only what is needed for the basic survival of the community is produced. We could say that even though those societies are in complete control of the *purpose* of their own labour, no surplus is *strictu sensu* generated that is not devoted to the pure reproduction of the

⁵ *Ibid.*, p. 290.

⁶ *Ibid.*, p. 284.

⁷ *Ibid.*

⁸ I refer here to a seminar in commentary form on *Das Kapital*'s Chapter 7 delivered by Massimiliano Tomba in Bergamo (Italy) on 10 April 2006. This contribution was part of an ongoing *Das Kapital* reading group coordinated in Bergamo by Riccardo Bellofiore. I owe not only this point, but a big part of my limited understanding of Marxism – and therefore the main core of the thesis of this article – to Riccardo Bellofiore. Naturally, I am the only one responsible for any misunderstanding, misreport, or mistake herein.

community itself. The purpose of labour – i.e. the aim, the goal, what a certain example of labour should be used for – emerges only when this situation of equilibrium (according to which a certain community produces goods only for its own pure reproduction and survival) is ruptured; therefore when a *surplus* is generated. The cut that separates the capitalist mode of production from allegedly ancient societies devoted to the pure reproduction of themselves, is none other than the production of a *surplus*: an element that cannot be explained in pure conservative and homeostatic terms. Something *more* than pure survival (an $n+1$). It is only when a surplus is created that a certain knot that ties together the community is broken, leaving the space for something new to emerge. A community (once again, mythical and existing in a pure non-historical space) that produces only for its own survival cannot inscribe itself in a proper history because its production cannot create anything that changes the system of equilibrium of the community itself. Its production is only a *re*-production, therefore a production that at the end of the cycle cannot but leave things as they were at the beginning. A community of that type would be a community where the production of the new, and therefore of history, would be impossible.

2.

During the years between 1968 and 1972 while developing his teaching around the theme of the discourses and the articulation of *object a* and the social and political field, Jacques Lacan made some “raids” into the difficult terrain of the relationship between Marxism and psychoanalysis. During the development of the theory of the four discourses (Seminar XVII, *L'envers de la psychanalyse*, during 1969-1970) for example, aside from the four discourses that articulate the relations between S_1 (master-signifier), S_2 (knowledge), $\$$ (subject), and *a* (object remainder), Lacan introduced a fifth discourse, the discourse of the capitalist: of the discourses “the most clever of them all”⁹ because it is the one that is able to productively solicit desire, and not to eclipse it. During those years, Lacan coined a neologism: *plus-de-jouir*, surplus-enjoyment, with a clear reference to Marx’s surplus-value. In Seminar XVI (*D’un Autre à l’autre* in 1968/1969), in his first lecture, *De la plus-value au plus-de-jouir*, Lacan noted that surplus-enjoyment, the object-remainder of enjoyment, i.e. the core of his teaching of those years, should

126

⁹ Jacques Lacan, “Del discorso psicanalitico” (1972) in Giacomo Contri (ed.), *Lacan in Italia. 1953-1978*, Milano: La Salamandra 1978, p. 48.

be thought of as homologous to the Marxian notion of surplus-value.¹⁰ As has been noted by Jacques-Alain Miller, “the construction of surplus-*jouir* is made in a fashion homological to this surplus-value. A homology is not an analogy; it indicates that the relationships are identical, while an analogy rests on a comparison of the nature of the terms themselves.”¹¹

But before going into the details of the homological functioning of the *surplus* in both surplus-value and surplus-enjoyment, it would be interesting to see, in a much earlier stage of Lacan’s teaching, how a similar (a similarly mythical) genetic question, as posited by Marx at the beginning of Chapter 7, was raised by Lacan himself regarding the question of the irruption of language into reality in the so-called “Discourse of Rome” of 1953, *The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis*:

No one is supposed to be ignorant of the law; this formulation, provided by the humor in our Code of Laws, nevertheless expresses the truth in which our experience is grounded, and which our experience confirms. No man is actually ignorant of it, because the law of man has been the law of language since the first words of recognition presided over the first gifts—it having taken the detestable Danaï, who came and fled by sea, for men to learn to fear deceptive words accompanying faithless gifts. Up until then, these gifts, the act of giving them and the objects given, their transmutation into signs, and even their fabrication, were so closely intertwined with speech for the pacific Argonauts—uniting the islets of their community with the bonds [*noeuds*] of a symbolic commerce—that they were designated by its name. Is it with these gifts, or with the passwords that give them their salutary nonmeaning, that language begins along with law? For these gifts are already symbols, in the sense that symbol means pact, and they are first and foremost signifiers of the pact they constitute as the signified; this is plainly seen in the fact that the objects of symbolic exchange—vases made to remain empty, shields too heavy to be carried, sheaves that will dry out, lances that are thrust into the ground—are all destined to be useless, if not superfluous by their very abundance.¹²

127

We can see how in this passage Lacan is trying to mythically imagine the moment when those objects that had been useful and instrumentally linked to their

¹⁰ Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVI. D’un Autre à l’autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 16.

¹¹ Jacques-Alain Miller, “From an Other to the other II”, *Lacanian Ink*, no. 30, Fall 2007, p. 34.

¹² Jacques Lacan, “The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis” in Jacques Lacan, *Écrits*, New York, London, W.W. Norton & Company, 2005, p. 225.

purpose were emptied out of their instrumentality and became symbols. Those vases, shields, sheaves, lances, in order to become gifts, and therefore in order to become the symbols of the pact between the Danaï and the Argonauts, have to be negated regarding their own immediate instrumentality. They have to become “made to remain empty” or “too heavy to be carried”. At the very moment when they are inscribed in a register Other than the one of immediate usefulness, we are already in the regime of language and signifier. A cut has been traced in those objects that separates them from themselves; and this cut creates the space in order to re-articulate their own inscription in the register of the symbolic. The signifier, according to Lacan, is able to create a gap in the being-in-itself of the metaphysics of presence where entities exist in their pure wholeness. This gap – this gesture of pure negativity – creates the condition of possibility for the contingent re-articulation of reality. Reality in this sense has a gap, a non-coincidence with itself, it is split by the bar of signification that – with a gesture of separation – breaks into pieces what before had been enclosed in itself: now it is scission, deferment, opening to its possible signification.¹³ This asymmetry in the order of reality was made possible by this self-referential and void gesture of language/rupture that was able to block the chain of causal links according to which “what it is” cannot but be “what it is”. As it is in the mythical pre-capitalist community where production cannot but be a *re*-production: where a community cannot but remain the same at the end of the cycle. We can see here how many resonances this passage has with the Marxian problem of the *surplus*. The surplus at this level, in purely abstract terms (which is still not capitalism), has in fact the possibility of opening up a new domain of production where, beyond the reproduction and the satisfaction of basic needs, a new dimension of novelty can be possible.¹⁴

3.

But is it that simple to open up a dimension of novelty? And how does this dimension of the surplus rearticulate the question of the *purpose* of labour? What

¹³ Slavoj Žižek, *How to Read Lacan*, New York, London: W.W. Norton & Company 2006, pp. 7-21.

¹⁴ “Surplus value in general is value in excess of the equivalent. The equivalent, by definition, is only the identity of value with itself. [...] What appears as surplus value on capital’s side appears identically on the worker’s side as surplus labour in excess of his requirements as worker, hence in excess of his immediate requirements for keeping himself alive. The great historic quality of capital is to create this *surplus labour*, superfluous labour from the standpoint of mere use-value, mere subsistence.” Karl Marx, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, Harmondsworth: Penguin Books 1993, p. 325.

should this surplus be used for? And which direction should this change in the community take (given that there is a strict dialectic between the production of use-values and the re-articulation of the individual or collective human being that is working in this very production)? And what are in fact the consequences of the irruption of the surplus into the domain of production?

Marx himself demonstrated a very dialectical relation with the idea of the surplus. In the *Communist Manifesto* there are many passages at the beginning of the text where this extraordinary outburst of surplus productivity made possible by bourgeois society is welcomed as positive news:

We see, therefore, how the modern bourgeoisie is itself the product of a long course of development, of a series of revolutions in the modes of production and of Exchange. [...] The bourgeoisie, historically, has played a most revolutionary part. [...] The bourgeoisie, wherever it has got the upper hand, has put an end to all feudal, patriarchal, idyllic relations. It has pitilessly torn asunder the motley feudal ties that bound man to his “natural superiors”, and has left remaining no other nexus between man and man than naked self-interest, than callous “cash payment”. [...] The bourgeoisie has disclosed how it came to pass that the brutal display of vigour in the Middle Ages, which reactionaries so much admire, found its fitting complement in the most slothful indolence. It has been the first to show what man’s activity can bring about. It has accomplished wonders far surpassing Egyptian pyramids, Roman aqueducts, and Gothic cathedrals; it has conducted expeditions that put in the shade all former Exoduses of nations and crusades. The bourgeoisie cannot exist without constantly revolutionising the instruments of production, and thereby the relations of production, and with them the whole relations of society.¹⁵

But of course, as soon as we can witness the emergence of the capitalist mode of production, this very surplus is in a way occupied by a different form of *purpose*, which is none other than the pure accumulation of abstract value, and therefore money. Already in Chapter 7 of *Das Kapital*, we can see that in the second section of the chapter Marx addresses the issue of the process of valorization, and the way through which this very first mythical part will find its own historical exposure in the capitalist mode of production. From an analysis devoted only to the

¹⁵ Karl Marx and Fredrick Engels, *The Communist Manifesto*, Harmondsworth: Penguin Books 1985.

question of the production of use-values, we pass to the dark reality of the management of this very surplus: “capitalist production is not merely the production of commodities, it is, by its very essence, the production of surplus-value. The worker produces not for himself, but for capital.”¹⁶ It is not that in capitalism we witness a total eclipse of use-values: in the sphere of circulation we still have products that are exchanged according to the satisfaction of needs. But underlying this sphere of the distribution of different commodities according to the demand of the buyers, we find one and only one drive: that of the abstract accumulation of money. The capitalist in fact is totally indifferent toward the commodity that he is going to sell on the market. The only *purpose* of the production and exchange of this item on the market is the accumulation of more money than anticipated at first in order to buy the labour-power and the means of production:

The product – the property of the capitalist – is a use-value, as yarn, for example, or boots. But although boots are, to some extent, the basis of social progress, and our capitalist is decidedly in favour of progress, he does not manufacture boots for their own sake. Use-value is certainly not *la chose qu’on aime pour lui-même* in the production commodities. Use-values are produced by capitalists only because and in so far as they form the material substratum of exchange-value, are the bearers of exchange-value. [...] His aim is to produce not only a use-value, but a commodity; not only use-value, but value: and not just value; but also surplus-value.¹⁷

From the situation at the beginning of the chapter where we have a definition of labour according to the purpose of its product (its use-value), here we find the reverse situation: “the concept of productive worker therefore implies not merely a relation between the activity of work and its useful effect, between the worker and the product of his work, but also a specifically social relation of production, a relation with a historical origin which stamps the worker as capital’s direct means of valorization.” The worker is therefore in the end included in a process which he is no longer in control of. The *purpose* is totally in control of the capitalist drive for abstract accumulation.

Here we see the crucial relationship between concrete labour and abstractness in the capitalist mode of production. As has been pointed out by Roberto Finelli, the

¹⁶ Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume 1*, p. 644.

¹⁷ *Ibid.*, p. 293.

main difference between the Marx of *Manuscripts* and the Marx of *Das Kapital* revolves around the question of the relationship between concrete and abstract. In the Marx of *Das Kapital* – the one that Finelli considered useful in order to understand capitalism – Marx considered as his main object of inquiry not a humanistic subject with his tale of alienation and reappropriation, but the constitution of a pure abstracted wealth as social totality: capital as coextensive with its incessant accumulation. As is pointed out in Chapter 7: “Here we are no longer concerned with the quality, the character, and the content of the labour, but merely with its quantity. And this simply requires to be calculated.”¹⁸ For the first time in history the main protagonist of the totality of social reproduction is an abstract and non-anthropomorphic subject that subordinated the entire world of use-values and concrete human subjectivities to the quantitative and impersonal logic of its accumulation.¹⁹ Therefore what is at stake in capitalism is no longer labour as an activity (and its process of alienation in the machine), but the exploitation of labour-power in order to produce a greater quantity of pure abstracted wealth (and therefore an integrated connection between machine-and-labour-power aimed at the process of valorization). The question of the *purpose* of human activity and labour has been completely hijacked by the aimless and purposeless self-reflective drive to create more money from money through the appropriation of the activity of labour-power. The self-revolutionizing potential of bourgeois capitalism welcomed by Marx in the *Communist Manifesto* revealed its true face: the opening of the possibility given by the surplus has been already shut down.

4.

In order to better understand the abstract nature of the capitalist mode of production, we should turn our attention to the studies developed by the Marxist economist Riccardo Bellofiore and to his theory of abstract labour. His research started in the Eighties as a response to the rejection of the Marxian theory of value in the debate following Sraffa’s model, according to which the determination of prices in the sphere of circulation would make a Marxian theory of value in the production process irrelevant.²⁰ Bellofiore indeed argued that the

¹⁸ *Ibid.*, p. 296.

¹⁹ Roberto Finelli, ““Globalizzazione””: una questione astratta ma non troppo ». *L’Ospite Ingrato. Annuario del Centro Studi Franco Fortini*, no. 3, 2000, pp. 113–130.

²⁰ As a reference for Bellofiore’s work, see: Riccardo Bellofiore, Roberto Fineschi (ed.), *Re-reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*, New York: Palgrave Macmillan 2009;

Marxian theory of value should be reconsidered as a macroeconomic theory of exploitation *in* the realm of production, with a strong emphasis on the role of money not only in the sphere of circulation, but in the entirety of the process. Therefore value, money, and abstract labour should be considered together as part of a unique development where the monetary essence of the product is implicit in the production process and becomes explicit only in the sphere of circulation with its transformation into money.

Production and exchange are not two separate realms, but *they are a different temporality of one and only one event that should be considered together*: the transformation of living labour into money and therefore capital. As Marx stated in Chapter 7:

This whole course of events, the transformation of money into capital, both takes place and does not take place in the sphere of circulation. It takes place through the mediation of circulation because it is conditioned by the purchase of the labour-power in the market; it does not take place in circulation because what happens there is only an introduction to the valorization process, which is entirely confined to the sphere of production. And so “everything is for the best in the best of all possible worlds”.²¹

The abstract nature of labour is not something that happens only in the market through a process of equalization (from the concreteness of the product to the abstractedness of the money), but it is a dynamic that takes into account the entire process from the production to the exchange.

According to Bellofiore, capitalism should be understood as a *monetary economy of production*: money is phantasmatically already there even before the exchange, *within* the commodity as an absolute value. After it is sold on the market, it *morphs* into concrete money (money is the phenomenal form that value has to assume at the end of the circle in order to become capital).

132

Riccardo Bellofiore, “La teoria marxiana del valore come teoria macromonetaria dello sfruttamento: una rassegna ragionata della letteratura”, in Roberto Fineschi (ed.), *Karl Marx. Rivisitazioni e prospettive*, Milano: Mimesis 2005, pp. 139–166; Riccardo Bellofiore, “Quelli del lavoro vivo”, in Riccardo Bellofiore (ed.), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Roma: Manifestolibri 2007, pp. 197–250.

²¹ Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume 1*, p. 302.

The key to understanding this process is the relationship between capital and labour-power. The capitalist goes into the market twice: first at the beginning of the cycle in order to buy the means of production and the labour-power. And then at the end, in order to sell his commodity. When he goes into the market at the beginning, like any other buyers, he buys the right to use the use-value of his commodities. This does not constitute a problem in the case of the means of production (which are commodities like any other; once he has bought them, the capitalist can do whatever he wants with them). With labour-power, on the contrary, there are two tricks:

- 1) The capitalist found a commodity whose use-value is “labour itself”: that is why he is able to extract from this commodity more value than is contained in the price he paid to purchase it (i.e. the cost of the reproduction of this very commodity). Labour-power is a *self-referential commodity*: a commodity whose use-value is the creation of commodities. A commodity that creates another (more!) commodity out of itself (like a magic hat that things can continuously come out of it).
- 2) The capitalist bought the right to use the use-value of his commodity, but the use-value of the commodity of labour-power remained attached to the worker himself. Differently than the magic hat, other commodities do not spontaneously come out of the commodity of labour-power. The capitalist needs to put labour-power into the production process, and he has to force it to work in order to create more value.

We have here the distance that separates labour-power from living-labour, i.e. the distance that separates the capacity (or the *possibility*) to work from working as an *activity*. The translation from the possibility to create value to its actuality is all contained in this unsurpassable contradiction. If we go back to the definition of labour that is given at the beginning of Chapter 7, the one that revolves around the notion of *purpose*, we can see here that what is alienated from the labour-power is exactly this qualitative dimension. The way the worker entertains his relationship with nature (adapting the materials of nature to his own needs) – the possible transformation of nature, and at the same time the transformation of himself – does not belong to him anymore. Bellofiore here mentions a very effective formula of Claudio Napoleoni: “[Labour-power] is a very particular commodity, because it is not an object belonging to the worker, *it is the worker himself*

in one of his own particular determinations, i.e. his being a labour-power.”²² An object can belong to different persons because it can be transferable. The commodity of labour-power cannot be transferred to the capitalist, it will always remain attached to the worker himself. In a typical inversion proper to capitalism (like in the fetishism of commodities), we have here a situation where from the worker himself being the bearer of labour-power, we have the commodity of labour-power becoming the bearer of that unfortunate appendix known as the worker.

This characteristic of non-being separatable from the body of the worker is crucial in order to understand the status of surplus in the capitalist mode of production. For the capitalist, being in possession of the labour-power does not mean only to possess that surplus that will enable him to valorize the capital anticipated at the beginning of the process. It means also (and above all) to *control the very qualitative dimension of the production*. The surplus is a quantitative object only at the end of the process when it has already morphed into money. *While* the process is happening, it is a *qualitative* object that cannot be *separated* from the body of the worker, from his subjective dimension, but also from the qualitative dimension of the production process itself (a production process that – we should always remember – is totally uninterested in the production of use-value aimed at the satisfaction of needs; it is interested in the production of use-value only because sooner or later they will morph themselves into money and abstract wealth). Bellofiore explained this in a very enlightening and clear way:

Exploitation should not be understood as the appropriation of a surplus-product or surplus-labour – phenomena largely present also in pre-capitalist societies –; it should rather be considered as command and control, direct and indirect, over the *entirety* of labour in order to obtain surplus-labour. [...] This is the peculiar circumstance of capitalism, its specific difference.²³

134

We could say in the end that the control, management, and administration of the surplus-production (the way the capitalist is able to make it productive to accumulate wealth) means, in the end, not only controlling a certain time of the life of the workers (the time in excess of the labour-time necessary to reproduce the

²² Claudio Napoleoni, *Lezioni sul capitolo sesto inedito di Marx*, Torino: Bollati Boringhieri 1972, p. 55.

²³ Riccardo Bellofiore, “Marx rivisitato: capitale, lavoro, sfruttamento”, *Trimestre*, nos. 1-2, 1996, p. 60.

use-value of the labour-power): i.e. the amount of money that should be given to them if only the capitalist would give them what they are entitled to. This would be true only if we reduced the surplus to a pure quantitative size that could be re-distributed in fair terms. But this is not the path that Marx takes, given that he always repeats that the exchange between capital and labour-power in the market occurred on fair terms (“on the one hand, the daily sustenance of labour-power costs only half a day’s labour, while on the other hand the very same labour-power can remain effective, can work, during a whole day [...] this circumstance in a piece of good luck for the buyer, but by no means an injustice towards the seller”²⁴). The problem is, again, *qualitative*: the appropriation of the surplus *conditions the entire field of production and it is impossible to be localized in a certain place of the process*. Once the surplus has been hijacked and commanded by the abstract rule of capitalist infinite accumulation, there is no compensation possible for the worker. The only way to re-appropriate the *purpose* and the qualitative dimension of use-value is to overthrow the capitalist command of the surplus from its own critical point: the gap between labour-power and living-labour.

5.

The capitalist mode of production will never be able to overcome this rule: every cycle of accumulation is possible only through the activation of this interstitial space between labour-power and living-labour. Abstracted wealth will always be able to accumulate itself only through a descent into the production process where labour-power will need to be put into the production process in order to create commodities aimed at transforming into money in the market. It is this very distance that separates labour-power from living-labour, this obstacle impossible to overcome – this very topological fold that characterizes the figure of the worker between labour-power and living-labour, between commodity and class – that is the *symptom* of the capitalist mode of production. A symptom in psychoanalysis is what makes a subject suffer, but it is also the possibility to re-articulate a subjective position. And it is only through the political “working through” within this very symptomatic contradiction that the re-articulation of a different mode of production can take place.

²⁴ Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy, Volume 1*, p. 301

It is at this level that it would be possible to trace a common ground (a homology) between the reflection of Jacques Lacan on the notion of *object a* and the capitalist issue of the surplus-value (as Lacan pointed out in Seminar XVI): what they both share is being a figure of the *surplus*. According to Jacques Lacan, language dug a hole in the human animal, making it a *parlêtre*: not characterized by equilibrium, wholeness and being-One, but fragmented, split, uncontrollable, as happens in the body of psychoanalysis, where the symptoms do not respond to the organization of a centralized consciousness. What Lacan defined as being characterized by a lack in the early stages of his teaching become afterwards an un-localizable *surplus*: impossible to find in any specific place, but at the same time overly present in the entirety of the libidinal space.

The first consequence is the experience of *jouissance* in the human body: an enjoyment that cannot be expelled from the body but that actually commands and subjects the body itself. The constant and restless dynamism of *jouissance* encircles the impossible contours of an un-localizable object. And it is because of this object that it is impossible to trace the difference in the *parlêtre* between the pleasure principle and the deadly *jouissance*: the two are inextricably intertwined with each other. What would be the right measure of sexuality, oral drives, etc.? What would be the difference between what is explainable only in terms of survival and what in terms of excess? Where would be the limit of one and of the other? As in the qualitative dimension of surplus-value in capitalism, the *object a* in psychoanalysis in the end over-determines the entirety of the subjective position. There are no products that can incorporate the pure re-production of the survival needs separated from the dimension of the unexplainable surplus: production is inextricably related to both at the same time. It is for that reason that the mythical society of pure reproduction could not have existed historically, but it is nevertheless posited as a logical precondition. The fantasy is that the difference between survival and excess can be traced in order to domesticate and symbolize this very excess. But the object always objects to this successful symbolization, making it impossible but at the same time always attempted.

The object of surplus is in the end everywhere but there is not a single place where it can be definitely grasped. It is, in fact, nothing other than the different morphing figures of desire. In Seminar XVI Lacan does not trace an analogy between the function of *object a* and surplus-value (as if it were a comparison or an external relation between the two), he is tracing a *homology*. Capitalism, in fact,

does not represent the same structure on a different level; in the end it activates the very same *jouissance* for the purpose of its incessant drive for accumulation. Libidinal logic is characterized by being aimless and purposeless, exactly as in capitalism, it engenders restless, infinite, and autistic productivity. There is no reason, no aim, no purpose: not even use-values, which in capitalism become a pure transitory embodiment of value. It is only a pure self-referential circle of production for the sake of accumulation (i.e. for the sake of itself).

Therefore, following Lacan, would this mean that we can only surrender to the invincible power of *jouissance*? In our libidinal life as well as in the social sphere where the discourse of the capitalist that incarnates this subjective position seems to be unbeatable? A life absorbed in pure *jouissance* is a life that is not possible to live (in Freudian terms, a drive that goes toward death). *Jouissance* can have in some cases the semblance of an external superego, but also the plasticity of something that can be remodelled, re-shaped, and morphed into something else. According to psychoanalysis, there is only one door through which we would be able to make this re-articulation possible: the symptom. And wouldn't it perhaps be the same also for capitalism? Wouldn't "working through" the symptom of capitalism (the contradiction between labour-power and living-labour) be the only way to remodel another and a different subjective position that is not caught in the *cul-de-sac* of the autistic drive of purposeless productivity? Might there not be some other ways to create a space for a different desire and productivity to emerge, outside of the subjective position of the discourse of the capitalist, and outside of capitalism itself?

Sophie Mendelsohn*

Foucault avec Lacan : le sujet en acte

L'histoire du tumultueux compagnonnage de Foucault avec la psychanalyse est connue. Elle est généralement construite en deux phases. La première, sous le sceau d'une admiration méfiante, fait de Freud dans les années soixante le nom d'une triple opération où Foucault pouvait reconnaître ses propres problèmes : abolition de la distinction entre le normal et l'anormal, le signifiant et l'insignifiant ; minoration des prétentions de la conscience par la promotion de l'inconscient ; instauration d'un principe de soupçon à l'égard de la normativité médicale. Une distance critique s'imposait déjà néanmoins, pour ne pas succomber à l'impérialisme freudien. Mais là où il avait été question de sexualité et d'inconscient, d'ouverture à des registres marginalisés par la science de l'expérience humaine, il était question dans la phase suivante, celle des années soixante-dix, d'une critique sans concession, virant à l'occasion à l'attaque frontale. Alors que la psychanalyse s'était proposée au regard de Foucault comme limite interne à l'entreprise scientifique d'universalisation d'une connaissance idéalement transparente à elle-même, elle passe à cette époque du côté des procédures de contrôle et de normalisation : « Qu'est-ce que c'est que cette pudeur sacralisante, s'interrogeait Foucault, qui consiste à dire que la psychanalyse n'a rien à voir avec la normalisation¹ ? »

A quoi faut-il attribuer ce changement ? Si Foucault en vient à inscrire la praxis psychanalytique au registre du dispositif de sexualité², c'est qu'il l'identifie à la pratique chrétienne de l'aveu – d'où la pudeur sacralisante ! –, et qu'il fait de cette dernière « une des techniques les plus hautement valorisées pour produire le vrai³. » Inscrite dans cette généalogie, la psychanalyse participe d'une herméneutique où le sujet se voit obligé à la vérité, celle-ci étant cachée dans les

139

¹ M. Foucault, « Pouvoir et corps » (1975), *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1622–1628, p. 1627.

² Foucault désigne ainsi des stratégies de rapports de force qui supportent des types de savoir ayant trait à la sexualité et qui sont conjointement supportés par eux.

³ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 79.

tréfonds obscurs et inquiétants de l'être et s'instrumentalisant dans une relation d'autorité. Par ailleurs, Foucault indexe la spécificité de la participation de la psychanalyse au dispositif de sexualité à la construction d'une identité entre le désir et la loi : l'accès au désir est conditionné par la régulation et le strict encadrement du polymorphisme pulsionnel initial au moyen de la matrice oedipienne qui assure son triomphe par l'internalisation de la loi, l'avènement du Surmoi et la délimitation de l'exercice du désir. Dans cette critique sévère, Foucault est notamment précédé par Deleuze et Guattari, mais leur stratégie pour répondre à ce problème commun – la psychanalyse n'est pas une pratique de désaliénation subjective parce qu'elle ne combat pas ce noyau de l'aliénation qu'elle a cerné, elle le reconduit bien plutôt dans sa pratique – divergent : là où Deleuze et Guattari cherchent à faire exister le corps sans organe comme lieu d'une possible schizophrénisation du désir, d'un désir qui ne serait pas codé oedipiennement, Foucault passe par le corps et les plaisirs pour échapper à l'assèchement de la subjectivité en cherchant à développer un « champ pratico-stratégique⁴ » contre le « champ juridico-discursif », qui pense le pouvoir en fonction de la loi – « Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs⁵ ».

Pour essayer de préciser ce qu'on peut entendre par « champ pratico-stratégique », eu égard au dispositif de sexualité, dont Foucault n'attend rien de moins que le remplacement d'une logique de l'inconscient par une logique de la stratégie, on commencera par examiner quel rapport à la vérité s'y joue. Le « champ juridico-discursif » construisait la vérité en fonction d'une loi déjà là, qui détermine d'en haut et avant-coup les procédures de vérité dans le cadre desquelles le sujet s'assure de lui-même en se conformant à ces manifestations préétablies de la vérité. Ce que Foucault cherche, dans cet autre champ des pratiques et des stratégies, c'est un rapport à la vérité qui « n'équivaut pas à une obligation pour un sujet de dire vrai sur lui-même ; [...] [qui] n'ouvre jamais l'âme comme un domaine de connaissances possible où les traces difficilement perceptibles du désir devraient être lues et interprétées. Le rapport à la vérité [...] n'est pas une condition épistémologique pour que l'individu se reconnaisse dans sa singularité de sujet désirant

140

⁴ J'emprunte cette expression à Ferhat Taylan, qui la développe dans son remarquable article intitulé « Stratégies de la psyché », in *Incidence*, 4-5, 2008-2009 consacré à « Foucault et la psychanalyse ». Elle se construit dans une opposition à la logique juridico-discursive, mais elle permet aussi de constituer un lien fort entre stratégies et pratiques.

