L'UNEBÉVUE

N° 6 Printemps 1995

TOTEM ET TABOU UN PRODUIT NÉVROTIQUE

E.P.E.L.

L'UNEBÉVUE

Revue de psychanalyse 3 numéros par an et 3 suppléments réservés aux abonnés

29, rue Madame, 75006 Paris télécopie L'UNEBÉVUE – 44 49 98 79

DirectionMayette Viltard

Rédaction

Christine Toutin-Thélier

Administration Éric Legroux

Comité de lecture Jean-Paul Abribat, José Attal, Catherine Webern

> Direction de la publication Jean Allouch

Édition

ÉPEL

29, rue Madame, 75006 Paris téléphone - 45 49 29 36 télécopie - 45 44 22 85

Distribution

Distique

5, rue du Maréchal-Leclerc, 28600 Luisant téléphone – 37 30 57 00

télécopie - 37 30 57 12

Comptoir à Paris 18, rue de Condé, 75006 Paris téléphone – 43 26 92 00

Fabrication

Transfaire, F-04250 Turriers, 92 55 18 14 Couverture: Atelier Pascal Vercken

Abonnements

pour 1 an, 3 numéros (et 3 suppléments) 580 F (+ 150 F envoi étranger)

ISSN: 1168-948 X

TOTEM ET TABOU UN PRODUIT NÉVROTIQUE

9 Freud, Jung, et le cadavre des marais. Philippe Koeppel. George-Henri Melenotte

Le lien entre Freud et Jung est celui d'un transfert psychotique. Jung a produit un certain nombre de textes qui sont pour lui autant de points où il théorise ce transfert. Une lecture et une traduction d'une de ses lettres au D^r Loy permet d'avancer quelques points sur la place que, dans le transfert, il accorde à l'Einfühlung, « la faculté de pénétration intuitive » que le patient a du médecin.

35 Le complexe d'Œdipe, une affaire de vraisemblance. Miguel Sosa

Le complexe d'Œdipe, tel qu'il surgit de la plume de Freud en 1910, n'était pas lié à telle ou telle élaboration clinique. Véritable Shibbolet de la psychanalyse, il apparaît plutôt comme annonciateur d'une nouvelle époque du mouvement psychanalytique et l'étude même de son surgissement conduit plutôt à mettre en question les élaborations doctrinales auxquelles il a donné lieu et à contester les façons dont la psychanalyse lui fait représenter le rôle du père.

45 « Devenir de la couleur des morts ». Propos sur le corps du symbolique. Mayette Viltard

Comment le signifiant peut-il tomber au signe? Cette question organise le texte de Lacan Radiophonie. Le père mort est un corps, et la scène mythique de Totem et tabou, où les frères mangent le père qu'ils viennent de tuer est l'enracinement même de la répétition. Le langage comme « corps des dieux » dans les textes majeurs hindouistes, ou bien encore la nécrophagie prescrite par les Anciens Stoïciens comme honneur funéraire, permettent d'éclairer les rapports du signe et du signifiant.

82 Luca Signorelli. Platen

Ballade de 1834 sur le thème de l'enfant mort. Tel Le Tintoret peignant sa fille morte, Luca Signorelli apprend la mort de son fils et continue de peindre jusqu'à l'aube.

87 Totem et tabou en butée logique. Catherine Webern

Lacan interroge, avec la logique de l'écrit, le « toutes les femmes » de l'énoncé de l'impossible auquel il réduit *Totem et tabou* : « le père primordial jouissait de toutes les femmes ». Ceci lui permet de poser le *Il existe un* de l'exception côté homme, et le *pas-tout*, côté femme. Parce qu'il est un témoignage d'obsessionnel, un produit névrotique, *Totem et tabou* témoigne de la vérité, à savoir que le rapport sexuel s'avère impossible à formuler dans le discours.

111 Le temps des bréviaires. Guy Le Gaufey

A propos du livre de Gisèle Chaboudez, Le concept du phallus dans ses articulations lacaniennes, quelques notes sur cette méthode Assimil qui permet tant de happy ends psychanalytiques.

115 Les textes muets peuvent parler, d'Ilse Grubrich-Simitis. Mark Solms

Paru en 1993, ce livre trace un panorama complet de l'état actuel des manuscrits de Freud. Responsable de l'édition de Freud au Fischer-Verlag, Ilse Grubrich-Simitis a été la plaque tournante des événements qu'elle décrit et s'appuie sur sa correspondance personnelle avec James Strachey et Anna Freud. Elle cite, entre autres, de nombreux extraits du journal que Freud avait tenu toute sa vie durant et qu'on croyait détruit par Freud lui-même avant son départ de Vienne, alors qu'une grande quantité se trouve dans la Collection Freud à Washington.

129 Avant-propos à l'édition hébraïque de Totem et tabou. Sigmund Freud

Rédigé en décembre 1930, ce texte en appelle à une science exempte de préjugés pour formuler en termes clairs une réponse à cette question « qu'y a-t-il encore de juif en toi si tu as abandonné tout ce qui est commun à ceux de ton peuple? ».

131 Nécrologie d'une « science juive ». Pour saluer Mal d'Archive de Jacques Derrida. Jean Allouch

Comment Yerushalmi en est-il venu à faire valoir la psychanalyse comme une science juive? Jacques Derrida est le premier, non pas à penser et à répondre que non, la psychanalyse n'est pas une science juive, mais le premier à en donner la raison. On discutera ici le rapport de cette question avec celle de la fin de l'analyse, en étudiant cette « existence des juifs » telle que Lacan la situe dans la Proposition d'octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école.

149 Présentation des deux essais de Freud de 1912

Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker

151 Communication de J. Honegger à Nuremberg

Au II^e Congrès psychanalytique de Nuremberg, les 30 et 31 mars 1910, J. Honegger, élève de Jung, présenta un travail sur *La formation paranoïde de délire* et cette communication fut pour Freud un moment mémorable, dit-il, qui l'engagea sur la voie d'une concordance entre la vie psychique des névrosés et celle des sauvages.

155 Chronologie de la rédaction et de la publication des quatre essais de *Totem et tabou*

Cette chronologie est établie à partir des correspondances de Freud avec Ferenczi, Jung, Abraham et Jones. Elle permet de montrer le changement essentiel que connaît Freud, qui écrit les trois premiers essais péniblement voire avec dégoût, et qui, pour le quatrième, déborde de vigueur et d'enthousiasme.

169 Point de vue sur Totem et tabou. Fritz Wittels

La première édition du livre de Fritz Wittels sur Freud, *l'homme, la doctrine, l'école,* parut à l'automne 1924. Cette biographie, traduite en français en 1925 chez Félix Alcan, n'a jamais eu les faveurs du mouvement psychanalytique. Lorsqu'elle parut, Freud (que Wittels appelle Sigismond de la première à la dernière page) écrivit à Jones: « Ai-je besoin de dire que j'ai pris grand plaisir à lire votre critique du mauvais, inexact et fallacieux pamphlet biographique de Wittels »...

Supplément au numéro 6, gratuit, réservé aux abonnés

Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. S. Freud



Cadavre des marais - Musée national (Copenhague)

Freud, Jung, et le cadavre des marais

PHILIPPE KOEPPEL GEORGE-HENRI MELENOTTE

Le voyage de Freud, Jung et Ferenczi aux États-Unis est marqué par une anecdote qui eut lieu à Brême, port d'embarquement lors du départ. Nous sommes le 20 août 1909. Freud, à peine arrivé, invite Jung et Ferenczi à manger au Essighaus. Avec Ferenczi, il pousse Jung à boire, y réussit, ce qui le met en joie. Il est convaincu d'avoir gagné Jung à sa cause et de l'avoir soustrait à l'influence de Bleuler. Jung parle des cadavres des marais, retrouvés récemment en Allemagne du Nord. Il est fasciné par le fait que ces cadavres aient été momifiés, du fait des conditions de séjour des corps dans les marais. Il se demande si ces cadavres avaient été noyés ou enterrés. Freud se fâche et commence à se sentir mal. « Qu'avez-vous donc avec ces cadavres? » demande-t-il à Jung. Ce dernier persiste, et Freud s'évanouit.

Cette histoire sert de préambule au voyage. Linda Donn souligne la conviction de Jung que cette insistance signifie, aux yeux de Freud, un souhait de mort sur sa personne. Jung n'est pas de cet avis. Linda Donn soutient au contraire qu'on peut penser que Jung était effectivement animé du souhait inconscient de voir mort l'homme dans l'ombre duquel il ne cessait de se trouver¹.

DEUX RÊVES

Freud, Jung et Ferenczi quittèrent Brême pour les États-Unis à bord du George Washington pour un voyage qui devait durer au total sept semaines. Durant la traversée, ils analysèrent leurs rêves. Voici comment Jung rapporta ses souvenirs de voyage:

^{1.} Linda Donn, Freud und Jung, Hamburg, Ernst Kabel Verlag, 1990, ch. IX, p. 153. Trad. française de Pierre-Emmanuel Dauzat, Freud et Jung, de l'amitié à la rupture, Paris, PUF, 1995. Nous nous reportons ici au chapitre 9, p. 122-126.

Nous étions tous les jours ensemble et analysions nos rêves. J'en eus à cette époque quelques-uns d'importants; Freud pourtant n'en put rien tirer. Je ne lui en fis nul reproche, car il peut arriver au meilleur analyste de ne pouvoir résoudre l'énigme d'un rêve².

Cette appréciation de Jung au sujet de Freud est un euphémisme. Retenons le constat de l'incapacité de Freud à produire l'analyse de rêves qu'il lui avait rapportés. Inversement, quand ce fut à Jung d'analyser un rêve de Freud, il se produisit un incident que Jung relate ainsi:

Freud eut un rêve dont je ne suis pas autorisé à dévoiler le thème. Je l'interprétai tant bien que mal et j'ajoutai qu'il serait possible d'en dire bien davantage s'il voulait me communiquer quelques détails supplémentaires relatifs à sa vie privée. A ces mots, Freud me lança un regard singulier – plein de méfiance – et dit : « Je ne puis pourtant pas risquer mon autorité! » A ce moment même, il l'avait perdue! Cette phrase est restée gravée dans ma mémoire. Elle préfigurait déjà pour moi la fin imminente de nos relations. Freud plaçait l'autorité personnelle au-dessus de la vérité³.

Ce refus de Freud peut surprendre. En fait, Linda Donn rapporte que, si Freud échangea très ouvertement avec Ferenczi le récit de ses rêves, ce ne fut pas le cas avec Jung. Selon elle, Freud évaluait à sa juste mesure la portée d'une décision qui consistait à ouvrir les portes de son propre psychisme à Jung. Nous en savons un peu plus sur ce fameux rêve de Freud par l'entremise de Jung:

Lorsqu'en l'an 1909, j'analysai Freud, d'un peu plus près en raison d'un symptôme névrotique, je découvris des pistes qui me conduisirent à la conclusion selon laquelle sa vie sentimentale avait subi un grand dommage⁴.

Jung était convaincu que, dans les rêves de Freud, il s'agissait de sa femme, Martha, et de sa belle-sœur, Minna⁵. Il déduisait d'un propos de Minna, entendu lors de sa première visite à Vienne, que Freud s'était laissé aller à une relation, qui restait actuelle, avec celle-ci. Linda Donn objecte, vu le caractère invraisemblable d'une telle relation intime, qu'il ne devait pas être surprenant de trouver Minna dans les rêves de Freud, en raison du rôle qu'elle joua dans sa vie. Des années plus tard, toujours à propos de ce rêve, Jung rapporta à un ami qu'il s'était agi de « matériel brûlant », ce pourquoi « Freud se refusa à toute information supplémentaire ».

^{2.} C. G. Jung, « Ma vie », Paris, Gallimard, coll. « Folio », nouvelle édition, 1973, p. 185.

^{3.} Ibidem.

^{4.} Linda Donn, Freud und Jung, op. cit., p. 155. Cf. Groesbeck, The Analyst's Myth, p. 38.

^{5.} Billinsky, Jung and Freud, p. 39-43.

Nous nous garderons de commenter cette interprétation jungienne pour risquer une hypothèse: Freud s'est refusé à fournir des détails supplémentaires sur sa vie privée parce qu'il anticipait la justesse de l'interprétation que Jung lui réservait. Le refus de Freud se pose alors comme un déni et vaut comme confirmation de l'interprétation qu'il devine. Quel était le contenu exact du rêve de Freud? Et quelle devait être son interprétation? Contentons-nous de la réserve observée jusque-là par Jung lui-même; et prenons acte du déni de Freud, ce qui nous permettrait de soutenir que Jung occupe à ce moment la place d'analyste de Freud.

De son côté, Jung fait un rêve important. Il nous indique que c'est ce rêve qui l'a conduit pour la première fois à la notion d'inconscient collectif et qu'il a constitué un prélude à Métamorphoses et symboles de la libido. Il vaut la peine d'entrer dans le détail de ce rêve et de son analyse puisque nous y trouvons l'interprétation que Freud en a proposée et celle que Jung lui a substituée. Voici le texte du rêve tel que Jung le rapporte dans Ma vie:

Je me trouvais dans une maison à deux étages, inconnue de moi. C'était « ma » maison. J'étais à l'étage supérieur. Une sorte de salle de séjour avec de beaux meubles de style rococo s'y trouvait. Aux murs, de précieux tableaux étaient suspendus. J'étais surpris que ce dût être ma maison et je pensais: « Pas mal! » Tout à coup me vint l'idée que je ne savais pas encore quel aspect avait l'étage inférieur. Je descendis l'escalier et arrivai au rez-de-chaussée. Là tout était plus ancien : cette partie de la maison datait du XV^e et du XVI^e siècles. L'installation était moyenâgeuse et les carrelages, de tuiles rouges. Tout était dans la pénombre. J'allais d'une pièce dans une autre me disant : je dois maintenant explorer la maison entière ! J'arrivai à une lourde porte, je l'ouvris. Derrière je découvris un escalier de pierre conduisant à la cave. Je le descendis et arrivai dans une pièce très ancienne, magnifiquement voûtée. En examinant les murs je découvris qu'entre les pierres ordinaires du mur étaient des couches de briques, le mortier en contenant des débris. Je reconnus à cela que les murs dataient de l'époque romaine. Mon intérêt avait grandi au maximum. l'examinai aussi le sol recouvert de dalles. Dans l'une d'elles je découvris un anneau. Je le tirai : la dalle se souleva, là encore se trouvait un escalier fait d'étroites marches de pierre qui conduisait dans la profondeur. Je le descendis et parvins dans une grotte rocheuse, basse. Dans l'épaisse poussière qui recouvrait le sol étaient des ossements, des débris de vase, sortes de vestiges d'une civilisation primitive. Je découvris deux crânes humains, probablement très vieux, à moitié désagrégés (pourris). Puis, je me réveillai⁶.

Freud s'intéresse aux deux crânes et demande à Jung de découvrir, à leur propos, un désir éventuel. Jung comprend où Freud veut en venir :

^{6.} C. G. Jung, Ma vie..., op. cit., p. 186.

lui faire découvrir des vœux de mort cachés. Il éprouve de violentes résistances contre une telle interprétation, en soupçonne une autre qu'il ne peut mener à son terme par manque de confiance en son jugement, se décide à répondre positivement à Freud pour, nous dit-il, « en apprendre de lui⁷ ». Aux sollicitations pressantes de Freud à propos des deux crânes, il répond qu'il pense à sa femme et à sa belle-sœur. Linda Donn fait dériver ce rêve de ce qui s'est passé à Brême à propos des cadavres des marais. Freud, nous dit-elle, en aurait déduit des vœux de mort inconscients de Jung sur sa personne lorsque, se saisissant d'un crâne imaginaire et, le secouant, il demanda à Jung quel désir était là à l'œuvre. Elle interprète le fait que Jung ait amené la conversation sur sa femme et sa belle-sœur, dans sa réponse aux questions de Freud, comme une interprétation en miroir de Jung sur le rêve de Freud. De plus, si la réponse de Jung fonctionne bel et bien en miroir, le fait qu'il se réfère, dans sa réponse à Freud, à sa femme et sa belle-sœur, indique la justesse de l'interprétation de Freud. C'est bien un vœu de mort de Jung à l'égard de Freud que Jung exprime. L'entremise de la femme et de la belle-sœur de Jung masque le véritable destinataire du vœu. Le problème reste que, pour juste qu'elle soit, cette interprétation de Freud ne marche pas. Et il convient de se demander pourquoi. Avec cette réponse, poursuit Linda Donn, peut-être Jung espérait-il que Freud serait amené à la découverte de ses propres problèmes. Rien ne nous dit que Jung se soit trompé. Bien au contraire.

En parallèle, Jung manifeste les pires difficultés à se soumettre à l'épreuve de l'interprétation de son rêve par Freud. Il s'en explique ainsi :

Mais je n'aurais pas pu donner à Freud mes propres associations pour interpréter le rêve sans me heurter à son incompréhension et à de violentes résistances. Je ne me sentais pas à la hauteur pour leur tenir tête. Je craignais aussi de perdre son amitié si je maintenais mon point de vue. D'un autre côté, je voulais savoir ce qui résulterait de ma réponse et comment il réagirait si je le leurrais en abondant dans le sens de sa propre doctrine. Aussi lui racontai-je un mensonge.

J'avais parfaitement conscience qu'au point de vue moral ma façon d'agir n'était pas sans reproche. Mais il m'aurait été impossible de découvrir à Freud le monde de mes pensées. Il y avait entre le sien et le mien un abîme trop profond. De fait Freud fut comme délivré par ma réponse. Je pus ainsi me rendre compte qu'il était désemparé en présence de rêves de cette sorte et qu'il cherchait refuge dans sa propre doctrine 8.

Il y a lieu d'accorder la plus grande importance aux explications que Jung fournit quant à ses résistances à accepter l'interprétation freu-

^{7.} C. G. Jung, Ma vie..., op. cit., p. 187.

^{8.} Ibidem, p. 187.

dienne. Non que cette interprétation nous paraisse fausse en elle-même, mais elle révèle la méconnaissance par Freud de l'impossibilité dans laquelle se trouve Jung d'accepter toute interprétation venant de lui. Jung récuse Freud comme son analyste. Sa récusation n'est pas un choix, mais répond à une nécessité: il ne transfère pas sur Freud parce qu'il ne le peut pas. Son « monde » et celui de Freud sont pour lui trop différents: telle est la raison que Jung avance⁹. C'est lui-même qui va échafauder l'interprétation qui prévaudra à ses yeux. Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il accorde à celle-ci une valeur paradigmatique:

[Mon] rêve remontait de toute évidence jusqu'aux bases de l'histoire des civilisations, qui est une histoire de stades successifs de la conscience. Il décrivait comme un diagramme structural de l'âme humaine, une condition préalable de nature essentiellement *impersonnelle*.[...] Le rêve devint pour moi une image directrice qui, par la suite, se confirma dans une mesure alors imprévisible. Par ce rêve, je soupçonnais pour la première fois l'existence d'un a priori collectif de la psyché personnelle, a priori que je considérai d'abord comme étant des vestiges de modes fonctionnels antérieurs. Ce n'est que plus tard, lorsque se multiplièrent mes expériences et que se consolida mon savoir, que je reconnus que ces modes fonctionnels étaient des formes de l'instinct, des archétypes 10.

Jung va faire jouer son interprétation contre l'interprétation de Freud. Mais autant Freud avait dénié à Jung la position d'analyste, en ne se prêtant pas à la requête de ce dernier sur sa vie privée, autant Jung est-il fondé à refuser l'interprétation de Freud du simple fait que celui-ci n'est pas en position d'analyste pour lui. Il y a donc deux refus, celui de Freud et celui de Jung, qui se situent à deux niveaux différents. Freud reconnaît sur le mode du déni son transfert sur Jung qui est investi de la fonction de sujet supposé savoir. Le refus de Jung n'implique rien de tel : à ce moment, Freud n'est investi d'aucun savoir. Pour Jung, Freud n' est pas dans le coup lorsqu'il interprète son rêve. Et à ses yeux, il ne peut pas l'être du fait de sa névrose :

Mes yeux maintenant y voyaient clair. Il souffrait lui-même d'une névrose, d'une névrose bien facile à diagnostiquer, avec des symptômes très gênants, comme je le découvris lors de notre voyage en

^{9.} Il le dira explicitement dans ce même chapitre de Ma vie consacré à Freud. A propos d'un second rêve qui suivit celui que nous venons de relater, il écrit à propos de Freud: « C'était là mon monde au sens le plus intime, et il n'avait guère de rapport avec celui de Freud. Tout en moi cherchait cette part inconnue qui puisse donner un sens à la banalité de la vie » (p. 193).

^{10.} Ibidem, p. 188-189. Notons, à propos de ce passage de Jung, que l'interprétation de Freud ne sera pas sans effet. Car l'on y reconnaît la problématique du meurtre du père. Autant pour Jung, son rêve annonce les Métamorphoses et symboles de la libido et leur suite, autant pour Freud est en gestation Totem et tabou. Ce rêve peut avoir été inaugural de la divergence entre les deux hommes, qui devait mener à la rupture.

Amérique. Il m'avait à cette époque enseigné que tout le monde était quelque peu névrosé et que l'on devait par suite user de tolérance. Mais je n'étais pas du tout disposé à me contenter de cette affirmation; je voulais plutôt savoir comment on pouvait éviter une névrose. J'avais vu que ni Freud, ni ses disciples, ne pouvaient comprendre l'importance que pouvait avoir, pour la théorie et la pratique de la psychanalyse, le fait que le maître lui-même ne parvenait pas à sortir de sa propre névrose. Lorsqu'il manifesta son intention d'identifier théorie et méthode et d'en faire des dogmes, il me fut impossible de continuer ma collaboration. Il ne me resta rien d'autre à faire que de me retirer¹¹.

Selon Jung, Freud est le névrosé. C'est le côté non résolu de la névrose de Freud qui, à ses yeux, non seulement limite la psychanalyse freudienne, mais obère toute possibilité d'évolution d'une théorie qui se fige déjà dans un dogme. Le retrait de Jung s'appuie sur ce constat.

Serions-nous, dans l'épisode de ce voyage aux États-Unis où furent « analysés » ces deux rêves, devant un débat de priorité transférentielle entre Freud et Jung, l'un comme l'autre tentant de poser transférentiellement le Maître et l'élève n'en soit pas une. Freud pose transférentiellement à l'égard de Jung, comme il le fait avec ses autres élèves. Mais son effort s'avère vain dans ce cas. Jung se joue de lui en lui apportant le répondant attendu quant à l'interprétation de son rêve. Ce faisant, il retire son épingle du jeu, laissant provisoirement Freud à ses illusions quant à l'investissement dont il serait l'objet. Mieux, si l'on suit Linda Donn, il répond par une interprétation qui porte sur le rêve de Freud. Il récuse le savoir freudien en même temps qu'il prend appui sur cette récusation pour frayer le sien propre. Par contre, il pose transférentiellement avec le succès que l'on sait, vis-à-vis de Freud. Le transfert de Freud sur Jung l'a est d'ailleurs confirmé par Jung lui-même:

Je n'ai jamais songé à quel point c'était un Witz, dit-il à un ami, que la seule analyse à laquelle Freud se soit jamais soumis a été une analyse jungienne 14.

Ce constat surprend dans la mesure où nous avons été habitués à concevoir le lien entre Freud et Jung selon la version officielle qui en

^{11.} Ibidem, p. 194-195.

^{12.} Cf. J. Allouch, « Transférer/poser transférentiellement » in Marguerite, ou l'Aimée de Lacan, Paris, EPEL, 1990, p. 446.

^{13.} Sur ce point, se rapporter à François Roustang, « A chacun sa folie », in Critique, n° 344, Paris, 1976, p. 50: « C'est Freud qui est venu le [il s'agit de Jung] chercher, Freud qui lui écrit le premier, qui lui répond toujours par retour du courrier, alors que Jung [...] met quinze jours pour s'exécuter – et il en sera ainsi tout au long de leur correspondance, au grand déplaisir de Freud qui en fera souvent la remarque et y verra une preuve de résistance. C'est Freud le demandeur. Jung n'attend pas comme une nécessité les lettres de Freud. »

^{14.} Interview avec E. A. Bennet, février 1969, Archives biographiques de Jung.

fait une relation marquée par le transfert « paternel » de Jung sur Freud¹⁵, transfert qui se serait brutalement « négativé » au point d'engendrer la rupture. Cette explication a l'inconvénient d'être trop bien ficelée. Elle évite d'appréhender l'enjeu transférentiel de leur lien. Si Jung a découvert très tôt le *truc* de Freud et ne s'y est pas laissé prendre, ce n'est pas en raison d'un transfert négatif sur Freud, mais bien parce qu'il échappe à une telle prise transférentielle. Ainsi écrit-il à Freud au moment de la rupture, ce qu'il avait d'ailleurs repéré tôt mais qu'il trouve alors le courage de lui dire :

[...] J'aimerais cependant vous rendre attentif au fait que votre technique de traiter vos élèves comme vos patients est une fausse manœuvre. Vous produisez par là des fils-esclaves ou des gaillards insolents (Adler-Stekel et toute la bande insolente qui s'étale à Vienne). Je suis assez objectif pour percer votre truc à jour. Vous montrez du doigt autour de vous tous les actes symptomatiques, par là vous rabaissez tout l'entourage au niveau du fils ou de la fille, qui avouent en rougissant l'existence de penchants fautifs. Entretemps vous restez toujours bien tout en haut comme le père 16.

Jung démonte la technique freudienne qui permet à ce dernier d'induire un transfert tant auprès de ses patients que de ses élèves. Peut-on dire qu'il repère cette technique au moment où, avec Freud et Ferenczi, ils analysent leurs rêves durant leur voyage aux États-Unis? Nous gageons que oui. Il répond à ce truc, nous l'avons vu, en se jouant de Freud. Freud joue au père-analyste qui engendre des fils-esclaves, plein de culpabilité à son égard: telle est la thèse de Jung qui ajoute qu'une telle attitude de Freud n'est pas délibérée, mais tient à sa névrose.

Pourquoi est-ce que, lorsque durant leur voyage Freud et Jung posent successivement transférentiellement l'un pour l'autre, dans un cas, cela réussit-il, et pas dans l'autre?

TOTEM ET TABOU ET LES MÉTAMORPHOSES

Avant de répondre à cette question, il convient de remarquer que l'épisode des deux rêves qui est rapporté ici ne semble pas avoir été sans conséquences. Comme on peut s'y attendre, le refus, pour chacun, de fournir à l'autre ses associations, ne clôt nullement la discussion qui

^{15.} Soixante-dix ans après, Franz Jung confia: « Mon père avait été très déçu par son propre père. A partir de ce rêve sur le bateau, il jugea toutes les déclarations de Freud de façon extrêmement critique. Il avait un complexe paternel négatif qu'il introduisit dans sa relation à Freud » (Interview avec Franz Jung, rapportée par Linda Donn).

^{16.} Lettre 338 J, in Correspondance Freud-Jung, Paris, Gallimard, 1975, p. 310.

s'ouvre ainsi et dont les termes apparaissent clairement: souhait de mort du fils (Jung) à l'égard du père (Freud) contre annulation du vœu de mort par la référence à un socle archaïque collectif qui nous installe d'emblée dans une communauté de frères et coupe court ainsi à l'idée d'une solution violente à la succession.

Ces deux interprétations, qui semblent à l'origine d'une profonde et définitive divergence, marquent en fait le point de départ de deux cheminements parallèles qui mèneront, en 1911-1912, au moment de la rupture, à la rédaction, pour Jung, des Métamorphoses et symboles de la Libido et pour Freud, de Totem et tabou. Elles proposeront, par un recours commun à la mythologie, la solution que chacun préconise à la question des origines.

Mû par son rêve¹⁷, Jung va s'attacher à trouver une voie originale dans la mythologie, mettant en évidence les racines collectives, sociales de l'inconscient, et par delà ces dernières, quoiqu'en continuité avec elles, leur ancrage biologique et inné dans la notion d'archétype. Freud, de son côté, est pris pour la mythologie d'un intérêt dont l'origine transférentielle vis-à-vis de Jung est difficile à méconnaître:

Depuis que mes forces mentales se sont à nouveau éveillées, je travaille sur un domaine où vous serez surpris de me rencontrer. J'ai remué d'étranges choses, assez effrayantes et vais presque être obligé de ne pas en parler avec vous. Votre perspicacité aura tout deviné, si j'ajoute que je brûle de lire votre travail Métamorphoses et symboles de la libido¹⁸.

On trouve même, sous la plume de Freud, une interrogation sur ses motifs à s'engager sur un terrain frayé par Jung. Il lui écrit le 12 novembre 1911:

Pourquoi diable fallait-il que je me laisse inciter à vous suivre sur ce terrain 19?

Freud, lisant à l'instar de Jung une somme considérable d'ouvrages spécialisés, réalisera presque le rêve de ce dernier en se faisant historien des civilisations afin de mieux établir des correspondances entre le névrosé et le primitif. On peut d'ailleurs relever qu'au Congrès de Weimar, en septembre 1911, il se situe sur la même longueur d'ondes que Jung:

Ce petit supplément à l'analyse d'un paranoïde peut montrer à quel point est fondée l'affirmation de Jung selon laquelle les forces de l'humanité constituantes de mythes ne sont pas épuisées mais en-

^{17.} C. G. Jung, « Ma vie », op. cit., p. 187. « Dans la grotte, je découvris les restes d'une civilisation primitive, autrement dit le monde de l'homme primitif en moi. »

^{18.} Correspondance Freud-Jung, lettre du 20 août 1911, 268 F, II, op. cit., p. 193.

^{19.} Idem, p. 218.

gendrent encore aujourd'hui dans les névroses les mêmes productions psychiques qu'aux temps les plus reculés.[...] Nous avons dit : dans le rêve et dans la névrose, nous retrouvons l'enfant avec les particularités de ses modes de pensée et de sa vie affective. Nous compléterons : le sauvage, également, l'homme primitif, ainsi qu'il se révèle à la lumière de la science archéologique et de la recherche ethnologique²⁰.

Contrairement à Jung cependant chez qui l'on peut aisément démontrer une sainte horreur du « meurtre », Freud, sans doute soutenu en cela par ses expériences malheureuses avec la bande primitive de ses premiers collaborateurs, maintient le cap de 1909, des souhaits de mort à l'égard du père, au point d'en faire – via le meurtre du père, son incorporation et sa réapparition comme totem – la clé de voûte de sa théorie de l'identification primaire.

C'est à l'emplacement précis où le père mort est mis en position d'origine que Jung, derrière l'imago du père, posera l'archétype. Celui-ci évacue la nécessité du passage par un meurtre, fût-il mythique, meurtre que Jung lui-même n'a jamais perpétré. Dans une lettre à Freud de 1912, Ferenczi repère le caractère insupportable pour Jung de la destruction de l'imago paternelle et en tire les conséquences quant à la pratique de ce dernier:

[...] La plus importante [tâche] de l'analyse est la démolition de l'imago paternelle qui échappe complètement à la confession. Il est évident que Jung n'a jamais voulu (ni pu) se laisser démolir par un patient. Il n'a donc jamais analysé mais il est resté pour ses patients le sauveur qui se laisse baigner par les rayons de sa ressemblance avec Dieu²¹.

A partir de l'analyse des deux rêves, Freud comme Jung, en dépit de leurs divergences, donnent au collectif/social une place centrale. Chez Jung, ce sera l'inconscient collectif, et l'obligation d'un passage par le rapport à l'autre, par le lien social, pour le traitement de la psychose²². Chez Freud, cela se fera par la commensalité du repas totémique, temps de l'incorporation d'une commune substance.

^{20.} Sigmund Freud, « Supplément au cas de paranoia décrit autobiographiquement », in Jb. für psychoanal. u.psychopath. Forsch., III (2), p. 588-590. Ce supplément publié d'abord séparément du cas du Président Schreber (ce dernier in Jb. III (1), p. 9-68) nous semble au demeurant presqu'entièrement adressé à Jung, jusque dans la curieuse allégorie de l'aigle et de ses aiglons (der Adler und seine Jungen), sur laquelle Freud s'appuie pour rendre compte d'un aspect important du rapport au père de Schreber. Cf. Supplément gratuit au numéro 2 de la revue L'UNE-BEVUE, Paris, EPEL, printemps 1993, p. 74-76.

^{21.} Correspondance Freud-Ferenczi, lettre du 25 octobre 1912, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 437. Cette opinion exprimée ici par Ferenczi nous paraît contredite par Jung dans sa lettre au Dr Loy dont nous proposons la traduction dans ce qui suit.

^{22.} Voir sur ce point le Nachtrag à Der Inhalt der Psychose, C. G. Jung, Gesammelte Werke (G. W.) III, p. 210.

DE L'EINFÜHLUNG À LA FOLIE À DEUX

Si l'on admet la psychose de Jung – ce que nous faisons ici²³ – il apparaît que le lien entre Freud et Jung est celui d'un transfert psychotique. Cette affirmation nous est permise par Jung lui-même. Car des deux protagonistes, il est indiscutablement celui qui nous a laissé le plus d'éléments plaidant dans ce sens.

Pour en revenir aux rêves, dans son refus de l'interprétation de Freud, Jung ne manifeste-t-il pas l'attitude d'un homme libre? Et que viendrait caractériser une telle attitude de liberté si ce n'est l'absence de toute demande adressée à l'Autre? Lacan n'insiste-t-il pas pour soutenir que : « les hommes libres, les vrais, ce sont précisément les fous ». Et il donne la clé de cette liberté :

[Le fou] ne tient pas au lieu de l'Autre, du grand Autre, par l'objet a, le « a » il l'a à sa disposition. Le fou est véritablement l'être libre. Le fou, en ce sens, c'est d'une certaine façon cet être d'irréalité, cette chose absurde, absurde...d'ailleurs magnifique comme tout ce qui est absurde. [...] lui, disons qu'il a sa cause en poche, c'est pour ça qu'il est un fou²⁴.

Si la relation entre Freud et Jung est celle d'un transfert psychotique, leur rupture prend un éclairage particulier : elle est l'affirmation par Jung de cette liberté que Freud méconnaît et qui est déjà à l'œuvre, dès 1909, lors de de l'analyse de leurs rêves. Cette rupture révèle la nature du lien entre Freud et Jung. Quand se déclare sa psychose, au moment de la période qualifiée dans Ma vie de « Confrontation avec l'inconscient », Jung se jette dans un mouvement d'écriture. Ses écrits vont prendre valeur de déclaration - qu'il rendra publique - du caractère psychotique du transfert en jeu entre Freud et lui. Cette déclaration est indicatrice de la liberté de Jung, tellement méconnue jusque-là, au point de devenir motif d'exclusion par ses pairs dès lors qu'elle a lieu. Il est étonnant par conséquent que l'on continue à jeter, encore aujourd'hui, un voile qui se veut pudique sur la psychose de Jung²⁵. Peut-être s'agit-il de brouiller les cartes pour éviter de mettre à mal l'image de deux grandes figures de la psychanalyse. Il convient de s'intéresser aux effets de leur rupture. L'un des plus importants, à nos yeux, est que Jung va

^{23.} Cette affirmation relève d'une décision qu'il nous faut prendre, faute d'avoir trouvé, dans le voile prudent qui jalonne les écrits que nous avons lus sur la période dite de Confrontation avec l'inconscient ou sur celle qui préside à la rédaction de Mysterium conjunctionis, une prise de position claire sur la folie de Jung. D'autre part, se reporter à G.-H. Melenotte, « La dictée de Jung », in Revue du Littoral, n° 39, Paris, EPEL, 1994, p. 19-40.

^{24.} Jacques Lacan, « Petit discours aux psychiatres », 1967, in Petits discours et conférences, s. l., p. 491.

^{25.} Pour François Roustang, dans « A chacun sa folie », op. cit., p. 53-54, Jung joue au schizophrène pour se débarasser de la pression que Freud exerce sur lui.

désormais s'attacher à théoriser ce transfert qui n'est pas le transfert névrotique de Freud. Il le fera à divers moments de son œuvre. Nous allons retenir celui, privilégié, de l'importance qu'il accorde à l'empathie en 1913, et voir ensuite comment cette empathie prend, sur le tard, forme de folie à deux.

Rappelons que l'empathie (Einfühlung) intervient également chez Freud dans le contexte du mot d'esprit (dans le comique) ou, ce qui nous intéresse ici au premier plan, dans celui de l'identification dont elle constitue, pour lui, une sorte de fond archaïque, ainsi qu'en témoigne la célèbre note de la fin du chapitre VII de la Massenpsychologie²⁶.

Mais avant d'aborder le traitement que Jung réserve à ce terme²⁷ nous allons procéder par étapes en nous arrêtant dans un premier temps sur un texte que Jung produisit en 1913 et qui nous livre des clés essentielles pour la lecture de la lettre extraite de sa correspondance avec le Dr. Loy que nous présenterons ensuite.

Il s'agit ici d'un « Supplément » (Nachtrag) à l'article de 1908, intitulé « Le contenu de la psychose ». Jung s'y livre à une critique de la méthode analytico-réductrice de Freud, une méthode qu'il qualifie de « vers l'arrière ». C'est pourquoi :

Au regard de la riche et singulière formation de symptôme chez cette sorte de malades, le procédé analytique réducteur n'a cependant pas les résultats que l'on pouvait escompter après les découvertes faites sur l'hystérie²⁸.

Il convoque alors le Faust de Goethe. Avec la méthode de Freud, soutient-il, on va certes trouver des « choses universellement valables pour les êtres humains [...] Mais nous sommes un peu déçus²⁹ ». A l'approche freudienne, Jung oppose une rédemption (Erlösung) du passé. Il va proposer un autre type de compréhension, de nature synthétique ou constructive, qu'il appellera « compréhension vers l'avant ». Il souligne en effet à propos de Faust, que contrairement à ce que soutient la doxa freudienne en matière d'analyse de l'œuvre littéraire, à savoir que l'œuvre mène à la personnalité de l'auteur qui s'avance masqué derrière elle, « la compréhension de Faust » ne doit pas nous faire croire

^{26.} Sigmund Freud, « Massenpsychologie und Ich-Analyse », G. W. XIII, p. 71-161. Citons-en un extrait: « Nous savons très bien que, avec ces exemples empruntés à la pathologie, nous n'avons pas épuisé l'essence de l'identification et qu'ainsi nous avons laissé intacte une part de l'énigme de la formation en foule. Il faudrait qu'intervienne ici une analyse plus profonde et ayant plus d'ampleur. Partant de l'identification, une voie mène, par l'imitation, à l'empathie, c'est-à-dire à la compréhension du mécanisme qui seul nous rend possible une prise de position à l'égard d'une autre vie psychique. »

^{27.} Il convient de se demander si ce concept analytique jungien ne trouve pas son origine dans l'indistinction (*Undeutlichkeit*), développée dans *La psychologie de la démence précoce*.

^{28.} C. G. Jung, G. W. IV, p. 200.

^{29.} Idem, p. 201.

que « nous aurions compris Goethe ». Il nous faut être prudents et nous contenter d'affirmer : « nous n'avons compris que nous-mêmes », dans la mesure où nous nous sommes projetés dans l'œuvre. Autrement dit la projection, loin de suffire, ne mène qu'à la compréhension de soimême. Jung nous convie à cet endroit à aller au-delà de la connaissance paranoïaque. Car la soi-disant compréhension de l'œuvre reste toujours en deçà de « son sens le plus élevé vers lequel tend le poète 30 ».

Jung oppose compréhension objective et compréhension subjective. On saisit que c'est à Freud qu'il pense quand il écrit que vouloir comprendre objectivement le subjectif revient « à comprendre une cathédrale en étudiant la minéralogie ». Autrement dit, le subjectif ne peut se comprendre que subjectivement. La compréhension « objective » dont se réclame Freud est vaine parce qu'elle ne permet d'étudier la question que par le petit bout de la lorgnette. Pour Jung, c'est la compréhension subjective qu'il s'agit de dégager. Goethe ne peut être compris comme le fait Freud avec le désir infantile, ou Adler avec la volonté de puissance. Il en va de Schreber comme de Goethe. On peut certes le réduire, comme le fait Freud, à des fondements universels, mais on échappe ainsi à toute compréhension subjective, alors qu'il serait bon de se demander dans quel but le malade cherche la rédemption par la création de son système. Pour Jung, le système du délire répond à une aspiration:

Lorsque nous considérons la réalité sans préjugés, et que nous nous demandons à quoi aspire le système délirant, alors nous voyons effectivement, premièrement qu'il aspire à quelque chose, et deuxièmement que le malade met sa volonté la plus forte au service du système.

[...]Cette tendance, impossible à méconnaître, des malades à exprimer quelque chose avec et dans leur délire, est saisie par Freud rétrospectivement en tant que satisfaction fantas[ma]tique de désirs infantiles. Adler la réduit à l'aspiration à la puissance [...] On peut comprendre Freud dans son rejet du point de vue adlérien. Freud précisément subsume avec une certaine pertinence cette aspiration à la puissance sous le concept du désir infantile. Il en va autrement du point de vue constructif! [...] Le délire n'est pas un matériau infantile, ni du reste eo ipso « pathologique », mais subjectif, c'est-àdire fondé à être dans le domaine du subjectif³¹.

Jung définit le rapport au monde du psychotique : celui-ci est marqué par la nécessité d'une nouvelle conception du monde. Le but de Schreber et de tout malade de ce type, est de se créer un système permettant d'articuler des phénomènes psychiques inconnus, ce qui leur donne la

^{30.} C. G. Jung, G. W. IV, p. 201.

^{31.} Idem, p. 207.

possibilité d'ordonner leur propre monde³². Cette mise en ordre est d'abord seulement subjective. Mais c'est là un passage nécessaire sur la voie d'une intégration de leur personnalité dans le monde. Or le malade en reste là. Il ne peut plus se libérer de sa subjectivité. Il la prend pour le monde. Il ne se trouve pas de point d'attache à la pensée objective, c'est-à-dire à la société. Il n'atteint pas au point le plus élevé de la compréhension de soi-même, parce qu'il ne se comprend que subjectivement. Pour aller plus loin, il faut donc que le délire, dépassant le subjectif au sens paranoïaque du terme, trouve un lien au social, lequel se soutient déjà de l'analogie entre les formations délirantes et les mythes (et c'est la justification des Wandlungen), mais suppose avant tout que la mise en ordre ait lieu selon l'expression de Feuerbach « en accord avec plusieurs autres êtres raisonnables³³ ».

Plus tard, Jung n'hésitera pas à situer Freud parmi ceux qui en seraient restés à une compréhension subjective, sans avoir été au-delà pour atteindre un sens plus élevé. Dans un texte paru en 1929, mais qui éclaire sa position de 1913, il s'interroge sur les motifs de l'incapacité de Freud à comprendre l'expérience religieuse. C'est, selon lui, parce que Freud n'arrive pas à dépasser sa propre psychologie:

La psychologie de Freud est celle d'un état névrotique d'une certaine tonalité, et constitue partant, une vérité pleine seulement à l'intérieur de l'état qui lui correspond.[...] l'examen critique de ses bases personnelles aurait certainement interdit à Freud de décrire de façon par trop naïve la psychologie qui lui était propre³⁴.

Freud n'a jamais fait que décrire la psychologie qui lui était propre. Il est resté à l'intérieur de sa compréhension subjective. Sa quête de compréhension objective n'a jamais été que la preuve de son enfermement dans son système de compréhension propre. C'est à cause du défaut de l'examen critique de ses bases personnelles qu'il n'a jamais quitté sa résidence. Ainsi la méthode analytico-réductrice de Freud n'est-elle que le fait d'une maladie non soignée affectant son instigateur. Jung invite Freud à une révision critique de ses bases personnelles, selon la méthode de « compréhension vers l'avant » préconisée par lui. De fait, depuis le rêve de 1909, Jung n'a pas changé vis-à-vis de Freud. Il continue à poser transférentiellement, mais cette fois-ci par le biais de ce qu'on pourrait appeler une interprétation à distance de la névrose de Freud.

^{32.} Nous pensons à ce point précis à Jung lui-même rédigeant les « Sept Sermons aux Morts » après la rupture avec Freud.

^{33.} C. G. Jung, G. W. IV, p. 210.

^{34.} Ce passage est extrait du chapitre VIII du livre de Jung, paru en français sous le titre La guérison psychologique, Genève, Georg, 1993, p. 183-184. Ce texte fut publié en avril 1929, dans la Gazette de Cologne.

Nous en arrivons maintenant à cette autre source datant de la même époque, où Jung traite du problème du transfert. Il le fait, dans un passage de sa correspondance, de façon exceptionnellement développée.

De janvier 1913 à mars de la même année. Jung entretient avec le Dr. Loy une correspondance d'une dizaine de lettres. Il est heureux que cette correspondance nous soit parvenue, étant donnée la rareté des écrits privés de Jung publiés lors de la période de sa rupture avec Freud³⁵. Loy la présente comme un complément indispensable à l'analyse qu'il suivait chez Jung, analyse rendue difficile en raison de l'éloignement géographique qui séparaient les deux hommes³⁶. C'est avec l'accord de Jung qu'il publia cette correspondance en 1914, chez Deuticke dont on sait qu'il était l'éditeur de Freud. Quand on lit le contenu des lettres de Jung, on ne peut douter de l'intention de Jung que celles-ci parviennent aux yeux de Freud. On y relève en effet toute une série de considérations sur le transfert qui se démarquent de la conception freudienne³⁷ et qui annoncent ses textes ultérieurs sur le transfert³⁸. On y note la place dominante qu'y tient déjà l'empathie (Einfühlung). Nous y trouvons, pour notre part, la poursuite par Jung de l'analyse du transfert particulier qui est en jeu entre Freud et lui, et dont il tente de dégager la spécificité en regard de la conception freudienne.

Rappelons quelques passages dans les lettres qui précèdent celle que nous allons aborder. Les trois extraits que nous donnons vont fournir le trépied sur lequel Jung va s'appuyer pour développer sa théorie du transfert:

- La personnalité du médecin a une portée suggestive :

le médecin agit, qu'il le veuille ou non – et au premier chef – par sa personnalité, c'est-à-dire de façon suggestive (lettre du 28 janvier 1913).

^{35.} Dans la correspondance de Jung qui vient de paraître chez Albin Michel, on ne trouve par exemple qu'une seule lettre de Jung en 1915. Cette lettre adressée au D' Hans Schmid-Guisan présente un grand intérêt. On y lit, par exemple à propos de la psychanalyse freudienne : « La compréhension "analytique" produit chez les malades un effet destructeur bénéfique de la même manière qu'un produit caustique ou un thermocautère. [...] C'est une technique que nous avons apprise du diable... » Or cette lettre s'inscrit dans une abondante correspondance datant de 1915-1916. Nous apprenons par une note en bas de page que les difficultés évoquées par Jung, dans ses lettres, justifient que la publication de cette correspondance, intégralement retrouvée par la fille du D' Schmid, ne soit pas pour le moment envisagée. Se référer à C. G. Jung, Correspondance 1906-1940, Paris, Albin Michel, 1992, p. 66-67.

^{36.} Le D' Loy était alors médecin-directeur du sanatorium de l'Abri, à Montreux.

^{37.} Rappelons qu'à cette époque, Jung est encore rédacteur en chef du Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen et président de l'Association internationale de psychanalyse.

^{38.} Le texte de Jung intitulé *Types psychologiques* sera publié en 1920 à partir de travaux esquissés dès 1913. Cf. « Contribution à l'étude des types psychologiques », parue en décembre 1913 dans les *Archives de psychologie*, dirigées par Th. Flournoy et Ed. Claparède.

- Le développement harmonieux de la personnalité comme fin de l'analyse : La psychanalyse est une méthode qui sert à réduire analytiquement les contenus psychiques à leur expression la plus simple et à découvrir la ligne de moindre résistance qui mène vers le développement harmonieux de la personnalité (lettre du 11 février 1913).

- Le transfert procède par empathie :

Le but du traitement est d'amener le malade à vouloir guérir pour lui-même, pour réaliser sa propre destinée et non en quelque sorte pour procurer un avantage au médecin³⁹. [...] Le médecin ne peut pas empêcher que le malade ne commence à régler son comportement vis-à-vis de ses conflits comme le fait à leur endroit le médecin lui-même, car rien n'est plus fin ni plus subtil que « l'Einfühlung », que la faculté de pénétration intuitive d'un névrosé. C'est à cela que sert tout transfert sérieux (lettre du 18 février 1913).

Pour résumer les lettres qui précèdent celle qui va maintenant nous retenir, Jung avance que le transfert sollicite la personnalité du médecin par empathie pour permettre le développement harmonieux de celle du patient.

Une lettre de jung au $\mathbf{D}^{\mathbf{r}}$ loy

C'est dans sa dixième lettre que Jung va donner un long développement de ce point de vue. Nous nous y arrêterons maintenant.

Dixième lettre - Dr. Jung au Dr. Loy (traduction de Philippe Koeppel)

Mars 1913

A différents endroits de vos lettres, il m'est apparu que le problème du « transfert » vous paraissait particulièrement critique. Votre sentiment est tout à fait juste. Le transfert est présentement aussi le problème central de l'analyse.

Vous savez que Freud conçoit le transfert comme une projection de fantasmes infantiles sur le médecin. A ce titre, le transfert est un rapport infantile-érotique. Extérieurement et superficiellement, toutefois, la chose n'a nullement toujours l'aspect d'un rapport infantile-érotique. Tant qu'il s'agit de ce qu'on appelle un transfert positif, on peut, en règle générale, reconnaître sans difficulté la teneur in-

^{39.} Sur ce point, nous retrouverons une allusion faite par Jung à la fin de la dixième lettre à Loy qui parle des considérations immorales qui peuvent entrer en ligne de compte dans le transfert et auxquelles le médecin doit savoir faire face.

fantile-érotique du transfert. Mais, s'il s'agit de ce qu'on appelle un transfert négatif, on ne voit que de fortes résistances qui se voilent tantôt sous des formes théoriques, tantôt sous des formes critiques ou sceptiques. En un certain sens, le rapport du patient à l'autorité, c'est-à-dire en dernière ligne au père, est déterminant à cet égard. Dans les deux formes de transfert, le médecin est traité comme s'il était le père, et, selon, tendrement ou avec rébellion. Il correspond à cette conception du transfert que le transfert dans l'analyse agit comme une résistance, dès lors qu'on songe à dissoudre la position infantile. Cette forme du transfert doit aussi être détruite, pour autant que le but de l'analyse doive être l'autonomie morale du patient. Ce but est ambitieux, me direz-vous. Il est certainement élevé et lointain, mais il n'est pourtant pas aussi totalement au-delà de nous, dans la mesure où il correspond en fait à un des traits qui se développent puissamment à notre époque culturelle, à savoir la tendance individualiste d'après laquelle toute notre époque mérite d'être désignée (cf. là-dessus Muller-Lyer, La famille). Quiconque n'adhère pas à une telle orientation de but, mais sacrifie au causalisme scientifique bien connu, sera naturellement enclin à ne dissoudre que l'aspect de rébellion de cette forme de transfert et à laisser le patient dans une position de transfert positif au père, ce qui correspond aux idéaux d'une époque culturelle révolue. Comme on sait, l'église catholique représente une des plus fortes organisations de cette tendance. Je n'ose pas douter qu'il existe de nombreux individus qui se sentent relativement mieux dans l'état de l'être-forcé que dans celui du se-forcer-soi-même (Schaw. Man and superman). Nous ferions cependant une grave injustice à nos patients névrotiques si nous voulions les faire rentrer dans la catégorie du non-libre. Il y a suffisamment de névrosés qui n'ont pas besoin d'être rappelés à leurs obligations et leurs devoirs sociaux, mais qui, bien plutôt, sont nés et déterminés pour devenir des porteurs des nouveaux idéaux culturels. Ils sont névrosés tant qu'ils se plient à l'autorité et renient la liberté à laquelle ils sont voués. Tant que nous ne considérerons l'existence que vers l'arrière, comme c'est le cas dans les écrits psychanalytiques des Viennois, nous ne rendrons jamais justice à ces cas et ne leur apporterons jamais le sauvetage espéré. Car nous ne ferons de cette manière que les éduquer à devenir des enfants obéissants et contribuerons à réaliser par là justement ce qui les rend malades, à savoir leur position rétrograde et conservatrice et leur soumission à l'autorité. Jusqu'à un certain degré, cette attitude est correcte, mais seulement pour les insubordonnés infantiles qui n'ont pas encore pu s'adapter à l'autorité. Mais la force qui pousse les autres à sortir de leur relation paternelle conservatrice n'est en aucun cas un désir infantile d'insubordination, mais la poussée puissante vers une personnalité⁴⁰ propre, dont la conquête est pour eux un devoir vital inéluctable. La psychologie d'Adler rend mieux compte de cette problématique que celle de Freud.

Pour les uns (les insubordonnés infantiles), le transfert positif signifie tout d'abord un gain essentiel de portée curative, pour les autres (les obéissants infantiles), il est d'abord un pas en arrière nuisible, un évitement commode du devoir vital. Le transfert négatif est, chez les premiers, une insubordination accrue, par conséquent un pas en arrière et un évitement du devoir vital, mais, chez les derniers, un progrès porteur de guérison (pour les deux types, cf. Adler, Bouderie et obéissance).

Le transfert est donc, comme vous voyez, à traiter de façon tout à fait différente selon les cas.

