

Jacques MAUGER

Ne voyez-vous pas ce que je veux dire ?

« Taisez-vous », me disait-il en m'envoyant paître avec tous ceux qui avaient tenté de l'analyser jusque-là. Car il n'en était pas à sa première tentative d'analyse. Avec moi, me répétait-il, il se donnait une dernière chance, avec l'air de dire plutôt qu'il donnait à la psychanalyse sa dernière chance. Il m'avait prévenu : « Je connais les présupposés de l'analyse qui consistent à dire que tout est d'emblée fantasmatique. Avec moi, ça ne marche pas, ça ne m'a jamais rien apporté de me faire dire cela, de me faire interpréter ma rivalité, ma haine, mon identification à l'agresseur et bien d'autres sornettes d'une théorie toute faite qui programme les interventions. »

« Taisez-vous », avait-il l'habitude de dire si je me hasardais à quelques commentaires qu'il avait tôt fait de réduire à ce qu'il m'avait pourtant supplié de ne pas lui servir. M'apportait-il un rêve, qu'il se refusait à emprunter les voies d'accès à un monde imaginaire qui aurait pu être le sien : « à quoi bon ? », disait-il. Les rêves intéressaient d'abord les psychanalystes qui s'y retrouvaient comme des poissons dans l'eau. De toute façon, il s'était rendu compte que ses rêves n'étaient, le plus souvent,

que très peu élaborés et qu'ils semblaient reprendre des scènes diurnes à peine transposées qui lui remettaient devant les yeux sa vie malheureuse. C'était bien la preuve qu'il n'élaborait pas, qu'il ne transformait pas les choses qui lui étaient arrivées.

Car c'était bien de cela qu'il s'agissait. Il était très malheureux, il l'avait toujours été et il désespérait de plus en plus qu'il en fût autrement dans l'avenir. Et ce malheur qui était sa manière d'être depuis toujours, il voulait avant toute chose, que je le lui reconnaisse. « Je connais bien votre neutralité bienveillante, votre abstinence et vos priorités interprétatives ; j'ai déjà donné dans le genre et épargnez-moi de m'y retrouver ». Mais qu'était-il venu faire une fois de plus en psychanalyse ? Je me le demandais depuis les premières rencontres au cours desquelles ils m'avait servi ses mises en garde qui équivalaient à me dire : « N'essayez pas de jouer à l'analyste avec moi. » Alors que me voulait-il ?

Reconnaître son existence malheureuse, voilà bien ce qu'il semblait m'indiquer comme ce qu'il attendait de moi de plus précieux, d'autant que, selon lui, il en aurait été totalement privé lors des démarches psychanalytiques antérieures. Alors, reconnaître son malheur, mais comment ? Sa demande semblait prendre une double forme : d'abord lui prouver par plus de présence que j'étais sensible à ce qu'il vivait, et consentir par des aménagements de la technique à me compromettre, cherchant avec lui, dans le cadre de l'analyse, une façon de partager sa misère, ce à quoi je ne pouvais prétendre, disait-il, dans ma position d'analyste confortablement à distance de lui et de ce qu'il éprouvait. Mes mots ne le rejoignaient pas, si ce n'était pour lui faire ressentir leur vacuité égocentrique. « Taisez-vous, ça ne me donne rien. » Voilà tout ce que ça méritait !

Reconnaître son malheur. L'autre forme que pouvait prendre sa supplique était de placer son enfance malheureuse au centre de tout. Mais, bien qu'il sût l'importance qu'avait toujours accordée la psychanalyse à l'enfance, même aux traumatismes du passé, ça ne lui suffisait pas. Il avait lu d'ailleurs, rappelait-il, la conversion freudienne qui avait fait passer la priorité du traumatisme réel au fantasme, devenu depuis lors la croyance du psychanalyste. « Le psychanalyste ne reconnaît que la névrose infantile,

il ne veut rien savoir du malheur véritable. Il ne nous croit pas. Ce qui m'est vraiment arrivé ne vous intéresse pas. La froideur et la brutalité de mes parents, leur intransigeance distanciée qui me blessait continuellement, tout cela ne vous intéresse que dans la mesure où je conviendrais de reconnaître ce que j'en ai fait, dans la mesure où j'en aurais fait quelque chose, autre chose ». « Ce serait un peu comme si... », disent les analystes. Eh bien non, moi, ça m'est effectivement arrivé ! »