⁵ M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 208.

et qu'il puisse se purifier du désir ainsi mis au jour⁶. » Il s'agit alors d'examiner si ce rapport à la vérité peut tout de même permettre au sujet de se reconnaître dans sa singularité, ce qui implique de reconsidérer à la fois ce qu'est ce rapport (comment il se constitue et comment il se pratique) et ce qu'on peut entendre exactement par singularité. La question du sexe et de la sexualité se présente comme le terrain nécessaire à une telle problématisation.

C'est alors que s'ouvre la troisième phase de la critique foucauldienne de la psychanalyse, au début des années quatre-vingt, moins connue que les deux précédentes. Un apaisement est repérable – au point même que Foucault est prêt à reconnaître une certaine dette à l'égard de Lacan : « Il est certain que ce que j'ai pu saisir de ses œuvres a certainement joué pour moi⁷. » Il cerne ainsi le point d'où une autre rencontre avec la psychanalyse est envisageable : « Une certaine urgence de reposer autrement la question du sujet, de s'affranchir du postulat fondamental que la philosophie française n'avait jamais abandonné, depuis Descartes, renforcé par la phénoménologie. Partant de la psychanalyse, Lacan a mis en lumière le fait que la théorie de l'inconscient n'est pas compatible avec une théorie du sujet [...]⁸. » Or, cette remise en question d'une métaphysique du sujet, que Foucault qualifie de radicale, conditionne la théorisation de l'inconscient, en tant que celle-ci produit le déplacement de la fonction sujet – il n'est plus la cause, la source du désir, du jugement, etc. La pierre d'angle sur laquelle Lacan a construit sa doctrine – « l'inconscient est structuré comme un langage » – témoigne effectivement d'emblée de cette incompatibilité : l'inconscient ne doit rien au sujet, mais tout au langage ; quant au sujet, il n'en est plus que l'effet. Mais c'est avec l'exploration de la jouissance que cette incompatibilité se creuse, ailleurs que dans le langage, mais pas sans lui, là où se niche le noyau de singularité du sujet qu'aucune herméneutique ne saurait exhumer, mais que l'acte analytique, dont Lacan déploie la théorie entre 1966 et 1970 cherche à faire exister. Il s'agira ici de mettre à l'épreuve de ces avancées lacaniennes les trois axes de la dernière critique foucauldienne de la psychanalyse : l'orientation scientifique de la psychanalyse (le « connais-toi toi-même » y régnerait, entérinant l'oubli du souci de soi) ; son inscription dans le « champ juridico-discursif » et non dans le « champ pratico-stratégique » ; le refus de se penser comme une technique

⁶ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 100.

⁷ « Entretien avec Michel Foucault » (1980), in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 860–914, p. 877.

⁸ *Ibid.*, p. 871.

de travail de soi sur soi. On examinera donc comment le sujet se construit pour le dernier Foucault comme pour Lacan à partir du milieu des années soixante comme un effet en acte du rapport entre savoir et vérité, et corrélativement comment une « praxéologie » se propose contre l'épistémologie, ce que Foucault cerne d'une manière qui n'aurait sans doute pas laissé Lacan indifférent : « J'emploie le mot 'savoir' en établissant une distinction avec 'connaissance'. Je vise dans 'savoir' un processus par lequel le sujet subit une modification par cela même qu'il connaît, ou plutôt lors du travail qu'il effectue pour connaître⁹ ». Or, dans cet horizon commun d'un savoir lié à la pratique de soi, se trouve également engagé un refus, où Foucault et Lacan se rencontrent et qui devra être explicité ici – celui d'une séparation des régimes pratiques et théoriques.

« Vérité-foudre » versus « vérité-ciel »¹⁰

Dans un cours de 1974 intitulé *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault rattachait la construction de deux catégories de vérité aux modalités de la connaissance : le savoir scientifique, et l'*autre* savoir. Le savoir scientifique suppose qu'il y a partout, en tout temps, de la vérité. Si celle-ci peut sans doute s'établir avec plus ou moins de facilité selon les lieux et les époques, il reste que le propos scientifique ne peut consister qu'à se donner les bons instruments pour la débusquer là où elle est. Rien n'est assez mince ou futile pour ne pas relever d'un savoir de type scientifique – qui vise à faire de mauvaise fortune vérité –, puisqu'elle habite tout et n'importe quoi. En conséquence de quoi n'importe qui peut l'établir, nul n'est plus qualifié qu'un autre pour le faire, à condition d'avoir les bonnes méthodes et les bons outils afin de mettre en œuvre une technologie adéquate de la preuve et de la démonstration. Celle-ci vise ainsi à rendre évident par des procédures déterminées ce qui était déjà là.

142

Pour Foucault, comme pour Lacan, le moment cartésien situe la construction épistémologique du côté de l'impérialisme moderne de la connaissance scientifique – pour l'un et l'autre, en effet, la question qui s'y trouve engagée est celle des rapports du sujet à la vérité. Si leurs perspectives diffèrent – sans pour autant être incompatibles, comme j'essaierai de le montrer – leur problème est identique : quelles sont les conséquences du retournement qui se joue à ce moment-là, fai-

⁹ *Ibid.*, p. 876.

¹⁰ Ces expressions sont développées par M. Foucault dans *Le pouvoir psychiatrique*, Cours au collège de France (1973–1974), Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2003.

sant du savoir un préalable à la vérité, et non plus de la vérité un lieu d'épreuve du savoir¹¹ ? Foucault présente cette dernière position de la vérité comme ayant été recouverte, oubliée par le triomphe de la technologie démonstrative de la science. Cette vérité-là se présente sous une forme dispersée, discontinue, interrompue. Elle surgit de temps en temps, dans certains lieux propices et en fonction d'agents ou de porteurs privilégiés. Elle impose sa géographie et son calendrier à celui qui cherche à établir un rapport avec elle. Là où la « vérité-ciel » de la connaissance scientifique se démontre, la « vérité-foudre » se produit comme événement ; là où la « vérité-ciel » se donne, la « vérité-foudre » se provoque ; la première établit un rapport de connaissance, la seconde produit un rapport de choc, ouvre l'espace d'un risque, n'est jamais assurée, n'existe que dans une certaine tension. Or, soutient Foucault, « à l'intérieur de notre civilisation, cette vérité-événement, cette technologie de la vérité-foudre, il me semble qu'elle a subsisté longtemps et a une importance historique très grande¹². » Et il n'y a certainement rien de fortuit à ce que cette histoire des rapports entre vérité et subjectivité reprise sous le signe de la foudre s'ouvre avec la question du sexe...

La volonté de savoir, parue en 1976, pose en effet cette question à partir d'une triple matrice : le sexe est devenu en Occident quelque chose à dire ; le dire est le lieu de véridiction du sujet ; le sujet est aux prises avec la vérité dans le discours sur le sexe. Ce qui m'intéressera ici, c'est de montrer comment l'irruption du sexe est le point d'entrée d'un renouvellement de la question du sujet, associée à une reprise du statut de la vérité dans une pratique de parole spécifique.

Au-delà du dispositif de sexualité

Foucault se soumet régulièrement – et sans doute est-ce d'abord lié aux nombreuses sollicitations qu'il reçoit – à l'exercice consistant à préciser le sens de sa démarche, voire à en construire la raison rétrospectivement ; sous sa forme la plus générale, il ne s'est jamais agi pour lui, souligne-t-il ainsi, que de faire « l'histoire de

¹¹ « Faut-il dire que nous avons à traiter d'autres savoirs que celui de la science, quand nous avons à traiter de la pulsion épistémologique ? Et revenir encore sur ce dont il s'agit : c'est d'admettre qu'il nous faille renoncer dans la psychanalyse à ce qu'à chaque vérité réponde son savoir ? Cela est le point de rupture par où nous dépendons de l'avènement de la science. Nous n'avons plus pour les conjoindre que ce sujet de la science. » J. Lacan, « La science et la vérité », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 868.

¹² M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, p. 239.

la vérité ». Cet effort de positionnement de son travail s'amplifie après la publication de *La volonté de savoir* en 1976. Il y a à cela plusieurs raisons, me semble-t-il : d'une part, il apparaît à Foucault lui-même qu'il ne tiendra pas le programme de son *Histoire de la sexualité*¹³ qu'il avait annoncé, et il cherche à s'en justifier. Mais celle-ci prend néanmoins à rebours les attentes de son public. En effet, le passage de l'archéologie du savoir à l'analytique du pouvoir n'avait pas surpris, dans la mesure où s'y poursuivait la construction du nexus savoir/pouvoir ; mais inscrire dans le même programme une « dramatique de la vérité », ou « aléthurgie », qui fait rentrer à l'intérieur de la subjectivité ces jeux de vérité et ces relations de pouvoir dont le sujet n'était jusque là que la projection ? « Michel Foucault a maintenant entrepris, toujours à l'intérieur du même projet général, d'étudier la constitution du sujet comme objet pour lui-même : la formation des procédures par lesquelles le sujet est amené à s'observer lui-même, à s'analyser, à se déchiffrer, à se reconnaître comme domaine de savoir possible. Il s'agit en somme de 'l'histoire de la subjectivité', si on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi¹⁴. » Au même moment, dans son ultime cours, *Le courage de la vérité*, Foucault formule de manière très synthétique le mouvement en trois temps de son projet général, à la lumière des déplacements qui ont sous-tendu la construction de ses problèmes : « C'est en opérant ce triple déplacement théorique – du thème de la connaissance vers celui de la véridiction [archéologie du savoir], du thème de la domination vers celui de la gouvernementalité [analytique du pouvoir], du thème de l'individu vers celui des pratiques de soi [dramatique de la vérité] – que l'on peut, me semble-t-il, étudier, sans jamais les réduire les uns aux autres, les rapports entre vérité, pouvoir et sujet¹⁵. » Or, une telle synthèse tend à recouvrir précisément ce qu'il s'agit d'éclaircir : de quelle nécessité interne à l'œuvre foucauldienne l'individu laisse-t-il place au sujet, et

¹³ Alors que le premier volume, *La volonté de savoir*, paraît en 1976, les deux suivants, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* paraîtront en 1984, huit ans plus tard, donc, et après un long détour consacré à l'archéologie du rapport à soi. Par ailleurs, les volumes parus en 1984 ne correspondent pas au programme annoncé en 1976, qui répondait à une démarche à la fois historique et thématique, mais doivent bien plus à l'enquête consacrée aux formes antiques du « souci de soi ».

¹⁴ M. Florence, « Foucault », in Huisman (D.), éd. *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, t. I, pp. 942–944 ; in *Dits et écrits*, pp. 1450–1455, p. 1452. Cette notice biographique a été rédigée par Michel Foucault lui-même, sous pseudonyme.

¹⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France, (1984), Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2009, p. 10. Les notations entre crochets sont de moi.

comment le sujet conduit-il à s'interroger sur les pratiques de soi ? Le passage de la forme individu à la forme sujet devient en effet possible dans la mesure où il existe des pratiques discursives qui engagent la reconnaissance de la parole comme étant le lieu d'énonciation d'une singularité. Si cette singularité elle-même est conçue comme exigence de vérité – si on est amené à parler de soi pour dire le vrai –, alors il y a un espace pour l'exercice d'une subjectivité. Mais où se croisent les éléments de cette séquence – sujet, discours, vérité ? On voit mal jusque là, en effet, par où la question de la vérité s'introduit dans le discours. C'est le sexuel qui constitue précisément ce point de jonction.

Foucault aborde la question de la sexualité par un biais qui témoigne de la façon dont la séquence sujet/vérité hérite bien effectivement de celles qui l'on précédé – savoir/pouvoir et vérité/pouvoir : le sexuel apparaît ici par excellence comme étant le registre où *il faut* dire le vrai, et où, corrélativement, dire le vrai c'est révéler ce qu'on a de plus singulier (« le rapport du discours vrai au plaisir du sexe a été l'un des soucis les plus constants des sociétés occidentales¹⁶ »). Le plus singulier n'est pas tant le sexe lui-même, en réalité, que le plaisir qui lui est associé, plaisir qu'il est devenu difficile d'imaginer hors du dispositif grâce auquel la sexualité s'est constituée à la fois comme un enjeu de contrôle des pratiques et comme enjeu de véridiction subjective – s'il y a bien quelque chose dont on est toujours coupable, qu'on le sache ou non, qu'on le veuille ou non, c'est de ce noyau opaque du plaisir, dont on ne sait pas grand-chose, sauf à le dire dans les termes institués par le dispositif de sexualité lui-même (aveu, confession, éducation...). C'est pourquoi la question de la sexualité occupe une place déterminante, au-delà même de ce que Foucault est prêt à reconnaître¹⁷ : non seulement ce n'est pas un exemple parmi d'autres dans son histoire de la subjectivité, mais c'est même plus qu'un cas assez privilégié, puisque c'est à partir de la sexualité que s'impose de penser le problème du sujet dans sa tension, son ambiguïté propre. On peut en effet soutenir que la question du sexe et de la sexualité est un cas

¹⁶ M. Foucault « L'occident et la vérité du sexe », in *Dits et écrits*, pp. 101–108, p. 103.

¹⁷ « La question du sexe et de la sexualité a paru constituer à Michel Foucault non pas sans doute le seul exemple possible [dans l'histoire de la subjectivité], mais du moins un cas assez privilégié : c'est en effet à ce propos qu'à travers tout le christianisme, et peut-être au-delà, les individus ont été appelés à se reconnaître tous comme sujets de plaisir, de désir, de concupiscentence, de tentation et qu'ils ont été sollicités, par des moyens divers (examen de soi, exercices spirituels, aveu, confession), de déployer à propos d'eux-mêmes et de ce que constitue la part la plus secrète, la plus individuelle de leur subjectivité, le jeu du vrai et du faux. » « Foucault », p. 1452. La notation entre crochets est de moi.

paradigmatique de l'assujettissement : le dispositif de sexualité est un des plus puissants qui se soient exercés sur le sujet pour l'arrimer à la vérité — mais à la puissance même avec laquelle s'exerce « la loi du sexe » répondent des processus de subjectivation par lesquels les pratiques du plaisir donnent lieu à d'autres stratégies subjectives.

Foucault a épinglé l'asservissement à la « loi du sexe » par un retournement particulièrement explicite : si l'âme est devenue en Occident la prison du corps, c'est qu'on en a fait la chambre d'enregistrement de la loi en disciplinant le corps. Le corps est marqué, réglé, construit par les effets du pouvoir, repris et instancié comme une loi interdictrice dont l'âme est le nom. Les agencements locaux auxquels cela a donné lieu seraient apparus plus spécifiquement si Foucault avait réalisé le programme qu'il s'était fixé à l'orée de *L'histoire de la sexualité* en étudiant à propos des enfants, des femmes, des perversions ou encore de la régulation des naissances « tous les mécanismes qui ont induit sur le sexe un discours de vérité et organisé autour de lui un régime mêlé de plaisir et de pouvoir¹⁸. » L'idée même que l'on puisse détenir en soi une vérité — et une vérité qui n'est pas immédiatement accessible, qu'il va falloir traquer, attraper, énoncer —, apparaissait ainsi comme tributaire du sexuel. Pas de sujet, en somme, sans sexualité¹⁹, parce que c'est avec la sexualité que s'introduit la question de la vérité²⁰. Ce qui apparaît là c'est donc bien aussi l'espace propre de la subjectivité : le sexe comme vérité exige en effet une reprise singulière, un retour du sujet sur lui-même, la construction, l'établissement d'un rapport à soi. Il y a une densité, une matérialité du sujet qui rend possible le retournement du champ juridico-discursif de la loi du sexe en un champ pratico-stratégique du corps et des plaisirs. Car si le plaisir a été rabattu sur le dispositif de sexualité, et ainsi domestiqué, il ne couvre pourtant pas tout le champ du corps et des plaisirs : il reste les marges, que l'on peut faire grandir et cultiver, dont on peut faire une stratégie de résistance face à la puissance assujettissante de la loi du sexe. Foucault entretient

146

¹⁸ « L'occident et la vérité du sexe », p. 105.

¹⁹ « [L]e problème du sujet n'a pas cessé d'exister tout au long de cette question de la sexualité qui, dans sa diversité, ne cesse de le rencontrer, de le multiplier. » « Le retour de la morale », entretien avec M. Foucault, in *Dits et écrits*, pp. 1515–1526, p. 1524.

²⁰ « Pourquoi l'Occident s'est-il si continûment interrogé sur la vérité du sexe et exigé que chacun la formule pour soi ? Pourquoi a-t-il voulu avec tant d'obstination que notre rapport à nous-même passe par cette vérité ? » M. Foucault « L'occident et la vérité du sexe », pp. 101–108, p. 105.

ainsi l'idée que l'on peut produire d'un côté une sexualisation autre du corps (« L'idée que le plaisir physique provient toujours du plaisir sexuel et l'idée que le plaisir sexuel est la base de *tous* les plaisirs possibles, cela, je pense, c'est vraiment quelque chose de faux. Ce que les pratiques S/M nous montrent, c'est que nous pouvons produire du plaisir à partir d'objets très étranges, en utilisant certaines parties bizarres de notre corps, dans des situations très inhabituelles, etc²¹. »), et d'un autre côté une déssexualisation du plaisir (« Je pense que les drogues doivent devenir un élément de notre culture [...] En tant que source de plaisir. Nous devons étudier les drogues. Nous devons fabriquer de *bonnes* drogues – susceptibles de produire un plaisir très intense²². »)

« On voit comment, poursuit 'Maurice Florence' dans son souci de clarification, le thème d'une 'histoire de la sexualité' peut s'inscrire à l'intérieur du projet général de Michel Foucault : il s'agit d'analyser la 'sexualité' comme un mode d'expérience historiquement singulier dans lequel le sujet est objectivé pour lui-même et pour les autres, à travers certaines procédures précises de gouvernement²³. » Mais on voit aussi pourquoi Foucault n'aura pas réalisé le programme qu'il s'était fixé : si le sexe n'existe culturellement que comme vérité du sujet, ne s'agit-il pas de faire l'histoire des formes de véridiction du sujet ? Que serait une histoire de la sexualité qui ne serait pas conjointement une histoire de la subjectivité et une histoire de la vérité, faisant apparaître par quelles pratiques, techniques et stratégies le sujet construit son rapport à lui-même comme lieu de vérité ? Le programme se déplace donc : il s'agit, conformément à l'analytique du pouvoir, de faire une histoire de la sexualité qui ne soit pas ordonnée simplement à l'idée d'un pouvoir-répression, d'un pouvoir-censure ayant pour effet le refoulement, qui permette de dégager la façon dont le régime de coercition, de discours et de plaisir est aussi bien constitutif de la sexualité, le pouvoir s'y montrant cette fois incitatif; mais pour ce faire, l'histoire de la sexualité se trouve inscrite dans le cadre plus large de l'histoire de la subjectivité envisagée comme histoire des techniques et stratégies par lesquelles le sujet construit son rapport à lui-même comme lieu de vérité.

²¹ « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir, et la politique de l'identité », in *Dits et écrits*, pp. 1554–1565, p. 1557.

²² *Idem*.

²³ « Foucault », *op. cit.*, p. 1455.

Le souci de la vérité

Le premier des cours, en 1980–1981, où Foucault poursuit les investigations autour de l'histoire de la sexualité témoigne déjà de ce déplacement par son titre, *Subjectivité et vérité*; si la question du sexe et de la sexualité se maintient, elle tend à être relativisée²⁴ et surtout rapportée au problème de la subjectivation : « Il s'agit de la formation de soi à travers des techniques de vie, et non du refoulement par l'interdit et la loi. Il s'agit de montrer non pas comment le sexe a été tenu à l'écart, mais comment s'est amorcée cette longue histoire qui lie dans nos sociétés le sexe et le sujet²⁵. »

Or, c'est dans la parole que cette histoire a pris forme. La question qui oriente alors la recherche de Foucault et qui l'amène à revenir à l'Antiquité est celle-ci : « comment s'établit, comment se fixe et se définit le rapport qu'il y a entre le dire-vrai et la pratique du sujet²⁶ ? » L'enjeu est à la fois de détacher le dire-vrai de l'aveu et de distinguer la vérité du secret, de tout ce qui est caché dans l'obscurité de l'âme et donc passible d'une approche psychologique. Et effectivement, rien n'est plus éloigné d'une herméneutique que ces exercices réglés (de réminiscence, d'écriture, de gymnastique...) et ces techniques de soi qui nécessitent une ascèse, et dont Foucault commence à étudier les formes. Le type de savoir produit ne relève pas d'un déchiffrement mais bien d'une pratique de soi : la vérité n'y est pas à interpréter, mais à apprendre, à mémoriser, et à pratiquer. Savoir et vérité ainsi situés s'inscrivent dans une rationalité spécifique, celle du souci de soi, dont la discrète permanence dans l'histoire a été obscurcie par l'éclat du « connais-toi toi-même » socratique. La *parresia*²⁷ en est l'ombilic.

²⁴ « Il serait tout à fait arbitraire de lier à tel ou tel moment l'émergence première du 'souci de soi-même' à propos des actes sexuels », mais « même si leur place [aux rapports sexuels] dans l'ordre des préoccupations est assez loin d'être la première, il est important de remarquer la manière dont ces techniques du soi lient à l'ensemble de l'existence le régime des actes sexuels. » « Subjectivité et vérité », in *Dits et écrits II*, pp. 1032–1037, p. 1034 et 1035.

²⁵ *Ibid.*, p. 1034.

²⁶ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981–1982), Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2003, p. 220.

²⁷ « Notion araignée » présente dans les textes Grecs antiques, hellénistiques et romains, la *parresia* comporte un registre éthique et politique, et désigne l'action de *dire-vrai*, de *tout dire*. Si un seul traité lui est consacré, celui de Philodème, cette notion est présente dans une histoire longue qui va de Platon à Grégoire de Nysse.

Apparue dans *L'herméneutique du sujet*²⁸, cette notion du dire-vrai se présente donc comme un lieu privilégié de la construction de la subjectivité considérée comme une pratique de soi, une manière de s'équiper des vérités nécessaires à l'accomplissement de sa propre vie. Nulle part peut-être mieux que dans l'usage que Foucault fait de la *parresia* ne s'aperçoit le refus d'une théorie du sujet, qui le substantialiserait. Le sujet s'y présente au contraire comme la forme que prend, dans des circonstances historiques déterminées, un certain rapport à la vérité qui est engagé dans et par un acte précis, ici un acte de parole. Et pas plus qu'il n'y a de sujet substantiel, il n'y a de contenu de vérité. Mais il y a une parole qui produit un rapport à la vérité où le sujet peut se reconnaître comme tel.

A quoi, dès lors, reconnaît-on ce qui fonde le dire-vrai de la parole ? *Le gouvernement de soi et des autres*²⁹ explore les coordonnées de cet acte par lequel on se lie à soi-même par sa propre parole. Parmi tous les registres possibles de la parole, la *parresia* se reconnaît d'abord à son style brutal : « Dans la *parresia*, celui qui dit vrai jette la vérité à la face de son interlocuteur, une vérité violente, abrupte, tranchante³⁰. » De sorte que le *parresias*te est immédiatement confronté à cette condition fondamentale de son acte : le dire-vrai engage un risque pour le locuteur, et un risque non défini, ou mal défini, incluant jusqu'à sa mort même. Ce risque se caractérise de n'épargner a priori aucun registre de la vie : la position sociale et politique du *parresias*te est mise en jeu (on peut ainsi risquer le bannissement à confronter par la *parresia* un tyran à ses erreurs), ses relations affectives (on peut risquer de blesser ou même de perdre l'interlocuteur privilégié sans que l'exercice même de la *parresia* est impossible), sa relation à lui-même (l'énonciation affecte l'être de l'énonciateur). La *parresia* est ainsi toujours une formulation de la vérité à deux niveaux : il y a l'énoncé lui-même de la vérité, mais cet énoncé n'existe que par une énonciation d'un genre particulier, qui prend le statut d'acte parce qu'un sujet accepte de s'y engager absolument, c'est-à-dire sans que cet engagement soit limité, déterminé à l'avance. De sorte que le contenu de l'énoncé n'a effectivement pas de valeur en soi, puisqu'il ne constitue la *parresia* qu'à être repris au niveau de l'énonciation en tant qu'acte produisant un sujet – celui qui, disant le vrai, se reconnaît comme étant d'une part

²⁸ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France (1981–1982), Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2001.

²⁹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France (1982–1983), Paris, Seuil/Gallimard/Hautes études, 2008.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

l'effet de cet acte (« je suis celui que je suis d'avoir dit ce que j'ai dit et je l'ai dit parce que c'est vrai »), et d'autre part comme étant lui-même affecté à divers plans par cette vérité. Si la *parresia* occupe la place centrale dans ce registre que Foucault nomme « aléthurgie », c'est-à-dire l'ensemble des procédés par lesquels le vrai est amené au jour, sans doute cela tient-il à ce qu'on peut en attendre : « l'introduction, l'irruption du discours vrai détermine une situation ouverte, ou plutôt ouvre la situation et rend possible un certain nombre d'effets qui précisément ne sont pas connus³¹. » La *parresia* relève ainsi de l'événement : elle fait irruption, elle surprend par sa violence, elle modifie les coordonnées de la situation existante et ce faisant, elle produit une coupure dans la continuité de la vie.

Ce lien du vrai à l'ouvert que réalise l'acte *parresias*tique, on le trouve porté à son paroxysme dans la geste cynique à laquelle Foucault s'intéresse dans le cours suivant, *Le courage de la vérité*³². Les cyniques vont en effet jusqu'à faire de la forme de l'existence une condition pour le dire-vrai, et corrélativement c'est la vie elle-même qui est manifestation de la vérité – exercer par et dans sa vie le scandale de la vérité. Il ne s'agit donc pas simplement de coordonner un acte de parole à une prise de position ou une décision, mais en quelque sorte d'incarner cette vérité et de la prolonger dans la *parresia*. Les trois axes selon lesquelles se structure la pratique de soi des cyniques – une vie non dissimulée, y compris dans ses aspects les plus honteux ; une vie sans dépendance morale ou matérielle ; une vie hors convention – ont pour effet de retourner la *vie vraie* en *vie autre*. Ce retournement se conçoit en fonction d'un paradoxe : la vie cynique radicalise l'exigence *parresias*tique par la nécessité d'accomplir la vérité dans sa vie même ; or, c'est cet accomplissement lui-même qui implique une vie radicalement autre – la vie de déshonneur, la vie éhontée, la vie d'animalité, c'est ce qui

150 « pour la philosophie antique, la pensée antique, l'éthique et la culture antique tout entière, est le plus difficile à accepter³³. » Le vrai se couple donc nécessairement à l'autre dans la *parresia* cynique. De sorte que si Foucault tend alors à traduire *parresia* par « tout dire » plutôt que pas « dire-vrai », c'est bien parce que c'est de ce côté que se trouve le courage de la vérité, qui s'y montre lié essentiellement à un positionnement de l'altérité – le vrai, ce n'est jamais le même. N'est-

³¹ *Ibid.*, p. 61.

³² M. Foucault, *Le courage de la vérité*.

³³ *Ibid.*, p. 248.

ce pas effectivement l'autre qui donne forme à l'ouvert dans la parresia cynique, où le souci de soi comme jeu de la vérité engage la question éthique : comment pratiquer la liberté ?

Ambiguïté du sujet

La parresia se présente alors à nous comme un carrefour stratégique : d'une part, son importance tient à l'intérieur du travail de Foucault au fait que la vérité s'y noue à la parole, autrement que dans le dispositif de sexualité, mais en continuant à soutenir la question du sujet qui en avait émergé ; d'autre part, par l'intensification qu'elle produit, elle met particulièrement en tension l'ambiguïté du sujet, soumis qu'il est d'un côté par les règles avec lesquelles il établit un rapport en se reconnaissant lié à l'obligation de les mettre en œuvre, mais corrélativement attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi qu'il acquière de la sorte. Si bien que si Foucault a fait le choix de se tourner vers l'Antiquité grecque ou gréco-romaine, choix a priori surprenant dans la mesure où son projet reste l'analyse des relations de pouvoir et des jeux de vérité actuels, c'est aussi qu'il y a trouvé un espace où la constitution du « sujet moral³⁴ » s'oriente en fonction de pratiques de soi constituant autant de modes de subjectivation par lesquels le sujet « entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme³⁵ ». Or, toute morale est elle-même porteuse d'ambiguïté dans la mesure où elle se structure autour de préceptes de comportement et/ou de pensée, mais où sa loi, aussi profondément acceptée et appliquée soit-elle, laisse nécessairement une place, même ténue, à l'interprétation, donc à l'invention du sujet.

Paradoxe apparent : la liberté est bien plus une condition d'existence du pouvoir que le pouvoir n'empêche la liberté d'exister. Il ne saurait en effet y avoir de relation de pouvoir sans points d'insoumission, qui par définition lui échappent, mais c'est bien parce que l'insoumission est possible que le pouvoir a une raison d'être. Pouvoir penser une telle intrication dépend du refus de l'opposition entre systèmes d'obligations normatifs (les formes d'assujettissement du côté desquels

³⁴ On entendra par là la façon dont « l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue cet objet de pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même », M. Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », in *Dits et écrits II*, pp. 1358–1380, p. 1377.

