

BULLETIN DE LA CONVENTION PSYCHANALYTIQUE

N° 22 – Septembre 90

M. LE BAILLY

Inconscient et Culture ¹

- Quand on propose un titre pour une Intervention, il y a prématuration. On ne sait pas ce qu'on va jargonner. Alors on avance un énoncé qui renvoie, certes, à une véritable idée, mais d'abord confuse, de telle sorte que l'urgence et la précipitation - ainsi que le mouvement ambivalent de l'aspiration à communiquer et de la réticence à dire - vous fait commettre un titre qui n'a pas la pertinence requise. C'est ainsi que j'avais annoncé "Inconscient et culture". C'était court et je le supposais assez général pour me permettre d'exposer. En fait, ce n'est que quand j'ai lu l'intitulé imprimé sur la plaquette que je me suis rendu compte de l'ambiguïté. C'est tout un programme ces deux termes coordonnés. Ce n'est pas sans rappeler des débats anciens qui ont servi de prétexte à des ruptures, supposées légitimes et fécondes, au premier temps du mouvement psychanalytique. Bien évidemment, il n'est pas question de reprendre ici le débat d'un inconscient qui pourrait être collectif. A ce sujet il me semble que Levi-Strauss à partir de la méthode de l'anthropologie structurale et à propos de l'analyse de la structure et de la fonction des mythes (en particulier dans Les Mythologiques) a définitivement clos le débat. S'il y a des significations implicites des systèmes d'énoncés, il n'y a pas d'inconscient collectif. Pas plus qu'il n'y a un penser collectif contrairement à ce que Bernard Auriol soutenait hier soir.
- Mon propos est plus modeste comme l'atteste l'argument. Je dirai : pas même épistémologique. J'ai pensé que puisque ce travail s'inscrivait dans le cadre de

¹ Intervention dans le cadre de l'Invention Freudienne à Toulouse

journées d'études, qui n'est ni un colloque ni un congrès (dans ces occurrences, il aurait été convenable d'exposer des faits, si ce n'est démontrés, mais tout au moins passablement argumentés) j'allais simplement vous faire part de quelques menues idées arachnéennes sur les relations qu'entretiennent l'élaboration d'une théorie prenant en compte l'hypothèse de l'inconscient et d'éventuels déterminismes culturels. D'ailleurs, cela tombe bien que ce ne soit que des journées d'études. Ces temps, je ne m'en sens guère d'y aller d'un quelconque frayage. Il faut dire que, quand on se risque à "adresser", ne serait-ce qu'à une fraction amie de la communauté psychanalytique, on n'est pas pour autant à l'abri de réactions colériques et nourrissonnes. Il n'est pas même exclu que ce type de réactions vienne de personnes prétendues référentielles. C'est à la fois du plus haut comique et désagréable. C'est sans doute parce que chez les psychanalystes il y a de la communauté (amicale-associative) et pas de collectif. Freud s'en était le premier accommodé qui avait tenté de faire passer, sans transition, ses disciples de la "horde" à "l'association internationale" (du groupe "naturel", où les enjeux libidinaux priment, à l'organisation juridique, universelle, à vocation désésexualisante) sans prétendre qu'il y eut une autre forme de collectif. Il faut tout de même rappeler que cette orientation vers une organisation juridique internationale. qu'il prôna dès 1910, rencontra une forte opposition bien que, dans l'esprit, il s'agissait de se doter des moyens d'apporter "soutien et amitié" à ceux d'entre les psychanalystes qui rencontraient l'hostilité dans leur pays. En particulier Abraham craignait que cette option juridique ne débouche sur la censure et la stérilisation de la créativité. L'autre déconvenue serait que "l'adresse" ne soit accueillie par une communauté dont la consensualité soit telle que l'expression en soit perdue au profit d'un échangisme des énoncés (transformés ou non) qui participerait à la confection de la langue. Babel toujours recommencée qui annule l'effet d'invention singulière au profit de l'édification d'une unilangue d'institution. Qu'il n'y ait pas d'auteur, au sens d'un investissement narcissique secondaire sur l'oeuvre écrite par celui qui la profère (manière d'identification à la chose écrite) soit. Mais cela n'autorise pas la dénégation de l'invention d'une expression singulière irréductible.

C'est vrai qu'il ne faut pas rêver. Quoique la théorie du rêve, telle que Freud l'élabore à l'orée du XX^e siècle, et surtout l'ersatz irremplaçable qui s'en détache, comme à l'insu, au final de cette oeuvre sous les espèces d'un concept (ou devrais-je dire d'un axiome qui ne souffrirait que d'être définissant sans autoriser aucune déduction mais du fait même d'être énoncé, permettrait d'asseoir la construction, latérale, de la théorie psychanalytique telle qu'elle appréhende le réel de la réalité psychique) reste centrale pour l'expérience psychanalytique. Sur cette fonction déterminante de ce concept "ersatz", je ne manquerai pas de revenir.

- Une des petites idées qui m'est venue, depuis le moment où je me suis autorisé à causer, pourrait s'énoncer interrogativement sous la forme suivante : "L'inconscient, qui est par définition a-culturel, peut-on en inventer la théorie en dehors de toute influence des énoncés culturels dont on est issu ?" Ou plus prosaïquement : "Est-il possible d'élaborer une théorie métapsychologique à partir de l'hypothèse de

l'inconscient sans que cette hypothèse elle-même ne soit induite par déterminisme issu de la consistance culturelle à partir de laquelle elle est posée". En fait les deux questions ne sont pas équivalentes. Et répondre oui à l'une ("il est possible d'inventer une théorie autonome à partir du concept d'inconscient en dehors de toute influence culturelle") n'implique pas que l'on réponde de même à l'autre. Parce que celle réputée plus prosaïque n'est pas seulement plus générale mais affecte un point d'épistémologie qui questionne si ce n'est la découverte Freudienne elle-même, tout au moins ses conditions d'apparition. Ainsi ces deux questions, puisqu'elles ne prennent pas en compte les mêmes conséquences, ne mettent pas en jeu les mêmes causalités :

- La première porte sur les rapports de l'invention à l'héritage culturel de celui qui élabore. A ce titre elle ne concerne que les écarts de modélisations singulières à la norme (le corpus freudien) tolérables pour s'inscrire dans la dynamique du mouvement psychanalytique. Il s'agit de savoir si les déterminismes culturels "transforment" l'élaboration freudienne, c'est-à-dire la ravalent au niveau d'un mythe, ou s'ils permettent des remaniements (en tant qu'un remaniement s'oppose au régime de transformation producteur de l'engendrement des variantes des mythes) de modélisation qui rendent compte, génération après génération, de la transmission de la chose freudienne.
- La seconde porte sur la validité de la découverte freudienne elle-même en tant qu'elle atteste d'un effet de vérité concernant l'hypothèse de l'inconscient comme fondement réel de la réalité psychique. En d'autres termes, l'hypothèse de l'inconscient est-elle un remaniement culturel d'un effet de vérité préalablement dévoilé comme origine d'un autre corpus d'énoncés (alors la découverte freudienne ne serait qu'une invention de Freud) ou, quoique s'inscrivant dans une consistance culturelle donnée révèle-t-elle un trait qui autorise une mutation dans l'appréhension de la réalité psychique ?

Je laisse là cette dialectique entre l'invention et la découverte freudienne. Marc Thiberge articulera plus avant, demain matin, ces deux notions.

- Bien évidemment, ces questions me sont venues à partir d'expériences personnelles. Dès l'instant où on se met soi-même à élaborer, ne fut-ce qu'à un niveau modeste, on s'aperçoit que ce qui, pour soi paraît d'évidence ne l'est absolument pas pour ceux même proches et issus du même courant de penser. Même si vous travaillez étroitement avec eux. Je m'en suis rendu compte quand je me suis intéressé au statut et à la fonction de la parole. Il m'est apparu évident que la parole articulée était du point de vue de la réalité psychique non adressée, non adressante. A l'époque je disais que l'inconscient désigne "l'instance métapsychologique où l'effet de parole, seul dégagement possible à l'arbitraire tyrannique attribut de l'être parlant, effaçait la langue comme instituante". L'acte de parole fait non seulement obstacle à la répétition et à l'institution de la langue, mais aussi efface le support même de sa langue. Dans cette acception, la parole, dans son intransitivité, fait obstacle à la compulsion sémantique. Et le parlêtre se trouve en

position paradoxale d'être à la fois producteur-esclave de significations intarissables dont l'apparente efficacité explicative n'atteste d'aucune consistance, et désirant sans supposition d'aucune signification. Hypothèse qui permet de préciser l'aphorisme lacanien où l'homme ne serait pas, génériquement, "malade du langage" mais affecté par le fonctionnement parasitaire de la langue. Cela implique que la parole effracte le champ semantico-semiologique (qui lui est généralement attribué) pour ouvrir une fonction de stricte consistance sémiotique rétrocentrée. Quand je pose les termes de "consistance sémiotique rétrocentrée", je fais allusion à ce qu'avec Bernard Marie nous tentons d'avancer sur une appréhension des faits psychiques qui pourrait se concevoir comme un système consistant autogénéré et qui resterait identique à lui-même quoique susceptible d'évoluer et de se transformer. Bernard Marie, mieux que je ne saurai le faire, développera certainement cette idée à l'occasion de son exposé sur "Fermat-Gödel". En tout état de cause cela ne me semblait pas la mer à boire. Pour le dire bêtement : la parole n'est pas seulement faite pour communiquer, pour s'adresser à l'autre, mais concerne l'effectuation du désir. C'est vrai qu'en sortant l'acte de parole de sa fonction de nomination, du même coup on lui ôte toute efficacité symbolique. Ce qui n'est pas sans poser problème à notre génération d'analystes nourrie au lait impur de la "parole symbolique". Car la fonction symbolique, dans cette hypothèse, échoit à la compétence de la langue. Il est vrai que cela devient encore plus problématique quand on avance que le désir, coextensif à l'acte de parole, serait non seulement an-objectal (il n'y aurait nul objet au désir) mais encore, et justement parce que an-objectal, il ne serait pas sexuel et n'émargerait pas au principe homéostatique du plaisir. Je dois dire que cela fait désordre, dans la mouvance lacanienne, où l'antienne place l'objet comme cause du désir.

- Vous conviendrez que cela pose question. Cela fait énigme, qu'à partir des mêmes enseignements des mêmes textes, des mêmes pratiques, on en arrive à de tels écarts d'élaborations théoriques. Vient alors la tentation "oedipienne" de résoudre cette énigme en se disant que d'autres déterminismes, hors du contexte de la psychanalyse, ont joué pour expliquer cette hétérologie généralisée. Et on en viendrait, quasiment poussé par une pulsion xénophobe, à dire que s'ils ne comprennent rien, c'est parce qu'ils ne sont pas des nôtres. Tout se passerait comme si à partir de la découverte freudienne "il y a de l'inconscient", l'invention qui préside à toute élaboration théorique ne pouvait se développer qu'à partir d'une axiomatique implicite (si ces deux termes accolés peuvent avoir un sens) dont les prémices et les règles de construction sont ceux du système d'énoncés et de la grammaire de la culture particulière dont on est issu et dans laquelle, quoiqu'on veuille, on reste situé. Si votre désir est sans objet et n'est pas sexuel, si votre parole intransitive n'est pas adressée, c'est la faute à Calvin et à sa prédestination prélapsaire.
- Cette conclusion hâtive semble d'ailleurs se confirmer quand vous vous mettez à étudier les thèmes qui vous préoccupent chez les auteurs qui ont marqué le mouvement psychanalytique. Ainsi, dans le cadre d'un travail à l'invention

Freudienne, par le biais de la notion d'énergie psychique et de pulsion, nous avons tenté de savoir comment certains auteurs s'exprimaient. Vous remarquerez que notre interrogation ne s'est pas focalisée sur le concept de désir. En effet quelque soit le degré d'orthodoxie des auteurs, le terme de désir n'est jamais ni contesté, ni discuté. Au point qu'on pourrait se demander, si toutes divergences théoriques affirmées par ailleurs, le désir ne resterait pas l'emblème d'appartenance à la communauté analytique. Prôner le désir (sexuel) c'est synecdotiquement affirmer qu'on en est. Aussi s'attacher à la pulsion consistait, indirectement, à en savoir plus sur la position réelle de chacun vis-à-vis du désir. De fait nous avons constaté, qu'en ce qui concerne la théorie des pulsions, chacun s'autorisait à une position "inventive" sensiblement différente de l'un à l'autre. Divergente à ceci près que dans chaque élaboration on retrouve, chez tous, l'idée d'un reste de pulsion déssexualisée, désintriquée, antagoniste au principe de plaisir, dont le régime économique serait de tension constante et entraînerait de l'instabilité.

Par exemple :

- Dans une lecture récente, Marie-Claude Reby faisait apparaître que Freud, quand on tente d'éclaircir sa position en 1937 (dans "Analyse terminée - analyse interminable") pour maintenir le dogme de deux pulsions originaires de vie et de mort (originaires, j'y insiste) en vient à postuler un rameau "instinctif" de la pulsion de mort qui n'aurait pas pour destin l'intrication avec la libido et qui serait facteur de perturbation et d'instabilité, d'une part de l'équilibre psychique, d'autre part du système d'homéostasie du principe de plaisir. Parce que rétif à toute intrication avec la libido et échappant à l'emprise de toutes les instances topiques (ça-moi - sur moi - idéal du moi), donc doublement délié, Freud voyait dans ce rejeton intraitable de l'instinct de mort la cause silencieuse - parce que irrepérable métapsychologiquement - de la sombre destinée des êtres parlants. Et la certitude de l'inachevable d'une psychanalyse.
- Chez Mélanie Klein, cette pulsion déstabilisante est repérée, phénoménologiquement, à l'œuvre dans la phase paranoïde sous les espèces d'une pulsion destructrice persécutive. Mais pour Mélanie Klein, cette pulsion, quoiqu'elle doive être référée à la pulsion de mort, est d'abord conservatrice d'une intégrité morcelée, puis, de plus, une fois remaniée, structurante. Par rapport au pessimisme intégral dont fait preuve Freud, il y a une évolution notable puisque l'instinct de mort est totalement converti en agressivité "liée" et acquiert la fonction dialectique de conservation.
- Chez Winnicott, toujours à partir d'une lecture de Marie-Claude Reby, il semble que le dualisme des pulsions de vie et pulsion de mort soit abandonné au profit d'un autre dualisme qui oppose une pulsion libidinale et une pulsion potentialisant la vie. Là encore, ce potentiel de vie est conçu comme agressivité qui se fusionne, pour partie, avec la libido. Le reste de cette "impulsivité", qui n'aspire à aucune satisfaction, se transforme en créativité primaire et permet l'avènement de l'espace transitionnel. Le pas franchi est qu'à la pulsion de mort, connotée du

Thanatos grec, se substitue cette potentialité de vie antagoniste de la libido.

- Chez Lacan, dans sa lecture de "L'agressivité en psychanalyse", Alain Goubron, après un long travail de traitement textuel de ce texte, faisait apparaître que le dogme de la dualité originaire des pulsions (pas la dualité elle-même) était abandonné. Issu de l'instinct de mort, pose comme concept limite d'avec le biologique, l'agressivité, métabolisée par l'investissement des imagos, se transforme en libido grâce à l'opération du miroir qui institue, dans la jubilation, le narcissisme primaire du sujet et transforme l'énergie pulsionnelle mortifère originaire en libido-sexuelle.
- A partir de ces quelques faits exposés sans rigueur démonstrative, on peut tirer deux types de conclusions en apparence contradictoires. D'abord, comme je l'ai fait apparaître, à dessein, on pourrait soutenir que les différences entre les auteurs seraient le résultat d'un "progrès" dans la formulation métapsychologique de la problématique des pulsions. L'hypothèse serait que les remaniements, dans l'élaboration théorique, fonctionnent sur les mêmes principes que l'évolution des espèces vivantes par mutations successives, dont les plus puissantes, sur le plan explicatif, l'emportent sur les plus faibles. Ensuite, et avec les mêmes éléments, on pourrait soupçonner que ces différences de formulations sont la preuve que chaque auteur, en fonction de déterminismes extérieurs à la théorie psychanalytique, transforme la théorie des pulsions pour la rendre conforme au système d'énoncés culturels auquel il participe. Dans cette occurrence on retrouverait le débat, passablement éculé, de savoir si, à l'origine, la psychanalyse ne serait pas une histoire juive que les autres systèmes culturels tenteraient de s'approprier en la transformant en fonction de leurs propres déterminants. A l'appui de cette construction on pourrait apporter certaines constatations qui sembleraient en certifier la véracité. A s'en tenir à Freud et à Lacan, il serait facile d'accumuler des résurgences culturelles accréditant cette fantaisie.
- Pour Freud, on pourrait sans trop de difficulté répertorier des similitudes entre sa culture juïaïque d'origine et son oeuvre :

Dans ses textes :

- sa manière particulière d'exposer et de construire qui pourrait rappeler la structure d'un texte talmudique.
- sa manière tout a fait singulière de pratiquer la citation d'auteurs qui va bien au delà de l'honnêteté et de la rigueur du chercheur mais renvoie à cette prise d'acte que d'autres, avant lui, en ont dit sur tel sujet qu'il traite actuellement, que donc la singularité d'une avancée se déploie par rapport à l'ensemble des singularités qui ont exposé par avant. Il n'y a de singularité que relative. Cette pratique évite les écueils auxquels l'idéologie communautaire mène où : "tout est à tous et réciproquement".

- sa position implicite concernant le statut de la parole chez l'humain qui se réduit à sa fonction symbolique, organisatrice, classificatrice et non créatrice,
- sa conception de la réalité sociale qui se présente comme binaire : ou la horde régit par les liens libidinaux, ou l'organisation juridique du groupe, sans même qu'une troisième structuration ne soit envisagée. Conception qui n'est pas sans rappeler l'ancien testament où après l'élection (Abraham), qui institue une communauté hébraïque sans droit écrit et assujettie aux droits des peuples qui les asservissent, l'alliance (Moïse) fait passer le peuple élu par le dire de la loi et débouche sur l'organisation sociale d'une société de droits et de prescriptions qui contingentent les effets de perversion polymorphes (le veau d'or) de la libido mise en acte dans l'espace communautaire. Conception qui n'a pas été sans conséquence sur le développement du mouvement psychanalytique lui-même, puisque Freud le fit passer de la horde psycho-affective, à l'association internationale sans autre forme de procès. De nos jours, nous oscillons toujours entre ces deux positions : ou la nursery, lieu d'effectuation des pulsions partielles auto-érotiques, ou l'embrigadement juridico-social.