Non, ce qu'il me demandait c'était de reconnaître la « réalité brute » des violences qu'il avait subies, avant de consentir, de quelque manière que ce soit, à regarder ce qu'il en faisait maintenant dans cette analyse dans le récit qu'il développait devant moi. Je me sentais piégé. Jamais, de façon aussi crue et dichotomique, le dilemme pourtant familier, malgré ma courte expérience d'alors, de la double action de la réalité et du fantasme ne m'avait été posé avec autant d'insistance et, il faut le remarquer, par quelqu'un qui s'y connaissait en psychanalystes, sinon en psychanalyse. J'étais sommé de prendre parti : ou me taire si je n'avais de cesse que de lui interpréter sa « supposée vie fantasmatique », ou lui reconnaître le mal qui lui était fait par une réalité traumatique tant passée qu'actuelle. Et je ne pouvais me défilier.

Dans ces temps difficiles, je me rappelle avoir relu avec empressement et avec la plus grande attention les articles, pourtant encore frais à ma mémoire, de Pontalis² et d'Anzieu³, à la recherche d'un secours dont j'avais grand besoin. Je me sentais pris dans ce qui m'apparaissait la réciprocité du transfert paradoxal, immobilisé par l'impossible position qu'il me réservait : « vous l'analyste, ne jouez pas à l'analyste avec moi ». Après un long moment d'incertitude pendant lequel la situation n'en finissait plus de se détériorer, fort de l'expérience de mes deux auteurs, je résolus de porter un grand coup. D'un côté j'en étais venu à croire, avec Pontalis, que je ne pouvais plus « échapper de donner acte, sous une forme ou une autre, au patient que la réalité a féroce ment malmené, que *je reconnaissais* la violence qui lui avait été faite ». De l'autre, le dilemme insoluble dans lequel nous nous retrouvions n'était-il pas l'image, sinon la répétition de ce qu'il avait subi lui-même dans l'enfance, comme me le proposait l'article d'Anzieu ?

J'entrepris donc de lui dire quelque chose qui, je le croyais, lierait en les reconnaissant la misère entre nous, sous-entendant celle qu'il me faisait subir, à celle de son passé malheureux, à ce qu'il avait lui-même subi dans son enfance. Mal m'en prit. Quel ne fut pas mon étonnement, en effet, de l'entendre, lui qui me réclamait depuis si longtemps une reconnaissance de sa réalité, et au moment où j'y consentais un peu, de l'entendre me dire : « mais qu'est-ce que vous en savez de ce que j'ai vécu ? » J'avais beau penser qu'il s'agissait bien là d'une réplique typique par laquelle son narcissisme exacerbé n'avait pas manqué une fois de plus d'invalider sur le champ une autre de mes tentatives de le rejoindre, restait que sa remarque cinglante me renvoyait à ma place. En effet, qu'est-ce que je pouvais bien savoir de sa réalité ? Même si j'en avais su quelque chose, que pourrait bien faire un analyste de cette réalité-là ?

Comme il m'avait indiqué clairement, dès le début, qu'il ne fallait pas avec lui privilégier l'interprétation des conflits par la voie fantasmatique, j'en étais venu, après m'être égaré à le suivre dans ce que je croyais naïvement être la reconnaissance de sa réalité traumatique, à me retrouver dans la plus grande perplexité. Il avait réussi à me placer devant ce qui, pour un temps, m'était apparu un choix dichotomique : soit la réalité fantasmatique, soit la réalité extérieure traumatique. Et, sous sa gouverne, je m'étais finalement retrouvé, bien que momentanément, avec la croyance en un choix possible. Qu'est-ce qui pourrait bien advenir de la situation analytique quand elle se trouverait soudainement régie par la relation réelle qui s'y mettrait en place ?



La présence requise

L'analyste est souvent sollicité du côté d'une demande de plus grande présence, j'entends une présence qui se voit, qui s'entend : il lui est requis de parler davantage, de se montrer un peu plus ; il s'agit de ce type de présence qui rendrait prévalent ce qui semble ressortir à l'activité de perception. Ce pourrait être d'avoir à se rendre plus présent pour contrer chez certains une absence toujours en trop, traumatique, irréprésentable,

ou encore ce plus de présence parce que trop facilement exclu, chez d'autres, en raison de l'enfermement narcissique qui gagne les séances, un peu à la manière de ce qui vient d'être décrit précédemment.