Le procès psychologique du « transfert » - qu'il soit négatif ou positif - consiste en un « investissement libidinal » de la personnalité du médecin, ce qui revient à dire que le médecin représente une valeur émotionnelle. (Comme vous savez, j'entends par libido ce que les Anciens ont rangé sous le principe cosmogonique de l'Eros, autrement dit tout bonnement « l'énergie psychique » en langage moderne). Que ce soit par inclination ou par rébellion, le patient est lié au médecin et ne peut se passer d'accompagner et d'imiter la prise de position psychique du médecin. C'est ainsi que, par nécessité, il procède par empathie. Avec la meilleure volonté et tous les moyens techniques, le médecin ne peut l'empêcher, car l'empathie travaille de façon sûre et instinctive, en dépit du jugement conscient, quelle qu'en soit la force. Si le médecin est lui-même névrosé et insuffisamment rompu aux exigences de la vie extérieure ou de sa propre personnalité, le patient imitera le défaut et le copiera dans ses propres prises de position - avec les conséquences que vous pouvez imaginer. C'est pourquoi je ne puis concevoir le transfert uniquement comme un transfert de fantasmes infantiles-érotiques; bien que, d'un certain point de vue, il le soit certainement, mais je vois en lui, comme je vous l'ai indiqué dans une lettre précédente le procès de l'empathie et de l'adaptation. De ce point de vue, les fantasmes infantiles-érotiques, malgré leur valeur incontestable de réalité, apparaissent plus comme des matériaux comparatifs ou des images analogiques pour quelque chose d'encore incompris que comme des désirs autonomes. Ceci me paraît être en outre le fondement essentiel de leur être inconscient. Le patient, qui ne connaît pas encore la prise de posi-

^{40.} Persönlichkeit. Il nous paraît important de relever ici l'apparition de ce terme qui reviendra à plusieurs reprises dans la suite du texte.

tion juste, cherche sur la voie de la comparaison analogique, à l'aide de son matériel d'expérience infantile, à saisir les contours de la relation juste au médecin. Il n'est pas étonnant qu'il revienne précisément lui-même sur les rapports les plus intimes de sa jeunesse afin de découvrir la formule adaptée à son rapport au médecin, car ce rapport est aussi très intime et diffère du rapport sexuel à la manière de celui de l'enfant à ses parents. Cette dernière relation, que le christianisme a du reste également érigée comme formule symbolique du rapport humain, sert à redonner au malade cette immédiateté du sentiment social humain, qui avait été supprimée par l'irruption de valeurs sexuelles et sociales (valeurs du point de vue de la puissance, etc.). Les appréciations purement sexuelles, ou encore plus ou moins antiques et barbares, suppriment dans une large mesure le rapport immédiat, purement humain, par quoi apparaît une stase de la libido qui occasionne aisément des formations névrotiques. Par l'analyse du contenu infantile du fantasme transférentiel, le malade est à nouveau rappelé à la relation infantile, laquelle, déshabillée de ses qualités puériles, lui donne une image belle et claire d'immédiateté humaine au-delà d'appréciations seulement sexuelles. Je ne peux ressentir que comme une erreur d'interprétation que le rapport infantile soit conçu rétrospectivement comme uniquement sexuel, même si on ne peut nullement lui dénier un certain contenu sexuel.

Pour résumer, je voudrais dire sur le transfert positif ce qui suit : la libido du patient s'empare de la personne du médecin sous les formes de l'attente, de l'espoir, de l'intérêt, de la confiance, de l'amitié et de l'amour. Le transfert entraîne d'abord une projection de fantasmes infantiles, de coloration souvent en majeure partie érotique. A ce stade, le transfert est en règle générale exclusivement de nature sexuelle, malgré le caractère d'inconscience relative de la part sexuelle. Mais, dans son sens le plus élevé, le procès affectif sert de pont à l'empathie par laquelle le malade prend conscience du caractère lacunaire de sa position grâce à la reconnaissance de la position du médecin supposée adaptée à la vie, autrement dit normale. Par la remémoration, à l'aide de l'analyse, des relations d'enfance, le malade se voit montrer le chemin qui, par delà la pure appréciation d'autrui acquise, sur le plan sexuel ou sur celui de la puissance, pendant la puberté ou perpétuée par des avantages sociaux, conduit à un rapport purement humain et à une intimité qui ne dépendent pas seulement de l'existence d'une relation sexuelle ou de puissance, mais bien plutôt de valeurs de personnalité. C'est là le chemin de la liberté, que le médecin devrait montrer à son malade.

Je ne puis à cet endroit vous taire que l'affirmation opiniâtre de l'appréciation sexuelle ne serait pas maintenue à ce point, si elle n'avait pas aussi un sens profond, en particulier pour cette période de la vie qui importe au premier chef pour la reproduction. La découverte des valeurs de la personnalité appartient à l'âge plus mûr. Pour des personnes jeunes, la recherche d'une personnalité estimable n'est souvent rien d'autre qu'un manteau recouvrant l'évitement du devoir biologique. Inversement, la nostalgie exagérée de l'âge mûr pour les valeurs sexuelles de la jeunesse est un évitement à courte vue et souvent lâche et commode du devoir culturel de reconnaissance des valeurs de personnalité et de la soumission exigée par ce dernier à la hiérarchie des valeurs culturelles. Le jeune névrosé a peur de l'élargissement de ses devoirs vitaux, le vieux du rétrécissement et de la restriction des biens acquis dans l'existence. Cette conception du transfert concorde, ainsi que vous l'aurez remarqué, de la façon la plus intime avec l'hypothèse de « devoirs » biologiques, par quoi il faut comprendre ces tendances ou déterminations qui engendrent, chez l'être humain, la culture avec la même régularité que, chez l'oiseau, le nid artistement assemblé, et chez le cerf, la ramure. La conception purement causaliste, pour ne pas dire purement matérialiste, des décades à peine écoulées, cherche à concevoir la formation organique comme réaction de la matière vivante, ce qui entraîne sans aucun doute une problématique heuristiquement pleine de valeur, mais qui, au regard de l'explication réelle, ne conduit jamais qu'à une plus ou moins habile réduction et évacuation du problème. Je voudrais vous renvoyer à la remarquable critique de cette conception par Bergson. Ce qui dépend des causes externes ne vaut que pour moitié, l'autre moitié réside dans les déterminations singulières de la matière vivante, sans laquelle la formation réactionnelle déterminée, ne peut, de façon évidente, nullement se produire. Il convient d'employer ce principe également en psychologie. La psyché ne fait pas que réagir, mais elle donne aux influences qui agissent sur elle sa réponse propre dont la formulation particulière appartient au moins pour moitié totalement à elle et aux déterminations qui résident en elle. La culture n'est jamais à entendre comme réaction à de quelconques circonstances. Nous pouvons tranquillement laisser au siècle passé cette explication stérile. Mais ces mêmes déterminations apparaissent du point de vue psychologique comme des impératifs dont la puissance contraignante s'éprouve aisément au quotidien. Ce que je nomme « devoir biologique » est identique à ces déterminations.

En conclusion, j'en viens à parler encore d'un point qui semble avoir stimulé votre réflexion. Il s'agit de la question morale. Nous observons

chez le malade tellement d'impulsions dites immorales que ne manque pas de s'imposer involontairement au psychothérapeute la question de savoir ce qui pourrait advenir si toutes ces revendications devaient être satisfaites. Vous aurez sans doute déduit de mes lettres antérieures que ces revendications ne doivent pas nécessairement être prises au sérieux. Il ne s'agit en règle générale que de demandes exagérées à l'extrême qui, provenant de la libido débordante du malade, sont poussées au premier plan, généralement contre sa volonté. La canalisation de la libido dans l'accomplissement des devoirs simples de l'existence suffit dans la plupart des cas à abaisser à zéro la tension de ces désirs. Toutefois, dans certains cas, c'est un fait reconnu que des tendances dites immorales ne peuvent nullement être écartées par l'analyse, mais apparaissent de plus belle et avec plus de netteté, de sorte qu'il devient clair qu'elles font partie des devoirs biologiques de l'individu. Il en va ainsi nommément de certaines revendications sexuelles qui visent à une appréciation individuelle de la sexualité. Ce problème n'est pas un problème de pathologie, mais une question d'actualité sociale qui réclame impérativement une solution éthique. C'est pour beaucoup un devoir biologique que d'œuvrer à résoudre cette question⁴¹, c'est-à-dire de trouver, d'une façon ou d'une autre, des solutions pratiques (la nature, comme on sait, ne se contente pas de théories). Nous ne disposons en effet de nos jours que d'une appréciation légale de la sexualité, mais non d'une morale sexuelle véritable, exactement comme le haut Moyen Age n'avait pas de véritable moralité en matière financière mais uniquement des préjugés et des appréciations légales. Nous ne sommes pas encore en mesure de distinguer, dans la libre activité sexuelle, une conduite morale et une conduite immorale. Ceci apparaît nettement dans la façon publique de traiter ou plutôt de maltraiter la maternité hors mariage. Toute la détestable hypocrisie, l'importance de la prostitution et des maladies sexuelles, nous les devons à la barbarie du jugement légal porté en bloc sur l'activité sexuelle, ainsi qu'à notre incapacité à développer une sensibilité morale plus fine pour les immenses différences psychologiques au sein de l'activité sexuelle libre.

La référence à l'existence de cette question d'actualité complexe et importante pourrait suffire à vous expliquer pourquoi, parmi nos patients, il n'est pas rare de rencontrer des êtres humains qui, grâce à leurs dons spirituels et affectifs, sont proprement voués, c'est-à-dire biologiquement déterminés, à prendre une part active à cette œuvre

^{41.} Ce début de phrase ne figure pas dans la version de cette lettre publiée dans C. G. Jung, La guérison psychologique, op. cit., p. 178. La fin de la lettre est d'ailleurs grandement modifiée par rapport à celle de l'édition des œuvres complètes de Jung.

de culture. Nous ne devons jamais oublier que ce qui nous apparaît aujourd'hui encore comme un commandement moral, tombera demain sous le coup de la dissolution et de la réorganisation pour servir dans un futur proche ou lointain de fondement à de nouvelles formations éthiques⁴². Nous devrions au moins avoir appris de l'histoire culturelle que même les formes morales appartiennent aux choses périssables. Le tact psychologique le plus fin est nécessaire afin d'éviter à ces natures critiques le virage dangereux de l'irresponsabilité, du confort et de l'exubérance infantiles et de donner au malade une perspective pure et sereine de la possibilité d'une activité moralement autonome. Un taux de cinq pour cent sur de l'argent prêté est un taux honnête, vingt pour cent est un taux usuraire méprisable. Il convient d'employer également cette façon de voir à propos de l'activité sexuelle.

C'est ainsi qu'il y a de nombreux névrosés qui, par la plus intime correction, se trouvent en désaccord avec la morale contemporaine et ne peuvent s'adapter à la culture, et ce, aussi longtemps que leur moralité comporte des lacunes dont le comblement est exigé par leur époque. On se trompe lourdement si l'on croit que de nombreuses femmes mariées ne sont névrosées que parce qu'elles sont sexuellement insatisfaites, ou qu'elles n'ont pas trouvé l'homme qui leur convient, ou qu'elles sont restées fixées à une sexualité infantile. La véritable raison de la névrose est, dans de nombreux cas, qu'elles ne sont pas à même de reconnaître la tâche culturelle qui leur incombe. On s'en tient en général beaucoup trop au point de vue de la « nothing-but » psychologie, c'est-à-dire que nous croyons toujours pouvoir comprimer, dans le cadre du déjà connu, le nouveau et le futur qui se pressent à notre porte. Et c'est ainsi que ces hommes ne voient que le présent mais non l'avenir. Il y avait pourtant un sens psychologique des plus profonds dans le fait que le christianisme ait annoncé pour la première fois l'orientation vers l'avenir comme principe rédempteur de l'humanité. Il n'y a rien à changer au passé, et peu de choses au présent; en revanche, l'avenir est à nous et peut accueillir les tensions les plus élevées de notre force vitale. Un court moment de la jeunesse nous appartient, toute la vie restante appartient à nos enfants.

C'est ainsi que votre question sur la signification de la perte de la croyance en une autorité se résout d'elle-même. Ce n'est pas parce que le névrosé a perdu son ancienne croyance qu'il est malade, mais

^{42.} Le paragraphe qui précède manque à partir de la phrase qui commence par : « Nous n'avons en effet de nos jours qu'une appréciation légale de la sexualité... » dans la version française citée ci-dessus.

parce qu'il n'a pas encore trouvé la nouvelle forme de sa meilleure aspiration.

Nous ne nous attacherons pas à la deuxième partie de la lettre de Jung qui présente beaucoup d'intérêt par l'accent mis sur la relation entre la névrose et la question morale.

Dans la première partie de sa lettre, on trouve un développement qui se donne comme une refonte de la théorie du transfert. Le transfert que promeut Jung est lié au problème de la liberté, problème éminemment sensible pour Jung. Le but de l'analyse est l'autonomie morale du patient. Le névrosé se plie à l'autorité, renie la liberté qui lui revient. Le transfert, positif ou négatif, témoigne du rapport à l'autorité et, en dernier ressort, de l'importance du père. L'analyse freudienne – ici les Viennois – privilégie ce que Jung appelle le rapport infantile, aux dépens de la conquête d'une personnalité propre. La théorie sexuelle infantile de Freud masque son but réel : perpétuer, par le transfert, la soumission à l'autorité sous la forme de l'obéissance à Freud. Freud devient suspect d'adlérisme avancé, son système perpétuant sa volonté de puissance.

Le transfert, tel que Jung l'analyse, procède de l'imitation. Le patient est lié au médecin en accompagnant et en imitant sa position psychique. Il imite le défaut du médecin s'il en a, le copie dans ses prises de position. Le ressort du transfert est l'empathie qui « travaille de façon sûre et instinctive », quelle que soit par ailleurs la force du jugement conscient. Le médecin doit montrer au malade le chemin de la liberté. L'empathie apparaît comme le point central de l'abord jungien du transfert. L'investissement libidinal de la personnalité du médecin déborde la réduction par Freud à l'infantile érotique. C'est l'empathie et l'adaptation qui doivent marquer le transfert. Le matériel de l'expérience infantile du patient n'est qu'une tentative par laquelle il tente d'appréhender son rapport au médecin. Mais, au rapport médiatisé par le sexuel du lien transférentiel promu par Freud, Jung substitue le rapport immédiat, purement humain, de l'empathie. Il y a, au départ, du sexuel, mais il passe rapidement à un stade plus élevé : le procès, qualifié dès lors d'affectif, débouche sur l'empathie où la sexualité n'a plus son mot à dire mais plutôt ce que Jung nomme la valeur de personnalité. Ces valeurs de personnalité, au demeurant laissées floues dans ce texte, sont placées dans une soumission à la hiérarchie des valeurs culturelles.

Nous pouvons trouver dans cette théorie du transfert marqué par l'imitation, l'immédiateté du rapport au médecin, une ébauche faite par Jung d'un autre type de transfert que le transfert freudien. Jung invente un transfert analytique autre que le transfert freudien, caractéristique quant à lui de la névrose.

Ce résumé succinct des points principaux de la lettre de Jung au Dr Loy appelle quelques remarques. La première concerne la séparation entre le champ freudien et le champ jungien du fait de la rupture Freud/ Jung. On peut se demander si cette rupture et la séparation des deux champs n'a pas eu pour effet de rendre impossible une communication qui pourtant aurait concerné tant Freud que Jung. Autrement dit, comment était-il possible, à partir du moment où la rupture fut consommée, de saisir la continuité qui se maintenait entre eux du fait de la continuation par Jung de l'analyse d'un autre transfert que le transfert névrotique? Comment les freudiens, la rupture consommée, auraient-ils pu concevoir que du côté de l'hérétique s'élaborait quelque chose qui pouvait bouleverser les idées recues sur le traitement psychanalytique de la psychose? De même, les jungiens étaient-ils à même de saisir à quel point l'approche jungienne de la psychose était redevable à Freud? La rupture a introduit une crise - que l'on pourrait qualifier de crise dans le champ épistémique de la psychanalyse - rendant impossible la découverte d'une théorisation nouvelle sur le transfert, élaborée par ceux-là même qui en faisaient l'expérience. Jung et Freud séparés, l'effacement de leur tâche commune par leurs émules laissait inachevé le frayage entamé par les deux hommes sur le transfert psychotique.

Une autre remarque tient à la suite que Jung a donnée à cette première analyse. Nous disons que l'empathie est le mode par lequel Jung analyse son lien à Freud. Imitation immédiate est un terme que ne renierait pas un tenant de la *mimesis*. Il sert d'outil à Jung pour construire ce que Freud n'a pas su ou pas pu faire, et qui concerne le transfert psychotique. Mais Jung va poursuivre. Sans prétendre à l'exhaustion, nous rapporterons ici deux autres jalons que Jung va poser par la suite, l'un en 1920, l'autre bien plus tardif datant de 1949.

En 1920, Jung publie les Types psychologiques. Il y donne une définition relativement plus précise du terme d'Einfühlung:

Wundt range l'Einfühlung parmi les processus élémentaires d'assimilation. L'Einfühlung est donc une sorte de processus perceptif caractérisé par le transfert sentimental dans l'objet d'un contenu psychique essentiel; l'objet se trouve ainsi introjecté; ce contenu par suite de sa relation étroite au sujet, « assimile » l'objet au sujet et l'unit à lui à un point tel que le sujet, pour ainsi dire, se sent dans l'objet⁴³.

Il y a dans l'Einfühlung transfert d'un contenu psychique – essentiel au sujet – dans l'objet. Cette introjection qui touche l'objet induit l'immédiateté du rapport entre objet et sujet, au point que objet et sujet s'en trouvent réduits à être une seule et même chose. Que la nature de

^{43.} C. G. Jung, Types psychologiques, Genève, Georg, 1991, p. 282.

ce transfert soit d'être sentimental n'enlève rien à ce résultat qui « assimile » objet et sujet. Un peu plus loin, dans le même ouvrage, Jung voit dans la projection active une composante essentielle de *l'acte d'Einfühlung*. Il revient sur la définition antérieure de l'*Einfühlung*, posée comme processus d'introjection tendant à établir un rapport intime entre sujet et objet. Il explique le processus de l'introjection:

Pour parvenir [à ce rapprochement intime entre sujet et objet], le sujet détache de sa psyché un contenu (par exemple, un sentiment) et le transfère en l'objet qu'il anime et attire simultanément en sa propre sphère⁴⁴.

Transfert et introjection sont les deux éléments du processus de l'Einfühlung, qui mènent à l'identification immédiate du sujet à l'objet. Si Jung théorise le transfert en terme d'Einfühlung – il se montrera réticent devant le terme français d'empathie quand Yves Le Lay le proposera comme traduction –, il débouche sur cette « assimilation » entre objet et sujet, qui pour peu qu'on la rapporte à ce qui s'est réellement passé entre Freud et lui, nous donne un aperçu de ce que fut leur lien.

En 1949, Jung remanie profondément son texte sur L'importance du père pour le destin de l'individu, texte publié la première fois en 1909⁴⁵. Opérer une comparaison entre la première et la deuxième version de ce texte permet de saisir à quel point Jung poursuit sur la voie d'une l'élaboration de la spécificité du transfert qui s'est établi entre lui et Freud.

A cet effet il convient de s'arrêter sur quelques passages qui figurent dans la version de 1949, passages qui complètent les développements de 1909 sur la personnification de la contrainte de répétition telle qu'elle est finalement mise à jour sans la nommer, par Jung:

Souvent nous l'appelons la main de Dieu ou du Diable, exprimant ainsi de façon inconsciemment correcte un facteur psychologique extrêmement important, à savoir le fait que la contrainte qui a forgé la vie de notre âme a le caractère d'une personnalité autonome ou du moins est ressentie comme telle, de sorte que depuis toujours et aujourd'hui encore, dans l'usage de la langue, la source de destin de ce type apparaît comme un démon, un bon ou un mauvais esprit.

Jung poursuit:

Cette personnification de la contrainte renvoie d'abord au père, d'où l'idée de Freud selon laquelle toutes les figures « divines » de ce type s'enracinent à l'origine dans l'image paternelle.

^{44.} C. G. Jung, Types psychologiques, op. cit., p. 461. Rappelons ici l'affirmation de Jung (cf. sa lettre à Freud du 3 décembre 1912 à propos du « morceau de névrose » de Freud): « J'ai souffert de ce morceau de névrose chez vous », in Correspondance Freud-Jung, op. cit., p 299.

^{45.} Publié, dans une traduction de Margarete Kanitzer, par l'Unebévue, supplément au nº 4.

Suit le développement sur la force magique attachée à cette figure :

Ou'elles proviennent de cette imago ne peut certes être contesté. Mais ce que cela a comme rapport avec l'imago du père est une autre question. L'imago parentale possède en effet une énergie tout à fait extraordinaire et influence la vie psychique de l'enfant dans une si large mesure que l'on peut se demander si on peut accorder à un être humain ordinaire une si grande force magique. Pourtant il la possède de toute évidence. [...] Beaucoup résistent à cette influence ou à cette contrainte. Mais beaucoup aussi s'identifient à l'archétype. [...] Parce que chacun est plus ou moins possédé, pour ainsi dire, par la préformation spécifiquement humaine, il exerce en retour, en tant que fasciné, le même effet sur son entourage, sans en être conscient. Le danger est précisément cette identification inconsciente avec l'archétype. Elle n'a pas seulement une influence dominatrice, suggestive sur l'enfant, mais entraîne, dans celui-ci, la même inconscience, de sorte que, d'un côté il est soumis à l'influence externe, et que, de l'autre, il ne peut se défendre contre elle. Plus un père s'identifie à l'archétype, plus inconscient et irresponsable, voire peut-être psychotique, il devient. Dans notre cas, par exemple, il s'agit presque d'une folie à deux⁴⁶.

Le dans notre cas fait allusion à un cas présenté dans le texte où une femme accumule les échecs successifs dans ses mariages et où Jung attribue cette fatalité à la figure de son père. On sait aussi que le cas Gross a joué un rôle déterminant dans l'élaboration de ce texte et il est très possible que lung s'associe à Gross dans cette folie à deux. Ne parlait-il pas de lui comme d'un frère jumeau? En outre Freud lui-même est constamment à l'horizon de ce texte. Il suffit en effet de rappeler que lung considéra Freud comme une personnification de la contrainte sous la forme du diable, et comme « personnalité numéro 2 », dans la période qui fut celle de sa « Confrontation avec l'inconscient ». Enfin, rétrospectivement, à qui lung a-t-il reproché de s'identifier à l'archétype si ce n'est à Freud, à la fin de 1912, quand il dénonce son truc? A travers sa thèse de l'identification à l'archétype qui touche tant le père que l'enfant, la folie qui en est le risque est, comme le suggère l'expression, une folie qui touche les deux personnes. On saisit l'intérêt a posteriori de la théorie de l'empathie que Jung développe à propos du transfert. Cette théorie rend compte de l'immédiateté du rapport à la folie qui affecte chacun des protagonistes. L'empathie n'est que le mode par lequel la folie devient commune par le biais de cette identification à l'archétype. Ce serait l'analyse de ce qui est advenu à Freud et Jung. Le transfert par empathie ne serait qu'une folie à deux, survenue avec

^{46.} C. G. Jung, Textes choisis, Olten, Walter-Verlag, 1991, p. 121-122.

d'autant plus de force qu'elle serait advenue de façon inconsciente pour chacun⁴⁷. Lors de son moment délirant de 1913, Jung n'est-il pas précisément le plus conscient des deux?

Nous retrouverons une variante de la question dans une conférence que Jung prononce plus tard sur le traitement des psychoses. Nous sommes en 1958 et Jung aborde les difficultés propres au traitement de la schizophrénie⁴⁸. Il met en garde les médecins contre une tâche aussi difficile.

En fait on peut bien sûr également améliorer ou même guérir de graves schizophrénies par un traitement psychique pour autant que « la constitution propre » [du médecin] le supporte. Cette question est à prendre en effet sérieusement en considération dans la mesure où le traitement, le cas échéant, non seulement exige des efforts inhabituels mais peut occasionner des infections psychiques chez le thérapeute qui aurait lui-même une disposition quelque peu incertaine. Dans mon expérience se sont produits pas moins de trois cas de psychose induite au cours de traitements de ce type.

Il n'est pas question ici de folie à deux, mais de psychose induite. Ne peut-on voir, dans cette ultime mise en garde de Jung, contre l'induction de la psychose chez le thérapeute l'effet de la propre expérience de Jung lui-même? Il ne serait pas étonnant qu'il se compte dans les trois cas de psychose induite. Et quels seraient les deux autres? Quoiqu'il en soit, il nous donne là une clé du transfert psychotique: pour que s'établisse avec le malade le « rapport psychique » qui jusque-là fait défaut, il faut que le thérapeute s'implique personnellement. Cette « implication », ce « sacrifice », ce « don de soi », excèdent toute méthode qui s'avère le plus souvent vaine dans ce cas de figure. Ils sont une condition nécessaire au succès thérapeutique.

L'empathie dont nous parle Jung débouche par conséquent sur le terme de folie à deux. L'immédiateté dans le rapport humain qu'elle suppose tient à la communauté de la folie entre les protagonistes de ce lien.

^{47.} Relevons ici une fois encore l'importance non négligeable de l'Einfühlung dans le texte freudien (cf. supra note 26). N'oublions pas qu'elle se retrouve en filigrane de la conception freudienne de « l'attention en égal suspens » de l'analyste, telle que Freud l'élabore sur fond de communication inconsciente entre l'analysant et l'analyste dans ses « Conseils aux médecins sur le traitement analytique », in La technique psychanalytique, Paris, PUF, 1953, p. 66.

^{48.} Cette conférence de Jung fut prononcée à l'initiative du P^r Manfred Bleuler devant les psychiatres zurichois. Le texte en fut publié la première fois dans la Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, LXXXI, Zürich, 1958. Elle se trouve dans les G. W. III, p. 295-312 sous le titre Die Schizophrenie.

Le complexe d'Œdipe, une affaire de « vraisemblance »

MIGUEL FELIPE SOSA

UNE « ERREUR » DE FREUD

Dans la Standard Edition, James Strachey nous signale ce qu'il considère comme une erreur de Freud, commise à propos de la date et du lieu de la première apparition de l'expression « complexe d'Œdipe » dans l'œuvre freudienne. Cette erreur, dit-il, apparaît dans une note ajoutée par Freud en 1919 à la 5^e édition de la Traumdeutung. Dans cette note, Freud affirme:

Le complexe d'Œdipe, mentionné pour la première fois dans les paragraphes ci-dessus de l'*Interprétation des rêves*, a acquis par le fait d'études ultérieures une importance insoupçonnée pour la compréhension de l'histoire de l'humanité et du développement de la religion et de la morale (voir mon *Totem et Tabou* de 1912-1913, essai IV¹).

A la fin de cette même note, entre crochets, Strachey ajoute :

^{1.} S. Freud, The Interpretation of Dreams, Standard Edition, Londres, The Hogarth Press, t. 4, 1958, p. 263, note 2. L'interprétation des rêves, Paris, PUF, p. 229. La note se rapporte au paragraphe \(\beta \), « Rêve de la mort des personnes aimées », dans la section IV « Rêves typiques », du chapitre V « Le matériel et les sources du rêve ». La note comporte deux ajouts successifs. L'ajout de 1914: « Jamais la recherche psychanalytique n'a rencontré de contradictions aussi amères, de révoltes aussi indignées, d'étroitesses d'esprit aussi ridicules que sur ce point. On a même essayé, dans ces derniers temps, de montrer, malgré toutes les expériences, que cet inceste ne devait être conçu que d'une manière symbolique. Ferenczi (Imago, I, 1912) donne une interprétation ingénieuse du mythe d'Œdipe en s'appuyant sur une lettre de Schopenhauer. » Puis, l'ajout de 1919: « Le complexe d'Œdipe, indiqué ici pour la première fois dans ce livre, a pris, depuis, une importance jusqu'ici insoupçonnée pour la compréhension de l'histoire de l'humanité et du développement de la religion et de la morale. Cf. Totem und Tabu, 1913, G. W, IX. »

Le terme « complexe d'Œdipe » proprement dit actual term semble avoir été utilisé par Freud pour la première fois, dans ses écrits publiés, dans ses Contributions à la psychologie de la vie amoureuse (1910).

Apparemment, Strachey a raison. Dans les paragraphes mentionnés de la *Traumdeutung*, Freud se réfère aux rêves dont le contenu est la mort d'un familier proche et aimé, père, frère, fils. Pour expliquer l'hostilité entre pères et fils selon sa conception de l'activité sexuelle infantile, il fait appel à des personnages mythologiques comme Chronos et Uranus, à la légende d'Œdipe, à l'Œdipe-roi de Sophocle, à *Hamlet* de Shakespeare, sans jamais mettre aucun de ces personnages dans un quelconque complexe.

Bien sûr, avant 1910, Freud avait déjà mentionné la légende tragique d'Œdipe à de multiples reprises, que ce soit dans l'Interprétation des rêves, mais aussi par exemple dans ses lettres à Fließ du 15 octobre et du 5 novembre 1901, dans Psychopathologie de la vie quotidienne en 1901, dans Fragments d'une analyse d'hystérie en 1905, dans les Trois essais sur la théorie du sexuel en 1905, dans Les explications sexuelles données aux enfants en 1907, dans Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans en 1909. Mais dans ces références à Œdipe, le mot « complexe » n'apparaît pas.

Dans L'interprétation des rêves et dans les Trois essais sur la théorie du sexuel, le « complexe d'Œdipe » n'apparaît que dans des notes ajoutées par Freud en 1919 ou 1920. Enfin, dans la confidence faite à Fließ dans sa lettre de 15 octobre 1897:

J'ai rencontré aussi dans mon propre cas le phénomène d'être amoureux de ma mère et jaloux de mon père, et actuellement je le tiens comme un fait universel de la précoce enfance [...]

Freud cite Œdipe et Hamlet, mais là non plus, le mot de « complexe » n'est pas prononcé².

Alors, il semble bien, en effet, que la première parution de l'expression « complexe d'Œdipe » soit dans Sur un type particulier de choix d'objet chez l'homme en 1910, et que cette première apparition ait été « oubliée » par Freud en 1919, au moment de rédiger la note ajoutée à la 5^e édition de la Traumdeutung.

Cependant, Strachey, dans la note d'introduction de l'article de 1910, mentionne une information donnée par Jones³: l'essentiel du contenu du texte Sur un type particulier de choix d'objet chez l'homme avait été présenté oralement par Freud à la réunion de Société psychanalyti-

^{2.} S. Freud, Briefe an Wilhelm Fließ, Francfort, S. Fischer, 1986, p. 293.

^{3.} E. Jones, La vie et l'œuvre de Freud, Paris, PUF, 1961.

que de Vienne le 18 mai 1909⁴, et discuté une semaine plus tard⁵. La rédaction en avait été remise au début de l'été de l'année suivante.

En comparant la version de 1909 des Minutes de la société, conférence adressée au groupe viennois, et la version publiée en 1910, adressée aux lecteurs, nous pouvons constater que la première apparition de l'expression « complexe d'Œdipe » dans un texte de Freud publié n'est pas à mettre en relation avec une question surgissant à proprement parler de la particularité d'un cas clinique, mais qu'elle renvoie à une exigence de vraisemblance d'une trouvaille faite dans la pratique analytique à une date précise, 1910. Il fallait rendre cette trouvaille vraisemblable pour le public de la psychanalyse.

De fait, le matériel clinique présenté par Freud aussi bien à la réunion du 19 mai 1909 que dans son article de 1910 constitue une objection majeure à l'idée, répandue ultérieurement, d'un Œdipe universellement valide.

De plus, dans cette note de la *Traumdeutung*, Freud affirme que le complexe d'Œdipe a acquis « une importance insoupçonnée » parce que cela lui permet de comprendre l'histoire de l'humanité et le développement de la religion et de la morale. Cette façon de comprendre trouve sa forme la plus précise dans la quatrième partie de *Totem et tabou*, c'està-dire dans un nouveau mythe, un mythe d'origine freudienne. Ainsi, en prenant au pied de la lettre son affirmation sur les raisons de l'importance du complexe d'Œdipe, nous pouvons avancer que, jusqu'en 1919, Freud ne mettait pas au premier plan que ledit complexe pouvait faciliter la compréhension d'une quelconque question provenant plus directement de la clinique psychanalytique.

Ainsi Wittgenstein se montre-t-il pertinent lorsqu'il affirme :

[...] Freud se réfère à divers mythes de l'antiquité et prétend que ses recherches ont enfin permis d'expliquer comment il se fait que l'homme ait jamais pu penser ou proposer cette sorte de mythe. Ce n'est pas cela que Freud a fait en réalité, mais quelque chose de différent. Il n'a pas donné une explication scientifique du mythe antique. Il a proposé un mythe nouveau, voilà ce qu'il a fait⁶.

^{4.} Les premiers psychanalystes, Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, t. 2, Paris, Gallimard, 1978, p. 234.

^{5.} Ibid, p. 247.

^{6.} L. Wittgenstein, Lectures and Conversations on Esthetics, Psychology and Religion Belief, Compiles from notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor, Ed. Cyril Barett, Oxford, Basil Blackwell, 1966, (éd. 1987, p. 51). Leçons et conversations, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1971, (éd. 1982, p. 104).

UN FANTASME D'AMOUR MATERNEL

Selon les notes d'Otto Rank, éditées par Herman Nunberg et Ernst Federn, sous le titre *Minutes de la société Psychanalytique de Vienne*⁷, ont assisté à la réunion du 19 mai 1909, en plus du P^r Freud, Adler, Federn, Graf, Häutler, Hitschmann, Hollerung, Joachim, Rank, Reitler, Sadger, Steiner et Stekel.

A cette occasion, partant d'observations réalisées au cours des deux années précédentes, sur des patients masculins, Freud présente ses conclusions sur ce qu'il appelle les conditions de l'amour, c'est-à-dire les conditions singulières qui doivent être réalisées pour que quelqu'un puisse tomber amoureux. Ces conditions, habituellement méconnues par ceux qui sont concernés, furent regroupées par Freud en quatre points :

- 1. ce doit être la femme d'un autre;
- 2. le comportement de ces hommes au regard de ces femmes est contradictoire : d'une part, ils leur sont si fidèles qu'ils ont de la peine à se libérer d'elles ; d'autre part, ils ont tendance à établir des séries de relations, ce qui est contraire à la tendance à la fidélité. Cependant, cette contradiction se résout par le fait que ces objets (d'amour) se substituent parfaitement l'un à l'autre, ils sont identiques ;
- 3. le troisième point est le plus surprenant : la femme doit avoir mauvaise réputation. Ainsi ces hommes aiment seulement lorsqu'ils peuvent être jaloux. Ici Freud trouve un rapport organique entre les différentes conditions : la jalousie est liée au point numéro un (que ce soit la femme d'un autre) et à la mauvaise réputation sexuelle;
- 4. bien que cela paraisse une conséquence de ce qui est dit antérieurement, ce quatrième point est indépendant, il se réfère à la nécessité de vouloir sauver, secourir cette personne. Si la femme a mauvaise réputation elle peut se discréditer, aussi l'homme ne l'abandonne-t-il pas.

Freud dit que les personnes observées ne sont ni normales ni névrosées. Elles ont fixé leur libido sur la mère, mais plus longtemps et avec plus d'intensité que ce qui est habituel, et l'ont détachée d'elle pour la transférer – leur libido – sur d'autres personnes.

Selon le sens de la conférence, l'explication des trois premiers points est à référer sans difficultés à la grande attraction vers la mère. Même la troisième condition est modelée sur la mère, considérée indépendamment d'une quelconque référence au père. Jusqu'à ce point de la conférence, Rank n'a recueilli aucune référence à un quelconque complexe. Le quatrième point, poursuit Freud dans sa conférence, celui du sauvetage, est le plus intéressant. Dans les cas étudiés, la nécessité de sauver quelqu'un est indépendante de la mauvaise réputation. Le thème du

^{7.} Les premiers psychanalystes, op. cit., p. 234.

Rédempteur, d'un rédempteur exclusivement individuel, provient de la lutte contre la masturbation. Il signifie l'élan vers la femme qui viendra mettre fin à la masturbation. Freud a rencontré chez les névrosés le fantasme selon lequel la mère devrait se donner sexuellement à son fils pour que celui-ci puisse se libérer de la masturbation⁸. Mais le thème du sauvetage a une autre source (mise en lumière dans le Mythe de la naissance du héros) : le complexe de sauvetage est lié à la naissance. Le sauvetage est, dit Freud, le témoignage de reconnaissance d'avoir été mis au monde, c'est le cadeau offert aux parents en échange du don de la vie. Cependant, ce thème n'est pas le même au regard de la mère et au regard du père. Au regard du père. Freud rencontre le fantasme de le sauver, lui, le père (ou l'empereur ou le roi). Ce fantasme devient conscient au cours d'une période de rébellion contre le père, quand commence à devenir gênant de lui devoir la vie. Ainsi, au regard du père, le thème de salvation acquiert une connotation hostile, et au regard de la mère, une connotation tendre. Freud ajoute que sauver de l'eau une femme est très fréquent dans les rêves, et qu'en termes d'analyse du symbolisme de l'eau, il signifie un fils pour la mère, lui donner un fils en échange du don de la naissance.

Dans cette conférence, toute référence au thème œdipien est superflue parce que, dans les fantasmes relatés par Freud, le père ne remplit aucune fonction de rival de l'enfant, pas même dans le fantasme d'être sauvé de la masturbation par l'initiation du jeune par sa mère. La seule hostilité du fils envers le père mentionnée ici est due à la gêne que lui cause la dette d'avoir reçu la vie de ses parents.

CINQ COMPLEXES

Freud rédigea l'article plus d'un an après la conférence. Immédiatement après le congrès de Nuremberg⁹, le 3 avril 1910 il annonçait à Ferenczi:

Le *Léonard* part demain à l'impression; ensuite je vais rédiger le petit travail sur « l'étiologie maternelle » 10.

Le 26 mai, il écrivait à Jung:

Ma bagatelle sur la vie amoureuse n'a pas avancé au-delà de la première phrase à cause de mon incapacité actuelle; mais j'espère ré-

^{8.} Ce thème sera développé à nouveau par Freud à la fin du texte de 1928 Dostoïevski et la mise à mort du père, par référence à une nouvelle de Stefan Zweig dans Les trois maîtres. Cf. supplément bilingue au n° 4 de L'UNEBÉVUE, p. 25-26.

^{9.} Le deuxième congrès international de psychanalyse, dont le résultat fut la création de l'IPA eut lieu à Nuremberg, les 30 et 31 mars 1910.

^{10.} S. Freud-S. Ferenczi, Correspondance, 1908-1914, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 166.

cupérer des forces dans les prochains jours et pouvoir vous envoyer bientôt ce fragment comme allotria pour le prochain Jahrbuch¹¹.

Et en effet, l'article parut en 1910, dans le volume 2 du deuxième numéro du Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, aux pages 389-397, à l'époque où Jung était directeur de cette publication.

Dans le texte, Freud reprend les observations présentées dans sa conférence prononcée devant la société de Vienne. Mais dans l'écrit, Freud s'impose une exigence de « vraisemblance ». Premièrement, en accord avec son style qui consiste à mettre en avant une objection à la communication d'une découverte de la psychanalyse, il écrit :

Si nous embrassons du regard chacun des traits du tableau ainsi dépeint, à savoir les conditions que l'aimée ne soit pas libre et qu'on puisse la comparer à une putain, la haute valeur qui lui est conférée, le besoin de jalousie, la fidélité, qui peut toutefois fort bien porter sur une large série, et, enfin, l'intention salvatrice la concernant, on trouvera très peu vraisemblable qu'ils puissent être déduits d'une seule source¹².

Pourtant, un peu plus loin, il donne sa conclusion:

Ce choix d'objet bien particulier et ce comportement amoureux si étrange ont la même origine psychique que dans la vie amoureuse des personnes normales; ils surgissent de la fixation infantile de la tendresse pour la mère et représentent une des issues¹³ de cette fixation.

Mais dans le paragraphe suivant, malgré la clarté de son exposé des fantasmes étudiés, Freud n'affirme pas absolument cette origine. Il considère que

il nous incombe maintenant de rendre vraisemblable wahrscheinlich que les traits caractéristiques de notre type [de choix d'objet], tant dans ses conditions d'amour que dans sa conduite dans ce domaine, surgissent effectivement de la constellation maternelle.

Selon Freud,

la seconde condition de l'amour, rendre l'objet choisi comparable à une putain, semble contrecarrer énergiquement une dérivation du complexe maternel *Mutterkomplex*, car, face à la pensée consciente de l'adulte, la mère apparaît comme une personnalité d'une pureté morale inattaquable, et rien n'est un tel affront – lorsque cela vient de l'extérieur – ni n'est ressenti aussi douloureusement – lorsque cela vient de l'intérieur – qu'un doute sur le caractère de la mère.

^{11.} S. Freud-C. G. Jung, Correspondance, t. 2, Paris, Gallimard, 1975, p. 56.

^{12.} Toutes les citations de Freud ont été retraduites à partir du texte allemand, G. W, VIII.

^{13.} Consequences, dans la Standard Edition.

Alors, pour résoudre cette contradiction, Freud doit aller plus loin :

C'est justement ce rapport d'opposition la plus aiguë entre la « mère » et la « putain » qui nous incitera à explorer l'histoire du développement et le rapport inconscient de ces deux complexes.

Apparemment, il se réfère à deux complexes en relation avec la mère et la putain bien qu'ici il ne les nomme pas.

Ensuite, en s'éloignant du thème des fantasmes abordés dans cet article, dans un long paragraphe, Freud présente l'aspect général, psychologique, de la question des explications sexuelles faites à l'enfant.

Ce qui, dans ces révélations, exerce l'influence la plus intense sur l'initié est la relation à ses propres parents. Celui qui entend cela l'écarte immédiatement, par exemple avec ces paroles « il est possible que tes parents ou d'autres gens fassent quelque chose comme ça entre eux, mais les miens non; c'est totalement impossible ».

Plus tard, le jeune garçon s'informera de l'activité des prostituées et, finalement,

il se dit avec une rigueur cynique que, malgré tout, la différence entre la mère et la putain n'est pas si énorme puisque, dans le fond, elles font la même chose. En effet, ces éclaircissements ont éveillé les traces mnésiques de ses impressions et de ses désirs de la prime enfance et, à partir de là, ont remis en action certaines sollicitations psychiques. Il commence à convoiter la mère elle-même dans le sens qui vient d'être acquis et à hair à nouveau son père comme un rival qui se met en travers de ce désir; il tombe, comme nous disons, sous la domination du complexe d'Œdipe.

C'est exactement sur ce point de la vraisemblance recherchée par Freud que Strachey intervient, en ajoutant une note, pour affirmer:

Ceci semble être la première forme publiée de l'usage du terme même [sous-entendu du terme : complexe d'Œdipe] This appears to be Freud's first published use of the actual term.

Au paragraphe suivant, Freud reprend le fil de l'article, interrompu par le brusque surgissement du complexe nouvellement venu:

Eh bien, après avoir compris cette part du développement psychique, nous ne trouverons pas contradictoire ni inconcevable que la condition d'aptitude de l'aimée à être comme une putain dérive directement du complexe maternel.

Mais Freud n'en dit pas plus sur ce dernier complexe ni sur l'articulation de ce complexe maternel, à propos duquel le père n'a aucun rôle, avec le complexe d'Œdipe. Dans l'index général de la Standard Edition, Strachey n'a créé aucune entrée pour le terme « complexe maternel ». Pourtant, outre le paragraphe cité plus haut, Freud à recours à ce complexe au sujet de discussions cliniques qui ne se réfèrent pas

au complexe d'Œdipe: par exemple, sur la masturbation, en 1915, à propos d'« Un cas de paranoïa qui contredit la théorie psychanalytique », ou encore dans son article de 1922 « Sur les mécanismes névrotiques de la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité ».

Toujours dans l'article de 1910, Freud continue sur le quatrième point :

En réalité, le motif du rachat a sa signification et son histoire, c'est un rejeton autonome du complexe maternel, ou, pour mieux dire, du complexe parental [Elternkomplex].

Ainsi, dans un écrit aussi bref que celui-là, Freud fait-il appel à deux complexes non nommés, un complexe maternel, un complexe parental et au complexe d'Œdipe; il fait donc appel à cinq complexes différents, dont le complexe d'Œdipe. Et pour confirmer que le thème du complexe d'Œdipe est étranger au thème du fantasme du quatrième type de choix d'objet, citons les paragraphes suivants du même article:

Quand l'enfant entend qu'il doit la vie à ses parents, que sa mère lui « a donné la vie », les sollicitations tendres s'unissent en lui avec celles d'être un grand homme en toute autonomie et font naître le désir de restituer ce cadeau aux parents, de leur en donner en échange un d'égale valeur. [...] C'est comme si le défi de l'enfant disait : je n'ai besoin de rien de mon père, je veux lui rendre tout ce que je lui ai coûté. Il fomente alors le fantasme de sauver le père d'un péril mortel, ce qui le rendrait quitte vis-à-vis de lui [...]. Et, au regard de la mère : le fils montre sa reconnaissance en désirant avoir un fils de la mère, un fils qui est semblable à lui ; ce qui veut dire que dans le fantasme de sauvetage, il s'identifie complètement avec le père [...] Toutes les pulsions, de tendresse, de remerciement, de concupiscence, de défi, d'autonomie, sont satisfaites par ce seul désir : être son propre père.

Ce catalogue de fantasmes que Freud lui-même déploie au sujet du thème du sauvetage constitue une objection majeure aux généralisations freudiennes psychologisantes à propos de la sexualité infantile : le rôle du père dans ces fantasmes est radicalement distinct du rôle du père dans le susnommé complexe d'Œdipe.

L'exigence de rendre vraisemblable de faire dériver les trois premières conditions de l'amour, d'un complexe maternel, est due au fait que Freud croyait que le public avait une aversion pour les communications des découvertes psychanalytiques. Mais, si nous ne nous sentons pas obligés de partager les croyances de Freud, non seulement les raisons d'attendre que le psychanalyste déclenche l'hostilité du public diminuent, mais nous n'écartons pas l'éventualité d'un effet contraire. Ce n'est pas sans rapport avec ce que Wittgenstein signale à Norman Malcom, dans la lettre du 6 décembre 1945:

Quand je l'ai lu pour la première fois, Freud m'a fait également une très forte impression: un homme extraordinaire. Bien sûr, sa pensée est loin d'être toujours limpide, et son propre charme et celui de son sujet sont si grands qu'on s'y laisse prendre aisément. Il insiste sans cesse sur ce fait que l'idée même de psychanalyse se heurte à de puissants obstacles, à la barrière des préjugés. Mais il ne nous a jamais parlé de l'attrait que pouvaient avoir ses conceptions pour ses lecteurs aussi bien que pour lui-même 14.

LE SHIBBOLET

Dans une note ajoutée en 1920 aux Trois essais, Freud a affirmé clairement que la reconnaissance du complexe d'Œdipe

a fini pour passer pour le shibbolet qui sépare les partisans de la psychanalyse et de ses opposants.

Etcheverry - l'un des traducteurs de Freud en espagnol - explique :

Freud fait allusion à Juges (12, 5-6); les Galaadites distinguaient leurs ennemis, les Éphraïmites, parce que ceux-ci ne pouvaient pas prononcer « shibbolet ». Ils disaient « sibbolet ». Ces deux versets du livre des Juges (version Nacar et Colunga) disent: les Galaadites se sont rendus maitres des gués du Jourdain, face à Ephraïm, et quand il arrivait quelque fugitif d'Ephraïm, disant: « Laisse-moi passer », ils demandaient: « Es-tu Éphraïmite? » Il répondait: « Non ». Alors ils disaient: « Voyons, dis shibbolet ». Comme ils ne pouvaient pas le prononcer ainsi, les hommes de Gaalad les prenaient et les égorgeaient près des gués du Jourdain. Sont morts alors 42 000 hommes d'Éphraïm.

Ainsi, pour Freud, le complexe d'Œdipe était le trait distinctif minimal qui fondait la différence fondamentale entre les partisans et les ennemis de la psychanalyse. Pour Freud, ce complexe, au moment où il apparaît, remplit une fonction politique.

Et à propos de politique, la préoccupation de Freud concernant la vraisemblance d'une communication publique d'une avancée de la psychanalyse proviendrait du thème maternel de cette publication. Dans la lettre à Ferenczi du 3 avril 1910, juste avant d'annoncer la rédaction de son bref travail sur « l'étiologie maternelle », en manière d'épilogue au Congrès de Nuremberg qui vient de se terminer, Freud écrit :

^{14.} N. Malcolm, « Ludwig Wittgenstein », in L. Wittgenstein, Le cahier bleu et le cahier brun, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988, p. 357.

44 Miguel Felipe Sosa

Avec la Diète de Nuremberg se termine l'enfance de notre mouvement; c'est là mon impression. J'espère que s'annonce maintenant une jeunesse riche et belle¹⁵.

Alors, ne pourrait-on dire que Sur un type particulier de choix d'objet chez un homme est le premier travail de Freud annonciateur d'une nouvelle époque du mouvement psychanalytique?

Que Strachey ait jugé bon d'attirer notre attention sur la mention erronée que Freud a faite à propos du lieu et de la date de la première apparition du terme de complexe d'Œdipe nous a permis de reconstituer les conditions de surgissement du dit complexe. Et la première conclusion de cette brève reconstitution nous amène à constater que le complexe d'Œdipe, dans son surgissement, n'était pas lié à telle ou telle élaboration clinique. Bien plutôt nous conduit-il à mettre en question les élaborations doctrinales fondamentales de ce complexe, en particulier à contester les façons dont la psychanalyse lui fait représenter le rôle du père.

^{15.} S. Freud-S. Ferenczi, Correspondance, op. cit., p. 166.

« Devenir de la couleur des morts » Propos sur le corps du symbolique

MAYETTE VILTARD

On mangera les morts de la même façon qu'on mangera un de ses propres membres si l'on venait à en être amputé [...] afin qu'il se transformât en une autre partie de nous-même.

Chrysippe (rapporté par Sextus Empiricus¹)

Depuis le séminaire sur L'identification, en 1961-1962, Lacan a introduit dans son enseignement deux définitions, à la fois liées et indépendantes, l'une à propos du sujet, « le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant », et l'autre à propos de l'objet a, « le signe représente quelque chose pour quelqu'un ». Avec ces deux définitions, Lacan veut soutenir que dans le signe, il y a du signifiant. Il va donc devoir marquer ses distances avec la linguistique et avec la logique et entreprendre de préciser, à partir des années 1964-1965², ses positions sur les rapports du signe et du signifiant. Il pose ainsi la question dans « Radiophonie » :

Si le signifiant représente le sujet, selon Lacan, (pas un signifié) et pour un autre signifiant (ce qui veut dire, pas pour un autre sujet) alors comment peut-il, ce signifiant, tomber au signe qui de mémoire de logicien, représente quelque chose pour quelqu'un³?

COMMENT LE SIGNIFIANT PEUT-IL TOMBER AU SIGNE?

Les malentendus sur le signe

Jusqu'à ce qu'il prenne ouvertement, publiquement, position dans « Radiophonie », Lacan a largement contribué à ce que le signe ait mau-

^{1.} Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, XI, 194 et 192, Aubier-Montaigne (extraits), ou The Loeb Classical Library en 4 vol.

^{2.} Plus précisément, à partir du séminaire Problèmes cruciaux dans la psychanalyse, séminaire que dans la première séance du séminaire sur L'acte analytique, Lacan propose de rebaptiser Les positions subjectives de l'être.

^{3.} J. Lacan, « Radiophonie », dans Scilicet 2/3, Paris, Seuil, 1970, p. 65.

vaise presse chez ses élèves, comme quoi, combattre l'herméneutique peut faire tomber de Charybde en Scylla. En mettant tout l'accent sur la coupure, sur la barre entre le signifiant et le signifié $\frac{S}{s}$, Lacan entendait rejeter hors de la psychanalyse toute référence au signe comme communication et comme interprétation.

Lacan procède, dans « Radiophonie », à un rappel très précis de ce qu'il dénonce dans l'abord herméneutique du signe et il présente la linguistique comme ce qui permet de protéger l'analyste contre cet abord du signe. La coupure signifiant/signifié permet de considérer que les effets de sens ne sont pas donnés par le contenu, par l'énoncé, mais par la mise en jeu du réseau ordonné des signifiants, et qu'à ce champ de signifiants peut être attaché un champ de signifiés radicalement différent de tout champ physique obtenu par la science, le champ freudien.

Il oppose à cela la sémiotique comme discipline qui, partant du signe, prend le signe pour objet, et fait par là obstacle à la saisie comme telle du signifiant. Le signe suppose le quelqu'un à qui il fait signe de quelque chose, dit Lacan, paraphrasant sa propre définition du signe – propre, mais provenant, entre autres logiciens, de Peirce – mais tout dépend de quel abord du signe on part. Prendre le signe comme objet – de communication – fait que ce quelqu'un à qui il fait signe « occultait l'entrée dans la linguistique ». « Appelez ce quelqu'un comme vous voudrez, ce sera toujours une sottise⁴. » Si le signe est objet de communication, alors le signe suffit à ce que ce « quelqu'un » s'approprie le langage comme outil, que le langage soit le support de l'abstraction, le moyen de la discussion, que le recours à la communication, le dialogue, le contrat, soient le nec plus ultra de l'analyse, bref, tout ce que Lacan dénonce et refuse. « L'affect est là, bon pied bon œil, pour sceller ces effusions. »

La coupure signifiant/signifié rappelle encore Lacan, est celle de « l'achose » : le sujet n'est pas celui qui sait ce qu'il dit « quand bel et bien le mot lui manque ». La transmission, d'un sujet à un autre, ne se produit pas par un effet de communication de la parole, mais par un effet de déplacement de discours.

L'effet qui se propage n'est pas de communication de la parole, mais de déplacement de discours.

Malheureusement, sur un tel versant qu'il faut bien appeler structuraliste, on perd le symptôme. Le symptôme a du corps, il tient au corps, les hystériques ont imposé cette notion à la psychanalyse. Mais qu'est-ce que le symptôme, sinon un signe qui recèle du signifiant? Pourtant, dès qu'on appelle le symptôme « signe », la matérialité du signe

^{4.} Ceci est largement développé dans « Position de l'inconscient », Écrits, Seuil, 1966.

devient une donnée négligeable, délaissée, voire inconnue. Or « Radiophonie » s'ouvre en ces termes : « Le corps du symbolique n'est nulle métaphore », ce qui indique assez que Lacan n'entend pas mettre à l'écart la matérialité du signe, mais bien plutôt en faire l'axe de son propos. Ainsi écrit-il :

C'est que je ne métaphorise pas la métaphore, ni ne métonymise la métonymie pour dire qu'elles équivalent à la condensation et au virement dans l'inconscient. Mais je me déplace avec le déplacement du réel dans le symbolique, et je me condense pour faire poids de mes symboles dans le réel, comme il convient à suivre l'inconscient à la trace⁵.

On pourrait alors supposer que c'est seulement lorsqu'elle met l'accent sur la barre comme coupure entre signifiant et signifié que la linguistique devient pour Lacan impropre à rendre compte de l'inconscient, mais il n'en est rien. Lacan, selon ce que déjà il développait dans L'instance de la lettre, à savoir que la barre est aussi bien l'anagramme de l'arbre⁶, va maintenant montrer que sur ce versant-là aussi, celui des effets de ce « pas de barre » entre signifiant et signifié, la linguistique est impropre à rendre compte de ce qui se produit dans un transfert. L'inconscient peut bien être la condition de la linguistique, mais « la linguistique n'a aucune prise sur l'inconscient ». Pourquoi? Parce qu'elle « laisse en blanc ce qui y fait effet: l'objet a, [...] enjeu de l'acte analytique⁷ ».

Lacan se désolidarise clairement de Jakobson, pour affirmer que chez lui, Lacan, métaphore et métonymie n'ont pas la même fonction que dans la linguistique, même en tenant compte de cet effet de disruption du signifié par le signifiant dont témoignent les *Anagrammes* saussuriens⁸. Du fait qu'elle opère « au service du refoulement⁹ », la

^{5.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit., p. 72.