³⁵ *Idem.*

se trouvent les discours vrais auxquelles appartiennent les morales), et les processus de subjectivation (du côté desquels se trouvent les pratiques singulières de transformation de soi) ; et c'est d'un tel refus que s'assure le champ « prático-stratégique » où l'ambiguïté du sujet peut trouver un aboutissement – dans la reprise possible de la question que Foucault appelle éthique, du côté d'une pratique de la liberté. Ce champ d'interactions abrite des stratégies multiples et peut induire à la fois des singularités qui se fixent à partir de leurs conditions d'acceptabilité (les discours vrais) et un champ de possibles, d'ouvertures, d'indécisions, de retournements et de dislocations éventuelles.

Ce que propose l'Antiquité, vue par Foucault, c'est un sujet en acte, produit par son acte (sa *parresia*) comme plan d'immanence, à partir duquel il devient possible de rendre intelligible une positivité singulière, dans sa singularité même. La « formule » de ce sujet en acte, détournée des Cyniques³⁶, pourrait être : « Change la valeur de ton assujettissement à l'autre – tu ne peux pas refuser, ni échapper à cet assujettissement, mais si tu as accès à ta liberté, c'est dans la mesure exacte où tu construis la possibilité de te demander ce que tu peux faire de cet assujettissement ». Le sujet ainsi mis en fonction ne peut en aucun cas être celui de la psychanalyse, puisque, dans la *parresia*, le sujet de l'énonciation y coïncide avec le sujet de l'énoncé – il s'agit donc d'un sujet non divisé par son inconscient. De là à dire qu'il n'y a aucun rapport possible entre Foucault et la psychanalyse, il pourrait n'y avoir qu'un pas, que d'aucuns ont franchi ; on ne peut reconnaître la validité de cette objection que si l'on considère que les processus de subjectivation, et les formes de subjectivité qui en résultent, résolvent l'assujettissement. Cela ne manquerait pas d'aboutir à un sujet tranquille, sans conflit, jouissant parfaitement et totalement de son corps et de ses plaisirs. Mais c'est faire bien peu de crédit à Foucault que de lui prêter une perspective si naïve³⁷... et de fait, on ne rencontre pas trace d'un tel sujet dans les cours dont il vient d'être question. Au contraire, la subjectivité n'y apparaît jamais comme une forme stable,

³⁶ Il s'agit de la fameuse et énigmatique injonction cynique : « Change la valeur de la monnaie » [*parakharaxon to nomisma*].

³⁷ « Les corps et les plaisirs » sont plus un horizon éthico-politique qu'un programme à réaliser : s'il faut tendre vers eux, c'est que ce mouvement est en lui-même une pratique de liberté, puisqu'il dessine les limites de l'emprise de la loi du désir sur le sujet. Par ailleurs, « l'usage des plaisirs » ne vise pas du tout à produire une sorte de fête orgiaque permanente, mais au contraire à en faire un usage modéré conforme au souci de soi, ce qui ne se fait que dans une guerre permanente du sujet avec lui-même.

mais comme l'enjeu d'un travail permanent où les forces assujettissantes se trouvent aux prises avec les possibilités de subjectivations et inversement. Réintroduire là, avec Lacan, la dimension de l'inconscient ramène un sujet qui ne coïncide pas avec lui-même. Mais plutôt que d'y voir d'emblée une incompatibilité avec Foucault, pourquoi ne pas se laisser une chance de considérer ce que les outils psychanalytiques pourraient apporter à l'explicitation de cette ambiguïté du sujet, qui la concerne également ? C'est également par la question du sexe ou de la sexualité que l'assujettissement vient au sujet de la psychanalyse, et en lien avec le problème de la vérité. Or, il est possible avec les outils que Lacan met en place à partir du milieu des années soixante de penser une imbrication du pouvoir et de l'inconscient à même le corps sans ramener pour autant le pouvoir à la loi. Une telle imbrication s'appuie d'une part sur une autre conceptualisation du jeu signifiant et d'autre part sur une théorie de l'acte qui permet de penser une *logique de la stratégie*.

Les prémisses de l'acte

Prenant à rebours, non sans humour, la vieille thèse anti-freudienne du pansexualisme, Lacan éclaire la fonction paradoxale du sexuel pour la psychanalyse dans son séminaire intitulé *L'acte analytique* : « le sexe n'est pas tout, [...] c'est cela la découverte de la psychanalyse. Si ce que Freud a dit signifie quelque chose, c'est bien sûr qu'il y a eu la référence à ce qu'on attendrait qui se produise de la conjonction sexuelle, à savoir une union, un *tout*, justement s'il y a quelque chose qui s'impose au terme de l'expérience, c'est que [...] le sexe n'est *pas tout*. Le *tout* vient à sa place. Ce qui ne veut pas dire du tout que cette place soit la place du tout. Le *tout* l'usurpe en faisant croire, si je puis dire, que lui, le *tout*, vient du sexe³⁸. » Or, c'est précisément dans la mesure où la psychanalyse peut construire le sexe comme « pas-tout » qu'il est tout pour elle...

153

Il faut, pour éclairer un tel paradoxe, mesurer déjà à quel retournement préalable il doit son existence. Si Freud a toujours fait du plaisir l'horizon de la vie psychique – même lorsque l'au-delà de cet horizon s'impose, cela ne remet pas en question le statut fondamentalement premier de la satisfaction –, il l'a construit néanmoins dans la dépendance d'un principe de réalité nécessaire à ce que le moi puisse tenir compte et s'adapter à la réalité. Le plaisir est ainsi nécessaire-

³⁸ J. Lacan, *L'acte analytique* (1967–1968), séminaire inédit, séance du 20 mars 1968.

ment subordonné à une réalité qui lui impose son ordre³⁹. Apparaissent là les prémices du couple du désir et de la loi, fatal aux yeux de Foucault et de quelques autres. Or, dans la fidélité à Freud qui lui est propre, Lacan inverse l'ordre de succession de ces principes⁴⁰ : s'il y a du réel⁴¹ c'est plutôt du côté de la pulsion qu'on le trouve, dans sa brutalité, dans son immédiateté, dans son immanence sauvage. Il n'y a pas alors de plaisir possible pour la simple raison qu'il n'y a pas de sujet pour le ressentir, l'identifier comme tel. Le plaisir ne s'introduit qu'avec le langage qui produit le sujet qu'il faut au plaisir, en rendant symbolisable ce qui n'avait jusque là pas de nom et n'était donc pas pensable. Ce qui est perdu dans le processus de symbolisation de la pulsion, c'est ce que Lacan cherche à cerner en forgeant le concept d'« objet a ». Mais avant de s'y intéresser, constatons la chose suivante : si la pulsion cherche bien la satisfaction, celle-ci n'est donc appropriable subjectivement que dans la mesure où elle est symbolisée ; la symbolisation produit l'espace nécessaire à ce que puisse s'établir le désir, comme différence entre ce qui est attendu comme répétition de l'expérience asubjective de satisfaction et ce qui a lieu ; si le désir se contentait de témoigner de la réussite sans différence, donc sans reste de cette opération

³⁹ « Dans la théorie psychanalytique, nous admettons sans hésiter que le principe de plaisir règle automatiquement l'écoulement des processus psychiques; autrement dit, nous croyons que celui-ci est chaque fois provoqué par une tension déplaisante et qu'il prend une direction telle que son résultat final coïncide avec un abaissement de cette tension, c'est à dire avec un évitement de déplaisir ou avec une production de plaisir. [...] Nous devons dire cependant qu'en toute rigueur il est inexact de parler d'une domination du principe de plaisir sur le cours des processus psychiques. Si une telle domination existait, l'immense majorité de nos processus psychiques devraient être accompagnée de plaisir ou conduire au plaisir, or l'expérience la plus générale est en contradiction flagrante avec cette conclusion. Aussi doit-on admettre ceci : il existe dans le psychisme une forte tendance au principe de plaisir mais certaines autres forces ou conditions s'y opposent de sorte que l'issue finale ne peut pas toujours correspondre à la tendance au plaisir. [...] Le premier cas où l'on rencontre une telle inhibition du principe de plaisir est dans l'ordre. [...] Sous l'influence des pulsions d'auto-conservation du moi, le principe de plaisir est relayé par le principe de réalité; celui-ci ne renonce pas à l'intention de gagner finalement du plaisir mais il exige et met en vigueur l'ajournement de la satisfaction, le renoncement à toute sorte de possibilité d'y parvenir et à la tolérance provisoire du déplaisir sur le long chemin détourné qui mène au plaisir. » S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, pp. 43–46.

⁴⁰ On trouve ce retournement élaboré dans le séminaire de 1959–1960, *L'éthique de la psychanalyse*.

⁴¹ Ce réel n'est certainement pas homogène à la réalité freudienne, mais celle-ci ne peut plus être pour Lacan, conformément à l'inversion dont il est ici question, que le fantasme du sujet, qui, quant à lui, relève bien du « réel ».

de symbolisation, alors, oui, il y aurait coalescence du désir et de la loi, et la critique que Foucault adresse à la psychanalyse dans les années soixante-dix serait fondée. Mais si, plutôt qu'au règne du signifiant, on mesure les effets de sujet à l'objet *a* qui le cause, le signifiant s'avérant lui-même enrégimenté par la jouissance, alors la critique foucauldienne n'a plus la même pertinence — or, cet objet *a* est au travail dans la théorisation lacanienne depuis le début des années soixante, trouve un support d'existence dans l'acte analytique entre 1966 et 1970 et modifie coextensivement la conception de l'inconscient et la direction de la cure.

L'envers de la pensée

Une attention particulière est donc portée à ce drôle d'objet *a*, dit non-spéculaire, c'est-à-dire dépourvu de caractéristiques permettant de lui attribuer une image, mais doté par contre de tout ce dont Lacan a besoin pour approcher cette catégorie particulièrement difficile à concevoir, celle du réel, qui était restée dans l'ombre jusque là, alors que l'imaginaire, puis le symbolique s'étaient trouvés être le cadre des grandes opérations structurales, stade du miroir et métaphore paternelle notamment. *L'objet de la psychanalyse* (1965–1966) travaille ainsi à cerner l'objet *a* dans son surgissement et dans ses effets sur le sujet de l'inconscient. Au cœur du sujet divisé – celui du miroir qui ne voit son image qu'en tant qu'il s'y incarne comme désir de l'Autre mais qui ne peut pour autant savoir ce qu'est exactement ce désir ; celui de la métaphore paternelle, qui le sauve d'une aliénation radicale à l'Autre mais dont le résultat est qu'il ne peut plus être identique à lui-même, identifié qu'il est par ce signifiant qui le représente –, il y a cet objet *a*, dont la fonction est de porter la valeur de vérité. Il est ressoudé, abouché au sujet divisé, et il en est considéré comme le support. Avant d'examiner ce qu'il en est de cet « abouchage », voyons comment Lacan construit cette idée du support, qui s'avère relever de la cause matérielle.

Constatons que pour y parvenir, Lacan reprend le sillon cartésien. En effet, la première séance de ce séminaire consacré à l'objet – et qui constitue aussi, rien de fortuit là-dedans, l'un des derniers textes des *Écrits* intitulé « La science et la vérité » – désigne bien un partage, une division, celle du savoir et de la vérité. Lacan cherche à cerner l'opération de la division par une réécriture du cogito : « je pense : 'donc je suis' », où il fait apparaître un « je » qui n'est pas un puisqu'il est divisé en sujet de l'énonciation (« je pense ») et sujet de l'énoncé

(« je suis ») sans qu'il soit possible de démontrer qu'il s'agit chaque fois du même « je » puisque la pensée est d'un côté, l'être de l'autre, sans unité du sujet préétablie. Les guillemets indiquent que quelque chose est dit, qu'il y a donc de la parole ; la parole est là du côté de l'être ; si la pensée a quelque chose à voir avec l'être, cela se conçoit dans l'ordre du parlêtre⁴². Enfin, Lacan met en relief le « donc » comme lien de causalité : le donc est du côté du parlêtre. Il se réfère alors à Aristote pour faire valoir que la cause n'est pas seulement ce qui précède l'effet mais le régime d'existence d'un être et poursuit en soutenant que le statut de la vérité dans la science est d'être une cause formelle. La vérité trouve forme dans la science dans la mesure où celle-ci fait œuvre de nommer, classer et définir tout ce qui est – c'est la « vérité ciel » de Foucault. La psychanalyse aurait quant à elle un autre rapport à la vérité, parce qu'elle en accentue le rôle de cause matérielle : des quatre causes aristotéliennes, c'est la plus inaccessible, la moins connaissable, la plus opaque, bien que la plus présente – c'est la « vérité foudre » de Foucault. C'est ce qui est perceptible, sensible, mais qui reste inatteignable comme tel, et dont on ne peut saisir l'essence même. Lacan lui donne alors une forme, celle d'un signifiant particulier : le signifiant phallique, qui met en évidence l'écart du signifiant avec la signification. En effet, le signifiant phallique n'a pas pour fonction de désigner l'organe sexuel masculin, le pénis, il n'en est pas le signe, il est un « signifiant pur », qui ne se connaît ni ne se pense, mais qui supporte le langage comme structure symbolique. Lacan voit dans ce concept la participation possible de la psychanalyse au matérialisme historique du fait de l'accentuation du statut de causalité matérielle de la vérité qui s'y produit⁴³. Comment la vérité comme cause matérielle, dont la science ne veut pas, est-elle donc liée à ce « nœud » qu'est la division du sujet ?

⁴² Terme anachronique ici, mais néanmoins utile puisqu'il fait apparaître l'acte de parler comme seul fondement possible de l'être.

⁴³ « Mais ce sera pour en éclairer que la psychanalyse par contre en accentue l'aspect de cause matérielle. [...] Cette cause matérielle est proprement la forme d'incidence du signifiant que j'y définis. Par la psychanalyse le signifiant se définit comme agissant d'abord comme séparé de sa signification. [...] C'est, en termes minimaux, la fonction que j'accorde au langage dans la théorie. Elle me semble compatible avec un matérialisme historique qui laisse là un vide. Peut-être la théorie de l'objet a y trouvera-t-elle sa place aussi bien. » J. Lacan, « La science et la vérité », p. 875–876.

Une ontologie de l'acte

On peut trouver dans le déplacement du signifiant phallique vers la paire ordonnée S_1 - S_2 ⁴⁴ un prolongement de cette question. Commençons par préciser ce qu'il en est de cette paire en rappelant l'inversion dont il était question plus haut : si ce qui est premier dans l'ordre de l'existence, c'est cette expérience asubjective du réel, c'est-à-dire un corps pulsionnel dont la jouissance n'est pas réglée, alors il est question de savoir ce qui permet de passer de la jouissance au plaisir, c'est-à-dire comment ce qui était subi peut être approprié dans l'expérience d'une satisfaction. Qu'est-ce qui permet de s'y repérer dans et avec sa jouissance ? C'est en ce point que le S_1 entre en fonction : il ne s'agit pas d'un signifiant en particulier, c'est un signifiant sans substance ; il est le trait qui témoigne de la rencontre contingente, mais déterminante, du langage et du corps. C'est un signifiant sans nom, qui ne peut être qu'inféré – qui pourra jamais dire quel dit (ou quel non-dit) a ému la pulsion au point d'en réorienter le cours ? Aussi contingent soit-il, S_1 n'a pas fait que rencontrer le corps, il l'a aussi décisivement affecté, il s'y est, pour ainsi dire, intégré. L'effet de cette opération est que désormais le corps peut se dire ; il n'est plus ce tombeau, cet enfermement sur soi. C'est le scandale de cette division, qui laisse le sujet aux prises avec l'incomplétude et l'expérience qui en découle, difficile à soutenir, d'une altérité interne, d'une « extimité », qui rend nécessaire cette figure que Lacan nomme Autre⁴⁵, seul recours du sujet mais recours paradoxal puisque l'Autre, comme le sujet, surgit de la division et ne saurait répondre que d'elle.

⁴⁴ Le S indexe le signifiant chez Lacan. La paire ordonnée commence à être conceptualisée dès 1964–1965 dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Elle accompagne la théorisation de l'objet a – qui commence dans le séminaire sur l'angoisse (1962–1963), où il est déjà lié au réel dont il est le signal –, et soutient la recherche de Lacan jusqu'à *L'envers de la psychanalyse* (1969–1970) dans le sens d'une accentuation du rôle de la jouissance ; divers déplacements s'en suivront dans les séminaires des années soixante-dix, notamment du signifiant à la lettre, de la langue à *lalangue*, du symptôme au sinthome...

⁴⁵ Il est intéressant de noter qu'alors que la conception de l'Autre trésor des signifiants fait partie des classiques de la doctrine, on connaît moins l'Autre-corps. On en trouve une des rares occurrences dans *La logique du fantasme* (séminaire inédit), le 26 avril 1966 : « Et ceci vous indique que le lieu que j'ai introduit comme le lieu où s'inscrit le discours de la vérité n'est certes pas [... un] incorporel. J'aurai à dire ce qu'il est, à savoir, précisément, qu'il est : le corps. » Par où il apparaît que le signifiant et le corps ne sont pas dans un rapport d'exclusion mutuelle, comme on pourrait être tenté de le penser, mais dans un rapport d'implication réciproque.

Passer par la paire ordonnée est donc précieux puisque sa structure même matérialise la division dont le sujet est l'effet : on n'a plus *un* signifiant phallique mais *deux* signifiants qui font apparaître l'écart entre eux. Au signifiant phallique répondait la théorie de l'inconscient structuré comme un langage. A la paire ordonnée correspond un déplacement de la théorie de l'inconscient causé dans le langage par la jouissance et structuré comme une répétition. En effet, S_1 surgit comme un premier signifiant qui dit le vrai sur la jouissance, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'elle, qu'elle est le rien, qu'elle est impossible, et qui en même temps la barre de son trait et ne la fait plus apparaître qu'en négatif – S_1 est le nom de l'acte opéré par le langage sur le corps. Mais il ne s'accomplit comme tel qu'à être repris en S_2 . Si S_1 est du côté du vrai parce qu'il lui revient de montrer que la jouissance est la matière de l'inconscient, S_2 est la reprise de S_1 du côté d'un savoir possible, là où le signifiant indéterminé qu'est S_1 prend forme en un signifiant particulier qui le dit – S_1 ayant surgi se répète en S_2 . Pourtant, la répétition ne vaut pas là identité ; S_2 ne subsume pas S_1 , il le signifie. L'objet a est alors situé comme l'index de cette répétition. La jouissance telle qu'elle peut exister au-delà de son arrimage par le langage s'y condense.

Pris entre la foudre de la vérité et l'éclair du savoir, l'objet a détermine le champ d'extension de la jouissance du sujet, mais il vaut en même temps rappel de sa division. Ce « plaisir déplaisant » qu'est la jouissance est l'axe autour duquel s'enroule le fantasme, qui essaye de ramener le déplaisir au plaisir – l'énoncé freudien « on bat un enfant », ou « un enfant est battu », dit bien comment la division du sujet de l'énoncé et du sujet de l'énonciation y est là mise au service du plaisir. C'est parce que l'énonciateur ne se reconnaît pas comme étant celui dont parle l'énoncé que le corps pulsionnel, même (ou parce que) violenté, retrouve droit de cité. Toutefois, le fantasme est ici inconscient, il ne se propose à l'expérience du sujet que sous les oripeaux du symptôme, nous y reviendrons. Par son existence, le fantasme prouve que le désir, qui en est dans la doctrine lacanienne à la fois le prolongement et la limite, ne se fonde que d'une « perversion généralisée⁴⁶ ». On continue à jouir sous le régime des pulsions partielles parce que le S_1 n'a pas réduit toute leur vie, ni normé tous leurs trajets.

Concevoir ainsi la production de l'inconscient à la surface du corps et à même la matière pulsionnelle, c'est se donner les moyens de penser « le pouvoir sans le

⁴⁶ L'expression est de Colette Soler, dans *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.

roi » – pas de père interdicteur à l’horizon – et le « sexe sans la loi », pour autant que l’on pense la loi comme un point central d’organisation fixe, intangible, valable pour tous. Que serait une loi qui ne serait pas valable pour tous, qui ne créerait pas une forme d’universalité ? C’est la question à poser à Œdipe – elle l’a d’ailleurs été bien souvent : fallait-il reconnaître avec Freud que l’interdit à l’aide duquel il avait déterminé la loi du fonctionnement psychique valait universellement, quelle que soit la structure des groupes sociaux et la culture considérés ? Qu’Œdipe puisse ne pas valoir pour tous, en tous temps et en tous lieux, pouvait suffire à en invalider la fonction, et à contraindre la psychanalyse à repenser son rapport à la loi. Lacan en a fait l’un des axes de sa recherche : en utilisant le langage contre le mythe d’abord, puis en retournant le langage sur lui-même pour en examiner le fondement de jouissance, il a effectivement rendu possible le passage d’une logique juridico-discursive oedipienne, à un inconscient pratico-stratégique. Là où Foucault était tenté de proposer une logique de la stratégie rivale de la logique de l’inconscient, on aperçoit en effet plutôt avec Lacan la possibilité d’une adéquation entre les deux. Car si S_1 est bien le premier trait par lequel la jouissance est assujettie, on ne saurait trop souligner qu’il est lui-même indéterminé, et de ce fait singulier à chacun. Il est un effet de l’histoire propre à chaque individu, et si son principe est généralisable, le point de son effectuation reste singulier. Il est un invariant, mais un invariant vide, non prescriptif ; il aura bien sûr, en tant qu’énonciation initiale, des effets subjectifs dont on retrouvera les traces au niveau des énoncés, mais l’assujettissement qu’il réalise ne relève pas d’une logique juridique. Sans doute est-ce pour cela qu’il permet de s’interroger sur la portée stratégique de l’acte en psychanalyse.

La stratégie de l’acte ?

La conséquence troublante de cette « perversion généralisée » est qu’ « il n’y a pas d’acte sexuel », au sens du moins où il s’agirait dans cet acte d’établir un rapport à l’autre. C’est plutôt un rapport à soi qui s’y joue, ou plus précisément à ce bloc opaque de singularité qu’est l’objet a, auquel s’abouche le fantasme et qui oriente le désir du sujet, tout en l’en défendant, vers cette jouissance qu’il s’est d’entrée de jeu aliénée en consentant à être dit par l’Autre et à en être marqué dans son corps. La célèbre formule qui vient d’être rappelée est plus particulièrement dépliée dans deux séminaires, *La logique du fantasme* (1966–1967) et *L’acte analytique* (1967–1968). S’y désigne donc le ratage dans l’acte de la complémentarité qui y est recherchée avec l’autre, d’où découle l’absence de repère fixe dans l’or-

dre de la sexuation qui dirait l'individu homme ou femme, et qui corrélativement lui assurerait une rente de jouissance. Il y a pourtant bien une réussite dans l'acte, celle de faire jouer à plein la division et de s'en servir. Cet acte-là peut être qualifié de psychanalytique. En interroger la portée stratégique, c'est donc le considérer comme le moyen proprement psychanalytique d'atteindre une autre version de la division que celle dont on souffre, se plaint, et avec laquelle on entre en analyse.

Pourquoi partir de l'acte sexuel pour approcher la structure de l'acte? Sans doute d'abord parce que la non-rencontre des corps reprend la logique que Lacan a construite avec la paire ordonnée⁴⁷. On ne saurait en effet perdre de vue qu'il s'agit d'une non-rencontre productive – c'est bien ce qui fait du « sexe qui n'est pas tout » un point d'appui pour penser les stratégies de l'inconscient. Si la psychanalyse commence avec l'enfant, comme le dit Lacan, c'est parce que l'enfant est le produit de la rencontre sexuelle, et que c'est en tant que tel qu'il a à faire à lui-même comme sujet sexué. S'il y a un inconscient, c'est précisément que l'opération de l'engendrement sexuel dont le sujet est le produit et par rapport à laquelle il a à se situer reste aporétique : la rencontre sexuelle ne s'est pas bouclée sur elle-même, et le sujet en sait quelque chose, lui qui en est la chute, qui en est le produit, qui atteste par son existence même en quelque sorte que cette opération a un reste, qu'elle n'est pas résolutive. Lacan construit ainsi l'acte sexuel sur le modèle de la paire ordonnée, qui produit l'objet *a* comme témoignage de la non-fusion de S_1 et S_2 – S_1 n'existe que signifié en S_2 , mais S_2 ne fait que signifier S_1 , il ne l'est pas. En tant que produit de l'acte sexuel qu'il n'y a pas, l'enfant lui-même est cet objet *a*. Or, c'est l'objet *a* qui inaugure aux yeux de Lacan le champ proprement psychanalytique⁴⁸, dans la mesure où la vérité s'y positionne comme concernant ce réel-là, celui dans lequel nous engage l'acte sexuel. Ce réel, c'est donc celui de l'acte sexuel où l'Un (S_1) se donne comme fictif de n'exister qu'en se répétant dans l'Autre (S_2). L'Autre apparaît là en effet dans sa bivalence : trésor des signifiants parce qu'il offre à l'Un son lieu d'inscription signifiante, et en ce sens l'Un n'existe que repris par cette inscription dans l'Autre ; réservoir matériel des signifiants d'où le sujet se trouve marqué

160

⁴⁷ « Si je suis parti, cette année, de l'acte sexuel dans sa structure d'acte, c'est en relation à ceci que le sujet ne vient au jour que par le rapport d'un signifiant à un autre signifiant. » J. Lacan, *L'acte analytique*, séance du 10. 05. 1967.

⁴⁸ Lacan a déclaré à plusieurs reprises qu'il considérait l'objet *a* comme étant son invention propre.

par le langage, l'Autre c'est le corps. Si Lacan peut avancer que c'est du Un que parle toute vérité, c'est qu'il n'y a de vérité que pour autant que l'Un ne se réalise que dans le signifiant que l'Autre promet pour le faire exister – à peine surgi, l'Un est signifié dans l'Autre. Or, Lacan situe la vérité comme la signifiante des discordances entre le réel (« il n'y a pas d'acte sexuel ») et ce pour quoi il se donne (« il n'y a que l'acte sexuel »)⁴⁹. Si l'acte psychanalytique peut être considéré comme relevant d'une logique de la stratégie, c'est donc dans la mesure où peut s'y jouer la modification du statut de la division : de tragédie du sujet qui n'y rencontrerait que sa limite, elle pourrait devenir dans l'acte analytique le lieu d'actualisation d'un rapport plus libre du sujet à la vérité, dans les termes d'un *savoir* et non d'une *connaissance*.

L'acte analytique est en effet ce qui soustrait le réel au connaître pour le verser au compte d'un savoir où ce réel vient à fonctionner. Il n'y a rien à connaître, et même rien de connaissable dans l'opération structurale de division dont le sujet est l'effet. Sa formalisation par la paire ordonnée laisse néanmoins apparaître, qu'elle n'est pas non plus de l'ordre de l'inconnaissable. Elle se repère cliniquement (dans le fantasme, mais aussi dans l'angoisse et dans le symptôme, on va le voir) en fonction de l'objet a, index de la répétition par laquelle s'est instituée la division du sujet; l'acte analytique se qualifie comme tel de produire le retour de ce reste – « Cet effet de division [l'objet a], c'est pour autant qu'une fois réalisé, quelque chose peut en être le retour, qu'il peut y avoir réacte, que nous pouvons parler d'acte et que cet acte [...] est l'acte psychanalytique⁵⁰. » L'acte analytique⁵¹ est donc le point d'où la division est rejouée afin d'en faire l'appui d'un savoir singulier. Si Lacan peut dire que « l'acte est la répétition⁵² », c'est donc parce qu'il est reprise de la division à partir de ce qui la désignait comme répétition, l'objet a. C'est pourquoi il pourrait être tentant de revenir sur le corollaire de la définition du sujet de l'inconscient déduite de la division – « le sujet est représenté par un signifiant pour un autre signifiant » – en soutenant que

⁴⁹ C'est bien pourquoi les relations sexuelles peuvent être dévalorisées et d'autres plaisirs du corps recherchés – SM et « bonnes drogues », entre autres. Si l'acte sexuel accomplissait les promesses dont il est chargé, il serait inutile d'aller voir ailleurs...

⁵⁰ J. Lacan, *L'acte analytique* (séminaire inédit), séance du 20. 03. 1968. (La notation entre crochets est de moi).

⁵¹ Il peut avoir plusieurs formes (l'interprétation, la scansion, le silence même, un geste éventuellement...); ce n'est pas sa forme qui le détermine, mais son effet : il participe de la logique temporelle propre à l'inconscient, celle de l'après-coup.

⁵² J. Lacan, *La logique du fantasme* (séminaire inédit), séance du 22. 02. 1967.

dans l'acte le signifiant se signifie lui-même⁵³. « L'acte est donc le seul lieu où le signifiant a l'apparence – la fonction en tout cas – de se signifier lui-même. C'est-à-dire de fonctionner hors de ses possibilités⁵⁴. » Ce fonctionnement annulerait la division, et partant l'inconscient, mais si l'acte analytique s'en approche autant que faire se peut, c'est parce que le sujet, dans l'éclair de l'acte, est équivalent à son signifiant – il est, dans le temps de l'acte, sa division même, ce qui n'annule pas celle-ci mais lui donne un autre statut.