Or dans la mesure où on convient que l'orientation psychanalytique de la démarche engagée doit tôt ou tard reposer, pour l'essentiel, sur la capacité non seulement de tolérer mais de symboliser l'absence, comment pourrait s'effectuer le passage, dès lors tôt ou tard obligé, entre ce qui aurait été consenti de ce *plus de présence* pour contenir, soutenir, maintenir, retenir, donc tenir un lien à l'objet supposément réel, et ce qui de l'absence serait plutôt présenté pour s'en abstenir ? Suffirait-il d'un simple sevrage graduel de ce qui aurait, pour un temps plus ou moins long, été donné à percevoir, à mettre au compte de la frustration d'une présence réelle ? Ou bien désillusionnement d'une présence imaginaire ? Ou encore simple accommodation en cherchant ce qui a été appelé « la bonne distance » ?

Mais ne vaudrait-il pas mieux faire ressortir les conditions qui rendraient possible, moins ce qui en est de l'expérience perceptuelle du passage de *plus de présence* à plus d'absence, que de ce qui en serait de passer de l'expérience où prévaut la perception du sensible, là où le visible joue un rôle prédominant, à l'expérience de pensée dont la capacité de penser l'absence est fondatrice. Il ne suffirait donc pas de percevoir l'absence pour la penser, la représenter.



Le dualisme

Puisqu'il s'agit de passage, de la présence à l'absence, de la perception à la pensée, comment garder bien en vue un postulat qui, du début à la fin de l'œuvre de Freud, a donné forme aux opérations que les problèmes psychiques lui posaient ? C'est ce dualisme fondamental qu'il pose comme une clef de voûte de la mise en place de sa théorie, dont tous ses concepts principaux seront marqués : d'abord dualisme pulsionnel, c'est celui qu'on n'oublie pas, mais dualisme tout autant qui régit les concepts de moi, de refoulement, d'identification, de fantasme, d'objet, de symbole, de

principe et de processus. En effet, la dualité de visées antinomiques doit être reconnue, pensée et théorisée, à la fois dans l'opposition et la conflictualité irréductibles de l'une et de l'autre, et dans ce qu'elles ont d'inséparable ; autrement dit dans l'aspect dialectique qui les constitue tout autant.

Comme conséquence de ce postulat, force est de reconnaître la continuité là où s'imposerait d'emblée le discontinu, et la réciproque qui est de chercher la rupture sous-jacente à ce qui se présente comme continu. Voilà bien l'inséparable dualisme au fondement de la théorie, fait de rupture et de recouvrement. Appliqué au concept d'objet et à ce qui fera couple dialectique avec lui – que ce soit le moi, le sujet, le soi, la pulsion –, ce postulat de la métapsychologie freudienne est venu transformer, en proposant ainsi la reconnaissance d'un psychisme inconscient irréductiblement conflictuel, une vision psychologique duelle de la relation à l'objet. Le dualisme psychanalytique n'est donc pas réductible à une simple dualité. Au contraire, il doit laisser se profiler l'ombre d'un troisième terme qui échappe à la simple polarité, un principe de déprise radical constitutif de la psyché. Mais que devient cette profonde transformation conceptuelle quand l'analyste est doublement sollicité du côté de la relation à l'objet réel : par le patient qui lui réclame plus de *réalité*, par le théoricien complaisant qui l'autoriserait à s'adapter à la *situation réelle* ?



Un peu d'histoire

Comme chacun le sait, cette question n'est pas nouvelle. Il y a presque quarante ans, Lacan la posait, à sa façon, dans un séminaire qu'il avait intitulé : « La relation d'objet et les structures freudiennes »⁴. Cela vaut la peine d'y revenir brièvement, car ce qu'il y dénonçait avait précisément à voir avec la dichotomie ici mise en question. Dans les années cinquante, avec Bouvet⁵, on parlait des « prégénitaux » alors qu'on parle maintenant des *états limites*, s'agissant de ces cas à qui on devait (doit) consentir des aménagements relativement à la présence réelle de l'analyste, au regard de

la cure type des « génitaux », où l'absence devait aller de soi. Mais comment peut-il exister, pour le psychanalyste, des cas où le rapport avec l'objet réel est à ce point harmonieux ?

C'est en faisant valoir, après Freud, que l'objet trouvé n'est toujours qu'un objet perdu re-trouvé, que Lacan contestait d'emblée la possibilité d'un lien harmonieux à l'objet réel, d'une « prétendue adaptation du sujet à son monde », à moins qu'il ne s'agisse, disait-il, d'un rapport imaginaire à cet environnement. Ce qu'on prend pour un objet réel ne serait donc souvent qu'un objet imaginaire, d'autant harmonieux qu'il n'est qu'image d'objet, à l'image du moi, donc objet de méconnaissance. On aura reconnu la théorie lacanienne d'un moi essentiellement narcissique qui ne veut rien savoir du moi perception-conscience.