^{6.} Après l'avoir déjà amorcé dans ses séminaires, c'est en 1960, dans L'instance de la lettre que Lacan développe ses considérations sur l'anagramme arbre et barre. Cela suffirait à démentir la vision « linguistique » que Milner propose dans l'Œuvre claire, où, selon lui, la découverte des Anagrammes de Saussure, en 1964, aurait engagé Lacan sur la voie de son second classicisme. On verra ici que c'est aux stoïciens que Lacan se réfère, comme étant les premiers qui aient produit une logique du signifiant, pour démettre la linguistique de toute prérogative sur la psychanalyse.

^{7.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit., p. 62.

^{8.} Comme toujours lorsque Lacan indique publiquement qu'il est en train de décentrer son propos, il attaque violemment l'auditoire, qui précisément a eu le mérite de lui renvoyer exactement sur quelle pente, lui, Lacan, était en train de glisser. Le « point de capiton » est une épine dans le pied de Lacan : ce point d'accroche signifiant/signifié que Lacan a proposé en 1955 à la fin de son séminaire Structures freudiennes dans les psychoses est largement influencé par le modèle du signe linguistique. Lacan, dans « Radiophonie », en profite pour déclarer que ce point de capiton n'était là que pour « illustrer l'effet Saussure », il le dénonce comme étant à la mesure de « cette audience-matelas » qu'il avait alors, et qui n'entendait pas que l'exemple choisi – le fameux vers d'Athalie « Oui je viens en ton temple adorer l'éternel » – la déplaçait de fait, elle, cette audience, qui venait au séminaire adorer l'éternel Lacan. Ce faisant, il indique son « nouveau » point de vue sur le point de capiton comme suscité par l'objet a.

^{9.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit., p. 69.

métaphore, dans la psychanalyse, ne procède pas d'une substitution qui se fait de similarités, au sein d'une même chaîne signifiante, mais de condensation de deux chaînes radicalement coupées l'une de l'autre par l'Urverdrängung. Du fait qu'elle opère « d'un métabolisme de la jouissance 10 », la métonymie ne procède pas d'une sélection de contigus, mais d'un déplacement témoignant de la coupure du sujet laissant disjoints corps et jouissance, la jouissance passe à l'inconscient.

« Psychanalyste, c'est du signe que je suis averti »

Lacan se sépare de la linguistique, non pas en se référant aux Anagrammes de Saussure, mais au lekton¹¹ des Stoïciens, soit « ce qui rend lisible un signifié ». Le lekton est cet incorporel que Lacan ira jusqu'à identifier à l'objet a^{12} , ou dont il dit dans « Radiophonie » que c'est ce qui indique en quoi le symbolique tient au corps :

Rendons justice aux Stoiciens d'avoir su de ce terme : incorporel, signer en quoi le symbolique tient au corps.

Autrement dit, pour rester réglé sur ce qui fait l'enjeu de l'acte analytique, à savoir l'objet a, pas d'autre voie à suivre que celle du signe :

Sous prétexte que j'ai défini le signifiant comme ne l'a osé personne, qu'on ne s'imagine pas que le signe ne soit pas mon affaire! Bien au contraire. C'est la première, ce sera aussi la dernière.

Lacan indique alors que la sémiotique, qu'il vient de dénoncer, n'est pas à abandonner, mais à refaire.

Psychanalyste c'est du signe que je suis averti. S'il me signale le quelque chose que j'ai à traiter, je sais d'avoir à la logique du signifiant trouvé à rompre le leurre du signe, que ce quelque chose est la division du sujet.

Pas plus que le signe, Lacan n'abandonne le quelqu'un, mais il ne s'agit plus de ce quelqu'un de la connaissance dont il ne cesse de relever les traces dans toutes les manifestations de l'idéalisme, mais d'un « quelqu'un qui n'est pas de ce cru », un quelqu'un logique dont la supposition provient de l'effet du langage, on reconnaît-là le sujet supposé savoir¹³.

^{10.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit., p. 69.

^{11.} Le Lekton, l'exprimable d'une proposition, est le principal incorporel des Stoiciens anciens, (les trois autres étant le lieu, le temps et le vide). Voir dans L'Unebévue n° 5, l'article de G. Verbeke, « La philosophie du signe chez les Stoiciens » et celui de M. Viltard, « Parler aux murs ».

^{12. «} Je ne peux faire en un écrit [Lacan parle du texte « Position de l'inconscient »] que de rappeler que l'objet a est le pivot dont se déroule en sa métonymie chaque tour de phrase. Où le situer cet objet a, l'incorporel majeur des stoïciens? Dans l'inconscient ou bien ailleurs? Qui s'en avise? » Préface à Anika Rifflet-Lemaire: Jacques Lacan, dans Petits écrits, p. 320.

^{13.} M. Viltard, « Parler aux murs », op. cit.

Le psychanalyste fait figure de quelqu'un jusqu'à ce que l'analysant soit instruit de cette chose dont il fait signe à quelqu'un.

Figurer quelqu'un, Lacan appellera cela, l'année suivante : occuper la place du semblant de l'objet a.

Mais comment l'effet de sujet peut-il être en jeu dans la parole puisque rien de direct ne peut se produire, puisque le signifiant reste pris dans la cicatrice du signe¹⁴? Rappelons que Lacan a donné beaucoup d'importance, dans *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, à l'exemple stoïcien de la cicatrice comme réalisant la suture qui garde prisonnier le signifiant. Comment peut-il, ce signifiant, tomber au signe, questionne Lacan? Cette question nécessite de se dégager de l'idée toujours insistante que nous imposent les sciences humaines avec un bel ensemble et qui est que le langage aurait une structure qui « reproduit » la structure du réel. Au contraire pourrait-on dire, suivre la structure, « c'est s'assurer de l'effet de langage », mais comment s'en assurer? Lacan répond:

La structure s'attrape de là. De là, c'est-à-dire du point où le symbolique prend corps 15.

Les rapports du signe et du signifiant demandent du corps. Quel corps? Comment jeter quelque lumière sur ce qui fait la particularité de la chair humaine, d'être habitée par le signifiant? Pour éclairer ce point où le symbolique prend corps, Lacan, dans « Radiophonie » – et les séminaires correspondants, L'envers de la psychanalyse, et D'un discours qui ne serait pas du semblant – utilise, de façon suivie, trois grandes références: la philosophie hindoue, les anciens Stoïciens, et Totem et tabou.

Le corps des dieux

Comment établir un lien entre ce qu'est le signe, et ce que serait le corps du symbolique?

L'exemple rhétorique du signe « Pas de fumée sans feu » nous vient des stoïciens. La fumée est le signe du feu. Mais Lacan nous alerte sur cette façon qu'a le signe d'être toujours happé par l'intentionalité 16 et d'évoquer immédiatement, dans l'exemple choisi, le quelqu'un qui a allumé le feu, et ce, jusqu'à pouvoir dire, de façon erronée, que la fumée est le signe du fumeur. Comment le psychanalyste aurait-il à prendre en compte ce « pas de fumée sans feu » ? « C'est au bouddhiste que je pense, dit Lacan, à vouloir animer ma question cruciale [comment le signifiant tombe au signe] de son : pas de fumée sans feu 17. »

^{14.} M. Viltard, « Parler aux murs », op. cit.

^{15.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit., p. 60.

^{16.} Idem, « Conférence à Genève sur le symptôme », 1974, Petits écrits et conférences, inédit.

^{17.} Idem, « Radiophonie », op. cit., p. 65.

Indiquons quelques points de repère sur le bouddhisme. D'une façon générale, dans le bouddhisme, même s'il est extrêmemnt varié, la situation humaine est celle d'un enfant qui joue dans une maison en feu, l'Univers brûle, et ce feu est celui du désir qui mène à la mort. Chaque mot, évidemment, serait à préciser, d'après les différents textes sacrés de référence. Dans notre incapacité à le faire, contentons-nous, très brièvement, de préciser que ce désir est suscité par l'ignorance qui fait croire à l'existence d'un moi là où il n'y a que des états de conscience et d'existence passagers. Ce désir est ce qui anime la méthode, le chemin pour parvenir au Nirvana. S'il fallait résumer « les quatre Nobles Vérités », il s'agirait, pour la première, de la douleur inhérente à l'existence, la naissance, la deuxième, de la cause de la douleur, la mort, la troisième, de la possibilité d'y mettre fin, le Nirvana, et la quatrième, de la méthode, du chemin pour y parvenir, le désir.

En prenant plus précisément l'hindouisme comme référence et en suivant quelques lignes maîtresses dans ce qu'est la mort dans l'hindouisme, on peut entrevoir comment le signe est en rapport avec le corps du langage, que les textes sacrés hindouistes considèrent comme étant le corps des dieux¹⁸. Dans ce cadre-là, la crémation est une destruction et une re-création de l'univers, et la fumée qui monte du bûcher est l'emblème de l'existence humaine. Le corps est donné en oblation à Agni, dieu du feu, nous dit C. Malamoud. Il s'agit à la fois de nourrir Agni (les Dieux n'aiment que le cuit) et de préserver l'intégrité du mort, lequel doit être non pas dévoré (par le feu dévoreur de cru) mais convoyé (par le feu) vers l'au-delà. La prière à Agni se dédouble en feu dévoreur de cru, et feu cuiseur à point, transporteur d'oblation. Pour que la crémation soit oblation, il faut que le feu sacrificiel modère le feu vorace, « chasse au loin le feu qui mange les cadavres ». Le « perfectionnement » est la transformation, par cuisson, du cadavre en matière oblatoire. Tandis que le feu crématoire se repaît du cadavre, le mort cuit « à point », « bien cuit », est convoyé vers l'au-delà. Les os, qui demeurent une fois que les chairs ont été calcinées, sont le plus souvent dispersés sur un terrain consacré.

Relevons, dans la présentation que donne C. Malamoud, deux points qui, précisément sont en rapport avec cette question du signe : le filspère de la création et le langage comme corps des dieux.

Chaque crémation rejoue le sacrifice primordial de Prajapati. En rassemblant de nombreux textes épars, C. Malamoud en propose une ver-

^{18.} Nous suivrons essentiellement les livres de C. Malamoud, Cuire le monde, Paris, La Découverte, 1989; Corps des dieux. Le temps de la réflexion n° VII, Paris, Gallimard, 1986; La Mort, l'État intermédiaire et la renaissance dans le bouddhisme thibétain, Paris, Dharma, 1992; Mircea Éliade, Le yoga, Paris, Payot, 1954; B. Faure, La Mort dans les religions d'Asie, Paris, Flammarion, 1994.

sion qui rend sensible que le corps de Prajapati, c'est le langage, fragmenté en briques de glaise, en mots.

- 1. Prajapati est pris de désir, « Puissè-je devenir multiple ». Il travaille, il s'échauffe, il émet les dieux et les créatures. Cet effort l'a épuisé, disloqué, vidé. Menacé par la mort, il va provoquer ainsi la destruction de tous les vivants qu'il a créés.
- 2. Prajapati veut se reconstituer en réabsorbant les créatures. Il veut la multiplicité en lui. Il demande à Agni (qu'il vient de créer) : « Reconstitue-moi. En récompense, il sera le fils d'Agni, et les dieux l'appelleront Agni. »
- 3. « L'empilement du feu » est l'œuvre accomplie par Agni pour déférer au désir de Prajapati fragmenté en briques de glaise. En empilant les briques et en les faisant cuire, il donne une nouvelle consistance et une nouvelle structure au corps de Prajapati. « Voici donc que le père est aussi le fils ; puisqu'il a créé Agni, il est le père d'Agni ; puisqu'Agni l'a reconstitué, Agni est le père de Prajapati¹⁹. »

Le corps des dieux est dans les paroles védiques.

Ce qu'il y a de plus consistant, de plus concret et de plus individualisé dans le corps des dieux, ce sont les paroles védiques. Le Véda lui-même ne se lasse pas de le répéter: « le corps très cher d'Agni », ce sont les schémas métriques de la poésie sacrée. Après sa victoire sur Vrtra, Indra disparaît: il ne subsiste que dans un certain mètre védique. Où sont les dieux? Dans le firmament suprême, nous dit le Rg-Veda, (c'est-à-dire) dans la syllabe indestructible de la strophe²⁰.

Mais pour saisir comment fonctionne ce rapport aux textes sacrés, il faut saisir que si la crémation est un sacrifice, le sacrifiant n'est pas représenté par la victime, il est la victime.

C'est le sacrifice qui, en se déployant (tandis qu'on l'exécute) devient continuellement les divinités que voici.

Nous sommes loin du monothéisme. Les dieux n'existent qu'en fonction du sacrifice, à l'intérieur du sacrifice. La divinité, par rapport au sacrifice, est un facteur subordonné, une sorte de moyen: pour que le sacrifice soit complet, il faut qu'il y ait aussi une divinité destinataire de l'oblation. Mais ce n'est pas la divinité qui produit les résultats du sacrifice, c'est une force qui émane du sacrifice lui-même. Or, ce qui compte, dans un dieu, c'est son nom: la formule d'offrande doit comporter le nom exact de la divinité; le sacrifice serait inopérant si la divinité était invoquée par un nom qui, tout en étant le sien, n'était

^{19.} Cité par C. Malamoud, « Briques et mots. Observations sur le corps des dieux dans l'Inde védique », in Cuire le monde, op. cit, p. 262.

^{20.} C. Malamoud, op. cit., p. 271.

pas celui que prescrit le Veda, le texte sacré, dans cette circonstance précise. A l'adversaire qui objecte que dans ces conditions, la divinité n'est rien d'autre qu'un mot, le philosophe de la Mimansa²¹ répond :

Ce n'est pas là, certes, quelque chose que nous ayons à réfuter. Cette idée ne contredit pas notre doctrine. Elle confirme ce que nous disons : il ne faut pas employer un mot pour un autre.

Les dieux, qui n'ont pas de demeure fixe, n'ont pas non plus d'enveloppe corporelle. Ce qui les contient véritablement, c'est ce qu'on appelle leur dhaman, leurs « dhaman très chers », leur séjour. Ainsi, l'exclamation rituelle vasat, par elle-même, ne signifie rien. Il faut la « perfectionner » et la délimiter en lui donnant un champ sémantique qui sera son dhaman; pour cela, il faut lui accoler deux mots dont le sens est « force » et puissance », et qui sont eux-mêmes « les deux corps très chers » de vasat²².

Le feu effectue un partage, les chairs sont dévorées, les os sont blanchis, et si c'est le bon nom qui a été choisi selon le texte, la fumée monte comme signe de l'existence humaine, dans son rapport au langage, signe de ce sujet que représente la fumée pour le feu, un sujet dont il n'y a que cadavre se consumant au feu des mots.

Et c'est bien ce que le renonçant montre dans son ascèse. Cherchant à briser le cercle des vies et des morts, par un « dépassionnement », il devient un mort-vivant. Sa pratique ascétique est une lente cuisson au feu de l'ascèse. Les feux sacrificiels sont éteints, il n'a plus besoin de faire cuire les aliments, il mange cru, il a porté sa température à une fusion entre la divinité, le sacrifiant, et la victime. Il compose alors un poème qui exprime sa réalisation spirituelle, se met en posture de méditation, et entre ainsi dans la mort par autocrémation. Consumé intérieurement, il n'a pas besoin d'être incinéré, il est inhumé.

Mais la façon dont l'homme se consume au feu des mots peut connaître des avatars, la mort prématurée est par définition celle qui va entraîner des risques pour les survivants: frustrée de son restant de vie, la victime reviendra hanter les vivants. Pour l'éviter, on pratiquera la contemplation de l'impureté (ou contemplation du cadavre). Les textes à ce sujet sont extrêmement nombreux, ils sont tous construits selon le même déroulement des « neufs aspects de la mort ». 1 – Le visage est livide. 2 – Le corps est gonflé. 3 – Le corps est tuméfié. 4 – Le corps est en putréfaction. 5 – Le corps est la proie des animaux. 6 – Le corps pourrit et devient vert. 7 – Le corps n'est plus qu'un squelette dont les mem-

^{21.} C. Malamoud, op. cit., « Une école philosophique indienne s'est attachée à mettre en système les indications que donne le Veda sur le corps des dieux. C'est la Purva-Mimansa. [...] Au contraire, les Vedantin (qui s'appuient sur les Upanisad, la partie ultime du Veda) reconnaissent aux dieux une réalité, mais non purement verbale » p. 271-272.

^{22.} Ibid, p. 271.

bres sont encore réunis. 8 – Les os du squelette sont brisés et épars. 9 – Il ne reste du mort qu'une vieille tombe envahie par la végétation²³. Il existe une catégorie d'ascètes, une secte peu répandue semble-t-il, les Aghoris, qui vivent sur les lieux de crémation. Ils pratiquent la méditation assis sur le torse d'un cadavre (ceci, en fait, est une pratique plus largement répandue). Ils cherchent ainsi à acquérir le contrôle de l'esprit du mort et communiquer avec les esprits. Ils sont réputés nécrophages. Ils passent pour immortels dans la mesure où, comme les renonçants, ils pratiquent l'automomification. Ils sont « spécialisés dans le sacré de transgression²⁴ ».

Le partage chair et corps, fumée et os, signe et signifiant

Reprenons cette formule que donne Lacan au début de Radiophonie: le corps du symbolique n'est nulle métaphore. Distinguer corps du symbolique et symbolique l'amène à prendre en compte la façon dont est traité le cadavre par l'être humain. Et tout d'abord différencier ce qui fait la charogne, soit le corps d'une bête, chair morte qui n'est que viande morte, de ce qui fait le cadavre, c'est-à-dire le corps mort d'un être parlant, chair qui a été habitée par la parole et qui garde cette caractéristique, que l'être parlant soit mort ou vif. Le cadavre de l'être humain n'est pas une charogne, mais « un corps », a corpse comme on dit en anglais, et les rites funéraires s'adressent précisément à l'être parlant mort.

Qui ne sait le point critique dont nous datons dans l'homme, l'être parlant: la sépulture, soit où, d'une espèce, s'affirme qu'au contraire d'aucune autre, le corps mort y garde ce qui au vivant donnait le caractère: corps. *Corpse* reste, ne devient charogne, le corps qu'habitait la parole, que le langage corpsifiait²⁵.

Ces rites funéraires, auxquels Lacan se réfèrent, sont aussi bien les rites hindous que les rites grecs, par exemple. Ils distinguent, dans le cadavre, ce qui est chair, et qui va brûler, être détruit, disparaître sans trace, redevenir poussière, et ce qui marquait la chair humaine, le signe. Le signe était ce qui faisait qu'il y avait du corps, la chair était, c'est du moins ce que propose maintenant Lacan, négativée par le signe, mais cette négativation était elle-même liée au fait que le signe détenait, prisonnier de la chair, du signifiant, qui lui, négative le sujet. Dans les rites funéraires, le partage chair-corps se fait mais aussi un autre partage a lieu: le signe se sépare du signifiant qu'il détenait. De la fumée, signe,

^{23.} B. Faure, op. cit. p. 25.

^{24.} Mircea Éliade, op. cit., p. 407.

^{25.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit, p. 61.

va monter dans les nuées, et les os blanchis, signifiant, vont être ensevelis. Lacan propose de tenir compte, en ce qui concerne la chair « humaine » de l'être parlant, non seulement de ce partage chair/corps, mais de celui signe/signifiant:

Ainsi ne va pas toute chair. Des seules qu'empreint le signe à les négativer, montent, de ce que corps s'en séparent, les nuées, eaux supérieures, de leur jouissance, lourdes de foudres à redistribuer corps et chair.

Répartition peut-être moins comptable, mais dont on ne semble pas remarquer que la sépulture antique y figure cet « ensemble » même, dont s'articule notre plus moderne logique. L'ensemble vide des ossements est l'élément irréductible dont s'ordonnent les autres éléments, les instruments de la jouissance, colliers, gobelets, armes : plus de sous-éléments à énumérer la jouissance qu'à la faire rentrer dans le corps²⁶.

Lacan opère là un important changement par rapport à ce qu'il proposait dans le séminaire de 1955-1956, Structures freudiennes dans les psychoses. On pourrait situer ainsi le changement: le signifiant du père, sa fonction d'opérateur logique servant à compter les générations, prend corps dans « Radiophonie ». Au fur et à mesure que Lacan tient compte, dans son enseignement, de la catégorie du réel, on peut constater qu'il change de météore. Dans les années cinquante, le météore, c'est l'arc en ciel. Il n'y a rien de caché derrière. L'arc en ciel est tout entier dans cette apparence, et le fait qu'il subsiste pour nous tient à sa nomination, il n'y a rien d'autre que ce nom. Or, le père, dans sa fonction signifiante, est ce qui doit « exister pour que le phallus soit autre chose qu'un météore²⁷ ». Alors quel météore ? Lacan terminait le séminaire de 1956 en affirmant:

Il y a engendrement des femmes par les femmes, à l'aide d'avortés latéraux qui peuvent servir à relancer le processus, mais ne le structurent pas. C'est uniquement à partir du moment où nous cherchons à inscrire la descendance en fonction des mâles qu'intervient une novation dans la structure. C'est uniquement à partir du moment où nous parlons de descendance de mâle à mâle que s'introduit une coupure, qui est la différence des générations. L'introduction du signifiant du père introduit d'ores et déjà une ordination dans la lignée, dans la série des générations.

Lorsque Lacan se réfère au partage qu'opèrent les funérailles : la chair brûle, la fumée monte dans les nuées, les ossements sont mis dans le tombeau et qu'il précise que l'ensemble vide des ossements est l'élé-

^{26.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit, p. 62.

^{27.} Idem, Structures freudiennes dans les psychoses, 4 juillet 1956.

ment irréductible dont s'ordonnent les autres éléments, on ne peut que constater que l'ensemble vide tient au réel du corps.

Le corps, à le prendre au sérieux, est d'abord ce qui peut porter la marque propre à le ranger dans une suite de signifiants²⁸.

On sait que quelques mois plus tard, Lacan revient du Japon avec Lituraterre, et avec ce nouveau météore qui déjà, se montre dans « Radiophonie » : les nuées. Ce n'est plus l'arc-en-ciel, avec son effet illusoire et qui ne subsiste que de sa nomination. La nomination va être mise en rapport avec le réel de la chose, la lettre ne sera plus seulement un trait, elle aura un corps : les nuées de « Radiophonie », « lourdes de foudres à redistribuer corps et chair », vont s'abattre en pluie, et le ruis-sellement aura un effet de réel :

Je vais donc essayer d'indiquer le vif de ce qui me paraît produire la lettre comme conséquence, et du langage, précisément de ce que je dis : que l'habite qui parle. [...]

Ce qui se révèle de ma vision du ruissellement, à ce qui domine la rature, c'est qu'à se produire d'entre les nuages, elle se conjugue à sa source, que c'est bien aux nuées qu'Aristophane me hèle de trouver ce qu'il en est du signifiant : soit le semblant, par excellence, si c'est de sa rupture qu'en pleut, effet à ce qu'il s'en précipite, ce qui y était matière en suspension.

Cette rupture dissout ce qui faisait forme, phénomène, météore, et dont j'ai dit que la science s'opère à en percer l'aspect, n'est-ce pas aussi que ce soit d'en congédier ce qui de cette rupture ferait jouissance à ce que le monde ou aussi bien l'immonde, y ait pulsion à figurer la vie.

Ce qui de jouissance s'évoque à ce que se rompe un semblant, voilà ce qui dans le réel se présente comme ravinement.

C'est du même effet que l'écriture est dans le réel le ravinement du signifié, ce qui a plu du semblant en tant qu'il fait le signifiant. Elle ne décalque pas celui-ci, mais ses effets de langue, ce qui s'en forge par qui la parle. Elle n'y remonte qu'à y prendre nom, comme il arrive à ces effets parmi les choses que dénomme la batterie signifiante pour les avoir dénombrées²⁹.

Le réel de la nomination tient au réel de la rupture du semblant, quand le feu brûle, les os blanchis se produisent, quand les nuées se rompent, la matière en suspension prend corps et le ravinement grave de la lettre.

Ajoutons que dans le séminaire L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, lorsqu'il tentera une présentation de la chaine des générations et des rapports S1-S2 avec deux tores, Lacan cherchera un autre météore,

^{28.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit, p. 62.

^{29.} Idem, « Lituraterre », Petits écrits, et conférences, inédit.

la rosée, mais selon ses dires, sans tellement de succès. On imagine bien, pourtant, qu'il cherchait dans la rosée quelque chose d'autre que la rupture fracassante des nuées qui tombent du ciel. La rosée comme météore surgissant de l'air et de la terre à l'aube, fait réellement d'eau pourtant, ayant une consistance, aurait pu être apte à réaliser, non pas la fracture mais la « duplicité » du S2.

« L'INCORPOREL STOÏCIEN VIENT SIGNER EN QUOI LE SYMBOLIQUE TIENT AU CORPS »

La logique sous-jacente qui dans « Radiophonie », permet de garder la référence au langage mettant en jeu les rapport du signifiant et du signifié, sans pour autant perdre la question du sujet, est la logique stoïcienne, logique dont Lacan a pu dire « qu'à l'occasion, elle donne à son discours son appareil³⁰ ». Cette logique donne la raison de l'enroulement des phrases savamment construites par Lacan pour parler d'incorporation en évitant de réduire l'incorporation à l'inclusion³¹:

Je reviens d'abord au corps du symbolique qu'il faut entendre comme de nulle métaphore. A preuve que rien que lui n'isole le corps à prendre au sens naîf, soit celui dont l'être qui s'en soutient ne sait pas que c'est le langage qui le lui décerne, au point qu'il n'y serait pas, faute d'en pouvoir parler.

Le premier corps fait le second de s'y incorporer.

D'où l'incorporel qui reste marquer le premier, du temps d'après son incorporation. Rendons justice aux Stoïciens d'avoir su de ce terme : l'incorporel, signer en quoi le symbolique tient au corps³².

L'incorporel des stoïciens

Pour pouvoir développer en quoi, pour Lacan, la référence aux Anciens Stoiciens lui est, au moment de « Radiophonie », indispensable pour parler de l'incorporation du symbolique et de ce point de structure par où le symbolique tient au corps, « d'où l'incorporel qui reste marquer le premier (le corps du symbolique) du temps d'après son incorporation », il faut brosser à grands traits quelques spécificités de la philosophie stoicienne sur les points qui vont être ici concernés. Les

^{30.} J. Lacan, D'un Autre à l'autre, le 12 mars 1969.

^{31.} Dans le séminaire L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, 1976-1977, Lacan dénoncera cette topologie de la sphère qui préside à l'imaginarisation de l'incorporation comme inclusion, et proposera de considérer la topologie de l'identification en utilisant des retournements de tores enlacés ou emboités.

^{32.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit., p. 61.

stoïciens, dit-on, ont ramené la philosophie du ciel sur la terre. Tout est corps. Ce qui n'est pas corps n'existe pas.

Toute réalité, sous peine de n'être pas, y est corps, capable d'agir et de pâtir, aussi bien Dieu que la pierre, aussi bien l'âme que la chair, même les propriétés comme les couleurs, la forme ou l'odeur, même les vertus et les vices, la vérité, les émotions, les passions, le jugement, la parole, même l'hiver, le mois ou la nuit. C'est vraiment, en un sens, le matérialisme universel, mais un matérialisme spécial, qu'Éric Weil a proposé d'appeler « corporalisme 38 ».

La division entre la physique, comme ordre du monde, la logique, comme ordre de la pensée, et l'éthique comme ordre de l'action n'est pas à proprement parler une division, pour les Stoïciens, car le cosmos est un tout cohérent. En effet, pour eux, l'univers est constitué à partir de deux principes, la matière, ulé, substance inétendue et sans qualité, passive, et le tonos, puissance de cohésion active, dont la structure est donnée par le logos (Dieu, la raison, le langage). Le feu (support du logos) et l'air, actifs, constituent le pneuma, qui pénètre tout et qui, par son tonos, fait du cosmos un tout cohérent. Le feu, souverainement actif, supporte le principe directeur unique, l'hégémonikon, « qui procède par ordre à la génération du monde », et le logos donne forme à chaque être. Le tonos constitue ainsi l'objet même, et lui est parfaitement contemporain (pas de matière et forme à la mode aristotélicienne). L'exis, l'état de l'objet, n'est pas fait d'éléments ajoutés, mais de différents pneumata qui le pénètrent, se compénètrent, forment un tout et chacun participe à l'existence du tout. L'infinie variété du pneuma fait l'individualité de l'objet, jamais deux corps ne sont identiques, pas même deux cheveux. Tout corps est doué d'une élasticité totale et d'une pénétrabilité parfaite, les différents composants se compénètrent en totalité, chacun gardant ses propriétés et se répandant aux extrêmes limites de l'autre, indépendamment des proportions. Les causes sont corporelles, elles sont liées entre elles, mélangées en un réseau unique, le destin.

Lorsqu'un corps agit sur un autre corps, l'acte ne crée pas un corps nouveau, l'acte a un effet, qui est un incorporel, que G. Deleuze considère être un événement³⁴. Ces incorporels n'existent pas mais ils subsistent, et ils sont liés entre eux, mélangés en un réseau unique, la nécessité. Les Stoïciens ont donc opéré une scission entre le monde des causes, qui sont des corps qui existent, et le monde des effets, qui sont

^{33.} E. Weil, « Remarques sur le matérialisme des stoïciens », Mélanges Koyré, t. II, L'aventure de l'esprit, Paris, 1964, cité par M. Spanneut, Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux, Bruxelles, Duculot, 1973.

^{34.} G. Deleuze, La logique du sens, Paris, Minuit, 1969.

des incorporels qui subsistent. Du côté des corps, le destin, du côté des incorporels, la nécessité du discours, de la proposition, du prédicat.

Exemple: si l'on prend des corps, le bois et le feu, le couteau et la viande, l'action du couteau et du feu ne crée rien de nouveau, il y a des verbes, brûler, couper, qui indiquent des actes. L'événement est un incorporel qui n'altère en rien la nature des corps, il y a un état, une manière d'être différente de ces corps, bois brûlé, viande coupée.

Quatre sorte d'incorporels sont répertoriés par les Stoïciens, le lieu, le temps, le vide, et le quatrième, qui est un effet de l'acte de dire, (λεκτιχη), et qui est, non pas un énoncé, mais un « exprimable », le lekton. C'est précisément cet incorporel-là, comme effet de l'acte de parler, le lekton, qui intéresse Lacan. Par cet acte de parler, un corps va agir sur un autre, et l'effet, incorporel, sera un événement dans la mesure où, dans le discours, la mise en jeu de l'implication dans la consécution signifiante ne sera pas sans rapport avec la chose dont on parle du fait que, parlant de ce qui arrive, alors en même temps, ça nous arrive. Pour que cela arrive, il faudra que le conséquent soit posé, à la suite de l'antécédent, « conformément à la nature », c'est-à-dire, puisque la nature est imprégnée de raison, il faudra qu'il soit posé selon la conformité logique. Pour pouvoir avancer sur cette question de l'action d'un corps sur un autre, il faut donc pouvoir rendre compte d'une théorie de la représentation qui ne soit pas la mimésis.

La représentation

Le problème stoïcien de la connaissance est le suivant³⁵: l'appréhension de l'objet se fait par les sens. Il faut d'abord préciser que chez les stoïciens anciens, la perception est un contact, la vue est due à la lumière qui unit le voyant et l'objet en forme de cône dont la pointe est dans l'œil et la base dans l'objet. L'air frappé donne le signal et la perception sensorielle passe de l'œil à l'âme. Mais bien que l'impression soit une impression statique de repos, il s'agit de l'impression que donnent les vagues, ou encore, selon l'image chère aux Stoïciens, celle du poulpe, dont les pseudopodes sont sans cesse animés de mouvements et tous reliés entre eux. Il s'agit donc d'un courant à double sens, continuellement, de l'œil à l'âme et de l'âme à l'œil. De ce contact avec

^{35.} Parmi les nombreuses orientations des commentateurs sur cette question, nous suivrons essentiellement celle de Claude Imbert, d'une part, parce qu'en logicienne rigoureuse et en traductrice de Frege, elle dégage les obstacles logiques pas à pas, en restant au plus près des sources disponibles, d'autre part, parce qu'elle réussit à mettre clairement en évidence les liens de la morale stoīcienne si souvent galvaudée ou christianisée, avec la logique du signifiant, qui reste le guide absolu de Chrysippe. C. Imbert, « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoīcisme ancien », in Les Stoīciens et leur logique, actes du colloque de Chantilly de 1976, Paris, Vrin, 1978.

l'objet naît la représentation phantasia, et cette image, cet air frappé, est apte à la saisie catalepsis. L'âme donne alors son assentiment segkatatesis, qui fait passer la phantasia, par la saisie, dans le domaine de la connaissance. Ce contact se produit structuré par l'hégémonikon, donc les sens sont entièrement pénétrés de raison, de logos, et la représentation est donc ordonnée par le logos, elle est phantasia logike.

C'est pourquoi, la proposition, le jugement, qui est la représentation incorporelle d'un fait incorporel, qui se produit dans le registre du discours (intérieur ou extérieur) de la parole, est indissociable de la *phantasia*, représentation corporelle de l'individu corporel.

Aucun contenu représentatif n'est donné indépendamment d'une forme discursive qui constitue la représentation en témoignage objectif³⁶.

Or, on le sait, la principale modalité de discours ouvrant pour les stoïciens aux plus grands développements logiques, est celle de la proposition hypothétique, s'il fait clair, il fait jour. Entre l'antécédent, s'il fait clair, qu'ils appellent semainon, le signans latin ou signifiant, et le conséquent, semainomenon, signatum ou signifié, les Stoïciens introduisent un lien qui est un lien de suspension sunartesis. Les latins ont traduit « connexion ». Ce suspens doit être franchi, c'est-à-dire, cette suspension doit être réalisée - et l'équivoque signifiante française convient tout à fait³⁷ – avec l'aide de tout l'armement logique, « l'équipement d'Héraklès », c'est « le grand combat » que doit livrer le sage. Ce suspens est en rapport avec la tuchanon, το τυγχανον, qui fait que lorsque l'événement, l'exprimable se produit, c'est-à-dire lorsque la proposition se boucle, de l'antécédent au conséquent, et qu'elle signifie quelque chose, alors cet événement « nous arrive », est une tuchanon, un point de retournement dans le réel. Reprécisons au passage que si l'incorporel est dans le monde des effets, la tuchanon est dans le monde des corps, c'està-dire, des causes.

Aucune signification ne sera désormais tenue pour aller de soi : qu'il fasse clair quand il fait jour par exemple, où les Stoïciens nous ont devancés³⁸.

Pour que le conséquent soit posé par le sage « conformément à la nature », (une nature totalement pénétrée de raison, ne l'oublions pas), il faut que le suspens soit réalisé par une interprétation qui jamais ne

^{36.} C. Imbert, « La théorie de la représentation... », op. cit.

^{37.} Ce suspens ne doit pas être confondu avec ce qui est souvent traduit « suspens » chez les sceptiques, qui suspendent leur jugement, c'est-à-dire qui exercent le doute. Ce suspens est επεχω, epecho, pensée arrêtée sur quelque chose, alors que le suspens sunartesis de l'antécédent et du conséquent signifie qu'ils sont « pendus » ensemble, c'est une suspension qui, pour être réalisée, nécessite un retard de la compréhension.

^{38.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit, p. 56.

peut être directe, étant donné l'ambiguïté, « l'anomalie signifiante » comme dit Chrysippe : les mots peuvent être homophones et avoir plusieurs sens.

Comment réaliser ce suspens? Comment l'assentiment va-t-il dénouer l'enquête sensorielle? Il nous faut ici suivre les étapes de la réflexion que nous propose C. Imbert. L'information sensorielle va produire

- une hypothèse probable. (Laissons de côté tout le déploiement logique qui va chaque fois traiter de l'affirmation probable, négation, non probable, disjonction, ni probable, ni improbable, conjonction, à la fois probable et improbable), pour nous intéresser à cette caractéristique : les probables sont traités à l'infinitif. Faire jour. to hemera sinai;
- la représentation va être vraie, et non plus probable, non pas en accumulant des traits identificatoires, mais par le cas verbal, la forme fléchie du présent. Il fait jour présentement. héméra esti.

La difficulté va alors être que la représentation vraie devienne cataleptique, compréhensive. C'est la modalité du jugement assertorique qui va permettre cette transformation, de représentation vraie en connaissance³⁹.

Ainsi, le franchissement du passage, la réalisation de la suspension, passe par l'identification de la forme verbale, mais puisque la représentation rationnelle (physique) est vraie à la fois de par son origine (aperception sensorielle informée par la raison), sa conformité à la forme d'assertion qui la vérifie, et son actualité, l'interprétation, dans ce suspens, n'est pas une pratique grammaticale.

Comment doit alors fonctionner l'interprétation pour que le conséquent soit correctement posé?

Laissons de côté la façon de poser a priori le conséquent, qui est une pratique divinatoire de l'interprétation, et que Chrysippe refuse.

1. L'interprétation part de l'incomplétude du verbe-prédicat, de la signification suspendue, et elle appelle. Qui est le sujet de l'action verbale? On doit alors tenir compte de la possibilité de quatre formes de sujet, défini, indéterminé, propre, général. Quelle est la forme verbale? On doit alors tenir compte de la possibilité de trois voies: active, passive, ou moyenne. Soumis à un système de questions physiques, l'énoncé est confronté, à l'instant même de l'interprétation, avec les manières d'être

^{39.} La démonstration de C. Imbert est la suivante : pour que la représentation vraie passe à la connaissance, il va falloir que la modalité assertorique vérifie la complétude de l'information acquise. Lorsque nous avons une représentation vraie, énoncée en termes physiques, nous avons un prédicat physique de la représentation, « celle dont il est possible de faire pour soi-même une assertion vraie ». Ce prédicat physique de la représentation en tant qu'elle est une manière d'être d'un corps en relation avec un autre corps est un prédicat logique pour la pensée qui l'effectue et dans le moment même où elle l'effectue (forme fléchie de l'actualité). Or l'acte d'exprimer est strictement analogue à l'activité de représentation. Comme le discours est essentiellement formé des relations signifiant/signifié, (toujours selon Chrysippe) et puisque la représentation n'existe pas hors de sa formulation, la modalité du verdict, du jugement assertorique va donc permettre le passage à la compréhension, à la connaissance.

de la nature, il devient conforme à la nature, conforme à la cosmologie. Il s'agit dans ce temps de poser le conséquent.

2. C'est l'actualité du présent qui permet le passage antécédent-conséquent. Aucune vérité du discours ne peut se produire en dehors de la situation où les protagonistes l'énoncent ou l'interprètent.

Sans cette conformité à la nature nécessitant tout cet équipement logique, le mouvement propre de l'âme, non motivé et désordonné, produirait un fantasme phantasma imaginaire à la place d'une phantasia logike. Si l'on s'abandonnait au délire et au rêve, à l'hybris qui accompagne toute perception, alors seraient éveillées toutes les promesses anarchiques du bonheur et du malheur et les formules exclamatives du souhait. On poserait alors le conséquent de façon anarchique, l'inférence ne se ferait pas, dans la proposition hypothétique, conformément à la nature, mais selon nos préférences.

Le problème logique stoïcien du deuil

Mais si d'occasion, par ignorance ou par faiblesse, on ne peut inférer logiquement, il y a trois solutions.

C'est là que C. Imbert tire les conséquences les plus originales de son étude de la représentation chez les anciens Stoïciens.

La première solution, extrême, est de se taire.

La deuxième solution concerne un cas que C. Imbert distingue des passions, le cas du désir ou du deuil. Le désir ou le deuil, dit-elle, poussent à des optatifs désordonnés. Pour se maintenir toutefois dans la position du sage qui infère conformément à la nature, on réduit les optatifs, on refuse l'antécédent, on refuse le conséquent, on se maintient très exactement à l'endroit du suspens. On est suspendu. Ce n'est pas, comme c'est souvent analysé, un renversement de la perception sensorielle, un renvoi de la sensation vers l'extérieur, une fermeture, au contraire, c'est le mouvement lui-même qui est suspendu. Physiquement, le point d'aller-retour de la sensation centipète-centrifuge est bloqué, fixé dans le suspens.

C'est l'exemple princeps plus ou moins sûrement rapporté à Chrysippe :

> Mon fils est mort. (Constat) Qu'est-il arrivé? (appel de l'antécédent) Mon fils est mort. (refus de l'antécédent) Rien de plus (appel du conséquent) Rien (refus du conséquent⁴⁰).

^{40.} Épictète, Dissert III, VIII, 5, cité par C. Imbert. Cité également in G. Rodis-Lewis, La morale stoïcienne, Paris, PUF, 1970, p. 102, mais à partir de Cicéron, Tusculanes, III, 76, Rodis-Lewis ajoute: « Chrysippe allait à contre-courant en recommandant de ne pas sympathiser avec l'affligé, mais de le délivrer de l'opinion qu'il doit se désoler. » Bien qu'elle ait affirmé en ouverture du

Enfin, troisième solution, si la passion rend impossible toute utilisation de l'armement logique, on « descend » vers les cyniques, on maintient sa parole en deçà du seuil propositionnel. Aucune implication logique n'est possible, la nature est ramenée à une matière sans qualités, sa dénomination est sans attribut, la robe de pourpre n'est que du poil de brebis, mouillé avec le rouge d'un coquillage. Si le « grand combat » n'est pas possible, même en son point extrême qui est de le tenir en suspens, alors le sage n'a plus qu'à faire intervenir la solution cynique, descendre dans ce que C. Imbert appelle « l'univers sans prédication ni consécution de la logique cynique », et réaliser

la mise en charogne de ses représentations comme mortification provisoire et méthodique de sa pensée, si réelle est leur solidarité⁴¹.

LA NÉCROPHAGIE DE CHRYSIPPE

Comment montrer alors que pour Chrysippe, l'avalement du cadavre, qu'il préconise pour traiter correctement ceux à qui on doit les honneurs funéraires, est le comble de la position du sage, le parti logique extrême, qui découle de l'implication signifiante?

Ronger la tête de ses parents

Qui s'occcupe du signifiant en arrive inéluctablement, semble-t-il, à ce point décisif, que Marcel Détienne appelle : « ronger la tête de ses parents⁴² ». Les anciens Stoïciens, en passionnés du signifiant, ont ainsi rédigé quelques lignes, largement délaissées par les hellenistes, qui préconisaient, comme funérailles, la manducation du cadavre.

L'intérêt d'étudier sur ce point les anciens Stoïciens est de montrer que cet acte n'est pas un sacrifice, n'est pas un cannibalisme sacré. La maxime de Zénon, fondateur du Portique, « Devenir de la couleur des morts », a toujours été prise pour une métaphore, comme Diogène Laërce⁴³ lui-même le commente. Pourtant on sait – mais c'est comme si on le savait « par ailleurs » sans traiter systématiquement ensemble éthique, physique, et logique – que chaque métaphore stoïcienne est l'expression d'un paradoxe logique, c'est un procédé méthodique.

passage que la maîtrise du logos passe par la maîtrise de l'expression, on voit que Rodis-Lewis quitte le terrain de la logique, ce qui l'empêche d'aborder la morale précisément en tenant compte de la logique.

^{41.} C. Imbert, op. cit., p. 244.

^{42.} Marcel Détienne, Dionysos mis à mort, Paris, Gallimard, 1977, p. 135.

^{43.} Il commente en ajoutant « il comprit et lut les auteurs anciens ».

Quelques préalables sont à évoquer pour tenter d'écarter des malentendus qui pèsent sur ce « cannibalisme » si particulier. Il faut déjà souligner que si l'on considère la religion comme un ensemble de signes appartenant à un système symbolique, et dans lequel, textes littéraires, textes épigraphiques, objets découverts par l'archéologie sont autant de signes qu'il s'agit de déchiffrer, chez les Grecs, les textes sont à référer à leur appartenance à leur école philosophique:

L'émotion fut vive quand, à la fin du siècle dernier l'École anthropologique anglaise entreprit de dénoncer « des survivances d'un état sauvage » dans la pensée et dans la société où la civilisation occidentale avait placé sans inquiétude ses principes et ses valeurs. Les Grecs, qui avaient découvert miraculeusement la Raison incarnée dans l'homme et qui avaient ainsi, les premiers, reconnu la position privilégiée de l'être humain dans le monde, avaient-ils pu goûter à la chair humaine et manger de l'homme comme les Iroquois ou les sauvages de Mélanésie? Si les mythes portaient bien témoignage d'un état social révolu, comme l'affirmaient Tylor et ses disciples, alors le repas de Thyeste, le sacrifice de Lykaon, l'histoire de Cronos devenaient autant de preuves accablantes que les ancêtres de Platon ressemblaient singulièrement aux Indiens d'Amérique 44.

Aujourd'hui si les hellenistes sont victimes d'insomnie, ce n'est sans doute plus à cause du cannibalisme d'un arrière-grand-père de Platon. Et le problème se pose en d'autres termes.

Quoi qu'en dise M. Détienne, même aujourd'hui, il n'est pas de très bon ton, chez les hellénistes, de citer les prescriptions nécrophagiques de Chrysippe. A propos des cyniques, l'inceste et la nécrophagie sont cités, ces rebelles ont toujours eu mauvaise presse, mais les Stoïciens? Parmi les nombreux commentateurs des Stoïciens, Maria Daraki⁴⁵ est, à ma connaissance, la seule à avoir cherché à inventorier les citations plus ou moins référées à Chrysippe sur ce point, encore parle-t-elle des « cynico-stoïciens ».

Or, si les cyniques prescrivent la manducation du cadavre, c'est pour soutenir qu'il ne s'agit là que de viande, de la viande animale, et que ce n'est donc pas de la nécrophagie, mais du cannibalisme, et encore, du cannibalisme qui n'a rien de sacré. Il s'agit, d'ailleurs, de manger cru. Mais le plus souvent, les commentateurs, Épictète, Cicéron, Sextus Empiricus, Théophile, Diogène Laërce, pour ne citer que les principaux, confondent, dans leur jugement et donc dans leur façon de rapporter les enseignements de Chrysippe, ce qui est stoïcien, et ce qui est cynique,

^{44.} A. Lang, La Mythologie, tr. fr. de L. Parmentier, préface de Ch. Michel, Paris, 1886, dans M. Détienne, op. cit, p. 135.

^{45.} M. Daraki, « Les fils de la mort : la nécrophagie cynique et stoïcienne », in La mort, les morts dans les sociétés anciennes, Paris, Cambridge U. Press et Editions de la Maison des Sciences de l'homme, 1977, p. 155.

et il est très délicat d'interpréter chaque citation et de réussir à l'extraire correctement de son contexte.

Pour montrer que cette nécrophagie stoïcienne n'est en rien un cannibalisme sacré, il faut d'abord rappeler en quoi le sacrifice et les funérailles sont l'envers et l'endroit de la même chose, un réglage de l'homme entre le divin et la bestialité. Car dans la religion grecque, l'égorgement rituel d'un animal domestique, sacrifice sanglant alimentaire, est un lien qui soude les citoyens entre eux et qui établit une communication avec le divin, dont l'accord autorise et garantit le fonctionnement de la communauté humaine, à juste distance entre les bêtes et les dieux. Commencé par un geste de consécration, le sacrifice s'achève en cuisine, mais hors les règles du sacrifice, l'homme ne peut manger la chair des bêtes sans risquer de sombrer à son tour dans l'animalité. La thusia est le nom de la cérémonie. thuein, le verbe utilisé à propos de cette cérémonie du sacrifice sanglant alimentaire signifie « consacrer une offrande », mais signifiait à l'origine, chez Homère « faire brûler pour les dieux ».

Résumons les différents temps de la thusia:

1. La thusia est inaugurée par une procession

Le sacrificateur et ses assistants, et ceux au nom de qui est offert le sacrifice vont jusqu'à l'autel, et tournent autour.

2. Consécration

La tête de l'animal domestique est aspergée d'eau, on lui fait baisser la tête pour marquer son assentiment, et des graines du panier d'offrande et quelques poils de l'animal sont jetés sur le feu.

3. Égorgement

Le sang jaillit vers le ciel, pendant que les femmes lancent un cri rituel.

4. Écorchement et partage

La phase de boucherie commence. Le mageiros ouvre le thorax, retire les splanchna, les viscères, poumons et cœur, foie, rate, rein. Puis les entera, boyaux, consommés en saucisses et boudins plus tard.

5. Dépouillement

La peau est donnée aux prêtres ou vendue pour le trésor sacré de la cité.

6. Dépeçage

- découpage selon les articulations. On dégage les fémurs on les enduit de graisse et de parfums et on les place sur le bûcher. C'est la part des dieux. La fumée qui s'élève est leur nourriture. La fumée établit ainsi une communication entre le monde des hommes et celui des dieux;

- les viscères sont embrochés et rôtis sur l'autel. Les participants les mangent sur place. Ces *splanchna* sont considérées comme des parties vitales. Elles sont la part la plus précieuse et leur consommation représente l'essentiel du sacrifice;

– le reste de la viande (parties non-vitales) est découpé en parts égales. On ne tient pas compte des articulations ni de la nature des morceaux. On coupe en traits parallèles. Une part est réservée aux dieux. Le reste de ces parts égales en quantité, qui représentent l'égalité des citoyens dans la cité, mais inégales en qualité, sont bouillies dans des chaudrons, et soit consommées sur place, soit distribuées plus loin, dans une communauté plus large que celle des consommateurs des splanchna.

L'ensemble définit cette communauté sacrificielle qui définit la cité.

Par l'envers, cette définition, sociologique, est confirmée par le fait que la contestation de la cité passera par des conduites alimentaires qui précisément refuseront ce sacrifice sanglant alimentaire. Dans leur aspiration mystique à retrouvée l'unité perdue avec les dieux, coupés de toute la vie politique de la cité, les orphiques feront un retour à la nature qui s'exprimera, entre autres, par une nourriture exclusivement végétarienne. Les pythagoriciens, plus réformateurs, refuseront également de manger la viande cuite. Dans l'omophagie des dyonisiaques, il s'agira, point par point, d'inverser toutes les valeurs. L'animal sera sauvage et non domestique, il sera chassé et son assentiment ne sera en rien requis. Il sera déchiqueté et non découpé, il sera dévoré cru et non pas cuit, les morceaux ne seront pas égaux, ce seront des lambeaux de chair. Enfin les cyniques développeront ce qu'on appellera « ensauvager la vie », échapper à l'ordre politique et religieux, le contester, en prenant le manteau court, la besace et le bâton, et en mangeant cru.

Or, dans les funérailles ordinaires⁴⁶ de la religion grecque, on peut remarquer que le rituel du partage chair/os, est remarquablement inversé par rapport au sacrifice sanglant de type alimentaire. Après que le cadavre ait été exposé (prothèse), un cortège se dirige vers la nécropole où, à moins qu'il ne soit inhumé, ce qui peut avoir lieu, le corps est placé sur un bûcher. Mais la fumée qui nourrit les dieux est celle du feu sacrificateur des chairs. Les os, purs et blancs, demeurent. Recueillis dans un linge, ils seront placés dans une urne et dans un tombeau. Ainsi, le tombeau ne contiendra que les ossements, et un rite de déposition permettra que tout autour, dans le tombeau, des objets soient disposés, dont la qualité, la quatité, la répartition, sont liés à la qualité du mort. Cratère, lance, etc. pour les hommes, terres cuites miniatures, etc., pour les femmes. Recouvert d'un tumulus, souvent surmonté d'une stèle

^{46.} Les funérailles des héros, et en particulier les funérailles de Patrocle, sont précisément des modifications de ces règles, de ce partage strict entre sacrifice et funérailles.

portant le nom du mort, le tombeau fixe la place du mort et son statut par rapport au monde des vivants. Des rites de purification de la maison du mort ont lieu, le feu est éteint, puis un nouveau feu est allumé. Pour résumer la fonction de la cérémonie funéraire telle que J.-P. Vernant la définit, notons qu'elle est chargée de conférer au mort son statut de mort, que le monument funéraire atteste et garantit ce statut, et que ce statut sépare le mort des vivants et restitue les vivants à la vie.

La nécrophagie stoïcienne

Rien chez les Stoïciens, ne pourrait relever d'une prescription universelle. C'est par définition l'opportunité, pour chacun, qui doit permettre justement de déterminer, en bonne logique, quelle est la bonne interprétation qui fera poser le conséquent conformément à la nature. Alors, que les paroles de Chrysippe sur la nécrophagie soient prescriptives, c'est sûrement là un élément pour penser qu'il s'agit bien d'un paradoxe concernant le Sage, un paradoxe méthodique.

La très brève et très rudimentaire évocation du sacrifice sanglant alimentaire et des funérailles dans la cité grecque permet de concevoir combien le repas nécrophagique funéraire prescrit par les Stoïciens, Chrysippe nommément, c'est-à-dire, le sage stoïcien par excellence, vient mettre en corrélation ce qui est si précisément séparé par le rituel, funérailles et sacrifice. Suivons quelques citations répertoriées par M. Daraki:

Dans la mesure où les viandes (les chairs, krea) semblent bonnes à la consommation, on se servira d'eux (les parents) comme d'une nourriture 47 .

La chair humaine est donc mangée. Mais dans cette citation, on ne sait pas s'il s'agit de la prescription cynique de la manger crue, auquel cas, cette consommation n'est pas comparable au sacrifice alimentaire. C'est dans Théophile qu'on trouvera des précisions:

Le père sera cuit et mangé par ses enfants. Les enfants conduiront à l'autel leurs parents, les sacrifieront et les mangeront⁴⁸.

Le père sera cuit, il sera donc traité de façon sacrificielle, préparé pour les dieux, et non mangé cru comme chez les cyniques ou les dionysiaques. Maria Daraki ajoute, selon Théophile, qu'il sera bouilli. Cette cuisson manifeste une supériorité par rapport au rôti « à moitié cru, à moitié brûlé⁴⁹ ». Le cercle des mangeurs de *splanchna*, rôties à la broche, est plus étroit que celui des mangeurs de bouilli, mais le bouilli témoigne

^{47.} Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, XI, 194.

^{48.} Théophile, Ad Autolycum, III, 5, cité par M. Daraki, op. cit., p.156.

^{49.} M. Détienne, « Dionysos orphique et le bouilli rôti » in Dionysos mis à mort, op. cit., p.181.

d'une civilisation plus raffinée, la broche précède le chaudron, et dans le sacrifice, cet ordre est porteur d'une certaine représentation de l'histoire de la culture. Donc, pour reprendre la prescription nécrophagique de Chrysippe, on peut dire que la chair humaine est traitée comme s'il s'agissait d'un sacrifice alimentaire, on doit la manger au lieu de la brûler comme dans les funérailles. Sacrifice/funérailles sont inversés.

Dans Sextus Empiricus, on trouve d'autres occurrences de cette même prescription de Chrysippe :

On mangera les morts de la même façon qu'on mangera un de ses propres membres si l'on venait à en être amputé [...] afin qu'il se transformât en une autre partie de nous-même⁵⁰.