En effet, ce réel de la division que concentre l'objet a est soustrait dans l'acte à la logique de la connaissance – la subjectivation dans l'instant ou la convocation instantanée et momentanée du sujet oppose massivement l'existence au connaître. Quant au réel qui intéresse la psychanalyse, il démontre son existence par la place que la psychanalyse donne à la contingence. Or, c'est précisément de l'acte, comme dispositif de savoir propre à l'inconscient, que dépend que se découvre la fonction du réel. Comme tout dispositif, il s'inscrit dans un processus contraignant, que Lacan définit ainsi : il s'agit d'élever l'impuissance (celle dont rend raison le fantasme) à l'impossibilité logique (celle qu'incarne le réel) – impossibilité que l'on pourra décliner : « il n'y a pas d'acte sexuel », « le signifiant ne se signifie pas lui-même », etc. Ce trajet de l'impuissance à l'impossible est celui de la cure analytique⁵⁵, pour autant que la fonction du réel est d'y faire de l'impossible un savoir de vérité. L'acte où se joue la conversion d'un savoir qui ne se sait pas (dont l'impuissance témoigne), en vérité-foudre dont on peut construire le savoir dans la cure (il y a de l'impossible), réalise une conjonction bien particulière : il fait de l'inconscient un savoir (de la division) sans sujet, en tant que tel intégralement transmissible par le mathème parce qu'il n'est plus captif de la position du sujet; il cerne dans un même mouvement l'objet a comme effet de vérité absolument singulier (la stratégie de l'inconscient, chaque fois

⁵³ L'un des enjeux de la paire ordonnée est de présentifier qu' « un signifiant ne se signifie pas lui-même ».

⁵⁴ *La logique du fantasme* (séminaire inédit), séance du 22. 02. 1967.

⁵⁵ Alain Badiou en donnait un très bel aperçu dans le séminaire qu'il a consacré à l'anti-philosophie de Lacan en 1994–1995 : « Et je dirais que là, à mon sens, est tout l'art de l'analyste, *i.e.* de tenir ou d'être le tenant de l'élévation de l'impuissance à l'impossible par des péripéties toujours singulières une fois faite l'opération de situation [de l'impossible] qui est en général monotone dans ses effets de répétition du même. Par contre, le mode propre sur lequel l'impuissance épinglée de façon signifiante va se trouver élevée à l'impossibilité logique relève d'un art de la singularité véritable. C'est une formalisation *ad hoc*. » (7^{ème} séance). (La notation entre crochets est de moi).

particulière, pour faire face à la division). On entrevoit alors à quoi tient ce que Lacan nomme « l'horreur de l'acte », entre vérité-foudre et savoir « insupportable » – l'acte défait le « sujet supposé savoir », celui qui soutient le transfert et le travail de l'analyse ; à la place, il y a un effet de vérité qui tient à ce que dans le savoir (dont le dispositif particulier se constitue dans la cure) un réel (l'impossible) vient à fonctionner. Si j'ai pu m'interroger sur la portée stratégique de l'acte, c'est dans la mesure où il se pose en quelque sorte comme le répondant des stratégies particulières de l'inconscient pour faire avec la division. Mais on mesure aussi qu'il est le point d'où toute stratégie vacille : que faire de l'impossible ? J'y vois la reprise psychanalytique de la question éthique⁵⁶ qui conduisait les dernières recherches de Foucault : comment pratiquer la liberté ?

Le symptôme, un style d'existence

Il n'est pas envisageable, en effet, de s'en tenir à l'impossible comme fin mot de toute l'histoire du sujet, voire à considérer, comme Foucault a pu être tenté de le faire, que la leçon psychanalytique se résumerait à un « vous êtes tous toujours déjà piégés »... Cela reviendrait simplement à reconduire l'impossible à l'impuissance, dans une radicale impasse. À l'impossible l'analysant est tenu, certes, mais pour tenter d'y fonder le style de son existence. C'est vers cette question que convergent les recherches récentes d'un certain nombre de lacaniens⁵⁷, via leur intérêt renouvelé pour le symptôme, qui se constitue comme une matrice possible de subjectivation dans la dernière partie de l'enseignement de Lacan⁵⁸.

Le symptôme est un enjeu essentiel pour la psychanalyse, et l'a toujours été, puisque en somme c'est à partir de lui qu'elle se détermine comme un champ pratique, et non comme une philosophie – mais c'est pourtant en fonction de la théorie qu'elle s'en fabrique qu'elle peut être aussi autre chose qu'une thérapeutique...

163

⁵⁶ En appui à cette perspective, on peut rappeler l'ultime et radicale reprise de l'acte par Lacan, au moment de la dissolution de son école en 1980, et très peu de temps avant sa mort ; il laissait entendre que tout l'édifice qu'il avait construit n'aurait qu'une visée (« éthico-pratico-stratégique ») : permettre à l'analyste de « faire face à son acte ».

⁵⁷ Notamment : G. Morel, *La loi de la mère. Essai sur le sinthome sexuel*, Paris, Anthropos, 2008 ; M.-J. Sauret, *L'effet révolutionnaire du symptôme*, Toulouse, Erès, 2008 ; C. Soler, *Lacăn, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009 ; P. Bruno, *Lacan, passeur de Marx. L'invention du symptôme*, Toulouse, Erès, 2010 ; E. Porge, *Lettres du symptôme*, Toulouse, Erès, 2010.

⁵⁸ C'est principalement dans les séminaires *RSI (1974–1975)* et *Le sinthome (1975–1976)* que se trouve exposée cette rethéorisation du symptôme.

On ne s'adresse pas à un psychanalyste, en effet, parce qu'on rêve ou qu'on fait des lapsus, mais parce qu'on souffre sans savoir exactement de quoi, ni pourquoi, et qu'on a néanmoins l'idée que cette souffrance a quelque chose à dire de/sur soi. Le symptôme tel que l'entend la psychanalyse est à cette condition : une supposition de sens, qui engage une recherche curieuse, « un amour du savoir », dit Lacan. Or, tant que l'inconscient était conçu comme entièrement déterminé par la fonction symbolique du signifiant phallique, la conception du symptôme correspondante faisait de lui une métaphore, une formation signifiante à déchiffrer par une interprétation relevant nécessairement d'une herméneutique. L'entrée en lice du réel incarné par l'objet a que l'acte analytique supporte, permet d'envisager le symptôme comme étant la façon dont chacun jouit de son inconscient, soit de ce qui l'a divisé à partir de cette butée du réel. Dans ces conditions, le signifiant se retrouve enrégimenté comme « appareil de jouissance⁵⁹ » – il régule encore, certes, ce qui lui maintient sa fonction symbolique, mais pour le compte de la jouissance. La question se pose alors de cerner la prise du symptôme, comme formation de l'inconscient, sur ce réel dont il s'avère être le marqueur. Répondre à cette question, c'est aussi se donner une chance de cerner le symptôme comme forme d'existence, dans la mesure où le réel c'est ce qui ek-siste⁶⁰.

Le réel, c'est ce qui nous est donné et qui nous précède. Il ne fait l'objet d'aucun choix, pas plus que d'une sélection, nous le subissons d'abord entièrement au point de ne pouvoir ni le penser, ni le dire d'aucune façon⁶¹. Il est donc le lieu d'un radical assujettissement. Or, c'est précisément en ce point que le symptôme entre en fonction dans cette configuration renouvelée : il est le signe de ce qui ne va pas dans le champ du réel. Et ce qui ne va pas, c'est cet assujettissement à la jouissance, qui n'est pas néanmoins tout à fait informe, on l'a vu — il a un nom particulier, S_1 . Le symptôme, tel que le transfert le fait exister dans l'analyse, se nourrit d'une passion plus ou moins forte du déchiffrement, qui l'arrime au sens et au savoir et le situe de ce fait en S_2 , où ne cesse d'essayer de se dire cette vérité de la jouissance qui s'écrit à même le corps en S_1 . De sorte qu'en essayant de

164

⁵⁹ J. Lacan, *Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 75.

⁶⁰ Le choix de la graphie heideggerienne d'ek-sistence renforce le statut d'absolue présence, d'être-là du réel.

⁶¹ On voit par là qu'une des critiques que Foucault adresse à la psychanalyse lacanienne, de ne pas considérer ce qui échappe au langage, pourrait faire l'objet d'une contre-critique : certes, le signifiant s'y présente jusqu'à la fin comme incontournable, mais comme appareil de la jouissance. Et le symptôme s'illustre précisément ici d'être la réponse du corps au langage.

dire quand même ce réel qui ne parle pas, le symptôme le fait exister – et corrélativement, l'interprétation ne se satisfait plus du cadrage symbolique mais pointe ce réel que le symptôme fait exister en se servant notamment de l'équivoque, où le signifiant joue contre le sens, retrouve la matière de ses sonorités, se faisant en quelque sorte poésie du réel. On pourrait parler ainsi d'un art du symptôme, puisqu'il invente les formes de cet assujettissement que l'acte n'avait quant à lui que les moyens de pointer⁶² : refus du corps hystérique, fixations obsessionnelles, blasons de la phobie et autres langages d'organe des psychoses... sont d'abord les réponses à une division expérimentée douloureusement, mais ils peuvent devenir, moyennant le travail de l'analyse, les points d'appui d'une subjectivation inattendue passant par l'identification au symptôme⁶³.

A considérer d'où Lacan a été amené à réorienter ainsi la direction de la cure, il y a peu de doute sur le fait qu'il s'agisse là d'une pratique de soi qui relève de l'art : « Joyce le Symptôme⁶⁴ » est en quelque sorte le nom propre de cette opération. La rencontre avec l'écrivain qui a désarrimé le langage du sens, mais qui a aussi transformé dans son écriture l'expérience radicalement désobjectivante des « paroles imposées » en épiphanies, permet à Lacan d'envisager une suppléance à l'absence ou à la défaillance du S_1 . Corrélativement, il se sert de la topologie borroméenne pour montrer, plutôt que pour démontrer, ce qui s'est mal noué du réel, de l'imaginaire et du symbolique – les trois dimensions structurales de l'inconscient – coinçant le sujet dans ce « défaut du nœud⁶⁵ ». Si « symptôme » est le nom d'un tel défaut, produisant souffrance et insatisfaction,

⁶² P. Malengreau propose dans son article « Logique intuitionniste et clinique psychanalytique », in *Filozofski vestnik* XXVII, 2/2006, p. 189–209, de considérer l'acte analytique comme le point d'appui possible d'un changement de style de S_1 , d'un assujettissement subi à un assujettissement consenti qui laisserait une plus grande marge de manœuvre subjective.

⁶³ C'est la version de la fin de l'analyse que Lacan propose en 1976, dans la première séance du séminaire *L'insu que c'est de l'une-bévue s'aile a mourre*.

⁶⁴ J. Lacan, « Joyce le symptôme », in *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2004.

⁶⁵ Le nœud de Joyce coince l'imaginaire entre le réel et le symbolique sans le nouer – c'est ce qui produit le phénomène des « paroles imposées », c'est-à-dire ces paroles entendues sans locuteur identifié et dont le sens est énigmatique (I), dont Joyce doit faire quelque chose pour ne pas y rencontrer son écueil subjectif. Les épiphanies sont effectivement la marque de son œuvre, puisque la parole (S) passe à l'écriture (R) sans la restitution du sens (I). Il verse ainsi l'énigme au compte d'une forme élevée par lui à l'art, où il se fait un nom. Lacan y voit la construction d'un ego qui fait tenir R, S et I ensemble. Voir à ce sujet la deuxième partie du livre de G. Morel, *op. cit.*

« sinthome⁶⁶ » est le nom que Lacan propose alors pour désigner la fonction correctrice d'une quatrième dimension, qui offre à ce qui ne « tenait » pas une alternative par un autre nouage qui permette de s'y retrouver avec son symptôme – qui aura éventuellement été profondément remanié dans le cours de l'analyse, voire même, dans certains cas, qui aura été carrément construit par le travail analytique –, au point d'en faire le support de son être. Qu'il puisse y avoir là une expérience de satisfaction, voilà à quoi Joyce lui-même n'aurait pas objecté, lui qui se réjouissait d'avoir donné du travail aux universitaires pour quelques millénaires... Mais l'ombre tutélaire de Joyce continue de planer au-dessus de cette proposition de Lacan de reconsidérer le symptôme dans sa version subjectivante, sa face positive pour ainsi dire, ce qui rend difficile de le mettre à l'épreuve d'une clinique moins artistique – c'est pourtant la direction qu'ont prise un certain nombre de lacaniens ces dernières années. Le sinthome est en effet l'alternative la plus forte à une conception du sujet soumis à et piégé par son inconscient, éternellement ramené à cette configuration familialiste du désir que Foucault craignait tant – il s'agit là plutôt de se servir de cet inconscient réel⁶⁷, pour articuler la liberté que la structure recèle.

Le sinthome pourrait donc être pensé comme la stratégie du symptôme quand il est élevé à un style d'existence ; il est orienté vers un « savoir-faire avec » plutôt que vers un « savoir sur/de » (champ pratique) ; il vise une identité qui ne soit pas ignorante de sa détermination par le réel de l'inconscient (champ éthique). De sorte qu'il s'accompagne d'une double dévaluation sur le plan théorique : de la vérité au profit du réel, de la structure logique au profit de la position de l'être, ou du style de l'existence. Cela laisse à penser que le sinthome pourrait bien être l'horizon de l'acte, dont Lacan attendait qu'il produise des changements dans la surface du sujet – non pas, donc, des bouleversements affectant la structure jusqu'à rendre caduque le symptôme, mais sans doute un changement de la place du sujet dans la structure. Lacan repérait ainsi le passage de l'acte : « ce au-delà de quoi le sujet retrouvera sa présence en tant que renouvelée, mais rien d'autre⁶⁸ ». Or, le sinthome n'est en effet rien de plus que la version du symptôme qui permet de donner un support à ce renouvellement – Joyce en est l'exemple paradigmatique. Reste alors à parcourir les chemins variés du « sinthome »...

166

⁶⁶ C'est principalement dans les séminaires *RSI* (1974–1975) et *Le sinthome* (1975–1976) que se trouve exposée cette rethéorisation du symptôme.

⁶⁷ C. Soler dans son livre va jusqu'à postuler deux inconscients, le symbolique et le réel.

⁶⁸ J. Lacan, *L'acte analytique*, séance du 29. 11. 1967.

A l'issue de ce parcours, les termes de la dernière critique foucauldienne de la psychanalyse peuvent être remis en perspective. Si l'on en reprend maintenant les trois axes – l'oubli du souci de soi au profit d'une connaissance de soi, la conception « juridique » de l'inconscient et le refus d'une prise pratique ou technique sur la question du sujet –, il apparaît qu'il y a en fait de véritables points de rencontre entre Lacan et Foucault, sous l'égide de leur refus commun de toute métaphysique du sujet. On peut ainsi trouver dans la construction de la théorie lacanienne de l'acte comme retournement du cogito cartésien un écho du souci de soi foucauldien, et dans la promotion de la jouissance comme fondement de l'inconscient une contestation de toute conception juridique du fonctionnement psychique. Enfin dans le sinthome conçu comme style d'existence, une inscription possible du symptôme du côté des techniques et des pratiques de soi est possible.

Cette sorte de parenté discrète entre l'orientation des derniers travaux de Foucault et les voies de la psychanalyse lacanienne⁶⁹ n'est pas passée tout à fait inaperçue : « Somme toute, ces ouvrages dans lesquels Foucault semble engagé dans un projet de récusation de 'l'analyse infinie de soi', de 'l'herméneutique du soupçon', de l'alliance contre-nature de la vérité du sujet et de sa sexualité secrète, à la recherche d'une éthique de l'esthétique et de la vie belle, ne sont-ils pas ses travaux les plus psychanalytiques ? N'est-il pas en parfait accord avec l'*ethos* psychanalytique de notre époque lorsqu'il reconnaît dans la recherche d'une telle éthique, indépendante de l'Eglise et de l'Etat, de la loi et du laboratoire, l'exigence la plus authentiquement moderne de l'individu dans son rapport à soi⁷⁰ ? » A l'instar de John Forrester, Frédéric Gros voit également à l'œuvre dans les derniers cours de Foucault une réévaluation tacite de la psychanalyse, mais pour autant que l'on fasse une « distinction nette entre précisément la psychanalyse comme corpus (discours vrai) et comme pratique (dire-vrai)⁷¹. » Or, il me

167

⁶⁹ Dans ce contexte, je laisse de côté les travaux de Judith Butler visant à rapprocher Foucault de la psychanalyse en passant par les théories de l'attachement, issues de la psychanalyse anglo-saxonne. Dans son article, Ferhat Taylan (*art.cit.*) montre la limite de sa démarche – Butler se trouve en effet amenée à réintroduire la loi au principe du fonctionnement psychique à partir d'une telle conception de l'assujettissement lié à l'attachement, retombant alors sous le coup de la critique foucauldienne de l'inscription « juridico-discursive » de la psychanalyse.

⁷⁰ J. Forrester, « Michel Foucault et l'histoire de la psychanalyse », in *Incidence*, pp. 55–90, p. 83.

⁷¹ Entretien avec Frédéric Gros et Roger Ferreri, « La psychanalyse et la subjectivation éthique dans les derniers travaux de Foucault », in *Incidence*, pp. 355–364, p. 356.

semble qu'une telle distinction ruinerait précisément ce dialogue entre Foucault et Lacan, qui n'a pas eu lieu, mais dont on peut construire a posteriori certains possibles. Il n'y a pas de distinction possible chez Lacan entre théorie et pratique, et c'est cela sans doute qui en fait un « sujet foucauldien » pour qui l'éthique et l'esthétique sont indissociables. Cela s'aperçoit particulièrement nettement dans sa rencontre avec l'acte, qui se joue simultanément sur plusieurs scènes, interagissant les unes avec les autres et indispensables les unes aux autres : l'année où Lacan consacre son séminaire à la question de l'acte (1967–1968), il propose en octobre un dispositif spécifique, qu'il nomme la « passe », dont il attend que l'analyste y prenne acte de son passage de la position d'analysant à celle d'analyste en témoignant de ce qu'aura été son rapport singulier à l'inconscient. Par ailleurs, ce séminaire est interrompu en mai 1968 par les « événements » – ce qui fera dire à Lacan l'année suivante : « Je ne pense pas que ce soit par hasard que ce que j'avais à énoncer cette année-là sur l'acte se soit trouvé ainsi, comme je viens de le dire, tronqué. Il y a un rapport, un rapport naturellement qui n'est pas de causation, entre cette carence des psychanalystes sur le sujet de ce qu'il en est de l'acte – de l'acte psychanalytique nommément – et puis de ces événements ; mais il y a un rapport tout de même entre ce qui cause les événements et le champ dans lequel s'insère l'acte psychanalytique [...]»⁷². » Quel rapport, Lacan ne le dit pas, mais on peut supposer que se trouve là exemplifiée la façon dont l'acte ramène sur la scène le réel (de l'Histoire, en l'occasion), et dont, réciproquement, la grande histoire, comme l'histoire subjective, se « réélise » dans des actes spécifiques. Si l'acte se prête particulièrement à une contestation de la distinction entre théorie et pratique, on en trouverait néanmoins une expression tout aussi convaincante à examiner de plus près la façon dont s'élabore le sinthome, entre la forgerie joycienne et le faire topologique de Lacan, qui inscrivait, jusqu'à en dérouter plus d'un, la construction théorique dans les limites de la (simple) pratique...

168

Reprenons donc, pour finir, l'idée de « praxéologie » lancée au début comme un terme à mettre à l'épreuve de ce dialogue reconstruit entre Foucault et Lacan. Il répond, certes, à leur entreprise commune de destitution du sujet de la métaphysique, mais, plus positivement, il se propose aussi comme l'envers de l'épistémologie, comme le cadre d'une rationalité conduite par la pratique plus que par la connaissance. On y reconnaîtrait ainsi un statut causal de l'acte, qui pro-

⁷² J. Lacan, *D'un Autre à l'autre* (1968–1969), Paris, Seuil, 2006 ; séance du 04. 06. 1969.

duit le sujet dans la *parresia* ou dans l'analyse, et un statut existentiel, dans des pratiques et des techniques où ce sujet s'éprouve et se modifie. Cette praxéologie serait alors la rationalité propre au sujet dont il a été ici question, un *sujet en acte*. Mais elle ne saurait toutefois réunir Lacan et Foucault au-delà de leur différence irréductible – reconnaître ou pas le sujet comme étant l'effet de l'inconscient a assurément des conséquences sur la conception d'une telle praxéologie. Pourtant, si le *sinthome* n'est pas l'équivalent lacanien du corps et des plaisirs foucauldien, il a, comme eux, pour horizon « pratique-éthique » la constitution d'un style d'existence.

Alexandra Renault*

Aborder la schizophrénie : de Merleau-Ponty à Harold Searles¹

Si l'intérêt philosophique de la psychanalyse dans l'œuvre de Merleau-Ponty a suscité beaucoup de recherches², il n'en est pas de même concernant l'intérêt psychanalytique et particulièrement *clinique* de cette œuvre. Cela tient peut-être au fait que la relation de Merleau-Ponty à la clinique est assez ambiguë, puisque, s'il y fait assez souvent référence dans ses ouvrages, et s'il a assisté à des séminaires cliniques à l'hôpital Sainte-Anne à Paris, il a précisé plusieurs fois n'avoir lui-même aucune expérience pratique de la psychanalyse. Lors de la discussion ayant suivie la conférence de Lacan du 23 février 1957 à la Société de philosophie, Merleau-Ponty exprime ainsi un certain *sentiment d'étrangeté* vis-à-vis de la clinique psychanalytique : « Je ne suis ni analysé, ni analyste, alors que presque tous ceux qui sont intervenus jusqu'ici étaient au moins l'un des deux ! [...] Pour nous autres, qui n'avons pas passé dans le laminoir d'une analyse, il

¹Cet article reprend le texte d'une conférence prononcée lors d'une Journée consacrée à Merleau-Ponty et la psychanalyse le 20. 06. 2009 à l'université de Paris-I Sorbonne, dans le cadre du séminaire de l'École Française de *Daseinsanalyse* rattaché aux Archives Husserl de Paris (ENS-Ulm).

²Cf. par exemple R. Bernet, « The phenomenon of gaze in Merleau-Ponty and Lacan », *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-Memphis, n°1 « Merleau-Ponty. L'héritage contemporain », 1999, p. 105–120 ; M. Lefevre, *Merleau-Ponty. Au-delà de la phénoménologie*, Paris, Klincksieck, 1976 (chapitre « Psychanalyse », p. 243–300) ; D. Olkowski, « Merleau-Ponty's Freudianism : from the body of consciousness to the body of flesh », in *Merleau-Ponty and psychology*, Hoeller K. ed., Atlantic Highlands, Humanities Press Internat, 1993, p. 97–116 ; A. Renault, « L'ontologie merleau-pontyenne de la chair dans son rapport à la métapsychologie freudienne des pulsions », *Alter*, n°9/2001, « La pulsion », p. 171–196 ; « Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue possible ? », in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Barbaras R., Bimbenet E. et Cariou M. dir., Paris-Milan, Mimesis-Vrin, « L'œil et l'esprit », 2003, p. 117–129 ; « Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud », in *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-Memphis, n°5 « Le réel et l'imaginaire », 2003, p. 149–177 ; M. Richir, « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », *Les cahiers de philosophie*, n°7, 1989, p. 155–187 ; « A l'écoute des phénomènes de corps », *Alter*, n°14/2006, « Phénoménologie et psychanalyse », p. 127–146 ; P. Rodrigo, « Merleau-Ponty et la psychanalyse. L'inconscient comme grandeur négative », *Chiasmi international*, Mimesis-Vrin-Memphis, n°4 « Figures et fonds de la chair », 2002, p. 27–48.

faut bien vous rendre compte que ce dont vous parlez ne ressemble pas à ce que nous trouvons dans beaucoup de textes de Freud »³. La différence qu'établit Merleau-Ponty entre les « initiés » et les « non-initiés » à l'expérience psychanalytique fait également signe vers une certaine distance prise vis-à-vis de la psychanalyse lacanienne, qu'il affichera trois ans plus tard en affirmant « éprouver quelquefois un malaise à voir la catégorie du langage prendre toute la place »⁴.

Or, puisque la clinique psychanalytique se déroule dans le champ du langage, et que Merleau-Ponty paraît assez sceptique quant à une pratique qui s'inscrirait dans ce champ à *l'exclusion de tout autre*, notamment le champ de la perception, il ne semble pas *a priori* étonnant que les psychanalystes n'aient pas vu ou recherché dans sa philosophie un intérêt clinique notable.

Néanmoins, il est un peu rapide de dire que la clinique psychanalytique ne s'inscrit que dans le champ du langage, puisqu'alors elle ne pourrait pas aider ou soigner les jeunes enfants et certains adultes déficitaires ou psychotiques, – ce que la clinique dément tous les jours. Si intérêt clinique de la philosophie de Merleau-Ponty il y a, celui-ci réside certainement, et c'est là l'hypothèse de notre propos, dans le lien qu'il établit entre la chair, comme dimension originaires et « pré-verbale » de l'existence, et certaines pathologies que la psychanalyse attribue à une étiologie précoce ou qui sont relatives au domaine du « pré-verbal », – pathologies que Freud qualifiait de « narcissiques » et qu'on appelle aujourd'hui les psychoses et les états-limites. Pour soutenir cette hypothèse, nous mettrons en lien l'intérêt philosophique de Merleau-Ponty pour un certain type de données cliniques qui étayaient son concept de chair, et la théorisation des pathologies narcissiques qu'a mené le psychanalyste américain Harold Searles, à partir de son expérience clinique à *Chestnut Lodge* dans le Maryland, une institution pilote dans l'approche psychothérapique des adultes schizophrènes et autistes, où il a exercé de 1949 à 1964.

172

Cette mise en relation du travail de Merleau-Ponty et de celui de Searles peut sembler incongrue, puisque le philosophe ne connaissait pas les textes du psychanalyste américain, qui paraissent à partir de 1951. On sait que Merleau-Ponty, à l'instar de Lacan, a toujours affiché un certain mépris pour la psychanalyse américaine, que tous deux réduisent alors au courant de l'*Ego-psychology*. Or, Searles n'ap-

³ Merleau-Ponty, « La psychanalyse et son enseignement », in *Parcours II, 1951–1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 211 et 213.

⁴ Merleau-Ponty, Intervention lors du colloque de Bonneval en 1960, in *Parcours II*, p. 273–274.

partient pas du tout à ce courant, et est plutôt influencé par l'École hongroise de psychanalyse fondée par Sandor Ferenczi, – que Merleau-Ponty ne connaissait manifestement pas non plus. Le matériel clinique que Searles déroule paraît en outre assez éloigné de la clinique à laquelle Merleau-Ponty a accès, qui est principalement une clinique infantile de type kleinien et une clinique d'adultes névrosés de type freudien-lacanien. Pourtant, la clinique de Searles est en même temps très proche des concepts merleau-pontyens de chair, d'*Ineinander* et de symbolisme primordial, – ce qui justifie le travail de mise en lien que nous proposons ici.

Nous tenterons ainsi de mettre en lumière cette proximité en commençant par présenter l'intérêt philosophique que représente pour Merleau-Ponty la clinique psychanalytique des enfants et des sujets hallucinés et délirants, clinique de « l'originaire » selon le sens qu'il donne à ce mot. Nous présenterons ensuite des points de théorisation que Searles développe à partir de sa clinique de la schizophrénie, qui font étonnamment écho à la philosophie de la chair de Merleau-Ponty. A partir de là, nous dégagerons finalement en quoi cette philosophie de la chair recèle, au regard de la clinique des schizophrènes, non seulement des repères théoriques pertinents, mais également des indications techniques fécondes quant à la direction de ce type de psychothérapies, – ces indications étant très proches de celle que Searles a lui-même élaborées des années 1950 jusqu'à nos jours.

I – L'intérêt philosophique de la clinique de l'originaire dans l'œuvre de Merleau-Ponty

Dans la lignée de la phénoménologie génétique initiée par Husserl, Merleau-Ponty s'est intéressé dès les années 1940 aux données de l'expérience témoignant d'un en-deçà ou d'une genèse de la conscience théorique et logique⁵. Il a ainsi beaucoup utilisé de données cliniques relatives au développement de la conscience chez l'enfant, telles qu'on les trouve par exemple dans la psychologie génétique de Jean Piaget et de Paul Guillaume⁶. L'autre source clinique de la psychologie génétique à laquelle Merleau-Ponty a alors accès provient des études neuropsy-

⁵ Cf. par exemple Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Tel Gallimard, 1945, Avant-Propos, p. XIII.