Or ce registre imaginaire, méconnu chez le « génital », rend celui-ci bien moins différencié qu'il ne paraît du « prégénital », car c'est plutôt chez ce dernier qu'on retrouve, dans la relation duelle qu'il tend à établir, le plus grand ajustement sujet-objet, dans l'indifférenciation narcissique qui les rend interchangeables. En ce sens, c'est dans ce cas qu'on devrait parler, si l'on y tient, de relation harmonieuse à l'objet, là où précisément la différence de l'objet n'est pas reconnue.

Ainsi, par sa proposition, Lacan rappelle la place et la constante intervention de l'imaginaire dans la relation à l'objet réel, et ce faisant, rétablit, après Freud, une continuité en ce qui a trait à la perte de la réalité qui serait à reconnaître non seulement dans le registre psychotique, mais aussi dans la névrose « où la libido est retirée à un objet réel, revient sur un objet fantasmé (imaginaire) et à partir de là sur un objet refoulé... »⁶. La distinction psychose-névrose ne tiendrait donc pas au rapport, adéquat ou pas, à l'objet réel mais bien plutôt à l'usage possible de l'objet refoulé.

Quant à l'objet réel, pour le psychanalyste, le réel (à distinguer de la réalité) serait toujours à être reconnu comme se situant à la limite de son expérience. Il ne pourrait s'y référer qu'en théorisant. Et nous retrouvons ici notre distinction du début : expérience de pensée et expérience de perception. Freud n'avait-il pas écrit, dès *L'interprétation des rêves*⁷ : « L'inconscient est le psychisme même et son essentielle réalité. Sa nature

intime nous est aussi inconnue que la réalité du monde extérieur, et la conscience nous renseigne sur lui d'une manière aussi incomplète que notre perception sur le monde extérieur. » Il serait donc vain de prétendre s'appuyer sur une réalité dernière tirée de l'évidence de la perception-conscience, qui se situerait au-delà d'une réalité structurée, symbolisée et avec laquelle le psychanalyste aurait à composer.



Reconnaître la réalité

Et toujours la grande question : que veut-on dire quand on parle de réalité en psychanalyse ? Pour sa part, Lacan, en introduisant ses trois registres, nous propose *ses* conditions à partir desquelles une *épreuve de réalité* serait possible. D'abord, comment l'acquisition graduelle d'un « bon critère objectif » que fournirait la seule expérience perceptuelle liée à la simple frustration saurait-elle empêcher que l'objet imaginaire se substitue à l'objet réel ? Suffirait-il d'empêcher l'investissement de l'objet imaginaire par un moi inhibiteur pour donner priorité à l'objet réel, en faisant prévaloir le réel de l'objet, et à quelles conditions le moi peut-il devenir inhibiteur dans son rapport à l'objet imaginaire qui est sa création même ? C'est plutôt cette duplicité moi-plaisir et moi-réalité, qui rendrait possible tant la reconnaissance de la perte de l'objet que sa retrouvaille. Et de quelle façon le concept de manque d'objet arrive-t-il à se constituer, tant dans l'inconscient du sujet que dans la théorie du psychanalyste ? C'est précisément ici que le concept freudien de refoulement se pose comme « pierre angulaire ». On y reviendra.

Pour l'instant, reconnaissons à Lacan d'avoir fait ressortir la présence continue-discontinue chez tout un chacun de deux modes de représentation de l'objet, toujours coexistants, irréductibles l'un à l'autre et inséparables : un mode imaginaire où l'image qu'on se forge de l'objet tient lieu de l'objet lui-même et vient s'interposer à toute prise en compte de sa perte. La certitude de la présence de l'objet est rattachée au visible prévalent. Ce mode de représentation est au service du moi-plaisir où l'image de l'autre n'est toujours que celle du semblable au moi.

En revanche, un autre mode de représentation, de pensée, celui-là au service d'un moi-réalité, tente non pas de représenter l'objet par le truchement de son image, mais d'en représenter le manque : ce qui manque à l'objet et ce qui manque au moi. Il s'agit donc pour le moi-réalité de représenter l'objet en tant que devenu étranger au moi, cet objet haï, rejeté au dehors par le moi-plaisir. Reste à préciser à quelles conditions le moi peut *conceptualiser* le manque, la séparation de l'objet, la coupure objet-moi.