Bien qu'on ne sache pas si cet ensemble de citations appartient ou non à un même paradoxe, et si oui, s'il est complet ou non, corrompu ou pas, on peut y reconnaître la marque de la nécessité logique qui caractérise les paradoxes du sage chez Chrysippe. On sait que l'amputation est une métaphore stoïcienne, c'est-à-dire un procédé méthodique, pour traiter de l'identité. Il ne peut y avoir qu'un seul sujet dans un seul corps. On en a déjà ici donné la raison:

Le logos donne forme à chaque être. Le tonos constitue ainsi l'objet même, et lui est parfaitement contemporain (pas de matière et forme à la mode aristotélicienne). L'exis, l'état de l'objet, n'est pas fait d'éléments ajoutés, mais de différents pneumata qui le pénètrent, se compénètrent, forment un tout et chacun participe à l'existence du tout. L'infinie variété du pneuma fait l'individualité de l'objet, jamais deux corps ne sont identiques, pas même deux cheveux. Tout corps est doué d'une élasticité totale et d'une pénétrabilité parfaite, les différents composants se compénètrent en totalité, chacun gardant ses propriétés et se répandant aux extrêmes limites de l'autre, indépendamment des proportions ⁵¹.

Par l'amputation, un bout de matière pourrait constituer un « reste de soi », quelque part. Qu'un bout de soi puisse exister hors de soi est une impossibilité logique chez les stoïciens, puisque ce bout de soi serait nécessairement individué, dans un individu distinct, et deux individus distincts ne peuvent occuper la même substance matérielle. On conçoit bien, à partir de là, qu'ils soient insensibles au sacrifice, pas de bout de soi donné aux dieux! Ils vont donc chercher à régler ce paradoxe, sous diverses formes. (Par exemple, comment décider, dans un combat entre un amputé du pied dans le combat et un à qui il manquait un pied, qui est mort⁵².) Ici, dans Sextus Empiricus, Chrysippe donne la

^{50.} Sextus Empiricus, op. cit., 192, 194.

^{51.} M. Spanneut, Permanence du stoicisme. De Zénon à Malraux, Bruxelles, Duculot, 1973, p. 27. 52. David Sedley, « Le critère d'identité chez les Stoiciens », dans la Revue de métaphysique et de morale, n° 4, Paris, Armand Colin, 1989. On ne développera pas ici ce dont traite cet article :

solution de manger le bout de soi qui pourrait exister hors de soi. Pas de reste. (Remarquons au passage que si la prothèse était en Grèce l'exposition du cadavre, la prothèse en français n'en est pas éloignée et elle est bien souvent doublée du membre-fantôme qui souffre. C'est toujours très sérieux, les paradoxes stoïciens.)

Autre citation extraite de Théophile :

Si l'un des enfants n'en voulait pas ou s'il refusait de toucher à une partie quelconque de cette horrible nourriture, c'est lui qui serait à son tour dévoré.

Il n'y a pas d'exception possible. Cet acte est un acte logique qui ne met en jeu ni sentiment, ni satisfaction de plaisir.

Dans Galien, évoquant l'avalement de Métis par Zeus, Chrysippe affirme :

Ce qu'on a avalé est déposé à l'intérieur du corps et devient une propriété de celui qui a commis l'acte d'avalement⁵³.

Pas de reste. Les restes du défunt sont incorporés par la descendance, aucune part n'est laissée aux dieux, aucune part n'est laissée aux animaux. Ce n'est pas la solution religieuse, mais ce n'est pas non plus la solution cynique, qui prescrit de traiter le cadavre comme une charogne abandonnée sur le sol, et dépecée par les bêtes et les oiseaux.

Que fait le sage mangeant le cadavre du père? Le sage devient un corps-tombeau, lieu de fusion du mort et du vivant et en même temps, ayant mangé la mort, il n'est plus que déchet. Et s'il donne pour équivalent de manger son membre, il faut bien y reconnaître également la marque de la castration. Si nous mettons ceci en corrélation avec ce qui a été dégagé de la logique stoïcienne à propos du deuil, le sage, dans la logique du deuil, se situe à l'endroit du suspens logique entre signifiant et signifié. Ce faisant, le sage rencontre ce que ce suspens réclame, pour s'effectuer, la rencontre de la Chose dans le réel, de la tuchanon. C'est ce que manifeste cette nécrophagie toute particulière qui n'est pas plus sacrifice que funérailles en ceci qu'elle ne vise aucun recours divin que pourrait laisser espérer un reste qui nécessiterait d'une façon ou d'une autre, un traitement de la jouissance. Cette nécrophagie est un « pur » fait de langage, l'effectuation paradoxale de la seconde mort du sage.

Ce paradoxe de la nécrophagie comme honneur funéraire exemplifie au plus près ce qu'est l'acte comme « pur » fait de signifiant. Puisque chez les Stoïciens, tout est pénétré par le logos, il n'y a pas plus de

l'aporie de Chrysippe concerne l'impossibilité pour deux individus distincts d'occuper la même substance matérielle. De Dion, dont on coupe le pied, et Théon à qui il manquait un pied, qui a péri? Nécessairement Théon, p. 531.

^{53.} Galien, « Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon », III, 8 [131], cité par M. Daraki, op. cit., p. 160.

sujet naturel que de mort naturelle. La mort est un choix du sage, un choix rationnel, hairesis. « Si l'homme de bien prévoyait l'avenir, il coopèrerait à sa maladie, à sa mort ou à sa mutilation... Mais puisque nous n'avons pas cette prévision, il convient d'adhérer au choix le plus naturel: nous sommes nés pour ce choix » dit Épictète⁵⁴. Le sage stoïcien est averti de l'impuissance de son savoir, et c'est précisément là que s'exerce sa liberté, son choix, il choisit de perdre ce qui est déjà perdu – c'est une définition de l'acte. Et il n'y gagne rien. C'est strictement un effet de sujet. Acte « pur » car on a là le plus bel exemple de la passion du signifiant qui pouvait animer un Chrysippe, au point de pouvoir produire « Le » paradoxe de l'acte: l'acte sans reste, pas une miette laissée à la jouissance. Et il n'est sûrement pas sans importance que ce paradoxe ait été pendant plus de 2 000 ans totalement méconnu, et qu'il ne soit exhumé maintenant que de façon aussi parcimonieuse. Peut-être fallait-il attendre qu'un Freud inventât Totem et tabou?

TOTEM ET TABOU: DE L'IMPORTANCE DE LA MANDUCATION DU CADAVRE DU PÈRE POUR L'ÉTABLISSEMENT DU LIEN SOCIAL

Les correspondances que Freud entretenaient avec Jones, Ferenczi, Jung et Abraham attestent combien il était loin de la pensée de Freud, lorsqu'il a commencé d'écrire Totem et tabou, d'aboutir un jour à une quatrième partie qui ferait totalement basculer la thèse de l'ouvrage: l'inceste et le meurtre du père, l'œdipe donc, ne seraient plus le socle du lien social. Mais comme il publiait les premières parties au fur et à mesure dans la nouvelle revue Imago, c'est la thèse œdipienne des trois premières parties qui a fortement pesé sur la lecture de la quatrième, et le meurtre du père primitif de la horde a toujours tenu le devant de la scène dans le mouvement analytique. Plus rares ont été les lectures accordant à l'avalement du cadavre du père l'importance que Freud lui a accordée lorsqu'il l'a inventé, on met généralement l'accent sur le repas totémique, comme commémoration du repas qu'on aurait plutôt tendance à appeler, par décalque du repas totémique, « repas sacrificiel ». Pourtant, en lisant attentivement la succession des étapes d'écriture des quatre essais, on peut montrer que pour Freud, cet acte d'avalement n'est pas un acte sacrificiel, mais bien un fait réel de langage impliqué par la logique du signifiant.

^{54.} G. Rodis-Lewis, op. cit., p. 116.

Un pensum?

Freud était fatigué d'avance de ce qui ne s'appelait pas encore Totem et tabou mais Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. Lorsqu'il écrit à Jones qu'il est sur la même piste que Jung⁵⁵ – sans doute ne sait-il pas encore qu'il va devoir traquer Jung jusqu'au bout – l'enthousiasme n'est pas au rendez-vous:

Le travail concernant le Totem est une cochonnerie. Je lis de gros livres qui sont sans véritable intérêt, car je connais déjà les conclusions, c'est mon instinct qui me le dit. Mais il faut les traîner à travers tout le matériel; entre-temps, les intuitions s'obscurcissent. Beaucoup de choses ne veulent pas tomber juste et ne doivent pas être forcées pour autant. Je n'ai pas le temps tous les soirs etc. J'ai parfois le sentiment que je n'ai voulu nouer qu'une petite liaison et découvert, à mon âge, que je dois épouser une nouvelle femme ⁵⁶.

Lorsqu'il termine le premier essai L'horreur de l'inceste, il a seulement la satisfaction de se dire qu'au moins, c'est terminé 57 . « Quant à l'essai suivant, écrit-il à Jones, l'enfant n'est pas né, espérons qu'il n'est pas mort-né 58 . » Ce deuxième essai, sur le tabou et l'ambivalence des sollicitations de sentiments ne le satisfait pas plus :

La question du Tabou-ambivalence s'est soudain dégonflée; cela s'est déclenché avec un « Crac » quasi audible, et depuis, je suis comme stupide. Pour l'instant mon intérêt s'est tari; je dois attendre que la réserve se reconstitue⁵⁹.

Lorsqu'il a terminé, il ne trouve rien de mieux que de dire à Ferenczi:

C'est hier que j'ai délivré ma conférence sur le *Tabou*. La lecture a duré trois heures, plusieurs morts s'en sont suivies⁶⁰.

Inceste et parricide, Freud connaît d'avance ce qu'il va trouver dans cette montagne de littérature anthropologique et sociologique. L'Homme

^{55. 5} novembre 1911, Freud à Jones: "I am working hard on the psychogenesis of religion, finding myself on the same track with Jung's 'Wandlungen'". The complete Correspondence, 1908-1939, Cambridge (Mass.), Londres, ed. Paskauskas, The Belknap Press of Harvard University Press, 1993, p. 119.

^{56.} Freud-Ferenczi, Correspondance, 1908-1914, Paris, Calmann-Lévy, 1992 (lettre du 30 novembre 1911, p. 333).

^{57. 2} janvier 1912, Freud à Abraham: « Pour le nouveau journal Imago, il me faut rédiger une sorte d'ouvrage préliminaire ayant trait à la psychanalyse des peuples sauvages ». Correspondance, 1907-1926, Paris, Gallimard, 1969, p. 116. Et le 14 janvier 1912: « La raison de ma bonne humeur est que je viens de terminer pour Imago un travail qui traite de la phobie des sauvags pour l'inceste. Ce qui est bien, ce n'est pas son éventuelle qualité, mais le fait qu'il soit terminé. » Le 24 février 1912, à Jones: « Ma contribution "Inzestscheu" n'est pas fameuse. »

^{58. 14} janvier 1912, Freud à Jones: "My book on Religion which you trust may become superior to the Traumdentung is an unborn, I hope not a stillborn infant. Scientific work is not so easy and not so commodious to me as it was 15 years ago."

^{59. 1} février 1912, Freud à Ferenczi, op. cit.

^{60. 28} avril 1912, Freud à Ferenczi, op. cit.

aux rats lui a déjà signifié l'ambivalence qui préside au développement des actions compulsives. Il connaît les interdictions aussi multiples que déplacées et contraignantes de la névrose obsessionnelle, qui font le ressort de la pratique religieuse. Le petit Hans, ainsi que le petit hommecoq (dont il discute avec Ferenczi et qu'il utilise dans la quatrième Concordance sous le nom d'Arpad), lui permettent d'affirmer que le totem est le père mort. La question qu'il soulève, à ce moment-là, s'adresse plutôt aux historiens des religions, qu'il est en train de lire : « Voyons si Frazer, Hartland, etc. vont être d'accord avec la solution qui leur est proposée là. Je crains bien que non⁶¹ », écrit-il à Jones.

L'homme aux rats a « averti » Freud que l'état de procrastination tient non pas au vœu de tuer le père, mais à l'impuissance à se libérer du Père mort. Lacan ne laissera jamais passer l'occasion de citer le vieux Karamazov déclarant « Dieu est mort, tout est permis » pour le contredire : « Si Dieu est mort, alors plus rien n'est permis. » L'état de marasme, de morosité, dans lequel est Freud rédigeant *Totem*, l'état du texte des trois premières *Concordances*, pénible, touffu, bourré de citations et de paraphrases plus ou moins traduites, ou pas traduites du tout, laisse penser que Freud, lui aussi, est aux prises avec le père mort, et c'est d'ailleurs l'interprétation que lui fournit Ferenczi

Votre hésitation a posteriori est en réalité un déplacement de la soumission a posteriori aux pères (et à votre propore père) auxquels, dans ce travail, vous faites perdre les derniers restes de pouvoir sur l'âme humaine. C'est que votre œuvre est aussi un repas totémique, etc. 62

On sait à quel point la question du meurtre du père était à ce moment-là en débat, explicitement, entre Jung et Freud. Chacun imputait à l'autre de former à son propre égard des vœux de mort. Mais le père mort n'était peut-être plus, entre eux, une question aussi désincarnée qu'on pourrait le croire. Que faire du cadavre ? N'est-ce pas une question qui surgit entre Freud et Jung au beau milieu du repas, à Brême, en 1909, lorsque Jung évoque cette incroyable conservation du cadavre de l'homme des marais, venant témoigner que le cadavre, au bout de de milliers d'années est toujours là⁶³ ? Que faire du cadavre du père ? On pense à Watt, (la question what), serviteur inouï du maître Knot, (la négation not, ...of course!), dans le roman de Becket, soulevant l'incommensurable question : que faire des restes du maître ? On pourrait les donner au chien... Oui mais, il n'y avait pas de chien, et au fil des

^{61. 28} avril 1912, Freud à Jones, op. cit., p. 138. 62. Lettre de Ferenczi du 23 juin 1913, op. cit., p. 523.

^{63.} Voir dans ce numéro l'article de George-Henri Melenotte et Philippe Koeppel, « Freud, Jung, et le cadavre des marais ».

pages, c'est une société entière qui se construit, pour trouver un chien, le chien, celui qui serait affamé à l'heure dite, très affamé le jour où il y a des restes, moyennement affamé les jours où le maître aurait moyennement mangé, etc. etc.⁶⁴

Glisser sur l'eau en gondole

En août 1912, tout change, c'est une libération. Le ton de Freud devient radicalement différent, l'ardeur au travail se déclenche, le sentiment d'écrire une grande œuvre apparaît. Que se passe-t-il? Freud vient de rencontrer Roberton Smith, ou plutôt The Religion of the Semites⁶⁵. « Le lire donne l'impression de glisser sur l'eau en gondole⁶⁶ » dit-il à Jones. Continuer alors de lire les autres auteurs n'en est que plus pénible⁶⁷. Pourtant, lorsqu'on lit Roberton Smith, on ne comprend pas en quoi la lecture de ce sémitologue qui n'a plus guère d'audience aujourd'hui, est pour Freud d'un intérêt immensément plus grand que par exemple, le Rameau d'or de Frazer, qu'il cite abondamment. Un fait est certain: pour Freud, les frères viennent d'entrer en scène. Dès le 12 août 1912, c'est-à-dire quelques jours après avoir entamé la lecture de Smith, il écrit à Ferenczi:

Quant au domaine de la science : je considère que la ψ A permet de reconnaître deux stades originaires de l'organisation humaine : la horde du père et le clan des frères. Ce dernier développe la première religion, le totémisme, qui pourtant est l'obéissance aprèscoup, envers les commandements de la première phase. Ainsi, le père fut d'abord vaincu, mais comme les frères unis devenaient euxmêmes, progressivement, des pères, il revint, mais alors probablement en tant que Dieu⁶⁸.

Ou encore:

Ma construction du repas totémique fait ses preuves en pratique; de tous les côtés les frères me tombent dessus et, bien sûr au premier rang, les fondateurs de religions⁶⁹.

^{64.} Un grand merci à Dominique de Liège pour m'avoir fait remarquer comment Becket traite des restes du maître.

^{65.} Roberton Smith, Lectures on The Religion of the Semites, 3e édition, Londres, A et C. Black LTD, 1927.

^{66.} Jones, La vie et l'œuvre de Freud, t. II, Paris, PUF, 1961, p. 376.

^{67. «} Je travaille sur l'animisme (toute-puissance) [c'est la troisième Concordance] et je suis furieux contre Wundt. Etre obligé le soir, après onze heures de travail, de lire ce bavardage, est une dure punition » écrit-il à Ferenczi. 17 octobre 1912, Freud à Ferenczi, op. cit., p. 431.

^{68. 12} août 1912, Ferenczi à Freud, op. cit., p. 423. La date du 20 juillet 1912 indiquée par Jones (II, p. 375), qui laisserait penser que c'est Ferenczi qui a parlé le premier du clan des frères, est due à un lapsus calami de Ferenczi, rétabli dans la Correspondance Freud-Ferenczi éditée depuis: voir op. cit., p. 425, remarque A.

^{69. 23} décembre 1912, Freud à Ferenczi, op. cit., p. 467.

Ce repas totémique est, de la part de Freud, une « construction », puisque nulle part, dans *The Religion of the Semites*, Smith n'emploie cette expression, *repas totémique*⁷⁰ que pourtant, Freud met en italiques, presque comme une citation :

Mort en 1894, W. Roberton Smith, physicien, philologue, exégète de la bible et archéologue, un esprit universel, clairvoyant, libre de préjugés, a émis, dans son ouvrage sur la Religion des Sémites, publié en 1889, l'hypothèse qu'une cérémonie particulière, dénommée repas totémique, Totemmahlzeit, avait constitué, dès le tout début, une partie intégrante du système totémique.

Oui, le ton change, et du tout au tout. A Jones :

Je compose lentement la quatrième des Concordances, celle sur le Totémisme, qui clôt la série. C'est l'entreprise la plus osée que j'aie jamais tentée. Sur la religion, la société, l'éthique et quibusdam aliis⁷¹.

A Ferenczi:

Depuis L'Interprétation des rêves, je n'ai rien écrit avec autant de conviction; je peux donc pressentir le sort de cet essai⁷².

Ou encore,

Je peux vous écrire de nouveau aujourd'hui, car le travail sur le *Totem* s'est achevé hier. Depuis *l'Interprétation des rêves*, je n'ai jamais travaillé à quoi que ce soit avec autant d'assurance et d'exaltation. L'accueil sera à la mesure: une tempête d'indignation, à l'exception de mes fidèles les plus proches. Dans la dispute avec Zurich, cela viendra à point, cela va nous séparer comme fait un acide avec un sel. Celui qui voudra embrasser la princesse qui dort là-dedans devra, de toute façon, se tailler un chemin à travers une haie d'épines de littérature et de références⁷³.

Comme toujours lorsqu'il vient de trouver le sol sous ses pas, Freud se montre d'une grande vigueur. Alors que dans les trois premières Concordances, il est noyé dans les références, dans la quatrième, il trace son chemin. En quelques pages, il refuse les théories nominalistes de Spencer pour analyser le ressort du totémisme. Les théories sociologiques de Durkheim, qu'il vient juste de lire, ne lui conviennent pas plus,

^{70.} Il est en revanche abondament question du sacrificial meal et en quelques rares endroits, "[...] the totem is sometimes sacrificed at an annual feast [...] it is eaten, as a mystic sacrement." Roberton Smith, op. cit., p. 295.

^{71. 9} avril 1913, Freud à Jones, op. cit., p. 198.

^{72. 8} mai 1913, Freud à Ferenczi, op. cit., p. 511.

^{73. 13} mai 1913, Freud à Ferenczi, op. cit., p. 514.

74 Mayette Viltard

et c'est avec la même légèreté de plume qu'il récuse les théories psychologiques de Frazer. Aux prises ensuite avec le problème de l'exogamie, il admet la horde primitive telle que Darwin a pu la promouvoir dans une thèse concernant le meurtre du père, mais considère qu'elle est tout à fait insuffisante pour soutenir que ce meurtre permet le passage à une organisation sociale. Comme Atkinson l'analyse, dans l'hypothèse darwinienne, « les fils succèdent par la violence au tyran paternel solitaire et tournent aussitôt leur violence les uns contre les autres, pour s'épuiser dans des luttes fratricides⁷⁴ ». Se limiter à cette hypothèse de meurtre du père contrevient à ce que Freud a trouvé au moyen de la psychanalyse, particulièrement dans la psychanalyse du petit Hans.

En d'autres termes, écrit Freud, nous devons réussir à rendre vraisemblable wahrscheinlich⁷⁵ que le système totémique est né des conditions du complexe d'Œdipe, comme la phobie de l'animal du « petit Hans » ou la perversion des poulets du « petit Arpad ». Pour établir cette possibilité Möglichkeit, nous allons étudier maintenant une particulatité du système totémique, ou pour mieux dire, de la religion du totem, particularité dont nous n'avons pu trouver jusque là aucune mention⁷⁶.

Tous du même sang

La particularité en question est le repas totémique. Freud, désormais, tient sa proposition. La théorie darwinienne de la horde primitive ne lui suffit pas :

Il va sans dire que la théorie darwinienne n'accorde pas la moindre place aux débuts du totémisme⁷⁷.

Elle n'entraîne que des luttes rivalitaires entre les frères pour devenir à leur tour chef de horde après le meurtre du père de la horde, et cela, répétitivement. Freud a désormais une autre thèse. Il « sait » comment sont nées les associations d'hommes Männerverbände, égaux en droit et soumis aux mêmes restrictions sociales, totémiques en l'occurrence.

En fait, chez Frazer déjà, on pouvait trouver, dans *Totémisme et exogamie*, certaines évocations de repas sacrificiels au cours duquel le totem pouvait être mangé, mais dans la description du repas sacrificiel de Smith, Freud trouve une longue description qui est pour lui décisive : les dieux, la victime, dont la chair qui brûle nourrit les dieux, les sacri-

^{74.} S. Freud, G. W., IX, op. cit., p. 172.

^{75.} Voir dans ce même numéro l'article de M. Sosa, « Le complexe d'Œdipe, une affaire de vraisemblance ».

^{76.} S. Freud, G. W., IX, op. cit., p. 160.

^{77.} Ibid., p. 171.

fiants, et les commensaux mangeant gloutonnement le cadavre jusqu'à la dernière miette sont du même sang, et on peut en inférer que cela remonte au totémisme, puisque que dans de rares cas, on sait que c'est le totem qui pouvait être ainsi mangé. Freud franchit donc le pas: non seulement le totem est bien le père mort, mais le cadavre du père a bien été dévoré par les fils, ce qui a produit « la bande des frères », la Bruderschar:

Un jour, les frères chassés ont agi ensemble, ont abattu et mangé le père, et ont ainsi mis fin à la horde du père⁷⁸.

Qu'ils aient mangé celui qu'ils avaient tué est parfaitement compréhensible pour des sauvages cannibales. Le père originel violent était certainement un modèle envié et redouté pour chacun de la bande des frères. Et par l'acte de dévoration, ils effectuaient l'identification avec lui, ils s'appropriaient chacun un morceau de sa force. Le repas du totem qui est peut-être la première fête de l'humanité serait la répétition et la commémoration de cet acte meurtrier remarquable dont tant de choses prennent leur départ, les organisations sociales, les restrictions morales et la religion ⁷⁹.

L'erreur qui consiste à prendre Totem et tabou pour un (mauvais) ouvrage d'anthropologie, et à considérer que Freud adhère là à une théorie du sacrifice fondateur de toute culture est largement répandue. Pour reprendre la métaphore de Freud à l'égard de son texte, la haie d'épines de références et de littérature a effectivement engagé nombre d'universitaires, et nombre d'analystes, à situer Totem et tabou dans la lignée des travaux de la fin du XIX^e siècle, dominés par une perspective évolutionniste, et cherchant une théorie générale du sacrifice. Mais c'est négliger déjà une première chose, qui est que Freud conteste ces points de vue, (après avoir passé les trois premiers Essais à glisser sur cette pente, cependant). Il refuse les travaux de Durkheim, en particulier Formes élémentaires de la pensée religieuse, paru à Paris en 1910, qui veut donner au sacrifice le statut d'une forme universelle de la religion, il refuse Frazer, il refuse Wundt, Spencer, etc. Mais alors, pourrait-on objecter, est-ce qu'il admet tout de même la théorie de Roberton Smith, son « sauveur », théorie qui veut que le repas du totem, l'absorption en commun de l'animal totem, (chose si rarement rencontrée toutefois comme le dit Smith lui-même), permette au clan primitif de mettre en jeu les deux composantes essentielles de la première figure du sacrifice : le repas de communion et l'alliance par le sang?

Absorber la substance commune, en absorbant le père mort, s'approprier ses qualités et sa force, et par le repas totémique sacrificiel, commémorer cet acte pour en renouveler la force chaque fois qu'elle

^{78.} S. Freud, G. W., IX, op. cit., p. 171.

^{79.} Ibid., p. 172.

s'affaiblit: ce sont bien là des termes que l'on trouve dans Freud, aussi bien dans Totem que dans Massenpsychologie. Freud adopte la valeur de sacrifice et de communion du repas totémique? Attribue-t-il pour autant la même valeur à l'acte commémoré, c'est-à-dire, la manducation du cadavre du père? Quitterait-il le socle de l'Œdipe pour quelque chose d'antérieur, un meurtre accompagné d'un repas sacrificiel? Si c'était cela, la religion serait aussi à la base de la psychanalyse, l'amour du père mort qui s'exprimerait dans ce repas nécrophagique comme communion, rendrait religieux le fondement de l'identification? On n'en croirait pas ses yeux, chez quelqu'un qui a écrit la Traumdeutung, et qui plus est, quelqu'un dont la tradition religieuse ne repose pas sur le mystère de la Trinité, mais sur le Livre. D'où viendrait alors l'insistance de Freud à mettre Totem au rang de la Traumdeutung?

Pour Freud, l'acte de nécrophagie à l'égard du père mort est l'acte qui crée le lien social, le meurtre du père, seul, ne suffit pas, il n'entraîne que des guerres fratricides. Freud écrit un ouvrage de psychanalyse, et il voit dans la théorie de la manducation du père mort une concordance entre la vie psychique du névrosé et celle du sauvage. Mais Freud ne se délivre de Roberton Smith et de la théorie du sacrifice que in extremis. Il met un dernier mot à l'entreprise: Im Anfang war die Tat. La citation, véritable moment de conclure, change totalement, rétroactivement, le sens de tout le texte et nous invite à re-commencer notre lecture. Nous sommes maintenant dans le même registre que celui de la Traumdeutung, registre des signifiants dans lequel Freud se déplace si naturellement. Et ce serait bien mal connaître et Freud et la Traumdeutung que de vouloir rabattre cette phrase sur son énoncé, « Au commencement était l'acte ».

En effet, que nous dit Freud dans les dernières pages? Toute notre moralité ne tient qu'à une chose, nous avons tous dans notre enfance été méchants et pervers, nous ne l'avons pas seulement été en pensée, nous l'avons réellement été, nous sommes en concordance avec le sauvage, méchants parricides et pervers incestueux, comme le sauvage nous n'avons pas distingué l'intention et l'acte, et si désormais, nous nous en tenons à l'intention, c'est par pure inhibition. Il n'y a pas cet écart de la puissance à l'acte, il y a l'acte. Nous avons réellement commis le crime. Quel crime? Aurions-nous tué le père et dévoré son cadavre? Im Anfang war die Tat. La citation opère, au moment du point final, un déplacement, déplacement produit par Freud et Goethe à la fois. Car il faut, maintenant, aller lire ce que c'est que die Tat, dans Goethe, si nous voulons donner sa valeur à la façon dont Freud vient conclure quatre années de réflexions.

Im Anfang war die Tat : un déplacement de discours

Freud avait entamé la Traumdeutung en citant Virgile,

Flectere si nequeo Superos

Acheronta movebo

Si je ne puis fléchir les divinités supérieures

J'invoquerai les puissances infernales⁸⁰!

C'est ce qu'il fait : il termine sa Quatrième Concordance, de Totem et tabou, par une citation du Faust de Goethe : Im Anfang war die Tat.

Présenter une ligne de Goethe, là, un vers du Faust de Goethe, et qui plus est, le vers qui va faire surgir Méphisto, est une entreprise présomptueuse. Il faut bien, cependant, évoquer quelques points qui permettront de situer quel déplacement opère ce vers à la fin de Totem.

Il faut préalablement rappeler que chez Goethe, comme chez tous les grands poètes, au-delà des multiples lectures possibles du texte, mythologiques, religieuses, profanes, etc. il faut toujours en revenir à ce qui en fait la trame : un questionnement incessant sur la langue et la création poétique.

Dans la scène qui précède la scène du cabinet de lecture, qui contient donc ce vers, Faust et son disciple Wagner viennent de s'écarter de paysans qui remerciaient le docteur Faust d'avoir continué l'œuvre de son père. La traduction de Gérard de Nerval, traduction que Goethe se faisait souvent relire sur ses vieux jours tellement il l'appréciait, parvient à faire passer d'une langue à l'autre les équivoques signifiantes de chaque vers. Citons par exemple le passage dans lequel les paysans louent le père et le fils :

C'est vraiment fort bien fait à vous de reparaître ici un jour de gaieté. Vous nous rendîtes visite autrefois dans de bien mauvais temps. Il y en a plus d'un, bien vivant aujourd'hui, et que votre père arracha à la fièvre chaude, lorsqu'il mit fin à cette peste qui désolait notre contrée. Et vous aussi, qui n'étiez alors qu'un jeune homme, vous alliez dans toutes les maisons des malades; on emportait nombre de cadavres, mais vous, vous en sortiez toujours bien portant...

C'est à lire à voix haute pour saisir combien ce texte semble louer Faust, et combien en fait il le dénonce, « vous, reparaître ici... cette peste qui désolait notre contrée et vous aussi... vous alliez, on emportait nombre de cadavres... mais vous vous en sortiez... etc. ». Dans le texte allemand, c'est la langue poétique qui crée tous ces effets d'équivoque. Mais continuons en français.

^{80.} Virgile, livre II de l'Énéide. Dit par Junon furieuse aux autres dieux.

Comme les effets poétiques l'annonçaient, à Wagner le disciple qui lui dit « quelles douces sensations tu dois éprouver, ô grand homme ! des honneurs que cette foule te rend! », Faust répond que son père, et lui-même à sa suite, ont soigné avec des mots (des compositions alchimiques) et qu'ils ont tué bien plus sûrement que l'épidémie:

Mon père était un obscur honnête homme qui, de bien bonne foi, raisonnait à sa manière sur la nature et ses divins secrets. Il avait coutume de s'enfermer avec une société d'adeptes dans un sombre laboratoire où, d'après des recettes infinies, il opérait la transfusion des contraires. C'était un lion rouge, hardi compagnon qu'il unissait dans un bain tiède à un lis; puis les plaçant au milieu des flammes, il les transvasait d'un creuset dans un autre. Alors apparaissait, dans un verre, la jeune reine aux couleurs variées; c'était là la médecine, et les malades mouraient; et personne ne demandait: « Qui a guéri? » C'est ainsi qu'avec des électuaires infernaux, nous avons fait, dans ces montagnes et ces vallées, plus de ravage que l'épidémie. J'ai moi-même offert le poison à des milliers d'hommes; ils sont morts, et, moi, je survis, hardi meurtrier, pour qu'on m'adresse des éloges!

Le disciple répond tout uniment :

Comment pouvez-vous vous troubler de cela? Un brave homme ne fait-il pas assez quand il exerce avec sagesse et ponctualité l'art qui lui fut transmis? Si tu honores ton père, jeune homme, tu recevras volontiers ses instructions; homme, si tu fais avancer la science, ton fils pourra aspirer à un but plus élevé...

et la scène se termine sur la définition que le disciple donne d'un disciple :

Le chien, quand il est bien élevé, est digne de l'affection du sage lui-même. Oui, il mérite bien tes bontés. C'est le disciple le plus assidu des écoliers⁸¹.

On connaît l'histoire, le chien, c'est le diable. Et Freud aussi, devient diabolique, car trois pages avant la fin de *Totem*, en guise de signe avant-coureur, il nous glisse justement la petite citation du disciple, « Ce que tu as hérité de tes pères, Acquiers le pour le posséder ». Si on l'extrait de son contexte, quoi de plus moral, et même, quoi de plus religieux que cette citation?

Vient la fameuse scène du cabinet d'étude. Faust rentre, suivi du chien. Honorer son père, suivre ses instructions, exercer son art avec sagesse, etc. c'est-à-dire assassiner raisonnablement et être un grand

^{81.} C'est un point que Lacan reprendra à plusieurs reprises, en particulier dans le séminaire L'envers de la psychanalyse, entre autres séances, celle du 10 juin 1970.

homme, Faust refuse, il veut faire mieux! Le pire n'est jamais sûr! Il veut que cette misère se termine, cette misère de l'existence humaine. Ce faisant, il va se situer au point même de ce qui fait cette misère. Il va vouloir traduire en allemand le Nouveau testament. Il devient celui qui détruit le texte sacré, qui le tue littéralement, et qui l'absorbe, l'intègre, l'incorpore, le traduit, le recrache, le parle en mots d'une langue naturelle, sa langue maternelle. Il va effectuer le meurtre du texte sacré, pour le re-produire, mortifié, altéré, transformé en langue:

Cette misère va cependant se terminer enfin : nous apprenons à estimer ce qui s'élève au-dessus des choses de la terre, nous aspirons à une révélation, qui nulle part ne brille d'un éclat plus pur et plus beau que dans le Nouveau Testament. J'ai envie d'ouvrir le texte, et, m'abandonnant une fois à des impressions naïves, de traduire le saint original dans la langue allemande qui m'est si chère. (Il ouvre un volume, et s'arrête.) Il est écrit : Au commencement était le verbe ! Ici. je m'arrête déjà! Qui me soutiendra plus loin? Il m'est impossible d'estimer assez ce mot, le verbe ! il faut que je le traduise autrement, si l'esprit (Geist) daigne m'éclairer. Il est écrit : Au commencement était l'esprit (Sinn⁸²)! Réfléchissons bien sur cette première ligne, et que la plume ne se hâte pas trop! Est-ce bien l'esprit (Sinn) qui crée et conserve tout? Il devrait y avoir : Au commencement était la force! Cependant, tout en écrivant ceci, quelque chose me dit que je ne dois pas m'arrêter à ce sens (Sinn). L'esprit (Geist) m'éclaire enfin! L'inspiration descend sur moi, et j'écris consolé: Au commencement était l'action!

On connaît l'effet immédiat de cette « consolation » : à ces mots, le chien se transforme et Méphisto apparaît.

Faust amorce le célèbre dialogue :

FAUST - Ouel est ton nom?

MÉPHISTOPHÉLÈS – La demande me paraît bien frivole, pour quelqu'un qui a tant de mépris pour les mots, qui toujours s'écarte des apparences, et regarde surtout le fond des êtres.

FAUST – Chez vous autres, messieurs, on doit pouvoir aisément deviner votre nature d'après vos noms, et c'est ce qu'on connaît clairement en vous appelant ennemis de Dieu, séducteurs, menteurs. Eh bien, qui donc es-tu?

MÉPHISTOPHÉLÈS – Une partie de cette force qui tantôt veut le mal, et tantôt fait le bien.

FAUST - Que signifie cette énigme?

MÉPHISTOPHÉLÈS - Je suis l'esprit qui toujours nie ; et c'est avec jus-

^{82.} Aucune des traductions ne peut rendre ce double sens de Sinn, qui outre l'esprit, la pensée, signifie en allemand le sens des mots, ce qui est donc exactement en cause dans la traduction que Faust cherche à faire.

tice: car tout ce qui existe est digne d'être détruit; il serait donc mieux que rien n'existât. Ainsi, tout ce que vous nommez péché, destruction, bref, ce qu'on entend par mal, voilà mon élément. FAUST – Tu te nommes partie et te voilà en entier devant moi. MÉPHISTOPHÉLÈS – Je te dis la modeste vérité. Si l'homme, ce petit monde de folie, se regarde ordinairement comme formant un entier, je suis, moi, une partie de la partie qui existait au commencement de tout, une partie de cette obscurité qui donna naissance à la lumière, la lumière orgueilleuse, qui maintenant dispute à sa mère la Nuit son rang antique et l'espace qu'elle occupait; ce qui ne lui réussit guère pourtant; car, malgré ses efforts, elle jaillit de la matière, elle y ruisselle et la colore, mais un corps suffit pour briser sa marche...

Par la citation, Freud place le meurtre du père et l'avalement du cadavre dans le registre du langage. C'est à la fois capital, et pourtant non-reconnu par Freud. Sept ans après, Freud viendra reconnaître que la répétition a pour fondement la discontinuité signifiante, le Fort! Da! du petit enfant qui fait disparaître et revenir la fameuse bobine. En 1913, la scène mythique primitive qui fonde ce que dans *Totem*, Freud appelle « la répétition tendancieuse de l'acte », c'est-à-dire le repas totémique, n'est placée dans le registre du langage que par le déplacement que produit la citation. Ce déplacement introduit un parallèle entre tuer le père et tuer le texte sacré, mais aussi entre parler en langue naturelle et avaler le cadavre du père. Parler dans une langue, c'est en être réduit à parler faux dans sa langue maternelle. Le résultat en est qu'il n'y a pas de totalité du langage, mais toujours une faille, un défaut, la division.

FAUST – Mais pourquoi ne sors-tu pas par la fenêtre?

MÉPHISTOPHÉLÈS – C'est une loi des diables et des revenants, qu'ils doivent sortir par où ils sont rentrés. Le premier acte est libre en nous; nous sommes esclaves du second.

FAUST – L'enfer même a donc ses lois? C'est fort bien; ainsi un pacte fait avec vous, Messieurs, serait fidèlement observé?

Tel est le pacte avec le diable, nous sommes entrés par la porte du langage, la porte est fermée, nous sommes enfermés dans notre être. Impossible de repartir par la fenêtre, nous voilà affligés de cet esclavage du parler faux, prisonniers du pacte de la parole. Nous n'avons pas librement accès au langage, les signifiants ont chuté au signe, sont prisonniers du symptôme. Les frères ne connaîtront que la répétition tendancieuse de l'acte, dit Freud dans *Totem et tabou*, voilà à quoi la bande des frères sera désormais réduite, ils ne pourront que machouiller des mots, affligés de cette fonction phallique qui reporte dans le réel la signification de ce qui est dit, tous logés dans ce même enfermement de la parole, tous logés à la même enseigne, celle d'être des endeuillés

du langage, mais des endeuillés d'une sorte particulière puisqu'ils en sont le tombeau vivant.

Ainsi, la princesse endormie que Freud promet à celui qui franchira le buisson d'épines de *Totem et tabou* a un nom, c'est le phallus!

Au phallus se résume le point de mythe où le sexuel se fait passion du signifiant⁸³.

Sept ans après, Freud écrit « au-delà », Au-delà du principe de plaisir, où il fait tenir ensemble répétition, pulsion de mort et masochisme primaire.

Au commencement était l'acte. A la dernière ligne.

^{83.} J. Lacan, « Radiophonie », op. cit., p. 64.

Luca Signorelli

PLATEN

Luca Signorelli.

Die Abenostike fam berbei; Der Meister folgt dem allgemeinen Triebe: Berlassend seine Staffelei, Blickt er das Bild noch einmal an mit Liebe.

Da pocht es woll Tunnekt am Sans, Und ehe Luca fähig ist zu fragen, Ruft einer seiner Schüler aus: "Dein einziger Sohn, o Odeister, ist erschlagen!

"In holder Blüthe fant dahin Der schönfte Jüngling, ben vie Welt erklichte: Es war die Schönheit fein Ruin, Die oft in Liebeshändel ihn verstrickte.

"Bor eines Nebenbublers Kraft Sant er zu Boben, fast in unirer Mitte; Ihn trägt bereits die Bruderschaft Zur Toptenkirche, wie es heischt die Sitte."

Und Luca spricht: "O mein Geschiet! So lebt' ich benn, so strebt' ich benn vergebend? Zu Nichte macht ein Angenbliet Die gange Folge meines reichen Lebons!

Luca Signorelli

PLATEN*

Vint le calme de la nuit;
Le maître suit le mouvement général:
Délaissant son chevalet,
Il regarde encore une fois le tableau avec amour.

On frappe alors à la porte avec moult bruits, Et avant que Luca puisse demander qui va là, Un de ses élèves crie: « Ton fils unique, ô Maître, a été tué!

Dans son sang gravieux tomba Le plus beau des jouvenceaux que le monde ait vu; La beauté qui si souvent l'engagea Dans des querelles d'amour, le perdit.

Devant la force d'un rival Il tomba à terre, presque au milieu de nous; Déjà les frères le portent A la chapelle des morts, comme l'exigent les mœurs».

Et Luca dit: « – destin mien!
Ai-je donc vécu, ai-je donc désiré en vain?
Un instant réduit à néant
Tout le cours de ma riche vie!

^{*} Le comte Auguste de Platen-Hallermunde (1796-1836), né à Erlangen, officier bavarois, puis étudiant, et finalement chambellan du roi de Wurtemberg, est souvent considéré comme un classique acharné, c'est-à-dire comme adversaire irréconciliable des romantiques.

"Was half es, daß in Farb' und Licht Als Meister ich Cortona's Bolk entzuckte, Mit meinem Jüngsten Weltgericht Orvieto's hohe Tempelhallen schmuckte!

"Nicht Ruhm und nicht ber Menschen Gunft Beschütte mich, und nicht bes Geistes Feuer; Nun ruf' ich erft, geliebte Runft, Nun ruf' ich dich : bu warft mir nie fo theuer !"

Er fpricht's, und seinen Schnerz verräth Kein andres Wort. Rafch eilt er zur Kapelle, Indem er noch das Malgeräth Den Schülern reicht, und biese folgen schnelle.

Bur Kirche tritt ber Greis hinein, Bo feine Bilber ihm entgegentreten; Und bei ber ewigen Lampe Schein Sieht er ben Sohn, um ben bie Monche beten.

Nicht flagt er, ober ftohnt und schreit; Rein Seufzer wird zum leeren Spiel bes Windes: Er set sich hin, und konterfeit Den schönen Leib bes vielgeliebten Kindes.

Und als er ihn fo Zug für Zug Gehildet, spricht er gegen feine Knaben: "Der Morgen graut, es ift genug: Die Priester-mögen meinen Sohn begraben." (Blaten.) Que sert d'avoir été le Maître qui enchanta De couleur et de lumière le peuple de Cortone, D'avoir décoré les hautes salles du temple d'Orvieto De mon Jugement dernier!

Aucune gloire et aucun art humain Ne m'ont protégé, ni aucun feu de l'Esprit; Et maintenant je crie, Art chéri, Maintenant je te crie: jamais tu ne me coûtas si cher! »

Il dit cela, et aucun autre mot ne trahit Sa douleur. Il va en toute hâte vers la chapelle, Et puis donne aux élèves son matériel de peinture, Et ceux-ci le suivent avec promptitude.

Le groupe entre à l'église,
Où ses peintures viennent à sa rencontre;
Et à la lueur de la lampe ardente
Il voit son fils autour duquel les moines prient.

Il ne se plaint, ni ne gémit, et ni ne crie; Aucun soupir n'est donné au jeu du vent: Il s'assied, et peint Le beau corps de l'enfant tant aimé.

Et lorsqu'ainsi il l'eut formé
Trait pour trait, il dit, face à son petit garçon:
« Le matin commence à poindre, cela suffit;
Que les prêtres enterrent mon fils ».

.../...

En son être attendant et oublieux, en ce pouvoir de dissimulation qui efface toute signification déterminée et l'existence même de celui qui parle, en cette neutralité grise qui forme la cache essentielle de tout être et qui libère ainsi l'espace de l'image, le langage n'est ni la vérité ni le temps, ni l'éternité ni l'homme, mais la forme toujours défaite du dehors; il fait communiquer, ou plutôt laisse voir dans l'éclair de leur oscillation indéfinie, l'origine et la mort, – leur contact d'un instant maintenu dans un espace démesuré.

.../...

Totem et tabou en butée logique

CATHERINE WEBERN

Personne ne m'a relancé sur ce que sait le langage, à savoir la « Bedeutung du Phallus ». Je l'avais dit certes, mais personne ne s'en est aperçu parce que c'était la vérité.

J. LACAN, D'un discours qui ne serait pas du semblant. 1971

Comme le confirme l'audition de la bande magnétique de la séance du 9 juin 1971¹, Lacan précise « sait » en épelant s, a, i, t. Non seulement Lacan a prononcé cette phrase mais il a pris le temps de l'écrire²: « Personne ne m'a relancé sur ce que sait le langage : Die Bedeutung des Phallus, je l'avais dit certes mais personne ne s'en est aperçu parce que c'était la vérité ». Si on exclut les deux possibilités suivantes, à savoir que Lacan ait été un illuminé qui croyait dire la vérité, ou qu'il considérait que ses auditeurs étaient de mauvaise volonté ou inaptes pour entendre la vérité, nous nous trouvons face à une phrase bien mystérieuse. Il précise dans la même séance qu'il s'agissait de la Bedeutung, au sens du logicien Gottlob Frege, ce qui n'est pas fait, dans un premier temps, pour éclaircir la chose quand on sait l'extrême difficulté qu'a présenté même pour des gens très avertis cette notion de Bedeutung, de signification, qui est aussi Wahrheitswert, valeur de vérité. Il ne faut pas non plus croire pouvoir éliminer le problème avec la topologie des derniers séminaires qui rendrait caduque l'abord logique avec Gottlob Frege. Lacan, en octobre 1975, persiste:

Pourquoi diable ne pas nettoyer notre esprit de toute cette psychologie à la manque, et ne pas essayer d'épeler ce qu'il en est de la *Bedeutung* du Phallus. J'ai dû traduire par *signification*, faute de pouvoir donner un équivalent, *Bedeutung* est différent de *Sinn*, de l'effet de sens, et désigne le rapport au réel³.

^{1.} J. Lacan, D'un discours qui ne serait pas du semblant, séminaire inédit.

^{2.} Idem, texte inédit.

^{3.} Idem, Conférence à Genève sur le symptôme, 1974, Petits écrits.

Pour approcher la façon dont Lacan traite de la logique de Frege, nous allons prendre appui sur *Totem et tabou*. Dans cette même séance du 9 juin 1971, Lacan constate:

Il est curieux qu'il ait fallu que j'attende ce temps pour qu'une pareille assertion, à savoir que le *Totem et tabou* est un produit névrotique, je puisse l'avancer; ce qui est tout à fait incontestable, sans que pour ça je mette en cause la vérité de sa construction, c'est même en ça qu'elle est témoignage de la vérité.

Et il ajoute que ce témoignage est que du rapport sexuel s'avère comme impossible à formuler dans le discours. C'est un témoignage de vérité que l'obsessionnel apporte de sa structure. Nous allons repérer les étapes qui conduisent à cette assertion et comment sur ce parcours nous allons rencontrer la logique de Frege. Mais d'abord, nous allons extraire de textes fondamentaux et de la correspondance Frege-Russell⁴ ce qui nous est apparu comme remarquable dans la théorie frégéenne et qui pourrait éclairer l'usage qu'en fait Lacan.

LA FONCTION, AU SENS DE FREGE : « UN FAIT LOGIQUE ORIGINAIRE⁵ »

Sens et signification du nom propre et de la proposition

Si l'on accepte de suivre Frege, on en arrive à écrire : un signe est un nom, un groupe de mots, un caractère écrit⁶. Il a :

- un Sinn, un sens, la manière dont l'objet est donné (Die Art des Gegebenseins),

- une Bedeutung, une signification, à savoir ce qu'il désigne.

Soit l'exemple canonique de Vénus: « l'étoile du matin » et « l'étoile du soir » sont deux sens qui ont la même signification. On croit comprendre, mais au risque d'une grave erreur qui est de rabattre le couple Sens-signification sur le couple signifiant-signifié.

En effet, l'affaire se complique sérieusement quand on passe du nom propre à la proposition, mais ceci permet d'entrevoir ce qu'est le sens que Frege nous dit être *objectif*. La signification d'un nom propre, ce qu'il désigne, est la même chose que ce que désigne une proposition, à savoir le vrai et le faux. Une proposition est une combinaison de signes audibles et visibles⁷, qui exprime une pensée et désigne une signification,

^{4.} Gottlob Frege-Bertrand Russell, Correspondance, texte bilingue, L'Unebévue, Paris, EPEL, 1994.

^{5.} Cette expression, en allemand eine logische Urthatsache, est celle de Frege dans la lettre 7 du 28 et 29 juillet 1902, dans la Correspondance Frege-Russell, op. cit. p. 63.

^{6.} G. Frege, »Sinn und Bedeutung«, dans Funktion, Begriff, Bedeutung, V. R. Kleine Vanderhoeck-reihe 1975, traduction française: « Sens et dénotation » in Écrits logiques et philosophiques, Paris, Seuil, 1971, p. 102-126.

^{7.} Correspondance Frege-Russell, lettre 12 du 20 octobre 1902, op. cit.

une valeur de vérité, le vrai ou le faux. Une proposition peut être traitée comme un nom et elle a un sens qui est la pensée et une signification qui est sa valeur de vérité, le vrai ou le faux. Frege, dans son texte »Der Gedanke« (1919) précise ainsi ce qu'il appelle une pensée :

Il en résulte, semble-t-il, que les pensées ne sont ni des choses du monde extérieur ni des représentations.

Il faut admettre un troisième domaine. Ce qu'il enferme s'accorde avec les représentations en ce qu'il ne peut pas être perçu par les sens, mais aussi avec les choses en ce qu'il n'a pas besoin d'un porteur dont il serait le contenu de conscience. Telle est par exemple la pensée que nous exprimons dans le théorème de Pythagore, vraie intemporellement, vraie indépendamment du fait que quelqu'un la tienne pour vraie ou non. Elle n'a besoin d'aucun porteur. Elle est vraie non pas depuis l'instant où elle a été découverte, mais comme une planète était déjà en interaction avec d'autres planètes avant qu'on l'ait observée.

Frege précise en note que l'on saisit une pensée, on ne la crée pas. On peut se demander : qu'en était-il des nombres transfinis avant que Cantor leur donne existence⁹? Galilée, Leibniz avaient bien eu des préoccupations sur les nombres qui allaient dans ce sens. Galilée avait dit que le nombre infini est égal à l'unité, après avoir remarqué qu'il y a autant de nombres carrés, cubiques, etc. que de leurs racines, ce qui lui semblait impossible sauf dans le cas de l'unité. Leibniz dans l'Accesio ad arithmetican infinitorum (1672¹⁰) riposte en se basant sur le fait que le nombre des nombres pairs, qui ne sont qu'une partie de l'ensemble des nombres entiers, est égal au nombre de tous les entiers, ce qui aboutit à contredire l'axiome « le tout est plus grand que la partie ». Or, comme cet axiome est toujours vrai, sauf dans le cas du zéro, Leibniz écrit qu'on peut en conclure que le nombre infini est égal à zéro. Mais il faut attendre la deuxième partie du dix-neuvième siècle pour que Cantor, avec son écriture des séries, pose ce qu'il appelle l'aleph 0, et à partir de là, les nombres transfinis.

Pour Frege, on ne crée pas une pensée, on entre, dit-il, « en rapport avec cette pensée qui existait déjà auparavant ». C'est dans ce troisième domaine qu'il faut situer ce qu'il appelle sens, pensée. La proposition est une matérialité de signes et exprime le sens, la pensée. Tout ce qu'il y a à mettre dans cet « exprime », « ausdrücht » est concevable en faisant

^{8.} G. Frege, »Der Gedanke«, dans Funktion, Begriff, Bedeutung, V. R. Kleine Vanderhoeckreihe, 1975, traduction française: «La pensée» in Écrits logiques et philosophiques, Paris, Seuil, 1971, p. 102-126.

^{9.} Cette question nous est suggérée par Lacan dans la « Proposition du 9 octobre sur le psychanalyste de l'École », Scilicet 1, Seuil, 1968.

^{10.} Nous nous référons ici à l'ouvrage de M. Darnal, La sémiologie de Leibniz, Aubier-Montaigne, 1978, et particulièrement à son chapitre « Signes et raisonnement ».

intervenir le sensible (sinnlich), physique, corporel; en effet la pensée est elle-même inaccessible au sens (unsinnliche), et elle revêt l'habit sensible (sinnliche) de la proposition qui est une combinaison de signes audibles et visibles¹¹. C'est ainsi qu'une proposition exprime (ausdrückt) un sens et désigne une signification, une valeur de vérité. Il y a là une discussion intense avec Russell. Frege écrit à Russell le 21 mai 1903¹²:

Nous devons nous entendre sur certaines questions fondamentales : est-ce que la pensée est le sens d'une proposition ou sa signification ? En d'autres termes : est-ce que la proposition exprime une pensée ou la désigne ? Je veux ici faire abstraction du discours indirect, qui, en tant que subordonnée, est seulement une partie dépendante de la totalité d'une proposition. Si on ne reconnaît pas que la signification d'une proposition est une valeur de vérité, il faut alors se demander : est-ce que la proposition n'a pas de signification, et est-ce que la proposition a une signification, et est-ce que celle-ci est une pensée ? Si ceci était le cas, « $2^3 > 7$ » et « $3^2 - 1 > 7$ » devraient désigner la même pensée ; car « 2^3 » désigne la même chose que « $3^2 - 1$ ».

Or les pensées contenues dans les deux propositions $2^3 > 7$ et $3^2 - 1 > 7$ sont à l'évidence différentes, écrit Frege à Russell,

car après que l'on ait reconnu la première comme vraie, il y a encore besoin d'un acte particulier pour reconnaître la deuxième comme vraie. Si nous avions la même pensée, il n'y aurait pas besoin de deux actes de reconnaissance, mais de un seulement.

Il faut donner sa portée à l'exemple des deux sens, « étoile du matin » et « étoile du soir », en tant qu'actes de reconnaissance (*Erkenntnistaten*) : avec « étoile du matin » et « étoile du soir », on a deux actes de reconnaissance de la planète Vénus.

Dans cette même lettre, après avoir situé le sens, Frege met en place la signification :

Nous nous voyons donc obligés d'envisager la pensée comme le sens de la phrase. Alors, la proposition n'a-t-elle qu'un sens ou a-t-elle aussi une signification? Dans le premier cas, la signification de n'importe quelle partie de la proposition serait indifférente; car pour le sens de la proposition, le sens seulement entre en ligne de compte, pas la signification de la partie. Inversement, si la signification d'une partie de la proposition est essentielle, alors, de la proposition, doit entrer en ligne de compte quelque chose en plus du sens; et qu'est-ce que cela saurait être d'autre que la valeur de vérité 13?