Ces quelques indices rassemblés comme ils me sont venus et sans autre intention, à supposer qu'ils soient exacts (ce qu'on me contestera sans doute) pourraient faire penser que Freud, quoique athée, ne déroge pas à certains éléments de sa culture lignagère. Ce qui, au fond, ne prouve pas grand chose. Même si on accumulait d'autres remarques du même ordre.

- De la même manière, pour ce qui concerne Lacan, on pourrait relever des traits de son appartenance à la culture chrétienne catholique. Pour ne pas faire fastidieux, je m'en tiendrai à ce qu'on pourrait appeler sa conception de l'altérité qui, en apparence, n'est pas sans rappeler celle du nouveau testament. En effet, il serait possible de réduire l'apport des "Complexes Familiaux" à une accréditation des catégories religieuses :
 - du semblable qui s'originerait et se structurerait à partir du complexe d'intrusion en tant que la réaction d'invidia tend à constituer un double indifférencié.
 - de l'autre qui résulte de la reconnaissance narcissique totalisante de soi dans l'épreuve du miroir ("tu aimeras ton prochain comme toi-même". "Aimez-vous les uns les autres") et permet l'entrée dans le complexe d'Oedipe tout en ouvrant l'accès à la fonction du père. Au point qu'on pourrait penser que toute cette élaboration est développée par Lacan pour sauver à travers le concept de père freudien le spectre de la divinité unique. Pour ma part, si je m'en tiens à la lettre des "Complexes Familiaux", je serais enclin à penser que Lacan, grâce à la figure du père, sauve l'autre et le semblable qui lui permettent de fonder le grand Autre comme tel.
- Mais il serait préjudiciable de réduire ce texte à cette fin dérisoire. Alors que ces trois complexes, dans lesquels les membres de la famille nucléaire interagissent entre

eux et sur l'infans, mais où chacun a une place prédéterminée (ainsi la mère, dans le complexe de sevrage en tant qu'elle incite à la liquidation de la fonction topologique du sein comme prolongement en circuit fermé de la bouche nourrissante ; soit, dans le complexe d'intrusion, le frère "neutre", c'est-à-dire un quidam qui, quel que soit son sexe, puisse apparaître comme semblable dans la relation à la mère sur le modèle structural repéré par Saint Augustin constatant "l'invidia" sous le regard amer qu'un frère de lait porte à son alter par sa mère allaité ; encore la mère, dans le complexe de castration où la peur de la perte du membre représente synecdotiquement la menace du retour aux affres du morcellement du corps tel qu'elles sont vécues dans la symbiose à celle-ci, mais aussi le père qui, absent jusqu'alors, est promu agent de la répression incestueuse et support valeureux d'identification nécessaire à l'édification de l'idéal du moi) articulent comment l'enfant hors la langue subit ; comme de l'extérieur, l'encodage des imagos mentales endogènes. Encodage qui fournit un représentant psychique à la représentation mentale de l'imgo. C'est à ce prix que le désir originellement parasitaire se transforme, au gré de l'enchaînement des phases complexuelles, en motion subjective centrifuge.

- Il serait là aussi illégitime de conclure que Lacan, dans le début de son invention métapsychologique ne fait que christianiser une découverte et une invention freudiennes (Freud tout au long de son oeuvre n'a cessé d'inventer sa propre découverte), elles-mêmes avatars et résurgences de la théologie hébraïque D'autant que ce texte des "Complexes Familiaux" qui esquisse une topique originale et celui de "L'Agressivité en Psychanalyse" qui esquisse une énergétique alternative à celle de Freud, me semblent être une véritable tentative effectuée par Lacan d'introduire une formulation arrachant la psychanalyse hors de la codification mythologique. Agencement mythologique du dogme des pulsions que Freud non seulement ne contestait pas mais revendiquait même, tout en faisant remarquer à Einstein que la physique, fut-elle la plus théorique, n'échappait pas à cette mythologisation du fait même de la sémantisation de ses énoncés. En cela il rejoignait Wittgenstein. Lacan lui, dès l'abord, tente une formulation formalisée des énoncés métapsychologiques.
- Ce qu'on peut dire tout au plus, c'est que les énoncés culturels hérités (d'une certaine manière contre Wittgenstein) servent uniquement de forme d'expression à l'invention théorique. Et quand je parle "d'expression" je ne serai pas opposé à ce qu'on y entende le sens que Gilles Deleuze attribue à ce concept Spinozien : "*à savoir que l'expression serait acte de connaissance qui ne resterait pas extérieur à l'objet à connaître, mais qu'il exprimerait l'objet lui-même...*". Dans le cadre de la métapsychologie, l'inconscient, à cause de ce statut d'inconscient, ne peut être qu'exprimé. L'inconscient, motion impassible, fait butée à l'exigence théorique. Il est littéralement a-théorique, quoiqu'à la théorie il y pousse, et vient fort opportunément dénier toute théorie et tout savoir qui tentent de se constituer. Pour y revenir, le système d'énoncés culturels (le système sémantico-sémiologique) ne sert que de matière à l'expression d'invention. C'est dire qu'aucun déterminisme culturel n'affecte l'invention singulière des auteurs qui oeuvrent dans l'élaboration de la théorie

psychanalytique. Il me semble que l'introduction de ce concept "d'expression" permet d'accréditer la notion d'hétérologie dont Michel Levy avait tenté, dans un travail récent, de démontrer la pertinence. Il s'agissait de fonder la validité de l'hétérogénéité des agencements d'énoncés comme n'étant contradictoires ni avec la découverte ni avec l'invention freudienne. Il me semble, pour ce que j'en pense actuellement, que le concept spinozien, exhumé par Gilles Deleuze, répond à la faction des orthodoxes dans la mesure où il autorise l'invention singulière comme variation d'énoncés sur le thème obligé de la découverte freudienne. Etant entendu que pour ce qu'il en est de la réalité psychique, le modèle de l'écriture logico-mathématique (ou le raisonnement axiomatique) ne serait, dans cette hypothèse, qu'un mode d'expression, au même titre que tout autre. Il n'y aurait pas de pertinence supérieure de cette modélisation, eu égard à la matière que suppose la réalité psychique, par rapport à tout autre qui se déploierait à partir d'un autre savoir micro-culturel. Ce concept d'expression, s'il était validé, en tant qu'il était une doctrine de l'hétérologie², pourrait permettre de sortir de l'illusion communautaire où l'irréductible singularité est annulée au profit de la transaction échangiste (intégrale ou détournée) des énoncés. De plus, ce concept fait obstacle à la tentation oecuménique et légitime l'accueil à d'autres systèmes d'énoncés.

- Mais, comme je vous l'annonçais dès l'entrée, cela ne veut pas dire pour autant qu'à la deuxième question on puisse conclure de manière identique. Je vous rappelle son intitulé "Est-il possible d'élaborer une théorie métapsychologique à partir de l'hypothèse de l'inconscient sans que cette hypothèse elle-même ne soit induite par déterminisme issu de la consistance culturelle dans laquelle elle est posée". Pour le dire sans pédanterie, cela revient à se demander platement si la découverte freudienne, qui pose l'hypothèse de faits psychiques inconscients, aurait pu advenir hors de l'aire culturelle définie par la rupture monothéiste. Cette "idée folle", comme le disait Lacan, de postuler l'existence de faits psychiques inconscients, pouvait-elle émerger ailleurs que dans notre culture judéo-chrétienne ? Encore faudrait-il s'aviser que la véritable idée folle qui fait coupure épistémologique (bachelardienne et/ou althussérienne), n'est pas qu'il y ait des faits psychiques inconscients mais bien que le désir soit (l')inconscient. Ce qui n'est pas la même chose. Car postuler l'existence de faits inconscients ne radicalise pas l'hétérogénéité entre réalité psychique et réalité sociale. On est là encore, dans la continuité entre faits sociaux et actes psychiques.

² Michel Fennetaux a terminé son intervention sur quelque chose qui ne me semble pas sans relation avec ce que j'avance là. Il proposait la notion de relation disconsensuelle. Etant à ce moment en position de président de séance, je me suis abstenu, protocolairement, d'intervenir. Pourtant il me semble que cette notion tient plus du champ politico-social que de l'articulation psychanalytique. En effet, il s'agit de prôner la déconstruction d'un hypothétique consensus qui aurait été, préalablement, érigé en idéal du colloque social des psychanalystes. Or le consensus se réfère au champ de la psychologie sociale. Non du corpus théorique de la psychanalyse. Pour ce qui me concerne, le fait de ne pas faire consensus ne me paraît pas un critère suffisant pour attester de la validité d'une élaboration de la théorie psychanalytique. Il n'est ni une condition nécessaire ni suffisante. Par ailleurs il ne participe pas à la compréhension de ce qui pourrait être un collectif. Reste que le terme peut faire effet de slogan. Sans plus.

- Ce que je vais avancer dans ce qui va suivre n'est pas avéré. Nulle argumentation n'en viendra, aujourd'hui, étayer la vraisemblance. Juste une intuition que je vous livre, sans artifice. Il faut vous dire, au préalable, que c'est pour moi manière d'évidence de créditer l'élaboration des textes bibliques et la théologie qui en découle, du même objet énigmatique que la métapsychologie traite. Il s'agit de questionner l'énigme que la réalité psychique pose à la conscience des êtres humains au moyen d'un mode d'expression qui utilise un système de paradigmes faisant appel, entre autres, à des oppositions telles que - langue versus parole – foi - croyance - élection versus alliance - règles juridiques versus loi. Je me suis essayé il y a plusieurs années, à tester la pertinence de cette hypothèse sur un nombre restreint de textes de l'ancien et du nouveau testament à partir du thème central de Babel. On pourrait émettre l'analogie que la métaphysique théologique est à la religion ce que la métapsychologie est à la psychanalyse. Tout se passerait comme si à l'orée de la culture judéo-chrétienne, il y aurait eu prise en compte d'un réel hors langage non seulement attribut mais surtout constitutif de la réalité psychique. D'un hors langage qui ne creuserait aucun manque et dont l'origine ne pourrait être référée à une quelconque carence ou défaillance de programmation génétique. Tout se passerait comme si ce qui fait la puissance de la pensée judaïque tiendrait de la prise en compte d'un tel réel. Car ce qui me frappe, dans le judaïsme, c'est cette manière tout à fait inouïe de conceptualiser Dieu. Ce qui me paraît original dans l'appréhension de dieu (qui ne serait pas une divinité) ce n'est pas tant qu'il soit unique (d'ailleurs de savants historiens de l'histoire des religions contesteraient sans doute cette caractéristique - je pense en particulier au travail d'Henri Corbin "Les paradoxes du monothéisme" bien que ce que je vais avancer ne soit pas en totale contradiction avec sa différenciation entre "dieu être" et "dieu étant" puisqu'il réduit le véritable monothéisme à la première formulation) - non pas qu'il soit inaudible, irregardable, irreprésentable - ce qui me frappe moi en tant que psychanalyste, c'est qu'il ne soit pas nommable. Qu'il présentifie qu'il y ait de l'innommable. Que ce Yahvé soit aussi Elohim. Soit, selon la lecture d'un Fabre d'olivet,, "lui les dieux, l'être des êtres". Où le "oi" renvoie à la présence ineffable. Le "im" au temps absolu. Et qu'ainsi l'attribut de divinité "el" renvoie à une si radicale extériorité qu'il n'y aurait plus, à ses confins. de symbolisation possible. Ce qui éclaire d'un jour nouveau la métaphore de l'homme créé à l'image de dieu : il y aurait chez le parlêtre de l'irréductible à la symbolisation. Il serait donc impertinent de réduire cette qualité "d'innommable" à un quelconque tabou. A une sorte d'interdit. Nulle terreur, nulle incapacité, aucune impossibilité ne viennent inhiber la possibilité d'une nomination mais au contraire l'indice de l'émergence d'un point d'abstraction indépassable pour exprimer un être qui serait au delà de la compétence sémantico-sémiologique de la langue. L'instance "logique" qui clôt la consistance de l'univers. Exploit qui dérape sur la déduction qu'une telle extériorité au langage ne peut se concevoir que comme transcendante. Transcendance qui ravale l'étrangeté même du concept à la mythologisation imaginaire d'un "être un ailleurs" réceptacle générateur de toutes "les vertus idéalisées" des puissances terrestres. Comme si le hors le langage ne pouvait se penser autrement que sous les espèces de la transcendance.

- Il est vrai que d'aucuns, et en particulier les psychanalystes, n'ont pas manqué d'interpréter cette position du judaïsme à l'égard de dieu comme manière, non pas d'introduire une transcendance radicale, mais bien plutôt de procéder à l'éradication de toute transcendance par l'acte ultime de la négation de son vecteur. Le judaïsme, puisqu'il s'exclue de toute culture qui sacrifierait à la divinité (fut-elle unique) conçue comme anthropomorphe, commettait le meurtre imaginairo-symbolique de dieu. Il me semble que ce type d'allégation découle de l'amalgame entre dieu comme concept attestant d'un réel a-sémantique, et sa qualité, infondée, de transcendance. C'est cet amalgame que Spinoza dénonce quand il réintègre, dans son axiomatique de l'éthique, la nécessité conceptuelle de dieu indépendamment de la transcendance. Et on ne peut que manifester une certaine perplexité quand on constate que différents courants philosophiques ultérieurs n'ont pas paru tenir compte de cette révolution métaphysique. A preuve, la philosophie nietzschéenne qui reprend le postulat d'une prétendue mort de dieu pour développer une morale du dépassement de l'humain ("Ainsi parlait Zarathoustra") conçu comme une subversion du bien et du mal. L'existentialisme français, quoiqu'issu pour partie de la pensée heideggerienne, quand il fait précéder l'essence par l'existence me paraît tenir du même présumé. Comme si penser le matérialisme ne pouvait se justifier que d'un athéisme primaire. Eventualité qui fait craindre à un auteur mystique comme Dostoïevski que "si dieu est mort, alors tout est permis".
- Ce faisant, il m'est venu à penser que Freud, quoique nourri de philosophie allemande, quand à la fin de "Science des rêves", il pose ce concept déroutant "de désir indestructible", renoue, de fait et vraisemblablement à son insu, avec cette aride nécessité du judaïsme de penser le réel. C'est pourquoi au début de cet exposé, faisant allusion à un mystérieux "concept ersatz", j'anticipais cette convergence. Encore que qualifier d'ersatz un concept majeur peut paraître déplacé. Aussi il faut entendre cette dénomination comme métaphore qui connote l'idée d'un remplacement d'un ensemble de concepts par un autre plus pertinent. Car à bien y réfléchir, cette notion jusqu'alors inouïe, de désir indestructible apparaît comme une chute paradoxale puisque toute l'argumentation concernant la fonction du rêve tient d'une part dans l'hypothèse psycho-physiologique de "gardien du sommeil" mais d'autre part, et surtout, dans le postulat de réalisation sous forme codée (grâce aux mécanismes de déplacement et de condensation) du désir inconscient. Le désir du rêve, sous l'égide du processus primaire, participe à l'économie de la satisfaction sexuelle. il y a donc surgissement d'une contradiction entre un désir susceptible de satisfaction et un désir indestructible. Tout se passerait comme si, avec l'affirmation de l'indestructibilité du désir, Freud considérait, de facto, l'ensemble de ces démonstrations concernant les rapports du désir et du rêve comme autant d'apories. Aussi à l'instar de ce qui se passe dans la théorie dualiste des pulsions, on se trouverait dans l'obligation de formuler deux régimes désirants :
 - l'un qui se résoudrait à l'appétence et à la satisfaction régies par le principe

d'homéostasie. Ce serait celui que l'on trouve à l'oeuvre dans l'activation des pulsions sexuelles partielles et dont le scénario s'explique par la mise en scène des images du rêve.

- l'autre, brutalement énigmatique, serait cette instance dynamique difficilement conceptualisable parce que ne pouvant s'articuler ni à une énergétique repérable, ni à une topique déterminée que Freud affirme, sans explication ni démonstration, comme étant de tension constante (motion "du penser", substratum du rêve). Manière de désaveu de la conception précédente mais qui légitime, à mon sens, la découverte freudienne. Concept que Freud ne ré-utilisera jamais et qui réapparaîtra, remanié dans "Analyse terminée – Analyse interminable" sous l'avatar de ce rejeton de l'instinct de mort qui ne souffrirait aucune liaison. Désir indestructible, délié et silencieux.

Dans cette supposition, il me semble que l'on peut reconnaître l'exigence de penser un point d'irréductible qui n'est pas sans rappeler celui que j'attribue, quant à dieu, au judaïsme. A la différence près, mais essentielle, que le désir concerne la consistance du parlêtre alors que le dieu innommable du judaïsme concerne la consistance de l'univers. Cette lecture permet une appréhension nouvelle de l'aphorisme que Lacan pose dans son séminaire de mars 1970 : "dieu est inconscient". Si l'on élimine l'entendu trivial d'un dieu qui ne serait que la représentation refoulée du père alors on peut penser que l'inconscient est, non pas un équivalent de dieu pour le sujet, mais se substitue comme concept à celui de dieu dans la structuration de la réalité psychique. Ce qui n'est pas éloigné de l'hypothèse freudienne qui opère un double remaniement d'abord de réduction de l'universel au subjectif et, ce faisant, d'instauration d'une immanence conforme à l'articulation de la réalité psychique au biologique. Dans cette configuration le désir indestructible se positionne comme concept limite d'avec le biologique en lieu et place de la pulsion.