Freud puis Lacan

Au temps des théories sexuelles infantiles, c'est à la formation de deux concepts inconscients que Freud a porté son attention pour représenter, dans l'ordre de la pulsion, la séparation de l'objet partiel du corps-zone érogène : le premier concept, « la petite chose pouvant être détachée du corps⁸ », représentant tour à tour sein, fèces, pénis, enfant... tous considérés dans un premier temps comme des équivalents symboliques, objets d'échange, substituables l'un à l'autre. Ce ne sera qu'au temps du concept de « primat du phallus⁹ », tant pour l'enfant que pour le Freud théoricien, que ces pertes équivalentes s'ordonneront en fonction de ce nouveau concept : le concept de phallus, rendu nécessaire pour représenter une perte qui n'est pas comme les autres. Pour parvenir à articuler en un « complexe » des éléments jusque-là disparates, gardés isolés les uns des autres, c'est l'irreprésentable réalité de la castration que le concept de phallus, lui aussi dans sa duplicité, tentera de solutionner psychiquement, en rendant possible l'opération symbolique.

Précisons en quoi le concept de phallus va permettre de concevoir ce qui, sans lui, resterait inconcevable. Deux autres concepts psychanalytiques entrent aussi en jeu dans cette opération : le moi et le refoulement, car il faut d'abord poser que c'est pour le moi que cette séparation très particulière qu'est la castration est impensable, irreprésentable. Mais le moi n'est pas unitaire. Il est tout autant moi-plaisir que moi-réalité, et c'est à cette duplicité du moi — que la suite de la théorie rendra plus explicite

par la division du moi recouverte par l'idéal du moi-surmoi — que le concept de phallus vient répondre en lui offrant d'abord sa face imaginaire, le phallus pouvant être à l'image même de la complétude narcissique.

Le phallus acquiert sa fonction symbolique quand, au temps des théories sexuelles infantiles, un même objet rend possible que soient conçues simultanément la présence et l'absence comme irréductibles et inséparables. Ce qui donne à cet objet unique fonction de concept est ce par quoi il permet désormais de représenter la perte (de pénis) pour concevoir au niveau du moi une réalité autrement impensable : non seulement la réalité de la perte, mais surtout la réalité de la castration liée à l'obligation de reconnaître l'autorité et la fonction séparatrice du père dans la *réalisation* de cette *théorie*.

Ce faisant, ce qui est mis en place par le concept de phallus ordonne, *après coup* et sous un autre mode, toutes les autres expériences de séparation de la dualité mère-enfant, assignant ainsi au complexe de castration toute son efficacité symbolisante : non seulement reconnaissance d'une perte de l'objet à la condition de la mise en place d'un symbole qui par sa présence rappelle l'absence, mais aussi attribution du symbole de l'Autorité, « cet Autre au compte de qui la castration est portée ¹⁰ », et prise en compte des interdits qui vont régir désormais l'*usage* de l'objet de la pulsion dans les échanges humains. Ce qui situe le complexe de castration au cœur de la structuration du complexe d'Œdipe et des identifications qui lui sont consécutives.

Mais la coexistence dans le moi de cette double facette du phallus, imaginaire et symbolique, qui rejoint dans sa duplicité celle du moi lui-même, moi-plaisir, moi-réalité, ne sera rendu possible qu'à la condition du refoulement qui permet que soit retrouvé, sur l'« autre scène » d'un inconscient dynamique, l'objet réel perdu devenu alors objet imaginaire refoulé, prêt à faire retour.

L'objet symbolique, que rend concevable le concept de phallus, n'est donc réductible ni à l'objet réel ni à l'objet imaginaire, mais vient plutôt rendre possible de réordonner les différents registres des objets en transformant le mode de leur reconnaissance, en distinguant le champ de la perception du

champ de la pensée. Dans la relation à l'objet, tant qu'il n'y a que le choix entre objet réel et objet imaginaire, l'enjeu n'est toujours que l'identité de perception où domine un mode de représentation à l'image de l'objet, semblant de celui-ci, pour un moi qui ne veut rien savoir de sa perte.

Par ailleurs, le recours à la représentation de mot, habituellement associée à l'identité de pensée, n'assure pas en lui-même la prévalence de celle-ci. En effet, le mot ne peut-il pas en tout temps être « pris pour la chose », pour l'objet réel, comme il peut à d'autres moments n'être saisi qu'en fonction de l'image qu'il « figure ». Et ce ne serait qu'en tant que symbole que le mot se mettrait au service du principe de réalité, à condition de bien dire qu'il ne s'agit ici que de la réalité de la perte d'objet, perdu (*fort*) - retrouvé (*da*).