^{11.} G. Frege, »Der Gedanke«, dans Funktion, Begriff, Bedeutung, op. cit.

^{12.} Correspondance Frege-Russell, lettre 16, 21 mai 1903, op. cit, p. 84.

^{13.} Correspondance Frege-Russell, lettre 16, ibid.

Il s'agit de la signification de n'importe quelle partie de la proposition, c'est-à-dire entre autres, de la signification des noms propres. Russell ne s'y était pas trompé quand il pointait ce qui est difficilement concevable dans le fait que Frege emploie signification de la même manière pour le vrai et le faux d'une proposition et pour la signification du nom d'un objet (y compris bien sûr une personne).

Dans la proposition : « Le Mont Blanc fait plus de 4 000 m de haut », la divergence entre les deux logiciens se manifeste ainsi : pour Frege,

Vérité n'est pas partie constituante de la pensée, comme en effet le Mont Blanc n'est pas lui-même avec ses grands champs de neige partie constituante de la pensée que le Mont Blanc fait plus de 4 000 mètres de haut 14.

Pour Frege, ce que désigne la proposition, soit le vrai ou le faux, et ce que désigne le Mont Blanc, c'est une signification. Russell, malgré une extrême assiduité à suivre Frege, ne peut accepter ce qui aboutit à une impossibilité:

Je crois que le Mont Blanc malgré tous ses champs de neige est partie constituante de ce qui est véritablement affirmé dans la proposition « le Mont blanc est plus haut que 4 000 m ». On n'affirme pas la pensée qui est bien chose privée psychologique: on affirme l'objet de la pensée, et ceci est de mon avis un certain complexe (une proposition objective, pourrait-on dire) dans lequel le Mont Blanc lui-même est partie constituante. Si on n'admet pas ceci, on obtient à la fin que nous ne savons absolument rien sur le Mont Blanc lui-même ¹⁵.

Pour Russell, la proposition ne peut pas être le vrai comme un certain homme est la signification du nom propre Jules César¹⁶, mais la proposition est un certain complexe qui est vrai. La notion d'individu de Russell perd toute valeur face à ce qu'est la *Bedeutung*. Russell ripostera:

un nom propre est un symbole simple désignant directement un individu lequel est sa signification et il a cette signification de plein droit, indépendamment de tous les autres mots¹⁷.

Malgré toutes les oppositions qu'il soulève parmi ses contemporains, Frege reste imperturbable. Une proposition est une combinaison de signes audibles et visibles qui exprime une pensée, un Sinn, inaccessible au sensible (sinnlich) sans la proposition, et la proposition désigne une signification, qui est la valeur de vérité, le vrai ou le faux. Frege affirme

^{14.} Correspondance Frege-Russell, lettre 18, 13 novembre 1904, op. cit.

^{15.} Correspondance Frege-Russell, lettre 19, 12 décembre 1904, op. cit.

^{16.} Correspondance Frege-Russell, lettre 13, 12 décembre 1902, op. cit.

^{17.} B. Russell, Introduction à la philosophie mathématique, Paris, Payot, 1970, p. 208.

que, traiter de cette signification, de cette valeur de vérité, c'est là le domaine de la science et de la vérité.

Le discours indirect et le nombre

Ceci a des conséquences tout d'abord surprenantes sur le discours indirect.

Si l'on parle au style indirect, on parle du sens des paroles d'un autre. Il est donc clair que dans ce style, les mots n'ont pas leur signification habituelle, ils signifient ce qui est habituellement leur sens 18.

« Il est donc clair » écrit Frege. Heureusement que quelqu'un comme Russell a osé dire qu'il ne comprenait pas, ce qui amène quelques explications de la part de Frege¹⁹. Soit l'exemple donné par Frege dans son article Sens et signification et repris dans la Correspondance: « Copernic pensait que les orbites étaient des cercles ». Copernic lui-même pouvait exprimer la pensée que les orbites étaient des cercles. Et quand on dit ou écrit, au discours indirect, la proposition: « Copernic pensait que les orbites étaient des cercles », par la totalité de la proposition, une pensée est bien exprimée. Là aussi, la proposition exprime la pensée. Par contre dans la subordonnée, la pensée est désignée. Et, dans la proposition entière, le nom propre Copernic désigne un homme tout autant que la subordonnée désigne la pensée. L'homme et sa pensée sont sur la même scène et il existe entre les deux une relation, à savoir que l'homme tient la pensée pour vraie. Ceci sur le modèle du nombre. Le nombre est la Bedeutung du signe. La valeur de connaissance des deux

propositions « 7 = 7 » et $\frac{5^2 \cdot 211 - 4}{753} = 7$ n'est pas la même. Le sens est

différent pour des signes qui désignent la même chose. La valeur de connaissance ne dépend pas seulement de la *Bedeutung*, de la signification, le sens, lui aussi, est essentiel:

Si je dis «7-1=6 », alors le nombre 7 se trouve aussi peu, avec le sens de «7-1 », sur la même scène, qu'avec la pensée qu'est 7-1=6. En revanche le sens du signe «7 » est avec cette pensée sur la même scène; on peut dire: il fait partie de cette pensée et il fait aussi partie du sens de «7-1».

Dans la proposition « Copernic pensait que les orbites des planètes étaient des cercles », Copernic est sur la même scène que la pensée désignée par la subordonnée comme le sens du signe « 7 » est sur la même scène que le sens du signe « 7-1 » et que la pensée qu'est 7-1=6.

^{18.} G. Frege, "Sinn und Bedeutung", dans Funktion, Begriff..., op. cit. (voir supra note 6). 19. Correspondance Frege-Russell, lettre 18, 13 novembre 1904.

Dans le discours indirect les mots n'ont pas leur signification habituelle, ils signifient (bedeuten) ce qui est habituellement leur sens. Frege traite l'analyse des propositions comme il traite du nombre : avec la distinction de sens et signification qui sont deux notions intimement liées.

L'exclusion de la représentation et de l'équivoque signifiante

Quand Wittgenstein écrit le *Tractatus*, peut-être attend-il des félicitations de Frege. Il n'en est rien. Frege lui dit que la lecture de ce texte lui est extrêmement difficile et, après quelques mois, concède qu'ils s'accordent sur l'objectivité du $Sinn^{20}$. A propos du questionnement réitératif de Frege sur les deux propositions « le monde est tout ce qui est le cas » et « le monde est la totalité des faits », Wittgenstein avait écrit à Frege :

Les deux propositions ont un seul et même sens, mais pas les idées que $moi j^{21}$ y associais lorsque je l'ai écrites.

Frege acquiesce de la manière suivante :

Ici je suis entièrement d'accord avec vous, que vous différenciez la proposition de son sens, laissant ouverte la possibilité que deux propositions aient le même sens et se différencient alors par les représentations qui sont liées avec elles. J'ai traité de cela p. 63 de l'article indiqué ci-dessous. Vous soulignez le mot « je ». J'y vois aussi un signe d'accord. Le sens à proprement dit d'une proposition est le même pour tout le monde ; mais les représentations que quelqu'un associe avec la proposition lui appartiennent à lui ; il est leur porteur. Personne ne peut avoir les représentations d'un autre²².

Frege, tout en définissant le domaine qui est pour lui le domaine de la science, cerne un autre domaine qu'il exclut, celui des représentations. Il avait rappelé dans l'article qu'il cite ci-dessus:

Que j'emploie le mot « cheval », « coursier », « monture » ou « rosse », aucune différence n'en résulte pour la pensée. La force affirmative ne porte pas sur la valeur différentielle de ces mots. Ce que l'on peut appeler la tonalité, le parfum, l'éclairage d'une poésie, cette couleur donnée par les césures et le rythme, rien de cela n'appartient à la pensée.

Le Sinn, la pensée, ne sont pas dans les associations des représentations, les jeux de mots qui jouent sur l'équivoque signifiante. Tous nos efforts à suivre Lacan dans sa référence frégéenne nous amèneraient dans un domaine où l'équivoque signifiante sur laquelle insiste sans cesse

^{20.} G Frege, »Briefe an L. Wittgenstein«, dans Grazer Philosophische Studien, Internationale Zeitschrift für analytische Philosophie, 33/34, 1989.

^{21.} Wittgenstein souligne Ich.

^{22.} G Frege, »Briefe an L. Wittgenstein«, op. cit.

Lacan est exclue. On peut soit se dire qu'il y a erreur et avoir le « bon sens » de s'arrêter là, soit, comme le disait Poincaré pour la théorie des ensembles, considérer que ce sont les paradoxes qui rendent les choses intéressantes et poursuivre.

La fonction propositionnelle

Russell émet des doutes sur la proposition de Frege selon laquelle un nom de fonction ne puisse jamais prendre la place d'un nom propre²³. Il formule une critique très pertinente à savoir qu'on ne peut énoncer sans contradiction qu'il puisse y avoir quelque chose, quoi que ce soit, qui ne soit pas un objet; « car dans l'énoncé le quelque chose en question se change en objet ». Mais, à cela, Frege a une réponse toute prête: la nature de la langue nous contraint à des expressions imprécises qui induisent en erreur. Le concept de fonction apparaît dans la langue comme un concept de premier degré, alors qu'il est un concept de second degré. La signification d'une fonction est dans son insaturation, ce qui se voit aussi bien dans l'arithmétique que lorsqu'on analyse une proposition. Pour Frege, la fonction n'est pas l'expression de la fonction. Selon lui, pour savoir ce qu'elle est, il faut chercher la signification (Bedeutung) de l'expression:

Si nous mettons par exemple dans l'expression « $(2+3\cdot x^2)\cdot x$ » « 0 », « 1 », « 2 », « 3 », nous obtenons comme significations affines (zugehörige) les nombres 0, 5, 28, 87. Aucune de ces significations ne peut relever le défi d'être notre fonction. L'être de la fonction se révèle dans l'affinité (Zusammengehörigkeit) qui s'établit entre les nombres, une affinité qui se représente intuitivement dans le parcours d'une courbe, dont l'équation dans des coordonnées rectangulaires est :

 $< y = (2 + 3 \cdot x^2) \cdot x >$

C'est pourquoi l'être de la fonction se trouve dans la partie de l'expression qui est encore présente en dehors du « x ». L'expression d'une fonction est en nécessité de complément (Ergänzungsbedürfnis), insaturée. La lettre « x » sert seulement à tenir ouverte des places pour un signe de nombre qui doit compléter l'expression, et elle fait ainsi connaître la façon singulière de nécessité de complément qui constitue l'être propre de la fonction justement désignée. En conséquence au lieu de « x » la lettre « ξ » doit être utilisée dans ce but²⁴.

Frege analyse les propositions avec la fonction. Par exemple la proposition « 4 est le carré d'un nombre » se décompose en une partie saturée « 4 »

^{23.} Correspondance Frege-Russell, lettre 3 du 24 juin 1902, op. cit.

^{24.} G. Frege, Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftchlich abgeleitet, Jena, Herman Pohle, 1893 [Lois fondamentales de l'arithmétique, déduites idéographiquement, pas de traduction française].

et une partie insaturée, à savoir « est le carré d'un nombre ». De même on peut décomposer la proposition « 3 est un nombre premier » en « 3 » et une partie insaturée « est un nombre premier ». « 4 » et « 3 » sont saturés, c'est-à-dire ne demandent pas de complément. Par contre « est un nombre premier » et « est le carré d'un nombre » sont en attente de complément. « 4 » peut être mis à la place de « 3 » et on obtient une proposition fausse. Par contre « 3 » n'est pas interchangeable avec « est le carré d'un nombre ».

A cette différence aux niveau des signes doit aussi correspondre une différence dans le domaine des significations bien qu'il ne soit pas possible d'en parler sans transformer la partie nécessitant un complément en quelque chose de complet en tant que tel et de fausser à proprement parler l'état des choses (Sachlage)²⁵.

Donc il y a de la pertinence dans la remarque de Russell, à savoir qu'on ne peut énoncer sans contradiction qu'il puisse y avoir quelque chose, quoi que ce soit, qui ne soit pas un objet; « car dans l'énoncé le quelque chose en question se change en objet », mais ce n'est pas une raison pour Frege de ne pas maintenir et même baser sa théorie sur le fait:

A la décomposition de la proposition correspond une décomposition de la pensée et à celles-ci correspond à son tour quelque chose dans le domaine des significations, et ceci je voudrais l'appeler un fait logique originaire 26.

La valeur de vérité de la fonction

Le signe idéographique du jugement est la petite barre verticale à l'extrémité de la barre horizontale du contenu : si on écrit « 2 + 3 = 5 », on écrit une combinaison de signe et si on écrit -2 + 3 = 5, on émet un jugement, « il est vrai que 2 + 3 = 5 », le jugement fait franchir le pas du sens à la signification, à la valeur de vérité de la proposition, de la phrase²⁷.

L'importance qu'il y a à mettre dans ce trait du jugement nous apparaît très importante et en même temps très difficile à saisir.

On sait que Wittgenstein contredit Frege sur cette question dans le *Tractatus logico-philosophique* et met en avant le tableau logique²⁸.

4.441 – Il est clair que nul objet (ou complexes d'objets) ne correspond au complexes de signes « F » et « V » ; pas plus qu'aux lignes

^{25.} Correspondance Frege-Russell, lettres 7, 28 et 29 juillet 1902, op.cit.

^{26.} Ibid.

^{27.} Les germanophones ont le même mot pour phrase et proposition : Satz.

^{28.} Voir sur cette question l'introduction à la Correspondance Frege-Russell, op.cit.

horizontales et verticales ou aux parenthèses. il n'y a point d'« objets logiques ».

Lacan se positionne dans ce débat. Dans la séance du 21 janvier 1970 du séminaire « L'envers de la psychanalyse », il vient de parler des stoïciens et de l'implication:

Ce fait qu'il fasse jour n'est fait que de ce que ce soit dit. Le vrai ne dépend – c'est là qu'il me faut réintroduire la dimension que j'en sépare arbitrairement – le vrai ne dépend que de mon énonciation, à savoir si je l'énonce à propos. Le vrai n'est pas interne à la proposition où ne s'énonce que le fait, le factice du langage. C'est vrai que c'est un fait, un fait que constitue que je le dise, à l'occasion pendant que c'est vrai. Mais que ce soit vrai n'est pas un fait, si je n'ajoute pas expressément qu'au reste c'est vrai.

Lacan accorde en ce sens une grande valeur au petit trait vertical du jugement de l'idéographie de Frege.

Dès 1879, Frege traite de l'universalité (Allgemeinheit) avec la fonction et une idéographie :

$$---\Phi(a)$$

ce jugement signifiera que la fonction est un fait quel que soit ce que l'on considère comme son argument²⁹.

Et une dizaine d'années après, lorsqu'il a distingué Sinn et Bedeutung, il emploie aussi cette distinction pour la fonction. La valeur de la fonction est une valeur de vérité, le vrai ou le faux. En effet soit la fonction $x^2 = 1$ où x représente l'argument. Si l'on prend pour x = -1, 0, 1, 2, on obtient

$$(-1)^2 = 1$$
$$0^2 = 1$$
$$1^2 = 1$$
$$2^2 = 1$$

La première et la troisième de ces équations sont vraies, elles signifient le vrai. Les deux autres sont fausses : elles signifient le faux. Frege pose donc que la valeur d'une fonction est une valeur de vérité et il distingue

^{29.} G. Frege, Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Halle a. S., 1879. Réédité en 1964, Georg Olms Verlag (Une idéographie, un langage formel de la pensée pure reproduit d'un langage arithmétique). Nous avons depuis 1992 une traduction française de l'avant-propos et du premier chapitre »Die Erklärung der Bezeichnungen « traduit par « Éclaircissements concernant les symboles ». Cette traduction se trouve dans Logique et fondements des mathématiques, Anthologie (1850-1914), Paris, Payot, 1992.

la valeur de vérité du vrai et celle du faux. Il dira donc pour l'universalité que la valeur de la vérité de la fonction est le vrai quel que soit son argument. Si on écrit -a - a = a, on émet le jugement qu'il est vrai que la valeur de vérité de la fonction a = a soit toujours le vrai, quel que soit son argument a (Was auch ihr Argument sein möge).

Si on écrit - $a^2 = 1$ on émet le jugement qu'il est vrai que, ce n'est pas quel que soit son argument, que la valeur de vérité de la fonction soit toujours le vrai.

En effet, la petite barre verticale inscrite devant la concavité nie le tout et celle devant la fonction nie la fonction. Ceci entraı̂ne deux types de négation différents qui permettent de poser par exemple qu'il existe des racines carrés de 1. Pour poser cette existence, partons de la fonction $x^2 = 1$, il faut la nier. Ce qui s'écrit $x^2 = 1$. Ensuite l'universaliser, ce qui s'écrit $x^2 = 1$. Constater que c'est faux dans son universalité, donc poser l'écriture qui nie l'universalité $x^2 = 1$. Le par $x^2 = 1$ exec cette écriture, on émet le jugement qu'il existe au moins une racine carré de 1.

Frege nous apprend donc à traiter la proposition avec le trait du jugement, à partir de la fonction, à donner à la fonction pour valeur seulement une valeur de vérité(comme pour la proposition) : vrai ou faux, et à la prendre dans son universalité ou la négation de son universalité.

TOTEM ET TABOU

Il est commun de penser que les mythes d'Œdipe et de Totem et tabou donnent des structures qui instaurent la castration qui devraient permettre une autre issue qu'une névrose. Nous allons être invités par Lacan à prendre les choses autrement. Les mythes d'Œdipe et de Totem et tabou relèvent de la névrose, et nommément et respectivement de l'hystérie et de la névrose de Freud. Totem et tabou révélerait la contribution de Freud au discours psychanalytique qui ne relève pas moins de la névrose que ce que Freud a recueilli de l'hystérique sous la forme de l'Œdipe. Il est frappant de voir comment au cours des années 1970, 1971, 1972, Lacan traite des mythes d'Œdipe et de Totem et tabou, en les différenciant tout en les regroupant. Nous avons dans « l'Étourdit³⁰ » la même idée que celle que nous relevons dans cette séance du 9 juin 1971. Lacan vient de parler du Phallus:

Dans la confusion où l'organisme parasite que Freud a greffé sur son dire, fait lui-même greffe de ses dits, ce n'est pas petite affaire qu'une chatte y retrouve ses petits, ni le lecteur un sens. Le fouillis

^{30.} J. Lacan, « L'étourdit », in Scilicet, nº 4, Paris, Seuil, 1972.

est insurmontable de ce qui s'y épingle de la castration, des défilés par où l'amour s'entretient de l'inceste, de la fonction du père, du mythe où l'Œdipe se redouble de la comédie du Père-Orang, du pérorant Outang.

La jouissance et l'automatisme de répétition

Le fait de suivre Lacan dans la logique frégéenne avec *Totem et tabou* nous amène à traiter de la jouissance, avec toute la problématique et la difficulté que cela suppose. Au début de la séance du 11 février 1970, Lacan donne un avertissement :

Ne vous attendez donc à rien d'autre de plus subversif en mon discours que de ne pas prétendre à la solution. Néanmoins, il est clair que rien n'est plus brûlant que ce qui du discours fait référence à la jouissance. Le discours y touche sans cesse de ce qu'il s'y origine, qu'il l'émeut à nouveau et qu'il s'essaie à retourner à cette origine c'est en cela qu'il conteste tout apaisement³¹.

Et il donne dans cette séance une définition de l'inconscient :

Le savoir est chose qui se dit, qui est le dire. Le savoir parle tout seul, voilà l'inconscient³².

Dans cette même séance, Lacan insiste sur un deuxième temps qu'il pointe chez Freud, un « point de rebroussement de sa découverte » qui intervient après que Freud ait « épelé » l'inconscient dont Lacan défie

qu'on dise que ça puisse être autre chose que la remarque qu'il y a un savoir parfaitement articulé dont à proprement parler aucun sujet n'est responsable et que, quand un sujet vient à le rencontrer, à le toucher, il se trouve, lui qui parle, qui tout d'un coup rencontre ce savoir auqu'il ne s'attendait pas, il se trouve, ma foi, bien dérouté.

Freud avait amené ses patients à faire comme lui avait appris les hystériques. Et c'est là qu'est intervenue sa deuxième découverte dans un second temps qui pour être second dans son énonciation n'en a que plus d'importance, et qui s'ouvre avec Au-delà du principe de plaisir. Freud articule la fonction de la répétition et ce qui nécessite la répétition, Freud lui-même la désigne du terme de jouissance. Le principe de plaisir maintient la limite quant à la jouissance et la répétition est fondée sur un retour de là jouissance, avec dans la répétition même, déperdition de la jouissance. Dans cette séance du 11 février 1970, Lacan sépare ceci qui revient à Freud, et ce qui revient à lui, Lacan : le trait unaire qui est ce que lui a introduit pour traiter de la répétition.

^{31.} J. Lacan, L'envers de la psychanalyse, séance du 11 février 1970. 32. Ibid.

La répétition, c'est une dénotation, une dénotation précise d'un trait que j'ai dégagé du texte de Freud comme identique au trait unaire, au petit bâton, à l'élément de l'écriture, d'un trait en tant qu'il commémore une irruption de la jouissance.

Le 19 janvier 1972 il affirme que c'est l'inexistence de la jouissance que l'automatisme de répétition fait venir au jour. Lacan affirme que la jouissance opère dans le discours comme inexistante.

L'inexistence n'est pas le néant. Comme je viens de vous le dire, c'est un nombre qui fait partie de la série des nombres entiers. Pas de théorie des nombres entiers si vous ne vous rendez pas compte de ce qu'il en est du zéro. Et ce dont on s'est aperçu dans un effort dont ce n'est pas par hasard s'il est précisément contemporain, un peu antérieur, de la recherche de Freud, c'est celui qu'a inauguré, à interroger ce qu'il en est logiquement du statut du nombre, un nommé Frege, né 8 ans avant lui et mort quelques 14 ans avant.

Dans cette même séance du 19 janvier 1972, il indique que dans son texte des Écrits: Die Bedeutung des Phallus, la signification du Phallus, Bedeutung est à entendre dans un sens frégéen. Dans la séance du 9 juin 1971, Lacan explique avec des termes nommément frégéens que le Nom du père doit être entendu comme un Sinn, pris dans un discours indirect et qu'il faut entendre avec ce Sinn, une Bedeutung indirecte qui désigne la Bedeutung du phallus. On pourrait dire que le Nom du père avec la métaphore paternelle était un acte de reconnaissance en terme frégéen de la Bedeutung du phallus. L'expression « Bedeutung du Phallus » est un pléonasme, il n'y a pas d'autre Bedeutung que le phallus. La Bedeutung du phallus désigne chez Lacan la place évidée de la jouissance dans le discours.

L'inexistence ne fait question que d'avoir déjà réponse, double certes, de la jouissance et de la vérité, mais elle inexiste déjà. Ce n'est pas par la jouissance, ni par la vérité, que l'inexistence prend statut, qu'elle peut inexister, c'est-à-dire venir au symbole qui la désigne comme inexistence, non pas au sens de ne pas avoir d'existence, mais de n'être existence que du symbole qui la ferait inexistante et qui, lui, existe : c'est un nombre, comme vous le savez, généralement désigné par zéro³³.

Lacan n'hésite donc pas pour appuyer son emploi de *Bedeutung* à faire intervenir la genèse des nombres³⁴ de Frege, comme il n'hésitera pas non plus à faire intervenir la fonction et sa valeur de vérité.

^{33.} J. Lacan, ibid.

^{34.} C. Webern, « La prééminence du semblant », L'UNEBÉVUE, nº 4, EPEL, Paris, 1994.

Le mythe de la jouissance de toutes les femmes

A partir de février 1970, Lacan revient fréquemment sur les mythes d'Œdipe et de *Totem et tabou*. Un mythe serait ce qui incarne le mieux le mi-dire qui est la loi même interne de toute énonciation de la vérité³⁵. Lacan dit le 18 février 1970:

Assurément nous y reviendrons, mais déjà vous pouvez en voir le nerf que tout ceci aboutisse à l'idée de meurtre, à savoir que le père, le père originel, est celui que les fils ont tué, après quoi c'est de l'amour du père que tout procède d'un certain ordre, est-ce qu'il ne semble pas que ceci dans ses énormes contradictions, dans son baroque, dans sa superfluité, n'est autre chose que défense contre ceci que le foisonnement de tous les mythes articule en clair bien avant que Freud, à faire le choix de celui-ci, les rétrécisse, ces vérités, c'est à savoir que ce qu'il s'agit de dissimuler, c'est que le père, dès lors qu'il entre dans ce champ du discours du Maître où nous sommes en train de nous orienter, le père est dès lors castré.

L'analyse de Dora amène Lacan à dire que le père est proprement un homme châtré, qu'il « se trouve soutenir sa position par rapport à la femme tout en étant hors d'état ». Lacan ne ménage pas ses expressions : le père est « comme l'ancien combattant ». Nous avons là une forte opposition entre le père castré et le père de *Totem et tabou* qui jouirait de toutes les femmes. Le père de *Totem et tabou* ne serait que défense contre ceci que le père est castré. A juste titre Lacan n'est pas satisfait de cette explication. Si *Totem et tabou*, c'est « tordu » selon son expression, cela doit bien pourtant avoir raison d'être.

Le 18 mars 1970, Lacan parle de la proposition affirmative universelle « tout homme est mortel » après avoir fait remarquer que les productions spontanées qui se formulent comme étant du niveau de l'inconscient s'énoncent à proprement parler de ceci, que la mort pour quiconque est à proprement parler inconnaissable et que l'appui qui permet de mettre au centre de la logique « tout homme », c'est justement le non-savoir de la mort et il ajoute :

Tout homme naît d'un père dont c'est, nous dit-on, en tant qu'il est mort qu'il, lui, l'homme, ne jouit pas de ce dont il a à jouir. L'équivalence en termes freudiens est donc faite du père mort et de la jouissance. C'est lui qui la garde en réserve, si je puis dire. Le mythe freudien tel qu'il s'énonce, non plus au niveau du tragique avec sa souplesse subtile, mais dans l'énoncé du mythe de *Totem et tabou*, c'est l'équivalence du père mort et de la jouissance. C'est là ce que nous pouvons qualifier du terme d'un opérateur structurel.

^{35.} J. Lacan, L'envers de la psychanalyse, séance du 11 mars 1970.

Ici le mythe se transcende d'énoncer au titre du réel (car c'est là ce sur quoi Freud insiste que ça s'est passé réellement, que c'est le réel) : que le père mort a la garde de la jouissance est ce d'où est parti l'interdit de la jouissance, d'où elle a procédé.

L'équivalence en termes freudiens du père mort et de la jouissance se présenterait à Lacan comme le signe de l'impossible même. « Le réel, c'est l'impossible » est une formule que Lacan reprend tout au long de son enseignement, mais nous en avons là avec *Totem et tabou*, une utilisation précise.

Que le réel, c'est l'impossible, c'est ce à quoi, non pas au titre de simple butée contre quoi nous nous cognons le front, mais de la butée logique de ce qui du symbolique s'énonce à proprement parler comme impossible que le réel surgit, nous reconnaissons en effet bien là au delà du mythe d'Œdipe un opérateur structurel, celui du père réel.

Pour Lacan il ne saurait y avoir d'acte au commencement, « en tout cas aucun acte qui puisse se qualifier de meurtre et que le mythe ici ne saurait avoir d'autre sens que celui à quoi je l'ai réduit d'un énoncé de l'impossible ».

C'est dans la séance du 17 février de l'année suivante qu'apparaît une nouvelle lecture, à propos de *Totem et tabou*, du père primordial en tant qu'il jouit de toutes les femmes, ceci articulé avec ce que Lacan appelle la logique de l'écrit.

Ce que désigne le mythe de la jouissance de toutes les femmes, c'est que le « toutes les femmes », il n'y en a pas.

Ce qui est énoncé le 17 février 1971, Lacan y insiste dans la séance du 9 juin 1971, là est mis l'accent sur le cannibalisme sacré et l'interdit qui porte sur « toutes les femmes³⁶ ». Lacan compare et différencie le mythe d'Œdipe où la loi est primordiale, elle est là en premier et Totem et tabou, avec lequel la jouissance est à l'origine et la loi ensuite:

Jouissance à l'origine, loi ensuite dont on me fera grâce d'avoir à souligner les corrélats de perversion, puisqu'en fin de compte avec la promotion sur laquelle on insiste assez du cannibalisme sacré, c'est bien toutes les femmes qui sont interdites du principe à la communauté des mâles qui s'est transcendée comme telle dans cette communion. C'est bien le sens de cette autre loi primordiale, sans quoi qu'est-ce qui la fonde?

^{36.} Dans Totem et tabou, Freud emploie l'expression « toutes les femmes », »Alle Weiber«. »Ein gewalttätiger, eifersüchtiger Vater, der alle Weibchen für sich behält...«, Studienausgabe, IX, p. 425.

Ce « toutes les femmes », nous devons l'interroger avec la logique de l'écrit :

Le maintien dans le discours analytique de ce mythe résiduel qui s'appelle celui de l'Œdipe – Dieu sait pourquoi – qui est en fait celui de Totem et tabou où s'inscrit ce mythe, tout entier de l'invention de Freud, du père primordial en tant qu'il jouit de toutes les femmes, c'est tout de même là que nous devons interroger d'un peu plus loin, de la logique de l'écrit, ce qu'il veut dire.

L'interdit n'est pas porté sur la mère mais sur le « toutes les femmes ». Les fils ont tué le père et l'ont mangé, incorporé, ont institué ainsi une communauté qui interdit « toutes les femmes ».

La castration porte sur le « toutes les femmes ». Il y en a eu Un, le père primitif qui a échappé à la castration et qui a joui de « toutes les femmes » et tous les fils³⁷ sont soumis à la castration : « il n'y a pas de tout des femmes ». Là, la logique de l'écrit doit intervenir

La fonction du phallus et la fonction propositionnelle

Lacan a, depuis plusieurs années, traité de la fonction du phallus avec les mathématiques comme on le voit par exemple dans la *Proposition du 9 octobre sur le psychanalyste de l'École*. A propos de la terminaison de la psychanalyse, passage du psychanalysant au psychanalyste, il écrit:

Notre propos est d'en poser une équation dont la constante est l'αγαλμα.

Le désir du psychanalyste, c'est son énonciation, laquelle ne saurait s'opérer qu'à ce qu'il vienne en position de l'x:

de cet x même, dont la solution au psychanalysant livre son être et dont la valeur se note $(-\phi)$, la béance que l'on désigne comme la fonction du phallus à l'isoler dans le complexe castration...

Dans la séance du 16 novembre 1966, Lacan disait que la Bedeutung de Frege était précisément l'objet a, cause de désir, et dans la séance du 13 mars 1968 de l'Acte psychanalytique, il voit dans le a gothique de la concavité de l'universalité de la fonction articulée comme proposition par Frege, — A, son objet a. C'est en effet, nous apprend Lacan, l'objet a qui est au principe de l'imaginarisation du tout.

Dans la période dont nous traitons avec l'appui de « l'Étourdit », nous avons en position d'argument, donc dans la place vide, dans la concavité de l'universalité (*Allgemeinheit*) de la fonction phallique traitée en tant que fonction propositionnelle, les êtres parlants faisant argument à la fonction phallique.

^{37. »} Vom Vater der Urhorde haben wir angenommen, daß er durch seine sexuelle Intoleranz alle Söhne zur Abstinenz nötigt«, dans Massenpsychologie und Ich-Analyse, G.W. XIII, p. 156.

Il n'y a rien d'excessif au regard de ce que nous donne l'expérience, à mettre au chef de l'être ou avoir le phallus (cf. ma Bedeutung des Écrits) la fonction qui supplée au rapport sexuel.

D'où une inscription possible (dans la signification où le possible est fondateur, leibnizienne) de cette fonction comme Φx , à quoi les êtres vont répondre par leur mode d'y faire argument. Cette articulation de la fonction comme proposition est celle de Frege.

Il ajoute ce qu'il appelle un complément à toute position de l'universel: il faut qu'en un point du discours une existence s'inscrive en faux contre la fonction phallique, pour que la poser soit « possible ». C'est là où dans le séminaire ... ou pire, Lacan fait intervenir le père primitif de Totem et tabou, le Un qui dit non à la castration, à la fonction phallique.

Lacan nous amène tout d'abord à certaines remarque sur le « tous » et le « tout ». Dans la séance du 9 juin 1971, à propos là de la logique d'Aristote, il dit:

Le choix de πασ, πασα, παν, le choix de ce vocable, plutôt que celui d'εκεστοσ pour désigner la proposition affirmative, comme la négative d'ailleurs, enfin toute cette pantalonnade de la première grande logique formelle, est tout à fait essentiellement lié à l'idée qu'Aristote se faisait de la femme.

Les raisons de cette étrange affirmation nous semblent être que πασ, πασα, παν, a aussi bien le sens de : « tous, toutes, tout », dans le sens de « chacun » et le sens de « tout », « totalité », contrairement à εκαστος qui renvoie à « chacun », « pris un par un » et pas en totalité. Par exemple la langue allemande ne fonctionne pas sur ce point comme la langue française. Si on dit « toutes les femmes » on emploie « alle » et on dit « alle Weiber » comme le faisait Freud dans Totem et tabou. Si on veut parler comme le fait Lacan du « tout » des femmes, on doit changer de vocable, on doit dire « Gesamtheit » ou comme les logiciens dire « Ganzes » comme le faisait Russell et Frege dans la correspondance en constatant qu'une classe, un ensemble, forme parfois « kein Ganzes³⁸ »

Lacan remarque que jamais Aristote n'aurait dit « tous les hommes sont mortels », puisque cette affirmation revient à dire que le genre humain est destiné à s'éteindre. Ceci se situe dans la séance du 9 juin où Lacan parle de « tous les hommes sont mortels » avec la logique d'Aristote. Par contre le 12 janvier 1972, avec la logique de Frege, Lacan explique l'importance qu'il met dans cette articulation de la proposition à partir de la fonction avec l'exemple « tout homme est mortel ? ». Savons-nous ce que c'est que l'homme, à dire que tout homme est mortel ?

^{38.} Par exemple lettre 1, lettre 7.

^{39.} J. Lacan, ... ou pire, séance du 12 janvier 1972.

Nous en apprenons quelque chose du fait de dire qu'il est mortel et que de tout homme c'est vrai. Le prosdiorisme « tout » n'a sa dénotation que de son entrée dans la fonction et n'y entre qu'en tant que valeur de vérité. Lacan dit qu'on doit se contenter de dire qu'il existe quelque chose qui peut servir dans la fonction comme argument et en prendre ou n'en pas prendre valeur de vérité. Pour l'homme, Lacan dit: « Tout x pourra être dit avec vérité en fonction d'argument dans la fonction phallique » ou « Tout x s'inscrit dans la fonction phallique tel que la valeur de vérité de la fonction est le vrai ». Lacan ajoute « il est possible de proposer la fonction de vérité qui est celle-ci, à savoir que tout homme se définit de la fonction phallique, et la fonction phallique est proprement ce qui obture le rapport sexuel ».

Lacan « conjugue »⁴⁰ le tous de l'universelle avec le « il existe un », et dans *Totem et tabou*, c'est le « il existe un qui échappe à la castration » :

Mais enfin, pour ce qui est du nécessaire, il est absolument nécessaire et c'est ça que nous livre Freud avec cette histoire à dormir debout de « Totem et... Debout », il est absolument nécessaire, pour penser quoi que ce soit au rapport qu'on appelle humain – on ne sait pas pourquoi – dans l'expérience qui s'instaure dans le discours analytique, il est absolument nécessaire de poser qu'il existe un pour qui la castration : à la gare. La castration, ça veut dire quoi ? Ca veut dire que tout laisse à désirer, ça ne veut rien dire d'autre. Pour penser ça, c'est-à-dire à partir de la femme, il faut qu'il y en ait un pour qui rien ne laisse à désirer⁴¹.

Si avec le père originel de *Totem et tabou*, il y en a un qui échappe à la castration, qui n'est pas soumis à la fonction phallique, côté femme, on n'a pas de un qui échappe à la castration, mais on a avec *Totem et tabou*, la castration qui s'opère sur le « toutes les femmes », à partir de quoi Lacan pose « il n'y a pas de tout des femmes ». Le « pas tout » est opérationnel.

Inversement c'est en tant qu'il y a le vide, le manque, l'absence de quoi que ce soit qui dénie la fonction phallique au niveau de la femme que, inversement il n'y a rien d'autre, que le « pas tout » formule, dans la position de la femme à l'endroit de la position phallique⁴².

Lacan, en passant de « le père jouissait de toutes les femmes » au « il n'y a pas de "tout" des femmes », bascule du « alle » au « Ganzes », ce qui est obscurci par la langue française qui favorise le passage. Quand il dit « ce n'est pas toutes les femmes qui s'inscrivent avec vérité dans

^{40.} Nous prenons ce terme dans « l'Étourdit », p. 15, pour qualifier la corrélation des deux formules.

^{41.} J. Lacan, Le savoir du psychanalyste, séance du 1er juin 1972.

^{42.} Ibid.

la fonction, phallique », il s'agit d'une négation de l'universalité (allgemeinheit), du « alle », et en même temps d'une négation du Ganzes. Lacan rejoint le paradoxe de Russell⁴³ issu de la preuve qu'il n'y a pas de plus grand nombre de Cantor. Il y a eu une époque de son enseignement où Lacan pouvait paraître avoir avec sa théorie du signifiant une solution au paradoxe de Russell. Ensuite comme il l'indique dans « l'Étourdit », le paradoxe de Russell est articulé aux nombres transfinis.

A qui échouè-je cette année de faire sentir que le bain de jouvence dont le mathème dit logique a retrouvé pour nous sa prise et sa vigueur, ce sont ces paradoxes pas seulement rafraîchis d'être promus en de nouveaux termes par un Russell, mais encore inédits de provenir du dire de Cantor.

Le terme de « inédits » mérite une réflexion. En effet ce n'est pas inédit puisque les logiciens qui sont sérieusement (sériellement) préoccupés par ce problème ne traitent du paradoxe qu'en tant qu'issu des travaux de Cantor avec la preuve du plus grand nombre posée avec le nombre réel dans l'intervalle entre le O et le I⁴⁴. Par contre ce qui pourrait être inédit, c'est « le dire », « de provenir du dire de Cantor ». Un des axes que nous trouvons dans la lecture de « l'Étourdit » est l'articulation de « dire » et de « réel ». Il est question du dire de Cantor et du dire de Freud.

La place du dire est en effet l'analogue dans le discours mathématique de ce réel que d'autres discours serrent de l'impossible de leurs discours d'un impossible qui va incidemment jusqu'à comprendre l'impasse proprement logicienne, c'est ailleurs ce qu'on appelle la structure.

La structure, c'est le réel qui se fait jour dans le langage⁴⁵.

Ce qui est visé avec *Totem et tabou* par Lacan, c'est le dire de Freud, et là, la logique doit intervenir.

Le dire de Freud... se développerait de la ressortie du discours analytique, ce à quoi je m'emploie, puisque, quoique sans ressource, c'est de mon ressort.

Avec *Totem et tabou*, il existe un qui échappe à la castration, à la fonction phallique et qui rend possible la fonction phallique. « Mais ce n'est au rapport sexuel que mode d'accès sans espoir ». Le dire de l'analyse met à la place de la proposition, « la fonction propositionnelle, en tant que je pense l'avoir montré, elle nous donne le seul appui à suppléer à l'ab-sens du rapport sexuel⁴⁶ ».

^{43. «} J'en conclus que dans certaines circonstances, un ensemble définissable ne forme pas une totalité (Ganzes) », lettre 1 de la Correspondance Frege-Russell, op. cit.

^{44.} Se reporter ici à l'introduction de la Correspondance Frege-Russell, op. cit.

^{45.} J. Lacan, «l'Étourdit », op. cit., p. 32.

^{46.} Ibid., p. 46.

Le pourtout, le il existe un, le pastout, de Totem et tabou, avec la fonction du phallus traitée en tant que fonction frégéenne.

Les deux formules $\forall x \Phi x$, $\exists x \Phi x$ s'inscrivent mathématiquement, écrit Lacan⁴⁷.

La première, pour tout x, Φ x est satisfait. Ce qui peut se traduire d'un V notant valeur de vérité. Ceci, traduit dans le discours analytique dont c'est la pratique de faire sens « veut dire » que tout sujet en tant que tel, puisque c'est là l'enjeu de ce discours, s'inscrit dans la fonction phallique pour parer à l'absence de rapport sexuel (la pratique de faire sens, c'est justement de se référer à cet ab-sens).

Là nous repérons l'emploi de la valeur de vérité de la fonction frégéenne. Pour Frege, une fonction ne prend comme valeur qu'une valeur de vérité le vrai ou le faux et le jugement que c'est vrai s'écrit d'un petit trait vertical comme nous l'avons vu. Pour commencer à entrevoir l'importance qui met Lacan, nous ne pouvons éviter cet autre passage difficile de « Radiophonie⁴⁸ ».

Ce temps logique n'a pas d'En-soi que ce qui en choit pour faire enchère au masochisme.

C'est ce que le psychanalyste relaie d'y faire figure de quelqu'un. Le « faut du temps », il le supporte assez longtemps pour qu'à celui qui vient s'y dire, il ne faille plus que de s'instruire de ce qu'une chose n'est pas rien; justement celle dont il fait signe à quelqu'un. On sait que j'en introduisis l'acte psychanalytique, et je ne prend pas comme d'accident que l'émoi de mai m'ait empêché d'en venir à bout.

Je tiens ici à remarque que quelqu'un ne s'y assoit que de la façon, de l'effaçon plutôt, qu'il y impose au vrai.

Un seul savoir donne la dite effaçon : la logique pour qui le vrai et le faux ne sont que lettres à opérer d'une valeur.

La façon dont il faut concevoir comment Lacan prend la Wahrheitswert frégéenne, c'est avec l'effaçon. Le vrai et le faux ne sont que lettres à opérer d'une valeur. Nous allons revenir sur le « faut du temps », qui introduit un autre traitement du faux.

La deuxième formule signifie qu'il existe un x pour lequel la fonction est exclue de fait, il arrive en mathématiques qu'une fonction ne fonctionne pas pour un certain argument. Les formules conjuguent le tous de l'universelle à le il existe un. Le il existe un, à faire limite au pourtout est ce qui l'affirme et le confirme. La raison de cette conjugaison en serait, nous dit Lacan, que le sujet comme effet de signification est

^{47.} J. Lacan, «l'Étourdit », op. cit., p. 14.

^{48.} Idem, « Radiophonie », Scilicet, 2/3, Paris, Seuil, 1970.

réponse du réel. Lacan pour cette assertion bien mystérieuse, renvoie à la séance du 11 avril 1956 qui amène quelques éclaircissements :

Ce dont il s'agit pour nous, ce qui est la dimension omise jusqu'à présent ou plutôt mise entre parenthèses, élidée dans la compréhension du freudisme, c'est celle-ci : le subjectif est non pas du côté de celui qui parle, le subjectif est quelque chose que nous rencontrons dans le réel, non pas que le subjectif se donne à nous au sens où nous entendons habituellement le mot réel, c'est-à-dire qui implique l'objectivité ; la confusion est sans cesse faite dans les écrits analytiques. Il apparaît dans le réel en tant que le subjectif suppose que nous avons en face de nous un sujet qui est capable de se servir du signifiant comme nous nous en servons, de se servir du signifiant, non pas pour signifier quelque chose, mais précisément pour nous tromper sur ce qu'il y a à signifier, à se servir du fait que le signifiant est autre chose que la signification pour nous présenter un signifiant trompeur.

L'instance de la subjectivité dans le réel serait, à suivre Lacan, le ressort essentiel de ce qu'est la psychanalyse. Lacan poursuit dans cette séance du 11 avril 1956 :

C'est l'instance de cette subjectivité comme présente dans le réel, c'est cela qui est le ressort essentiel qui fait que nous disons quelque chose qui est quelque chose de nouveau quand nous disons une série de phénomènes d'apparence naturelle qui s'appellent les névroses par exemple.

Quand Lacan parle de *Totem et tabou* en tant que produit névrotique, on peut parler de la subjectivité comme présente dans le réel.

Continuons à lire la page 15 de « l'Étourdit » :

Que j'énonce l'existence d'un sujet à le poser d'un dire que non à la fonction propositionnelle Φx , implique qu'elle s'inscrive d'un quanteur dont cette fonction se trouve coupée de ce qu'elle n'ait en ce point aucune valeur qu'on puisse noter de vérité, ce qui veut dire d'erreur pas plus, le faux seulement à entendre comme du chu, ce où j'ai déjà mis l'accent.

La fonction en tant que fonction frégéenne, avec sa valeur de vérité n'est plus opérante. Le faux seulement à entendre comme du chu, c'est dans ce même passage de « Radiophonie » que nous venons de citer que Lacan y a mis l'accent⁴⁹. Le « faut le temps » qui équivoque donc sur la « faux du temps », la mort, et le faux opposé à vrai, Lacan l'introduit avec Socrate qui « savait comme nous qu'à l'étant, faut le temps de se faire à être ». Ce qu'on expérimente à l'heure actuelle avec le « faux le temps » pour une psychanalyse. Lacan prend « faux » avec faille.

^{49.} J. Lacan, « Radiophonie », p. 78 à 81.

Mon épreuve ne touche à l'être qu'à le faire naître de la faille que produit l'étant de se dire.

Le faux est à entendre avec le latin falsus participe passé de fallere, qui signifie tomber, choir. Le faux est à entendre comme du chu. Lacan remarque que aussi bien faillir (qui s'associe à faille) que falloir (qui indique aussi le manque dans par exemple l'expression « il s'en faut de peu ») proviennent de fallere.

C'est le prendre comme il faut, à faire double ce mot, quand il s'agit de plaider le faux dans l'interprétation. C'est justement comme falsa, disons bien tombée, qu'une interprétation opère d'être à coté, soit : où se fait l'être, du pataqu'est-ce⁵⁰.

N'oublions pas que le symptôme est ce falsus qui est la cause dont l'analyse se soutient dans le procés de vérification qui fait son être.

Si nous revenons maintenant au texte de l'*Etourdit*, après avoir dit que dans la deuxième formule le faux est à entendre avec *falsus* et pas en tant que valeur de vérité, Lacan remarque qu'en logique classique le faux ne s'aperçoit pas qu'à être de la <u>vér</u>ité l'envers, il le désigne aussi bien. Lorsque Lacan écrit alors: $Ex \Phi x$, il sem<u>ble</u> bien qu'il <u>ne</u> s'agisse pas d'une erreur typographique. Au lieu de $\exists x \Phi x$, il écrit $Ex \Phi x$. Le \exists de l'écriture de Peano disparaît au profit d'une invention de Lacan: E, ce qui peut se dire « L'un qui existe, c'est le sujet supposé de ce que la fonction phallique y fasse forfait ».

Lacan dit que s'il suit Freud sur le fait que la fonction sexuelle s'énonce d'un *pourtout*, il ne le suit pas sur le report de ce qu'il est de l'homme pour ce qu'il en est de la femme, de les repérer « à la même toise ».

Dans le texte de l'*Etourdit*, il s'agit de tenir compte des protestations de psychanalystes dans les années trente quant à la sexualité féminine :

Au point que c'est un monde à soulever que ce débat défunt des années 30, non certes qu'à la pensée du Maître ne s'affrontent pas Karen Horney, Hélène Deutsch, voire Ernest Jones, d'autres encore. Mais le couvercle mis dessus depuis, depuis la mort de Freud, à suffire à ce que n'en filtre plus la moindre fumée, en dit long sur la contention à quoi Freud s'en est, dans son pessimisme, délibérément remis pour perdre, à vouloir le sauver, son discours.

Indiquons seulement que les femmes ici nommées, y firent appel – c'est leur penchant dans ce discours – de l'inconscient à la voix du corps, comme si justement ce n'était pas de l'inconscient que le corps prenait voix. Il est curieux de constater, intacte dans le discours psychanalytique, la démesure qu'il y a entre l'autorité dont les femmes font effet et le léger des solutions dont cet effet se produit.

^{50.} Le dictionnaire (Robert) nous apprend l'origine de ce mot, ce qui nous explique l'orthographe choisie par Lacan: « Ce n'est pas-t-à moi, je ne sais pas-t-à qui est-ce ».

Lacan critique la théorie freudienne avec la clinique :

A ce titre l'élucubration freudienne du complexe d'Œdipe, qui y fait la femme comme poisson dans l'eau, de ce que la castration soit chez elle de départ (Freud dixit), contraste douloureusement avec le fait du ravage qu'est chez la femme, pour la plupart, le rapport à sa mère, d'où elle semble bien attendre comme femme plus de subsistance que de son père, ce qui ne va pas avec lui étant second dans ce ravage.

Ici j'abats mes cartes à poser le mode quantique sous lequel l'autre moitié, moitié de sujet, se produit d'une fonction à la satisfaire, soit à la compléter de son argument.

De deux modes dépend que le sujet se propose ici d'être dit femme.

Les voici: Ex Φx, Ax Φx

Leur inscription n'est pas d'usage en mathématique...

Nous remarquons que Lacan maintient son écriture Ex, avec le ∃ renversé. Et il renverse aussi le symbole de Peano ∀ devient A.

Il nous semble bien que là aussi il ne s'agit pas d'une erreur du typographe. En ce qui concerne le E, nous pouvons d'ailleurs remarquer que si Lacan écrivait $\exists x \, \Phi x$, ce serait mathématiquement équivalent à $\forall x \, \Phi x$. Lacan maintient probablement son initiative de la page 15. Quand au A, nous savons que le 9 juin 1971, Lacan lit le \forall de Peano, « A renversé ». Et dans la première séance de « Encore », il nous indique que les femmes pastoutes, telles quelles s'isolent dans leur être sexué, ne passent pas par le corps. Ceci résulte d'une exigence dans la parole, d'une exigence logique qui est la cohérence du fait qu'existe le langage. L'Autre s'incarne si l'on peut dire comme être sexué avec le signifiant du manque dans l'Autre, S(K) (S de A barré)⁵¹.

Le pastout est devenu un néologisme crée par Lacan, qui le pose en tant que quanteur qui s'inscrit dans la fonction du phallus. Et de ce quanteur, dépend dans la théorie lacanienne que le sujet se propose d'être dit femme. Lacan prend donc pour contrer les dits de Freud, ce qu'il tient comme issu de son dire.

Pour la femme, Lacan précise ainsi le sens du dire qui s'inscrit de ces quanteurs :

Il est: que pour s'introduire comme moitié à dire des femmes, le sujet se détermine de ce que, n'existant pas de suspens à la fonction phallique, tout puisse s'en dire, même à provenir du sans raison. mais c'est un tout d'hors univers lequel se lit tout de go du second quanteur comme pastout. Le sujet dans la moitié où il se détermine des quanteurs niés, c'est de ce que rien d'existant ne fasse limite de la fonction, que ne saurait s'en assurer quoi que ce soit d'un

^{51.} J. Lacan, séminaire Encore, séance du 21 novembre 1972.

univers. Ainsi se fonder de cette moitié, « elles » ne sont pas toutes, avec pour suite et du même fait qu'aucune non plus n'est toute⁵².

Les formules ne sont pas une écriture logique, qui représenterait la structure qu'il y a à repérer dans *Totem et tabou*. C'est avec le dire, et là avec le dire de Freud, que ces formules ont une structure. Prendre *Totem et tabou* comme un témoignage de la vérité, n'empêche pas Lacan et même lui permet de contrer en partie la théorie freudienne du primat du phallus qui ne tient pas compte du mode différent de faire argument de l'homme et de la femme dans la fonction phallique.

Pour traiter de la jouissance et de la castration en psychanalyse, Lacan parle de la Bedeutung du Phallus « au sens de Frege ». Mais lorsqu'il fait ainsi appel à Frege, Lacan a l'audace de se servir d'éléments divers de la théorie frégéenne : la signification (Bedeutung) du nom propre, la genèse des nombres à partir du zéro, la signification de la proposition prise qu'en tant que valeur de vérité, le trait du jugement, la fonction propositionnelle avec les valeurs de vérité et l'universalité, et là où cette dernière, la fonction propositionnelle, doit déclarer forfait.

^{52.} J. Lacan, «l'Étourdit », op. cit.

GUY LE GAUFEY

S'il est un concept que Lacan, le prenant du bout des doigts chez Freud, a revisité de fond en comble, c'est celui de « phallus ». La chose, assez bien connue de ses lecteurs assidus, l'est certainement moins – on ne dira pas du « grand public » – mais de la gent psychanalytique ellemême. C'est donc avec intérêt qu'on se saisit d'abord d'un tel livre.

Mais à peine passé les quatre pages d'introduction, au moment d'entrer dans le vif du sujet, le lecteur ne tarde pas à être frappé par une particularité du style qui se devine, petit à petit, à travers la tendance plus qu'évidente à l'assertion positive. L'abondance du verbe « être », pour le dire d'un mot, devient rapidement troublante. Lisons presque au hasard:

Le père symbolique est l'agent du manque de la mère dans l'imaginaire. Il est le modèle signifiant d'un être qui possède l'objet du désir. L'avoir phallique, défini comme la jouissance sexuelle de la mère, est la racine signifiante d'un être qui est autre chose que celui de l'objet du désir. C'est sur cet être métaphorique défini au regard de l'avoir que le sujet se règle. Par rapport à ce signifiant paternel, le sujet est représenté par le phallus qu'il fut pour le désir de la mère [...]

Élémentaire, mon cher Watson! Sauf qu'après une vingtaine de pages de ce calibre, le ton sans cesse affirmatif laisse pressentir une étrange chose: se pourrait-il vraiment que... Non! Et la lecture s'accé-

^{*} A propos du livre de Gisèle Chaboudez, Le concept du phallus dans ses articulations lacaniennes, Paris, Lysimaque, 1994, 127 pages, 120 F.

^{1.} Gisèle Chaboudez, op. cit., p. 17.

lère progressivement. Mais oui! Incroyable! On se met à tourner les pages fébrilement, car l'hypothèse est devenue claire. Et arrivé à la dernière... Eh bien oui: il n'y a pas un seul point d'interrogation durant 117 pages. Il faut le faire²! C'est presque plus fort que George Pérec écrivant tout un roman, La disparition, sans faire intervenir une seule fois la lettre la plus fréquemment employée en français, la lettre « e ».

D'où peut donc venir une telle force d'assertion sur un sujet, somme toute, aussi volatil? Lacan aurait-il coincé le phallus – ne serait-ce que sous les espèces du concept – d'une façon telle qu'il n'y aurait plus, pour s'en saisir, qu'à suivre ses jalons en prenant bien soin de n'en pas rater un? Un autre indice quantitatif vaut ici la peine d'être relevé: nous sommes prévenus par la note 1 de l'introduction que « ce travail concernant exclusivement l'enseignement, oral ou écrit, de Jacques Lacan, son nom ne sera pas mentionné en chaque référence ». Mais sur un total de 110 notes, six seulement ont trait à un auteur autre que J. Lacan (une fois Freud, deux fois Poe (lettre volée oblige), Crébillon (amené lui aussi par Poe), et un auteur contemporain). Lacan totalise donc à lui seul 94,5 % des références. Nous voilà au parfum: il va s'agir de lire Lacan avec Lacan et rien que Lacan. Qu'est-ce que ça donne?