- Mais la chute de la référence à la transcendance obligée, et la réintégration de l'immanence comme attribut du subjectif me paraissent possible que si précédemment, un travail de perlaboration n'avait été entrepris dans le cadre du corpus de la métaphysique elle-même. Il est vraisemblable, sinon prouvé, que la découverte freudienne ne peut advenir que dans une culture judéo-chrétienne qui a subi la radicalisation métaphysique entreprise par Spinoza au XVII^e siècle. Radicalisation qui aboutit à la transformation de la-dite métaphysique en Ethique. Après lui, la problématique de l'être ne peut plus être posée comme avant. Il me semble que cette catastrophe que déclenche le penser spinozien est un passage obligé pour que puisse se constituer une métapsychologie freudienne. Ne serait-ce que parce que Spinoza éradique de manière définitive le concept de transcendance comme non pertinent dans le corpus de la métaphysique. Je vous rappelle que cette éradication, Spinoza l'opère en promouvant la substance comme concept clé à partir duquel il développera avec "l'esprit de géométrie" son Ethique. Je ne résiste pas au plaisir de vous en rappeler la définition. Elle est donnée au chapitre III intitulé "De Dieu". C'est la troisième définition. "J'entends par substance ce qui est en soi et est

conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doit être formé". Partant, déduit de la substance ou même coextensif de celle-ci, dieu n'est plus un être créateur transcendant à l'origine de toute chose, mais un être premier au sens logique. C'est une ontologie de l'immanence absolue. Se déduit, ensuite, à cause du caractère actif de la substance, une conception de l'homme comme acte et non comme potentialité, de désir et non de connaissance (dans le livre III de l'Éthique, Spinoza affirme en effet que "l'essence de l'homme est de désir"). Se surpasse, aussi, la problématique du bien et du mal à laquelle il substitue celle du bon et du mauvais (il n'y aurait pas "d'au-delà du bien et du mal" comme Nietzsche en développe la morale). Toutes affirmations qui semblent préfigurer la découverte freudienne qui subvertira l'appétence désirante spinozienne en désir indestructible et la cosmologie universelle post galiléenne en problématique subjective. D'ailleurs, il serait pertinent de se demander si, dans "L'éthique de la psychanalyse", Lacan ne tente pas, avec sa façon de formuler le désir à partir de l'a-chose, la même révolution d'axiomatisation de la psychanalyse que Spinoza réussit en son temps. De la même manière que Spinoza remanie la métaphysique en éthique, on peut penser que Lacan tente de transformer la métapsychologie de la psychanalyse en éthique de la psychanalyse. Sans succès puisque le désir, chez Lacan, reste tributaire de l'objet, fut-il réduit au fantasme.

- Mais, il me semble que Spinoza n'aurait pas pu opérer sa découverte "substantielle", si un siècle avant lui, Calvin, avec sa prédestination prélapsaire, n'avait ouvert la voie. Je sais que la pré-éminence de la prédestination prélapsaire, dans le dogme calviniste, a fait l'objet de discussions sans fin, entre d'éminents exégètes autrement plus qualifiés que je ne le suis. Pourtant, il me semble que ce n'est pas la question du salut par grâce et non pas par les oeuvres, au coeur du débat de la première protestation luthérienne, qui est schismatique. Thomas d'Aquin soutenait déjà cette position. Par contre, la découverte que constitue le dogme de la prédestination prélapsaire a pour effet de pousser la position transcendantale de dieu à tel point d'éloignement que, en ce qui concerne les affaires des hommes, s'instaure comme implicitement une quasi immanence (ou pré-immanence) du fait humain dans sa singularité. Et le fait que les affaires du royaume soient non seulement au delà de toute représentation possible, mais non susceptibles d'une quelconque conceptualisation, entraîne la pensée calviniste, si on exclut la somme de "l'Institution Chrétienne", hors de l'invention théologique au profit d'une élaboration du collectif qui articule les rapports du sujet à la culture et à l'économie. Au point que cette esquisse d'articulation du subjectif à l'économico-culturel pourrait apparaître comme une prématuration, voire une anticipation, de l'éthique spinozienne. Max Weber ne s'y est pas trompé qui intitule l'ouvrage consacré à l'influence du protestantisme sur l'évolution de la pratique économique en occident : "L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme". Sans pousser plus avant, on pourrait considérer cet investissement du protestantisme sur l'appréhension de la réalité sociale comme le signe de l'incapacité du calvinisme à remanier le champ du religieux. Ainsi la foi perd sa fonction dialectique d'avec la croyance. C'est sans doute pour cela que le judaïsme a, vis-à-vis de la réforme calvinienne et de ses

effets, une attitude non dénuée d'ambiguïté, ne lui envoyant pas dire à quel point cette position constitue un échec théologique. Le calvinisme n'est pas au catholicisme ce que l'islam est au judaïsme. Reste qu'indéniablement ce mouvement culturel ouvre la voie à l'avènement de la société civile moderne. Mais Calvin n'aurait pu lui-même instituer la coupure de la prédestination dans le dogme catholique, si Thomas d'Aquin n'avait, antérieurement, articulé de manière explicite les rapports entre la connaissance objective et la foi. Monique Rebeillard nous en a parlé hier avec tant de clarté qu'il n'est pas nécessaire que j'y revienne.

- Pour conclure, on pourrait poser l'hypothèse que la consistance culturelle à l'œuvre dans les avatars historiques de notre société induit (ou autorise), indéniablement, l'émergence de la découverte freudienne du désir (inconscient) indestructible. En effet tout se passerait comme si la catastrophe qu'entraîne dans la culture pharaonique la conception hébraïque de dieu qui ne serait ni divinité représentable ni nommable, mais point logique ultime qui ferme la consistance de l'univers, déterminerait une suite de remaniements dont les jalons (imprécis) pourraient être : d'abord la déduction hérétique de prôner la nécessité d'une transcendance pour atténuer le scandale de "l'innommable" dans l'appréhension d'une radicale extériorité telle que la propose le christianisme Paulinien ; ensuite le retour de l'islam mohamédien à une stricte doctrine de l'innommable qui profère qu'"il n'y a dans l'être que dieu" manière d'éluder la nécessité d'une transcendance ; puis la réfutation de la prétendue nécessité théologique et métaphysique de la transcendance et la promotion par Spinoza à l'immanence universelle ; enfin l'avènement avec Freud, du concept d'immanence subjective attesté par le concept de désir indestructible qui entérine l'extériorité irrépressible du parlêtre au monde (pour l'humain ni autre, ni semblable). On pourrait pourtant m'objecter que mon intuition première ne s'étaye que sur des bribes de savoirs incomplets issus de mes ignorances et incultures relatives. Je ne disconviens pas qu'un autre, autrement savant ou ignorant autrement, aurait pu agencer d'autres éléments déterminant des conclusions hétérogènes aux miennes... C'est admettre que mes propos ne valent que par l'expression singulière qui participe à la transmission de sa consistance supposée...
- Juste encore quelques mots : Freud en promulguant le désir indestructible me semble permettre d'envisager le collectif comme mise en acte de la laïcité qui ne se réduirait ni à l'athéisme ni à l'incroyance. Etre en position laïque impliquerait l'exigence de soutenir, ne fut-ce que par intermittence, le désir indestructible comme expression de l'immanence subjective. Manifestation de l'éradication du phénomène religieux. C'est sans doute à ce prix que l'on pourrait remanier la métapsychologie en éthique. Mais ceci est une autre histoire.

Je vous remercie de votre attention d'autant plus qu'elle était matinale.

Marc LE BAILLY
Toulouse - Fès
23 mars 1990 – 8 mai 1990

MARC LE BAILLY

**DE LA TRADUCTION
DANS SES RAPPORTS A LA TRANSMISSION :
L'IMPOSSIBLE TRANSCRIPTION DES EFFETS D'ENONCIATION**

De fait, ces temps ce qui pourrait titiller un psychanalyste serait la question du penser. "Qu'est-ce que penser" ? Vous pouvez l'entendre à l'infinitif ; mais aussi comme substantif, absolu et originaire. A la différence de la pensée. Car à la question de la pensée, d'autres dans le champ de la philosophie s'y sont heurtés. Je pense à Heidegger qui semble ne pas pouvoir rendre compte autrement que négativement de ce qu'il en serait d'une pensée qui ne serait pas technique. Comme si cette ultime tentative révélait l'impuissance des concepts de la philosophie à en fonder la théorie. Peut-être même cet échec pourrait expliquer sa dissidence et son ralliement au Parti National Socialiste. D'autres encore dans les neurosciences s'interrogent sur les mécanismes de sa production. Mais que peut articuler aujourd'hui la psychanalyse sur le penser ? Et si on extradait, si on extrayait, cette question, hors la problématique du "cogito" et de l'"être", alors il y aurait matière à remaniement du corpus de la métapsychologie. D'un point de vue énergétique, le penser pourrait être le représentant pulsionnel, turbulent et chaotique, du désir inconscient. D'un point de vue topique le sujet, dans son intermittence, pourrait être repéré entre désir et penser. Bien évidemment, penser resterait du côté des processus inconscients ; et le sujet ne pourrait être confondu avec celui de l'énonciation telle que la linguistique le définit. Mais pour valider ces assertions, je vais me livrer, pour l'écoute de certains d'entre vous, à quelques menues redites. Car si, pour chacun, l'effet d'énonciation était, ici, le seul enjeu, si les contraintes de communication étaient par charme abolies, alors dans le dialecte subjectif d'une langue vernaculaire par quelques-uns pratiquée, j'énoncerais : est-il possible de concevoir le "penser" comme modalité d'articulation du désir et de la parole; comme chaînon nécessaire à l'actualisation du désir inconscient dans une parole intransitive. Concevoir et postuler que "penser" n'est pas une activité mentale de connaissance mais un acte psychique motivé par l'activation énergétique d'une Autre pulsion. Autre pulsion sans objet, turbulente et qui ne serait pas sexuelle. Où l'impossible confine à l'acte de transmission dans son rapport au désir. Et puis tout serait dit au plus court d'un acte de parole. Mais dans un colloque où l'on vient communiquer (voire faire savoir), cette position n'est pas convenable. Pourtant quelle économie inaugurerait-on, face à un collectif constitué, d'être au plus près de l'acte de penser, sans appareil d'exposition hypothético-déductif .

Cette histoire de penser m'est venue au détour d'une lecture d'un texte de Freud. D'un mode particulier de lecture, puisque l'intention est de faire advenir l'insu autour duquel

un édifice théorique s'élabore comme masque. Comme si la thèse, la doctrine, voire le dogme, enkystaient un insurmontable insu originaire de l'auteur. Encore que cette formulation ne soit pas pertinente puisque faire référence à l'"insu" renvoie à la méconnaissance qui ferait origine. Il y aurait du savoir à faire advenir. En fait la découverte de Freud, sur laquelle s'élabore la théorie, pourrait se spécifier par la prise en compte de l'irréparable perte de subjectivité dans l'énonciation. Et pas seulement dans son acceptation linguistique. Pour y revenir, cette lecture portait sur l'une des cinq psychanalyses de Freud: *Le petit Hans*. Et, dans ce texte, sur un infime fragment, que je vous restitue :

*"Hans à sa mère : " as-tu fait un pipi ? Sa mère : "bien entendu. Pourquoi ? Hans :
"j'ai seulement pensé..."*

Puis rien. Il arrête l'échange et décroche. Ce qui m'a interloqué dans ce court dialogue, c'est l'accolement de ces deux mots : "seulement" et "pensé". Car Hans ne s'engage pas dans un processus de penser, mais dans une cogitation monomaniaque. Variation sur un thème unique. Ce qui motive Hans (et s'il coupe court) c'est d'enclencher, à partir de sa croyance muée en savoir par l'acquiescement d'un tiers, la logique de transformation qui lui permettra, pour sa plus grande satisfaction (pulsionnelle), d'intégrer en un système cohérent et enfin clos les disparités (et non pas les différences : comme quoi l'opposition et le paradigme n'ont pas la même valeur intrinsèque que la différence) que son voyeurisme expérimental lui aura permis de déceler. Il va procéder à la constitution d'un savoir, à lui nécessaire, pour rendre compte de la reproduction régulière du plaisir comme homéostasie de la tension de ses pulsions partielles aux orifices du corps. Il accède ainsi à la pratique d'une logique sauvage qui débouche sur les surprises que l'activation d'un système de transformation entraîne. Impavide, Freud le note quand il rapporte à propos de la traite d'une vache, que Hans ne manque pas de faire le petit savant : "regarde, du fait pipi (de la vache), il sort du lait".

Mais ce prétendu savoir ne se constitue que des transformations d'un thésaurus de mythes par lui organisés. Il fomenté à l'aide de son intelligence une mythologie personnelle qui, comme tout mythe, tend à réduire à rien l'irréductible opposition de la différence des sexes. "Seulement", justement, en procédant ainsi il renonce au penser au profit d'une délectable sexualisation de ses fonctions intellectuelles. C'est à partir de cet instant qu'il "réfléchit" et se transforme en "petit investigateur dégénéré et infatigable". Jusqu'à sombrer dans la phobie. S'il énonce, c'est au détriment d'une prise dans l'énonciation d'une parole à lui subjective. S'il se dévoue à l'Investigation sexuelle, c'est au détriment de l'inscription singulière. Comme quoi on ne peut pas "seulement penser". Nulle limitation ne peut oblitérer l'acte du penser. "Petit Investigateur dégénéré", Hans devient auteur d'un texte mythologique fermé dans lequel il s'aliène. Doctrine sexuelle infondable, qui résiste efficacement à l'impact d'un penser désirant. Doctrine propice à la reproduction de la satisfaction qui lui Interdit l'ouverture inventive. Invention à nouveau potentielle, dès lors que la pulsion désirante fait obstacle au processus de répétition du plaisir. Cette distinction entre inscription en creux d'une

singularité qui atteste du désir et textualité comme agencement linguistique d'énoncés, permet de réduire le paradoxe de l'oeuvre littéraire. Paradoxe qui s'énonce de manière simplette comme suit : "quel serait le statut du dire (énonciatif du désir) dans l'écrit du dit ?" Pour celui qui la produit, l'écriture dans une langue particulière permet-elle la confrontation à l'étrange altérité de son dire comme inscription ? Car ce qui caractérise l'inscription, c'est le procès d'éclipse subjective qu'entraîne la production d'un objet scriptural littéraire qui choit hors la réalité psychique. Ainsi l'inscription du texte rend le "sujet" (pas le moi) non identifiable. Et simultanément, cet objet de langue écrite se met à fonctionner dans le colloque social au point que, secondairement, il génère un auteur qui se l'approprie sous les espèces moïques. L'auteur institué et produit a posteriori par la mise en circulation du texte, investit le système d'énoncés issus de son énonciation, et se conforte par l'activation narcissique du principe de plaisir.

Bien évidemment, un destin si funeste où l'effacement du sujet par inscription induit un auteur, n'est pas irrémédiable. Certains y échappent. Ils y échappent car, pour eux, l'inscription confine à l'acte où l'effet d'énonciation perdure malgré les énoncés. Comme si, par le fait d'une désappropriation radicale de celui qui "inscrit", toute réappropriation des énoncés dans quelque système de connaissance que ce soit demeurerait impossible. Dès lors, l'inscription ne produit pas d'auteur et nulle appropriation réflexive ou spéculative ne peut, pour le lecteur, s'accomplir jamais. La texture du texte se fait "style" d'où émane un "penser désirant" toujours irréductible. Le style n'est pas l'homme mais atteste du désir. Il n'est ni pratique esthétique de la langue écrite ni maîtrise de la rhétorique qu'elle suppose. Le style creuse et ménage dans la langue écrite un isolat de désinformation, hors langage, où perdurent les effets déstabilisants du désir. Et cela n'en finit pas d'être bouleversant. Me vient d'abord à l'esprit le Spinoza de *L'Ethique* où cette gageure est maintenue malgré le texte français... Ce qui indique que le style résiste, sans atteinte, aux outrages de la traduction. Freud bien sûr. Puis Héraclite. Nietzsche aussi. Heidegger et Wittgenstein parfois. Et Shakespeare et Dante et Sophocle et surtout Homère. Les troubadours enfin, et d'autres poètes encore. Tous ceux qui, par un étrange renversement, sont considérés comme des acquis de la culture universelle. Paradoxe insistant puisqu'ils participent de l'incompréhensible et de l'innommable toujours réitéré et non d'un savoir cumulable et transférable de l'un à l'autre. Nulle école donc, mais une intégrité lapidaire qui attise au "penser". Jamais aucune interprétation, exégèse ou compréhension n'en épuise l'a-signifiante. Ce qui n'est pas sans entraîner, pour ces créateurs, certaines avanies. Se remémorer Spinoza menacé dans sa vie et attaqué de toutes parts, à toutes les époques. Shakespeare et Homère dont la postérité conteste la réalité historique. Preuve, s'il en était besoin, qu'être désirant se heurte à la convention d'existence. Transmettre, d'une position éthique, reste d'imposture.

C'est sans doute au nom d'un «penser» inscriptible que le psychanalyste peut s'autoriser à la publication. Ce n'est pas toujours le cas, et certains parmi nous, sous prétexte de faire inscription, se laissent aller au penchant littéraire. Ce qui consiste à changer de rive et à passer du côté du maniement de la langue écrite qui, justement, fait obstacle aux effets de parole. Verser dans l'esthétique de "sa langue" qui dénie le sujet

au profit de la prestance du moi. Freud, dont la manière d'écrire d'apparente limpidité tend à faire croire à l'évidence de ses spéculations, n'y a jamais sacrifié. Car cette première impression se révèle, à l'approfondissement, erronée : l'inextricable enchevêtrement des énoncés inclarifiables et son allégeance aux ruptures successives de doctrine suscitées par son mouvement de penser, rendent l'oeuvre inappropriable. Elle échappe de ses propres énoncés. Il rétorquait à qui s'en plaignait, qu'à l'inverse de ce qui se passait pour l'oeuvre de Freud, chez lui, tout était intelligible. Il attestait d'un paradoxe où l'oeuvre de Freud ne faisait qu'apparaître compréhensible et ne l'était pas, alors que la sienne, dans son apparente complexité, était appréhendable par toute pensée réflexive qui s'en donnait les moyens. Ainsi, il mettait en doute qu'il y eut chez Lacan un "style" qui rendrait l'oeuvre impérissable. Comme si la forme esthétique des *Ecrits* ne ressortissait que d'une pratique stylistique mallarméenne. Comme si l'ingénieuse complication de l'organisation des idées tissait un voile et masquait l'évidence pour obliger le lecteur à l'excitation et à l'exaltation de ses facultés intellectuelles de cogitation. Phénomènes qui poussent inéluctablement à "L'Ecole" puisque l'injonction sous-jacente tient du "tu peux savoir" qui exclut le "penser", et au transfert de groupe qui crée l'appartenance. Comme si enfin, en ce qui le concerne personnellement, le dire désirant ne pouvait creuser aucun vide dans l'espace de sa langue écrite. Et cette position implicite accrédite qu'il délégua à Jacques Alain Miller, son gendre, la rédaction des minutes de l'ensemble des séminaires. Scepticisme intégrable qui anticipait et validait ce qu'il advint à sa mort : plus de transmission, mais la mise en place d'un dogme légué à Jacques Alain Miller, le plus compétent de ses élèves en ce domaine. Elu par cette formule dont la fantaisie et le cynisme ne peuvent échapper : "il sait me lire". Comprenez, qu'ici, il ne s'agit justement pas d'une lecture (au sens indiqué à l'instant) mais d'une compréhension aiguë et d'une restitution sans faille de l'agencement des idées. Si l'hypothèse d'un texte, recelant un noyau de "désinformation" et attestant d'un penser désirant, était recevable, alors la problématique de la traduction dépasserait le cadre de la compétence linguiste. Il y aurait matière légitime pour le psychanalyste à y aller de sa spéculation. Il pourrait éprouver sa théorie sur la question de savoir en quoi un texte participe à la transmission des effets d'énonciation à jamais perdus.