⁶ Notamment dans Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, et dans *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Editions Cynara, 1988. Ces références cliniques sont présentes jusque dans son dernier ouvrage *Le visible et l'invisible*, Paris, Tel Gallimard, 1964.

chiatriques menés sur des blessés de guerre souffrant de lésions cérébrales, notamment par Gelb, Goldstein et Head⁷. Ces deux types de données cliniques conduisent la psychologie génétique à avancer l'idée qu'il existerait une évolution de la conscience allant dans le sens d'une intégration et d'une abstraction croissantes, mais que, en raison d'une lésion organique ou d'un choc psychologique violent, la conscience pourrait se désintégrer, c'est-à-dire régresser à un stade de développement antérieur. Cette perspective s'écarte donc de la thèse cartésienne d'une innéité de la conscience, mais elle reste rationaliste car la conscience théorique est encore conçue ici comme la norme de la vie psychique, – la folie étant interprétée par conséquent comme une « dégénérescence ». Cela implique que la clinique de l'inconscient qu'est alors en train de constituer la psychanalyse aurait une valeur en psychopathologie, mais n'aurait rien à apprendre concernant la vie psychique « normale » ou « évoluée », c'est-à-dire qu'elle aurait une valeur anthropologique ou empirique mais pas transcendante, comme le soutient par ailleurs Husserl⁸.

Cette perspective, qui a été celle du jeune Merleau-Ponty, va cependant être abandonnée par la prise en compte progressive de données cliniques recueillies non pas par des neuropsychiatres ou des psychologues développementalistes, mais par des psychanalystes comme Freud, Binswanger ou Mélanie Klein. La clinique psychanalytique présente en effet, selon Merleau-Ponty, un intérêt véritablement philosophique, puisqu'elle permet d'étayer cette hypothèse, aux limites de la phénoménologie husserlienne, selon laquelle les phénomènes inconscients ne sont pas *en eux-mêmes* des phénomènes morbides (même s'ils peuvent donner lieu à des manifestations pathologiques), mais des présentifications de cette couche originaire et indestructible de la conscience, que Merleau-Ponty appellera plus tard la chair. La clinique psychanalytique permet donc ici de préciser ce qu'est cette matrice originaire, en montrant qu'elle ouvre une certaine *configuration de l'expérience* que peut faire le sujet du monde, d'autrui et du langage singulièrement différente de l'expérience qui se tient dans les cadres plus familiers de la conscience théorique.

174

⁷ En particulier l'ouvrage de Gelb et Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, 1920, largement cité dans *La structure du comportement* et dans la *Phénoménologie de la perception*.

⁸ E. Fink, « Appendice XXI au § 46 sur le problème de l'inconscient », in E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 525–527.

La clinique psychanalytique témoigne en effet du fait que, originairement, le sujet n'a pas un rapport théorique au monde, selon la configuration qui oppose le sujet à l'objet, mais qu'il est plutôt pris dans un rapport d'*indivision* ou de non-différenciation avec le monde extérieur. Cela est patent dans la clinique de l'hallucination, dont Freud a bien montré qu'elle n'est pas une privation du rapport à la réalité, mais plutôt une perception *autre* de la réalité. Pour illustrer cette idée, Merleau-Ponty reprend au psychiatre Ludwig Binswanger la vignette clinique suivante :

Un schizophrène sent qu'une brosse posée près de sa fenêtre s'approche de lui et entre dans sa tête, et cependant à aucun moment il ne cesse de savoir que la brosse est là-bas. S'il regarde vers la fenêtre, il l'aperçoit encore. La brosse, comme terme identifiable d'une perception externe, n'est pas dans la tête du malade comme masse matérielle. Mais la tête du malade n'est pas pour lui cet objet que tout le monde peut voir et qu'il voit lui-même dans un miroir : elle est ce poste d'écoute et de vigie qu'il sent au sommet de son corps, cette puissance de se joindre à tous les objets par la vision et l'audition.⁹

L'aspect pathologique de cette expérience ne tient pas au fait que le patient expérimente un rapport d'indivision entre lui et la brosse, mais en ce qu'il ne vit, au moment de l'hallucination, *que* dans ce type de rapport au monde, alors qu'un sujet « normal » dispose *en plus* d'une capacité à différencier l'espace en un dedans/une intériorité et un dehors/une extériorité, – capacité qui selon Merleau-Ponty est la seule garantie contre le délire et l'hallucination¹⁰.

La disparition, plus ou moins durable, d'une telle structuration normale de l'espace vécu va toujours de pair, comme le montre la clinique, avec un certain type de rapport du sujet à son corps, qu'on peut décrire comme une régression à cet état originaire où le sujet est presque exclusivement un « Moi corporel » selon l'expression de Freud, – d'où un primat du sensoriel et du perceptif sur tout autre mode de relation au monde. On peut ainsi en conclure, selon Merleau-Ponty, que « ce qui fait l'hallucination, c'est le rétrécissement de l'espace vécu, l'enracine-

⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 336. Il se réfère ici à Ludwig Binswanger, « Das Raumproblem in der Psychopathologie », *Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie*, 1933, p. 630.

¹⁰ « Ce qui garantit l'homme sain contre le délire ou l'hallucination, ce n'est pas sa critique, c'est la structure de son espace : les objets restent devant lui, ils gardent leur distance et, comme Ma-lebranche le disait à propos d'Adam, ils ne le touchent qu'avec respect » (*ibid.*, p. 337).

ment des choses dans notre corps, la vertigineuse proximité de l'objet, la solidarité de l'homme et du monde, qui est, non pas abolie, mais refoulée par la perception de tous les jours ou par la pensée objective »¹¹.

La clinique psychanalytique des enfants confirme par ailleurs cette idée d'un empiètement originaire entre le sujet et le monde, en relatant la pensée animiste des enfants qui mettent au compte du monde leurs rêves au même titre que leurs perceptions, en écho à l'animisme des peuples primitifs décrit par Freud dans *Totem et tabou*. Merleau-Ponty reprend également ces analyses, qu'il thématise pour sa part dans les années 1940–1950 sous le nom de « conscience mythique » ou « conscience magique »¹².

Merleau-Ponty va alors s'intéresser à la thèse freudienne du narcissisme primaire, selon laquelle le Moi ne se distinguerait pas originairement de son corps et du monde, et selon laquelle il y aurait une primauté chronologique et ontologique du sujet incarné sur le sujet pensant. Contrairement à ce que certains psychanalystes eux-mêmes soutiennent, Merleau-Ponty ne pense pas que cette thèse implique le primat de l'ego sur la relation à autrui¹³; au contraire, cela signifie que le sujet est fondamentalement pris dans un rapport d'*indifférenciation* avec autrui.

Ce que Merleau-Ponty appelle « l'universel de promiscuité »¹⁴ ou l'*Ineinander* se donne à voir, par exemple, dans l'identification de Dora à ses différents objets d'amour que Merleau-Ponty analyse dans son cours sur la passivité¹⁵, et dans le mécanisme primaire de condensation de plusieurs personnages en un que Freud analyse dans *L'interprétation des rêves*, mais aussi dans les délires du personnage de la *Gradiva* de Jensen, également repris par Merleau-Ponty¹⁶. Les hypothèses de Freud sur le vécu d'indifférenciation entre le nourrisson et son

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cf. par exemple Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 328 sq., et Merleau-Ponty à la Sorbonne, p. 224 sq.

¹³ Le concept freudien de narcissisme suscite, selon Merleau-Ponty, des critiques qu'il ne mérite pas, puisque « Freud renonce à une coupure entre la période narcissique et la période objectale et considère le narcissique et l'objectal comme deux pôles permanents de la vie de l'individu » (*Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 335).

¹⁴ Merleau-Ponty, « Préface à Hesnard », in *Parcours II*, p. 278.

¹⁵ Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France 1954–1955*, Belin, 2003, p. 239 sq.

¹⁶ *Ibid.*, p. 244–246.

environnement trouvent par ailleurs leur confirmation clinique dans l'observation des phénomènes de « transitivity » dans la relation des jeunes enfants à leur entourage, que Merleau-Ponty commente dans ses cours à la Sorbonne sur la psychologie de l'enfant. Ce sont d'ailleurs les concepts de projection et d'introjection, beaucoup utilisés dans la clinique kleinienne des enfants, que Merleau-Ponty utilise pour décrire les processus selon lesquels se structurent l'univers charnel et la promiscuité originaire à autrui¹⁷.

La clinique psychanalytique des enfants intéresse enfin Merleau-Ponty en ce qu'elle montre que, de la même manière que l'hallucination du fou n'est pas une absence de rapport perceptif à la réalité mais un mode de perception différent, plus originaire, le mode de communication de l'enfant n'est pas une absence de langage et donc de sens, mais plutôt la mise en œuvre d'un langage non verbal, lequel serait à l'origine du langage verbalement constitué. La psychanalyse attribue en effet une fonction symbolique, comprise comme tout ce qui manifeste un sens au sein du sensible, dans certaines attitudes corporelles et comportementales des enfants, dans le prolongement de la clinique freudienne qui qualifiait de langages ces données muettes de l'expérience que sont les images du rêve et les corps des hystériques.

Merleau-Ponty précise alors que ce qui l'intéresse ici, ce n'est pas de considérer le symbolisme corporel ou onirique comme étant un langage verbal *refoulé*. Il est certes utile de considérer les conversions hystériques comme autant de métaphores verbales, comme par exemple les troubles de la déglutition d'une jeune patiente de Binswanger qui ne pouvait pas « avaler » certains propos¹⁸, car alors il suffirait de lever le refoulement pour que le message verbal s'exprime clairement et que le symptôme disparaisse. Mais du point de vue théorique, cela n'apporte pas grand-chose puisqu'il s'agit toujours, dans ce cas, du même langage, à savoir le langage verbal. Le malaise qu'exprime Merleau-Ponty vis-à-vis de l'interprétation lacanienne de Freud tient précisément à son opposition à une

¹⁷ Merleau-Ponty, *La nature. Notes au cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 347, mais aussi p. 287–288 : « Mon schéma corporel se projette dans les autres et les introjecte, a des rapports d'être avec eux, recherche l'identification, s'apparaît comme indivis avec eux, les désire. Le désir considéré au point de vue transcendantal = membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui. Ils aboutissent tous deux à une seule *Einfühlung* (cf. inédits de Husserl) ».

¹⁸ Cité par Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception*, p. 187.

conception de l'inconscient en termes exclusifs de signifiant et de signifié. Même si Freud lui-même a donné plus d'une indication en ce sens, il aurait également, selon Merleau-Ponty, entrevu l'existence d'un symbolisme vraiment autre que le symbolisme verbal, puisqu'il a toujours refusé de réduire le symbolisme inconscient à l'expression de pensées refoulées. Si ce que Merleau-Ponty appelle le « symbolisme primordial », à l'œuvre entre autres dans la conscience enfantine, le rêve et l'hallucination, utilise des images et des sensations, ce n'est pas seulement pour brouiller, en l'engluant dans du concret, un sens verbal par ailleurs clair et distinct, mais c'est aussi parce que *le sujet de ce symbolisme n'est pas le sujet parlant et pensant, mais le sujet charnel*, qui envisage le langage non pas comme un sens à comprendre mais comme ce qui produit un effet sensoriel et affectif. Merleau-Ponty cite à cette occasion plusieurs fois la note de Freud selon laquelle, dans le rêve, les mots sont parfois « traités comme les choses » c'est-à-dire comme des données que le sujet rencontre dans le champ de la perception et de la sensation¹⁹, et non dans le champ de la signification. Freud indique en outre que, lorsque « les mots sont traités comme des choses », le travail du rêve « crée alors des discours ou des néologismes 'schizo-phréniques' très ressemblants »²⁰, et il renvoie, concernant cette intuition, au matériel clinique de Bleuler et Jung, qui travaillaient alors à la clinique de Burghölzi à Zurich où on recevait beaucoup de patients schizo-phrènes.

Merleau-Ponty n'a pas utilisé ces recherches, et les quelques cas de schizo-phrénie auxquels il se réfère ne sont abordés qu'à partir de la problématique de l'hallucination, c'est-à-dire du rapport au réel, sans que soient interrogés spécifiquement le rapport à autrui ni le rapport au langage, – sans doute parce qu'il était convenu de penser à son époque qu'un schizo-phrène, c'est un sujet qui hallucine et non qui parle et que, même s'il parle, sa communication et son rapport à l'autre sont trop pauvres ou trop délirants pour être jugés instructifs.

178

Or, ce lieu commun a justement été battu en brèche par la clinique de la schizo-phrénie du psychiatre psychanalyste Harold Searles, – clinique qui aurait pu être très utile à Merleau-Ponty dans son élaboration des concepts de chair et de symbolisme primordial.

¹⁹ Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, p. 210, p. 284.

²⁰ Freud, « L'inconscient »(1915), in *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1940, p. 115.

II – La clinique de la schizophrénie proposée par Harold Searles

Avant de dérouler cette clinique, présentons brièvement Harold Searles. Né en 1918 aux Etats-Unis, il a d’abord été psychiatre des armées pendant la Seconde guerre, ce qui l’a amené à travailler à la clinique Topeka au Texas, qui recevait entre autres les soldats traumatisés. Cette clinique a accueilli beaucoup d’analystes juifs réfugiés, et a été une des institutions psychiatriques pionnières dans la prise en charge psychanalytique des patients psychotiques. En 1949, Searles rejoint la clinique de Chestnut Lodge, dans le Maryland, où il restera 15 ans. Cette clinique, dirigée à l’époque par la psychanalyste allemande émigrée Frieda Fromm-Reichmann, propose également d’étendre la thérapie analytique, constituée à la base par et pour des névrosés, à des psychotiques, dans la perspective de l’École hongroise de Sandor Ferenczi prônant une *élasticité de la technique psychanalytique* – perspective qui trouve alors en Europe très peu d’applications²¹, puisque même Freud avait émis de sérieux doutes quant à l’accessibilité des patients souffrant de troubles narcissiques à la technique psychanalytique²².

Le premier argument consistant à dire que les psychotiques sont inaccessibles à l’analyse est que, du fait de leurs hallucinations et délires, ils auraient tellement peu de rapport à la réalité et vivraient dans un monde tellement privé, que l’analyste n’aurait pas de terrain commun possible avec eux. Cela se vérifierait dans le contre-transfert de l’analyste au contact de patients hallucinés, très souvent caractérisé par la sensation de ne pas exister, de n’être qu’un élément du décor parmi d’autres ou, de ne pas être investi par le patient comme un sujet existant. Or, pour Searles, cela ne prouve pas que le sujet halluciné s’est effectivement retiré dans son monde interne et qu’il est inaccessible, mais plutôt qu’il est régressé à un état d’*indifférenciation entre soi et le monde environnant, entre soi et les choses inanimées*, – ce dont témoigne dans le contre-transfert le vécu de non-reconnaissance de l’analyste ou d’indifférence à l’égard de sa personne²³.

²¹ Les exceptions notables sont précisément la collaboration de Bleuler et Jung à la clinique Burghölzi de 1900 à 1911, ainsi que la pratique de Binswanger à la clinique Bellevue en Suisse également, – lequel était auparavant assistant de Jung à Burghölzi.

²² Cf. par exemple Freud, *Sigmund Freud présenté par lui-même* (1925), Paris, Gallimard Folio essais, 1984, p. 101 sq.

²³ Sur ce type de situations transférentielles cf. l’article de H. Searles « La psychose de transfert dans la psychothérapie de la schizophrénie chronique » (1963), in *L’effort pour rendre l’autre fou*, trad. fr. B. Bost, Paris, Gallimard Folio essais, 1977, p. 619–621.

Or, cet état d'indifférenciation n'est pas en soi incompréhensible car, précise Searles :

Dans ma monographie sur l'environnement non humain, je soulignais le fait que, dans le cas d'un développement normal du moi, le nourrisson était subjectivement indifférencié de son environnement non humain aussi bien qu'humain [...] il se peut que l'essentiel du fonctionnement de la personnalité soit, même chez les adultes normaux, subjectivement indifférencié, au moins à un niveau inconscient, de l'immense domaine de l'environnement inanimé²⁴.

Searles ne connaissait pas le concept merleau-pontyen d'*Ineinander*, défini comme « inhérence du soi au monde ou du monde au soi, de soi à l'autre et de l'autre au soi »²⁵. Il se réfère pour sa part au concept de symbiose de Margaret Mahler, défini comme cet état originaire d'indifférenciation entre le nourrisson et son environnement, qui ne devient pathologique que s'il perdure ou prédomine sur les relations différenciées aux objets de la réalité. L'hallucination précédemment évoquée du patient qui croit que la brosse rentre dans sa tête peut ainsi prendre un sens et être interprétée comme une *tentative de symbolisation par le patient de ce vécu d'indifférenciation avec le monde environnant inanimé*. Searles, à l'instar de Merleau-Ponty, ne fait donc pas de l'hallucination et du délire les signes d'une absence ou d'une dégénérescence de la capacité de penser, mais plutôt les effets d'une fonction symbolisante particulière car originaire, avec laquelle l'analyste peut et doit travailler.

180 Le second argument utilisé par les psychiatres et même par certains psychanalystes contre l'extension de la thérapie analytique aux psychotiques, est que celle-ci repose sur le maniement du transfert, cette relation particulière qui lie le patient à l'analyste, et qui serait inexistante chez les schizophrènes et les autistes, repliés sur eux-mêmes, donc indifférents aux autres²⁶. La critique que déploie Searles contre cet argument est la même que celle utilisée contre l'impossibilité de travailler avec des sujets hallucinés : l'analyste peut avoir l'impression que le patient n'est pas en relation avec lui, mais l'analyse du contre-transfert découvre au contraire ici un type de transfert particulier, que Searles nomme

²⁴ H. Searles, « Les phénomènes transitionnels et la symbiose thérapeutique » (1976), in *Le contre-transfert*, trad. fr. B. Bost, Paris, NRF Gallimard, 1981, p. 153.

²⁵ Merleau-Ponty, *La nature*, p. 269.

²⁶ H. Searles, *L'effort pour rendre l'autre fou*, p. 597.

*transfert délirant*²⁷ ou *psychose de transfert*, et qui signe une façon singulière dont le patient fait l'expérience de l'autre, sur le mode originare de l'indistinction alimentée par des introjections primitives et des identifications projectives massives.

On a également pu dire que les schizophrènes ne développeraient, du fait de leur pathologie narcissique, que peu ou pas de relations d'objets, d'où la pauvreté de leur discours quant à leurs rapports familiaux, amicaux ou amoureux. Or, Searles rappelle comme Merleau-Ponty que la pathologie *narcissique* n'implique pas l'*absence de relation à l'autre* :

Quant à l'expérience subjective qu'a le patient schizophrène de ces phénomènes d'introjection, plus son moi est dé-différencié, moins il est capable de faire la distinction entre l'objet introjecté et son propre soi ; fondamentalement, il vit, comme une part indiscernable de lui-même, une qualité qui appartient essentiellement au thérapeute ou à quelqu'un d'autre de son entourage actuel, ou encore à une personne de son passé. Il n'est guère facile pour le thérapeute de deviner quand, dans la communication du patient, un objet introjecté est apparu et exerce son influence [...]. J'avais une patiente hétérosexuelle souvent plongée dans une émotion qui me paraissait plus ou moins fautive ; malgré ses pleurs déchirants et son visage inondé de larmes, son état ne suscitait chez moi qu'ennui et froideur [...] un jour, après s'être ainsi comportée quelques minutes, elle me demanda avidement : 'Avez-vous vu Grand-mère ?' Je ne sus pas, tout d'abord, ce qu'elle voulait dire : je pensai que, pour elle, j'étais quelqu'un qui revenait tout juste de voir sa grand-mère dans la lointaine ville où elle habitait. Puis je me rendis compte que, cette fois, elle m'avait délibérément montré comment était sa grand-mère ; et quand je lui répondis dans ce sens, elle confirma mon impression.²⁸

Le dernier argument utilisé pour soutenir l'inaccessibilité des psychotiques à la psychanalyse est que, si celle-ci est une cure par la parole, l'analyste ne peut pas avoir accès au vécu et à l'inconscient de patients ayant un rapport pauvre au langage, ou qui ne s'expriment pas principalement par le biais du langage ver-

²⁷ Searles emprunte ce terme à Margaret Little, que celle-ci définit comme suit : « Dans cet état, sujet et objet, sentiment, pensée, mouvement sont vécus comme étant la même chose. Autrement dit, il y a seulement un *état d'être* ou d'expérience et le sentiment qu'il y a là une *personne* n'existe pas » (extrait de l'article de 1958 « On Delusional Transference », cité par Searles in *L'effort pour rendre l'autre fou*, p. 615).

²⁸ *Ibid.*, p. 320–321 (c'est moi qui souligne).

bal comme le montre l'exemple précédent. Freud avait ici ouvert la voie en montrant que l'homme dispose d'autres modes d'expression que le langage articulé : le langage du rêve, le langage du corps hystérique ... et le « discours schizophrénique » dont il ne donne lui-même que quelques rares indications.

Or, c'est précisément ce dernier mode d'expression qu'a étudié Searles, notamment dans un article de 1961 sur « La communication schizophrénique »²⁹, et dans un autre de 1962 intitulé « Différenciation entre pensée concrète et pensée métaphorique chez le schizophrène en voie de guérison »³⁰. Ce que Freud appelait « traiter les mots comme les choses » est manifeste dans le maniement particulier du langage que font les schizophrènes, et qui consiste à ne pas pouvoir différencier entre le concret et le métaphorique, et à prendre les pensées et les mots non pas au niveau de leur signification, mais en tant qu'objets d'une expérience sensorielle et perceptive immédiate. Searles rapporte ici le cas d'une patiente qui, au lieu d'exprimer son émotion de tristesse et de déchirement à la vue d'un vieil homme à l'allure pitoyable, avait eu la sensation que son cœur avait été littéralement arraché³¹ : *la métaphore est ici métabolisée et littéralement somatisée*. Pour autre exemple de cette symbolisation sensorielle et charnelle, cette patiente qui, quand elle est très déprimée, dit voir en noir certaines choses autour d'elle, au lieu de ressentir psychiquement qu'elle « broie du noir »³². Pour Searles, ces exemples confirment l'idée de Jean Piaget, que reprend également Merleau-Ponty, selon laquelle les perceptions externes et internes prennent une part active *essentielle* dans la formation initiale de la pensée et du langage abstraits. Searles précise ainsi que, comme le schizophrène :

L'enfant, avant qu'il ne puisse arriver à comprendre des phrases telles que 'cela me pèse sur les épaules' ou 'cela me retourne l'estomac' dans leur signification métaphorique relativement vidée de tout accompagnement somatique, doit d'abord avoir senti leur signification comme une sensation partiellement ou même peut-être principalement somatique [...] la métaphore n'aurait jamais pu se développer s'il n'y avait pas eu auparavant une absence des frontières du moi, s'il n'y avait jamais eu [...] un

²⁹ *Ibid.*, p. 301–383.

³⁰ Publié en français in *Le trouble de penser. Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 25, 1982, p. 331–353 (trad. S. Mellor-Picaut).

³¹ H. Searles, *L'effort pour rendre l'autre fou*, p. 422.

³² H. Searles, « Différenciation entre pensée concrète et pensée métaphorique chez le schizophrène en voie de guérison », p. 351.

flux à peu près sans entrave entre les champs de l'expérience que l'enfant vient plus tard à ressentir comme monde intérieur et monde extérieur distincts.³³

L'usage bizarre que font les schizophrènes du langage, en traitant les mots comme les choses et en les incorporant dans leur vécu sensoriel, permettrait ainsi de saisir *l'émergence du langage verbal à même une logique d'expressivité charnelle et perceptive*.

Searles ajoute que non seulement il n'y a pas, à ce niveau originaire que réactualise le symbolisme schizophrénique, absence de communication, mais qu'en plus « le *partage mutuel* d'une telle expérience de métaphore nous semblerait alors constituer le contact psychologique le plus intime qu'un être humain adulte puisse avoir avec un autre »³⁴. Cela rejoint l'idée de Merleau-Ponty selon laquelle le rapport pré-verbal à autrui, au sein duquel « il y a projection-introjection, productivité de ce que je fais en lui et de ce qu'il fait en moi », est une « communication vraie »³⁵. Les notions de « partage mutuel » et de « contact » indiquent bien ici que la clinique de la schizophrénie n'est possible et instructive que parce qu'elle ne se déroule pas dans le cadre psychanalytique classique, fondé sur une relation asymétrique entre l'analyste et le patient, et dépourvue de « contact » (lequel constitue l'objet de l'interdit fondamental du cadre psychanalytique « orthodoxe »). La clinique de Searles conduit donc, dans un dernier temps, à interroger sa conception de la *technique* analytique, et nous verrons ici que cette dernière a été d'une certaine manière théoriquement pressentie par Merleau-Ponty dans sa philosophie de la chair.

III – Les implications techniques d'une clinique de l'originaire

Nous voudrions finalement montrer en quoi la philosophie de la chair de Merleau-Ponty présente une *fécondité clinique*, au sens où elle fournit des indications techniques dans la direction de la cure avec des patients psychotiques, – indications d'autant plus étonnantes qu'elles ne reposent pas sur une expérience pratique, et qu'elles s'écartent de la technique psychanalytique orthodoxe ainsi que de la technique lacanienne des années 1950, qui représentait alors le modèle dominant de la conception de la cure en France.

³³ *Ibid.*, p. 352.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, p. 35.

Premièrement, Merleau-Ponty note que la relation de transfert conçue comme une asymétrie entre le patient et l'analyste est « inefficace dans de cas vraiment pathologiques », car ce n'est pas au niveau de la connaissance ou de l'explication logique que la relation a une chance de s'instituer. Il faudrait plutôt viser, selon Merleau-Ponty, le « domaine de notre 'archéologie'. L'analyste n'a pas la clef. Elle est à faire pour chaque cas. Il n'est pas celui qui sait en face de celui qui ne sait pas. Il est *dans le jeu du contre-transfert*. Il faut qu'il continue de se connaître pour connaître l'autre »³⁶. Merleau-Ponty conçoit donc la relation analytique comme une relation de *com-préhension*, et d'implication *personnelle* du thérapeute par le biais du contre-transfert. Searles a pour sa part été un des grands théoriciens du contre-transfert, car selon lui, la psychanalyse des patients psychotiques oblige l'analyste à faire un travail sur lui-même, sous la forme d'une perlaboration constante de son contre-transfert et d'une supervision régulière. En effet, les psychotiques utilisant principalement un mode de communication non verbalisé et non conscientisé, ils sont plus aptes que d'autres à saisir chez l'analyste des pensées inconscientes, qui s'expriment par exemple à travers des intonations ou des attitudes corporelles. Les patients schizophrènes peuvent ainsi avoir tendance à se faire « l'analyste de l'analyste », ce que celui-ci doit selon Searles admettre et, dans une certaine mesure, utiliser dans la relation de transfert³⁷. Merleau-Ponty réitère quant à lui plusieurs fois cette idée que la relation du patient à l'analyste doit être une relation *dialectique*³⁸ au sens socratique du terme.

Cela suppose par conséquent que l'analyste se départisse d'une attitude trop intellectualiste, qui favorise l'interprétation au détriment de la compréhension, et l'expression verbale au détriment de modes d'expression plus originaires ou primaires. La promotion du contre-transfert va ainsi de pair, pour Merleau-Ponty, avec la valorisation de l'empathie ou *Einfühlung* de l'analyste. Freud utilise parfois cette notion, qu'il présente comme une capacité à entendre l'inconscient chez l'autre³⁹, d'une manière elle-même inconsciente sous la forme d'associa-

³⁶ Merleau-Ponty, *Notes de cours, 1959–1961*, Paris, NRF Gallimard, 1996, p. 154 (c'est moi qui souligne).

³⁷ H. Searles, *L'effort pour rendre l'autre fou*, p. 363 sq. Ces principes techniques ont été premièrement fortement appuyés par Sandor Ferenczi.

³⁸ Par exemple in *L'institution, la passivité*, p. 159 : « Mérite de Freud : la vraie analyse fait du patient non un objet, mais finalement un nouveau sujet, qui n'est pas porté par la force du prestige du maître ».

³⁹ Cf. par exemple Freud, « Conseils aux médecins sur le traitement analytique » (1912), in *La technique psychanalytique*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1953, p. 66.

tions d'idées ou de ressenti sensoriel, moteur ou affectif. Mais il ne retient de cette capacité que son versant psychique (soit les associations d'idées qui viennent à l'analyste lorsqu'il écoute son patient) et non son versant somatique et affectif, jugé trop irrationnel et subjectif⁴⁰, – le dispositif classique de la cure consistant d'ailleurs à mettre entre parenthèses le corps sensori-moteur. Or, pour Merleau-Ponty, l'empathie est le fondement irréductible de la relation à l'autre, et il est naïf de croire que l'on pourrait mettre entre parenthèse ce type de relation originaire, *qui s'instaure dès que deux corps sont en présence*. Cela est d'autant plus vrai avec des patients psychotiques qui, comme le montre bien la clinique de Searles, régressent à un mode de relation et de symbolisme primaires, et attendent que l'analyste se mette d'une certaine manière à l'unisson pour pouvoir briser leur solitude. Relativement à l'attitude de « neutralité bienveillante » de l'analyste, Searles affirme pour sa part que :

Ce genre de tentative, lorsqu'elle est faite trop tôt, implique une condescendance blessante de la part de l'analyste qui est assez présomptueux pour laisser entendre que rien chez le patient ne peut sérieusement l'incommoder [...] en tentant de maintenir une position d'impassibilité, il [l'analyste] se défend sans doute contre l'activation en lui de noyaux de réalité auxquels répondent les transferts désorganisés du patient sur lui, – ces transferts, ainsi que leurs noyaux de réalité chez l'analyste (et chez le patient) demandant à être perçus par les deux participants pour que la psychose de transfert devienne évidente et traitable.⁴¹

Cela revient à dire que, non seulement l'analyste doit se faire le support des identifications projectives du patient, mais qu'il doit en outre être attentif à son propre maniement du symbolisme charnel ou en acte, si tant est que ce dernier, comme le dit Merleau-Ponty, consiste « dans la corporéité et le rapport à autrui, la projection et l'introjection [qui] ne sont pas les opérations d'une 'conscience' »⁴².