Prendre parti

Tout ce long détour en valait-il la peine, d'autant que, pour certains, il importe peu de rappeler les conditions de l'opération symbolique dans des situations analytiques comme celle que je rappelais plus haut, et où, selon eux, « on n'en serait pas là » ? Ne vaudrait-il pas mieux faire appel à d'autres théories plus enclines à recommander plus de *présence* de la part de l'analyste et plus de reconnaissance du rôle de la *réalité*, sans préciser trop souvent de quelle présence et de quelle réalité il s'agit ?

Disons, en bref, que le fonctionnement psychique névrotique, qui repose sur la capacité de symboliser l'absence par un moi capable de duplicité, devrait toujours être pris en compte dans toute situation de la pratique, et cela même avec le psychotique, ne serait-ce qu'à travers le mode, au moins virtuel, de présence psychique de l'analyste. Comme la mère introduit, en les présentant à la psyché naissante de l'enfant, les conditions de la symbolisation de la perte, de son absence, par ce qui vient d'elle marqué du refoulement, anticipation du complexe de castration et d'Œdipe, de la même façon l'analyste le fait, au moins à son insu, et cela même quand il croit consentir à toute autre chose. Mais suffirait-il à l'analyste d'être névrotique avec quelqu'un qui, lui, ne le serait pas ?

Plus encore, l'analyste n'a-t-il pas à constamment théoriser l'absence au lieu même de sa présence, d'autant qu'il serait, à certains moments, le seul à *pouvoir* le faire, et surtout quand il est sommé, par trop de réel ou par trop d'imaginaire, de prendre parti. Forcé par cette dichotomie qui cherche à s'imposer, il court le plus grand risque en ne pouvant plus maintenir comme inséparables les pôles de la dialectique psychanalytique moi-sujet. Comment peut-il croire déterminer ce qui est imaginaire et ce qui est réel à partir d'une épreuve de la réalité réduite à une simple expérience de perception qui prétendrait faire la différence entre l'image et la chose ? Le moi écartelé est ainsi ramené à l'univocité d'une seule de ses fonctions, identification narcissique ou perception-conscience. Dès lors, ne faut-il pas plutôt concéder qu'il se trouverait privé de ce qui fait la spécificité de l'acte psychanalytique, l'expérience de pensée d'un sujet, qui ne saurait avoir lieu tant que le parti pris moïque est obligé. Ni objet réel ni objet imaginaire, l'objet refoulé de l'asymptote psychanalytique, tient à la fois de l'un et de l'autre dans la duplicité que le refoulement seul peut rendre possible. L'épreuve de la réalité qui est rendue possible par le refoulement ne saurait se référer qu'à la réalité de la perte, c.-à-d. ce qui dans l'opération symbolique rend *présente* l'absence de ce qui est à jamais perdu. La division est partout présente : entre le moi et le sujet. Mais aussi dans le moi et dans le sujet.



Taisez-vous... à moins que...

Qu'en serait-il pour l'analyste, dans ces conditions, d'avoir à reconnaître la violence « réelle » faite à l'autre, sous le prétexte de ne pas devenir complice d'un ancien désaveu en ne donnant à son tour prévalence qu'à la dimension imaginaire de ce qui lui est raconté, invalidant ainsi toute autre dimension. S'il faut bien reconnaître que le piège existe pour l'analyste de s'enfermer dans l'imaginaire où tôt ou tard il ne saurait différencier ce qui vient de lui de ce qui vient de l'autre, par ailleurs, à quelle réalité traumatique pourrait-il alors donner acte tout en sauvegardant sa position d'analyste ? Si seule la réalité traumatique de la perte peut donner lieu à

l'acte de pensée qu'est la psychanalyse, laquelle en reconnaît l'existence en retour en la représentant, à quelle sorte de glissement risque de se prêter celui qui reconnaît une autre réalité que celle-là ?

Revenons au dualisme pour le reconnaître cette fois au cœur de ce qui constitue la véritable pierre angulaire de la théorie et de la clinique psychanalytiques : le refoulement. En son exigence résiderait un principe d'antithèse radicale dérivé de ce qu'on appelle « pulsion de mort », qui force la pensée à advenir, celle-ci toujours poussée vers l'avant, là où le principe échappe à la seule pulsion, quand la dissymétrie de la pensée résiste à la tentation unitaire de l'imaginaire narcissique. Bref, ce dualisme-là est au cœur de la pensée symbolique et en préserve l'efficacité, alors qu'ailleurs, d'autres conditions figent le mode de représentation en l'obligeant à la dichotomie des images. Dualisme ou dichotomie... n'est-ce pas l'enjeu de ces situations analytiques limites où le « taisez-vous » retentit ?



...vous ne reconnaissez...