Ce qui m'a alerté, c'est un travail de lecture de l'Ancien Testament. Je m'intéressais à la méconnaissance entourant la signification du récit de Babel et m'essayais à démontrer que cet épisode devait être repris dans le contexte structural de ceux consacrés à Abraham et à Moïse. Je tentais de démontrer qu'ils représentent une allégorie des principales fonctions du langage. Ils s'agent synchroniquement comme une théorie du langage : où Babel apparaîtrait comme l'anti-code universel (et la mise en circulation des "codes-langues" différenciés), Abraham comme l'accès à la langue singulière (puisque la circoncision, signe de l'élection, se réfère aux effets de la langue parlée) ; Moïse comme prise dans la parole irréductible (fondatrice de la Loi). J'avais pris pour texte de référence la traduction Segond. Or, de pointilleux érudits ont objecté sur le choix même de cette version. De fait, depuis sa parution, d'autres, plus savantes et plus exactes dans leur rapport aux textes originaux, ont paru. Sans vouloir contester le bien-fondé scientifique de cette objection, je répondrai (outre le fait qu'elle est celle de ma

culture d'origine et qu'ainsi, c'est elle qui m'a donné à penser ce que je ne peux renier) que la lecture ne se fonde pas sur les mêmes critères que ceux admis par le linguiste. La lecture procède de l'invention et spéculé d'un manque et d'une perte dans la littéralité de l'énoncé. Aussi, l'exactitude ne prend pas pour le lecteur l'importance qu'un philologue émérite exige, pour autant que l'écrit transcrit d'une langue à l'autre, enkyste toujours fidèlement le désir du dire à jamais perdu. Car le sempiternel problème de traduction - trahison, n'a de pertinence que dans le cadre linguistique du sémiotico-sémantique. Et à l'heure actuelle, il serait absurde de penser qu'il pourrait y avoir adéquation parfaite de tournure grammaticale et d'équivalence lexicale dans le passage d'une langue à l'autre. Ce qui indique que le truisme d'une "trahison obligée", mineure si on en croit l'épisode de Babel des Ecritures (qui fait apparaître que le prétendu malheur de la confusion des langues infligée par l'Eternel aux ancêtres du peuple élu est, en fait, une bénédiction puisqu'elle institue de la différence de langues qui permet l'émergence de la parole singulière), occulte la véritable question de la perte inévitable des effets d'énonciation. Il n'est pas illégitime d'affirmer que cette problématique de la traduction-trahison ne concerne pas uniquement la transcription d'une langue à l'autre, mais plus généralement, le passage du dire au dit, puis du dit à l'écrit. Car c'est par la perte des effets du dire que le dit accède à la relative universalité qu'une langue écrite, comme vecteur de communication, permet. Il s'agit d'un déplacement de la problématique du dire au dit (où s'excluent les effets du dire) vers celle du dit à l'écrit authentique, puis, enfin vers celle de la transcription de l'écrit authentique dans un autre corps de langue. Transcription qui procède de l'altération de l'écrit authentique. En d'autres termes, la "trahison" tient à la fois de la perte de la subjectivité du dire ineffable et de l'altération par la traduction de la singularité de l'écrit authentique. En tout état de cause, déjà, les sociétés sans écriture qui font perdurer du dit par mémorisation quasi magnétophonique, n'échappent pas à cette performance de la perte des effets d'énonciation. Ainsi, au regard du "dire désirant", il n'y a ni bonne mémorisation (orale ou écrite) ni bonne traduction. Toute mémorisation-traduction est de l'ordre du palimpseste. Et la restitution orale du dit, dans le cadre de la même langue d'expression, procède du même ordre de "traîtrise" que la traduction, orale ou écrite, d'une langue à l'autre. Aussi pour le lecteur, l'art du traducteur, qui dépasse ses liminaires compétences linguistiques, tient à son talent particulier de faire apparaître, dans l'opération de transcription d'une langue à l'autre, le dire manquant où s'arrimait le désir du sujet comme inconscient. La traduction procède de l'acte d'interprétation, à l'instar de celle qui transcende l'exécution d'une partition musicale ou de la déclamation du récitant. Interprétation qui consiste à actualiser les effets du penser incrustés dans le texte, afin d'en assurer la transmission intransitive. Manière de faire apparaître, d'une langue à l'autre, la trace d'une incrustation vide. Signe de l'immanence désirante. Par parenthèse, si ce que je viens de soutenir a un sens, alors la nouvelle traduction des oeuvres de Freud dont le principe est la stricte observance des formes linguistiques et lexicales du texte initial, est une variante au même titre que toutes les autres. Ni plus ni moins "authentique".

Mais bien évidemment, à un autre niveau, la traduction peut procéder, non plus de l'interprétation mais d'une lecture. Dans le corpus psychanalytique on peut en repérer

les effets. Je prendrai deux exemples de lecture "inventive" induite par le passage de l'allemand au français. Ils concernent les termes : désir et sujet. Au préalable il faut vous dire que je suis Incapable d'apprendre une langue étrangère. Aussi l'exercice auquel je me suis livré est sans garantie. Pour ce qui concerne le désir il est bien clair que Freud limite d'abord le concept à ce qui se passe sous forme codée dans le rêve et dans le symptôme. Dans cette acceptation, il semble que le terme allemand "Wunsch" détermine, de par son origine verbale "wünschen", un dessein d'exagération qui connote une propension à vouloir toujours plus et qui se rapproche davantage de la démesure de l'ubris grec que du désir français. L'évolution du concept dans la théorie lacanienne se repère dans l'altération induite par le passage de l'allemand au français. En effet, l'origine étymologique du mot désir, "choisi" pour rendre compte du "Wunsch" employé par Freud, est à chercher dans le verbe latin "desiderare". Or "desiderare" c'est littéralement "regretter l'absence de". Cette dénotation du manque ne semble pas avoir été sédimentée par le terme allemand. Les conséquences de cette divergence sémantique sont loin d'être négligeables. On pourrait même se demander si cette mutation signifiante n'a pas desservi, d'une certaine manière, l'exceptionnelle avancée théorique menée par Jacques Lacan. Car alors que le "Wunsch" freudien était en adéquation parfaite avec l'articulation du principe du plaisir et des pulsions, le désir du manque, français et lacanien, introduit un dysfonctionnement qui, à l'instar de ce que les théories du chaos repèrent comme conditions initiales, entraîne une série de compromis dans la théorie lacanienne qui culmine dans le séminaire sur *L'Éthique*. Car Jacques Lacan ne réussira pas avec la définition du désir ce qu'il institue avec le concept du sujet. Et c'est à partir de cette contradiction entre les deux acceptations française et allemande du désir non explicite dans la théorie contemporaine que notre génération d'analystes doit inventer. Invention qui permettrait de surmonter la contradiction introduite par l'amalgame et la persévération de cette double signification dans la théorie lacanienne. L'autre exemple de lecture (réussie) est celle que Lacan opère en traduisant une formule freudienne par "Là où ça était je dois advenir" alors que jusqu'alors le "ich" était traduit par "le moi" (le moi doit remplacer le ça). Or cette innovation va bien au-delà d'une querelle linguistique de traduction. Elle signe, dans la théorie lacanienne, l'invention du concept de sujet qui s'oppose dialectiquement à celui du moi. Il s'agit d'un remaniement de la dernière topique freudienne.

En résumé, j'ai tenté de faire apparaître que l'art du traducteur ressort et de la transmission de l'intaille du penser turbulent, et de l'invention de l'insu qu'un corpus d'énoncés recèle.

... Voilà ce que j'avais à vous dire. Merci de votre courtoisie.

Institut Goethe à Toulouse, 8 décembre 1990.

MARC LE BAILLY

DESIR ET PENSER : METAPHORE ?

Le titre que j'ai commis n'est guère évocateur. Je ne suis pas sûr qu'il dépasse le niveau de la simple association d'idée. A y bien réfléchir, il transcrit tout de même une surprise... Et si j'avais eu la moindre présence d'esprit, j'aurais dû transmettre à Luis Esmerado ce titre "Métaphore ?!". Le point d'exclamation, accolé au point d'interrogation, attesterait de ma perplexité. Manière de vous dire d'emblée à quel point certaines préoccupations, rituelles en milieu lacanien, ont cessé de me questionner. Car cela ne fait pas moins de trente ans que l'on n'en finit pas de réfléchir sur la métaphore. Vous me direz que ce n'est pas une raison pour ne pas continuer à le faire, Je vous en donne acte. Mes tensions actuelles ne sont pas là. Il m'arrive même de me demander, dans des moments sans doute d'aberration, si la notion de métaphore, fut-elle paternelle, même si elle est un jalon essentiel dans le remaniement de la théorie lacanienne, a encore valeur de concept pour la psychanalyse. Et on pourrait se demander si la métaphore, comme procès, n'aurait pas transmigré de la linguistique pour occulter, par son utilisation analogique, une faille dans notre théorie. Une faille dans la définition même du désir. Ayant conscience de l'incongruité du propos, je me suis ressaisi et j'ai décidé de faire comme si l'acte, tel qu'il inscrit la passion amoureuse et l'art, pourrait avoir quelque chose de commun avec la métaphore. Le désir et le penser. Pas la pensée. Dans cette perspective, la métaphore se présenterait comme un montage sémiotique (pas forcément sémantique et la plupart du temps a-sémantique au sens linguistique) qui signifierait l'émergence du désir. Le procès métaphorique s'agencerait comme la mise en "penser" d'un code (a-signifiant) qui aurait pour fonction de médiatiser l'acte en tant qu'il signe l'émergence du désir.

Par ailleurs, si je déroge sensiblement à la consigne qui m'a été donnée de parler sans lire un texte préalablement établi, ce n'est ni par timidité, ni par inhibition. Ce qui ne veut pas dire pour autant que je puisse faire l'orateur. Mais je pense que, pour y aller d'une prise de parole inscriptive, il faut de conditions particulières d'accès à la réalité sociale. Prendre parole publiquement ne peut s'effectuer sans support d'un collectif constitué. Or, ce qui spécifie le collectif est qu'il se fonde d'un système explicite d'énoncés qui fonde sa consistance. Hic et nunc et objectivement, je me trouve doublement étranger. D'abord, parce que ma langue d'expression est le français alors que la vôtre est soit l'espagnol, soit le catalan. Vous me direz qu'il n'y a pas là sujet à différence essentielle et que la traduction (simultanée) peut effacer cet écart. Je n'en disconviendrai pas, pour

autant que le "dire" s'arrime au désir et traverse la langue. Mais l'obstacle est que, quoique nous nous référions tous au freudo-lacanisme, je ne suis pas persuadé qu'en ces époques de grands chambardements, nous ayons encore, en liminaire, un contexte d'énoncés communs. Au fond, ce que présentent ces griffonnages qui me servent de support, c'est la métaphore d'un contexte absent. Ils affirment la nécessité d'un contexte fut-il essentiellement supposé.

Ce n'est pas anodin pour le psychanalyste de prendre la parole en public. J'y reviens une fois encore. Car nous ne sommes pas sans savoir les risques incontournables de captation et de séduction, de provocation et d'exclusion, qui s'y jouent. Je parle de prise de parole et non pas de communication. Chacun, dans cet exercice périlleux, évolue de l'ânonnage aux effets oratoires. A tout prendre, il vaut mieux ânonner. Car on sait le travers de l'orateur qui a le talent, devant n'importe quelle assistance, de faire apparaître aux oreilles fascinées de son auditoire, un simulacre de contexte auquel, de surcroît, il est capable, comme par magie, de faire s'identifier l'ensemble des participants pendant le temps transitoire de sa prestation. C'est un exercice de manipulation qui consiste à faire tomber le public sous le charme d'un bel organe producteur d'un objet fascinant. Tout cela dans le registre exquis du plaisir, d'où toute pulsion désirante serait exclue. Ce n'est pas forcément un "art" dans lequel les psychanalystes devraient passer maîtres. Tout au contraire. Il serait donc judicieux de penser la prise de parole en terme "d'institution", au sens de praticable social, qu'il serait nécessaire de fomenter afin qu'une parole singulière (ou un effet de transmission) puisse s'effectuer face au public, malgré la position incontournable d'orateur. Ce que je soulève là n'est pas un problème technique d'organisation mais un point théorique d'articulation de la réalité psychique dont l'effet est d'énonciation, et de la réalité sociale dont la consistance est de la langue. Il faut rappeler que toutes les institutions psychanalytiques (la cure - le contrôle - la passe - le cartel) se fondent sur la nécessité de prise en compte de l'acte d'énonciation, singulier et irréductible dans l'appareillage "universalisant" de la langue. L'institution psychanalytique ménage au sujet de l'inconscient un cadre hors la langue où se déploie le désir comme indestructible.

Mais le thème de cette journée, la métaphore, puisqu'il a eu sur moi cet effet de surprise, ne pouvait pas, paradoxalement, ne pas m'intéresser. Ne fut-ce qu'au titre d'intrusion et de dérangement de mon contexte actuel d'énoncés qui, comme tout contexte, tend à la fixité et à l'enchaînement mécanique de ses développements. Il faut dire que cela m'a donné envie de ne pas persévérer dans la tradition de "linguisterie" inventée par Lacan. Je suis revenu vers ce qu'un linguiste, post-lacanian, élabore à ce sujet. Je veux parler d'Umberto Eco. C'est sans doute sa connaissance de la théorie psychanalytique, comme l'atteste son livre déjà ancien *La Structure Absente*, et le fait qu'il soit créateur en érudition, comme l'atteste son roman *Le Nom de la Rose*, qui m'ont fait avoir recours à son travail. C'est donc un choix arbitrairement déterminé. Car j'aurais pu tout aussi bien consulter l'oeuvre de Greimas, dont l'esprit de méthode et de sérieux français aurait sans doute fait impression. Mais Umberto Eco, dans son dernier ouvrage, consacre un chapitre intitulé *Métaphore et Sémiosis* au problème de la métaphore. Ce qui est particulièrement intéressant dans son abord, c'est qu'il commence par réfuter

empiriquement le fait que la métaphore soit, d'évidence, un concept. Il montre à quel point, là où nous en sommes de la linguistique, le concept de métaphore est devenu incernable : "si l'on entend par "métaphore" tout ce qui a été prédiqué d'elle au cours des siècles, traiter de la métaphore signifie traiter aussi, au bas mot (et la liste n'est pas exhaustive), de : symbole, idéogramme, modèle, archétype, rêve, désir, délire, rite, mythe, magie, créativité, paradigme, icône, représentation - ainsi que, c'est évident, le langage, signe, signifié, sens".

A l'en croire, la problématique de la métaphore serait universelle et pas seulement linguistique, Elle engloberait tout phénomène redevable d'un déplacement. A ce titre, le rêve, le désir, le rite qui émargent à la théorie psychanalytique, ne peuvent que ressortir, de près ou de loin, au processus métaphorique. Il faut dire que cette démystification m'a passablement rassuré dans la mesure où, si je vous parle de désir, de penser, de créativité, d'amour, il y a toutes les chances pour que je reste dans les limites de l'épure de notre travail. Fort heureusement, la thématique de cette journée était étendue.

Mais Umberto Eco n'en reste pas à cette généralité désespérante. Il en vient à structurer la problématique du discours sur la métaphore, sous forme d'une opposition tout à fait éclairante qui fait apparaître, au-delà de la simple figure de rhétorique, une contradiction fondamentale dans les diverses fonctions qu'on lui attribue. Je vous cite ce passage :

"le discours sur la métaphore tourne autour de deux options :

- a) le langage est, par sa nature et par son origine, métaphorique, le mécanisme de la métaphore fonde l'activité linguistique et toute règle ou convention postérieure naît afin de réduire, de discipliner (et d'appauvrir), la richesse métaphorique qui définit l'homme comme animal symbolique.
- b) la langue (et tout autre système sémiotique) est un mécanisme qui dit quelles sont les phrases générables et celles qui ne le sont pas, et, parmi celles qui sont générables, celles qui sont "bonnes" ou "correctes" ou "dotées de sens" ; la métaphore, c'est la panne de cette machine, son soubresaut, l'issue inexplicable, et dans le même temps, le moteur de son renouvellement.

On le voit, cette opposition est calquée sur l'opposition classique entre analogie, motivation et arbitraire".

En d'autres termes, la question est de savoir si la métaphore est un mécanisme constituant originaire ou si elle est un phénomène de perturbation et d'ouverture des systèmes à remaniement fermé. Est-elle coextensive du fondement originaire d'un ordre ou créatrice de bouleversements d'une organisation préétablie ? Ce type de questionnement n'est pas sans intérêt pour le psychanalyste. A intégrer le concept de métaphore dans l'élaboration psychanalytique, même au titre de détournement et de subversion, on ne manquera pas d'introduire du même coup la contradiction qu'il génère. C'est d'ailleurs un risque général encouru quand on pratique, sans la

métabolisation d'une définition originale, la captation d'un signe précieux issu d'un champ théorique envié. On tombe, non pas dans l'instauration d'un concept dûment établi, mais dans l'usage analogique. Si on métabolise une définition spécifique au champ d'accueil, alors on peut espérer, non pas une transformation de la théorie, mais un remaniement. C'est-à-dire une complexification supérieure des systèmes explicatifs. Sans pour autant se garantir du virus des contradictions qu'un terme enkyste, dans sa forme, malgré lui. Même si le spectre de la "Pensée Sauvage", tel que Levi-Strauss l'identifie, est écarté, le concept sédimente, contre toute volonté réformatrice, des significations induites inexpugnables.