⁴⁰ « Ma proposition d'appréhender l'inconscient de l'analysant avec son propre inconscient, lui tendre pour ainsi dire l'oreille inconsciente comme un récepteur, a été formulée dans un sens modeste et rationaliste [...] Toute obscurité disparaît si vous admettez que dans cette phrase il n'est question de l'inconscient qu'au sens descriptif », (Freud, Lettre à Binswanger du 22 novembre 1925, in *Sigmund Freud / Ludwig Binswanger, Correspondance, 1908-1938*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 258).

⁴¹ H. Searles, *Le contre-transfert*, p. 175 (c'est moi qui souligne).

⁴² Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, p. 205.

Merleau-Ponty aurait ainsi certainement souscrit à ce principe technique dans la cure des psychotiques que Searles élabore sous le terme de « symbiose thérapeutique », où le patient et l'analyste entrent dans une relation « comme celle qui s'établit normalement entre le jeune enfant et sa mère et où les deux participants font subjectivement corps l'un avec l'autre »⁴³. Cette phase du transfert est pour Searles essentielle, car elle permet à l'analyste de déchiffrer la communication charnelle du patient sur un mode primaire, c'est-à-dire perceptif, affectif et donc essentiellement silencieux, pour ensuite être en position de traduire verbalement ces affects et sensations au patient, de telle sorte que celui-ci puisse les réintégrer et, lentement, être capable de verbaliser ce qu'il ne pouvait auparavant que somatiser ou agir.

Cette façon de conduire une cure, en régressant à une phase de partage sensoriel et affectif, pour élaborer une relation de plus en plus différenciée et une communication de plus en plus verbalisée, correspond assez bien à l'idée que Merleau-Ponty se fait de cette partie de la psychanalyse freudienne qui n'est selon lui restée qu'à l'état d'intuition⁴⁴, et qu'il faudrait creuser plus avant. La technique centrale de l'interprétation ne consiste pas en effet seulement à rendre conscients des contenus refoulés mais également, et de manière plus créatrice, à *transformer* des vécus perceptifs, sensoriels et affectifs pour ainsi bruts en des contenus susceptibles d'être subjectivés par la psyché et symbolisés par le langage. Merleau-Ponty qualifie ainsi l'« inconscient primordial » de Freud, celui d'avant le refoulement, de *conscience* ou *logique perceptive*, laquelle constitue :

une ouverture entre le sentir et la chose même [...] toujours arrachée à soi ou au monde, effectuant des projections et introjections symboliques. La thématization, l'appel à un symbolisme qui soit symbolisme de soi, à savoir verbalisé, nécessite une vraie transformation [car] ce qui est avant elle est vraiment autre et non pas seulement implicite. L'interprétation n'est pas simple double explicite du donné : c'est sa conversion en significations disponibles, 'objectives' [...] L'inconscient comme conscience perceptive est la solution que cherche Freud : car il faut que la vérité soit là pour nous, et qu'elle ne soit pas possédée.⁴⁵

⁴³ Searles, *L'effort pour rendre l'autre fou*, p. 350. Il précise par ailleurs que « l'idée délirante qu'a le patient d'une union profonde avec l'analyste doit devenir une réalité partagée par les deux participants » (*ibid.*, p. 669).

⁴⁴ Merleau-Ponty, « La psychanalyse et son enseignement », in *Parcours II*, p. 282-283.

⁴⁵ Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, p. 212.

La mise en rapport de la philosophie de la chair de Merleau-Ponty avec la clinique et la technique analytiques de Searles nous permet ainsi de conclure que, si la « solution » que propose Merleau-Ponty n'est pas nécessairement celle que Freud a lui-même proposée, force est néanmoins de constater qu'elle fait écho à celles qu'ont pu proposer d'autres figures de la psychanalyse comme Ferenczi et Searles, et qui ont prouvé leur fécondité tant sur le plan théorique que clinique.

Samo Tomšič*

The Invention of New Love in Psychoanalysis

1. Love has defined philosophy since its very beginning. It is part of its very name: *philia sophias*, love of knowledge. Undoubtedly an unusual love, but one which appears in a slightly different light when one confronts it with psychoanalysis. Philosophical love of knowledge points towards what psychoanalysis identifies in the phenomenon of transference – transference love.

What is transference love? Freud declared transference love to be artificially produced in an analytical situation. It is therefore merely a semblant of love – though every love could be defined in relation to the semblant – and a crutch supporting the analytic process. Freud famously claimed that in analysis a particular pathological complex is replaced by so called transference neurosis, which includes the person of the analyst. In this regard, transference neurosis is *par excellence* an illness of love, even love *as* illness. And Lacan will later isolate a double supposition in this transference relation, one concerning knowledge and the other the subject. Both suppositions are unified in one concept: *the subject supposed to know*.

The link between transference and philosophy becomes clear once one recalls that Lacan explained the phenomenon of transference by referring to Plato's *Symposium*. Socrates, this ambiguous missing link between philosophy and sophistics, between the Master and the Analyst, is declared to be the inventor of transference: a true hysteric addressing and questioning the knowledge of the Greek masters. Socrates not only invented philosophy, and was in this regard the first pure philosophical thinker, but he also invented philosophy precisely by introducing a specific technique of how to manipulate this love of knowledge. He was obviously not the first one in history to have a crush on knowledge. Already Parmenides was seduced by *philia* of the Goddess, and even though the entire phenomenon of transference love was already present in this philosophical *Urszene*, it still needed to be detached from its poetic letter, in order to become strictly philosophical. What is important here is the fact that for Parmenides this

189

* Institute of Philosophy SRC SASA, Jan van Eyck Academy, Maastricht

“surplus knowledge”, to use the very appropriate expression of Jean-Claude Milner, belonged to a Goddess, whereas with Socrates it becomes attributed to God, more precisely, to the Name-of-the-Father, which is, if one follows Lacan’s suggestion, in the end only one of the names of the White Goddess.¹ Nevertheless, philosophy is inaugurated by a logical shift from Goddess to God, from Parmenides to Socrates: the philosopher no longer is seduced (by the speech of truth), but rather falls in love (with knowledge). Transference replaces seduction.

Again, the link between transference and philosophical love consists in the supposition of surplus knowledge, which the analysand places in the analyst, whereas the philosopher attributes it to God. But whoever still believes in God and wisdom in these happy hypermodern times, apart from anachronistic neurotics and philosophical nostalgics? The trick here is that one does not need to believe in them – the unconscious does this for the subject. For the unconscious concerns precisely a hypothesis of knowledge, which does not know itself, and a hypothesis of God, which does not know that it does not exist. So we are near to the conclusion that as long as the subject is defined as *parlêtre*, to use Lacan’s neologism, that is, as speaking being, it will have to deal with these two hypotheses. Not only that “God is unconscious”, as Lacan famously claimed, but also that the unconscious is deeply philosophical – it simply loves knowledge, since it does not know that it knows it, and precisely because it does not know that it knows it. Every emergence of transference is therefore a philosophical act. And consequently, in every analysand there is a philosopher. But we know that the task of psychoanalysis is not to form good philosophers, but to awaken them from their “eternal” philosophical dream. It is therefore entirely understandable why Lacan saw in anti-philosophy a crucial element of psychoanalytic teaching: the analyst needs to guide the analysand’s philosophical desire, his transference love of knowledge to its limits, and in this sense one can claim that for psychoanalysis the main goal is to bring an end to love – to introduce finitude and temporality, which will make an end to this eternal philosophical love. Psychoanalysis has no pretension to last forever, no pretension for eternity, since it presupposes a radical non-relation between the analysand’s supposition and the analyst’s position. For otherwise psychoanalysis would have to abolish its fundamental goal, the direction of the cure. In this regard, Socrates did invent transference love –

190

¹ See Jacques Lacan, “Préface à *L’Éveil du printemps*”, in: *Autres écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 563.

but he did not invent it in the same way as Freud. The Freudian reinvention of transference love produces a historical discontinuity since it reveals philosophical striving towards knowledge as an entanglement with the semblant, which suppresses the problem of the real by replacing it with the question of being.

2. Love, and in this sense philosophical love does not differ from subjective love, aims at being, as Lacan will famously claim. Herein one can detect the basic difference between Freud and Lacan, on one hand, and between philosophy and psychoanalysis, on the other. Lacan's statement concerns every love, and in this sense he makes no distinction between transference love, this supposedly artificial formation or product of the analytic situation, and love outside analysis, the one which "happens" between two subjects. By aiming at being, love also aims at the Other, since the question of being is articulated precisely in the Other. Here, Lacan's reference is obviously Heidegger, who linked the unveiling of being with language, this Other *par excellence*. This is the point where Lacan nevertheless introduces a shift in the Freudian conception of love. While Freud insisted in the narcissistic character of love, Lacan demonstrates that love presupposes the positive existence of the Other and that even narcissistic love can not be fully reduced to the imaginary. There is always a certain referentiality, a symbolic dimension of love that resists its reduction to narcissism.

Lacan nevertheless adopts the Freudian idea of narcissistic love when he links his analysis of love to the philosophical question of the One. Here, Freud and Lacan share the same reference, Plato's *Symposium*. To simplify the matter, Freud defines Eros as the tendency towards One, which strives to appropriate the object, which would fill the subjective lack. Lacan follows this line of thought when he claims that love operates on the level of impotence and that it is defined by a fundamental ignorance. Love may be aiming at being and hence at the Other, but as far as it represents an articulation of the subjective lack, it ignores the fact that it is essentially a tendency towards "being One".² In the end, the impotence of love is linked to its incapacity to reach the Other, without bringing it back to the question of the One. Here, Freud and Lacan both recall the Aristophanes myth, where love is presented as a search for the lost half, and therefore precisely as a tendency to reduce the Other to the object, which is supposed

² Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris: Éditions du Seuil, 1975, p. 12. (English translation, W. W. Norton, London and New York, 1998, p. 12.)

to fill the subjective lack. In this sense, love is an articulation of a subjective lack in the Other, whereby the Other is split on itself, symbolized by A, the big Other as synonymous to the symbolic order, and *a*, the object-cause of love, which is exposed and detached from the Other. This reduction also demonstrates that love in fact aims at the semblant – at being as semblant *par excellence* – and that it is never univocal: affirmation of the Other always implies its reduction to the object.

Lacan somewhere underlines that the aim of psychoanalytic discourse is to force the passage from impotence to impossibility, thus from semblance to the real, from love to jouissance. From the perspective of transference love, this passage appears as a dissolution of love, a stepping out of the field of love. And it seems that in relation to the entire topic of anti-philosophy, this implies also the gesture of stepping out of philosophical discourse as the fortress of transference love – of transference love which wants itself as a system. But anti-philosophy is not simply a refusal of love, but rather its subversion, since it conserves the moment of *philia*. Hence, one should rather expect that anti-philosophy will re-articulate, rather than simply reject, the question of love. And the question can in fact be formulated as follows: can love support the passage from impotence to impossibility? After we step out of transference love, is there a dimension of love which would be the effect of this passage? In short, is there a “new love”,³ to use the expression borrowed by Lacan from Rimbaud’s short poem *À une raison*?

192 Here it is worth recalling the fundamental lesson in love given by Freud’s invention of psychoanalysis. This lesson is contained in the very distinction of the two faces of love, which were later linked together by Lacan. The experience of transference love is not only something which stands at the beginning of every analysis, or which inaugurates and supports analytic experience as such, but also something which triggered the very invention of psychoanalysis. And in this regard, every analytical situation repeats the invention of psychoanalysis. Every analyst is forced, as Lacan will claim towards the end of his teaching, to reinvent psychoanalysis. In this sense, psychoanalysis does not have any *a priori* guarantees and Lacan’s statement on the reinvention of psychoanalysis as an analytical imperative in fact radicalizes the implications of the statement that the analyst is authorized by nothing other than himself. This self-authorization implies that the analyst is not authorized by any pre-existing or pre-supposed knowledge. From this perspective, self-

³ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, p. 20. (English translation, p. 16.)

authorization and the idea of the reinvention of psychoanalysis explicitly reject Lacan's famous *matheme* doctrine, which is supposed to offer a minimum of authorization beyond the analyst's position, since it is supported by the idea of the real knowledge. Whereby this real knowledge is characterized precisely by the fact that it forecloses any dimension of love. The real can not be loved, since its impossibility causes the opposite of love, namely anxiety. The real can be loved merely through its reduction to the question of being, that is, on the level of the inseparability between the real and the semblant, as it is articulated in philosophy.

The invention of psychoanalysis and the discovery of the unconscious thus coincide with Freud's clinical encounter of transference. The document communicating this psychoanalytic rupture is the case study of Emmy von N., which is included in the clinical part of Freud and Breuer's *Studies on Hysteria*. In his correspondence Freud describes the difficulties that the patient caused him in his attempts to hypnotize her – that is, precisely, in his attempts to produce an *artificial* transference relation. In the end, the patient sabotaged the very idea of artificiality and communicated an important lesson in love – love already *is* semblant, and the patient already was “hypnotized” by the transference itself: there is no hypnosis of hypnosis. The turning point in Freud's treatment of the case took place when the patient unexpectedly wanted to embrace him. This explicit expression of love awakened Freud from the discourse of hypnotism, that is, from the discourse of the master. While hypnotism conceptualized the unconscious as Other consciousness, the recognition of love revealed the unconscious as knowledge, which does not know itself, and thus enabled the invention of the transference unconscious. Only when the unconscious was invented in relation to transference love was the concept of the unconscious detached from its romantic context. Transference is rooted in the logic of the semblant, and therefore in the logic of the surface. Transference love thus abolished the idea of unconscious depth supposed by the discourse of hypnotism and introduced a new topology of the unconscious. The situation between Freud and his patient demonstrates that the transference relation was visible all along, maybe even too visible. And the invention of the transference unconscious basically forces the visibility of this very visibility of the unconscious. It makes the visible ... visible, it creates new conditions for the visibility of the visible.

Let us now return to Lacan's reference to Rimbaud. Therein, Lacan claims that Rimbaud's poem posits love as a sign of the fact that the subject changes *rea-*

sons. And he adds: “One changes reasons – in other words, one changes discourses.”⁴ This statement is best illustrated by the situation between Freud and his hysterical patient. Here, the experience of transference love in fact signals a discursive shift – Freud abandons the technique of mastery (hypnotism) and discovers analysis. And when Lacan specifies that his statement on love as a sign of discursive change means that every passage from one discourse to another is accompanied by the emergence of analytic discourse, he is actually claiming that the phenomenon of transference functions as a knotting point, around which all discourses are articulated. Every discourse implies a certain economy of transference love – whereby the analytic discourse functions as an exception, because although the psychoanalyst assumes the position which supports transference love, he assumes it on the very border between the interiority and exteriority of the transference situation. The analyst does not believe this love – he believes *in* it, but not *to* what it enunciates. Or to put it differently, the analyst subtracts himself from the identification of his position with the transference image of the *subject supposed to know*. In the end, one could claim that the analyst refuses to play the role of a good God – he refuses the philosophical tendencies of the transference unconscious. Hence, there is a radical discrepancy between the analyst’s and the analysand’s positions, since the transference demand is articulated from a position of impotence, whereas the answer comes from a position of impossibility.

Psychoanalytic discourse thus assumes a double position towards the question of love. Firstly, love plays the role of a certain orientation in thinking – this is the meaning of the reference to Rimbaud, where love signals the change of reasons. If psychoanalytic discourse gave a blow to man’s narcissism, as Freud famously declared, then one can conclude that Freudian invention discovered love as the decentralization of thinking. While in philosophy love still operates as a normalization, in psychoanalysis it produces an internal struggle: by hurting human narcissism, it precisely gives a blow to a certain kind of love.

194

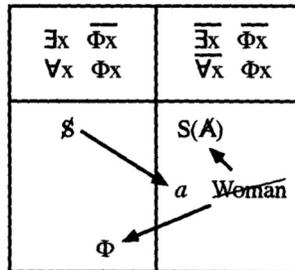
To develop this orientation in thinking means to produce a logical articulation of psychoanalytic discourse on the basis of love, whereby this new orientation produces what Lacan called “half-saying”, a new modality of enunciation, which has the effect of *forcing*, in reference to which one can speak about the passage from impotence to impossibility. At the same time, love exposes and enacts the

⁴ *Ibid.*

non-relation between the position of impotence and the position of impossibility, presenting it as an impossible encounter between the analysand and the analyst. Whereby this setting is repeated in the analytical situation – and it is precisely here that psychoanalysis erases the difference between transference and “normal” love – the non-relation between the sexes, or the non-relation which psychoanalysis claims forms the very core of sexuality. The non-relation which assumes the very status of the psychoanalytic real and which Lacan articulated in the form of the statement: “There is no sexual relation.”

3. Linked with the problematics of love, the statement declares that for speaking beings love serves as a crutch of the sexual relation. Consequently, Lacan’s central determination of the relation between love and sexuality goes as follows: love supplements the sexual relation. This determination is ambiguous, because Lacan uses the French term *suppléer*, which means both to complete and to substitute. The ambiguity of the term itself thus repeats the ambiguity of love itself, the inconsistency which essentially defines it, namely that there is no univocal enunciation in love. Instead, love is placed in the very split between being and non-being, between the *il y a* of sexuality and the *il n’y a pas* of the sexual relation. Love is a reaction to the non-being of the sexual relation on the level of being. And as such a reaction, love presents itself as the (symbolic) repetition and (imaginary) visibility of the sexual non-relation, its effect and re-enactment.

The double meaning of *suppléer* in fact corresponds to two sexuated positions and two logics which determine the sexual inscription of the speaking body in the field of language. The formulas of sexuation developed by Lacan in *Encore* can therefore be read as formulas of love, or love-letters.⁵



⁵ *Ibid.*, p. 73. (English translation, p. 73.)

As is well known, the masculine side of the formulas communicates the logic of All: the totalizing function is split into a universal function and a singular exception, which limits the universe of masculine subjectivity. The dramatic expression Freud gave this *logic* was “castration”, and this appellation caused well known misunderstandings. What did Freud actually understand under castration? He merely described a symbolic operation which limits the field of *jouissance* by reducing it to erogenous zones. Although it may appear that erogenous zones cut up the bodily totality and abolish its imaginary consistency by circumscribing islands of *jouissance*, this is not entirely the case. What such a limitation of *jouissance* actually produces is a normalization of the body. *Jouissance* is translated into a symbolic function, which centralizes the mode of *jouissance* around a certain model. This model is the phallus – which, again, should not be understood in its literal meaning, but rather as a signifier, linked to a certain region of the body, which is marked by the fact that it supports *jouissance*. Jacques-Alain Miller made a very strong point when he named this logic the *signifierization of jouissance*, meaning that *jouissance* is channelled by the signifier pointing towards another signifier and formalized by a universal logical function. This is what the lower masculine formula communicates: $\forall x \sqrt{x}$ – the signifierization of *jouissance* is valid for every speaking being; or in relation to *jouissance*: *all* *jouissance* is signifierized, that is, translated into the phallic function. Or in other words, the phallic function is valid for every or the entire subject. But as was shown by the very structure of Freudian psychoanalytic myths – e.g. Oedipus, primordial Father and Moses – such a limitation of *jouissance* is possible only on the basis of an exception: $\exists x \leftarrow \sqrt{x}$, there exists an x for which the universal function does not count – that is, there exists an x which participates in more *jouissance* than is offered by the signifierization of *jouissance*, by the translation of *jouissance* in the frames of the signifier.

196

This step demonstrates the following: in order to be able to limit a certain field one needs to establish a limit to the function which provides consistency to this very field and therein makes it *all*. Thus, one has to constitute a negativity supposed to exist. Freudian myths raise the claim that this All can be constituted only by means of constructing a mythical/hypothetical negative exception of the universal function, which should be endowed with a certain more-of-*jouissance*, or surplus *jouissance*: a subject supposed to enjoy more.⁶ The limitation of the field introduces the

⁶ Men will therefore assume that Woman is such a negative exception (“women enjoy more, etc.”), metaphysicians will claim that this negative exception is God, and neurotics will claim

couple All/lack. And this subjective lack, which Lacan also uses to describe surplus jouissance, is object *a*. Roughly put, *a* designates the objectivation of the lack, which formalizes the constitution of all jouissance. But *a* does not assume the position of exception – the place of exception is empty and remains negative, whereas the object *a* functions as a positivation of this negativity, which is placed by the subject in the Other sex as the object of surplus jouissance. That the place of exception remains empty is best expressed by the fact that for its elaboration Freud did not find any better tools than mythological constructions, which more or less blurred the logical picture. One should in fact acknowledge the full weight of the fact that the normalization of jouissance is accompanied by the construction of an empty place and the parallel introduction of the negativity problem, which bounds the field of love and jouissance to the question of the lack. And the lack places love precisely as a complement, i.e. as what should establish a relation between the subject and the object of love, the famous One that both Plato and Lacan link with love. Here, the sexual non-relation appears as something that lacks consistency. From the point of view of All, the object completes or complements the lacking relation between a man and a woman, placing love as a tendency towards the One-relation. Here, one ends up again with love as impotence – the incapability to produce the One of the sexual relation.

The feminine position, on the other hand, is determined by the logic of non-All. And since the concept of non-All was often critically read in connection with a lack and castration, one should recall that non-All, far from reducing women to the old Freudian problem of *Penisneid*, is introduced as rejection of a lack and castration. In this sense, non-All is the key concept of Lacan's own version of Anti-Oedipus. The above feminine formula of sexuation consists in negating the exception, postulated by the masculine side of the formulas: $\neg\exists x-\Phi x$, there is no *x* for which the universality of the signifierization of jouissance would not hold. This formula abolishes the negativity of the place and the question of the lack. But this abolition im-

197

the same for the Father. It is therefore clear why Lacan at one point draws an equivalence between God and (inexisting) Woman – they constitute two faces of the same hypothesis or supposition. Whereby it has to be clear that the entire topic of feminine Other jouissance, which will be discussed later on, does not fall under the same field. Here, we are no longer dealing with a supposedly bigger jouissance, but with a modality of jouissance, which stands outside the phallic function and therefore abolishes its self-enclosed universality, producing a split in the symbolic. The point of Other jouissance is therefore not that the subject enjoys more, or in a different way, but that the very relation between the signifier and jouissance is inverted.

plies the construction of an open universality (or open set): $\neg\forall x\Phi x$, which should be read: non-all x is subjected to the signifierization of jouissance. This logical construction of non-All implies the opposite of limitation, infinitization, or its topological equivalent, decentralization. The logic of the non-All does not simply abolish the negativity of the place by constructing an infinite “level of immanence”, but rather by exposing the hole in the symbolic order, thus abolishing the very place of the lack.⁷ For this reason the feminine position in the symbolic will be represented as a pure split – between the signifierization of jouissance, i.e. the translation of jouissance in the signifying frames, and the opposite movement, which can be described as the *enjoymentification of the signifier*, the inscription of jouissance in the signifier, which detaches the signifier from the field of the Other.

Lacan articulates this problem in connection with the question of the inexistent Other jouissance. The way he illustrates this Other jouissance clearly shows that we are dealing with the opposite movement – from jouissance to signifier, rather than from signifier to jouissance. He evokes mystics and adds that mystic writings testify to a beyond of the phallic function, or more precisely, to an outside of the signifierization of jouissance, to a feminine jouissance, which is “added” next to phallic jouissance and which redirects the debate on jouissance and love towards the question of the real: “Doesn’t this jouissance one experiences and yet knows nothing about put us on the path of ex-sistence?”⁸ Though Lacan’s reference to mystics may leave the opposite impression, the question of the Other jouissance does not lead back to the question of negativity, despite his claim that the testimony of the mystics always amounts to the conclusion that they experienced the Other jouissance, but nevertheless know nothing of it. This very statement is in itself already enlightening enough – Other jouissance is a matter of *body* and not a matter of *knowledge*. The Other jouissance is jouissance of the body – but jouissance which is not mediated through the signifier, that is, it is not limited to an erogenous zone, which is precisely the territory of the signifier, whereby this territory is in a specific way detached from the body.⁹

⁷ Concerning the relation between “hole” and “place”, see Jacques-Alain Miller, “Le dernier enseignement de Lacan”, in: *La cause freudienne*, 51, Paris: Navarin, pp. 15-16.

⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, p. 71. (English translation, p. 77.)

⁹ Lacan claims that phallic jouissance is *hors-corps*, outside body – an erogenous zone is therefore a sort of “organ without body”, it is not fully integrated in the imaginary consistency or totality of the body.

In the case of mystics, *jouissance* functions as something which needs to be linked with what Lacan in Joyce's case, more precisely, in the case of Joyce's symptom, called the "body-event". The expression means both: bodily event and body-as-event, that is to say, the symptom represents the taking-place of the body itself. And in this regard Joyce's case clarifies the mystical experience of the Other *jouissance*. The claim that this *jouissance* lacks communication, or that it is impossible to transmit, is not entirely true. Lacan clearly demonstrates this when he underlines the mystic's passion for writing: "These mystical jaculations are neither idle chatter nor empty verbiage; they provide, all in all, some of the best reading one can find."¹⁰ The experience of Other *jouissance* is communicated in the very writing and in the way this writing, its style, modifies the very nature of the signifier and forces its logic. What unites Joyce and mystics is this passion for writing, in which the relation between the signifier and *jouissance* is subverted. The signifier is here no longer the cause of a subjective lack, thus channelling and regulating enjoyment in the direction of desire, and signifying limited areas of the speaking body as territories of *jouissance*, but instead becomes the cause of enjoyment, or more precisely, it is invaded by/invested with *jouissance*. The signifier is detached from the signifying chain and becomes a letter, which is inscribed in the living body. Writing produces chains of signifiers-*jouissance*, and Lacan's technical term for these chains is: *lalangue*. In their writing, mystics and Joyce express their passion for *lalangue*, this dimension of language, where the question of the Other *jouissance* articulates itself in terms of the inscription of the signifier in the living body. And one could claim that mystic writings are the remainders of this experience of the bodily inscription of *jouissance*.

The feminine position thus negates the position of exception, whereby this negation abolishes the presupposed place of the exception of the symbolic normalization of *jouissance*. Once the external limitation of *jouissance* is abolished, the field remains finite, but hollowed, constituted around the hole of inexistence. For this reason the feminine position, unlike the masculine one, where love aims at the lacking object, will articulate love as a non-relation without mediation of the object. It is only based on the logical position that love can in fact appear as what is added to the hole of the sexual relation, rather than trying to fill it. Here, love functions as an indicator of and supplement to the sexual relation. More precisely, as its invention.

¹⁰ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, p. 71. (English translation, p. 76.)

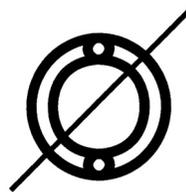
An indicator in the sense that it does not fill anything, since the hole entails the absence of the place and is therefore impossible to fill. Here, love functions as the visibility of the sexual non-relation, as its sign or index. And as stated, love does not merely express the non-functioning of sexuality, but simultaneously, based on this hole around which it is articulated, it produces a certain forcing. The result of this forcing is nothing less than an invention of the sexual relation. Lacan indicates this when in one of his later interventions he defines the sexual relation as the relation between sinthoms:

There is a sinthom “he” and a sinthom “she”. This is all that remains from the so-called sexual relation. Sexual relation is an intersinthomatic relation. Precisely for this reason the signifier, also belonging to the order of the sinthom, functions. And precisely for this reason we can suspect how it functions: through the sinthom. How can we then transmit the virus of this sinthom in the form of the signifier? This is what I tried to explain in my seminars. But I think I can not say more about it today.¹¹

There is thus a dimension of love beyond lack and castration. Impotent narcissistic love produces a normalization of the non-relation, whereas impossible sinthomatic love implies a certain reciprocity. This reciprocity manifests as mutual stuckness, since love as the sinthomatic invention of the sexual relation necessarily presupposes the hole of the non-relation. As support for an understanding and visualization of this love, one can recall Lacan’s topological schema from his seminar on Joyce, which concerns the difference between a false and a true hole and which illustrates the transformation of the former into the latter:



False hole



True hole

The left image shows two intertwined rings, i.e. the sinthom man and the sinthom woman, which indicate a hole. But this hole is false, since it does not

¹¹ Jacques Lacan, “Conclusions”, in: *Lettres de l’École freudienne de Paris*, 25, vol. II, Paris: EFP, 1979, p. 220.

provide Borromean consistency to the knot. This false hole can be transformed into a true one by introducing a third term. In this second case, on the right, one gains a borromean link (relation) between the three terms, accompanied by the material effect of the hole.