Du condensé de séminaire. Une sorte de bouillon Kub lacanien où une bonne partie, en effet, de ce que Lacan a pu avancer, questionner, problématiser à propos du phallus et de quelques petites choses autour (la jouissance, le « Il n'y a pas de rapport sexuel », le Nom-du-Père, etc.), tout cela est posé sur le mode affirmatif direct, sans l'ombre d'une interrogation sur quoi que ce soit. D'où en permanence des phrases comme celle-ci : « La position masculine se règle sur l'avoir et la position féminine sur le manque et l'être. Il s'agit pour l'homme d'avoir le phallus afin d'être en position de le donner, et pour la femme d'être sans l'avoir afin de le désirer. » Moralité immédiate : où est le problème ? Il faut cependant citer plus longuement pour bien sentir le ton énonciatif qui écrase tous les énoncés qu'il produit. Soit le premier paragraphe de la page 65, début d'un chapitre intitulé : « Le principe signifiant des jouissances dans l'acte sexuel » :

La jouissance masculine est ordonnée toute entière par la soustraction de la jouissance sexuelle. Celle-ci constitue son bord réel, matérialisé dans l'acte sexuel par la fonction de la détumescence. Une telle soustraction s'articule, dans le discours, à la fonction du père. Une valeur de jouissance en procède, qui est reportée sur l'objet féminin et le constitue subjectivement comme objet de jouissance,

^{2.} Bien sûr, il y a une exception (passée, encore une fois, l'introduction, qui en aligne trois). Elle est assez savoureuse pour être citée (c'est page 76). Nous sommes dans un récit de rêve où une chienne s'adresse à son maître en lui disant: « Tu me donnes une merguez? » C'est l'unique point d'interrogation entre la page 12 et la page 128.

principe de causation du désir selon l'objet a. L'évanouissement subjectif caractérise la relation à l'objet qui représente le phallus, imaginairement. C'est la structure du fantasme qui instaure à la place du réel le rapport du sujet barré à cet objet. L'homme n'aborde la femme que selon le fantasme.

Passons sur le côté « jargon », propre pourtant à décourager le premier venu. Après tout, du jargon, à l'occasion, il en faut aussi et il est vain de croire qu'on peut tout exprimer en langue naturelle. Chaque secteur de recherche y a droit, et sous réserve de n'en pas abuser (et de ne pas se tromper de public), pourquoi ne pas s'en servir? Malheureusement, nous ne sommes pas dans ce cas de figure. Le jargon pourrait valoir, en effet, dans le cas d'études de haute technicité, réservées à un public de spécialistes, et faisant part de données presque impossibles à apprécier pour le vulgaire. Mais ici, point de recherche, en aucune manière. En témoignent directement, à la fin de chaque chapitre, les « Éléments cliniques », censés donner leur valeur pratique à la marée d'énoncés positifs que le lecteur vient de subir, où on lui a dit sans arrêt que « ceci est cela », la citation venant, paragraphe après paragraphe, prouver que Lacan l'a bien dit. Dans ces « Éléments cliniques », pas plus de point d'interrogation qu'ailleurs (à l'exception, donc, de la merguez). Ainsi d'une petite fille qui présente des troubles du langage. Un rêve. Un dessin. Le tout aboutissant à ceci:

Ce moment de l'analyse met en évidence la structuration de son rapport à un Autre qui constitue pour elle celui du discours. On y voit en effet le corps de l'homme d'abord héritier des attributs maternels, se vidant progressivement des traits de la jouissance (y compris urinaire) pour équivaloir finalement à un simple trait signifiant, une cicatrice à la place du sexe. Du point où elle parle, elle s'adresse à cet Autre, l'homme, privé symboliquement du pénis, et c'est elle qui vient à la place de son manque, puisque dans la scène du rêve elle peut signifier sa jouissance. Le sujet du discours se représente par un signifiant qui manque dans l'Autre [...]

On se doute que si la petite fille est si bien entrée dans ce que son analyste tient pour la normalité lacanienne à laquelle un être parlant se doit d'appartenir, tout va aller pour le mieux. Et en effet, conclusion heureuse, presque hollywoodienne: « Une année encore d'analyse fut nécessaire pour que le symptôme soit entièrement résolu. » Et en plus, ça marche! Autre « élément clinique » : un patient vit dans la hantise d'être homosexuel. Deux pages plus tard : « Cette construction de sa position subjective marquait l'issue d'un parcours qui l'amena à conclure qu'il n'était donc pas de l'autre sexe. » Formidable, non?

114 Guy Le Gaufey

En fait, à la longue, l'impression dominante, passé l'irritation devant tant de science infuse que jamais rien n'arrête, est plutôt proche de l'angoisse. A quoi bon tout ce savoir s'il surgit sans cesse dans une aussi merveilleuse adéquation à la réalité clinique? La lecture d'un tel ouvrage suggère en permanence, non pas que Lacan nous aurait donné quelques remarquables outils de lecture, mais qu'il aurait, sans jamais faillir, dit ce qui est. Ce rapport fixé entre le dire et l'être – lisible dans l'insistance stylistique du verbe « être » – vient écraser, interdire toute interrogation. Il n'y a pas de question ni de point d'interrogation parce que c'est comme ca. C'est comme il l'a dit. Point. Trait.

Voici donc un bréviaire. Il y en a eu des freudiens, c'est maintenant le temps des lacaniens. Les uns et les autres servent peut-être à la propagation de la foi, à moins qu'il ne s'agisse d'une espèce de méthode Assimil pour parler le lacanien rapidement, sans trop passer par la lecture de longs et fastidieux séminaires, voire d'Écrits justement réputés illisibles? Pour celui, par contre, qui voudrait modestement s'instruire dans ce que Jacques Lacan a pu introduire de corrosif, et par là même de révélateur, sur cette donnée ancestrale du phallus, il lui faudra quand même se tourner vers d'autres choses, vers d'autres nourritures.

MARK SOLMS

Ces dernières années, pour des raisons diverses, bon nombre d'écrits non publiés et non traduits de Sigmund Freud redeviennent disponibles. Simultanément, un corpus croissant de littérature critique se développe autour des éditions établies des œuvres de Freud. Des éditions complètes des correspondances de Freud avec Fließ, Jones, Ferenczi, Abraham et Anna Freud (s'ajoutant à Silberstein et Binswanger) sont parues - ou vont bientôt paraître - en allemand, en anglais, en français, et dans d'autres langues majeures. L'intégralité de la correspondance des fiançailles, souvent citée mais jamais publiée, est en cours de transcription à New York. Les Œuvres complètes neuroscientifiques de Freud, couvrant plus de deux cent titres, sont en préparation en vue d'une publication simultanée en allemand et en anglais. Un brouillon d'un des célèbres articles métapsychologiques manquants à été découvert, publié et traduit²; ont été également publiés des brouillons et des notes concernant des œuvres majeures comme Moise et le monothéisme, quelques-unes des classiques études de cas de Freud, d'innombrables œuvres mineures, compte rendus, rapports et lettres individuelles. Les Œuvres complètes de Freud en français, si longtemps attendues, ont commencé à paraître, ainsi qu'une véritable marée de textes consacrés à la traduction française de Freud. Enfin, et ce n'est pas la moindre dans la liste, la monumentale Standard Edition de James Strachey ayant donné lieu à une sévère critique

2. S. Freud, «Vue d'ensemble des névroses de transfert », in Œuvres complètes, XIII, Paris,

PUF, 1988.

^{1.} Cet article est paru dans l'International Journal of psychoanalysis (1994) 75, 153, comme compte rendu du livre de Ilse Grubrich-Simitis, Zurück zu Freuds Texten. Stumme Dokumente sprechen machen, Frankfurt am Main, Fischer, 1993. Nous remercions l'Institute of Psycho-Analysis, de Londres, pour nous avoir gracieusement donné le copyright. Traduction Mayette Viltard.

et à un intense débat qui constitue à lui seul une volumineuse littérature, est en cours de révision. Ces développements surviennent dans un contexte de recherches et réévaluations concernant la nature et les origines de la contribution de Freud vis-à-vis de la science, et sa place dans l'histoire des idées – évaluations qui concernent de façon décisive les fondements mêmes de notre discipline. De ce fait, elles sont importantes pour nous tous.

Dans ce mouvement, Ilse Grubrich-Simitis a produit un travail d'une très grande importance, et comme il n'est pas encore accessible aux lecteurs parlant anglais³, ce compte rendu va permettre d'en faire un résumé plus détaillé que ce qui se fait habituellement.

Le livre est divisé en trois parties. La première consiste en une reprise légèrement révisée de l'essai de Grubrich-Simitis (1989) sur l'histoire des éditions de Freud en allemand. C'est un compte rendu détaillé divisé en trois sections qui correspondent aux trois phases distinctes de l'histoire de la publication des œuvres de Freud en allemand. Les titres de ces sections reflètent les périodes agitées traversées :

Vienne: des origines à 1938,
Londres: de 1938 à 1960,
Francfort: de 1960 à nos jours.

Les deux premières sections manifestent quelque chose de la matrice complexe des forces extérieures qui ont influencé non seulement la publication mais souvent le contenu des œuvres de Freud. A lire ces sections on est frappé par la quantité de temps et d'énergie que Freud et ses premiers partisans étaient prêts à consacrer à la tâche pratique de diffusion de ses idées. La troisième section bénéficie du fait que Grubrich-Simitis elle-même – de par sa position de responsable de l'édition de Freud au Fischer-Verlag – a été la plaque tournante des événements qu'elle décrit. Elle est ainsi à même de faire des citations à partir, par exemple, de sa correspondance personnelle avec James Strachey et Anna Freud.

Dans la version d'origine de l'essai sur lequel s'appuie la première partie de ce livre, Grubrich-Simitis annonçait qu'elle travaillait à un second essai, consacré au problème d'une future « Édition historico-critique » des écrits de Freud. Il est depuis longtemps reconnu que les éditions allemandes existantes sont – pour le moins – « insatisfaisantes ». Comme l'a reconnu Strachey, le manque d'une édition fiable et érudite des écrits complets de Freud dans leur allemand de départ a de funestes effets sur les traductions de ces écrits en d'autres langues car un texte a besoin d'être correctement établi pour être correctement traduit.

^{3.} Ni français.

Préparant son (second) essai, Grubrich-Simitis fut donc amenée à réfléchir à ce que pouvait apporter à l'édition historico-critique proposée une étude des manuscrits originaux sur lesquels s'étaient appuyés les textes imprimés. Étant donné les résultats valables de précédentes études de cette sorte – menées par elle-même et par d'autres – elle savait que de telles études comparatives étaient essentielles. Pour cette raison, elle décida de « revenir aux textes de Freud », d'y revenir au sens littéral, ce qui donne à ce livre son titre, Zurück zu Freuds Texten. Elle a voulu, comme elle dit, étudier les « présentations de choses » qui sont sous-jacentes au corpus publié.

Cette tâche lui fit avoir recours à la Collection Freud, dans la Bibliothèque du Congrès, à Washington où (grâce aux efforts de toute une vie de K. R. Eissler) la plus grande partie de l'héritage littéraire de Freud est aujourd'hui gardée en lieu sûr. Grubrich-Simitis n'est pas du tout la première personne a avoir usé de cette possibilité; mais là où d'autres ne virent que ce qui n'était pas librement disponible et alimentèrent les commérages et les intrigues subséquentes, Grubrich-Simitis s'est plongée dans le véritable trésor de surprises que réservent les manuscrits originaux qui sont librement accessibles. Ceci a produit une série de découvertes d'une portée et d'une valeur tellement énormes qu'elle fut obligée de donner à l'essai projeté l'ampleur d'un livre de quatre cent pages.

La seconde partie du livre est consacrée à une description et à une première analyse de ces trésors. Elle comporte huit sections correspondant plus ou moins à un ordre chronologique qu'ont connu un certain nombre de textes de Freud durant leur gestation. La première section décrit l'approche de Freud quant à l'acte même d'écrire et s'appuie sur une analyse minutieuse de ses propres commentaires à cet égard. Ici Grubrich-Simitis se réfère énormément à la correspondance Freud-Ferenczi et à ses propres échanges avec Anna Freud. Nous apprenons que la croyance communément répandue en l'idée qu'écrire venait facilement à Freud - que ses conférences, articles et livres pleins de maîtrise coulaient tout simplement de sa plume - est une idéalisation. Grubrich-Simitis décrit les conditions intérieures et extérieures astreignantes nécessaires à Freud pour être capable d'écrire et l'hypothèse qu'elle propose concernant un aspect dépressif et maternel de la créativité de Freud est d'un particulier intérêt. Elle insiste toutefois, et de façon répétée, pour dire qu'il n'est pas dans son intention d'étudier la personnalité de Freud; à une époque où l'érudition concernant Freud menace de plus en plus de dégénérer en enquête journalistique, l'intérêt de Grubrich-Simitis reste strictement centré sur les textes.

La plupart des œuvres de Freud sont passées par un processus de production compliqué comprenant :

- 1) un stade de prise de notes scientifiques, qui va progressant,
- 2) un stade de brouillon,
- 3) un stade de manuscrit final qui entraîne souvent des révisions majeures et enfin,
- 4) celui des corrections des épreuves d'imprimerie.

Le fonds de ce livre est fait d'analyses d'échantillons tirés de chacun de ces états successifs.

Mais avant d'en venir à la discussion des documents, Grubrich-Simitis discute brièvement des vicissitudes des manuscrits de Freud eux-mêmes. Freud semblait perdre tout intérêt pour les versions successives du manuscrit une fois franchies ces étapes. A l'évidence, il considérait ses notes préliminaires et ses brouillons comme des documents d'ordre tout à fait privé et il a manifesté une forte aversion à l'égard de l'idée qu'ils puissent un jour devenir des reliques de collectionneurs. Pour cette raison, et en particulier vu le fait bien connu que Freud a détruit une grande quantité de papiers personnels avant 1913-1914, on est frappé d'apprendre de Grubrich-Simitis combien de ces premières notes, brouillons et manuscrits ont en fait survécu. Ce qui est même encore plus marquant, c'est que la majorité des manuscrits finaux écrits après 1914 semble avoir été préservée. Pour cette raison, comme nous le dit Grubrich-Simitis à la fin de cette section, ne pouvait être discutée dans le présent livre qu'une fraction des documents disponibles.

La section suivante concerne des documents dont – à mon sens – certains sont une des parts les plus importantes de matériel de Freud qui aient été mises au jour depuis la publication de La naissance de la psychanalyse⁴ au début des années cinquante.

Dans les dernières pages de la Standard Edition on peut trouver un article d'un grand intérêt, publié à titre posthume, intitulé Résultats, idées, problèmes⁵. Celui-ci consiste en deux pages de notes scientifiques écrites par Freud durant les derniers mois de sa vie. L'importance de ces notes est visible dans les brefs extraits qui suivent⁶:

12 juin⁷. [...] Avoir et être chez l'enfant. L'enfant aime bien exprimer la relation d'objet par l'identification: je suis l'objet. L'avoir est le plus tardif des deux: retombe dans l'être après la perte de l'objet. Modèle: sein. Le sein est un morceau de moi, je suis le sein. Plus tard seulement: je l'ai, c'est-à-dire je ne le suis pas.

^{4.} Il s'agit de la première édition (expurgée) des lettres Freud-Fließ.

^{5.} S. Freud, Ergebnisse, Ideen, Problemes. Écrit vraisemblablement en juin 1938 à Londres. Publié en 1941 dans les G. W, XVII.

^{6.} S. Freud, Résultats, idées, problèmes, t. II, Paris, PUF, 1985, p. 286-287.

^{7.} Le 12 juillet, dans l'édition française de cet article... peut-être pas très fiable (on y trouve une perle, le Jura au lieu du Jurassique, ce qui donne: « avec le névrosé on est comme dans un paysage préhistorique, par exemple dans le Jura (!). Les grands sauriens s'ébattent encore, et les prêles sont hautes comme des palmiers).

22 août. Il se peut que la spatialité soit la projection de l'extension de l'appareil psychique. Vraisemblablement aucune autre dérivation. Au lieu des conditions *a priori* de Kant, de l'appareil psychique. La psyché est étendue, n'en sait rien.

Dans l'édition des œuvres de Freud, les Gesammelte Werke, où ces notes furent pour la premières fois publiées en 1941, les éditeurs font cette remarque qu'elles appartenaient à un recueil scientifique en cours, une sorte de journal que Freud avait tenu toute sa vie durant. Ils ajoutent que « toutes les notes de ce genre des années antérieures furent détruites par Freud lui-même avant son départ de Vienne⁸ ». Grubrich-Simitis révèle que ces notes ne furent en fait pas toutes détruites et qu'elle en a découvert une grande quantité dans la Collection Freud à Washington. Il semble que les éditeurs des Gesammelte Werke n'aient pas compté avec la cuisinière-intendante de Freud, Paula Fichtl, qui récupérait bon nombre de ses papiers de la corbeille (sur l'ordre de Marie Bonaparte)! Mais apparemment, Freud aussi a lui-même préservé quelques-unes de ses notes et les a emmenées avec lui en Angleterre. Les paragraphes que voici montrent qu'elles formaient une part essentielle de son processus créatif.

Les plus anciennes notes découvertes par Grubrich-Simitis remontent jusqu'aux années 1890. Elles diffèrent largement quant à leur longueur et vont de l'aphorisme télégraphique à un brouillon d'article. Leur projet initial semble avoir été de recueillir les hypothèses et les observations quotidiennes, et de construire progressivement et de réviser les théories à la lumière du travail clinique. Pour donner au lecteur une idée de l'importance de ces documents, Grubrich-Simitis reproduit un feuillet entier intitulé « Idées et découvertes », couvrant la période allant du 5 décembre 1911 au 14 janvier 1914. Citons-en un bref extrait:

10 décembre [1911]. De l'anxiété surgit quand la libido se retire d'un f[antasme]. Est-ce juste? Comment le démontrer? Probablement d'un f[antasme] ics seulement?

17 décembre. Il y a trois types de maladies névrotiques: a) dues à la frustration, b) dues aux demandes de la réalité, c) dues à l'inhibition du développement. Combinaison entre elles. [Ajouté en marge]: Aussi un quatrième.

19 décembre. Les phobies hy[stériques] et ob[sessionnelles] s'expriment à travers la projection de complexes intérieurs sur le monde extérieur.

Comme on le voit ces notes ne sont rien moins qu'un journal permanent des points de vue et des découvertes majeures de Freud.

La plupart des notes plus longues ont des rubriques descriptives, l'échantillon suivant révèle la portée de leur matériel : « Peur d'être

^{8.} G. W. XVII, p. VIII.

seul ». « Le Sphinx ». « Explorateur de cavernes ». « Une histoire d'enfant, vraie ». « Le « comment » échappe aux enfants. « Ponts verbaux ». « Bégaiement hystérique ». « Pensées et actions compulsives ». « Double signification des symptômes ». « Le déprimé ». « Transfert et empêchement ». « Nouvelle formule concernant le problème de la cure ». « Présence et absence de fantasmes ». « Opposition entre fantasmes et souvenirs ». « Organisation de l'inconscient ». « Métapsychologie de l'audelà ». « Tendances perdues en art ». « Une source de l'antisémitisme ». « Comment le difficile problème de rêver de la mort de sa mère est résolu ». En général Freud tient des recueils en cours où se retrouvent les six rubriques thématiques suivantes : travail clinique avec les patients, phénomènes langagiers, rêves, culture, mots-clés concernant tels ou tels travaux, et réflexions quasi autobiographiques.

Il est possible de retrouver la trace du point de départ de telle ou telle œuvre publiée dans telle série de notes (entre autres, Le trait d'esprit et sa relation avec l'inconscient, Totem et tabou, Une névrose démoniaque au XVII^e siècle). Dans le cas de Totem et tabou, les notes que Freud prenait en lisant les textes faisant autorité en la matière (Atkinson, Darwin, Durkheim, Frazer et Lang), tout en formulant ses propres idées, ont également été préservées. D'un intérêt tout particulier est la note de deux pages intitulée « Mes caractéristiques personnelles concernant mes rêves (rêves typiques) », approximativement de 1905, dans laquelle Freud décrit les caractéristiques de ses propres rêves typiques. On peut établir clairement des liens entre cette note (et d'autres au sujet des rêves) et les addenda de Freud aux éditions successives de l'Interprétation des rêves. (Une traduction anglaise de cette dernière note sera incluse dans la Standard Edition révisée).

Je n'essaierai pas de résumer ici ces documents absolument fascinants. Ils nous fournissent l'accès le plus direct possible au matériau brut de nombreuses idées et découvertes majeures de Freud et sont de ce fait un recueil unique dans l'histoire de la science. L'impression irrésistible que l'on reçoit est, comme le fait remarquer Grubrich-Simitis, celle d'une « circonspection dans l'empirisme et d'une prudence disciplinée dans le processus de formation des hypothèses ».

La section suivante du livre de Grubrich-Simitis est consacrée aux brouillons des manuscrits. Ces essais abrégés sont semblables, quant à la forme et quant au style, au texte bien connu de L'esquisse d'une psychologie scientifique. Ils semblent avoir été utilisés comme des ébauches, des esquisses préliminaires sur lesquelles s'appuyaient les manuscrits finaux. Il apparaît que Freud traçait de larges diagonales en travers de chaque paragraphe transféré (sous une forme étendue et révisée) dans le manuscrit final.

Du fait que Freud n'avait que faire de ces brouillons une fois épurés et passés dans les manuscrits finaux, il est bien possible qu'il se soit débarrassé de la majeure partie. Néanmoins, cinq au moins de ces documents ont survécu. Le premier concerne une conférence qu'il fit devant la loge du B'nai B'rith le 16 février 1915 sur le suiet « La mort et nous ». Ce document démontre que Freud composait des versions « brouillons » non seulement pour ses articles publiés mais également pour ses conférences publiques. De plus, comme cette conférence forme la base de la seconde partie de l'essai publié par Freud sous le titre Considérations actuelles sur la guerre et la mort, il est possible de comparer non seulement le brouillon et les versions finales de cette conférence mais également les versions orale et imprimée de ce texte⁹. Le deuxième brouillon découvert par Grubrich-Simitis concerne l'article « manquant » de la métapsychologie de Freud : « Vue d'ensemble des névroses de transfert » qui a déjà été publié et discuté dans le détail à la fois en allemand et dans la traduction anglaise¹⁰. (Voilà encore un essai récemment découvert qui sera inclus dans la Standard Edition révisée). Le troisième exemple de la sorte est le brouillon de l'article de Freud : « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle », déjà mentionné ci-dessus. Le quatrième concerne une partie de Moise et le monothéisme qui par ailleurs fait l'objet d'une attention spéciale.

Le cinquième exemple de ce genre est de la plus grande importance, il s'agit d'une version brouillon de trente-deux pages du texte Le Moi et le Ça. Les deux premiers chapitres du brouillon diffèrent légèrement de la version imprimée. Mais à partir des derniers paragraphes du deuxième chapitre et jusqu'à la fin du livre, les deux versions s'écartent de beaucoup. Freud semble, à un certain moment, avoir renoncé au brouillon et être revenu à une étape plus antérieure du processus créatif, celle de la prise de notes. Ainsi, après avoir à titre provisoire complété le brouillon page 31, Freud a ajouté deux autres pages de notes intitulées « Questions subsidiaires, formulae, themata, analyses ». Grubrich-Simitis cite des extraits choisis pris dans ces notes très éclairantes. Rapportons ici, comme court exemple, un résumé du sommaire:

Ce travail combine: 1) des pensées de Groddeck quant au ça, avec 2) l'hypothèse à partir d'Au-delà [du principe de plaisir] de deux classes de pulsions et 3) le fait d'un sens ics de culpabilité, et ajoute à ces trois points de nouvelles hypothèses sur 4) [le] mécanisme de désexualisat[io]n (sublimat[io]n) et 5) la possibilité d'une désintrication [des pul-

10. Cf. note 2.

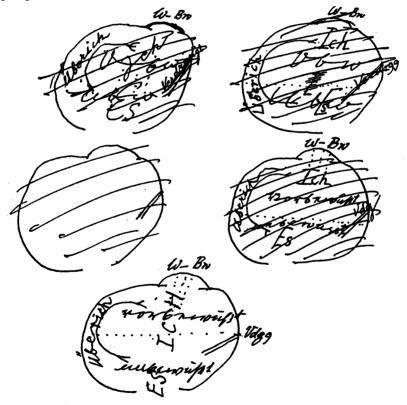
^{9.} La version orale finale et la version imprimée de ce texte sont publiées dans une traduction anglaise comparative, dans *Freud and Judaïsm* édité par David Meghnagi. A Paris, la conférence a été publiée dans la revue *Io*, n° 4, Toulouse, Érès, 1993, traduction de Fernand Cambon.

sions] et fonde 6) le détachement des investissements d'objet par l'identification à une nouvelle idée.

Certainement, la publication définitive de ce brouillon et une étude comparative des deux textes, constitueront une contribution importante pour le savoir psychanalytique.

Après une brève section décrivant les caractéristiques formelles des manuscrits définitifs de Freud (comparativement aux brouillons), Grubrich-Simitis s'engage dans une discussion de détail des nombreuses différences entre les manuscrits et les textes imprimés. Elle classe ces différences en un certain nombre de sous-rubriques.

La figure représentée ci-dessous donne un exemple de « variations graphiques ».



Une comparaison entre la variante finale de cette figure et la version imprimée¹¹ révèle des différences intéressantes. Grubrich-Simitis repro-

^{11.} S. Freud, « Le Moi et le Ça », in Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1981, p. 236. G.W XIII, p. 252. On peut noter les principales différences : pas de calotte acoustique, mais un surmoi à l'intérieur, le ça et le moi sont croisés avec l'inconscient et le préconscient, et dans la disposition horizontale, le moi surmonte le préconscient.



duit également un dessin de Freud avec levé de détails du Moïse de Michel Ange qui diffère sensiblement de ceux inclus dans la version finalement imprimée.

Les « variations stylistiques et rhétoriques » se rapportent aux modifications que Freud apporte au texte écrit afin d'améliorer les qualités de son style. Selon Grubrich-Simitis, celles-ci sont très nombreuses dans ses manuscrits et elle donne un bon nombre d'exemples. Étant donné le génie littéraire de Freud reconnu par tous, ils sont d'un intérêt tout particulier.

Les « variations explicatives » se rapportent pour la plupart aux façon de plus en plus claires et précises d'exprimer une idée. De façon intéressante cependant Freud transforme parfois un mot ou une phrase pour les rendre plus ambigus. Grubrich-Simitis suggère à ce propos que Freud tenait compte de la constitution surdéterminée et multi strates des phénomènes mentaux. Un exemple de ce genre se trouve dans le manuscrit écrit pour l'Au-delà du principe de plaisir dont il existe – nous l'apprenons ici pour la première fois – deux versions différentes. Dans le quatrième chapitre de cette œuvre, Freud déclare que la proposition kantienne selon laquelle le temps et l'espace sont des « formes nécessaires de la pensée » ne s'applique pas aux processus psychiques inconscients qui sont en soi intemporels¹²:

C'est bien plutôt du mode de travail du système Pc-Cs que notre représentation abstraite du temps semble entièrement dériver : elle correspondrait à une autoperception de ce mode de travail. Dans ce mode de fonctionnement du système on pourrait trouver un autre mode de pare-excitations. Je sais que ces assertions peuvent paraître très obscures mais je dois me limiter à des allusions de ce genre.

Grubrich-Simitis révèle qu'initialement, Freud avait ajouté à cet endroit la phrase suivante, qu'il décida ultérieurement de supprimer :

L'autre abstraction qui serait liée au fonctionnement du système Cs n'est pas, en fait, l'espace, mais plutôt la matière, ou substance.

Ce changement semble indiquer quelque hésitation de la part de Freud. Grubrich-Simitis cite un autre exemple, à propos de la reconstruction de la scène primitive dans le cas de l'Homme aux loups.

Les « variations d'organisation » se rapportent aux changements des subdivisions et autres points de structuration du manuscrit, et sont relativement moins intéressantes. « Les variations de titres » portent sur des

^{12.} S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », in Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1981, p. 70.

variantes à propos de titres ou sous-titres avec lesquels Freud définit ses textes. En voilà trois exemples: initialement Inhibition, symptôme, angoisse était intitulé plus simplement Inhibitions et symptômes. L'avenir d'une illusion avait d'abord était appelé L'avenir de nos illusions; et l'essai sur La négation était à l'origine intitulé Négation et désaveu¹³. Beaucoup d'autres exemples curieux de ce type sont indiqués dans le livre.

Les « variations émotives » ne se rapportent pas seulement aux corrections d'erreurs, toujours révélatrices. Elles concernent également les révisions faites délibérément, dans un deuxième temps, parfois faites par Freud lui-même, parfois par ses éditeurs, et qui censurent des énoncés controversés ou délicats. Grubrich-Simitis cite là des exemples à propos de Fliess, Jung, Jones et Ferenczi, entre autres. Mais l'exemple de loin le plus intéressant est celui qui porte sur une critique mordante de la culture et de la psychanalyse américaines. Ce passage a été supprimé, sur les avis d'Eitingon et de Jones, du supplément à l'essai La question de l'analyse profane. Il est intéressant de noter que dans la biographie, faite par Jones les six longs paragraphes en question sont réduits à trois phrases! Grubrich-Simitis cite ce paragraphe en entier, « car il touche à de nombreux points, et sur des thèmes qui sont, aujourd'hui même, d'une grande actualité ». Un extrait de la lettre suivante en indique le sens général:

Les Américains accordent un intérêt égal à toutes sortes de doctrines appelées psychanalytiques et se vantent que ce soit une preuve de leur « ouverture d'esprit¹⁵ ». Les Européens, des sceptiques, ne peuvent s'empêcher de soupçonner que cet intérêt tous azimuts ne va pas très loin, et que derrière cette impartialité se cache une répugnance considérable et une incapacité à former un jugement. A ce qu'on entend, il semblerait que certaines couches de la population américaine soient en proie à des analystes profanes frauduleux, alors qu'un meilleur jugement, en Europe, protègerait la population de ce risque. Je ne peux pas dire quelle particularité de la mentalité américaine en est responsable ni comment il se fait que des gens – dont après tout l'idéal le plus élevé est « l'efficacité l'6 » et l'aptitude à se débrouiller dans la vie - soient incapables de prendre les précautions les plus simples lorsqu'ils engagent un assistant pour leurs besoins mentaux. Mais enfin, en toute impartialité, je ne peux pas non plus dissimuler ce qu'on peut dire, finalement pour excuser partiellement les coupables. Dans cette riche Amérique, où l'argent est facilement disponible pour toutes sortes d'extravagances, il n'y a pas encore d'endroit où les médecins et les non-médecins

^{13.} Die Verneinung und Verleugnung.

^{14.} Jones, La vie et l'œuvre de Sigmund Freud, t. 3, Paris, PUF, 1969, p. 335.

^{15.} En anglais dans l'original: their "open-mindedness".

^{16.} Idem.

peuvent recevoir un enseignement de psychanalyse. L'Europe appauvrie a tout de suite offert trois instituts de formation – grâce à des moyens privés – à Berlin, Vienne et Londres.

La section suivante de ce livre, intitulée « Premières versions ». concerne des variations d'un ordre plus général, à vrai dire, deux ouvrages dont Freud a entièrement révisé le manuscrit. Ce n'est pas un hasard, probablement, si ces deux ouvrages (Au-delà du principe de plaisir et Moise et le monothéisme) sont tous deux hautement spéculatifs et écrits dans des conditions extérieures difficiles. Je ne vais mentionner qu'un des nombreux points intéressants révélés par l'analyse comparée des textes que fait Grubrich-Simitis. La première version, de 1919, de Au-delà du principe de plaisir contient, non pas sept, mais six chapitres. Le sixième chapitre de la première version devient le chapitre sept de la version finale de 1920. Le sixième chapitre, décisif, de la version finale - dans lequel est postulée pour la première fois la pulsion de mort - n'a été ajouté que plus tard, après la mort de Sophie, la fille chérie de Freud. Ceci contredit l'assertion de Freud, que puisque Au-delà du principe de plaisir était rédigé en 1919 et donc précédait la mort de Sophie, sa thèse de la pulsion de mort n'avait rien avoir avec la perte personnelle qu'il avait subie¹⁷.

La section suivante, intitulée « Publications posthumes » met en discussion des modifications non-autorisées de manuscrits de Freud, réalisées par les directeurs de publication. Ici, encore une fois, Grubrich-Simitis nous présente un étonnant panorama de détails intéressants et importants. Le matériel concernant le cas original dont il est question dans Psychanalyse et télépathie - une conférence privée, sans titre, qui n'avait jamais été destinée à la publication - fut censuré par ceux qui s'occupaient des éditions posthumes de Freud. Ceci fut fait sous le prétexte que c'était confidentiel, mais le résultat est qu'un certain nombre de commentaires significatifs de Freud sur le contre-transfert furent supprimés. Grubrich-Simitis fait valoir des arguments justes pour souligner que Freud aurait rédigé ce travail controversé assez différemment s'il avait su qu'il allait être publié. Une analyse serrée du manuscrit du Clivage du moi dans le processus de défense révèle que, probablement, il n'est pas non terminé - comme on le croyait jusque-là. L'Abrégé de psychanalyse, également, si l'on suit Grubrich-Simitis, semble bien être un brouillon complètement rédigé du manuscrit et non une version finale incomplète, comme on le croyait aussi jusque-là. Strachey fait ce commentaire, comme quoi le manuscrit était rédigé dans « une forme inhabituellement abrégée », mais Grubrich-Simitis démontre de façon convaincante qu'il

^{17.} Jones, op. cit., t. 3, p. 45. « L'Au-delà fut écrit en 1919 alors que ma fille était jeune et épanouie » écrit Freud contre Wittels.

était écrit dans un style absolument typique des manuscrits de Freud. Strachey reconnaît que les directeurs de publication des Gesammelte Werke, textes sur lesquels sont basées les traductions, avaient été « un peu libres » dans leur transcription développée des abréviations manuscrites. Grubrich-Simitis révèle l'ampleur de cette « liberté ». On peut comparer les premières lignes de la version de la Standard Edition avec les lignes correspondantes du véritable manuscrit :

Le but de ce petit livre ouvrage rassembler les principes de la PA dans la forme la plus nette concise et aussi les fonder dogmatiquement dans des termes au maximum non équivoques.

Il rejette le catéchisme et prend la forme de questions et réponses. Son intention n'est pas de contraindre à la croyance ou de susciter la conviction.

Les affirmations – enseignements – de la PA basés sur un nombre incalculables d'observations (et expériences), et seulement quelqu'un qui a répété ces observations sur lui-même et autres est dans une position qui lui permet d'arriver à un jugement personnel sur elle¹⁸.

Étant donné ce que montre ce texte, il n'est pas surprenant d'apprendre de Grubrich-Simitis que de nombreuses erreurs conséquentes ont été faites dans la transcription de cet ouvrage important.

La dernière section, qui décrit le matériel récemment découvert, intitulée « Non-publié », concerne une bibliographie, inconnue jusque-là, des travaux de Freud (vers 1923), une notice inconnue à propos d'Eitingon (vers 1930) et un (deuxième) post-scriptum inconnu à l'article sur L'analyse profane (vers 1935). A cette dernière pièce sont attachées sept notes nouvelles dans le texte original, la plus intéressante d'entre elles concernant le thème de la destructivité.

La troisième et dernière partie du livre de Grubrich-Simitis présente un article qu'elle avait, à l'origine, annoncé en 1989. Après avoir défini ce qu'elle veut dire par « édition historico-critique », elle élargit sa proposition d'une nouvelle édition définitive des œuvres de Freud en faisant la relation avec d'autres éditions identiques (de Kant, Husserl, Leibniz, Kafka et Nietzsche). Elle remarque la tendance déconstructiviste de la part de ceux qui dirigent ces éditions modernes érudites – avec leur insistance sur les documents préliminaires non-publiés. C'est là une ap-

^{18.} S. Freud, Abrégé de psychanalyse, éd. revue et corrigée 1975, Avant-propos. La version française actuelle est traduite des Gesammelte Werke de 1946. Le texte est le même, en effet, que celui de la Standard: « Le but de ce court travail est de rassembler les doctrines de la psychanalyse afin d'en donner un exposé, d'une façon pour ainsi dire dogmatique, et sous une forme aussi concise et aussi précise que possible. Ce faisant, nous n'avons nullement cherché à gagner la confiance ni à forcer la conviction. Les enseignements de la psychanalyse résultent d'un nombre incalculable d'observations et d'expériences et quiconque n'a pas réalisé, soit sur lui-même soit sur autrui, ces observations, ne saurait porter sur elles de jugement indépendant. »

proche dont les premières parties du livre ont amplement démontré la valeur. Toutefois, elle pondère cela en prenant acte de certains dangers, comme par exemple le fait que cela crée des occasions d'attaquer inconsciemment la fiabilité des textes reçus.

Sur cette toile de fond, Grubrich-Simitis dessine ses propositions spécifiques pour une première édition véritablement complète des écrits de Freud. Étant donné l'ampleur inouïe du matériel qui doit être géré, elle attire l'attention sur les nombreux pièges qui doivent être évités, comme un perfectionnisme irréaliste, l'idéalisation de la plus ancienne, la plus primitive version, la surinterprétation, et « l'amélioration » de détails ambigus et mal ordonnés. Ici, nous reconnaissons l'influence de l'expérience de Grubrich-Simitis dans la pratique de la psychanalyse. Elle s'appuie aussi sur son expérience inégalée dans le domaine des publications de Freud (qui est un véritable champ de mines, de priorités, copyrights, embargos, et tutti quanti). Elle compare la philosophie éditoriale qu'elle propose en fin de compte à celle de la « mère suffisamment bonne ». Néanmoins, l'édition qu'elle envisage représente un travail de gigantesque dimension, pour lequel elle reconnaît qu'il ne suffira pas d'un seul directeur. Il est sans nul doute correct de sa part de suggérer que cela demandera un support financier, des ressources érudites, et une infrastructure organisationnelle. Mais il est clair, pour chacun des lecteurs de ce livre que nul n'est mieux qualifié que Grubrich-Simitis pour diriger cet important projet. Peut-être après tout n'avons-nous pas de chance qu'elle connaisse si bien le fardeau et les sacrifices que représente un travail de cette sorte.

En l'absence d'une proposition ou d'une promesse pour pouvoir commencer ce travail, Grubrich-Simitis a tout à fait conscience qu'elle ne fait que brosser un idéal. Mais pour sa défense, elle cite une remarque de Freud, bien choisie, faite dans un contexte différent : « Un idéal, bien sûr, mais un idéal qui peut et qui doit être réalisé ». Je suis certain que chaque lecteur qui va étudier ce livre extraordinaire souscrira pleinement à ces sentiments. Terminons en rappelant qu'il y a environ trente ans, Strachey écrivait à Grubrich-Simitis (dans une lettre du 16 mai 1964) : « j'attends ardemment une grande édition allemande Fischer de Freud, qui mettra complètement dans l'ombre notre édition anglaise », et nous implorons Grubrich-Simitis d'accomplir cet exploit.

.../...

Le pur dehors de l'origine, si c'est bien lui que le langage est attentif à accueillir, ne se fixe jamais dans une positivité immobile et pénétrable; et le dehors toujours recommencé de la mort, s'il est porté vers la lumière par l'oubli essentiel au langage, ne pose jamais la limite à partir de laquelle se dessinerait enfin la vérité. Ils basculent aussitôt l'un dans l'autre; l'origine a la transparence de ce qui n'a pas de fin, la mort ouvre indéfiniment sur la répétition du commencement.

.../...

Avant-propos à l'édition hébraïque de Totem et tabou

SIGMUND FREUD

Aucun des lecteurs de ce livre ne pourra facilement se mettre à la place des sentiments de l'auteur, lui qui ne comprend pas la langue sacrée, qui est devenu complètement étranger à la religion de ses pères – ou à toute autre –, lui qui ne peut partager les idéaux nationalistes tout en n'ayant jamais renié pour autant l'appartenance à son peuple, qui ressent sa singularité comme juive et n'en souhaite pas d'autre. Si on lui demandait : qu'y a-t-il encore de juif en toi si tu as abandonné tout ce qui est commun à ceux de ton peuple? Il répondrait alors : encore beaucoup, vraisemblablement le principal. Mais cet essentiel, il ne pourrait pas actuellement le formuler en termes clairs. Cela sera sûrement accessible un jour à la compréhension scientifique.

Pour un tel auteur, c'est donc une expérience d'un genre tout à fait particulier que son livre soit traduit en langue hébreu et qu'il soit mis entre les mains de lecteurs pour lesquels cet idiome historique signifie une « langue » vivante. Un livre, au surplus, qui traite de l'origine de la religion et de la morale, mais qui ne connaît pas le point de vue juif, qui ne se restreint pas au profit du judaïsme. L'auteur espère cependant que ses lecteurs et lui se rencontreront sur la conviction que la science exempte de préjugés ne peut rester étrangère à l'esprit du nouveau judaïsme.

Vienne, décembre 1930.

.../...

Longtemps on a cru que le langage maîtrisait le temps, qu'il valait aussi bien comme lien futur dans la parole donnée que comme mémoire et récit; on a cru qu'il était prophétie et histoire; on a cru aussi qu'en cette souveraineté il avait pouvoir de faire apparaître le corps visible et éternel de la vérité; on a cru que son essence était dans la forme des mots ou dans le souffle qui les fait vibrer. Mais il n'est que rumeur informe et ruissellement, sa force est dans la dissimulation; c'est pourquoi il ne fait qu'une seule et même chose avec l'érosion du temps; il est oubli sans profondeur et vide transparent de l'attente.

.../...

Nécrologie d'une « science juive » Pour saluer Mal d'archive de Jacques Derrida

JEAN ALLOUCH

[...] spécialement la religion des juifs doit être mise en question dans notre sein.

LACAN¹

PERSISTANCE ET FIN DE LA « SCIENCE JUIVE »

La psychanalyse est-elle une « science juive » ? Il serait abusif d'admettre que, depuis qu'elle se pose, depuis des lustres, cette question soit réglée, qu'ayant trouvé sa réponse, elle n'ait plus lieu d'être ; et plus abusif encore de prétendre que la « science juive » ne transparaît plus nulle part. Nous ferons valoir certains faits précis patents et récents qui montrent qu'en France pour le moins, et jusqu'à aujourd'hui, tel n'est pas le cas.

Comment s'est engagé le problème, dès son départ freudien? D'une façon des plus étranges, au regard de la perspective scientiste qui était celle de Freud. Comment la conjonction de ces deux termes – « science », « juive » – a-t-elle pu venir à l'esprit de Freud, ne serait-ce qu'une seule fois? Comment, conjoignant ces deux mots appartenant à des champs sémantiques si étrangers l'un à l'autre, Freud a-t-il pu aller jusqu'à faire du monstre ainsi produit un des axes majeurs de sa politique de la psychanalyse? A quoi donc tenait sa grande préoccupation que la psychanalyse ne soit pas reçue comme une « science juive », autant dire ne soit pas une science juive?

Précisons d'emblée: il n'y a pas, dans le judaïsme, de notion d'une « science juive ». Une science du judaïsme est bien née, en Allemagne,

^{1.} Jacques Lacan, « Proposition d'octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école », version « orale » (transcription non critique), publiée en 1978 chez Navarin en supplément de la revue Ornicar ?

au siècle dernier, sur le modèle de ce qui se faisait à l'endroit du protestantisme. Il s'agissait alors d'histoire du judaïsme, de critique biblique, d'exégèse, de philologie, bref rien qui ne soit désormais devenu classique. Ce n'est pas de ce côté-là qu'il faut chercher l'émergence de ladite « science juive ». L'expression est d'origine antisémite, comme « finance juive », « art juif » ou tout ce que l'on a pu forger de cette trempe. Einstein lui-même vit sa relativité identifiée comme « science juive ». « Juif », dans ces expressions, est généralement pris comme équivalant à « dégénéré » (le temps n'est pas loin, d'ailleurs, où, dans l'idéologie psychiatrique, la folie est référée à une prétendue dégénérescence²).

Que craignait Freud, précisément, à ce propos? Si quelque chose, dans sa tradition, peut évoquer une « science juive », ce serait non pas la kabbale (aucun kabbaliste n'a revendiqué la science – rien à voir avec le spiritisme!) mais l'interprétation talmudique (le mot vient de lamad, apprendre). Y eut-il, chez Freud, une crainte de voir identifiée sa psychanalyse au Talmud?

Quelle que soit la réponse, il restera que cette formule, « science juive », a pesé lourd dans l'histoire du mouvement freudien. Et notamment sur les épaules de Jung – ce point étant désormais étudié et connu, ne lui consacrer ici qu'une ligne ne contribuera pas à en sous-estimer l'incidence.

Et Lacan? Ouvertement dès l'instant de sa mort, circule à son propos l'idée d'une psychanalyse catho- (non pas dique mais lique), une idée à proprement parler ambivalente puisque l'une de ses valences sert la récupération chrétienne du frayage de Lacan, l'autre son rejet. Alors, – retour de la science juive? Eh bien justement, sans même évoquer ce qui se passe ailleurs que sur l'orbite lacanienne, notons que certains groupes, ayant pris la tangente de cette orbite, assez ouvertement, s'y emploient! Pour une surprise, ce fut une surprise! L'École freudienne de Paris les contenait-elle donc? Décidément oui, après Freud, après que le groupe autour de lui ait été à ce point composé de juifs que celui qui ne l'était pas – Jones – était catalogué comme tel (le goy de service, en quelque sorte), après l'échec de l'ouverture Jung, après la diaspora des analystes, après Lacan, le problème n'est toujours pas réglé.

Un autre indice majeur de cet état des choses est la présence de la question juive (si l'on admet cette formulation sartrienne) là où on ne l'attendrait pas davantage que dans les suites de la déprise de l'École freudienne de Paris en 1981, soit : dans la « Proposition d'octobre 1967

^{2.} Une conception qui aura servi, sinon la lutte contre la folie, du moins la constitution de la corporation psychiatrique (cf. Ian Dowbiggin, Inheriting Madness, Berkeley, University of California Press, 1991; La folie héréditaire, ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX^e siècle, préface de Georges Lanteri-Laura, trad. de l'américain par Guy Le Gaufey, notes établies par Xavier Leconte, Paris, EPEL, 1993).

sur le psychanalyste de l'école ». Qu'a donc à faire la judéité avec la didactique? Avec l'habilitation du psychanalyste? Avec l'école freudienne? a priori, l'on ne voit pas. Que l'on sache, une telle question inextricablement historique, raciale, morale et religieuse n'apparaît pas lorsqu'il s'agit de former des mathématiciens, physiciens, biologistes, etc.

Pourtant, l'on peut avoir quelque peu la puce mise à l'oreille si l'on se souvient d'un fait maintenant bien connu, à savoir que, du côté de la philosophie morale, en 1939-1944, on a fait assez bon ménage, en France, avec l'occupant (notamment Sartre présentifie cet accommodement) tandis que ceux qui étudiaient la philosophie des sciences se sont avérés, eux, fort à propos intolérants (et, bien sûr, la figure de proue est ici Cavaillès). Il n'en reste pas moins que même ceux-là, qui ne se sont certes pas repliés derrière un superbe mépris des affaires politiques au nom d'intérêts scientifiques ou philosophiques « supérieurs », n'ont pas mélangé leur engagement politique et les problèmes qu'en professionnels ils traitaient - hormis, évidemment, ce qui eut lieu avec Cavaillès. Or voici que, franchissant un pas de plus, Freud avec sa « science juive » et Lacan avec le génocide des juifs par les nazis mis en conclusion de sa « Proposition... », que chacun de ces deux qui, comme c'est généralement admis, sont du côté de Cavaillès et non pas de Sartre, paraissent, en outre, lier et non pas cliver les choses (quitte à ce que ce lien soit une tentative de les distinguer).

Que se passe-t-il, avec la psychanalyse, qui ne cesse donc pas de se présenter comme possiblement une science juive? Et, notamment : qu'est-ce, grand Dieu, que l'analyse comme possiblement science juive a à voir avec le bouclage de chaque analyse?

Prenons acte ici qu'il n'était pas possible de répondre à ces questions avant Mal d'Archive, de Jacques Derrida³. Nous accueillons cet ouvrage comme un événement majeur dans le champ freudien car il donne la raison (il n'y en a qu'une, évidemment) pour laquelle la psychanalyse n'est pas, ne saurait en aucun cas être une science juive. Ainsi donc aura-t-il fallu attendre quasiment un siècle pour que cette raison soit explicitement formulée. Jacques Derrida nous offre ici non pas une question mais une réponse, une réponse qui, certes, manifeste une question, la manifeste d'autant mieux qu'elle la transforme en problème, mais en un problème dont la solution ne fait plus question.

Mal d'Archive, disons-nous, boucle bel et bien le problème ouvert par l'expression « science juive », lève cette freudienne hantise. Mais,

^{3.} Jacques Derrida, Mal d'Archive, Paris, Galilée, 1995. Tout au long de ces lignes nous dirons « Jacques Derrida » et non pas « Derrida » car ce n'est pas tant, croyons-nous, le philosophe qui parle, célèbre au point de ne plus avoir besoin de prénom, mais un quidam dans ce qu'il a de particulier (cf. note 4) et dont la particularité même, en même temps qu'elle le pousse à le traiter, aiguise l'intelligence du problème qu'il entend traiter.

dira-t-on, ne peut-on encore et toujours gloser sur une question donnée - et les juifs, là-dessus (Jacques Derrida fait état de sa propre lignée⁴) ne sont pas les derniers? Pourtant, aussi herméneute soit-il, nul ne saurait nier qu'il est des problèmes qui trouvent, un certain jour, leur solution, qui deviennent caduques. Soit la doctrine du « socialisme dans un seul pays »; hormis quelques historiens, plus personne, d'ici peu, en nos contrées, n'aura seulement l'idée de ce qu'une telle expression comportait d'espoir pour des millions d'hommes, ceci alors même qu'elle aura provoqué des millions de morts (souvent les mêmes). Mais restons dans le même paysage: puisqu'on a bien fini par régler le problème de la « science prolétarienne », on ne voit pas pourquoi il serait aberrant de considérer que peut être définitivement réglé celui de la « science juive » qui se présente, logiquement, dans les mêmes termes. On peut encore, pour éclairer autrement cette distinction entre problèmes réglés ou pas, considérer la différence des statuts aujourd'hui acquis respectivement par un Lyssenko et un Mesmer. L'affaire Lyssenko est achevée sans reste (Dominique Lecourt lui a donné son coup de grâce); celle de Mesmer, qui pourtant est reconnue, elle aussi, fausse du point de vue « scientifique », continue à courir - on dit même, non sans de bonnes raisons, que la psychanalyse, en tant qu'elle ne parvient pas à faire science, se trouve dans son sillage⁵.

Jacques Derrida, en peu de pages, mais écrites serré, dit la solution du problème de la psychanalyse en tant que science juive en puissance. Non elle ne l'est pas ; pas en acte, pas en puissance non plus. Ce non, Jacques Derrida n'est pas le premier à le penser ni à le dire ; mais il est le premier à en donner la raison. Toutefois, avant d'y venir, pour en maintenir ludiquement un bref temps le suspens, mais surtout pour mieux préciser le rapport de cette question avec celle de la fin de l'analyse, étudions cette « existence des juifs » telle que Lacan la situe dans sa « Proposition d'octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école ».

^{4.} Cf. p. 111 : « [...] ces marranes avec lesquels je me suis toujours secrètement identifié (ne le dites à personne) et dont l'histoire crypto-judaïque, ressemble au fond beaucoup à celle de la psychanalyse »; p. 139 : « [...] en parlant d'un collègue, Yerushalmi, [...] je parle de moi »; p. 140 « Freud avait ses spectres, il le confesse à l'occasion. Il avait les siens et il y obéissait (Jakob Shelomoh, Moïse et quelques autres), comme Yerushalmi (Jakob Shelomoh, Sigmund Shelomoh, son Moïse et quelques autres) et moi (Jakob, Hayim, mes grands-pères Moïse et Abraham, et quelques autres) ».

^{5.} Très récemment encore, Isabelle Stengers prenait appui sur Mesmer pour situer la position du médecin moderne, précisément en tant qu'à la différence d'avec l'astronome vis-à-vis de son double, l'astrologue, il ne cesse pas, lui, de prétendre se différencier de son double, le charlatan (cf. Tobie Nathan, Isabelle Stengers, Médecins et sorciers, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1995).

L'EXISTENCE DES JUIFS, DANS LA « PROPOSITION... »

Il y a deux versions de la « Proposition... » et, sur ce problème qui présentement nous intéresse, les différences sont à première vue si importantes qu'il paraît opportun de les étudier séparément.

La version « orale »

Je prétends désigner dans la seule psychanalyse en intension [nous soulignons] l'initiative possible d'un nouveau mode d'accession du psychanalyste à une garantie collective.

Par cette formule, Lacan radicalise la position d'un Ferenczi, celle qui se cristallisait dans la deuxième « règle fondamentale » de la psychanalyse : tout psychanalyste doit avoir fait une psychanalyse. « Radicalise » disons-nous, car l'on ne trouve pas, chez Ferenczi, le même monolithisme que chez Lacan en 1967-1968, monolithisme selon lequel le psychanalyste provient d'une psychanalyse, et de ça seulement. Chez Ferenczi, le vœu que l'analyste ait été analysé relève d'un souci médical, voire prophylactique : que chacun règle ses propres problèmes avant de prétendre régler ceux d'autrui et afin d'être en posture de régler ceux d'autrui! Mais Ferenczi n'a jamais prétendu que la didactique était seule productrice du psychanalyste. Il y a là un pas très important, franchi par Lacan, et qui est loin d'aller de soi (en théologie, ne qualifierait-on pas sa position de « fondamentaliste » ?).

C'est donc seulement après avoir posé en ces termes radicaux le problème de la didactique, et après avoir déplié ce problème que Lacan, en conclusion de sa « Proposition... » va ajouter quelques mots sur la « psychanalyse en extension ». Ils sont mis sous trois rubriques, relevant respectivement du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Le projet général est explicite (cf. p. 20 de l'opuscule publié comme un supplément à Ornicar?), il s'agit d'utiliser la psychanalyse en extension pour se livrer à une critique des sociétés analytiques et spécialement du type de garantie dont elles usent.