Il faut dire que nous n'avons pas attendu l'introduction du concept de métaphore dans la théorie psychanalytique pour être confrontés à cette problématique contradictoire de l'origine de l'ordre consistant et de l'ouverture du désordre créatif. On pourrait même penser que l'introduction du procès de la métaphore dans le corpus des concepts analytiques ne fait qu'augmenter une contradiction qui lui revient de fait. Bien évidemment, il s'agit du concept de symbolique qui anticipe confusément le procès de la métaphore. Car on pourrait soutenir que la notion de symbolique chez Freud est l'avatar caché de la métaphore. Vous n'êtes pas sans savoir qu'on retrouve, sous ce vocable unique, au moins trois séries de faits :

- Chez Freud, il s'agit de repérer le symptôme comme représentation symbolique d'un conflit sexuel passible d'un refoulement secondaire. Mais l'ensemble des formations de l'inconscient, le lapsus ainsi que le rêve ou l'acte manqué, se spécifie d'être symbolique en cela que l'échec du refoulement effectue un déplacement qui engendre une sémiotique corporelle ou actuelle qui fait obstacle à la prise de conscience langagière. Dans cette acceptation, le symbolique est une sémiotique assignifiante déplacée qui tente le surmontement du refoulement sans y parvenir totalement. Il y a dans cette phénoménologie une référence à la surprise et au bouleversement (ici du système moïquo-surmoïque).
- D'autre part, dans le cadre archéologique de la psychanalyse lacanienne, le procès symbolique prend une direction antagoniste de la première. La symbolisation consiste, pour l'essentiel, à la prise dans le langage de la sexualité orificielle partielle. Sans doute croyait-on pouvoir rendre compte de ce que les psychanalystes des premiers temps repéraient comme "prise de conscience". Où le fait de dire comme acte, après une phase d'aliénation à une mythologie préconsciente, équivalait à ce que F. Dolto n'hésitait pas à dénommer "castration symbolique". Cette extension, sans doute abusive du concept inauguré par Freud et élaboré par Lacan, ravale la castration au rang d'une série de renoncements libidinaux, qui, pour structurantes qu'elles puissent être, n'en restent pas moins du registre de la phénoménologie descriptive. Car cette renonciation à l'excitation libidinale des orifices du corps n'est pas totale mais procède du déplacement puisque l'érotisation perdure dans les jeux de langage que l'enfant élabore au titre de sa compensation. A telle enseigne que personne ne semble s'être avisé, dans la pratique des cures et particulièrement celles avec les enfants, que ce qui est ainsi et tout uniment mis en branle sont des

relations sexuelles de la série perverse infantile; dont la langue érotisée devient le vecteur privilégié, au risque de la perte, pour l'analyste, de toute neutralité. Dans l'esprit des auteurs qui ont développé cette signification et dont l'ambiguïté n'a jamais été suffisamment explicitée, il s'agissait du déplacement du schéma corporel dans l'espace de la langue qui promeut l'image des corps. On pourrait donc penser que cette opération origine l'organisation du sexuel dans le corps par un passage de « l'éprouvé » mental inconscient au « ressenti » psychique conscient. L'influence de la psychanalyse anglo-saxonne (Klein - Winnicott) est patente. Reste tout de même que les psychanalystes qui adhèrent à cette théorie, sans vouloir le savoir, assument et accèdent à une position proche de celle des éducateurs immoraux chers à Sade. Ainsi chaque séance de chaque cure se révèle être une variante obligée de la philosophie dans le boudoir, où le patient (et non l'analysant), sous la férule consentante de l'analyste, apprend à déplacer l'éprouvé libidinal des orifices du corps dans l'espace de sa langue d'expression. Véritable procédé de sexualisation de la langue, qui pousse le sujet hors la problématique du désir et l'aliène à la mythologie qu'il produit. Je m'en étais expliqué au Caire. En relisant le petit Hans, j'avais montré que le processus de fomentation d'une mythologie sexuelle personnelle, induite par Freud, tout à sa fascination de retrouver, chez un enfant, la confirmation de ses théories posées à partir de son travail avec les adultes, entraîne Hans, parce qu'il renonce au "penser désirant", dans la phobie.

- La troisième acceptation, exclusivement lacanienne, induit la promotion du symbolique comme registre fondamental de la réalité psychique de l'être parlant qui se spécifie du nouage aux registres de l'imaginaire et du réel pour former une figure borroméenne. On est là, à l'évidence, dans la première option de Eco qui accorde à la fonction métaphorique le privilège exorbitant de fonder, à travers l'avènement du langage, l'humaine condition. Il n'y a de langage que du registre symbolique. Auquel répond conclusivement : il n'y a d'humaine condition que de langage. Assertion qui, pour le moins, mérite interrogation. Laquelle pourrait s'énoncer comme suit : "et si le statut du langage ne pouvait se fonder que par rapport à une pulsion hors langage dont l'homme serait seul à assumer la discordance ?"

Bien évidemment, ces trois lignes d'élaboration, quand elles sont prises isolément, ne sont pas exemptes d'une certaine cohérence. Elles servent dans la pratique des cures au cadrage d'évènements qui, sans elles, resterait obscur. Mais ces cadrages ne sont pas pour autant preuves de leur pertinence théorique. Car il faut bien admettre que, si on s'essaie à les articuler entre elles, on débouche sur une construction hétérogène. On peut penser qu'une éventuelle tentative d'articulation serait illégitime si leur apparente communauté de sens ne tenait qu'à l'homophonie du vocable sur laquelle elles se développent. Cependant, l'incohérence avérée de leur articulation pourrait être dialectisée, ou tout au moins réévaluée. Il s'agirait d'oser reprendre les positions lacaniennes chronologiquement premières et de formuler un remaniement de la théorie des pulsions telle que Freud nous la laisse en héritage (ce qui est la pire des choses) afin de transformer son statut mythologique déclaré en élaborations méta-psychologiques véritables. Car, depuis le début de l'expérience, il est remarquable

de noter que toute avancée de la théorie - qui ne serait pas de simple transformation ou d'exaspération d'un de ses aspects particuliers tels que les élèves de Freud s'y sont essayés (Reich, Ferenczi, etc.) sans doute pour tenter dans la rivalité que lui-même avait induite avec sa croyance dans le complexe d'Oedipe et son mythe de la horde, de tenir une position de transmission - passe par un bouleversement de la théorie dualiste des pulsions. L'ensemble de la métapsychologie est alors restructuré. Contrairement à ce que l'on pouvait penser en se référant uniquement aux élaborations postérieures au stade du miroir, Lacan, créateur d'une élaboration singulière dans notre champ, ne déroge pas à cette fatalité. Il avait bien entendu l'oracle freudien qui annonçait que le fondement de la théorie psychanalytique était le mythe des pulsions. Seuls, les membres de l'IPA s'en étaient avisés qui ne manquèrent pas, en utilisant maints futiles prétextes, de le lui faire savoir sous la forme sociale, la plus claire : l'exclusion. On ne touche pas, impunément, à la deuxième mythologie hellénisante des pulsions.

C'est pourtant ce que nous avons tenté de poursuivre à Toulouse : réinterroger l'ensemble du problème économique de la métapsychologie. Et ceci, avant même de découvrir que Lacan, dès 1938, s'y était attelé avec une indépendance d'esprit tout à fait stupéfiante. L'idée liminaire était que si on souhaitait s'inscrire dans une position véritable de transmission en psychanalyse, et non pas de transfert de tradition, il fallait lire dans la théorie ce qu'elle occultait de plus fécond. Lire, pour le rappeler une fois encore, consiste à faire advenir l'insu sur lequel un édifice théorique s'élabore comme masque. J'avais pensé à l'époque que ce qui, dans la théorie freudienne, était le plus sensible et le plus potentiellement dérangeant, était la notion de pulsion de mort. Intuitivement, on ne pouvait qu'être alerté par le fait que Freud réintroduit avec elle une finalité dans la métapsychologie (une pulsion psychique qui pousserait au léthal) que tous ses efforts antérieurs avaient tenté d'éliminer. En particulier en ce qui concerne le concept de libido qu'il détache, au grand scandale de ses contemporains, de la procréation et de la gestion biologique de l'espèce. Coupure radicale de la sexualité de l'homme avec celle de l'ensemble du monde mammifère. Désintrication qui lui permit d'élaborer la théorie des pulsions partielles fondée sur le principe du plaisir. Théorie qui, encore aujourd'hui, reste infrangible. L'inéluctable retour à l'état d'hydrocarbure, universel dans le monde vivant, ne peut être causé par une motion psychique quelle qu'elle soit. Ce qui m'avait fait dire, abruptement, que la vie et la mort n'étaient pas un enjeu pour la réalité psychique. Rien de plus indifférent à l'inconscient que la vie et la mort. Or, cette réintroduction par Freud d'une finalité dernière dans la réalité psychique entraîne certaines conséquences théoriques erronées. En particulier, le compromis nécessaire de l'intrication des pulsions : si on tient à la vie, alors il faut que libido et motion psychique léthale se mélangent dans une manière individuelle de combat homérique. Certains auteurs, Jacques Hassoun par exemple, tentent une justification mathématico-poétique de ce compromis sous les espèces topologiques d'une tresse à trois brins. Sans succès. Lacan ne s'y est jamais essayé. Et il n'est pas fortuit qu'il s'en tienne, dans ses premiers temps d'intransigeance, à la notion "d'instinct de mort" qui procède de la détermination héréditaire. Nous y reviendrons.

Mais la conséquence la plus grave est que, par cette simple promotion dans la théorie d'une motion hétérogène au champ de la psychanalyse, contamine l'ensemble du système explicatif et le fait régresser vers une structure mythologique où toutes les variantes sont possibles. Non pas en fonction de la réalité qu'elles sont sensées représenter, mais dès l'instant où elles sont générées par les règles de transformation logico-mathématiques adéquates. Epistémologiquement, Wittgenstein (repris par J. Bouveresse dans son livre *La force de la règle*) met en garde contre les méfaits de la dénomination et de la syntaxe dans la mise en place de l'argumentation théorique. Il insiste sur le fait que la dénomination ne manque pas d'orienter, de pervertir, voire de transformer en simple mythe, la modélisation théorique. C'est donc une pratique épistémologique tout à fait licite et nécessaire que de critiquer la validité d'une terminologie. Et c'est à partir de cette mise en cause terminologique que ce travail a pu s'engager. Travail sur la théorie de Freud. Travail d'interrogation qui consiste à proposer deux substitutions ; deux nouvelles métaphores. En effet, des gens mal intentionnés à notre égard auraient pu annoncer que notre objectif était de fomenter, à notre tour, une nouvelle variante de mythe en s'appuyant sur le fait indéniable que l'originaire de l'origine ne peut être que mythologique. Si cela était, j'aurais pu être accusé de faire dans l'illusionnisme du changement pour le même. C'est pourquoi, dès l'ouverture, je me suis prémuni, par quelques précautions oratoires concernant la nécessité d'un contexte, si l'on veut inscrire une parole de transmission dans un collectif autre. Il faut avoir les moyens d'établir, au préalable, l'armature (ou sens musical) de ses présupposés, ainsi que leurs définitions. De but en blanc, ce n'est pas toujours possible.

Notre réflexion est donc partie de ce fait qu'il était douteux d'inscrire au fondement de la psychanalyse un principe de fin dernière qui se trouve être en contradiction avec le présupposé matérialiste de la découverte freudienne. Partant de cette destitution nominale, je me suis proposé, tout en conservant intangible la nécessité structurale de la dualité des pulsions, de référer la pulsion qui ne serait pas sexuelle au registre de l'Autre. Donc, en lieu et place de la prétendue pulsion de mort, thanatos fantasmatique, inconceptualisable en cela que le désir comme indestructible y fait radicalement obstacle, s'originerait une "Autre pulsion" qui, dans le temps de la maturité de la réalité psychique, serait totalement désintriquée des pulsions libidinales. Il y a maintenant quelques années, j'avais appelé ce moment de la désintringation entre "l'Autre pulsion" et les pulsions sexuelles : épreuve sublimatoire. Je dois dire que l'expression n'est pas sans maladresse. Mais elle a l'avantage de tenir l'essentiel de l'hypothèse qui consiste à soutenir que la dualité des pulsions est secondaire à l'existence d'une pulsion unique régie, dès les origines de la vie, par le désir. Marc Thiberge vous a sans doute parlé, lors de son passage parmi vous, de la conséquence de cette hypothèse dans la conduite de la cure qui est que la fin d'une psychanalyse individuelle se spécifie de l'avènement même de cette désintringation. Il s'ensuit deux substitutions dont l'une se justifie du présupposé d'a-finalité radicale de la réalité psychique qui autorise le

remplacement de la pulsion de mort par "l'Autre pulsion" ; dont l'autre affirme que la dualité des pulsions est de constitution et non pas d'origine. En ce qui concerne la disjonction des pulsions et leurs dualités dans la réalité psychique, il faut remarquer que Freud s'en était préoccupé. Mais il avait pris le parti de déclarer que ce qui se passait avant leur disjonction n'était pas du registre de la théorie psychanalytique. Aussi a-t-il maintenu, a minima, que la libido était le concept limite d'avec le biologique. Sans doute à tort si l'on suit la position de Lacan sur la question. Ce qui, dès 1914, (*Pour introduire le narcissisme*) jusqu'en 1932 (où il déclare le mythe des pulsions comme fondateur de la psychanalyse) en passant par 1923 (*Au-delà du principe de plaisir*), n'a cessé de lui poser des problèmes de consistance logique de sa théorie et l'oblige aux contorsions d'élaborations successives que l'on sait. Il faut dire aussi que, tardivement, comme par un repentir, Lacan reprendra l'argument en l'exploitant à l'aide de la métaphore hydroélectrique du barrage : tout se passe comme si la force de l'eau libre était inexistante dans l'économie énergétique sociale humaine jusqu'au moment où elle peut être quantifiée sous sa forme transformée d'électricité. Les pulsions n'entrent dans le cadre de la théorie psychanalytique que si elles se présentent dans leur agencement dualiste.

Ainsi, en postulant un seul flux énergétique, originaire, on ne s'aventure pas encore au delà de ce que Freud lui-même avait exploré. Mais, si on maintient que cette énergétique première, sans dualité, doit s'intégrer dans l'articulation théorique de la psychanalyse, si l'on veut pouvoir différencier la problématique du plaisir de celui autonome du désir, alors on outrepassé sans nul doute les limites que ce dernier s'était fixées. Bien que ce présupposé ne remette pas en question ni la dualité des pulsions ni la primauté du sexuel dans la réalité psychique. Si à l'instant, à propos de l'image du barrage, je parlais d'un repentir (au sens pictural) de Lacan, c'est que lui aussi, bien avant nous, avait posé l'unicité originaire de la pulsion. Pour s'en convaincre, il suffit de relire quelques-uns des textes précédant *Le Stade du Miroir*. Je veux parler des Complexes Familiaux et de *L'Agressivité en Psychanalyse*. Il est crucial de noter que la pensée psychanalytique de Lacan débute par une réfutation sans appel, quoique admirative, de la notion de pulsion de mort. Déjà, en 1938, dans l'article *Les Complexes Familiaux* publié dans l'Encyclopédie française et non repris dans *Les Ecrits*, quoique relevant d'un hommage ambigu ou "trop de génie" de Freud, il conteste la validité du concept fondamental de "pulsion de mort". Il récidive au début du texte sur *L'Agressivité en Psychanalyse*. Dès le deuxième paragraphe, après avoir affirmé que la théorie psychanalytique n'était pas un dogme ("nous savons que ce système reste ouvert non seulement dans son achèvement, mais aussi dans ses jointures") il stigmatise une de ses "jointures" dans les termes suivants :

"Ces hiatus paraissent se conjoindre dans la signification énigmatique que Freud a promue comme instinct de mort : témoignage, semblable à la figure du Sphinx, de l'aporie où s'est heurtée cette grande pensée dans la tentative la plus profonde qui ait paru de formuler une expérience de l'homme dans le registre de la biologie. Cette aporie est au coeur de la notion de l'agressivité dont nous mesurons mieux chaque jour la part qu'il convient de lui attribuer dans l'économie psychique."

Ces quelques lignes sont d'une importance considérable car elles mettent en place, dans un raccourci stupéfiant, que d'une part il existe bien un instinct de mort "énigmatique", c'est-à-dire que la déchéance biologique de l'être humain est bien le résultat d'une programmation héréditaire ; que d'autre part, Freud semble avoir confondu agressivité comme pulsion et instinct de mort ; qu'enfin, non seulement la pulsion d'agressivité est bien celle qui serait limite d'avec le biologique mais surtout qu'elle serait originaire, c'est-à-dire antérieure à l'apparition de la pulsion sexuelle. Il y a rupture avec la théorie freudienne et, à coup sûr, matière à ex-communication de par les tenants du dogme. La pulsion originaire unique est d'agressivité et serait déterminée pour faire obstacle à l'instinct de mort. On passe de la pulsion sexuelle comme concept limite d'avec le biologique à la pulsion d'agressivité limite d'avec le seul instinct restant à l'homme dans l'acception d'une conduite héréditairement programmée, sous les espèces de la disparition mortelle. Dans cette perspective, Lacan inscrit d'emblée la psychanalyse dans une logique du (-1) radical (du sujet pour la mort) qui réapparaîtrait, plus tard et de manière dégradée, parce que faisant compromis avec les exigences de la théorie de l'objet, sous l'avatar du manque. Trivialement on pourrait dire que Lacan rétablit la primauté de l'inéluctable cadavre sur le dynamisme de la procréation d'où se serait détachée la libido. La chaîne logique devient alors : le cadavre contre lequel l'agressivité lutte devient libido et permet, dans les meilleurs des cas, la procréation sexuée qui garantit la continuation de l'espèce. Il faut dire que la rigueur des présupposés lacaniens, et leurs enchaînements, ne peuvent que convaincre.