Il disait : « Je ne me reconnais pas dans ce que vous dites. » Quelles seraient donc les conditions de l'aveu de son être, dans quels termes accepterait-il de se reconnaître ? Depuis le tout début de cette analyse, il m'avait clairement dit ce qu'il voulait entendre de moi, les mots-miroirs dans lesquels il se serait reconnu, comme autant de preuves qui auraient témoigné de ce dont il avait été victime. Il semblait exiger un certain type de commentaires où il aurait suffi que je substitue au rapport subjectif à la réalité un examen plus objectif de celle-ci. Il faisait appel au *moi analyste* d'une connaissance objective, voulant faire alliance exclusive avec un moi perception-conscience qui aurait eu un rapport privilégié à *sa* réalité traumatique.

A partir du moi, dans cette perspective, ma parole, comme la sienne du reste, était tenue comme peu fiable et à la limite ne comptait pas comme parole. Les mots ne devaient être que renvois en double, propres à

l'imaginaire. Il ne voulait pas que je lui parle, pas plus qu'il acceptait de me parler librement, sans savoir à l'avance ce qu'il allait me dire. Il voulait que je ne fisse que voir ce qu'il disait. Là, la réalité brute n'avait pas à être appréciée, elle devait être mesurée par des critères objectifs, dont la vérité ne laissait pas de doute sur l'équivalence de la chose et de l'idée. Le moi de l'analyste était sollicité dans l'exercice d'un pouvoir qui aurait dominé de sa face positiviste un simulacre d'épreuve de réalité.



Je vous crois

Suite à la découverte de Freud, et le renversement que fait subir la méthode psychanalytique, celui qui dit vrai, celui qui sait sans savoir qu'il sait, c'est, selon la règle fondamentale, celui à qui on demande de parler. Et si je laisse entendre au sujet qui s'apprête à parler que je *le* crois, cela n'équivaut pas à croire *ce* qu'il dit¹¹. Le croire quand il parle sans savoir ce qu'il va dire, sachant bien qu'il ne peut faire autrement que de dire les choses subjectivement, marquées de son imaginaire propre, qui est la seule voie pour éventuellement se reconnaître dans ce qui lui est arrivé. Au contraire, le « je vous crois » ne peut plus s'appliquer quand ce qui s'énonce est *vu* à l'avance comme la seule vérité qui n'attend qu'à être crue telle quelle, vérité déposée comme objet de croyance, seule réalité vraie.

Comment ne pas reconnaître dans cette impasse la répétition d'une demande, non reconnue autrefois, qui fait d'autant plus acte de présence entre nous que c'était absent là où ça manque dans son histoire ? La question est de savoir à quel titre l'analyste peut faire exister cette demande quand les mots sont si peu libres de prendre une forme inattendue. Pour que le transfert devienne un véritable changement de lieu, la demande répétée a-t-elle besoin d'être satisfaite pour permettre enfin l'inscription et créer une véritable mémoire qui ne serait pas que pure réminiscence ?

Et si je me laissais prendre à être celui qui saurait quelque chose de *sa* réalité, comme s'il était en mon pouvoir d'y avoir accès, je l'inviterais à une communauté de moi forts qui n'auraient d'yeux que pour la face pleine de

la réalité traumatique. Comment distinguer alors cette réalité traumatique donnée à voir et qui exige des témoins, de celle, plus originaire, qui serait au cœur et du moi-réalité du début et de la psyché inconsciente refoulée : la réalité de la perte de l'objet, ni vue ni connue ? Le psychanalyste, s'il veut rester psychanalyste, n'a pas le choix : pour joindre au mieux la réalité traumatique à laquelle il peut donner acte à celle qu'on veut lui faire reconnaître, ce n'est qu'à travers ce qu'il contribuera à faire entendre de discernement tant dans les mots qu'il sollicite que dans ceux qu'il offre en retour. Non pas les mots en eux-mêmes : ils peuvent être aussi bien choses, images que symboles. Le psychanalyste est celui qui cherche inlassablement à regagner une position qui ne va pas de soi, celle à partir de laquelle il entend et laisse entendre les conditions de ce qui a été appelé plus haut *complexe de castration*, pour que toute perte devienne concevable, pour pouvoir penser tout traumatisme.

Dans pareille précarité, comment peut-il échapper à devenir tôt ou tard lui-même « l'objet réel traumatique » avec tout ce qu'il mettrait en acte pour *refaire* l'histoire en réparant un désaveu ; pourrait-il ainsi, un tant soit peu, suppléer au défaut de reconnaissance symbolique d'une parole jamais prononcée ?