1^{re} rubrique, symbolique. Appelons-la le familialisme de la psychanalyse car il s'agit d'une réserve mise sur l'attachement de la psychanalyse à la famille, même si cet attachement se fonde sur le mythe d'Œdipe pris comme symbolique. L'on voit souvent cité de travers ce qui est ici dit; Lacan ne proclame pas qu'à retirer l'Œdipe la psychanalyse devient un délire à la Schreber; il pose qu'en cette hypothèse c'est « toute la pensée normative » de la psychanalyse qui vire ainsi. Il ne dit pas que lui-même se plaindrait d'une telle mutation (confirmée par la suite, chez lui, lorsqu'il présentera la psychanalyse comme « un délire dont on attend qu'il porte une science »), ni non plus qu'il la souhaite.

2º rubrique, imaginaire. Appelons-la l'identification. La pensée normative de la psychanalyse a produit les sociétés analytiques, qui, comme l'église et l'armée, reposent sur l'identification au guide. Avec l'Œdipe, le chef est père (cf. Staline en « père des peuples »), tant et si bien que l'identification du fils au père-psy (car, objet d'identification, ce père est un père « psychique », et le fils celui qui au père psy colla) est posée comme terminaison de l'analyse. Pour les filles – comme d'habitude – rien. On a donc affaire là à une intervention précise d'une certaine psychanalyse en extension sur la psychanalyse en intension, soit cela même avec quoi le radicalisme de Lacan, en clivant les deux, tente de rompre : qu'en aucun cas la psychanalyse en extension ne vienne déterminer la psychanalyse en intension.

En coupant ainsi les ponts avec ce père idéal grand manitou des sociétés analytiques, Lacan retrouve l'Œdipe. En effet, ce père idéal avait valeur d'une défense par rapport au complexe d'Œdipe, avec pour conséquence de figer la pratique et d'en fixer de trop étroites limites. Il y avait (mais est-ce bien du passé?) dans cette psychanalyse réglée sur le père idéal, une exclusion de l'Œdipe – constat clinique à vrai dire quasi trivial: plus un sujet méconnaît son Œdipe, plus il idéalise le père.

3e rubrique, réelle. Appelons-la la ségrégation (est-ce parce que le mot s'oppose à agrégation que les « agrégés » sont si souvent fichus, comme le notait Wittgenstein?). Il s'agit d'un « phénomène fondamental, dont le camp de concentration a montré l'éruption ». Très remarquablement, Lacan attribue cet effet non pas au seul avènement du nazisme mais, cet avènement n'étant ici que précurseur, à l'universalisation du sujet de la science.

Cette dernière thèse est curieuse; elle peut même sembler paradoxale. Cette universalisation ne rassemble-t-elle pas, plutôt qu'elle ne divise et même ne « ségrége⁶ ». Or Lacan a un argument très fort pour faire valoir que cette vision simpliste de la science ne convient pas, c'est à savoir l'extra-territorialité de la science, celle qui a permis aux analystes juifs allemands d'échapper, tous⁷, à l'extermination. De quoi ont-ils ainsi été protégés? Selon lui, mots très forts là aussi, ils ont ainsi bénéficié (si l'on ose employer ce terme) d'une « réduction des devoirs impliqués dans le désir de l'analyste ».

Sans doute retrouve-t-on ici l'opposition Sartre/Cavaillès. Il n'empêche, deux lectures se présentent. Si l'on se règle sur l'exemple, sur

^{6.} Il y a bien « agréger », pourquoi pas « ségréger » ? L'anglais a to segregate, qui a donné notre adjectif en forme de participe passé « ségrégé », mais ne nous a pas pour autant poussé jusqu'à créer le verbe correspondant ; sans doute la France, patrie des droits de l'homme, dit-elle, et de la révolution, est-elle du coup à l'abri – n'est-ce-pas ? – de tout acte de type ségrégatif.

^{7.} Nous nous abstenons sciemment de toute remarque concernant Bruno Bettelheim, hormis cette question: « Quid, à son endroit, de la psychanalyse comme science juive? ».

la survie des analystes juifs allemands, il restera difficile, en 1995, de référer leur flottabilité au sujet de la science pris comme tel : il s'agirait plutôt, croyons-nous savoir désormais, d'une doctrine qui se veut science. non sans quelque titre à faire valoir à cette fin. L'on peut en effet, sans doute aucun, attribuer l'invention du zéro (c'est-à-dire des zéros) au suiet de la science, même si elle est très antérieure à Descartes; pour celle de l'Œdipe. c'est une autre paire de manches. Selon cette lecture, ce serait donc plutôt quelque chose comme « la pensée normative de la science » qui aurait des conséquences ségrégatives. L'autre lecture. au contraire, avancerait que le sujet de la science, en s'universalisant, produirait, en tant que tel, une ségrégation, exactement proportionnelle à son degré d'universalisation. Notre propos n'est pas ici de trancher. ni même de développer les attendus liés à chacune de ces deux lectures. Il est d'éclairer la phrase qui suit, phrase à vrai dire étonnante, et qui conclut la présentation de ce que Lacan distinguera comme étant les trois fonctions de la psychanalyse en extension : dans le symbolique, le familialisme, dans l'imaginaire l'identification au père idéal, dans le réel la ségrégation due au sujet de la science :

La solidarité de ces trois fonctions majeures que nous venons de tracer trouve son point de concours dans l'existence des juifs. [...] Il est impossible de s'acquitter de la ségrégation constitutive de cette ethnie avec les considérations de Marx, celles de Sartre encore bien moins. C'est pourquoi [...] spécialement la religion des juifs doit être mise en question dans notre sein.

Il y a là, sur la judéité, une thèse complexe, mais articulée, et que personne n'a, à ce jour, pris la peine de discuter.

La version écrite

Les rapports intension/extension y paraissent mieux formalisés, ceci grâce au chiffrage que leur offre le plan projectif. On retrouve un triptyque, non plus de trois fonctions mais de trois « points de fuite », qui sont aussi et même surtout appelés des « facticités ».

Dans le symbolique, le mythe d'Œdipe fait problème. L'accent de la contre-expérience est ici renforcé : le retrait de l'Œdipe transforme en délire schreberien non plus « la pensée normative » de la psychanalyse mais rien de moins que – la psychanalyse en extension elle-même. Pour autant, est-ce dire qu'il faille s'accrocher à l'Œdipe? En tout cas pas au sens de continuer l'« idéologie œdipienne », qui dispense de se prononcer sur la valeur de la famille.

Dans l'imaginaire, par rapport à la version orale, rien de changé.

Il y a, en revanche, d'importants remaniements de la facticité réelle. Sur le plan de l'énonciation, l'on voit ici Lacan prophétiser, ceci depuis l'horreur suscitée chez lui par les camps de concentration (cet aveu ne figure pas dans la première version). La prophétie porte sur un accroissement de la ségrégation. Celle-ci n'est plus référée à une « universalisation du sujet de la science » (avec les deux lectures que nous avons montrées possibles) mais, selon une sorte de transformation des formules avec conservation des mêmes mots d'une version à l'autre, à

[...] ce qui ira se développant comme conséquence du remaniement des groupements sociaux par la science, et nommément de l'universalisation qu'elle y introduit.

Et puis, dans cette nouvelle version, plus rien; et nommément plus d'existence des juifs comme lieu de solidarité de ces trois points. Evidemment la question nous vient, puisque, par l'analyse, nous ne sommes pas tenus d'écarter les idées folles qui se présentent mais au contraire invités à leur faire place dès lors qu'elles paraissent s'inscrire dans le fil tendu d'un propos : est-ce que l'apparition dans le réel d'une psychanalyse juive, assez rapidement après la destruction⁸ de l'École freudienne de Paris, n'a pas le statut d'un retour dans le réel de ce qui aura été – eh bien quoi ? soit refoulé dans le symbolique soit forclos du symbolique, ceci exactement entre la première et la seconde version de la « Proposition... » (qui, ne l'oublions pas, ne fut publiée qu'en 1978) ?

Doit-on situer comme refoulement cette disparition du signifiant juif dans la « Proposition... » et comme symptôme son retour dans le réel sous forme des associations judéo-lacaniennes de psychanalyse? Comme le marquent le trait d'« union » et le fait qu'ils ont abandonné l'école, ces groupes-compromis sont en effet des symptômes (alors que l'École lacanienne de psychanalyse relève d'un passage à l'acte), tant et si bien que ce qu'ils ont de réel n'y contreviendrait pas. Cependant, relisons:

La solidarité de ces trois fonctions majeures que nous venons de tracer trouve son point de concours dans l'existence des juifs. [...]

Ce n'est pas seulement que ces trois fonctions se trouveraient chez les juifs; plus précisément, c'est leur solidarité qui est en jeu dans l'existence des juifs. En effet, que serait une solidarité qui ne trouverait pas son point de concours? Pas grand chose! Le schéma ici indiqué suggère clairement une problématique type borroméen. Comme tel, le nouage borroméen en rend trois solidaires et fait dépendre cette solidarité de la présence de chacun. Selon cette métaphore (mais n'est-ce bien qu'une métaphore?), l'existence des juifs équivaudrait à la nodalité borro-

^{8.} Nous choisissons ce mot à la place de celui, convenu, abusivement convenu, de dissolution. En effet la dissolution prolonge son action jusqu'à réduire son objet en poussière. On est loin du compte. On a cassé les meubles et l'immeuble, restent les morceaux, en plus ou moins bon état, et où chacun peut reconnaître livres, tables, chaises, portes, fenêtres, cloisons, etc. Et l'on peut bien, avec ces restes, reconstruire quelques baraquements.

méenne elle-même de ces trois facticités. Elle ferait tenir ensemble :

- 1) le mythe d'Œdipe, avec ce qu'il suscite d'un familialisme intempestif,
- 2) le père idéal, objet d'identification et ordonnateur des sociétés analytiques,
- 3) la ségrégation, comme effet de la science.

Dès lors, écarter cette existence des juifs serait désolidariser ces trois facticités, les rendre indépendantes les unes par rapport aux autres. Cette considération nous fait donc opter pour une opération type forclusion, et non pas refoulement.

Mais qu'est-ce donc, se demandera-t-on, qui faisait dépendre les unes des autres ces trois facticités? Justement, nul contenu commun, qu'il n'y a donc pas à aller chercher, mais quelque chose d'un autre ordre, qui nous porte sur un autre registre: une existence, celle des juifs. Autrement dit la version orale de la « Proposition... » ferait de cette existence la condition de la consistance de la psychanalyse en extension! Cet unaire (cette existence) constituerait l'unien de la psychanalyse en extension. Or, souvenons-nous ici que le tranchant de la « Proposition... » consistait, pour la didactique, à ne rien faire dépendre de la psychanalyse en extension. Il y avait donc là, hormis le jeu in/ex qui ne peut évidemment être négligé, une première séparation de l'analytique et de la judéité. Il apparaît dès lors que la transformation de la version orale en une version écrite accentue cette coupure.

Il semble que, pour le coup, le champ de l'extension ne soit plus rassemblé par rien de particulier. Rien? Pas exactement peut-être, puisque, dans cette seconde version, où disparaît la mention de l'existence des juifs, la méditation de Lacan sur la « flottabilité universelle » de l'IPA, qui fut tout d'abord repérable au fait que les analystes juifs allemands aient tous échappé au nazisme (un « tour de force »), prend valeur de symptôme, de signe que l'organisation qui abrite les psychanalystes s'est hissée au niveau de l'église et de l'armée, s'est constituée de façon à échapper à la ségrégation.

C'est donc avec ces trois facticités que l'IPA de la Mitteleuropa se serait tirée du nazisme sans rien y perdre, autrement dit aurait perduré dans l'existence au prix du symptôme flottabilité. Comment comprendre ceci ? Pour les deux premières facticités, il ne semble pas y avoir trop de difficulté. Pour la troisième non plus, tout au moins si l'on s'en tient à la ségrégation. Comme pour l'église et l'armée, que l'IPA s'en tire n'empêche pas la ségrégation d'avoir lieu. Ici résonne ce fait sur lequel les historiens de la psychanalyse glissent pudiquement : deux sœurs de Freud exterminées dans les camps nazis.

Tout irait donc bien (si l'on ose dire, alors que l'on ferait mieux de noter qu'avec cette manière IPA rien ne va plus), tout irait bien pour ces trois points, hormis l'étrangeté qui consiste à référer la ségrégation,

et notamment celle subie par les juifs en 1939-1944 et qui, depuis, reçut son nom de shoah, très précisément à la science. Ceci serait quasi absolument mystérieux s'il n'y avait, en arrière plan..., quoi ? Eh bien, un certain rapport déjà constitué, fut-ce dans l'imaginaire (mais l'imaginaire n'est pas rien), entre judéité et science, s'il n'y avait, autrement dit, la vieille affaire de la science juive.

LA SOLUTION YERUSHALMO/DERRIDIENNE

Je ne sais si le lecteur de ces lignes s'occupe beaucoup des professeurs de Jewish History, Culture, and Society; en tout cas, qu'il le sache ou pas, qu'il veuille ou pas en tenir compte, ces professeurs, eux, s'occupent de lui! Ils ne sont pas les seuls d'ailleurs; d'autres, non moins religieux, s'y emploient également. Mais enfin, cette fois, il s'agit d'un certain Yosef Hayim Yerushalmi, qui a commis un livre sur Freud intitulé en français Le Moise de Freud. Judaisme terminable et interminable (paru en 1993 aux éditions Gallimard, seulement deux ans après la version originale en anglais). En 1993, ayant lu assez attentivement ce livre, au point de le surcharger de soulignages et autres annotations, légèrement agacé, mais sans trop me demander en quoi, je l'avais rangé dans un coin où, d'ailleurs, aujourd'hui, je ne le trouve plus! Sans doute étais-je passé à côté du tranchant de l'ouvrage, hormis l'acte symptomatique susdit. Puis vint Mal d'Archive. Et, cette fois, plus moyen d'échapper. Je n'en veux pour preuve que ce qui suit.

Ce livre est issu d'une conférence prononcée à Londres le 5 juin 1994 sous les auspices du Freud Museum, autant dire de la maison de Freud. Yosef Hayim Yerushalmi devait être présent, et répondre ; or il fut ce jour-là - malade! Il n'est pas abusif de qualifier cette maladie de « diplomatique » dès lors qu'il est clair qu'elle servit fort à propos la politique mise en jeu dans et par ce livre de Yerushalmi que s'apprêtait à discuter Jacques Derrida ce jour-là. Ainsi Jacques Derrida a-t-il absolument raison de mentionner cette maladie dans son Mal d'archive, elle en fait partie, ne serait-ce que par ce qu'elle produisit, à savoir que quelqu'un d'autre, le lendemain, lise la contribution de Yerushalmi au colloque. Or ce geste en répète un autre, lui mentionné par Yerushalmi et dont il fait un argument majeur : celui d'Anna Freud empêchée d'être présente et envoyant une allocution écrite à l'Université hébraïque de Jérusalem pour l'inauguration d'une chaire Sigmund Freud. De même que celui qui lira à haute voix publiquement l'exposé de Yerushalmi ne parlera pas, ce faisant, en son propre nom, de même faut-il, pour la politique de Yerushalmi, qu'Anna Freud, à Jérusalem, signifie qu'elle ne parle pas en son propre nom mais au nom de son père; en effet, s'il en est ainsi, c'est lui, Sigmund Freud, qui aura déclaré, ce jour de 1977,

que, si la psychanalyse est une science juive, cet épinglage « en la circonstance présente, peut faire office de titre de gloire⁹ ».

Mesure-t-on la folie du propos? Certes, on croit ainsi retourner la formule antisémite (science juive) contre les antisémites; on va lui donner un autre sens, qui révèlera la vérité de l'antisémitisme¹⁰. Mais quel que soit le fin mot de cette politique (nous verrons quel il est), il n'en reste pas moins qu'en entérinant la formule « science juive », elle s'engage dans ce qu'il faut bien appeler le pire, elle engage le pire. Sur cette science juive, sans doute n'est-il pas possible, même provisoirement, de céder ne serait-ce qu'un pouce de terrain. C'est non, sans discussion aucune; c'est ce non radical, ou – c'est foutu.

Comment Yerushalmi en est-il venu à faire valoir la psychanalyse comme une science juive (ce « juif », nous le verrons, renvoie davantage à la judéité qu'au judaïsme)? Tout part d'une hantise. Voici en effet un juif – il n'est pas le seul – hanté par Freud:

Je n'ai pas fouillé dans votre vie à la recherche de failles. Celles découvertes par d'autres ces dernières années n'ont en rien entamé ma passion (engrossment) pour votre œuvre hors du commun qui, elle aussi, [donc en plus du bonhomme Freud] continue à me hanter « comme une âme en peine » 11.

Yerushalmi ne manque pas de sérieux, ainsi que nous l'a démontré sa maladie diplomatique. Or il a, lui, trouvé la solution du problème que cette hantise rend manifeste et qui, nous le verrons, est celui d'une antinomie entre le freudisme et le judaïsme.

Sans doute aura-t-on noté, dans la citation ci-dessus, l'intervention de la deuxième personne. Changeant de ton en effet, à la fin de son livre, Yerushalmi s'adresse au fantôme de Freud. Jacques Derrida étudie en détail la portée du monologue qui s'engage alors, montrant on ne peut plus précisément comment cette rupture de ton et d'adresse sert la politique de Yerushalmi. Cette énonciation, bien mieux que tout énoncé supplémentaire, confirme l'énoncé essentiel de Yerushalmi, disons sa thèse. Voici donc cette conclusion 12:

Professeur Freud, parvenu à ce point, il me semble futile de vous demander si la psychanalyse est bien, génétiquement ou structurellement, une science juive. Si tant est qu'on puisse un jour l'établir, il faudra pour cela mener encore bien des recherches et beaucoup dépendra, bien sûr, de la manière dont on devra définir les termes mêmes de juif et de science. En attendant, mettant de côté ces questions de nature sémantique et épistémologique, j'aimerais seulement

^{9.} Jacques Derrida, Mal d'archive, op. cit., p. 71.

^{10.} Ibid., p. 72.

^{11.} Ibid., p. 99.

^{12.} Ibid., p. 81.

savoir si vous, personnellement, en êtes finalement venu à la croire

Magnifiquement, Jacques Derrida montre d'une part que la réponse va de soi, elle est d'ailleurs lisible dans les trois mots mis en italiques. Elle va d'autant plus de soi, remarque Jacques Derrida, que Yerushalmi s'adresse à un mort¹³ qui ne peut donc la contredire¹⁴; il le pourrait d'autant moins que, ce faisant, Yerushalmi (Jacques Derrida le montre) occupe pour Freud la place d'autorité, celle de Jakob Freud¹⁵. Or, et en ceci même Yerushalmi est très fort, en maintenant cependant comme ouvert l'avenir, sa réponse réalise ce tour de passe-passe de dire quelque chose et de ne pas le dire. Quel est donc l'intérêt de cette singulière énonciation? Il consiste en ceci : avec cette « ouverture » la réponse se redouble elle-même, elle se confirme elle-même comme juste et incontournable. En effet l'énoncé essentiel, l'essentielle réponse est, précisément, l'avenir.

Pour le saisir, suivons un instant le parcours de Jacques Derrida, même si c'est en regrettant que nous ne puissions ici le faire qu'à grands pas. Partons de la notion d'archive. L'archive n'est pas la mémoire vivante¹⁶, ça en est à la fois le contraire et la béquille. L'arché grec est à la fois commencement et commandement. Pourquoi commandement, donc loi? En Grèce, les archives sont déposées dans une maison, gardée par les archontes; ces conservateurs ont aussi le pouvoir d'interpréter les archives et donc de dire la loi. D'un côté l'archive est menacée d'une destruction tout ce qu'il y a de plus physique; de l'autre elle est tournée vers l'avenir. En plus du fait que l'archive servira à dire la loi, ceci se voit déjà au fait que l'on n'archive pas n'importe quoi n'importe comment, que donc l'archivage engage l'avenir 17. Archiver, chacun en a l'expérience dès lors qu'il conserve quelque part un petit papier sur lequel il aura inscrit telle de ses pensées, c'est jouer déjà l'avenir, c'est s'inscrire dans ce que Jacques Derrida appelle si justement « une messianité spectrale¹⁸ ». Archiver, c'est constituer non seulement un passé, mais aussi une promesse. Une promesse, contrairement à ce que l'on peut croire, est quelque chose de très spectral, quelque chose d'aussi spectral, d'aussi mort qu'un spectre! Et sans doute est-ce là la raison pour laquelle à la différence des guérisseurs de tous poils, le psychanalyste, lui, ne fait aucune promesse.

^{13.} Jacques Derrida, Mal d'archive, op. cit., p. 63, 96-97.

^{14.} Ibid., p. 67.

^{15.} *Ibid.*, p. 68.

^{16.} Ibid., p. 26, 37, 46, 100.

^{17.} Ibid., p. 56.

^{18.} Ibid., p. 60.

Pour une science de l'archive, Freud est certes crucial. Jacques Derrida le fait valoir, qui n'est pas loin d'écrire¹⁹ que la psychanalyse est à l'archivologie (donc y compris à l'histoire) ce que la linguistique fut à la sémiologie : un savoir pilote (par exemple avec le concept d'une archive inconsciente²⁰).

Évidemment, elle se révélerait ainsi concurrente du judaïsme qui, question archive, question culte de la mémoire et promesse, ne lésine guère. Et l'on entrevoit que si Yerushalmi est hanté par Freud, c'est qu'il doit y avoir, à cet endroit, un problème entre Freud et le judaïsme. Quel problème ? Il n'est pas de pure concurrence.

L'archive est un à-venir, donc non quelconque. Jacques Derrida cite Benjamin : « Pour les juifs l'avenir ne devient pas néanmoins un temps homogène et vide²¹. » Yerushalmi fait de ce messianisme le trait distinctif de la judéité, celui par lequel elle doit être différenciée du judaïsme (qui, lui, comporte d'autres choses que Yerushalmi est prêt à envisager comme terminables, notamment les bagatelles type la croyance en un Dieu unique). La judéité est « l'attente de l'avenir²² », « [...] "l'anticipation d'une espérance spécifique en l'avenir" ».

En quoi consiste cette spécificité? C'est là l'affirmation « inconditionnelle²³ » de la judéité: être juif est se rapporter à l'avenir comme tel, ne tenir que de là son identité²⁴. Autrement dit: se soumettre à l'antériorité d'une archive. Car une archive prescrit cet avenir. Jacques Derrida l'explicite fort justement: les deux assignations, de l'archivage et de l'avenir n'en font qu'une seule. Il a même une fort pertinente formule pour la dire:

Comme si Dieu n'avait inscrit qu'une chose dans la mémoire d'un seul peuple et d'un peuple entier: à l'avenir, rappelle-toi de te rappeler l'avenir²⁵.

Voici l'injonction majeure. On pousse la subtilité jusqu'à lui donner un contenu (dont Yerushalmi trouve la formule chez Malachie²⁶):

Il réconciliera le cœur des pères avec [celui des] fils, et le cœur des fils avec [celui de] leurs pères.

Évidemment, pour les filles, toujours rien, et sans doute n'est-ce pas un hasard si la psychanalyse vient d'elles, des gamines juives. Comment, en effet, partant de cette base, apparaît la psychanalyse à Yerushalmi?

^{19.} Jacques Derrida, Mal d'archive, op. cit., p. 59.

^{20.} Ibid., p. 103 et sq.

^{21.} *Ibid.*, p. 110.

^{22.} Ibid., p. 115.

^{23.} Ibid., p. 118.

^{24.} Ibid., p. 119.

^{25.} Ibid., p. 121.

^{26.} Ibid., p. 116-117.

Eh bien, il y a quelque chose dans Freud qu'il ne digère pas, mais absolument pas, et qui va l'amener à avancer que la psychanalyse est une science juive (et tant pis si on donne ainsi un coup de pouce à l'antisémitisme en se retrouvant sur un énoncé qui a valu aux livres de Freud d'être brûlés par les nazis!).

[...] quel est l'avenir de Laïos et d'Œdipe? Nous lisons jusqu'au bout votre Moïse, las! vous ne le dites point. Cependant, si vous me disiez que, en fait, ils n'ont pas d'espoir, je vous répondrais simplement: il se peut fort bien que vous ayez raison [you may very well be right]. Néanmoins, c'est précisément sur cette question d'espérance ou de désespérance [hope or hopelessness], plus encore que sur Dieu ou l'absence de dieu, que votre doctrine est peut-être la plus non-juive [un-Jewish]²⁷.

Voici donc le trait distinctif que l'algarade Yerushalmi-Derrida a bien isolé et qui fait qu'en aucun cas la psychanalyse peut être située comme une science juive, qui fait même que la psychanalyse ne s'instaure (via les filles des juifs) que par une rupture avec la judéité, que comme antinomique à cette judéité parfaitement définie par Yerushalmi. Freud aura fait de l'avenir comme tel une illusion; sa dissipation est condition de possibilité d'une science de l'archive délestée de toute promesse²⁸.

Dès lors, ne rechignons pas devant ce qui ainsi se présente. Qu'est-ce qu'un psychanalysé? C'est, en effet, quelqu'un qui n'a plus d'avenir, quelqu'un comme Œdipe à Colonnes, ou le Vice-Consul après qu'il ait tiré sur Lahore²⁹, ou l'étudiant borgne de Kenzaburô Ôe après la mort de D***, dans « Agwîî, le monstre des nuages³⁰ ». Oui, Freud a absolument raison de soutenir que la psychanalyse n'est pas une science juive. Mais l'on voit aussi que Lacan a raison, dans la première version de la « Proposition... », de situer l'existence des juifs – c'est-à-dire de l'avenir – comme psychanalyse en extension au sens où il faut radicalement se dispenser d'elle dans la didactique, c'est-à-dire dans l'exercice de la psychanalyse.

^{27.} Cité par Jacques Derrida, Mal d'archive, op. cit., p. 117. Jacques Derrida retraduit le texte et insère dans sa traduction les termes anglais ci-dessus reproduits.

^{28.} Ayant sommairement exposé cette thèse lors du troisième congrès de l'École lacanienne, un des auditeurs, Daniel Lehr, nous fit, d'ailleurs fort gentiment, un procès en confusion; nous confondions avenir et promesse. Passons sur le fait qu'ainsi nous reprenions le fil de Jacques Derrida et de Yerushalmi, ce qui ne constitue pas une réponse. Mais la réponse, notre interlocuteur lui-même devait nous la donner lorsqu'à notre invitation il accepta de nous dire une de ces histoires juives dont il prétendait qu'elles faisaient clairement la différence entre promesse et avenir. L'histoire tient en l'aveu fait en catimini par un juif à un autre juif que le grand secret du judaïsme c'est que le messie n'existe pas. Est-elle probante? Le fait que cette inexistence amuse, certes, ne le démontre pas.

^{29.} Marguerite Duras, Le Vice-Consul, Paris, Gallimard, 1966.

^{30.} Kenzaburô Ôe, Dites-nous comment survivre à notre folie, Nouvelles, traduit du japonais par Marc Mécréant, Préface de John Nathan, Paris, Gallimard, 1982, p. 137-180.

DÉSIR VERSUS PROMESSE

Mal D'Archive est un ouvrage si justement écrit qu'on peut y lire, quasi à ciel ouvert, par quel bout Jacques Derrida est pris dans la question juive telle que Yerushalmi la formule. Cette prise nous importe car elle intervient avec ce résultat que l'analyse de Yerushalmi, parvenue à un certain point, tourne-court.

Comme tout un chacun, juif et non juif, du moins je le conjecture, Jacques Derrida est saisi de crainte et de tremblement devant l'affirmation doublement totalitaire de Yerushalmi (cf., ci-dessous, le « nulle part », puis le « tout un peuple »):

En Israël et nulle part ailleurs [only in Israel and nowhere else], l'injonction de se souvenir est ressentie comme un impératif religieux pour tout un peuple [to an antire people]³¹.

Par-delà ce tremblement évoqué (« Comment ne pas trembler, écrit-il, devant cette phrase? »), Jacques Derrida se demande: qui pourrait jamais s'assurer, depuis quelle archive, qu'une telle phrase est juste³²?

Car s'il est juste de se rappeler l'avenir et l'injonction de se rappeler, à savoir l'injonction archontique de garder et de rassembler l'archive, il est non moins juste de se rappeler les autres, les autres autres et les autres en soi, et que les autres peuples pourraient en dire de même – autrement³³.

Jacques Derrida sait faire valoir la violence de cette revendication d'unicité, de cette démarque vis-à-vis de tous les autres à l'aide de la marque de l'avenir. Mais alors, pourquoi admettre qu'il est juste (comme il l'affirme il est vrai sous une forme apparemment conditionnelle) de se rappeler l'avenir? Est-elle bien juste l'archontique injonction corollaire de se rappeler? Admettre cette justesse, cette justice, n'est-ce pas encore se soumettre à l'injonction de l'a-venir?

Nous répondons oui, s'il est vrai, et cela paraît incontestable, que de cette injonction relève que certains juifs choisissent encore aujour-d'hui d'appeler « holocauste » le génocide de leur peuple par les nazis – exactement comme si les nazis avaient sacrifié au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Certains juifs il est vrai, se sont élevés là contre, avançant le nom hébreux le plus approprié pour ce génocide : shoah. Jacques Derrida n'est certes pas Elie Wiesel, qui vend son holocauste aux chefs des plus grands États, lesquels, en effet, en redemandent.

^{31.} Jacques Derrida, Mal d'archive, op. cit., p. 121.

^{32.} Ibid., p. 122.

^{33.} Ibid., p. 123.

Alors, pourquoi perd-il brusquement tout recul critique mais surtout le fil même de son propos en laissant sa plume parler des « grandes tragédies holocaustiques de notre histoire³⁴ »?

C'est ainsi que l'analyse de l'archive inaugurale de ce frayage du trait unaire de la judéité dont nous venons de prendre acte, à savoir le texte de Jakob Freud à son fiston Sigmund, alors âgé de 35 ans, n'est pas, par Jacques Derrida, poussée jusqu'à son terme.

Fils qui m'est cher, Shelomoh. Dans la septième année des jours de ta vie, l'Esprit du Seigneur commença à t'agiter et Il s'adressa à toi: Va, lis mon livre, celui que j'ai écrit, et s'ouvriront à toi les sources de l'intelligence, du savoir et de la sagesse. Ceci est le Livre des livres où les sages ont puisé, où les législateurs ont appris le savoir et le droit. Tu as eu une vision du Tout-Puissant, tu as entendu et tu t'es efforcé de faire, et tu as plané sur les ailes de l'Esprit. Depuis lors, le Livre est resté en réserve, comme les débris des tables, dans une arche par-devers moi. Pour le jour où tes années ont atteint cinq et trente, je l'ai recouvert d'une nouvelle housse en peau (a cover of new skin) et l'ai appelé « Jaillis, – puits, chantez-le! » et je te l'ai dédié afin qu'il soit pour toi un mémorial, un rappel de l'affection de ton père qui t'aime d'un amour éternel.

Jakob fils de R'Sh[elomoh] Freid [sic]
A Vienne la capitale, le 29 nissan [5]651 6 mai [1]891

Dans cette archive exhumée par Yerushalmi et dont Yerushalmi se voudrait en effet le seul et unique archonte, Jacques Derrida fait valoir la peau comme prépuce, ainsi que le lapsus final, deux fois grave en tant que lapsus calami et en tant que portant sur un nom propre : Freid (translittéré ainsi en allemand). L'aventure de ce Freid nous paraît typique de ce qui arrive au père juif. Au moment même où il transmet l'injonction de l'avenir, la promesse, l'alliance, il lui faut bien, à un certain endroit manifester qu'à lui aussi, cette facticité d'un avenir ne convient pas. Mais alors pourquoi Jacques Derrida laisse-t-il en plan ce lapsus? Pourquoi, parallèlement, ne pousse-t-il pas son analyse jusqu'à noter que Jakob, ce jour-là, rend à Sigmund son prépuce? Il a beau faire, le patriarche de la psychanalyse, il a beau mettre dans la balance toute la bonne volonté dont il est capable en faveur de la promesse, le désir, lui, ne cesse pas de montrer le bout de son nez. L'alliance des pères et des fils ne laisse personne en paix, à commencer par eux qui, dès lors, méconnaissent que, selon la leçon que nous avons reçue de Marguerite Anzieu, « le père et le fils n'ont rien à se dire³⁵ » et, moins

^{34.} Jacques Derrida, Mal d'archive, op. cit., p. 140.

^{35.} Jean Allouch, Marguerite, ou l'Aimée de Lacan, Postface de Didier Anzieu, 2^e éd., Paris, EPEL, 1994, chap. XVI.

encore, à orienter leur vie selon un avenir où leur agape consisterait à faire cœur à cœur.

Il réconciliera le cœur des pères avec [celui des] fils, le cœur des fils avec [celui de »] leurs pères.

Ve-heshiv lev avot 'al banim ve-lev banim 'al avotam

Dans cette citation de Malachie où Yerushalmi lit le trait unaire de la judéité, on note: un seul cœur, plusieurs pères, un seul (et autre) cœur, plusieurs fils. Chaque fils n'est déjà qu'un seul cœur avec les autres fils, n'est déjà que le prototype du fils, chaque père un seul cœur avec les autres pères, un prototype de père, avant que, dans la réconciliation à venir, ces deux cœurs déjà passablement abstraits, ne soient, euxmêmes – mais par quelle alchimie? – qu'un seul cœur. Qui donc, via cette abstraction à deux degrés, ne serait pas sensible au côté mascarade de ces embrassades transgénérationnelles et néanmoins réservées aux hommes?

Décidément oui, même une fois écrit ce papier, le livre de Yerushalmi reste absent (je ne dis pas manquant) de ma bibliothèque.

.../ ...

Et ce qu'est le langage (non pas ce qu'il veut dire, non pas la forme par laquelle il le dit), ce qu'il est en son être, c'est cette voix si fine, ce recul si imperceptible, cette faiblesse au cœur et alentour de toute chose, de tout visage, qui baigne d'une même clarté neutre – jour et nuit à la fois –, l'effort tardif de l'origine, l'érosion matinale de la mort. L'oubli meurtrier d'Orphée, l'attente d'Ulysse enchaîné, c'est l'être même du langage.

.../...

Présentation des deux essais de Freud de 1912
Sur quelques concordances entre la vie psychique
des sauvages et celles des névrosés
Über einige Übereinstimmungen
im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker

CHRISTINE TOUTIN-THÉLIER MAYETTE VILTARD .../...

Quand le langage se définissait comme lieu de la vérité et lien du temps, il était pour lui absolument périlleux qu'Épiménide le Crétois ait affirmé que tous les Crétois étaient menteurs : le lien de ce discours à lui-même le dénouait de toute vérité possible. Mais si le langage se dévoile comme transparence réciproque de l'origine et de la mort, il n'est pas une existence qui, dans la seule affirmation du Je parle, ne reçoive la promesse menaçante de sa propre disparition, de sa future apparition.

> Michel Foucault La pensée du dehors Fata Morgana

Compte rendu de la communication de J. Honegger au Congrès de Nuremberg de 1910

Au II^e Congrès psychanalytique de Nuremberg, les 30 et 31 mars 1910, Johan Jakob Honegger, élève de Jung, présenta un travail sur La formation paranoïde de délire. Cette communication fit découvrir à Freud l'importance des concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. Il le déclare dans le deuxième sous-chapitre de son premier essai, L'horreur de l'inceste, passage qu'il supprimera dans le livre de 1913 récapitulant les quatre publications d'Imago et intitulé Totem et Tahm.

Ce fut un moment mémorable pour tous ceux qui participent au développement de la recherche psychanalytique lorsque C. G. Jung fit communiquer par un de ses élèves, à une réunion scientifique privée, que les formations de fantasme de certains malades mentaux (Dementia praecox) s'accordaient de façon étonnante avec les cosmologies mythologiques des peuples anciens dont les malades, dépourvus d'instruction, n'avaient pu avoir de connaissance scientifique. Par là, non seulement une nouvelle source originaire des productions psychiques morbides les plus étranges était indiquée, mais l'accent se trouvait mis aussi sur l'importance, pour la vie psychique également, du parallélisme entre le développement ontogénétique et phylogénétique. Le malade mental et le névrosé se rapprochent ainsi du primitif, de l'être humain des lointains temps préhistoriques, et si les présuppositions de la psychanalyse sont justes, ce qui leur est commun doit pouvoir être ramené au type de la vie psychique infantile.

Dans le livre, à la place de ce texte attribuant à Jung la part qu'il avait dans ce travail de Freud, on trouve une préface, rédigée après la rupture.

Le 2 avril 1911, Freud écrit à Ferenczi:

Honegger, en qui j'avais mis beaucoup d'espoir s'est empoisonné à la morphine. [Honegger s'est suicidé le 28 mars à la clinique de Rheinan où il était médecin assistant depuis deux mois]

* * *

Honegger avait rédigé lui-même, pour le Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen de 1910, vol. II, I^{re} partie, le compte rendu de sa communication.

DR. J. HONEGGER (ZURICH)

Sur la formation paranoïde de délire

Le conférencier présente le système détaillé du délire d'une démence paranoïde. La prise en considération psychanalytique de celui-ci nous livre qu'il a pris naissance par projection massive des complexes personnels sur l'entourage proche et sur tout l'univers. On peut mettre en évidence toute une série de nouvelles créations de très anciennes représentations mythologiques et philosophiques dont le patient, un commis ayant eu une formation scolaire simple, n'avait pu avoir la moindre idée. Il a été fait mention de l'idée de l'éternelle renaissance, de la génération équivoque, de l'identification totale de l'univers à Dieu (c'est-à-dire au patient), de l'idée de l'autocouvade (Phénix et légende du scarabée), de la représentation que la divinité était féminine à l'origine (culte maternel d'Asie antérieure), que la lune était la protectrice de la semence (mythologie asiatique), que les morts se transportaient au ciel sous forme d'étoiles, une variation de la migration des âmes, une modification de la légende du vampire. Que, malgré une connaissance exacte de la conception moderne du monde, le patient fasse retour au système ptolémaïque du monde, s'avère avoir son importance : la terre est plate et entourée tout autour d'une mer infinie. Nous pouvons constater essentiellement deux formes de pensée : 1. une forme symboliquement mythologique, le mode de pensée du rêve, 2. une forme dialectique, qu'il faut concevoir comme un exercice de pensée venant en compensation d'un mode symbolique de pensée. La renaissance autochtone des mythes antiques, des représentations philosophiques et des conceptions du monde, se présente comme une régression qui ne remonte pas seulement jusqu'à l'enfance de l'individu, mais également jusqu'à celle de la race entière. On peut la comparer, dans le domaine anatomique, à des déformations qui présentent un atavisme ontogénétique à des stades primaires de la phylogenèse. La cause de la régression est l'introversion de la libido. Il y a de nombreuses concordances entre le système du rêve et le système du délire, et nous prétendons que même les idées délirantes ayant apparemment le moins de sens doivent être analysables sans reste, si nous ne voulons pas nous décharger, par des jugements de valeur, du travail analytique.

Une présentation détaillée du cas paraîtra prochainement dans ce Jarhbuch.

.../...

Langage qui n'est parlé par personne: tout sujet n'y dessine qu'un pli grammatical. Langage qui ne se résout dans aucun silence: toute interruption ne forme qu'une tache blanche sur cette nappe sans couture. Il ouvre un espace neutre où nulle existence ne peut s'enraciner: on savait bien depuis Mallarmé que le mot est l'inexistence manifeste de ce qu'il désigne; on sait maintenant que l'être du langage est le visible effacement de celui qui parle.

.../...

Chronologie de la rédaction et de la publication des quatre essais de Totem et tabou*

NUREMBERG

En entendant J. Honegger, élève de Jung, présenter au II^e Congrès psychanalytique de Nuremberg, les 30 et 31 mars 1910, un travail sur La formation paranoïde de délire, Freud a saisi l'importance des concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. Ce fut un moment mémorable, déclare-t-il au début de son premier essai, L'horreur de l'inceste. Toutefois, une fois la rupture avec Jung consommée, Freud supprimera ce passage qui fait la part trop belle aux jungiens.

LES PRÉMISSES D'UNE RÉFLEXION

5 février 1911 : Freud à Ferenczi

Freud mentionne à Ferenczi un livre de Kleinpaul, « sur le spiritisme » écrit-il. Il s'agit probablement du livre Les vivants et les morts dans les croyances populaires, la religion et les légendes, 1898, que Freud citera plus tard dans son travail sur le tabou.

^{*} Cette chronologie a été rédigée essentiellement à partir des lettres de Freud, parfois en contradiction avec certaines datations issues des Minutes de la société de Vienne. – Freud-Jones, The complete Correspondence, 1908-1939, ed. Paskauskas, Cambridge, Massachussetts, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1993. – Freud-Ferenczi, Correspondance, 1908-1914, Paris, Calmann-Lévy, 1992. – Freud-Abraham, Correspondance, 1907-1926, Paris, Gallimard, NRF, 1969. – Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, Paris, Gallimard, tome IV.

2 avril 1911: Freud à Ferenczi

Honegger, en qui j'avais mis beaucoup d'espoir s'est empoisonné à la morphine¹.

21 mai 1911: Freud à Ferenczi

Ce qui me travaille aujourd'hui, c'est le mystère de la faute tragique qui, sûrement, ne résistera pas à la psychanalyse, mais je ne veux pas me laisser distraire maintenant.

FREUD AMORCE SES TRÈS NOMBREUSES LECTURES SUR LE SUJET

20 juillet 1911 : Freud à Ferenczi

J'assiste ici, tout d'abord – comme dans une cure $\psi\alpha$ – à une nette résurgence de tous mes maux corporels et je suis alors d'une profonde mauvaise humeur, avec des symptômes intéressants, qui donnent à penser mais ne révèlent encore aucune solution. Seul mon cœur se comporte sagement. Par moments, je pouvais faire concurrence au bienheureux Lazare. Maintenant, je commence à aller mieux. Il m'est même de nouveau venu une idée concernant l'origine pulsionnelle de la religion, que je travaillerai peut-être à fond.

4 août 1911 : Freud à Jung

Je lis l'histoire des reliques et j'ai commandé quelques livres qui ne veulent pas arriver.

11 août 1911 : Freud à Ferenczi

Je suis tout Totem et Tabou.

20 août 1911: Freud à Jung

Depuis que mes forces mentales se sont à nouveau éveillées, je travaille sur un domaine où vous serez surpris de me rencontrer. J'ai remué d'étranges choses assez effrayantes et vais presque être obligé de ne pas en parler avec vous. Votre perspicacité aura tout deviné, si j'ajoute que je brûle de lire votre travail Métamorphoses et symboles de la libido.

1er septembre 1911: Freud à Jung

[...] mon travail de ces semaines s'est rapporté au même thème que le vôtre, à savoir l'origine de la religion. Pour ne pas vous troubler, j'avais l'intention de ne rien en dire. Mais comme j'ai vu à la première lecture de votre article dans le *Jahrbuch* (je dois le lire une deuxième fois ; pour l'instant Ferenczi m'a chipé le volume) – que vous connaissiez mon résultat, toutes les cachotteries tombent, à mon soulagement. Vous savez

^{1.} Honegger s'est suicidé le 28 mars à la clinique de Rheinan où il était médecin assistant depuis deux mois.

donc aussi déjà que le complexe d'Œdipe contient la racine des sentiments religieux. Bravo! Ce que j'ai à donner comme preuves sera raconté en cinq minutes.

13 octobre 1911: Freud à Jung

Dans Frazer (Golden Bough, vol. 1) on peut lire chez combien de peuples primitifs le placenta est encore aujourd'hui appelé le frère (sœur) ou le jumeau, est traité en conséquence, nourri et conservé, ce qui ne dure naturellement pas longtemps. S'il existe une mémoire phylogénétique de l'individu, ce que malheureusement l'on ne pourra bientôt plus nier, alors l'angoissant dans le « double » est aussi de cette provenance.

5 novembre 1911: Freud à Jones

Je travaille dur sur la psychogenèse de la religion, me trouvant ainsi sur la même piste que les *Métamorphoses* de Jung.

30 novembre 1911: Freud à Ferenczi

Le travail concernant le Totem est une cochonnerie. Je lis de gros livres qui sont sans véritable intérêt, car je connais déjà les conclusions, c'est mon instinct qui me le dit. Mais il faut les traîner à travers tout le matériel; entre-temps, les intuitions s'obscurcissent. Beaucoup de choses ne veulent pas tomber juste et ne doivent pas être forcées pour autant. Je n'ai pas le temps tous les soirs etc. J'ai parfois le sentiment que je n'ai voulu nouer qu'une petite liaison et découvert, à mon âge, que je dois épouser une nouvelle femme.

RÉDACTION DE LA PREMIÈRE CONCORDANCE : L'HORREUR DE L'INCESTE

2 janvier 1912 : Freud à Abraham

Pour la nouvelle revue *Imago*, il me faut rédiger une sorte d'ouvrage préliminaire ayant trait à la psychanalyse des peuples sauvages. Le travail de Reik est trop gros pour la collection; je viens d'apprendre par l'auteur (qui est membre de l'Association), qu'il paraîtra sous forme de livre.

10 janvier 1912: Freud à Jung

Je ne vous envoie donc pas le travail sur l'audition colorée de M^{me} le D^r Hellmuth, mais je l'ai remis à la nouvelle revue *Imago*. Le nom ne semble pas rencontrer beaucoup de faveur à Zurich, mais il nous faut un nom maniable, qui ne rend pas tout à fait un son littéraire; nous n'en avons pas de meilleur, et *Imago* a peut-être l'indétermination voulue. Hier nous avons défini le contenu du premier numéro. Je contribue, avec le premier de trois courts essais qui traitent d'analogies entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. Le premier s'intitule: *Die Inzestscheu* (l'horreur de l'inceste). Les autres s'appelleront *Die Ambivalenz der Ge*-

fühlsrichtungen (l'ambivalence des directions du sentiment) et Die magie und die Allmacht der Gedanken (la magie et la toute puissance des pensées).

14 janvier 1912 : Freud à Abraham

La raison de ma bonne humeur est que je viens de terminer pour Imago un travail qui traite de la phobie des sauvages pour l'inceste. Ce qui est bien, ce n'est pas son éventuelle qualité, mais le fait qu'il soit terminé.

14 janvier 1912 : Freud à Jones

Mon livre sur la religion dont vous pensez qu'il sera supérieur à la *Traumdeutung* n'est pas né, j'espère que ce ne sera pas un mort-né. Le travail scientifique ne m'est plus aussi aisé et a moins d'ampleur qu'il y a quinze ans.

Imago va sortir en mars prochain, ou disons mai et j'ai promis une contribution au n° 1, aussi, je dois passer une vitesse et commencer par un essai sur les concordances psychiques entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés en trois points : a) – Inzestscheu, b) – Ambivalenz, c) – Allmacht der Gedanken (Magie), mais pour le premier numéro, c'est seulement le premier point.

RÉDACTION DE LA DEUXIÈME CONCORDANCE : LE TABOU ET L'AMBIVALENCE DES SOLLICITATIONS DE SENTIMENT

1 février 1912 : Freud à Ferenczi

La question du Tabou-ambivalence s'est soudain dégonflée; cela s'est déclenché avec un « Crac » quasi audible, et depuis, je suis comme stupide. Pour l'instant mon intérêt s'est tari; je dois attendre que la réserve se reconstitue. La dernière formulation Ψ de cette relation, je l'ai laissée en suspens pour l'instant. A la conception que vous défendez (derechef, le conflit entre deux pulsions), s'oppose également une autre, qui me semble plus attrayante. Pour l'instant, ce n'est pas encore mûr pour être exprimé.

18 février 1912 : Freud à Jung

Dans mon travail sur L'horreur de l'inceste, j'espère avoir accentué à votre satisfaction la part qu'ont vos contributions et celles de vos élèves au développement de la ψA . Moi-même suis occupé au travail sur le Tabou, n'ai pas toujours été bien portant et suis, à cause de la pratique quotidienne, rarement arrivé a quelque chose de bon.

20 février 1912 : Freud à Ferenczi

Mais oui, venez donc. Cette fois, cela comblera, pour moi aussi, un besoin. J'en suis juste à une articulation de mon travail sur le Tabou, et je pourrai vous en présenter à peu près la moitié, terminée... Jung a écrit, pour la deuxième fois, tout à fait sans acrimonie. Là, il n'y aura

donc aucune tempête; dans ma réponse précédente, j'ai fait entendre quelques grondements lointains.

24 février 1912 : Freud à Jones

Ma contribution « Inzestscheu » n'est pas fameuse. Mais les deux prochains articles pourront peut-être se révéler meilleurs. Le deuxième est intitulé Tabou et Ambivalence et j'espère que je pourrai montrer l'essence de ce merveilleux Tabou; c'est à moitié écrit et complètement fini en pensée.

Le troisième qui n'a pas encore une forme définitive, portera le nom : Die Magie und die Allmacht der Gedanken. Ces trois articles, je les conçois comme précurseurs d'un autre plus important, que j'ai l'intention d'intituler rien moins que Die infantile Wiederkher des Totemismus.

Je me suis procuré tous les livres que vous m'avez indiqués, Crawley Bourke, (Scatologic Rites of all Nations), Hartland (Paternity), Pearson (Grammar of Science), donc je n'ai pas besoin de vous embêter pour que vous me les envoyiez de Toronto. J'ai aussi maintenant en ma possession l'Encyclopaedia Britannica, 11^e ed. 1911.

Parution de la première concordance dans Imago en mars

21 avril 1912: Freud à Ferenczi

Mon article dans *Imago* a été réimprimé deux fois déjà, dans *Pan* et dans le *N. W. Journal*. C'est la chose la moins vivante que j'aie jamais écrite, qui n'a d'autre excuse que d'être l'œuvre d'un débutant, et d'être suivie par l'article sur le *Tabou*. Il semble qu'*Imago* trouve un accueil favorable auprès du public.

28 avril 1912 : Freud à Ferenczi

C'est hier que j'ai délivré ma conférence sur le *Tabou*. La lecture a durée trois heures, plusieurs morts s'en sont suivies².

28 avril 1912: Freud à Jones

Mon 2^e papier sur le *Tabou* qui devrait être fini actuellement souffre de mon manque absolu de temps et de concentration pour le travail. J'espère qu'il va produire une meilleure impression que le premier.

Voyons si Frazer, Hartland, etc. peuvent accepter la solution qui leur est proposée ici. J'ai bien peur que non.

^{2.} Notation erronée de Rank, 22 mai, dans les Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, op. cit., tome IV, p. 127, qui a entraîné des erreurs dans les bibliographies des Studienausgabe, qui datent cette conférence du 15 mai, sans justification. A moins de supposer un lapsus de Freud dans la datation de la lettre à Ferenczi, ce qui n'est pas vraisemblable, les lettres se suivant logiquement.

2 mai 1912: Freud à Abraham

Votre « Cérémonial de fiançailles avec la mort » est précieux et convaincant à plus d'un égard. Vous avez raison d'identifier le père et la mort, car le père est un mort et la mort elle-même – d'après Kleinpaul – n'est seulement qu'un mort. On prétend généralement que les morts viennent chercher les leurs.

A la maison les choses vont bien ; mais je suis surmené, ce qui veut dire abruti, et je progresse très difficilement dans mon travail sur le Tabou. Le Totem devra attendre encore longtemps.

7 mai 1912: Jones à Freud

Avez-vous envoyé un tirage d'Imago à Frazer à Liverpool? J'aimerai vraiment que les anthropologistes et mythologistes soient intéressés.

14 mai 1912: Freud à Jung

A vos arguments j'aurais trois choses à observer – des réticences, pas précisément des réfutations.

- 1) La promiscuité originelle semble très improbable à beaucoup d'auteurs. Moi-même je rends en toute modestie hommage à une autre conception des temps primitifs celle de Darwin.
- 2) Le droit maternel ne doit pas être confondu avec le gouvernement des femmes. Peu de choses parlent en faveur de ce dernier. Le droit maternel s'accorde particulièrement bien avec l'avilissement polygamique de la femme.
- 3) Il devrait de tout temps y avoir eu des fils du père. Le père est celui qui possède sexuellement la mère (et les enfants en tant que propriété). Le fait de l'engendrement n'a pas, en effet, d'importance psychologique pour l'enfant.

17 mai 1912 : Jung à Freud

De même le tabou de l'inceste, qui en tant qu'institution psychologique particulière a une bien plus grande importance et une autre signification que d'empêcher l'inceste, même si du dehors elle apparaît comme telle. (Le temple est blanc, jaune ou rouge, selon le matériau qui a été utilisé). Le tabou de l'inceste est, comme la masse de pierres d'un temple, le symbole ou le porteur d'une signification bien plus vaste et particulière, qui a autant à voir avec l'inceste réel que l'hystérie avec le traumatisme sexuel, que le culte d'animaux avec la tendance sodomite et que le temple avec les pierres (ou peut être mieux : avec la maison primitive, dont il a tiré sa forme).

3 juin 1912: Freud à Abraham

Je me repose maintenant de travaux assez sérieux. Le *Tabou* paraîtra dans le prochain numéro d'*Imago*.

9 juin 1912: Abraham à Freud Imago arrive vraiment à point!

3 juillet 1912: Freud à Abraham

Mais il ne faut pas pour autant négliger *Imago*, le plus jeune enfant et celui que je préfère, ses rédacteurs n'en étant pas la moindre raison. Je travaille jusqu'à la limite de mes forces à l'article sur le *Tabou*, qui doit être la suite de celui sur *L'horreur de l'inceste*. J'espère par ailleurs avoir élucidé analytiquement le sentiment de culpabilité et la conscience morale, mais ceci viendra plus tard seulement.

1 août 1912: Freud à Jones

La vraie source historique du refoulement, j'espère le montrer dans le dernier des quatre papiers, dont le Tabou est le deuxième, dans celui qui est intitulé « Die infantile Wiederkehr des Totemismus ». Je peux vous donner la réponse dès maintenant: any internal (damn my English). Jede innere Verdrängungsschranke ist der historische Erfolg eines äusseren Hindernisses. Also: Verinnerlichung der Widerstände, die Geschichte der Menschheit niedergelegt in ihren angeboren Verdrängungsneigungen³.

Je connais l'obstacle ou la complication que présente le sujet du matriarcat et je n'ai pas encore trouvé mon point de vue pour m'en sortir. Mais j'espère que ça s'éclairera plus loin. Ça ne sera pas traité dans le papier sur le *Tabou* qui est beaucoup plus restreint dans son interprétation⁴.

7 août 1912 : Jones à Freud

Merci infiniment d'avoir répondu à ma question sur l'origine, la naissance, du refoulement.

RENCONTRE DU LIVRE THE RELIGION OF THE SEMITES DE ROBERTON SMITH

8 août 1912 : Freud à Ferenczi

Du livre de Roberton Smith Religion of the Semites, j'ai extrait les meilleures confirmations de mes hypothèses sur le Totem.