D'autant que Lacan poursuit la démonstration en introduisant le concept d'imaginaire qui recourt à un objet mental (pas psychique) incongru. A son propos, quoi que sa fonction soit incontestablement d'actualiser le caractère asymptotique de l'instinct de mort dans le système de perception interne, on peut évoquer deux hypothèses quant à sa définition. Dans les deux cas, il s'agirait du lieu d'émergence de la pulsion d'agressivité sous forme d'une représentation dans le système nerveux central qui ne serait qu'"éprouvée" et non "ressentie". Reste à savoir si la pulsion d'agressivité, en se retournant comme venant de l'extérieur sur le lieu du traitement des impulsions, qu'elles soient endogènes ou exogènes, produit cette représentation particulière qui est l'imaginaire, ou si cette représentation préexiste à l'investissement par la pulsion d'agressivité qui lui permet d'acquiescer son statut d'imaginaire... On voit que la première hypothèse serait plus médico-psychiatrique et prendrait son inspiration de la psychose paranoïaque, tandis que la seconde évoquerait plutôt la biophysologie de la genèse du système nerveux central tel que J.P. Changeux l'a vulgarisé dans son *Homme neuronal*, ou tel que Michel Juvet théorise la fonction onirique humaine. Il est notable que la première hypothèse ressortit de la fonction de déplacement d'un système (le code héréditaire) dans un autre système sémiotique qu'est la représentation. Il s'agit donc d'un procès métaphorique. Tandis que la seconde hypothèse consiste en un procès économique d'investissement d'une image a-signifiante par un affect pulsionnel agressif. Quoiqu'intuitivement on aurait tendance à attribuer à Lacan, compte tenu de sa thèse sur la paranoïa, l'intention de la première hypothèse, dans le corps du texte de *L'agressivité en psychanalyse*, le choix entre ces deux hypothèses reste indécidable. L'important est de constater que l'un et l'autre processus (métaphorique ou économique) aboutissent, par le remaniement du

concept freudo-kleinien d'imago, à la mise en place d'un concept de représentation originaire qui ne serait pas imaginaire : une représentation mentale sans représentant psychique. Ce postulat induit un concept d'inconscient radicalement autre que celui qui se définirait par rapport au mécanisme du refoulement (qu'il soit primaire ou secondaire). Il s'agit d'un inconscient qui échapperait totalement à ce que Freud nommait, dès *l'Esquisse*, le système "perception-conscience". On n'est plus dans le cadre des objets mentaux chers aux biologistes cérébraux, mais on n'est pas encore dans un système où fonctionnerait le représentant psychique de la représentation mentale de l'objet pulsionnel. Pour opérer ce passage, il est nécessaire d'introduire, dans cette logique théorique, le pur trait discret du signifiant.

Mais Lacan n'en reste pas là. Et il réintègre le champ freudien de la psychanalyse par le miracle du *Stade du Miroir*. A l'aide de ce montage optique, il va surmonter le difficile problème du fondement énergétique de la psychanalyse en engageant la théorie, grâce à l'invention de l'imaginaire comme instance spéculaire, dans une conception de la réalité psychique, d'abord de "tout représentation", puis enfin de "tout langage". En effet, il transformera l'observation clinique pertinente de Wallon en un véritable opérateur psychique qui fonde la réalité psychique comme s'étayant sur la dualité de deux pulsions. L'épreuve du miroir, pour l'enfant, encore infans, captant son image comme telle par un acte jubilatoire motivé par la pulsion d'agressivité qui l'investit, opère la conversion de cette pulsion en emprise narcissique primaire qui assure la disjonction du flux énergétique originaire d'agressivité en pulsion libidinale (d'emprise) et pulsion du moi (défense). Il est à noter que cet agencement élimine le débat qui consiste à savoir si le masochisme est primaire ou secondaire. Chez Lacan, seul le narcissisme est primaire. Et on arrive à ce paradoxe où la libido, issue de la bifurcation que le plan du miroir détermine, s'étaye, non pas sur le besoin comme l'usage de la théorie freudienne le voudrait, mais bien sur une pulsion d'agressivité originaire et sans objet - métaphore de l'instinct de mort comme programme héréditaire. Mais cette articulation, si elle permet d'explicitier l'assomption de la dualité des pulsions, recèle deux difficultés. D'une part, elle n'élimine pas totalement la référence à une finalité dernière de l'appareil psychique puisque la pulsion d'agressivité, dans cette démonstration logique, aurait à voir, soit métaphoriquement, soit énergétiquement, avec l'encodage mortifère génétique. D'autre part, elle fait perdurer la notion d'intrication entre pulsion libidinale et pulsion d'agressivité, dont on sait qu'elle ne permet pas de rendre compte de manière satisfaisante de la structure hystérique. Car l'intrication des pulsions pourrait être considérée comme cause de l'insatisfaction qui reste au cœur de la structure hystérique (je m'en suis expliqué dans un texte intitulé "Eloge de l'insatisfaction"). On pourrait dire, schématiquement, que la théorie ainsi produite par Lacan, si elle est conforme à la structure de l'affection paranoïaque, ne constitue plus un modèle explicatif de la névrose dont le prototype pourrait être l'hystérie.

C'est pourquoi, quand on tente de réduire ces deux incompatibilités, on ne peut que franchir un nouveau pas et postuler, non seulement une pulsion originaire, mais qui n'aurait aucune détermination d'aucune sorte : ni par le fait que nous soyons mortels ni par le fait que nous ayons une reproduction sexuelle. Une pulsion unique qui n'aurait

pas de finalité, non sexuelle, sans objet ni étayage, mais originairement désirante. Une pulsion émanant du registre de l'Autre, coextensive au désir, radicalement inintégré dans quelque système sémiotique que ce soit et n'ayant aucun but à investir. Cette pulsion désirante, parce qu'elle impacte de manière spécifique et ininterrompue l'organisation mentale, provoque l'épreuve sublimatoire qui opère cette bifurcation d'où survient la pulsion sexuelle. Désintrication structurelle radicale qui suppose une morphologie nouvelle de la réalité psychique où l'inconscient originel reste tributaire d'un système à jamais fermé et dont l'énergétique est régie par cette "Autre pulsion", support du désir. C'est à ce prix que la dualité des pulsions ne se fonde plus sur l'antagonisme de leur finalité (l'une tenant de la liaison vitale, l'autre tenant de la déliaison mortifère) mais sur la modalité spécifique de leur activation énergétique. En fait ce qui les oppose sans retour, c'est que l'"Autre pulsion" aurait une modalité d'énergie à tension constante, tandis que la pulsion libidinale, sur le modèle freudien, resterait régie par l'homéostasie du principe de plaisir. On voit que le paradigme de leur définition se déplace en une opposition de deux modalités énergétiques : maintien sans discontinuité de la tension à un niveau constant versus cycle d'abaissement des tensions au niveau le plus bas. Cela suppose de concevoir deux types d'appareillage. Le premier devrait s'appréhender à partir la métaphore du modèle dissipatif, ayant pour source l'appareil psychique, alors que le second resterait tributaire du modèle de la thermodynamique classique et aurait pour source les orifices corporels, Bien évidemment, il faut entendre "source" comme lieu d'apparition des effets de la pulsion et non comme lieu de production de la pulsion.

On voit que cette formulation permet de sortir l'économie du désir de la relation d'objet, de l'échange, et, en dernière analyse, de la satisfaction. La fonction du désir, dans cette acceptation, serait d'être le tenseur permanent de la réalité psychique, y compris dans l'endormissement par le truchement du rêve, sous les espèces probabilistes de turbulences sans finalité. Ce remaniement permet d'entendre, enfin, l'aphorisme freudien du "désir indestructible" non plus comme une métaphore, mais bien comme un concept. Le désir est indestructible parce que son substratum n'aspire à aucune satisfaction. Le désir est indestructible puisqu'il opère hors champ des satisfactions objectales. Ainsi, il est définitivement déconnecté de la définition de l'âme immortelle chère à la métaphysique. Le désir est indestructible tant qu'il y a de la vie. Il n'est pas immortel. Même par la procuration de "l'oeuvre d'art", dont s'illusionnent la culture et le créateur lui-même. L'oeuvre d'art n'est qu'inscription dans la logique du moins un (-1) inaugurée par Lacan. Dans cette hypothèse de désintrication, "l'Autre pulsion", celle qui serait désirante, est le support énergétique de la chaîne des signifiants qui produit le sujet dont le fonctionnement se résoudrait à l'acte du "penser". Ainsi le "penser" devrait être considéré comme un phénomène décidément inconscient, à l'instar de ce que Freud attribue au rêve sous le vocable de "pensées latentes". Encore que les pensées latentes du rêve, telles que Freud les conçoit, ne sont que le résultat du refoulement secondaire (manière de préconscient accessible à la signification) alors que le "penser" comme acte relève exclusivement du registre inconscient. Car le "penser" n'est pas une activité mentale réflexive qui organise les représentations, qui classe les connaissances, qui s'approprie un savoir transférable, qui spéculé à de nouveaux agencements

idéiques, mais un acte psychique sans objet ni finalité, condition d'avènement du message langagier (sémiotique signifiante). Dans les termes que j'ai empruntés à Umberto Eco au début de cette prise de parole, l'acte psychique du penser, dans le registre de l'inconscient, serait la condition qui transforme une sémiotique a-signifiante commune à toutes les espèces animales vivantes, en une sémiotique signifiante. L'acte du "penser" fait entrer l'humain dans la sémosis généralisée... "Penser" consiste à canaliser le flux turbulent, chaotique, toujours loin de son point d'équilibre, imprévisible, de "l'Autre pulsion" support du désir. Où la métapsychologie freudienne, confine à la métaphysique *Ethique* de Spinoza. Et aujourd'hui, on voit se dégager trois phases dans l'évolution du mouvement psychanalytique :

- D'abord, une problématique inaugurée par Freud qui ne prenait en compte que la dialectique du moi et des pulsions sexuelles.
- Puis, avec Lacan, émerge la problématique du sujet et du désir qui se dissocie sensiblement de l'avancée freudienne.
- Enfin, aujourd'hui, tout porte à penser que l'évolution de la théorie s'achemine, si les quelques jalons que je vous ai rappelés ont un sens, vers une conception de l'inconscient qui ne pourrait plus être considéré comme "structuré comme un langage".

Même en intensifiant la précaution analogico-métaphorique suscitée par le redoublement du "comme", l'inconscient, dans la topique et l'économie que je vous ai fait apercevoir, est évidemment hors langage et se présente comme matrice qui autorise son avènement. A ce titre, il atteste du réel qui résiste à toute prise dans quelque langue que ce soit. L'inconscient se structure alors comme un système d'information au sens de la théorie de l'information, c'est-à-dire qu'il ne génère aucun message signifiant mais qu'il constitue la condition matérielle d'occurrence du message subjectif. Cette formulation permet d'appréhender l'appareil métonymique de la concaténation des signifiants comme déplacements de purs traits discrets sans contenu sémantique. L'inconscient est structuré comme un système d'information et son opérateur reste la concaténation des signifiants qui produit un sujet non identifiable (non sujet à l'identification).

Bien évidemment, une telle formulation n'est pas sans conséquence dont la première est que le désir ainsi défini n'est plus, à proprement parler, sexuel. Ainsi annoncé, on pourrait penser que, de facto, on sort du champ de la psychanalyse. Rien n'est moins sûr. Le désir n'est pas, par essence, sexuel, il est sûr qu'il le maille. Car le système désirant qui produit le "penser", non cognitif, non réflexif, interagit, sans causalité, sur le système postérieurement constitué, des pulsions partielles alimentées par la libido. On pourrait même dire que l'impact obligé des premières turbulences et des accidents propres au régime de "l'Autre pulsion", est au premier chef le système libidinal régi par le principe du plaisir. "L'Autre pulsion" vient faire obstacle au principe d'homéostasie qui aliène les pulsions partielles dans un continuo répétitif. Tout se passe comme si le système inconscient désirant avait pour unique but de mettre à mal les bonnes

réponses immuables que le principe du plaisir se charge de monter. A ce titre on pourrait dire que le désir se fait connaître originairement comme sexuel, puisqu'il affecte de ses turbulences la machine répétitive régie par l'homéostasie du plaisir. Désir et plaisir sont en radicale position d'antagonisme. Et c'est grâce à cet antagonisme que les êtres parlant peuvent continuer, hors du besoin procréatif, à s'accoupler en évitant le piège de la perversion et l'annihilation par l'aphanasis. Le désir inconscient, par le truchement du penser, pousse à l'invention qui est de remanier en autre ce qui devrait être du pareil. En cela, le désir, quand il rencontre le sexuel, dans l'imprévisible de l'acte, constitue le prototype de ce qu'il est convenu d'appeler "la création". L'acte amoureux, communément repéré comme art d'aimer, est liminaire à toute manière de création possible. Il est remarquable que parler d'acte amoureux dans cette acception constitue un pendant à l'aphorisme lacanien : "Il n'y a pas de rapport sexuel". Parler d'acte amoureux conforte la position lacanienne qu'il n'y aurait pas de rapport sexuel, L'acte, fut-il amoureux, s'inscrit mais ne s'écrit pas.

Il faut bien dire que des civilisations, moins barbares en ce domaine que les nôtres et qui ne connaissent ni les méfaits de la psychologie, ni ceux, plus redoutables encore, de la sexologie, s'en sont, de tout temps, avisés. Je ne pense pas seulement aux civilisations orientales et extrême-orientales, mais aussi à un épisode particulier de notre propre histoire qui inventa, au XI siècle, un joyau de relation amoureuse homme/femme, dit "d'amour courtois". Ce qui est remarquable dans cette pratique sociale, c'est que l'ensemble des protocoles et des épreuves n'ont pas pour but de favoriser l'assouvissement de l'attirance sexuelle génitale des amants, mais le maintien d'une tension d'affect jamais démentie dont l'insatisfaction ne serait pas le moteur. Au point qu'on ait pu croire que dans l'amour courtois, l'acte de chair était exclu. Croyance d'autant plus fautive qu'au nord de la Loire s'est développée une pratique conjugale de la courtoisie. Comme quoi il n'y a pas que le plaisir dans la vie. Et c'est bien ce qu'attestent les représentations érotiques dans la peinture chinoise. Si vous n'y avez pas porté attention, je vous rappelle l'inexpressivité totale des visages des protagonistes de l'acte. On pourrait mettre cette convention au registre de la prudence culturelle de ce peuple. Mais on peut aussi décrypter cette sémiologie comme la représentation de la dichotomie entre le plaisir génital d'organe et le désir "inexpressif" (sans objet) qui l'anime. Ainsi, on pourrait soutenir que cette inexpressivité remarquable atteste que la conjonction sexuelle est la métaphore du désir comme tel. Il semble qu'un auteur, en France, s'en soit avisé. Il ne s'agit évidemment pas de Roland Barthes dont *Les fragments d'un discours amoureux* ne sont que variations subtiles autour de la sempiternelle problématique objectale du "manque" présentifié par l'absence ou les manquements du partenaire amoureux. Ce texte n'est qu'un éloge de l'appropriation ordinaire et de "l'hainamoration". Rien que très banal. Je veux parler d'Etiemble qui, dans un petit ouvrage regroupant une mosaïque de courts écrits, tente l'articulation entre *L'érotisme et l'amour*. Il faut dire que ce linguiste est sans doute un des plus grands spécialistes de la littérature chinoise. Dans ce recueil, il situe la passion amoureuse sexuelle comme actualisation de l'intrication irrémédiable de la dualité des pulsions antagonistes représentées par chacune des personnes du couple vouées l'une à l'autre à une fidélité éternelle. Chaque protagoniste représente pour l'autre une des

deux pulsions dont l'acte amoureux réalise l'intrication, toujours à refaire, de Monsieur Eros et de Madame Thanatos. Outre la beauté de l'écriture, il me semble, quoique concluant à l'inverse, qu'Etiemble ait pressenti la structure de l'acte amoureux comme tributaire de la désintrication. Ce qui est reconnu là, c'est que la passion amoureuse ne consiste pas en un commerce d'objet, pompeusement qualifié de rencontre, mais que la contingence de son avènement dépend de l'accueil que chacun des deux sujets qui s'y engage, prodigue à la perturbation de "l'Autre pulsion" du partenaire, dans son propre système homéostatique de plaisir. Il faut bien dire que ce genre d'occurrence, à notre époque et compte tenu de l'évolution des mœurs, n'est pas d'une probabilité considérable. Epoque qui, en guise d'érotisme, est tout juste capable de proposer, sur le modèle des flux économiques, la pratique fort peu originale de l'échangisme le plus piètre. Mais, à y bien réfléchir, on peut se demander si la généralisation d'une éthique de la passion est souhaitable. Il y aurait un trop de subversion à laquelle la chose sociale pourrait difficilement résister. Et à cause de son procès subversif, le processus passionnel amoureux ne peut être conçu avec le pauvre arsenal conceptuel de la sublimation des pulsions sexuelles partielles. L'art, comme la passion amoureuse, n'a rien à voir de fondamental avec le registre du plaisir, même si secondairement il y pousse. L'art, comme la passion amoureuse, met en scène l'antagonisme irréductible du désir subversif et du plaisir conservateur (parce que répétitif). Comme la passion amoureuse, l'art dialectise, au profit du désir, la désintrication toujours reconduite de "l'Autre pulsion" et des pulsions sexuelles...

Dans le cas où vous n'auriez pas été convaincus par ma démonstration de la nécessité d'une désintrication des pulsions, dans le démontage de la passion amoureuse, je vous propose de prendre pour objet d'analyse la création musicale. Je veux parler de la création musicale savante, et non pas celle dite de variété qui, elle, concerne uniquement le principe du plaisir et la satisfaction de corps. Car, dans cette musique populaire, ce qui est en jeu, ce sont bien les sublimations secondaires des pulsions sexuelles et non pas le désir. A contrario, si vous êtes tant soit peu mélomane, vous n'êtes pas sans savoir que la musique savante, qu'elle soit occidentale ou orientale, laisse le corps dans une superbe indifférence. Dans ce qu'on y entend, au-delà de la simple perception auditive, c'est l'appréhension d'une pure structure à l'extériorité radicale. Un montage d'éléments sonores dont l'harmonie éventuelle, pas obligatoire et souvent de surface, n'est prescrite qu'au titre de rendre admissible la sauvagerie de l'acte créateur. Cela laisse espérer que la création musicale a maille à partir avec ce que j'ai appelé le "penser" affecté de désir. On pourrait alors en conclure que la matière musicale mise en forme a pour but d'actualiser ce "penser" chaotique dans des formes obligées afin d'en être provisoirement quitte. Ce à quoi le musicien doit se coller irrémédiablement, c'est à l'intégration des turbulences de "l'Autre pulsion" dans le cadre de la logique d'une écriture musicale convenue. Et c'est cette grâce qui fait la différence entre Saliéri, homme de plaisir dont le seul talent se résolvait à savoir utiliser plus ou moins savamment les règles de composition musicale de son époque sans que jamais le moindre souffle de désir en éprouve la facticité, et Mozart. Le même abîme sépare Téléman que Bach épinglait du sobriquet de "savetier" parce qu'il le considérait comme un honnête artisan, et Bach lui-même, formidable transgresseur à force d'utiliser aux

limites les possibilités du contrepoint. Seul, avant Liszt, Beethoven semble s'être avisé qui dans son treizième quatuor à cordes, intercale une "grande fugue" dont la discordance apparaît être non la conséquence de sa surdité, mais un hommage délibéré au Cantor de Leipzig.