Le jour où il me dit : « Qu'en savez-vous de ma réalité ? Moi, je *ne* me reconnais *pas* dans ce que vous me dites », il ne me restait qu'à considérer ce qu'il avouait par sa dénégation même si cela ne pouvait suffire pour qu'il s'y reconnaisse. Il fallait qu'à ses yeux je repris d'abord la place de l'analyste à condition de bien entendre son injonction : « *Ne* jouez *pas* à l'analyste avec moi. » « Taisez-vous ! » Tout l'enjeu résidait dans la proposition d'une subjectivité à l'œuvre à partir du lieu des mots qui circulaient entre nous. Il ne suffisait plus de laisser entendre un vague : « Je vous crois ».

Ainsi, pour me dissocier d'un supposé désaveu parental, qu'aurais-je pu faire mieux que de chercher la reconnaissance attendue dans la dénégation, là où l'aveu ne serait rendu possible que sous l'apparence d'un désaveu, tant pour l'imaginaire l'aveu et le désaveu restent des doubles ?



Trouver la mémoire ou la retrouver

Dans cette perspective, pourquoi cet homme qui en avait vu d'autres avait-il tenu à venir me voir, *moi psychanalyste*, – et quelle pouvait bien être sa conception du psychanalyste – lui qui voulait manifestement s'adresser pour un long moment qu'à mon moi en feignant, à haute voix, de faire taire le psychanalyste ? Que cherchait-il en accentuant devant moi le tableau familier du dilemme psychanalytique où s'entremêle, dans le meilleur des cas, les différents registres que Lacan, à sa manière, nomme réel, imaginaire et symbolique ? Devant son insistance, tout tendait plutôt à devenir une partition obligée, comme s'il fallait choisir son registre et n'en choisir qu'un. Mais en dépit de tout, il m'a bien fallu entendre qu'il me demandait tout autant de refuser ce qu'il cherchait à m'imposer. Comme s'il savait sans savoir, ce familier de la psychanalyse, la seule reconnaissance à laquelle il pouvait s'attendre, et qu'il cherchait désespérément pour sortir de sa quête répétitive.

Pour lui, dire en mots au psychanalyste pour rendre à l'existence temporelle la chose dite, la situer dans le temps des mortels, ce devait être aussi accepter la mort de cette chose. De cette façon, la réalité qui arrivait à se dire, n'aurait su être finalement que la réalité de la perte de la chose, quand bien même il s'agissait de la chose « traumatique ». Car, comme on tient à son mal, qui d'autre que l'analyste pourrait faire accepter de perdre *son* traumatisme en en parlant avec un Autre, le réel ne pouvant se dire qu'à travers l'imaginaire dichotomique du moi, pourtant adressé à l'Autre, par des mots qui retrouveraient dans l'écoute la dialectique de leur pouvoir : de faire exister la chose et de la faire mourir tout autant.

Sinon, la méthode psychanalytique est compromise au sens même du postulat qui la fonde et qui exige la pratique du doute pour rendre possible la duplicité de ses concepts, à commencer par celui de sujet, toujours divisé, qui ne saura jamais être reconnu que quand il parle à quelqu'un qui l'écoute et qui ne le croit que... sur parole.



NE VOYEZ-VOUS PAS CE QUE JE VEUX DIRE ?

NOTES

1. Texte d'une contribution à un débat sur le thème de « La relation d'objet », où la critique de cette théorie par Lacan était proposée à travers le rappel de son séminaire de 1956 sur le sujet.
2. J.-B. Pontalis, « Non, deux fois non », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 24, 1981.
3. D. Anzieu, « Le transfert paradoxal », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 12, 1975.
4. J. Lacan, (1956) *Le séminaire, livre IV : La relation d'objet et les structures freudiennes*, Paris, Seuil, 1994.
5. M. Bouvet, *La relation d'objet*, Paris, Payot, 1966.
6. S. Freud (1915), « L'inconscient », in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.
7. S. Freud (1900), *L'interprétation des rêves*, Paris, P. U. F., 1967.
8. S. Freud (1918), « Extrait de l'histoire d'une névrose infantile. (L'homme aux loups) », in *Cinq psychanalyses*, Paris, P. U. F. 1967.
9. Freud S. (1923), « L'organisation génitale infantile », in *La vie sexuelle*, Paris, P. U. F., 1969.
10. J. Imbeault, *L'événement et l'inconscient*, Montréal, Triptyque, 1989.
11. Ph. Julien, *Le retour à Freud de Jacques Lacan*, Paris, Littoral, Éd. Érès, 1986.