12 août 1912 : Freud à Ferenczi

Quant au domaine de la science: je considère que la \(\Psi\) A permet de reconnaître deux stades originaires de l'organisation humaine: la horde du père et le clan des frères. Ce dernier développe la première religion, le totémisme, qui pourtant est l'obéissance après coup, envers

^{3.} Chaque barrière interne de refoulement est le résultat historique d'un obstacle extérieur. Donc : l'intériorisation des résistances est le résultat de l'histoire de la race humaine en tant que déposée dans son actuel penchant inné au refoulement.

^{4.} Ce passage ne se retrouvera pas dans la quatrième concordance sur le Totem, mais dans une note de 1915 aux *Trois essais sur la théorie du sexuel*, Standard Edition, p. 147.

les commandements de la première phase. Ainsi, le père fut d'abord vaincu, mais comme les frères unis devenaient eux-mêmes, progressivement des pères, il revint, mais alors probablement en tant que Dieu.

4 septembre 1912 : Jones à Freud

Je viens de lire Jung – épreuves. Il maintient que l'*Urlibido* a été sublimée dans les temps anciens et qu'elle n'est plus sexuelle chez l'enfant.

7 septembre 1912 : Freud à Jones

Je viens de lire Jung en compagnie de Ferenczi.

22 septembre 1912: Freud à Jones

Mes forces reviennent et je sens

wieder Lust mich in die Welt zu wagen der Erde Leid, der Erde Glück zu tragen⁵ Je sens à nouveau le désir de m'aventurer dans le monde De porter la souffrance et le bonheur terrestre

RÉDACTION DE LA TROISIÈME CONCORDANCE SUR LA TOUTE-PUISSANCE DE LA PENSÉE

17 octobre 1912 : Freud à Ferenczi

Une preuve négative pour la transmission de pensée. Avant-hier je voulais vous écrire, car il y avait bien longtemps que je n'avais rien reçu de vous; j'ai tiré, de cette intention, la conclusion que vous songiez justement à m'écrire une lettre, et j'ai remis à plus tard mon acte, pour que nos lettres ne se croisent pas. Mais ma supposition s'est révélée fausse, du moins à l'examen superficiel.

Quelques nouvelles maintenant. J'ai écrit un petit article technique pour le Zentralblatt, une suite qui tient compte de vos propositions, et j'en ai promis cinq autres, pour le courant de cette année. Depuis, je travaille sur l'animisme (toute-puissance) et je suis furieux contre Wundt. Etre obligé le soir, après onze heures de travail, de lire ce bavardage, est une dure punition.

20 octobre 1912 : Freud à Ferenczi

La transmission de pensée a quand même eu raison. J'accepte vos nouveaux rapports sur le « petit homme-coq », et je vous demanderai probablement bientôt de le publier, dès que j'aurai terminé « Magie et toute-puissance », afin qu'aucun chaînon intermédiaire ne me sépare plus du totémisme.

^{5.} Freud a modifié Faust [464-465] Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen / Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen. Je me sens le courage de m'aventurer à travers le monde / de porter toute la douleur terrestre et tout le bonheur terrestre (trad. G. de Nerval).

[...] Le courrier d'aujourd'hui apporte une lettre de Brill qui m'informe, de façon réjouissante et sans équivoque, de sa position. Mais la situation s'aggrave; c'est une circonstance heureuse, semble-t-il, que Jung, possédé comme il l'est, s'aliène par son comportement la plupart de ceux qui pourraient devenir ses disciples. Stekel fait, ici aussi, des difficultés, de nouvelles impertinences, annonçant qu'il mijote quelque chose. Peut-être veut-il qu'on en arrive à une épreuve de force, à propos du Zentralblatt, épreuve que je n'esquiverai certainement pas. Il y a peu de sacrifices qui me seraient trop grands pour m'en débarrasser.

Publication de la deuxième Concordance

21 octobre 1912: Freud à Abraham

Je suis maintenant en plein travail: suite des « Concordances », et Écrits techniques pour le Zentralblatt. Vous recevrez bientôt un tiré à part du Tabou. Les préoccupations politiques me donnent aussi beaucoup à faire, mais je les prends avec froideur.

27 octobre 1912 : Freud à Ferenczi

Inutile de dire que vos remarques sur Jung me paraissent tout à fait évidentes, il faudrait seulement tourner autrement une partie de la critique. [...] Le livre anglais sur Moïse est arrivé, je cherche maintenant des entrées au musée de l'Académie des Arts plastiques, où se trouve un grand moulage en plâtre.

30 octobre 1912 : Jones à Freud

Je viens de lire votre papier dans le fascicule 4 d'Imago. La série devient de plus en plus intéressante. Je me demande ce que Frazer va dire de cela. Il est un splendid fellow, mais il serait surprenant qu'il ait le courage de se soumettre à une influence extérieure dans un chapitre qu'il considère comme le sien.

29 novembre 1912 : Freud à Jung

Je suis moi-même fortement opprimé par les deux articles suivants d'*Imago* sur les « *Correspondances* », que les tâches supplémentaires de ces dernières semaines m'ont totalement empêché de faire.

9 décembre 1912 : Freud à Jung

La troisième Correspondance est la prochaine dose.

9 décembre 1912 : Freud à Ferenczi

J'ai commencé même la troisième concordance, longtemps empêchée.

16 décembre 1912 : Freud à Ferenczi

Je suis plongé dans la *Toute-puissance de la Pensée*, qui arrivera juste à temps.

23 décembre 1912 : Freud à Ferenczi

Je suis pressé à l'extrême par la troisième Concordance. Ma construction du repas totémique fait ses preuves en pratique; de tous les côtés les frères me tombent dessus et, bien sûr au premier rang, les « fondateurs de religions ».

17 février 1913 : Jones à Freud

Voilà davantage de précisions: Goldenweiser « Totémisme, une étude analytique », Journal of Amer. Folklore, 1910, vol. XXIII, p. 179-293. Leuba, « Les variétés, les classifications et l'origine de la magie », American Anthropologist, 1912, vol. XIV, p. 350-367. Les deux ont un compte rendu dans Psychological Bulletin de décembre 1912, p. 454, 475.

Mars, publication de la troisième Concordance

RÉDACTION DE LA QUATRIÈME CONCORDANCE SUR LE TOTÉMISME RAMENÉ A L'INFANTILE

9 avril 1913: Freud à Jones

Je compose lentement la quatrième des Concordances, celle sur le Totémisme, qui clôt la série. C'est l'entreprise la plus osée que j'ai jamais tentée. Sur la religion, la société, l'éthique et quibusdam aliis.

8 mai 1913 : Freud à Ferenczi

Je travaille à la dernière partie de mon essai sur le *Totem*, qui vient à point pour élargir une brèche d'une bonne mesure; mais lire et corriger me prendront encore tout mon temps jusqu'au 15 juin. Depuis l'*Interprétation des rêves*, je n'ai rien écrit avec autant de conviction; je peux donc pressentir le sort de cet essai.

Fin de la rédaction et discussions avec Jones, Ferenczi et Abraham

13 mai 1913 : Freud à Ferenczi

Je peux vous écrire de nouveau aujourd'hui, car le travail sur le Totem s'est achevé hier. Depuis l'Interprétation des rêves, je n'ai jamais travaillé à quoi que ce soit avec autant d'assurance et d'exaltation. L'accueil sera à la mesure: une tempête d'indignation, à l'exception de mes fidèles les plus proches. Dans la dispute avec Zurich, cela viendra à point, cela va nous séparer comme fait un acide avec un sel.

Celui qui voudra embrasser la princesse qui dort là-dedans devra, de toute façon, se tailler un chemin à travers une haie d'épines de littérature et de références. Je crois qu'il est bon de ne pas laisser les choses en venir à un duel personnel entre Jung et moi. J'ai rompu les relations, qu'il reste dans l'association ou pas.

13 mai 1913: Freud à Abraham

Le travail sur le *Totem* est terminé, à l'exception des corrections et des citations. La chose doit paraître avant le Congrès dans le numéro d'*Imago* du mois d'août, et elle doit servir à réaliser une coupure nette avec tout ce qui est religieux aryen. Telle en sera, en effet la conséquence.

1 juin 1913: Freud à Abraham

Vous savez sans doute déjà que nous nous rencontrerons à Munich la veille du Congrès (samedi 6 septembre le matin). Jung est fou, mais mon but n'est pas la séparation, j'aimerais d'abord le laisser se perdre. Il se peut que mon travail sur le *Totem*, contre ma volonté, accélère la rupture. Vous recevrez évidemment les fascicules dès que je les aurai (à partir du milieu de ce mois). Mercredi je présente le travail à l'Association; j'ai maintenant de grands doutes; c'est la réaction après l'enthousiasme.

17 juin 1913: Freud à Ferenczi

Dans l'immédiat je ne fais que des corrections. Le travail sur *Totem* n'a pas complètement recouvré mon estime. C'est trop incertain, ce serait trop beau. J'ai inséré quelques phrases modératrices; j'attends par ailleurs vos remarques et celles de Jones.

20 juin 1913: Freud à Jones

Dites à Ferenczi que je n'attends pas ses épreuves de *Totem*. Je vous remercie tous les deux pour vos remarques critiques car je suis bien moins confiant sur ce que j'ai écrit qu'au début. Mais je ne peux pas faire durer les corrections puisqu'il faut bien que la chose se finisse.

23 juin 1913 : Ferenczi à Freud

L'impression produite par le travail sur le *Totem* était extraordinairement profonde, bien que j'en connusse déjà la plupart des orientations (pas toutes). Le complexe d'Œdipe se révèle ici vraiment comme étant cet *hypomochlion* qui, lorsqu'on y prend appui, permet de dévoiler tous les secrets de l'âme. Nous (Jones et moi) reviendrons sur l'appréciation détaillée de certains passages après une nouvelle lecture commune, c'est-à-dire demain ou après demain. Cependant, je m'empresse de vous prier, en notre nom à tous deux, de surtout n'y introduire aucune atténuation, mais de tout laisser tel que c'est écrit dans les épreuves du *Totem*. L'argumentation est impeccable; il ne reste aucune place pour le doute.

Tout cela m'amène à penser que votre hésitation a posteriori est en réalité un déplacement de la soumission a posteriori aux pères (et à votre

propre père), auxquels dans ce travail, vous faites perdre les derniers restes de pouvoirs sur l'âme humaine. C'est que votre œuvre est aussi un repas totémique: vous êtes le prêtre de Mithra qui tue le père de ses propres mains – vos élèves sont les témoins de l'acte « sacré » –. Vous même avez comparé l'importance du travail sur le totem à celle de l'Interprétation des rêves – cette dernière toutefois, était « la réaction à la mort du père! ». Dans l'Interprétation des rêves, vous avez mené le combat contre votre propre père, dans le travail sur le Totem, contre ces Imagos paternelles religieuses fantomatiques. D'où la fête jubilatoire pendant la genèse de l'œuvre (pendant l'acte du sacrifice), à laquelle ont fait suite, alors, les scrupules après coup.

Je suis fermement convaincu que le travail sur le *Totem* deviendra un jour le point nodal de la science de l'histoire de la civilisation humaine.

25 juin 1913: Jones à Freud

[Jones envoie à Freud, malgré la lettre du 20 juin, une longue série de corrections.]

1 juillet 1913: Freud à Abraham

Votre jugement sur le *Totem* a été pour moi d'une importance particulière, car, après l'avoir terminé, j'ai traversé une période où j'ai douté de sa valeur. Mais Ferenczi, Jones, Sachs et Rank se sont exprimés dans les mêmes termes, ce qui m'a redonné peu à peu ma confiance. La manière dont vous voulez me démontrer la valeur de mon travail, en y faisant des apports, en y apportant des suppléments et en en tirant des conséquences, est évidemment la plus magnifique de toutes. Je m'attends à des attaques méchantes, et je n'en serai pas déconcerté. Il est probable que le fossé qui nous sépare des suisses s'élargira sérieusement.

9 juillet 1913 : Freud à Ferenczi

Les bonnes choses viennent vraiment chez moi selon une périodicité de sept ans : en 1891 j'ai commencé avec L'aphasie, en 1898-1899 l'Interprétation des rêves, en 1904-1905 Le mot d'esprit et La théorie sexuelle, en 1911-1912 mon affaire du Totem; je suis donc probablement en période de déclin et je ne peux compter sur quelque chose de plus important avant 1918-1919 (si la chaîne ne se rompt pas avant).

Août: parution de la quatrième concordance dans Imago

13 septembre 1913 : Freud à Abraham

Le juif tient bon!

RÉDACTION D'UNE PRÉFACE POUR LA PARUTION DES QUATRE CONCORDANCES EN UN SEUL RECUEIL : TOTEM ET TABOU

21 septembre 1913: Freud à Abraham

J'ai écrit une préface à *Totem et Tabou*, développé mon exposé et rédigé l'esquisse d'un essai sur le narcissisme; en outre j'ai corrigé les épreuves de mon article de propagande pour *Scientia*.

Modification de l'introduction aux quatre concordances en fonction de la rupture avec Jung

1 octobre 1913 : Freud à Jones

Les deux livres Totem et tabou et Les Petits Écrits, 3^e série, vont paraître ce mois-ci.

Parution du livre Totem et tabou

13 novembre 1913 : Abraham à Freud

Comme pour chacun de vos envois, j'ai salué avec une grande joie *Totem et tabou*. La présentation rend très bien. A coup sûr, il suscitera de l'intérêt dans des cercles très larges. Merci beaucoup.

10 décembre 1913 : Ferenczi à Freud

Je vous dois encore une série de remerciements: pour le splendide travail sur le *Tabou*, pour le troisième recueil des *Petits Écrits*, pour le tiré-à-part sur le « prégénital » et, à présent, aussi pour votre portrait fort bien réussi.

.../...

Pas de réflexion, mais l'oubli; pas de contradiction, mais la contestation qui efface; pas de réconciliation, mais le ressassement; pas d'esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l'érosion indéfinie du dehors; pas de vérité s'illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé.

> Michel Foucault La pensée du dehors Fata Morgana

Point de vue de Fritz Wittels sur Totem et tabou

La première édition du livre de Fritz Wittels sur Freud, Freud, l'homme, la doctrine, l'école parut à l'automne 1924. Cette biographie, traduite en français en 1925 chez Félix Alcan, n'a jamais eu les faveurs du mouvement psychanalytique. Lorsqu'elle parut, Freud écrivit à Jones:

Ai-je besoin de dire que j'ai pris grand plaisir à lire votre critique du mauvais, inexact et fallacieux pamphlet biographique de Wittels. J'aurais peut-être souhaité qu'il fût d'un ton plus violent pour ainsi mieux démontrer sa dépendance envers Stekel. Mais il s'agit d'une œuvre digne et aimable.

Pourtant, ajoute Jones, lorsque Wittels demanda sa réadmission à la Société de Vienne l'année suivante, Freud soutint sa candidature¹.

Le préambule à cette biographie donne tout de suite le ton :

J'ai fait la connaissance de Sigismond Freud en 1905, mais ses travaux avaient depuis assez longtemps déjà fait impression sur moi. Pendant l'été de 1910, je me suis brouillé avec lui pour des raisons personnelles et j'ai quitté l'Association psychanalytique; mais, de 1905 à 1910, j'ai approché le grand homme d'assez près pour justifier la hardiesse de l'ouvrage que j'entreprends ici. Je n'ai jamais cessé de m'occuper de psychanalyse qui, en tant que méthode scientifique, est indépendante de la personne de son auteur. Par l'éloignement même où je me tiens, j'évite l'ombre portée par une personnalité puissante, et, au lieu d'être un de ces approbateurs hypnotisés dont Freud n'a déjà que trop, je suis un témoin critique.

^{1.} Jones, La vie et l'œuvre de Freud, Paris, PUF, 1961, vol. 3, p. 120.

Voici quelques extraits de son point de vue sur Totem et tabou.

Comme je n'ai plus été présent depuis 1910, je ne puis expliquer suffisamment la politique psychanalytique. On m'a dit que Jung regardait de travers les deux élèves de Freud les plus connus, Adler et Stekel, et que Freud les a sacrifiés tous deux au Suisse. J'aurais plutôt pensé que le retranchement subit d'Adler était rendu nécessaire par le danger que les Suisses ne se plussent mieux à la théorie asexuelle d'Adler qu'à celle de Freud, qui était dès le début trop « inconvenante » pour des Suisses vertueux appartenant à l'Église réformée. C'est que Freud mène ses élèves comme des enfants, par les sucreries, par le fouet, et en les éloignant des mauvaises fréquentations. Peut-être que les Suisses ne devaient pas voir qu'on mettait à la place de la libido quelque chose qui expliquait si simplement le « caractère nerveux », et cela sans toucher à la sphère des choses sexuelles : pourquoi devient-on pédéraste ? Pour que les femmes crèvent. Pourquoi l'épouse est-elle couchée paralysée sur le lit? L'époux doit crever... Il fallait préserver les Suisses de la contagion.

Et pourtant les Suisses ont été la plus grande déception de Freud. J'ai vu C. G. Jung pour la première fois à Salzbourg et il ne m'a pas plu. Une haute taille à la Siegfried, une tête ronde à cheveux ras, pas de barbe, des lunettes en or. Il en est pour moi des Siegfried comme de Hagen pour Hebbel; ils sont inséparables du dragon. J'ai souvent vu que Freud à une préférence pour les têtes rondes. Mais il ne s'est livré à aucun aussi complètement qu'à Jung, qu'il a si bien comblé de stimulations intellectuelles que Jung a de quoi se nourrir pendant toute sa vie.

Comme Freud reconnut bientôt l'incapacité de Jung « de supporter l'autorité d'un autre », il trahit même ses fidèles collaborateurs viennois et voulut les soumettre à l'étranger, comme si l'on pouvait gagner un égoïste et le convertir à l'amitié en lui cédant. Je puis dire que j'ai compris dès 1910 l'attitude équivoque du groupe suisse, et les membres plus anciens de l'Association psychanalytique se rappelleront peut-être encore ce que j'ai dit au congrès de Nuremberg: « Freud ne dit pas de bien de nous autres Viennois, mais comme il parlerait mal des Suisses s'il les connaissait comme il nous connaît. »

Le troisième congrès eut lieu à Weimar en septembre 1911; Jung présidait. Le congrès doit s'être passé dans un recueillement harmonieux. Adler n'était plus là. Mais, vraisemblablement à propos de son analyse magistrale de la paranoïa du Président de Chambre Schreber, Freud parla de l'aigle (Adler), le seul animal qui puisse regarder le soleil. Stekel eut beaucoup de succès en rappelant à ces

messieurs que Freud avait laissé à la maison un aigle (Adler), un aigle qui avait osé regarder le soleil.

Deux ans plus tard on siégea à Munich (1913). Jung présidait de nouveau, mais pour la dernière fois. On se battit et on s'entredéchira. La deuxième partie des Métamorphoses et symboles de la libido de Jung avait paru, et son collaborateur Maeder fit sur le rêve une conférence qui devait faire valoir un point de vue préparé depuis longtemps. Dans le rêve ce n'est pas seulement ce qu'il y a de bestial en l'homme qui s'achève, mais aussi le divin en lui. Le complexe d'Œdipe et toutes les trouvailles sexuelles de la psychanalyse ne seraient pas réels, ne seraient pas ce qu'ils paraissent être, mais seulement des symboles. On peut s'imaginer quel malaise Freud dut éprouver en pareille compagnie. A peine avait-il tranché la tête à une hydre qui s'appelait Alfred Adler, qu'aussitôt repoussaient deux autres. Freud se mit en colère et déclara au congrès de Munich qu'il « ne pouvait considérer les travaux de déduction des Suisses comme la continuation légitime de la psychanalyse ». Malgré cela Jung fut choisi pour deux ans encore comme président de l'Association internationale par les trois cinquième des assistants. Depuis lors les écoles de Vienne et de Zurich travaillent séparément, s'éloignent toujours de plus en plus l'une de l'autre, et les Viennois refusent maintenant aux Zurichois le droit de s'intituler analystes.

Comme Freud perdit aussi Stekel bientôt après, il put dire de lui-même comme Wallenstein:

Vous avez abattu l'ornement des branches, Et je reste là un tronc effeuillé. Mais à l'intérieur, Dans la moelle, vit la puissance créatrice Et, bourgeonnant, un monde né d'elle... Certes ils ont l'habitude de vaincre sous moi, Non contre moi – quand tête et membres se séparent On verra bien où siégeait l'âme.

Il disait cela en février 1914 avec de fières paroles qui rappellent les vers cités: « Les hommes sont forts tant qu'ils représentent une idée forte; ils deviennent impuissants quand ils s'opposent à elle. La psychanalyse supportera cette perte et gagnera de nouveaux adhérents pour remplacer ceux-ci. Je ne puis conclure qu'avec le souhait que le destin réserve une ascension commode à ceux qu'incommode le séjour dans les régions souterraines de la psychanalyse. Qu'il soit permis aux autres de poursuivre sans encombre jusqu'au bout leurs travaux dans les profondeurs. »

Sous la forme classique et presque sereine de cette conclusion à l'exposé étendu d'une polémique, on ne voit pas ce qu'elle cache de mortifications et de tristes nuits (malgré un sommeil proverbia-

lement bon) pour un maître dont les espérances sont trahies. L'anathème du roi irrité s'est, à ce que je crains, accompli en partie.

Au début de son activité psychanalytique, Jung a produit une série de travaux qui le montrent tout à fait dans le sillage de Freud. Freud donnait l'idée, que Jung mettait en œuvre avec une habileté remarquable. Il se peut que le moment soit venu où cet esprit orgueilleux se soit demandé: Suis-je donc son satellite? Faut-il que je vive à son ombre? Des mouvements de défection tels que ceux qui sont ici décrits, conduisent profondément dans la tragédie de Judas (différenciation par peur d'une identification trop complète!). Il n'y avait aucun moyen de vaincre Freud sur son propre terrain. Il dit modestement lui-même que son avance d'environ quinze ans n'était pas à rattraper. Il tait le fait que sa vocation est unique, et, tant qu'il vit, destinée à lui seul. Aucun autre n'est à la hauteur. Les élèves ambitieux, soucieux de leur propre personnalité, cherchent donc à droite et à gauche quels terrains échappent au regard du conducteur de la voiture. C'est ainsi qu'Adler trouva la protestation virile, et Jung la conception « génétique » de la notion de la libido. On verra que la conception de Jung n'est pas sans importance heuristique et philosophique. Mais Freud, les rênes de l'attelage serrées dans le poing, n'avait pas l'intention de quitter la route qu'il parcourait depuis vingt ans déjà: la sûreté grandiose avec laquelle il persévérait dans ses convictions pourrait l'estampiller comme classique si les démons de sa nature intime ne l'avaient destiné à être romantique.

Adler disait que les hommes étaient poussés par la volonté de puissance, et que la sexualité (libido) n'était qu'une forme partielle de cette volonté. Jung croyait au contraire pouvoir établir que la sexualité (libido) avait tout été à l'origine, mais qu'une partie de cette force fondamentale avait été désexualisée au cours de la civilisation humaine et s'opposait maintenant comme quelque chose d'autre, d'étranger, à ce qui reste de la sexualité. Les deux chercheurs sont donc dans un certain sens des monistes. Ce n'est qu'en apparence qu'ils affirment le contraire l'un de l'autre; en réalité ils aboutissent tous deux à ce qu'un plus grand qu'eux, c'est-à-dire Schopenhauer, avait avant eux nommé la volonté. Jung compléta sa transformation par un essai de grande ampleur, entre les deux parties duquel il y eut un intervalle d'un an et demi. Cet essai est l'œuvre d'un homme remarquable qui possède une profonde connaissance de la littérature et de la mythologie de tous les temps et de tous les pays. Cette étude fatigue parce que la suite des idées est continuellement interrompue par des citations, et le contenu de ces citations est souvent d'une importance telle qu'il déborde le cadre

de l'ouvrage. La première partie fait encore l'effet de naviguer à la suite de Freud. Mais dans la seconde partie, la libido est traitée génétiquement et désexualisée de la manière traitée plus haut. Jung s'était déjà emparé avec bonheur d'une idée exprimée par Freud dans la première édition de son Interprétation des rêves : l'inconscient, et par conséquent le rêve et le névrosé dans ses imaginations retournent à un plan de la pensée ancien et abandonné. Les Suisses ont nommé archaïque cette manière de penser, et, par un travail diligent auquel toute l'école a pris part, ont montré que les malades mentaux et nerveux renouvellent jusque dans leurs détails les mythes, les cosmogonies et les représentations scientifiques primitives des anciens et des hommes primitifs. Les Suisses utilisent cette découverte dans leur psychothérapie en surprenant toujours leurs malades dans de pareilles structures archaïques et en s'y attachant. Je ne vois vraiment pas comment cela peut servir à un malade de lui montrer: « Voyez-vous, vous voilà encore arrivé à une représentation du Dieu des Aztèques Vitzliputzli! » Le malade s'étonnera sans doute de l'analogie, et sera un peu contrit de ce que ses idées se meuvent dans des chemins aussi abandonnés, mais quel bien lui fera-t-on - comme le dit pertinemment Ferenczi - en lui expliquant un inconnu, c'est-à-dire son propre moi dénaturé, par un autre inconnu qui s'appelle Vitzliputzli?

Par la préoccupation archaïque, les Suisses arrivent à la préoccupation calviniste : ils prêchent. La conception de la religion, chez Jung, me paraît extrêmement ambiguë. Si je le comprends bien, il y a deux sortes de religions. L'une n'est que la conversion d'instincts érotiques en activité religieuse. Cette religion est basse et méprisable. « C'est à la transformation inconsciente de l'érotique en religieux que s'adresse le reproche d'être une pose sentimentale dénuée de valeur éthique. »

En dehors de cette « religion sans valeur » Jung en voit une autre : « le saisissement religieux de toute la personnalité ».

« Celui qui... oppose à son péché conscient une religion tout aussi consciente fait une chose dont, à l'égard de l'histoire, on ne peut nier la grandeur. »

On ne croirait pas que l'auteur de cette phrase est un homme qui pendant près de cinq ans, a eu le bonheur de se trouver dans l'échange d'idées le plus actif avec Freud. C'est comme si celui qui écrivait n'avait aucune notion du dynamisme de l'inconscient. Comme l'a dit Ferenczi avec raison dans sa critique, il est à peine encore question de psychologie ici. La phrase est de la théologie pure.

Jung s'est demandé quelle force avait obligé la sexualité primitive à se désexualiser de manière à ce que s'oppose aujourd'hui à la libido humaine, restée sexuelle, une autre libido (nommée par Freud « instincts du moi ») que personne avant Jung ne savait reconnaître comme descendant de la libido sexuelle primitive. Il pense : « Il est inconcevable qu'il s'agisse là d'une opposition extérieure quelconque, d'un obstacle réel. Par conséquent - conclut Jung - il faut qu'il y ait dans l'âme humaine un obstacle interne qui agisse contre la sexualité, dans une certaine mesure le divin contre le bestial. En raison de ces deux décrets : premièrement, un obstacle extérieur est inconcevable, et, deuxièmement, il existe une moralité fondamentale intérieure, Jung pouvait passer à toutes voiles de la psychanalyse pernicieuse à la vertueuse psychanalyse des Suisses. Et, partant de la doctrine de Freud destinée à débarrasser le monde du Moloch de l'hypocrisie sexuelle, il pouvait retrouver le chemin du christianisme et de l'ancienne morale auxquels on doit assurément beaucoup de choses bonnes et élevées, mais dont ce n'est certes pas la mission de la psychanalyse ni de Sigismond Freud de soutenir l'ascétisme.

Jung a raison lorsqu'il affirme que l'humanité civilisée a été obligée par le christianisme de sublimer une bonne partie de la sexualité, la pratique de la religion est elle-même une partie de cette sublimation, et l'on peut difficilement fixer la limite où s'arrête la sublimation favorable à la civilisation et où commence l'hystérie. Les maximes disant que le travail est une bénédiction, qu'il n'y a sur terre rien de plus précieux que le travail, et que, par un travail incessant, on mérite le ciel, non seulement là-bas d'où nul voyageur ne revient, mais encore ici-bas déjà, tout cela ce sont des dons du christianisme. Mais le christianisme lui-même fut un don du besoin, né, tout comme le bouddhisme, au sein d'un peuple miséreux. Si le monde antique a accepté le christianisme, c'est qu'il était appauvri. La sensualité joyeuse se détruit toujours lorsque le monde devient trop pauvre pour qu'on en jouisse; elle renaît (Renaissance) lorsque le monde s'enrichit de nouveau (découverte de l'Amérique et du chemin des Indes, destruction de la concurrence mahométane par les Mongols). Malheureusement, les arguments suprasensuels du christianisme ont trouvé un renfort inattendu en l'introduction de la syphilis ramenée d'Amérique par Colomb, et qui, depuis lors, nous tient aux os, au sens le plus strict du mot.

Je veux donc dire que cette force extérieure, « inconcevable » pour Jung, est très clairement visible derrière le christianisme, et qu'elle est connue de tous: le besoin nous a châtrés. La première grande castration de la sexualité a été causée par l'époque glaciaire. La psychanalyse a découvert que nous ne cessons jamais de protester

contre cette castration. Et quoique nous n'en soyons pas toujours conscients, cette protestation est absolument réelle, de sorte qu'il est presque incompréhensible que quelqu'un qui ait jamais pratiqué la psychanalyse puisse affirmer que les expressions de la sexualité n'aient qu'une signification symbolique. Il n'y a rien de plus réel que le complexe d'Œdipe. Je n'ai qu'à réfléchir un instant pour trouver des cas à la douzaine où cette réalité se manifeste aussi clairement que toute autre vérité saisissable.

Il y a des analystes qui, comme Stekel, ne tiennent pas précisément le complexe d'Œdipe pour le point central de la névrose, mais il ne saurait y avoir d'analyste qui doute de la réalité de ce complexe. S'il nous faut expliquer comment cela est pourtant arrivé aux Suisses (j'excepte ici le Pasteur Pfister, resté fidèle à Freud), il n'y a pour cela d'autre moyen que la psychanalyse. Une vérité, même claire comme le jour, est refoulée lorsqu'elle est désagréable. Auprès du Siegfried du Burghoelzli le complexe d'Œdipe passait pour un dragon. Comme il n'y a pas de place dans les cœurs pour Calvin et Freud ensemble, les Suisses se sont naturellement décidés pour leur héros national.

Rousseau est aussi pour les Suisses une sorte de héros national. Dans un ouvrage de 1918 Jung regrette que les habitants des grandes villes et le prolétariat industriel aient perdu le contact avec le sol qui renouvelle de jour en jour la force et la moralité du paysan. C'est encore une idée mystique, que le paysan est plus moral que l'habitant des villes. Nous n'avons pas entendu dire que les grands moralistes et les fondateurs de religion aient été des paysans. Le paysan est au contraire souvent sournois, rancunier, avare, querelleur et litigieux, brutal, et les crimes sexuels eux-mêmes arrivent relativement plus souvent à la campagne qu'à la ville. Il faut lire Zola (de qui Freud dit que mieux que personne au XIX^e siècle il a connu les névroses) si l'on veut voir la vraie figure du paysan (La Terre). Le paysan est réactionnaire en politique, et la noblesse, qui prospère mieux dans des conditions politiques arriérées, n'a jamais cesser de louer pour cela la classe paysanne. Il faut toujours quelque chose de sacré aux gens pieux. Mais il est par trop bête de déclarer d'abord que le travail est sacré et puis d'en ériger différents degrés, comme si le travail du paysan était plus sacré que celui de n'importe quel brave prolétaire de la ville.

Jung a encore publié plus tard un article qu'il a intitulé *Théorie des types*. Il donne à ses adhérents des points d'appui pour la classification de leurs malades d'après des types déterminés, afin qu'ils puissent, après quelque analyse, leur indiquer le bon chemin, c'est-à-dire la voie par laquelle, selon le type de chaque malade, il s'élèvera

le plus facilement. Cette manière de faire, qui ne se contente pas de libérer le malade de ses complexes inconscients au moyen de la psychanalyse, mais lui donne encore de bons conseils, a reçu des Suisses le nom de Psychosynthèse. Si c'est déjà un procédé très pénible d'analyser une formation aussi compliquée que l'âme humaine, dont la phénoménologie est tout à fait obscure, il est évident qu'un essai de synthèse ouvre la porte à l'arbitraire de chacun. L'un tient le christianisme pour la chose la plus élevée, l'autre le tient pour nuisible. L'un croit qu'il faut absolument revenir à l'agriculture, l'autre espère que l'humanité progressera en surmontant par une technique avancée les méthodes arriérées de la culture du sol. On pourra sans doute toujours reprocher à la psychanalyse de ne pas pénétrer assez profondément dans la structure de l'âme. Mais si on l'applique correctement, c'est-à-dire autant que possible sans idées préconçues, elle ne peut mettre en lumière que ce qui se trouve être effectivement dans l'âme. Ce n'est pas toujours un avantage pour le bien-être de l'homme, mais c'est toujours une parcelle de vérité qui conserve sa noblesse. Le médecin ne pourra souvent pas s'empêcher d'être, non seulement un analyste, mais un éducateur pour ses malades, comme l'a reconnu Freud dans sa conférence (au cinquième Congrès de psychanalyse de Budapest, en 1918). Mais c'est une entreprise dangereuse que d'opposer, sous l'orgueilleuse appellation de psychosynthèse, une telle éducation de la psychanalyse comme lui étant égale ou même supérieure en valeur. La psychanalyse est scientifique, la soi-disant synthèse mènera toujours facilement au bourbier de bavardage. Comme la psychanalyse est une affaire difficile, et le bavardage, au contraire, chose facile, il y aura toujours plus de radoteurs que d'analystes. Freud reproche aux Suisses de ne faire que gratter l'inconscient analytiquement pour inonder ensuite le pauvre malade sous des flots de saine doctrine. Beaucoup de prophètes hindous parcourent aujourd'hui l'Europe. Il y a des écoles de sagesse, de recueillement, d'amendement. Jung dirige une de ces écoles, et ce n'est certes pas la plus mauvaise, car il est un homme intelligent et très cultivé. Ses cures sont de longue durée (un à deux ans) et il oblige les malades de revenir à des intervalles réguliers. Je crois que l'école orthodoxe de Freud a raison de rejeter la notion d'une psychanalyse synthétique, et non seulement le mot ridicule avec sa contradictio in adjecto, mais aussi l'idée que doit recouvrir le mot.

Pour Freud lui-même l'analyse est à tel point la chose capitale et le but unique qu'il a déclaré à plusieurs reprises en tant que fondateur de la psychanalyse ayant découvert des abîmes inconscients, qu'il ne s'intéressait que secondairement aux résultats médicaux.

Quelle que soit l'importance pour le malade de la guérison pour l'obtention de laquelle il se tourmente et paie, il est impossible de déterminer la valeur scientifique d'un résultat médical. Tous les médecins, et surtout les neurologues, savent fort bien que le résultat ne prouve rien. Le facteur précaire de la suggestion, que nous nommons transfert en psychanalyse, est généralement décisif ici. Mais l'analyse, à la recherche des expériences oubliées du malade, a justement pour règle de rendre le transfert inefficace en le révélant continuellement. C'est pour cela que Freud a dit encore tout dernièrement qu'il faut en psychanalyse résister à la tentation de jouer auprès du malade le rôle de prophète, sauveur des âmes, rédempteur. L'analyse ne doit « pas rendre impossible les réactions maladives, mais procurer au malade la liberté de se décider de cette façon ou de celle-là ».

Je tiens une application aussi dure, et pour ainsi dire cruelle, de l'analyse, pour concevable en théorie seulement. La pratique oblige aussi l'analyste à chercher des résultats, sans quoi il serait écrasé. Pourvu qu'il sache où finit la science et où commence la jonglerie sans laquelle l'art médical ne saurait subsister, cela suffit déjà.

Laissant tout d'abord la critique des innovations suisses à ses élèves (Stekel aussi, quoique déjà proscrit, y participa), Freud put lui-même, dès le mois où il s'était séparé de Jung et des Suisses à Munich, mettre les derniers mots à son livre Totem et tabou, dont les essais détachés se trouvaient déjà terminés auparavant. C'était en septembre 1913, à Rome, où cet administrateur de la grandeur romaine s'était retiré, je ne sais si avant ou après l'orage de Munich. Freud avait été frappé par Jung à plusieurs endroits, dont le plus sensible était la négation de la réalité du complexe d'Œdipe. Dans Totem et tabou, il se vengea scientifiquement et génialement de son élève déserteur en le poursuivant sur son propre terrain de la psychologie des peuples et en l'y battant jusqu'à la destruction. En 1910 un ouvrage en quatre volumes du folkloriste anglais J. G. Frazer avait paru, sur lequel l'attention de Freud avait été attirée par un de ces hasards heureux comme il s'en trouve toujours au moment voulu dans la vie des hommes remarquables. Freud trouva à cette source et à d'autres, d'amples matériaux pour expliquer la religion et la société primitive par la réalité saisissable du complexe d'Œdipe. Jung cherchait ses matériaux dans de très vieilles légendes difficilement compréhensibles. Freud trouvait les siens chez les peuples primitifs de l'Océan pacifique dont on peut encore aujourd'hui observer la vie et les mœurs. L'horreur de l'inceste se montre clairement chez les sauvages, et les institutions sociales primitives sont pleines de barrières contre l'inceste. Mais à quoi servirait ces barrières si un instinct puissant ne poussait à l'inceste, réfréné par les sauvages comme antisocial.

Le livre de Freud Totem et tabou trouva des amis loin au-delà du cercle qui prend autrement plaisir aux « mécanismes de Freud ». Pour une fois on y montrait des phénomènes archaïques qu'on n'avait pas à chercher dans de vieux bouquins, mais qu'on pouvait réellement observer dans la vie psychique des sauvages et des névrosés. Depuis la Psychopathologie de la vie quotidienne Freud n'avait plus obtenu une approbation aussi incontestée. Le fait qu'il était lui-même satisfait de l'ouvrage se voit au mieux à ce qu'il publia sans changements dans la deuxième édition qui parut sept ans plus tard.

Dans ce livre nous trouvons pour la première fois l'allusion à la horde primitive de Darwin, et son développement d'après Freud. Les enfants, las de la tyrannie du père, s'élèvent et l'égorgent. Freud trouve naturel que les enfants cannibales aient ensuite dévoré celui qu'ils avaient tué. Stekel affirme que Freud souffre du complexe de la horde primitive. Il craint ses élèves. Je dois dire que, dans le cas d'Adler et de Jung, il avait quelques raisons.

Comme les Suisses niaient la réalité des manifestations sexuelles venant de l'inconscient, il n'y avait rien à faire avec eux. Ils s'écartèrent de la vérité invulnérable et se mirent dans leur tort. S'ils s'étaient contentés d'insister sur les tendances morales de l'inconscient (appelées anagogues par Silberer), leur travail eût abouti à un enrichissement durable de la psychanalyse. Un certain dépit - on ne saurait l'appeler autrement - a poussé Freud à ne pas reconnaître pendant près de dix ans même cette partie du travail des Suisses. Il a placé la ligne de démarcation entre lui-même et les Suisses un peu trop près de ses premières découvertes qui faisaient de l'homme instinctif un égoïste antisocial. Non seulement dix ans de recherches mais dix ans d'apaisement après la défection des Suisses ont dû s'écouler avant que Freud ne se décidât à reconnaître l'anagogique. En attendant, comme le dit Freud lui-même, « on a reproché d'innombrables fois à la psychanalyse de ne pas se préoccuper de ce qu'il y a d'élevé, de moral, de suprapersonnel en l'homme ». Freud trouve ce reproche injuste. Je le trouve justifié, quoique je comprenne le maître qui n'est pas venu au monde pour jeter la pâture aux sermonneurs. Dans sa publications la plus récente Freud a renoncé a sa position devenue intenable. L'homme vit depuis si longtemps en société, que la nécessité de satisfaire aux exigences de la société est devenue ellemême un instinct qui vient de l'inconscient (Es, selon l'expression bizarre de Groddeck). Les « notes élevées de la civilisation » sont profondément empreintes dans l'âme, et à travers l'exercice et l'hérédité de milliers d'années sont devenues un impératif catégorique. L'instinct sexuel conserve l'espèce et c'est pour cela que l'intelligence de l'individu lui est subordonnée. Mais l'intelligence individuelle est aussi subordonnée aux exigences de la société, car l'homme ne veut pas seulement vivre, mais il veut aussi vivre en société. Il n'est pas concevable en dehors de la société, et il est doué d'instincts, non seulement en tant qu'homme sexuel, mais aussi en tant qu'homme civilisé.

On pourra peut-être admettre que les instincts moraux (conscience, moi-idéal, sur-moi *Ueber Ich*)) sont un peu plus superficiellement séparés si toutefois il faut déjà séparer dans l'inconscient, mais ils sont là. Il y a des personnes profondément religieuses qui ne savent pas qu'elles le sont; qui dans la vie, jouent souvent les sataniques ce qui ruine leur religiosité inconsciente, et il est déjà vrai, comme le dit Kant, qu'on ne pourrait imaginer un criminel qui ne sait pas quelque part qu'il agit mal.

La religiosité inconsciente appartient aux complexes les plus cachés. Le malade la livre plus difficilement que les secrets les plus terribles, plus difficilement que les inclinations criminelles et perverses. C'est comme s'il se sentait particulièrement humilié par l'aveu de la religiosité. Dans l'analyse, les instincts qui affirment la civilisation apparaissent régulièrement plus tard que ceux qui la nient. C'est pour cela que Freud les a si tard reconnus. Il revendique le privilège du chercheur prudent et sans idées préconçues. Les Suisses ont approché l'inconscient avec l'hypothèse, inculquée en eux, que la moralité devait s'y trouver, et comme cette hypothèse était justifiée, ils l'ont rencontrée avant Freud lui-même.

A la vérité Freud n'était pas sans hypothèse. Il travaillait dans l'attente de trouver dans l'inconscient ce qui est animal et pas autre chose. Lorsque les Suisses firent défection en niant presque toutes les conquêtes de la psychanalyse, le maître ne fut pas d'humeur à accepter les indications des dissidents. Ce n'est que maintenant qu'il rattrape cela. On voit là, encore une fois, que les idées d'autrui sont plutôt nuisibles qu'utiles à cet homme extraordinaire; il ne peut que revenir par un long détour et par cryptomnésie à de telles idées.

L'UNEBÉVUE a déjà publié :

Nº 1. Freud ou la raison depuis Lacan. Automne 1992

Il y a de l'unebévue, Mayette Viltard. Qui est freudien? Ernst Federn. Note sur « raison et cause » en psychanalyse, Jean Allouch. Aux bords effacés du texte freudien, George-Henri Melenotte. Hiatus. Le meurtre de la métaphore, Guy Le Gaufey. L'expérience paranoïaque du transfert, Mayette Viltard. La pomme acide du transfert de pensée, Christine Toutin-Thélier. Discussion: Ernst Federn. Présentation du texte de 1915, de Freud: L'inconscient.

L'inconscient. 1915

Das Unbewußte

S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

84 p.

Nº 2. L'élangue. Printemps 1993

Ce à quoi l'unebévue obvie, Jean Allouch. L'émergence dans la conscience, Christine Toutin-Thélier. Lue et vue, George-Henri Melenotte. Lignes de fractures, Jacques Hassoun. Bé-voir? Guy Le Gaufey. Scilicet, Mayette Viltard. Passage à fleur de lettre, Thierry Beaujin. Le naïf: un savoir sans sujet? Xavier Leconte. La Bedeutung du Phallus comme pléonasme, Catherine Webern. Présentation du texte de Freud de 1911: Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoia (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement. Schreber et le débat analytique. Sommaire des revues. Rapport d'O. Rank sur l'intervention de Freud à Weimar. Signification de la suite des voyelles. S. Freud. Le débat Freud-Jung sur le symbole. Jung parle de Schreber.

Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa

(Dementia paranoides) décrit autobiographiquement. 1911

Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)

S. Freud

Supplément réservé aux abonnés.

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

152 p.

Grammaire et inconscient

J. Damourette et E. Pichon

Supplément diffusé en librairie

Sur la personnaison, le discordantiel et le forclusif dans la négation,

l'impossible traduction du Ich allemand par le Je français, etc.

67 p.

Nº3. L'artifice psychanalytique. Été 1993

De la «sensibilité artistique du professeur Freud », François Dachet. Artaud le Mômo sur la scène, Françoise Le Chevallier. Publier l'hystérie, Michèle Duffau. Nécrologie de Breuer, Sigmund Freud. Autobiographie, Josef Breuer. Oh les beaux jours du freudo-lacanisme, Jean Allouch. La bouteille de Klein, la passe et les publics de la psychanalyse, Anne-Marie Ringenbach. Présentation du texte de Freud de 1905: Personnages psychopathiques sur la scène. Psychopathische Personen auf der Bühne. A partir de la phobie d'un enfant: chronologie. Bibliographie des ouvrages de Max Graf. A la librairie Heller.

Personnages psychopathiques sur la scène. S. Freud. 1905-1906

Psychopathische Personen auf der Bühne

Réminiscences du Professeur Sigmund Freud. Max Graf. 1942

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

36 p.

Mémoires d'un homme invisible. Herbert Graf

Présentation et traduction de François Dachet.

Supplément diffusé en librairie.

Interview de celui qui, par deux fois, s'est adressé aux psychanalystes, en se présentant comme étant « le petit Hans ».

61 p.

La bouteille de Klein. Cahier de dessins.

Anne-Marie Ringenbach, Éric Legroux et François Samson.

Supplément réservé aux abonnés.

54 p.

Nº 4. Une discipline du nom. Automne-hiver 1993

Symbole, symbole et symbole, Guy Le Gaufey. MWT, Mutter, Christine Toutin-Thélier. Un vrai symbolisme?, George-Henri Melenotte. La prééminence du semblant, Catherine Webern. L'implantation du signifiant dans le corps, Albert Fontaine. Du bon usage du diable..., Cécile Imbert. Antiphysie, l'Althusser de Clément Rosset, Françoise Jandrot-Louka. Présentation du texte de Freud de 1928: Dostoïevski et la mise à mort du père. Présentation du texte de C. G. Jung de 1909: De l'importance du père dans le destin de l'individu. Un texte qui aurait été cérit... par un autre. Lettres de Freud à Theodor Reik, à Stefan Zweig. Dostoïevski, l'Ethiker. Dostoïevski, le pécheur. Dostoïevski, le converti. Une expérience religieuse. S. Freud.

Dostoïevski et la mise à mort du père. S. Freud. 1928

Dostojewski und die Vatertötung

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

52 p.

De l'importance du père dans le destin de l'individu. C. G. Jung. 1909

Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Margarete Kanitzer.

31 p.

Écrits inspirés et langue fondamentale

Dossier préparé par Béatrice Hérouard

Présentation par Béatrice Hérouard, Françoise Jandrot-Louka, Mayette Viltard.

Supplément diffusé en librairie.

Textes de 1852 à 1930 sur les désordres du langage chez les aliénés.

161 p.

N° 5. Parler aux murs. Printemps/été 1994

Parler aux murs. Remarques sur la matérialité du signe, Mayette Viltard. La philosophie du signe chez les stoïciens, Gérard Verbeke. Membranes, drapés, et bouteille de Klein, Anne-Marie Ringenbach. Plier, déplier, replier, Jean-Paul Abribat. Areu, Jean Allouch. La civilisation des Cours comme art de la conversation, Carlo Ossola. Le fondement? C'est la raison! Essai sur le logos lacanien, Jean-Claude Dumoncel. Lacan, tel que vous ne l'avez encore jamais lu, Jean Allouch. Présentation du texte de Freud de 1914: Pour introduire le Narcissisme. Une contribution au narcissisme, Otto Rank (1911). Coraggio Casimiro! 187 p.

Pour introduire le narcissisme. S. Freud. 1914

Zur Einführung des Narzißmus.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

68 p.

Gottlob Frege - Bertrand Russell. Correspondance.

Juin 1902-décembre 1904, mars-juin 1912

Supplément diffusé en librairie.

Traduction, introduction et notes de Catherine Webern.

176 p.

Les éditions E.P.E.L. ont notamment publié

Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge

Anne-Marie VINDRAS Paris, E.P.E.L., 1993, 184 p., 120F

Dementia Præcox

ou Groupe des schizophrénies Eugen BLEULER Traduction par A.VIALLARD. suivi de

La conception d'Eugen Bleuler Henri EY Paris, co-édition E.P.E.L./G.R.E.C., 1993, 672 p., 290F

La folie héréditaire ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX° siècle

Ian DOWBIGGIN
Préface de Georges LANTERI-LAURA
Traduit de l'américain par Guy LE GAUFEY
Paris, E.P.E.L., 1993, 240 p., 140 F

Les écrits de Budapest

Sándor FERENCZI Préface de Wladimir GRANOFF Traduction de Györgyi KURCZ et Claude LORIN Paris, E.P.E.L., 1994, 312 p., 150 F

Thesaurus Lacan, tome I, Citations d'auteurs et de publications dans l'ensemble de l'œuvre écrite Denis LÉCURU Paris, E.P.E.L., 1994, 264 p., 160 F

Thesaurus Lacan, tome II, Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan Joël DOR Paris, E.P.E.L., 1994, 284 p., 160 F

Nouvelles parutions

Revue du Littoral, nº 42 « Éclats du fétiche » Paris, E.P.E.L., mai 1995, 172 p. abonnement nº 42 et 43: 260 F, étranger 360 F

Vie, poésie et folie de Friedrich Hölderlin Wilhelm WAIBLINGER Préface de Pierre MOREL Prése

Préface de Pierre MOREL. Présentation et traduction de Catherine DARIC suivi de

Un psychiatre amateur en 1830 : Wilhelm Waiblinger [Pierre] MOREAU Paris, E.P.E.L., 1994, 90 p., 95 F

L'éviction de l'origine Guy LE GAUFEY Paris, E.P.E.L., 1994, 230 p., 160 F

Ni pleurs ni couronnes
précédé de
Pornographie de la mort
Geoffrey GORER

Traduction de Hélène ALLOUCH Paris, E.P.E.L., 1995, 208 p., 140 F

Érotique du deuil au temps de la mort sèche Jean ALLOUCH Paris, E.P.E.L., 1994, 382 p., 190 F

> Les ouvrages des éditions E.P.E.L. et de la collection « Littoral » sont distribués par :

Distique 5, rue du Maréchal-Leclerc, 28600 Luisant téléphone 37 30 57 00 – télécopie 37 30 57 12

> Comptoir à Paris 18, rue de Condé, 75006 Paris téléphone 43 26 92 00

L'UNEBÉVUE

Bulletin d'abonnement à renvoyer à

LUNEBÉVUE

29, rue Madame, 75006 Paris

Abonnement pour 1 an, 3 numéros (et 3 suppléments) 580 FF (+ 150 FF pour l'étranger hors CEE, Suisse, Autriche) Abonnement à partir du n° 7 Abonnement à partir du n° 8 Abonnement à partir du n° 9 Je désire recevoir une facture avec le prochain envoi Ci-joint un chèque de 580 FF (ou 730 FF pour l'étranger, par chèque bancaire compensable en France) à l'ordre de L'UNEBÉVUE Commandes Première série. Freud ou la raison depuis Lacan. L'inconscient. S. Freud. L'élangue. Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoïdes) décrit autobiographiquement.
Abonnement à partir du n° 8 Abonnement à partir du n° 9 Je désire recevoir une facture avec le prochain envoi Ci-joint un chèque de 580 FF (ou 730 FF pour l'étranger, par chèque bancaire compensable en France) à l'ordre de L'UNEBÉVUE Commandes Première série. Freud ou la raison depuis Lacan. L'inconscient. S. Freud. L'élangue. Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoïdes) décrit autobiographiquement.
Première série. Freud ou la raison depuis Lacan. L'inconscient. S. Freud. L'élangue. Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement.
S. Freud. L'élangue. Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement.
S. Freud. L'artifice psychanalytique. Personnages psychopathiques sur la scène. S. Freud. Réminiscences du professeur Sigmund Freud. M. Graf. La bouteille de Klein. 7 volumes
dances de la vie psychique des sauvages et des névrosés. S. Freud. 7 volumes
□ N° 1. Freud ou la raison depuis Lacan 140 FF □ N° 2. L'élangue 140 FF □ N° 3. L'artifice psychanalytique 140 FF □ N° 4. Une discipline du nom 140 FF □ N° 5. Parler aux murs 140 FF □ N° 6. Totem et tabou, un produit névrotique 140 FF □ Grammaire et inconscient 68 FF □ Mémoires d'un homme invisible 68 FF
☑ Memoires d'un homme invisible 68 FF ☑ Écrits inspirés et langue fondamentale 75 FF ☑ Frege-Russell. Correspondance 128 FF
Je désire recevoir une facture
Ci-joint un chèque de FF à l'ordre de L'UNEBÉVUE

Fabrication: TRANSFAIRE SA, F-04250 Turriers



Impression et façonnage : imprimerie France Quercy, Cahors Dépôt légal 50 979 FF – juillet 1995

STREET, S

28. car Madeago, Tablo Peda . waterspie Liftschield - 54 40 59 70

> norovald brani V canovald

man subaK addat E-man I sabana a

and the later of t

Comment of the second of the s

and a dang at the again selfs.
If mostly resid

20 cme bladam 73000 fans chighene - 25 45 50 50 chisopic - 25 48 22 fo

Sempenson
Papelper
Papelper
Screen do March decelero, 2690 Encont
effection by - 24 10 or the
collection - 37 Miles Co.
Collection & This
Lamping do This
Lamping do Control Co.
Lamping do This
Lamping do Control Co.

Temperature

Tempe

Resessment (e.e.anthygpe K. fa) extranten B. its 3-mog Franktis ovna B. 965 a) 3-666 K. Skulkol F. 1966

L'UNEBÉVUE

Revue de psychanalyse 3 numéros par an

SOMMAIRE

Freud, Jung, et le cadavre des marais Philippe Koeppel et George-Henri Melenotte

> Le complexe d'Œdipe, une affaire de vraisemblance *Miguel Sosa*

« Devenir de la couleur des morts ». Propos sur le corps du symbolique Mayette Viltard

> Luca Signorelli Platen

Totem et tabou en butée logique Catherine Webern

> Le temps des bréviaires Guy Le Gaufey

« Les textes muets peuvent parler », d'*Ilse Grubrich Simitis* Mark Solms

Avant-propos à l'édition hébraïque de *Totem et tabou* Sigmund Freud

Nécrologie d'une « science juive » Pour saluer *Mal d'Archive* de Jacques Derrida *Jean Allouch*

Présentation des deux essais de Freud de 1912 Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker

Communication de J. Honegger à Nuremberg Chronologie de la rédaction et de la publication des quatre essais de *Totem et tabou* Point de vue sur *Totem et tabou*. Fritz Wittels

ISSN: 1168-948X