Pour revenir à Mozart, et vous vouliez vous convaincre que la création musicale n'a pas grand chose à voir avec les sublimations des pulsions, il n'est qu'à se reporter à sa correspondance avec sa famille. En particulier avec sa soeur et son père. Ou bien encore à une histoire de sa vie qui ne serait pas trop édulcorée. Vous vous apercevrez alors que le "divin" Mozart, que la légende voudrait accréditer, était un grossier personnage fasciné, en particulier, par des fixations scatologiques. Il était de plus un bâfreur patenté. Et pourtant, sa musique lyrique reste la plus sophistiquée. D'une certaine façon la plus "pure". C'est pourquoi le film "Amadéus", de Forman, est tout à fait pertinent. D'abord pour avoir fait ressortir d'une manière saisissante cette dichotomie entre l'aliénation au plaisir, dans laquelle Mozart se complaît et s'abîme sans retenue ni décence, et l'asservissement désirant aux exigences de "l'écriture" musicale comme inscription. Ensuite, parce que ce film met en scène l'écart qui sépare la composition musicale qui reste de la compétence de Saliéri et la création musicale où le génie de Mozart s'épuise. Cela illustre que la connaissance des règles et leur bonne utilisation ne sont ni nécessaires, ni suffisantes, pour produire un acte musical. Au pire, on serait plutôt dans le registre du fétichisme. Et une bottine, même musicale, jamais ne tiendra lieu d'oeuvre. Car l'acte de création témoigne de la détresse du vivre, Forman le pressent qui, par une fausse causalité "oedipienne", axe son oeuvre cinématographique sur la composition du Requiem inachevé. Inachèvement qui atteste ainsi du désir comme indestructible. C'est-à-dire mortel.

Voilà ce que j'aurais dû vous dire si le temps m'avait été propice. Je m'arrête. Abruptement. Quoique n'étant ni Mozart, ni Bach, je connais la vertu de l'interruption comme ressort de métaphore...

Barcelone, Mars 1988

MARC LE BAILLY

LA PSYCHANALYSE, LES ENFANTS

INTRODUCTION

A l'origine de ce travail, il y avait la sempiternelle question (qui agita fertilement le mouvement analytique depuis ses origines) de savoir s'il est possible de conduire, avec les enfants, une véritable cure psychanalytique. Cette question, qui peut paraître périphérique à l'élaboration de la théorie, m'a toujours paru centrale. Centrale parce qu'elle a, de tout temps, contribué à révéler, à faire apparaître, les failles, les impasses, les incertitudes de la théorie. Juste un exemple tiré de l'homérique querelle qui a opposé en ce milieu de siècle Anna Freud et Mélanie Klein. L'essentiel de ce qui pourrait apparaître comme une rivalité d'ambition semble se cristalliser sur la technique et la faisabilité des cures des enfants. Mélanie Klein soutient qu'avec des aménagements (prendre pour équivalent les séquences de jeux et les séquences verbales d'associations), le dispositif inventé par Freud peut être intégralement reconduit dans la cure avec les enfants. Il y a, pour elle, possibilité de cure type adressée aux enfants dès le plus jeune âge puisque les éléments cruciaux (transfert - régression - Oedipe précoce) sont mobilisables dans le lien social noué avec eux. Anna Freud, elle, tient fermement la position opposée et soutient l'impossibilité d'engager une cure psychanalytique avec les enfants. En cela elle ne fait que renforcer la position implicite de Freud qui avait traité le petit Hans par l'intermédiaire de ses parents dont il supervisait les interventions. Ce faisant, il situait la pratique avec l'enfant du côté de la psychopédagogie éclairée et inscrivait cette action dans la perspective d'un appui à la maturation psychique. L'action psychanalytique était dévolue à l'aide au développement psychique dans une perspective à la fois prophylactique et curative. Même en s'en tenant à cette simplification, on peut s'apercevoir que l'enjeu dépasse les rivalités de personnes et la fidélité au maître. De fait, on pourrait dire que si Mélanie Klein sauve la cure freudienne jusqu'à en étendre l'application à l'enfant, c'est pour mieux contester et remanier des points centraux de la théorie. Réciproquement, on pourrait soutenir que si Anna Freud conteste l'extension de la cure type aux enfants, c'est pour préserver la théorie freudienne de tout remaniement. Les véritables mobiles de cette querelle d'Amazones concerne la mise en question par la première de la théorie des pulsions telle que Freud l'a élaborée, l'apparition d'une temporalité chronologique de l'Oedipe, la

mise en place de la topique moïque (où chez elle le surmoi est de constitution et précède la formation du moi) et surtout le postulat implicite d'une pulsion originelle qui ne serait pas sexuelle mais d'agressivité. Moyen de mettre en cause à son insu la coextensivité du désir et du sexuel. Le désir, s'il est indestructible et s'il précède le processus primaire de satisfaction, n'émarge pas à l'économie sexuelle. Mais il ne faudrait pas en conclure pour autant qu'Anna Freud est la réactionnaire bornée que la gente lacanienne a voulu nous faire accroire. Car sa manière rigide de maintenir l'impossibilité de cure avec les enfants est, en elle-même, subversive. Les obstacles techniques qu'elle déclare concernant la non-neutralité de principe de l'analyste vis-à-vis des enfants, la séduction obligée entre l'analyste et le jeune patient, la non-accession pour ceux-ci à la pratique de l'association dite libre, l'impensable focalisation du transfert dans l'espace de la cure sont autant de critiques implicites adressées au dispositif de la cure avec les adultes. En d'autres termes, elle met en cause implicitement la pertinence du dispositif de la cure avec les adultes. En effet, on peut s'interroger sur l'impact de la séduction réciproque entre futur analysant et analyste dans les premiers entretiens puis dans la poursuite de la cure elle-même. De même qu'en est-il de la promotion de l'association dite "libre" comme règle des règles au regard de sa possibilité réelle d'effectuation : l'adulte ne procède-t-il pas toujours aux jeux de langues où les éléments linguistiques tiennent lieu d'objets à l'instar de ceux que manipule l'enfant ? Dans cette occurrence, l'injonction d'associer tiendrait aussi de l'impossible puisqu'il serait irréalisable pour l'analysant de soutenir une parole hors le champ ludique et libidinal de la communication et d'accéder au procès d'information intransitif hors la langue. La position de neutralité, qui impliquerait une topologie du corps présent comme ex-sistant, non submergé par la colonisation sexuelle et le désordre désirant, due par le psychanalyste à son analysant, malgré le dispositif divan/fauteuil, est-elle véritablement tenable au delà de la convention de ne faire intervenir ni sentiment, ni opinion ? Les transferts latéraux, les pressions de la réalité généalogique, les rivalités sociales - mais aussi professionnelles, amicales ou autres - sont-ils véritablement isolables et peuvent-ils toujours réintégrer le cadre de la cure ? Toutes questions qui restent encore aujourd'hui d'une pertinence incontestable. D'autant qu'à part des vœux pieux et quelques recettes techniques, elles n'ont jamais reçu ne serait-ce qu'un début de réponse satisfaisant. Ce qui indique que dans sa froide objectivité, issue d'une lucidité que les passions polémiques nous avaient occultées, l'apport d'Anna Freud est aussi ravageant pour nos certitudes techniques que celui de Mélanie Klein l'est pour nos certitudes théoriques. Encore que l'on pourrait remarquer que sa subversion ne se limite pas au domaine de la pratique mais concerne aussi le domaine de la théorie. Car certains de ses travaux mettent à mal le postulat de l'intersubjectivité nécessaire à la structuration de l'appareil psychique. Sans état d'âme, l'observation des enfants élevés entre eux et quasiment sans présence tutélaire depuis leur plus jeune âge dans les camps nazi met à mal l'hypothèse d'un dispositif réel de triangulation (l'enfant - une mère - un père) qui permettrait la pose et la résolution de l'Oedipe nécessaire à l'entrée dans la socialisation. Cette manière d'exposer (sans élaborer) des faits incontestables plutôt que de dérouler une argumentation brillante ébranle et rend le doute d'autant plus incontournable.

Tout cela pour faire entendre que la réflexion sur la cure avec les enfants précipite ceux qui s'y impliquent au coeur des incertitudes cruciales de la "théorie" psychanalytique. Qui s'y engage ne peut l'ignorer. Et cette observation vaut tout aussi bien pour Freud psychanalyste avec les enfants, Winnicott, Bion, Dolto, Mannoni. L'acte psychanalytique confronté à l'enfant subvertit toute théorie qui tend à s'imposer comme doctrine.

Après ce que je viens d'esquisser rapidement, personne ne s'étonnera que ce travail dure depuis déjà de nombreuses années. Depuis combien de temps ? Je ne saurais le dire : dans le champ du travail d'élaboration, je suis fâché avec la chronologie. Manière de dire que je prends au sérieux cette affirmation freudienne qu'il n'y a pas de temps dans l'inconscient. Affirmation incompréhensible si on ne prend pas la précaution d'indiquer le paradigme qui spécifie l'inconscient : il n'y a de désir qu'indestructible. C'est dire que la segmentation calendaire, la taxonomie de la fuite des jours et des nuits dans l'arrangement des saisons, des mois, des heures, des minutes, des secondes ne sont pas pertinentes à rendre compte de l'irréversibilité que le penser inflige au savoir. Le désir comme indestructible implique l'irréversibilité dont la métaphore "jamais plus comme avant" rend compte. Pour tenter de préciser notre cheminement, j'en appellerai à trois des modes de travail en cours dans l'invention freudienne. Trois temps de l'élaboration par lesquels passe un collectif pour tramer son contexte et sa capacité à remanier ses systèmes d'énoncés ainsi que la possibilité, pour chacun qui s'y soumet, d'inscrire une parole dans une énonciation singulière. Ces trois temps modaux sont :

- la compilation,
- la lecture,
- le séminaire.

Je vous invite à considérer ces trois formes non pas seulement comme des techniques de travail de groupe mais bien comme autant de temps qui phasent l'accès aux effets de paroles. Tentative de donner un contenu à la psychanalyse en extension dans la perspective du fonctionnement d'un collectif. Et une consistance autre que phénoménologique à l'avancée lacanienne des temps logiques :

- instant de voir,
- temps pour comprendre,
- moment de conclure.

Conséquences qui s'articulent sous les trois axes de production de l'appareil psychique :

- savoir,
- penser,
- transmettre.

D'abord, aspiration à savoir, liée à l'organisation libidinale et à la sublimation des pulsions partielles dont la génitalité n'est que l'ultime remaniement ; ensuite, poussée abstraite du penser, expression de l'autre pulsion qui ne serait ni sexuelle ni de mort ; enfin, éthique de la transmission intransitive qui situe la position subjective vis-à-vis du semblable dans la réalité sociale quand celle-ci produit, hors l'échange et la culture, un collectif comme tel. C'est-à-dire un rassemblement où l'humain s'expose dans son irréductible altérité. Or ces trois productions attribuées à l'appareil psychique ne peuvent prendre leur position respective dans la topique triangulaire (qui constitue la seule triangulation opératoire dont le mythe oedipien n'est qu'une des métaphores analogiques) de l'appareil psychique que dans le rapport qu'elles entretiennent à la réalité sociale, supportée par la langue, et que le collectif subvertit par l'actualisation du lien social sans adresse ni réciprocité. C'est dire que le collectif ne prévaut ni ne se substitue au parolique subjectif. Pas plus qu'il n'en permet seulement l'effectuation. Chacun dans le registre du parolique s'ingénie à sa capture dans sa langue singulière (je n'ai pas dit la-langue) pour autant que la parole, dans ce qu'elle a d'essentiel et de spécifique, si elle s'implique dans le code langagier, n'y est en aucune façon partie prenante. La parole comme substance sonore, liée au désir, est hors langage. Mais a contrario il ne peut y avoir ex-sistence d'un collectif que si l'expression parolique de chacun est potentialisable. Ce qui suppose qu'un collectif ne se décide pas mais résulte du fait intraitable qu'il se compose d'humains de parole. J'y reviendrai. Il n'y a de collectif que si le parolique subjectif est véritablement potentiel. Potentialité dont la nécessité induit la cohérence (ni cohésion - ni consistance) de l'ensemble. Réciproquement, il ne faut pas espérer restreindre l'irréductibilité subjective des effets de paroles inscrits dans la langue singulière de chacun par simple constitution d'un collectif. Si le collectif tempère, à l'instar de l'écriture contrapuntique, il ne guérit pas des effets de paroles, effractantes, accueillies dans chaque langue : un collectif ne pense pas et n'inscrit rien. S'il est en proie au désir subjectif individuel, il n'étaie pas la fiction d'un désir qui serait commun ni d'une invention qui serait communautaire.

Ceci étant précisé, il faut reprendre, hors facilité de la description des phénomènes, ce qu'on entend par ces trois modalités d'élaboration. D'abord la compilation. A l'évidence, avant d'y aller de ses propres élaborations, il semble nécessaire de faire "un état des lieux" de ce qui a été produit auparavant par des auteurs légitimement reconnus. Or cette nécessité dépasse le seul intérêt documentaire de l'information sur les faits acquis par une communauté culturelle particulière. Car il est vrai qu'admettre l'authenticité de ce qui a été inventé antécédemment est déjà un indice d'engagement non négligeable. Mais la référence à cette nécessité ne suffit pas pour valider le processus d'invention ultérieur, voire de transmission. En effet, on pourrait envisager qu'on puisse accéder à la capacité d'invention sans investir sur un travail d'érudition pointilleux et exhaustif. Faire l'impasse sur la sédimentation des savoirs acquis cumulés dans la culture ne préjuge en rien de l'accès direct au remaniement théorique. Aussi la compilation ne prend sens que si on l'articule à la très hégélienne expression "Tu peux savoir" qui connote l'autorisation de la mise en jeu des procès d'acquisition et d'appropriation des savoirs, sans retour de culpabilité ni de frein d'aucune sorte. Pour ceux qui y souscrivent il y a mise en branle du transfert d'objets qui débouche, par le biais d'une compréhension intrinsèque, sur

l'assimilation successive des "certitudes" des différents auteurs compilés. Obligation de repérer dans un deuxième temps la relativité de toute certitude absolue, quand il s'agit de connaissances, à l'aide de la confrontation des différents systèmes de connaissances et la mise en tension de l'un par rapport aux autres. Premier pas pour fonder, de l'intérieur même des textes, la production d'un rhizome conceptuel d'énoncés, garantissant l'hétérologie comme méthode d'imbrication des discours. Lire ensuite. Lire dont la définition persiste de faire advenir l'insu autour duquel un édifice théorique s'élabore comme masque. Encore qu'aujourd'hui "l'insu" me paraît inadéquat à rendre compte de ce mode particulier de rapport au texte. Car cela impliquerait, outre le savoir explicité en systèmes de connaissances que la compilation permet d'acquérir, un supposé savoir insu de l'auteur. Un savoir à lui inaccessible mais se révélant malgré lui dans l'inscription de son discours. Bien évidemment, il n'y a pas de supposé insu du texte. Lire, justement, c'est subvertir, dans l'appréhension de l'oeuvre, la gestion du savoir proposé par l'auteur. Lire, c'est surpasser l'impasse du supposé savoir (d'un savoir prétendument en souffrance qui, pour certains, serait l'objet de la psychanalyse) pour accéder à la problématique du penser. Un texte puisqu'il a été pensé incite au penser. Lire, c'est reconnaître derrière la facticité moïque de l'auteur le mouvement propre de son acte-penser. On passe d'une autorisation d'acquisition du savoir à un accès aux turbulences de penser devant faire inscription. C'est donc la reconnaissance de cette position subjective de penser inscrite dans le texte qui sollicite subjectivement le penser du lecteur. Reconnaissance qui atteste de la concaténation du mouvement de penser des auteurs qui se sont succédés. "Il y en a "des" qui ont pensé". Successivement et/ou simultanément. Manière d'accréditer, sur le plan collectif, que là où ça pense "je" peux advenir. Dans sa singularité. A l'instar des signifiants, le sujet, produit par l'acte de penser, s'inscrit dans la chaîne métonymique des pensants. Un qui a pensé chasse l'autre. Il est notable que la problématique de la lecture telle qu'esquissée ici renvoie au travail soutenu dans un autre groupe : "le penser, l'être et le sujet". Transmettre enfin. Transmettre bien sûr ne peut s'envisager sans accès à la position du penser. Pourtant le fait du penser ne valide pas pour autant la position de transmission. Tout le monde pense. Par intermittence : un peu, beaucoup, passionnément, à la folie, pas du tout. Mais si penser atteste de la déhiscence subjective, cela ne suffit pas à revendiquer la place, dans la réalité sociale, de transmetteur. Tout un chacun pense "ça pense" de manière centripète : ça pense pour ériger l'émergence et l'évanouissement cyclique du sujet. Pour qu'il y ait effet de transmission, il est d'abord nécessaire que ça pense pour constituer du subjectif, mais ensuite que l'impact de cette subjectivisation détermine, dans le système interne d'énoncés, des remaniements sensibles qui actualisent l'invention comme fait du penser. Chacun selon ses capacités modestes ou ambitieuses. Alors le séminaire devient le lieu non seulement de la potentialisation effectuée de l'invention singulière mais surtout de l'éprouvé de celui qui s'y expose à la transmission. Vous remarquerez l'ambiguïté (inélégante) de l'expression. Depuis ma fréquentation assidue d'Heidegger, je suis un adepte de cette forme didactique. Par cette incongruité je voulais signifier que dans la pratique du séminaire, on ne sait d'où provient l'effet de transmission. C'est pour cela que j'ai précisé que ce séminaire, dont l'intitulé sera cette année "la psychanalyse (les enfants) la cure", était à plusieurs voix, Non pas parce que je ne me sens pas

capable de soutenir ce qui me fait avancer (ni pour des raisons diplomatico-démagogiques qui feraient prétendre que devant l'invention nous sommes tous égaux - ce qui est rigoureusement faux -) mais bien parce que comme je m'en suis expliqué tout à l'heure, la pratique du séminaire comme lieu de transmission suppose la cohérence d'un collectif où, à minima, chacun atteste de sa pensée désirante. C'est de la tension de ces forces désirantes en jeux que s'effectuent les effets de transmission. Le séminaire, sauf à se dégrader en enseignement pseudo-universitaire d'un savoir, sans reconnaissance culturelle ni accréditation sociale, ne peut être univoque. S'il l'était, alors celui qui s'y risquerait se trouverait en position de mystification (et non pas d'imposture) qui ouvre aux croyances sectaires. Le séminaire ne se décide pas du "rien" d'une prétendue pensée originale. Il se déclare après qu'il y eut création d'un contexte à partir duquel chacun, qui a contribué à son thésaurus, a témoigné d'une position subjective.