This topological transformation of the hole can serve as a metaphor for the invention of a sexual relation on the level of *sinthomatic* love, showing that this very invention nevertheless affirms the hole of the non-relation. Only when a *sinthom* man and *sinthom* woman entangle in love does the hole of the sexual relation become truly operative, whereby the consistency of the relation functions as the effect of this love.¹²

4. Love as a *sinthomatic* invention appears as the opposite of transference love. Transference love presupposes, whereas love-invention forces. In this regard, both faces of love correspond to the pair transference unconscious and real unconscious. The compatibility between transference love and transference unconscious is obvious and has accompanied psychoanalysis since its very beginning, whereas linking love-invention with the real unconscious seems to oppose the path on which Lacan passed from transference unconscious to the real unconscious. For when he introduces the concept of the real unconscious, he adds a very indicative remark:

When [...] the space of lapsus has no range of sense (or interpretation), only then is it certain that one is in the unconscious. It knows, itself. There is no friendship here that this unconscious would support.¹³

No *friendship* – that is to say, no *philia*, and thus no knowledge that one could presuppose. But this restriction here concerns transference love. The real un-

¹² Additional attention should be devoted to the remark that the signifier functions precisely due to this invention of the sexual relation as a relation between *sinthoms* and that it also belongs to the order of the *sinthom*. This statement obviously presupposes a certain shift in the relation to Lacan's previous teaching, but can be traced back to what happens with the signifier on the level of Other *jouissance*. The signifier belonging to the order of the *sinthom* is already a *forced signifier*, a signifier as something that is spit out of the very field of *jouissance*. This is how one should read the famous phrase: *Ça parle*. *Jouissance* speaks, but it does not speak in the same way as truth speaks. While truth can say "I, truth, speak", *jouissance* does not speak in terms of "I". "Id speaks" through symptoms as inscriptions of signifiers in the living body, which is to say, by detaching signifiers from the dimension of subjectivized speech.

¹³ Jacques Lacan, *Autres écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 571.

conscious does not offer any support for transference, because it does not support any knowledge, except entirely empty and useless knowledge, reduced to absolute certainty: “It knows, itself.” Here, there is a clear discrepancy between certitude on the level of the real unconscious and transference certitude. The scholarly example of such transference certitude would be Descartes’ construction of the *subject supposed to know*. Descartes namely needs a good God to guarantee subjective certitude, whereby the supposition concerning God should be non-deceiving: “subject supposed to know” means “subject supposed not to deceive”. As long as God is non-deceiving, that is, supports transference, the subject can produce knowledge. Ontological proof can accomplish its work, as long as one can believe that God has no bad intentions. And it is the same Cartesian God that Lacan in 1964 declares to be unconscious.

No love thus corresponds to the real unconscious. But as far as love is not merely the desire to be One, but also a response to *no sexual relation*, as far as love undergoes the passage from impotence to impossibility, then its second modality can be put in a pair with the real unconscious – namely as what, based on the orientation of the real, forces the passage from the real unconscious back to the Other. Love as the invention of the sexual relation therefore signals a certain re-orientation in thinking.

In light of the relation between the real and the transference unconscious, one can also understand the equivocal title of Seminar XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. The title echoes: *L'insuccès de l'Unbewusste, c'est l'amour*, the non-success of the unconscious is love. The question is of course: which unconscious, which love? Non-success is posited as what defines both love and the unconscious, but both are also internally doubled in relation to the real, so that there is a double movement between the unconscious and love. The non-success of the transference unconscious is love-invention, as far as it is not the effect of a lack, but the effect of a hole, which unsubscribes the subject from the transference unconscious, as Lacan claimed in the case of Joyce. Love-invention thus communicates the collapse of the transference hypothesis of the unconscious as knowledge. And in this regard it also represents a limit of Freudian psychoanalysis. The non-success of the Freudian unconscious should therefore be linked with the fact that the subversion of love forces the passage from the transference unconscious to the real unconscious. In this the emergence of transference love remains a necessary condition and starting point of this movement. At

the beginning of analysis there is transference – the hypothesis of the *subject supposed to know* and the reality of the transference unconscious. But there is also the opposite movement, which reduces the real to its transference hypothesis. In this regard, transference love entails the non-success of the real unconscious – non-success in forcing the passage from the unconscious to the real, non-success in forcing a new orientation in thinking. And lastly, non-success in escaping the domination of the *subject supposed to know*.

Based on this setting one can also understand why love-invention will play a crucial role in the question of the forcing of philosophy. In Seminar XXIII this forcing is explicitly formulated:

The said which results from what is called philosophy is not without a certain lack, and I am trying to supplement this by referring to what can only be written, bo-knot [...] I will allow myself to say that writing changes the sense of what is in question, namely *philia* of wisdom. Wisdom is difficult to support otherwise than with writing, with the writing of bo-knot – so that, in short, excuse me for this self-praise, what I am trying to do with my bo-knot is nothing less than first philosophy, which seems to me can be supported.¹⁴

And it continues:

Philia is time as thinking. *Philia* is time-thinking.¹⁵

This setting clearly demonstrates what is at stake in the forcing of philosophy. Philosophy as love of knowledge is not without a lack – precisely, the lack of desire, thus philosophy as desire internally presupposes the idea of eternity. This eternity can take the form of God, but also of eternal truth or eternal idea. And Lacan continues that this philosophical love, “eternal” love, can not be supported – namely supported in the material sense, because the object of philosophical love, surplus knowledge, does not exist. And the impotence of this modality of love resides in the impossibility to halt the metonymical shifting of the object. The entire effort in forcing philosophy is therefore linked with the

¹⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris: Éditions du Seuil, 2005, pp. 144–145.

¹⁵ *Ibid.*, p. 145.

question of whether philosophy can be orientated by the real, and decentralized by the impossible. A more general version of the problem would concern the relation between thinking and the real: can the real become a matter of thinking?

Lacan's answer is affirmative, under the condition that this philosophical lack is substituted for by a new philosophical love, which descends from eternity to time. And the real can become a matter of thinking only insofar as thinking becomes *matter*, that is, materialist. The Borromean knot combines both moments. It abolishes the lack and it invents a new modality of ideas, idea-as-body, thus orientating philosophy towards time. It is not surprising that in this reorientation of philosophy, the key concept becomes that of the event.

The basic point of this topological turn from lack to hole – and consequently: from signifier to Borromean knot, from symbolic transference to real forcing – is aimed at both philosophy and psychoanalysis, Plato and Freud. In his seminar on *Transference*, Lacan speaks of what he calls Plato's *Schwärmerei*, claiming that this *Schwärmerei* consisted in the fact that Plato projected the supreme Idea onto what Lacan himself calls an "impenetrable hole". Plato therefore masked the hole-as-consistency with the supreme Idea, which produces nothing other than the place of the lack. On the level of philosophy, this implies that the eternal idea prevails over the temporality of real events.¹⁶ And precisely the same point can be addressed to Freud: his *Schwärmerei* can be linked to the fact that he projected a castration-lack where he should have seen the hole of the sexual non-relation. It is therefore not surprising that Freud theorized only narcissistic love and transference love, whereas Lacan ended up finding a new modality of love in no one other than Joyce, this radical testimony of failed transference and a reinvention of Freud for the new century.

¹⁶ In Seminar XXIII the forcing of philosophy is linked with temporality and Lacan claims that the new *philia* means nothing other than "time-thinking". The question of *philia* and time thus points back to an analysis of logical time, but I will only note this question here.

Ana Žerjav*

Oedipus and the Paternal Metaphor

I will try to briefly sketch the importance of the Oedipus complex, not only in the context of the possible relation or non-relation between psychoanalysis and philosophy, but in the more specific context of how to think, together, Lacan and Deleuze and Guattari, and to reconsider Deleuze and Guattari's critique of psychoanalysis in its normative function.¹ Following Deleuze and Guattari, one is tempted to say that they present psychoanalysis as a *fantasy* of the uniformity of human desire via the father as an agent of castration, or the father as One. I will formulate a little abstraction of this context and try to think the problematic of Oedipus in the more singular context of psychoanalysis itself, which is, in my opinion, complex enough, and I hope that presenting this topic in this way will shed some light also on the larger and more theoretical, that is philosophical, framework of this publication.

One could state that the question of the father is a crucial question in contemporary psychoanalytic debates, if we only consider the more and more common developments regarding the so-called "generalized psychosis", "ordinary psychosis", or even "generalized perversion". All these hypothesis about the specific structure or non-structure of today's society turn around the question of the father, the symbolic authority, the structural principle of the desire, the symbolic alienation, etc. I will state the opposite and try to show the importance of the father, not in the common sense that we assign to this signifier, the father as a male parent and his role in the conjugal family, but the father as a function, that may or may not be related to the family father that incorporates this function. This is also to say that the father, the Name-of-the-Father, does not coincide with the patriarchy.² For it is evident that the classic family is largely disturbed and that

205

¹ This paper was presented at a workshop entitled "An impossible encounter: Deleuze and Lacan" at the Jan van Eyck Academy, Maastricht, Netherlands, 30 June 2010.

² I think a short remark is needed here: in the fifties, when Lacan developed his paternal metaphor, it could be thought that it has a certain connection with the patriarchy, since Lacan partially derived the paternal metaphor from Lévi-Strauss' anthropological analyses, which

* Institute of Philosophy SRC SASA, Clinical formation at Ecole de Psychanalyse des Forums du Champ lacanien, Paris, and Jan van Eyck Academy, Maastricht

families do not distribute the same functions, roles, and tasks to the same individuals. But, as I will try to show, that was not Lacan's question at all, and, for that matter, not even Freud's, since they were both, from the very beginning of their practice, dealing with humiliated, degraded, or even impotent fathers. Nevertheless, there is an important step that Lacan made in his reading of Freud's conception of the father and the Oedipus complex as such.

My proposal thus demands two clarifications: first, to maintain a distance from general claims regarding the symbolic reality of contemporary discourse, since it is not a task of psychoanalysis to produce a *Weltanschauung*, it is not, let us say, an attempt to define the state of affairs. And second, it demands a serious reading of what was produced by Freud and Lacan about the father, serious in the sense that we will try to go beyond of what can be fantasized about the father, and as a consequence, about enjoyment as such. This is also to say that we will try to stay as close as possible not to what was said, but to the saying (*dire*) itself, the position of enunciation. I believe that this is also an immanent procedure of Lacan's reading of Freud.

If we now briefly turn to Freud: Freud introduced the Oedipus complex in 1900 in *The Interpretation of Dreams*, where he positioned this ancient myth as the essential kernel of psychoanalysis. At the same time he claimed that this book is his subjective response to his father's death, which is a detail that must not be overlooked, since Lacan came back to it when he started to criticize Freud's conception of the father in 1963, and, implicitly, his own conception of the paternal metaphor that he developed in the fifties.

were based on the traces of paternal intervention that one could find in different societies and tribes. There is at least one recent anthropological discovery that could put in question this approach, which has since then already been criticized by Lacan himself, namely the tribe Na in Yunnan, China, a society that functions without father and husband (a book about the Na was published by Cai Hua in 1997, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, PUF). The family is based on the pair brother/sister, with a shared paternal authority and a strict prohibition regarding intra-family sexuality. The sperm is provided by a so-called fugitive visitor, who has no social role and no power. This tribe demonstrates that the prohibition of incest does not depend on the patriarchy. The sperm provider is not a father nor a parent, but he only passes by to water the grain that was initially present in the mother. His role is to make the grain grow. The system is based on the general circulation of sperm between generations. And the grain is put into the woman's belly by a goddess, Aboagdu, the goddess that, in this case, has the function of what is called, in psychoanalysis, the Name-of-the-Father. In this case one can clearly see the distinction between the father (supposedly a male) and the father as a function of separation.

In Freud's theory the Oedipus complex is the core of human sexual development.³ It arises in early childhood and, ideally speaking (that was Freud's idea), comes to its end in puberty as a passage from the autoerotic sexual drive to a choice of the sexual object and the primacy of genital sexuality. In this sense the Oedipus complex has a structural role for human sexuality, since its decline coincides with adulthood and the identification of a human being either as a man or a woman, which also coincides with a certain object choice, a choice of sexual partner. For Freud, there is no third sex. Which is the thesis that Lacan reaffirms as well. There are only, contrary to Freud's idealized theory, the leftovers, something that can not be inscribed into this genetic scheme. But two of Freud's discoveries already directly contradict this supposedly ideal development of human sexuality: first, the problem of female sexuality: how does a girl pass from the clitoris, i.e. a phallus dominated sexuality, to the vagina as the proper female sexual organ, and how does she pass from the father to another object choice (there is, in Freud's theory, a necessary fantasmatic left-over in female sexuality: she wants to give birth to her father's children); and second, the problem of partial drives in Freud's *Three Essays on the Theory of Sexuality*, which, more or less, contradicts everything about linear sexual development. In other words: every phase in this development can go wrong, becomes inverted, or the subject just can not overcome it. So that in the end the picture that we get is a proposal of a certain path that has so many branches and offshoots that one just loses the general and normative idea of the aim of genital sexuality. If there is a genitality, it is always overwhelmed by a paradoxical mixture of different libidinal fluxes.

I think we can only understand Lacan's contribution to the question of the father if we return to the Oedipus complex and sexual difference in Freud and its relation to the castration complex. Freud claims that male and female sexuality are developed in an opposite manner: even though he bases his Oedipus complex on the male, a male child becoming a man, he nevertheless struggles with the question of female sexuality, and finally comes up with the following idea (here I refer to his two essays, the first one from 1924, *The Dissolution of the Oedipus Complex*, and the second one from 1925, *Some Psychological Consequences of the*

³The legend goes as follows: (in the unconscious) every male subject has a desire to murder his father and commit an incestuous act towards his mother. It is a well-known cliché, often criticized if taken literally: every boy wants to get rid of his father and sleep with his mother, if we consider the father and the mother as the first objects that surround the still developing reality and sexuality of the subject-to-come.

Anatomical Distinction between the Sexes): in short, a boy is first confronted with the Oedipus complex, he has tender feelings for his mother and aggressive, rivalrous, and competitive feelings towards his father. It is nevertheless a bit more complicated, since the boy is fond of his father at the same time, but the general idea is nevertheless that a boy, being in this Oedipal disposition, is confronted with a castration complex: the boy renounces the Oedipus complex in order to keep his sex. What follows is an identification with his father as the holder of the phallus, and, simultaneously, a renouncement of the incestuous object, the mother. It is the father, and not the son, who has a phallus for the mother, who lacks one, so that the son renounces his seductions towards the mother and identifies with the subject of the same sex, i.e. the father. This is also the birth of the superego. We can see here that the phallus has to be lost if it is to be re-found, which is a trace that Lacan will insist on. On the contrary, for the girl, the castration complex introduces the Oedipus complex, she accepts her castration as an accomplished fact (and because of that she is not subjected to the superego), and turns towards the father as the holder of the phallus. This is the so called *Penisneid*, which has, in Freud, a biological basis and can very rarely be overcome. The solution that remains for a woman is to pass from this love for her father to the desire to give birth to his children. This is the well-known unconscious equation of the phallus and child. The same obstacle holds true for the submission of the son to his father as the holder of the phallus, which implies a certain feminisation of the son towards the father. This is also where Freud encounters the biological rock of castration that presents a final obstacle to the end of analysis: an embittered woman (the castration is effectuated) and a frustrated man (the castration as a threat). Even if psychoanalysis provides the subject with the possibility of a different answer, it remains difficult to overcome this biological scale. On the contrary, for Lacan it is evident that this impasse remains addressed to the Other, that it is a certain form of demand that can be overcome in analysis.

208

Let us turn now to Lacan and see how he reinterprets the Freudian Oedipus, which, by the way, also has crucial consequences for the conceptualization of the end of analysis, although I will not go into this further here.

Lacan, from the very beginning, clearly distinguishes between the father as a person, as an individual in the family context, and the symbolic function that he incarnates. From the very beginning, i.e. since 1953, he speaks of three fathers: the real father, the symbolic father, and the imaginary father. For now, let

us just say that this tripartition allows Lacan to separate the father as a signifier from the father as a meaning and as a concrete human being. These three aspects of the father in Lacan never overlap, they might, but it is no pre-condition that what he usually refers to as the father implies all three aspects.

What he calls the paternal metaphor is a symbolic operation that he started to develop in the seminar on *Psychosis*, in 1955–56, and extended subsequently in the seminar *The Object Relation*, from 1956–57, where he addresses the case of little Hans and his forging of the signifier “horse” as a substitute for a failed paternal metaphor that takes place in his phobia. Then follow some basic developments in the seminar *The Formations of the Unconscious* from 1957–58, and he finally sums up his developments, basically from the seminar on *Psychosis*, in his paper *On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis*, written in December 1957/January 1958 and published in 1959. In the fifties Lacan was concerned with the question of the father from a symbolic perspective. His paternal metaphor is an attempt to show how the Freudian Oedipus complex works in terms of structure, not as an imaginary and affects-based relation between a child and his parents, but as a symbolic structure which has an ontological value, since it is a metaphor that produces a field of reality for the speaking being:

$$\frac{\text{Name-of-the-Father}}{\text{Desire of the Mother}} \cdot \frac{\text{Desire of the Mother}}{\text{The signified for the subject}} \rightarrow \text{Name-of-the-Father} \left(\frac{A}{\text{Phallus}} \right)$$

In the paternal metaphor Lacan combined the linguistic procedure with what Freud called the Oedipus complex, which is for Lacan a symbolic operation of the substitution of two signifiers: the signifier of the mother (the basic pair of her presence and absence in front of a child), and the Name-of-the-Father as a signifier that replaces this initial maternal signifier in the symbolic. This actually relates to Freud’s description that he gave of the observation of his grandson, who was playing with a reel of cotton on a thread, pronouncing *Fort* (away) when he threw it into the unseen, and *Da* (here) when he pulled it back into the field of the visible. This phonemic pair (*Fort-Da*) is a minimal symbolic difference, a first signifier that takes place in an attempt to symbolically inscribe the absence of the real object, namely the mother. Lacan, in his paternal metaphor, inscribes the cause of this capricious appearance and disappearance of the mother as an *x*, something unknown for the child, or, as he also puts it, “the signified for the subject”. And it is precisely that signified for the subject which is an enigma that

has to be named by the Name-of-the-Father. In other words, the father, by naming the desire of the mother, names exactly the cause of her desire, as far as this anonymous cause makes her appear and disappear without specific reason. The Name-of-the-Father is thus *not* a signifier father as such, one amongst all the other signifiers, but the signifier that makes possible the symbolic order itself, it redoubles the symbolic as a first encounter of the subject with the mother's desire (this is what is at stake in Lacan's scheme R, in his paper *On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis*). It is thus the signifier that separates the child from the capricious desire of the mother and restores a symbolic pact with the father. The phallus in the paternal metaphor is a signified of the totality of the effects of what can be signified. Later Lacan re-transcribes the phallus as a signifier of enjoyment, a result of the paternal metaphor is thus a re-transcription of enjoyment into the symbolic order, the so-called law of the father. What is interesting in the paternal metaphor is also the fact that it can only be read retroactively, since Lacan stresses that the primal, paternal signifier as such is a myth. The signifier and the signified never meet in the real, the first stage of the metaphor can thus only be read once the metaphor has already taken place, it is logically, not temporally first. This also means that one can only deal with an always already established metaphor, so-called pre-genital enjoyment being a pure illusion, produced by the functioning of the metaphor itself.

It is nevertheless true that Lacan's first approach deals with the classic family signifiers, even though he completely implies them in their structural role. In the seminar *The Formations of the Unconscious* he describes three phases of Oedipus: the first phase where the child, no matter what sex, wants to be a phallus to capture the desire of the mother (the cause of her come-and-go). To want to be the mother's phallus is a common trait for both biological sexes, it is a symbolic position that a child occupies in the mother's desire and often also a common feature in the male perversion, as well as in neurosis. The second phase is characterised by the prohibition of incest, during which the child has to be removed from that ideal position of the phallus that the mother is lacking. This prohibition results from the intervention of the symbolic father, which does not refer only to a child, but to the mother as well, which means that a child apprehends the father as castrating himself and the mother. In the third phase, finally, the real father intervenes, the father as the holder of the phallus, as the one who has it (which means the one that the child supposes has it), the one who uses it and is, for this reason, preferred by the mother. In short, we could say that the paternal metaphor plays

the role of the third factor that intervenes in the dual mother-child relationship and makes it clear to the child that he or she is not everything that the mother lacks. It introduces a fundamental gap (the original repression) that can only be pursued by means of a signifier. The enjoyment is now the fact of speech itself and the objects of satisfaction must pass through language, if they are to be capable of bringing satisfaction. This is why Lacan later on stated that phallic enjoyment is outside-the-body (*hors-corps*), it is framed by a fantasy that provides a way to gain satisfaction by means of the object of desire.

Besides this ontological aim, the paternal metaphor also plays a crucial clinical role. Lacan at that time was clearly concerned by the difference between neurosis and psychosis, and the paternal metaphor is in a way the ground on which he developed the case of President Schreber and the failure of the constitution of reality via the Name-of-the-Father (this is what is at stake in scheme I, in Lacan's paper *On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis*, where one can find the hole in the place of the Name-of-the-Father as a guarantee for the ex-sistence of the symbolic order, and the hole in the phallus as the signifier which for both sexes, in the unconscious, represents the sexual difference and which also makes the sexual act possible). The paternal metaphor was also Lacan's clinical bet that an analyst can lead the analysand to the point where the whole enjoyment will finally be re-transcribed into the symbolic, the signifier here plays the role of the ethical imperative "*Wo Es war, soll Ich werden*". In psychosis, however, the unconscious is in the real itself, that means that the signifying chain does not work, a signifier does not relate to another signifier, since the enjoyment is not transcribed into the symbolic. This is why we can observe different body phenomena, for even though a psychotic is subject to certain signifying effects, the psychotic, as a subject, is not in the discourse as such, so that his enjoyment is localized in the body and not in the object as the cause of desire. And this is also why psychotic people make language mistakes, create neologisms, and often have difficulties with their proper name (which, without the function of the father, becomes a common name, i.e. it does not represent a subject in the symbolic). Here we could mention Joyce, who in spite of a paternal deficiency succeeded to create his proper name, by addressing the enigma of his incomprehensible work to the public for the centuries to come.

Lacan later criticized this initial conception of the paternal metaphor and he stressed the impossibility of the signifier that would stand in this specific place in

the symbolic order. This implies a lack in the symbolic, the fact that the transmission from the father to the son can not pass entirely through the signifier. But it does not mean that the father does not function. The father stands in the impossible symbolic place, to which Lacan sometimes refers by quoting the Bible and the answer that Moses got from the burning bush: *Ehyeh Acher Ehyeh*, which Lacan finally translates as “I am what I am” (*Je suis ce que je suis*), a tautological position, a gap referring to itself without referring to being. This is how Lacan reads the religious aspect of the fact that a speaking being necessarily believes in a sense which is produced by enunciation, but which at the same time derives from the gap which produces signifiers. If we consider the institutional effects of this, in 1963–64, when Lacan approached this symbolic gap, he was expelled from the *French Psychoanalytic Society*, affiliated to the *International Psychoanalytic Association*, an institution founded by Freud. At that time he explicitly brought into question the desire of Freud himself, his relation to his father and Freud as the Name-of-the-Father. This lack in the symbolic finally also means that the Name-of-the-Father as a symbolic operation produces a left-over, which is articulated in the symptom itself. The question begins to arise: what can be done with the symptom if it is a necessary effect of the symbolic, once it is inscribed in the real?

In the seminar *The Other Side of Psychoanalysis* (1969–70) Lacan finally separates the Oedipus and the function of the father, and this is also where we can see that Lacan’s anti-Oedipus is never equal to, let us say, anti-father or even the foreclosure of the father as a function which would lead to psychosis. It only means that Lacan progressively distanced himself from the old myth, first of all because of the fact that many psychoanalysts took it for granted that deciphering the unconscious as related to the Oedipal theme is the last and only truth of the psychoanalytic procedure as such. Lacan, at that point, proclaims a shocking assertion, namely that the Oedipus complex is a Freudian dream. This is in fact Lacan’s attempt to subtract the analytic discourse from any possible identification of knowledge and its fixation in the place of truth. In the analytic discourse, this means retaining the gap between knowledge in the position of truth (S_2) and the signifiers produced in the analytic procedure (S_1), signifiers that fix the subject’s enjoyment. In other words, the truth is not the final answer: Oedipus, produced by Freud, is a myth, which is Freud’s dream. Knowledge which pretends to be true is an impossible knowledge, and the truth as an aim of the analytic procedure is castration itself. In other words, there is no truth in the castration, it is not possible to join the master signifier and the knowledge, or, as

Lacan also puts it, the father knows nothing about the truth. The analytic procedure deals with the semblance, and this is the only way it can produce some effects in the real that go beyond what the father is supposed to represent as an agent of symbolic castration (this also means that psychoanalysis should push the subject to go into mourning for the father).

The fact that Lacan separates the Oedipus complex and the function of the father also allows him to make use of the other Freudian myth, namely the myth of the primal horde from *Totem and Taboo*, and he finally makes a clear distinction between the two myths and turns the production of myth towards the fantasmatic production in hysteria and obsessional neurosis. He speaks of the Oedipus myth as an idealized father of the hysteric (where enjoyment follows the pre-established law), and regards the myth of the primal horde as an obsessive neurotic fantasy (the enjoyment which precedes the prohibition on incest).⁴ We can finally find this fantasy of the exception and full enjoyment in Lacan's formulas of sexuation in Seminar XX, *Encore*.

Lacan's final revision of the Name-of-the-Father is related to his late teaching starting at the beginning of the seventies. The developments about the father are related to Lacan's conception of the Borromean knot, the knot where the three cords are linked together in such a way that if you cut one, the knot falls apart – this is in a way a scheme that now stands in the place where before he put the scheme of reality, but with the crucial distinction that the knot has to be taken literally; it does not represent a reality, but it is the real itself, in its material form. In the knot the father finally gains the function of the fourth cord, the one that links together the three others. The father is here equal to the symptom, the symptom-father becomes one of the multiple ways to link the three registers of the imaginary, the symbolic, and the real. The father thus becomes a neurotic solution to how the speaking being sustains a difference and simultaneous presence of the imaginary, symbolic, and real, and thus escapes pure schizophrenia, where the registers make no difference. Which means as well that there are other possible linkings, non-father-related constructions. This explains why Lacan raises the question about Joyce: was he crazy? He definitely was not a neurotic,

⁴ The primal father is a father who has in his possession and who enjoys all women, and this is why the sons decide one day to murder the father. What follows is the prohibition on incest (they can not have them all, that is, they can not have the mother), but they can very well fantasize about it, they can fantasize about the non-castrated enjoyment.

but he nevertheless, with his writing as a *sinthome*, invented a solution regarding how to escape subjective collapse. Regarding Lacan's previous developments, one could say that this approach is much less rigid and more flexible, especially regarding nuances in psychosis. Psychosis is not regarded any more as a failure of a neurotically based construction of reality, but it is one of the possible constructions that the subject creates to sustain himself in the symbolic, the imaginary, and the real (in case where we are speaking of a non-triggered psychosis or a psychosis where the subject, in the process of delirious elaboration, has already found a solution and constructed the ego). That also means that it is possible, even when dealing with psychosis, to detect and construct different sorts of supplementary devices that were put in place in order to prevent the psychotic breakdown. Instead of the hole encountered in the Other, which usually leads to delirious production, a subject can stick to his imaginary identifications or sometimes produce even a symbolic effect that becomes its own *sinthome*, sort of his own proper name. This opens the whole palette of different clinical solutions, and weakens the rigid all-or-nothing distinction between different clinical structures (let us merely mention that in 1959 Lacan clearly stated that a psychotic subject is a dead subject, which shows the radical exclusion of psychosis at that time). Lacan's statement from 1976 that "one can get rid of the father under the condition that one makes use of the father", clearly shows that Lacan's intention was never to get rid of the function of the father, but rather to make use of the father as a semblance, to make use of the father without fantastic and mythical support. This is also to say that Lacan insisted on the father as a function of castration, and got rid of the mythical and imaginary dimension of the father, as the father was first presented in Freud's Oedipus complex.

Lacan would finally place the role of the father into a certain half-saying [*mi-dire*], which finally separates the father from any family disposition and places the father into the saying itself. This is far from the idea that the father should be a carrier of the law, for it includes not only the symbolic, but the real as well (the other half that can not be said), and we should mention here that Lacan always claimed that a father as a legislator or pure authority with no desire usually has devastating effects on the subject (see, for example, the Schreber case). The father is a naming, not naming something as an ideal, but a contingent naming of someone's own symptom, a saying that includes its incorporation in the enjoyment. Reducing a father to a half-saying is also an important clinical remark, since a therapist or an analyst can, especially when dealing with young children,

occupy that place as well: his or her saying, the enunciation itself, has effects on the subject-to-come. Words, as we say, have consequences.

To briefly return to the theme of Deleuze and Guattari's critique of psychoanalysis, I would say in the end that thinking anti-Oedipus in psychoanalysis is not the dilemma between one and multiple (as Deleuze and Guattari put it in the Wolf Man case: one wolf or multiple wolves, One father versus the immanent productivity of the unconscious desire beyond the father principle and castration⁵). The question of One, multiple, or even the uncountable is a strictly philosophical question. For psychoanalysis, on the contrary, and exactly when considering the problematic of the father, the question is not the Other, but the subject itself, in this case the Wolf Man: how did he, when in his dream the window opened and he looked through, to the other side of the fantasy, in the real of the gaze itself, how did he respond to this encounter with the real? What subjective response did the Wolf Man give to this anxiety producing encounter with the real at the moment of the failure of the fantasmatic frame? On the basis of psychoanalytic literature, namely Brunswick's later reports on the Wolf Man's symptoms, it is possible to claim that working on this primal fantasy pushed the Wolf Man into a delirious state, more precisely, the hypochondriac delirium which one can often observe in paranoia. For the Wolf Man, the Other gained a real consistence, it became the Other of enjoyment, impossible to symbolize (the Wolf Man never succeeded to subjectivize this primal scene, it remained an unanswered question – and one must add here that it remained an unanswered question for Freud a well).

So when we deal today with the question of the father, when families are clearly falling apart, one has to keep in mind Lacan's remark in *Television*: "If there were no families, one would have to invent them". It is what we can also observe in psychoanalytic practice: imaginary production is a constitutive part of the speaking being, and even in times when the father can be reduced to a sperm and when a child can be produced by imaginable and not yet imaginable scientific means, the father will, in whatever form, remain a constant and crucial reference for every single speaking being. If one were to find oneself in front of the question of the father as an affair of belief, what would remain would be the choice be-

⁵ As I tried to show, Deleuze and Guattari's reading of castration is wrong, since there is no regularity in castration: it is precisely where the Other fails.

tween imbecility (related to a signifier) and madness. A differential clinic of neurosis and psychosis thus remains a crucial orientation in the direction of treatment, even and, I would say, especially nowadays. For inventing a new clinical practice, without the father, would be as ideological as the discourse that proclaims the absence of the father itself. It is also the only way psychoanalysis can maintain distance from the ideological procedure and how it can question and put this common ideological supposition as such to work, but in the context of a singular analysis, that is, by proceeding case by case.

Notes on Contributors

Pietro Bianchi is currently a PhD candidate in Film Studies at the University of Udine (Italy) and a researcher at the Theory Department of the Jan Van Eyck Academy in Maastricht; he is working on a dissertation thesis about Jacques Lacan's theory of vision. He is currently a member of *Palea – Permanent Seminar on Psychoanalysis and Social Sciences* (based in Milan) and *OT – Research on contemporary imaginary* (based at the University of Milan – Bicocca, coordinated by Fulvio Carmagnola). He also writes as a film critic for different Italian cinema magazines and journals (Cineforum, Cinergie, Carte di Cinema).

Christophe Genin is a Professor of Philosophy and a Doctor of Humanities. He is currently Professor of Aesthetics and Cultural Studies at the University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne. His research interests are centred around recognition and identity issues such as can be illuminated through works of art or cultural practices. He is the author of *Réflexions de l'art* (Kimé, 1998), *Miss.Tic, femme de l'être* (2008), and *Kitsch dans l'âme* (Vrin, 2010).

Jean-Pierre Marcos, former student of the Ecole Normale Supérieure, Doctor of Philosophy (Paris-Sorbonne), Doctor of Clinical Psychopathology (Paris X). Former Program Director at the Collège International de Philosophie (1992–1998). Research topic: politics and psychoanalysis. He has taught for 15 years at the Institut d'Etudes Politiques in Paris as a lecturer in political philosophy. Professor of Philosophy at the Department of Philosophy of the University of Paris VIII at Saint Denis. Active member of the Société de Psychanalyse Freudienne. Psychoanalyst in Paris since 1990. Author of numerous articles on political philosophy and psychoanalysis, editor and principal author of the collection: *La lettre et le lieu. Présence du modèle et action de la structure en psychanalyse (Freud et Lacan)* [The letter and the place. The presence of the model and action of the structure in psychoanalysis (Freud and Lacan)], Paris, Kimé, 2005. Currently completing the editing and writing of a book on the theoretical status of reading in relation to the issue of authority, expected publication spring 2010. Invited speaker at numerous seminars for companies (e.g. for L'Oreal, "To understand in order to act" at the l'Institut de l'Ecole Normale Supérieure, etc.).

217

Sophie Mendelsohn is a clinical psychologist and psychoanalyst in Paris. She held a seminar in 2010 dedicated to the Lacanian letter, a school of psychoanalysis, entitled "The passage of the act: Foucault with Lacan". She has recently published "Freud, le cerveau et l'appareil psychique" (Freud, the brain, and the psychic apparatus), an unpublished French translation of Freud's neurological article on the brain, in *Annales médico-psychologiques*, June 2009; "Fernand Deligny, du projet au trajet" (Fernand Deligny: from a

project to the trajectory), in *Savoirs et clinique* No 10, March 2009; “L’inconscient a-t-il un sexe?” (The unconscious has a gender?), in *Critique*, No. 743, March 2009; “Explorer ce système de nulle part” (Exploring this system coming from anywhere), in *Psychanalyse*, No. 17, February 2009.

Alexandra Renault is an Associate Professor and Doctor of Philosophy. She has written several articles on the relationship between phenomenology and psychoanalysis, and is currently a researcher in clinical psychology and psychopathology (Université Lumière-Lyon II, France).

Gilles Ribault, former student of the Ecole Normale Supérieure de St Cloud, Professor of Philosophy, Doctor of Psychology.

Jelica Šumič Riha is Professor of Philosophy at the University of Nova Gorica and Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, SRC SASA. She has published a number of philosophical works, including *Politik der Wahrheit* (with Alain Badiou, Jacques Rancière, and Rado Riha; ed. Rado Riha), Turia + Kant, Vienna 1997, she has edited and contributed to an ontology on *Universel, Singulier, Sujet* (with Alain Badiou, et al.), Paris, Kimé, 2000), *Mutations of Ethics* (Založba ZRC 2002). Currently, she is working on a forthcoming volume on *Volonté et désir* (Harmattan, Paris, 2010) as well as on the forthcoming *Ethics of Silence* (Založba ZRC, 2010).

Samo Tomšič is a Slovenian philosopher and translator, former research assistant at the Institute of Philosophy, Centre for Scientific Research, Slovene Academy of Sciences and Arts (Ljubljana), and researcher at the Jan van Eyck Academy (Maastricht, Netherlands). He has published several papers discussing the relation between science, psychoanalysis, and philosophy. His book on Lacan’s final teachings, *Other love. Lacan and anti-philosophy*, will be published in Ljubljana in 2010.

Ana Žerjav, former researcher at the Institute of Philosophy, SRC SASA; clinical formation at Ecole de Psychanalyse des Forums du Champ lacanien, Paris, and researcher at the Theory Department of the Jan van Eyck Academy, Maastricht. She is the translator of the works of Jacques Lacan, Alain Badiou, Gilles Deleuze, and Jean Claude-Milner into Slovene. She has published essays on psychoanalysis and contemporary philosophy.

Abstracts | Povzetki

Pietro Bianchi

The Discourse and the Capitalist. Lacan, Marx, and the Question of the Surplus

Key words: psychoanalysis, school, la passe, didactics, symptom

In the seminar XVI, *D'un Autre à l'autre*, in 1968/1969, Jacques Lacan claimed that there is an homology between the function of object a in the unconscious and the Marxian notion of surplus-value. Both concepts in fact revolve around similar axes: their reluctance to be localized in a certain place of the structure and their connection with the notion of surplus. In Chapter 7 of *Das Kapital*, Marx seems to imagine a purely mythical pre-capitalist society where production is only devoted the pure satisfaction of basic survival needs and where labour is still controlled by the worker according to a certain purpose: with the irruption of the surplus in the capitalist mode of production the very qualitative dimension of the production and reproduction of commodities and human beings is commanded and organized by the pure drive of abstract accumulation. In order to rearticulate the incessant capitalist drive for abstract wealth, the symptom relies on the unsurpassable contradiction between labour-power and living-labour: essential in order to enable every cycle of accumulation, but at the same time its inevitable obstacle.

Pietro Bianchi

Discourz in kapitalist. Lacan, Marx in vprašanje presežka

Ključne besede: presežek, kapitalizem, delovna sila, živo delo, simtpom, abstraktno delo, exploatacija

V seminarju XVI, *D'un Autre à l'autre*, iz leta 1968–1969, je Jacques Lacan trdil, da obstaja homologija med funkcijo objekta a v nezavednem in Marxovim pojmom presežna vrednost. Oba pojma se namreč sučeta okoli podobnih osi: težave, na katere trčimo, ko naj bi ju locirali na nekem določenem mestu v strukturi na eni strain in njuna povezanost s pojmom presežka. Zdi se, da si Marx v 7. poglavju *Kapitala* zamišlja čisto mitično predkapitalistično družbo, v kateri je produkcija namenjena goli zadovoljitvi osnovnih potreb po preživetju in kjer delavec še lahko uravnava svoje delo glede na določen smoter. Z vznikom presežka znotraj kapitalističnega produkcijskega načina pa goli gon po abstraktni akumulaciji obvladuje in organizira kvalitativno razsežnost produkcije in reprodukcije blag in ljudi. Zto da bi lahko simptom reartikuliral kapitalistični neskončni gon ppo abstraktnem bogastvu, se opira na neukinljivo protislovje med delovno silo in živim delom, protislovjem, ki je ključen za samo možnost vsakega cikla akumulacije, a je obenem njegova neogibna ovira.

Christophe Génin

Autobiography in Cultural Studies: Does Speaking of Oneself Have a Methodological Value?

Key words: autobiography, speaking of oneself, recognition, identity, cultural studies

How could speaking of oneself be a methodological challenge in the humanities? The paper focuses on cultural studies as a new way of arguing about identity issues. Our thesis is that speaking of oneself entails neither a lack of objectivity nor an overflow of selfishness, but the requirement of self-reflexiveness. As an observer is not neutral but interacts with his field, he thus has to be aware of his own background and explain it with fairness. So speaking of oneself could be a condition of truth in the humanities.

Christophe Génin

Avtobiografija v kulturnih študijah: Ali ima govorjenje o sebi kakšen metodološki pomen?

Ključne besede: avtobiografija, govoriti o sebi, priznanje, identiteta, kulturne študije

Ali je lahko govorjenje o sebi metodološki izziv za humanistične vede? V pričujočem prispevku se bomo osredinili na kulturne študije, ki ponujajo nov način teoriziranja o problemih identitete. Pri tem izhajamo iz teze, da govorjenja o sebi ni mogoče razumeti ne kot odsotnost objektivnosti niti kot presežek sebičnosti, pač pa kot zahtevo po samorefleksiji. Ker opazovalec ni nevtralen, ampak je dejavno vključen v svoje raziskovalno polje, se mora zavedati svojega ozadja in ga odkrito pojasniti. V tem pomenu je mogoče reči, da je govorjenje o sebi pogoj za resničnost v humanističnih vedah.

Jean-Pierre Marcos

Confessions and Denials of Unconscious Wishes

Key words: confession, psychoanalysis, spiritual exercise, speech, desire

The reading that we propose of Freud's work here allows to join the issue of subjectivity and telling the truth from the perspective of confession such as can be differentiated and related to the question of Christian confession. Without being confused with a spiritual exercise, psychoanalysis, in reviving the ambition of bringing into being a subject freed from what haunts and persecutes him, the modern name of this being the "unconscious", does not erase its Western origin. Nevertheless, psychoanalysis modifies the ancient way of understanding the link between speech and desire.

Jean-Pierre Marcos

Priznanje in zanikanje nezavednih želja

Ključne besede: priznanje, psihoanaliza, duhovne vaje, govor, želja

Naše branje Freudovega dela, ki ga tu pronujamo, nam obenem omogoča povezati vprašanje subjektivnosti z izrekanjem resnice, in sicer iz perspective priznanja, ki ga je treba povezati z vprašanjem krščanske izpovedi, a ga obenem tudi ločiti od njega. Če naj psihoanaliza ne bo ena izmed duhovnih vaj, mora v svojem prizadevanju obuditi željo po priklilcanju v življenje subjekta, osvobojenega tistega, kar ga preganja, čigar moderno ime je »nezavedno«, potem ne sme izbrisati svojega izvora v zahodni misli. Vseeno pa psihoanaliza modificira tradicionalni način razumevanja vezi med govorom in željo.

Sophie Mendelsohn

Foucault with Lacan, the Subject in Action

Key words: subject, act, truth, sex, *parrhesia*, *sinthome*

The critique of psychoanalysis by late Foucault discretely opens up the possibility of a paradoxical dialogue with Lacan. The article aims to reconstruct the possibility of such a dialogue by recasting the issue of the subject. Conceiving the latter as an effect of his act, the article sets out from a “praxeology” which aims to establish the relationship between the subject and truth by other means than those provided by knowledge, in order to challenge the ‘rights’ of epistemology. What kind of strategies are required for building such a relationship; what kind of aesthetical and ethical consequences might follow from such a departure point? To answer these questions, the virtual dialog of Foucault and Lacan, presented here, confronts “*parrhesia*” and “*sinthome*”, two concepts which help us shed some light on their common problematics. Far from indulging in vain polemics, yet without ignoring the irreducible differences, the aim of the article is to examine how Foucauldian notions can support the renewal of the fundamental concepts of psychoanalysis – such as the symptom – and how a Lacanian orientation can further open up Foucault’s inquiry into subjectivity.

Sophie Mendelsohn

Foucault z Lacanom: subjekt *in actu*

Ključne besede: subjekt, dejanje, resnica, spol, *parresia*, *sinthome*

Kritika psihoanalize pri poznem Foucaultu omogoči paradoksn dialog z Lacanom. Pričujoči prispevek rekonstruira možnost takega dialoga s pomočjo ponovnega premisleka vprašanj subjekta. Slednji je dojet kot učinek svojega dejanja. Prispevek, ki pri tem izhaja iz »prakseologije«, saj slednja omogoča drugačno razmerje med subjektom in resnico, kot

je tisto, ki ga omogoča problematika vednosti. Izhajajoč iz »prakseologije« prispevek postavlja pod vprašaj pertinentnost epistemologije. Rdeča nit prispevka so vprašanja, kot so: kakšne strategije zahteva vzpostavitev novega razmerja med subjektom in resnico; kakšne so estetske in etične posledice, ki izhajajo iz take zastavitve? Da bi lahko odgovorili na ta vprašanja, virtualni dialog, ki je tu uprizorjen, sooča dva pojma: Foucaultovo »parresia« in Lacanov »sintom«. Gre za koncepta, ki omogočita, da vidimo v novi liči njuno skupno problematiko. Daleč od sterilne polemike si članek, ki vseeno ne pozablja na neodpravljljive razlike med Lacanovim in Foucaultovim pristopom, prizadeva pokazati, kako lahko foucaultovski pojmi omogočijo obnovo temeljnih konceptov psihoanalize, kakršen je, denimo, simptom, in kako lacanovska usmeritev omogoči razširitev foucaultovske raziskave subjektivnosti.

Alexandra Renault

Addressing Schizophrenia: from Merleau-Ponty to Harold Searles

Key words: flesh, *Ineinander*, narcissism, schizophrenia, counter-transference

Merleau-Ponty finds a philosophical interest in the psychoanalytical clinic, especially in the the clinic of children and hallucinating people, which can support the concepts of flesh and *Ineinander*. But in the philosophy of Merleau-Ponty there is also a clinical interest, residing in the link he establishes between the flesh, conceived as the origin of existence, and the pathologies that Freud described as “narcissistic” and nowadays called “psychotic” or “borderline” states. To support this hypothesis, we will link Merleau-Ponty’s own “clinic of the origins” and Harold Searles’ theory of narcissistic pathologies based on his clinical experience with schizophrenics. This confrontation will reveal how a philosophy of flesh provides us not only with theoretical points of reference relevant to the clinic of schizophrenia, but also fruitful technical indications regarding the direction towards a cure of such a pathology, indications that join those provided by Searles.

222

Alexandra Renault

Obρνavnava shizofrenije: od Merleau-Pontyja do Harolda Searlesa

Ključne besede: meso, *Ineinander*, narcizem, shizofrenija, protitransfer

Če Merleau-Ponty najde v psihoanalitični kliniki, zlasti v kliniki otrok in pacientov s halucinacijami, nekaj, kar bi zanimalo filozofijo, je to zato, ker v teh klinikah najde oporo za svoje pojme, kot sta pojem mesa in pojem *Ineinander*. Toda v filozofiji Merleau-Pontyja je mogoče odkriti tudi čisto kliničen interes, ki se opira na vez med mesom, ki ga Merleau-Ponty pojmuje kot izvir eksistence, in patologijami, ki jih je Freud opisal kot »narcistične«, danes pa jih označujejo kot »psihoatična« stanja ali »borderline« stanja. Da bi pokazali veljavnost te hipoteze, se bomo povezali Merleau-Pontijevo lastno »kllilniko iz-

virov« s teorijo narcističnih patologij, kot jih je Harold Searles razbral iz svojih kliničnih izkušenj s shizofreniki. Soočenje Merelea-Pontiyeve in Searlesove klinike bo pokazalo, kako nam filozofija mesa ponuja teoretske referenčne opore, ki so ključne za kliniko shizofrenije, a so koristni tehnični napotki tudi glede vodenje zdravljenja takih patologij, napotki, ki se približajo tistim, ki jih je dal tudi Searles.

Gilles Ribault

The Other in the Soul

Key words: mind, drives, others, psychology, Freud

Most of Freud's readers take it for granted that the question of the relation to others is completely neglected by Freudian psychology. Whereas his clinical accounts of pathological cases thoroughly relate the complex bonds that the patient weaves with others, Freud, through his metapsychological views, seems to propound an ego-focused conception: whatever the subject experiences, it stands for an inner event in a lonely self-regulated system. Taking issue with this conception, I point out that Freud has always thought the mind as an open entity which is essentially involved in exchanges with others. Based on the poorly-known developments of the posthumous publication *Entwurf einer Psychologie* (1895), the article begins to consider drives not as organic functions, but as claims addressed to somebody. It then refutes two common objections against the supposed Freudian solipsism, excerpted from Laplanche's works. In its conclusion, the article outlines the philosophical stakes of Freudian thought understood as a relational theory of the mind, finally raising the question: does Freud belong to modernity?

Gilles Ribault

Drugi v duši

Ključne besede: psiha, goni, drugi, psihologija, Freud

Večina Freudovih bralcev jemlje kot nekaj samoumevnega dejstvo, da je vprašanje odnosa do drugih v freudovski psihoalogiji popolnoma zanemarjeno. Če v svojih kliničnih prikazih patoloških primerov Freud natančno analizira kompleksne vezi, ki jih pacient spleta z drugimi, pa se zdi, da v svojih metapsiholoških pogledih uveljavlja na jaz osredinjeno koncepcijo razmerja. Ne glede na subjektive izkušnje, so le-te prikazane kot notranji dogodek v samotnem, samoregulativnem sistemu. Kritizirajoč tako pojmovanje odnosa do drugih avtorica pričujočega prispevka opozarja, da je Freud vedno obravnaval psiho kot odprto entiteto, ki je bistveno vpeta v interakcije z drugimi. Opirajoč se na posthumno objavo *Entwurf einer Psychologie* (1895), ki je še dandanes malo znana, si pričujoči prispevek prizadeva pokazati, da goni niso organske funkcije, pač pa na nekoga naslovljene zahteve. V nadaljevanju prispevek zavrne dva očitka, ki sta ponavadi naslo-

vljena na domnevni freudovski solipsizem, očitka, kot ju je mogoče razbrati zlasti iz La-
planchovih del. V sklepu pa prispevek oriše filozofske zastavke freudovske misli, ki je tu
dojeta kot relacijska teorija psihe, Na tej podlagi poskuša nato odgovoriti na vprašanje: ali
Freud pripada moderni?

Jelica Šumič Riha

Mystical Writing, or the "Jouissance of Being"

Key words: mysticism, writing, jouissance, God, psychoanalysis, Freud, Lacan

Psychoanalysis' primary aim is to reveal the emergence of the subject, beyond its identi-
fications, as a response of the real. More specifically, psychoanalysis considers the reali-
zation of the subject as a response to the impossibility of the sexual relation. Claiming
that "everyone is a poem", Lacan signals that psychoanalysis aims not at that which is
universal in the subject, but rather at what in the speaking being is most singular: the
emergence of a way of enjoyment that would make up for the inexistence of the sexual re-
lation. Taking up the articulation of writing and jouissance as a point of departure, the
paper examines the mystical experience as a specific mode of such a making up. In so
doing, the paper insists on the relation between jouissance and language in order to show
to what extent the mystical experience can teach us about the possible ways of breaking
with the lethal relationship with jouissance where one seems to be reduced to "the part-
ner of one's own loneliness"

Jelica Šumič Riha

Mistično pisanje ali »užitek biti«

Ključne besede: mistika, pisanje, užitek, Bog, psihoanaliza, Freud, Lacan

Psihoanaliza meri v prvi vrsti na to, da pokaže vznik subjekta, in to onstran njegovih iden-
tifikacij, kot odgovor realnega. Natančneje, psihoanaliza obravnava realizacijo subjekta
kot odgovor na nemožnost spolnega razmerja. Ko Lacan zatrdi, da je »vsakdo pesnitev«,
opozori, da psihoanaliza ne meri na tisto v subjektu, kar je univerjalno, pač pa na tisto,
kar je v govorilu najbolj singularno: vznik specifičnega načina uživanja, ki naj bi kom-
penziral nemožnost spolnega razmerja. Izhajajoč iz artikulacije med pisanjem in užitkom,
pričujoči prispevek analizira mistično izkustvo kot posebno obliko take kompenzacije.
Posebna pozornost je pri tem posvečena razmerju med užitkom in govorico, in sicer zato,
da bi pokazali, ali nas lahko mistično izkustvo kaj nauči o možnih poteh preloma s smrto-
nosnim razmerjem med užitkom in govorilom, ki slednjega obsoja na to, da je zgolj »part-
ner svoje samote«.

Samo Tomšič

The Invention of New Love in Psychoanalysis

Key words: love, unconscious, jouissance, signifier, psychoanalysis, sexual difference, Freud, Lacan

The article discusses the relation between psychoanalysis and philosophy from the perspective of love. But psychoanalysis demonstrates that this love is possible only based on a return to the origins of psychoanalysis where a new modality, or a new image of love is invented in connection with transference. As in philosophical love for knowledge, transference love presupposes a “ready made” operative knowledge which serves the analyst in the interpretation of a double supposition: besides knowledge, it also presupposes its subject: the subject supposed to know. The problematic of transference love is then linked to Lacan's final elaborations of the unconscious in relation to the real. The passage from transference unconscious to the real unconscious abolishes the love for knowledge, but the inverse movement provides ground for a “new love” to emerge, love as invention. The two modalities of love are discussed in connection with Lacan's formulas of sexualization and with the question of the inexistence of the sexual relation.

Samo Tomšič

Invencija nove ljubezni v psihoanalizi

Gljučne besede: ljubezen, nezavedno, užitek, označevalec, psihoanaliza, spolno razmerje, Freud, Lacan

Članek obravnava razmerje med filozofijo in psihoanalizo z vidika ljubezni. Kot izhodišče jemlje začetke psihoanalize, ko je nova modalnost ali nova podoba ljubezni izumljena v navezavi na transfer. Tako kot filozofska ljubezen do vednosti, tudi transferna ljubezen predpostavlja neko že obstoječo operativno vednost, ki služi analitiku za interpretacijo posameznega primera. Toda psihoanaliza pokaže, da je ta ljubezen možna samo na podlagi dvojne predpostavke: poleg vednosti predpostavlja še njenega subjekta: subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve. Problematika ljubezni je v nadaljevanju navezana na Lacanove zadnje konceptualizacije nezavednega v razmerju do realnega. Prehod od transfernega k realnemu nezavednemu odpravi ljubezen do vednosti, medtem ko nasprotno gibanje nudi podlago za »novo ljubezen«, ljubezen kot invencijo. Obe modalnosti ljubezni sta obravnavani v navezavi na Lacanove formule seksuacije in na vprašanje neobstoječega spolnega razmerja.

Ana Žerjav

Oedipus and the Paternal Metaphor

Key words: psychoanalysis, Freud, Lacan, Oedipus complex, Name-of-the-Father, myth, castration

The article shows the importance of the paternal metaphor and the function of the father in psychoanalysis, as well as some misunderstandings that can occur regarding this function in philosophy, namely Deleuze and Guattari's critique of the father as a normative function of castration. It focuses on Freud's and Lacan's conception of the Oedipus complex and underlines some crucial changes that Lacan introduced while reading Freud's work and while constantly returning in his teaching to his own previous conceptions. Finally, the article argues that it is not possible to ignore the function of the father and aspire to create a new sort of psychoanalytic practice by entirely avoiding the difficult and constitutive role of this function.

Ana Žerjav

Ojdip in očetovska metafora

Ključne besede: psihoanaliza, Freud, Lacan, Ojdipov kompleks, Ime-Očeta, mit, kastracija

Članek poudari pomembno vlogo očetovske metafore in očetovske funkcije v psihoanalizi ter nekatere nsporazume, do katerih lahko pripelje filozofsko branje te funkcije, natančneje Deleuzova in Guattarijeva kritika očeta kot normativne kastracijske funkcije. V obravnavo vzame Freudovo in Lacanovo koncepcijo Ojdipovega kompleksa in izpostavi nekatere ključne spremembe, ki jih je vpeljal Lacan, s tem ko je bral Freuda in se tudi ne-prestano vračal k reviziji svojih lastnih koncepcij. Članek naposled zagovarja, da ni mogoče odmisлити očetovske funkcije in si prizadevati za vzpostavitev nove vste psihoanalitične prakse, ki bi v celoti zaobšla težavno in konstitutivno vlogo te funkcije.

To access international literature as diverse as the study of sociology, start here.

CSA Sociological Abstracts offers a world of relevant, comprehensive, and timely bibliographic coverage. Over 890,000 easily searchable abstracts enhance discovery of full-text articles in thousands of key journals from 35 countries, along with books, conference papers, and dissertations, as well as citations to reviews of books and other media. This continuously growing collection is updated monthly, and offers backfiles to 1952—plus scholar profiles, browsable indexes, and a searchable thesaurus through the CSA Illumina™ interface.



The CSA Sociological Abstracts Discovery Prize.

Tell us how CSA Sociological Abstracts has advanced teaching and learning at your institution, and you may win the CSA Sociological Abstracts Discovery Prize.

Visit: info.csa.com/sociologicaldiscovery

CSA Sociological Abstracts

For a free trial, contact pqsales@proquest.com or log onto www.proquest.com/go/csasoc today.



INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

Manuscripts and correspondence should be addressed to: FILOZOFSKI VESTNIK, P.O. Box 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenia (fax: +386 1 425 77 92; e-mail: fi@zrc-sazu.si).

Manuscripts in Slovenian, English, French and German are accepted.

Manuscripts sent for consideration must not have been previously published or be simultaneously considered for publication elsewhere.

Manuscripts should be provided in a clear one sided copy, accompanied by an abstract (in the language of the original and in English) summarizing the main points in no more than 150 words and up to 5 keywords. Authors are also required to provide the text on disk, CD-ROM or by e-mail, written on a compatible PC (in a version of Microsoft Word). The electronic version and the hard copy must match exactly.

A brief biographical note indicating the author's institutional affiliation(s), works published and central subject of professional interest should also be enclosed.

Manuscripts should not exceed 8,000 words (45,000 characters with spaces) including notes. Papers should be sectioned with clearly marked subheadings. Use double quotation marks throughout the text (e.g. for titles of articles, quoted words or phrases, technical terms), except for quotes within quotes. Titles of books and periodicals, and foreign words (e.g. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, etc.) should be in *italics*. Note numbers should be referred to in the text by means of superscripts.

Citations should be presented as follows:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 123.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", in: M. Hollis, S. Lukes (Eds.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, pp. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, p. 31.
4. *Ibid.*, p. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), p. 153.

228

The author-date system is also acceptable with a text reference reading. References in the text are then made as follows: (author's last name, date: page(s) or section). Detailed bibliographical information should be given in a separate alphabetical list at the end of the manuscript.

Proofs will be sent to authors. They should be corrected and returned to the Editor as soon as possible. Alterations other than corrections of typographical errors will not be accepted.