Voilà comment on peut succinctement évoquer la trame de notre structure de travail. L'enseignement liminaire - je dirais même trivial - que l'on peut retirer de la sempiternelle question de la possibilité de psychanalyse avec les enfants ressort du déplacement de la question en une affirmation originaire quant à la psychanalyse, il n'y a pas de théorie de la pratique pas plus qu'il n'y a de pratique théorique. Il n'est pas sûr non plus que le corpus psychanalytique s'organise lui-même en théorie. En tout état de cause la psychanalyse ne peut être une science puisque son objet, qui est le désir indestructible et l'inconscient comme tel, s'appréhende à partir des effets de l'acte penser... Or, chacun sait que la science ne pense pas... Mais ceci est une autre histoire... Tout cela pour dire que la question sempiternelle de la psychanalyse et des enfants n'est évidemment pas pertinente...

On m'a demandé si ce séminaire était ouvert : il l'est pour tous ceux qui actent la psychanalyse... pas seulement avec les enfants.

Voilà Marie-France ALSINA va commencer.

Journée d'Etudes de l'Invention Freudienne
Toulouse - le 12 octobre 1991

MARC LE BAILLY

PROPOS SUR LA TRANSMISSION : DU CONTEXTE ET DE L'HETEROLOGIE

Je dois maintenant vous parler des notions de contexte et d'hétérologie.

Notez que j'emploie, à dessein, le terme de "notion". En effet la question est de savoir s'il est possible de les élaborer en concepts. Et si tel était le cas, s'ils peuvent constituer les fondements de la psychanalyse en extension. C'est-à-dire de fixer une modalité de relations entre les psychanalystes, qui constitue le cadre d'un collectif, support de la transmission de la psychanalyse. Il ne s'agit de rien moins que de ménager, dans la réalité sociale, les conditions d'invention, toujours recommencée, de la psychanalyse. C'est pourquoi, pour ce qui me concerne, il me semble urgent de tenter l'entreprise. En effet, si ces notions de "contexte" et "d'hétérologie" accédaient au statut de concept (et à mon sens cela est possible), alors nous pourrions, après une dizaine d'années de tâtonnement, envisager autrement l'avenir de la psychanalyse. En tout état de cause cette perspective me paraît suffisamment enthousiasmante pour se mettre à penser.

Reste qu'on peut s'interroger sur la nécessité d'articuler cette notion "d'hétérologie" à celle de "contexte". Dans le passé, quand j'employais le terme de "contexte", je me référais à l'ensemble des énoncés à partir desquels une énonciation (vocable ou assertion) tient sens. Ce qui est liminaire et ne dépasse pas le cadre d'un agencement discursif (constitution d'un discours). Liminaire et d'une insigne faiblesse. Qu'une énonciation fasse sens par rapport à un système d'énoncés ne suffit pas à donner à cette dernière la valeur d'élaboration théorique. Qu'une énonciation ait du sens, est la moindre des choses et signifie seulement la correction sémantique de sa formulation. Mais cela n'autorise pas pour autant d'en inférer que l'on est dans la théorisation. L'agencement discursif rationnel, dont usent et abusent les psychanalystes, peut se révéler antinomique à la construction théorique.

Force est d'admettre que ces prétendues trouvailles, "contexte" et "hétérologie", si elles ne sont non pas encore des concepts, leur définition (donc leur valeur) correspond tout juste à une ébauche de formalisation. De fait il s'agit "d'idées", manière d'intuitions verbalisées, dont on escompte une efficacité opératoire mais dont la validité théorique n'est pas avérée puisque ni leur définition ni leur connexion avec les concepts psychanalytiques ne sont formalisées. C'est toujours étonnant de revenir sur les étapes d'émergence d'un concept. Il y a d'abord l'irruption d'une image verbale qui véhicule une idée, vague, souvent analogique. Puis cette vague idée prend, ensuite, valeur de

métaphore et de ce fait acquiert une certaine autonomie qui révèle, dans la structure de la théorie, une place vide dans son organisation logique, qu'on avait jusqu'alors ignorée, au prix, le plus souvent, d'acrobaties intellectuelles aussi fascinantes que trompeuses. Ce qui indique que la légitimité de la métaphore, dans le processus de création théorique, ne réside pas dans "l'idée" qu'elle suggère mais dans le pointage qu'elle oblige d'une faille épistémologique dans le système conceptuel auquel elle s'impose. Je ne raviverai pas aujourd'hui le débat sur la fonction de la métaphore. D'abord, parce que je considère que sur ce point je n'ai guère avancé depuis le travail que j'avais produit à Barcelone sous le titre "Désir et pensée : Métaphore ?". Ensuite, parce que ce n'est pas, ici, le lieu. Bien évidemment ces quelques réflexions valent tout aussi bien pour la notion "d'hétérologie" que de "contexte".

Pour en venir plus précisément à la notion de contexte, je me contenterai de rappeler que je l'utilise à partir de la définition qu'en donne Greimas.

Vous savez sans doute ... Je note en passant que cette expression est à la fois universitaire, méprisante et agressive. Quand on l'emploie, on escompte que personne ne sait de quoi il s'agit. Je ne relève pas cela pour l'anecdote, mais justement parce que ce type de conduite, apparemment anodine, est une véritable dénégation de la nécessité d'un contexte commun. D'un contexte nécessaire entre des personnes constituant un collectif. Je reprends : Greimas, dans son dictionnaire sémiologique, différencie deux types de contexte. Le contexte explicite et le contexte situationnel. L'explicite correspond à l'agencement textuel immédiat tel qu'il est proposé par un locuteur, sans tenir compte dans la compréhension d'aucune influence extra-textuelle simultanée ou antérieure. Le contexte explicite se résout à l'expression que le texte produit comme tel. Le situationnel correspond à l'ensemble des énoncés connexes en liaison directe ou indirecte avec le nouvel énoncé produit. On pourrait dire que le contexte situationnel est l'infrastructure sur laquelle se génère la formalisation de l'énonciation textuelle.

Celle manière de raconter le contexte est sommaire puisque la sémiologie n'est pas notre objet. Notre propos est de savoir si le terme de "contexte" peut être nécessaire à la définition du collectif dont on souhaite qu'il se différencie de celle que Freud a donné du groupe (ou la horde). La question est de savoir s'il est utile d'extrader ce concept linguistique pour l'incorporer à notre corpus. De fait cette tentative de détournement date du moment où m'est apparue la limite du recours à la dichotomie "langue/versus/parole" à partir de quoi j'avais tenté l'articulation du subjectif et du collectif. En effet, j'avais pensé que ce paradigme permettait de spécifier la fonction du collectif au regard de la production subjective. La caractéristique du collectif (par rapport aux relations de groupe) était de pouvoir accueillir et métaboliser toute invention singulière sans déclencher pour autant "*aucun effet de groupe*". Il me semblait qu'il suffisait de constituer, entre des personnes appelées à inventer, une langue commune, quasi vernaculaire, dont les particularités syntaxiques et lexicales repérables auraient garanti la cohésion sociale si tant est que l'expression de chaque singularité (pour ce qui nous concerne : l'invention de la théorie de l'acte) respecte ces particularités. Or il est bien

clair que même le remaniement de ladite langue commune, par l'intrusion d'inventions singulières, n'est pas suffisant pour écarter le risque de sectarisation.

L'introduction, substitutive, de la double compétence du "contexte" avait pour but de tenter de résoudre cette difficulté. Ainsi le contexte situationnel se référerait au collectif dans la mesure où sa constitution ne se réduirait pas à celle d'une langue commune. Il constituerait un cadre qui permettrait la juxtaposition inaltérable d'élaborations autonomes à partir de concepts fondamentaux communs et de règles agréées de constitution d'un corpus théorique. Dans cette perspective le contexte situationnel est défini d'une part par des règles de constitution des théories singulières et d'autre part par l'accord sur des concepts fondamentaux. Le contexte explicite doit être référé à chaque invention singulière pour peu que leur élaboration corresponde aux exigences structurales du contexte situationnel à partir duquel elles se développent. Il n'y a donc pas de discours collectif. Mais le collectif est garant du contexte situationnel qui dialectise les contextes explicites subjectifs. Ce qui implique que quiconque interroge une élaboration singulière ne doit et ne peut le faire qu'en référence aux concepts fondamentaux et aux règles de formalisation utilisés. En conséquence, la pratique habituelle de l'accord et du désaccord sur le contenu ne peut être qu'exclue de la pratique collective. A fortiori la pratique disconsensuelle prônée par certains, serait illégitime. Pour me faire comprendre, je pourrais prendre, analogiquement, l'exemple de la lecture talmudique où les règles d'interprétation se fondent sur la découverte d'agencement (inouïs) des symboles qui fixent les écritures. Ainsi, chaque rabbi, qui propose une interprétation nouvelle d'un fragment du livre, cite, méthodologiquement, l'ensemble des lectures singulières, que les rabbis qui l'ont précédé, ont produit avant lui sans que son interprétation propre en soit affectée. Il ne s'agit donc pas de surpasser, de synthétiser, de dialectiser des significations antérieures, mais d'attester qu'elles existent valablement (puisqu'elles ont été données dans les règles) sans se falsifier les unes les autres. Dans ce cas, le contexte situationnel est l'ensemble des interprétations passées, présentes et à venir qui constituera la culture sur laquelle l'interprétation toujours recommencée, mais jamais épuisée, ne cessera de se fomentier. Aujourd'hui, je ne peux guère aller plus loin. Je m'arrête en précisant mon intuition : avec cette notion de "contexte", il me semble que l'on prend le problème du collectif par le mauvais bout. Le "contexte" ne peut être que le moyen d'actualisation de "l'hétérologie". A ce titre il ne peut être qu'un concept secondaire par rapport à celui, fondamental, "d'hétérologie". La pratique contextuelle dans un prétendu collectif n'est soutenable qu'à ce prix.

Donc, et très succinctement, je vais tenter d'y aller de mon petit couplet sur une préformalisation de ce que pourrait être "l'hétérologie". Car "l'hétérologie" comme concept pourrait s'avérer prometteuse pour fonder le cadre d'une pratique collective de la transmission de la psychanalyse. Auparavant je préciserai que cette aspiration à la formalisation (même si elle se présente sous un mode discursif), cette motion aspirante conceptualisante, n'est ni un hasard ni une bizarrerie de certains d'entre nous. Là où nous en sommes du mouvement psychanalytique, il me semble qu'elle signe un retour, pour chacun, à une exigence épistémologique qui nous avait été épargnée par nos grands devanciers. En effet le souci de la formalisation de la psychanalyse a toujours

été respecté par les figures qui ont pris la responsabilité de son "progrès". Ils sacrifiaient à cette nécessité épistémologique dans la mesure où il était entendu que la psychanalyse, comme corpus, était transmissible à l'instar de n'importe quelle autre théorie. Tout se passait comme si, puisque eux s'y colletaient, les autres psychanalystes n'avaient pour tâche que de s'y conformer.

Or, à notre insu, nous avons subi un cataclysme, qui s'est produit en deux temps distants de vingt cinq ans, et dont nous commençons à peine à ressentir les effets. Et c'est par rapport à ces deux événements qu'il faut appréhender ces assertions à consonances épistémologiques, prolégomènes à une doctrine de "l'hétérologie" du type : *"quant à la psychanalyse, il ne peut y avoir ni théorie de la pratique ni pratique théorique"*. Ou encore *"Il n'est pas sûr que le corpus psychanalytique puisse s'organiser en théorie scientifique transférable"*. Et enfin *"La psychanalyse ne peut être une science (expérimentale) puisque son objet qui est le désir indestructible et l'inconscient comme tel, s'appréhende à partir de l'acte penser"*. Toutes choses qui tentaient de situer par approximations successives la spécificité, non pas du discours de la psychanalyse, mais de son élaboration.

Je daterais le premier événement, qui signe une rupture, dont l'aspect dramatique a été masqué par l'euphorie polémique et la griserie intellectuelle, de 1953 quand Jacques Lacan prononce le discours de Rome.

Il y a à ce moment là un changement de registre théorique, qui, bien que considérable, est pour ainsi dire passé inaperçu. En effet, depuis Freud, durant 50 ans, toute tentative de constituer des métapsychologies avait abouti en aporie parce que les psychanalystes (y compris Jacques Lacan) ne pouvaient les concevoir que comme ayant un fondement énergétique. Ils procédaient donc à une formalisation, pour reprendre les termes employés par Christian Lahourcade, hypothético-déductive (système qui théorise des faits expérimentables). Avec *"Champ et fonction du langage et de la parole"* Jacques Lacan rompt avec cette conception pour introduire la psychanalyse dans une autre voie de théorisation, catégorico-déductive (système qui théorise des phénomènes à partir de catégories définies a priori). Il ne s'agissait pas de valider l'hypothèse matérialiste d'une énergie libidinale psychique différente de celle produite par l'organisation biophysique humaine. A cette date, l'appareil psychique commence à être pensé dans un rapport structural au langage. Ce changement de système de production et de pré-supposés de la théorie psychanalytique n'avait pas été reconnu comme tel. Il s'agissait pourtant d'une toute autre métapsychologie. Voire d'un autre corpus théorique, différant radicalement de celui que Freud avait cru fonder sous l'appellation de *"psychanalyse"*. En cela, nous ne pourrions qu'être reconnaissant à Jacques Lacan de nous avoir désillusionné quant à la prétention d'ériger la psychanalyse en science expérimentale. Depuis 1953 nous savons qu'elle ne peut être qu'une théorie catégorico-déductive, même, si on met à l'armature de ses concepts fondamentaux, celui de pulsion. Dans cette perspective, il ne pourra prétendre qu'au statut de catégorie et non pas à celui d'hypothèse scientifique.

La deuxième rupture cataclysmique date du moment où il est devenu explicite que la théorie psychanalytique n'était pas susceptible de se transmettre sous les espèces d'un savoir acquis. Eu égard à son objet (désir indestructible et inconscient), la psychanalyse comme telle est intransmissible. C'est alors admettre, si l'expérience devait se poursuivre, qu'il lui est nécessaire d'être réinventée par chacun qui s'adresse en son champ. Réinventée à partir de chaque expérience singulière de psychanalysant. Sans qu'on sache comment cette réinvention doit s'effectuer pour garantir sa validité. C'est dire que chaque psychanalysant qui doit réinventer la psychanalyse est censé soutenir son désir de passage au psychanalyste d'un désir que je qualifierai d'épistémique. Ce qui n'est pas évident.

A mon sens, la nécessité "d'hétérologie" tient sa légitimité de la prise en compte de ces deux ruptures. Mais si la prise en compte de ces deux ruptures détermine une condition nécessaire, elle n'est absolument pas suffisante pour la spécifier. En effet s'il y a nécessité d'hétérologie, c'est-à-dire cohabitation des théories psychanalytiques développées à partir des mêmes présupposés fondamentaux, rien n'est dit sur la nature de cette élaboration. Je vous rappelle que pour tenter d'avancer dans l'appréhension de sa spécificité, j'avais proposé de référer l'invention de l'élaboration de l'acte psychanalytique au concept *d'expression*. Quand je parle d'expression, je fais référence à l'orientation que Gilles Deleuze donne à ce concept spinozien "*à savoir que. l'expression serait l'acte de connaissance qui ne resterait pas extérieur à l'objet à connaître, mais qu'il exprimerait lui-même...*". Car il me paraît raisonnable de penser que dans le cadre d'une métapsychologie, l'inconscient (ou le désir indestructible), à cause de son statut d'inconscient, ne peut être qu'exprimé. D'une certaine manière le concept d'expression permet d'aborder comme théoriquement ce qui par essence aurait pour fonction d'y échapper. En effet on pourrait tout à fait soutenir que ces concepts d'inconscient et de désir indestructible se proposent, paradoxalement, comme a-théoriques. Quoiqu'à la théorie, ils y poussent et viennent, ultérieurement, dénier toute théorie et tout savoir qui tentent de se constituer. Tout se passerait comme si la particularité de l'invention de la psychanalyse serait de se heurter au fait que l'inconscient, motion impassible, fait âprement butée à l'exigence théorique. Dans cette hypothèse, la nécessité hétérologique se justifierait du fait que chacun qui s'y voue aurait à faire singulièrement avec ce paradoxe. Ainsi tout système d'énoncés, support d'invention, réputé à tort de théorique, n'acquiescerait légitimité que pour autant qu'il soit l'expression transitive de l'objet de l'acte psychanalytique. L'hétérologie doit donc se fonder sur la catégorie de l'expression qui détermine l'obligation pour chacun de s'inscrire un par un dans la transmission intransitive, c'est-à-dire à usage singulier, de la psychanalyse. La psychanalyse se transmet intransitivement de soi à soi.

Elle ne se transfère pas. Marc Thiberge va vous parler des institutions qui permettent cette transmission intransitive.

Pour conclure

La psychanalyse n'est que l'expression singulière de son objet. Ce qui implique que la psychanalyse n'existe pas comme telle, qu'il y a seulement des psychanalystes qui la pensent. Et ce n'est déjà pas si mal.

Journée d'études de l'Invention Freudienne
"La transmission"
Toulouse 6 février 1993