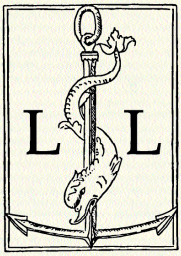
Max Kohn

TRACES DE PSYCHANALYSE



Lambert-Lucas
LIMOGES

Traces de psychanalyse parle de ce qui reste d'une psychanalyse, signifiance de la trace, qui n'est pas un signe. Une démarche invisible imprime des pas sur la neige, traces d'un passage.

Ce recueil des articles de Max Kohn parus de 1979 à 2006 est divisé en quatre parties : Préanalytique, Récits, Evénements, Traces. Par Préanalytique, il faut entendre les textes de Freud qui vont de 1877 à 1897 et qu'il n'a pas incorporés à ses œuvres complètes. Que se passe-t-il là ? La psychanalyse a lieu. La même question fait ensuite place à des récits, à des événements, à des traces. Le yiddish y fait lien entre Freud et Lacan. *L'inconscient est structuré comme un langage* : cela passe par les langues, dont le yiddish, langue hybride et de fusion, qui pose la question universelle du transfert à une langue.

Né à Paris en 1951, Max Kohn est psychanalyste membre d'Espace analytique et maître de conférences habilité à diriger des recherches à l'université Paris Diderot - Paris 7. Membre de l'unité de recherche rattachée au CNRS «Psychanalyse et pratiques sociales » (FRE 2788), il est aussi psychanalyste à la Maison de la mère et de l'enfant à Paris (Fondation Albert-Hartmann, Société Philanthropique). Lauréat du Prix Max Cukierman en 2006.

430 pages
34 euros
ISBN 978-2-915806-14-4

Max Kohn

TRACES DE PSYCHANALYSE

Collaboration technique d'Anne Akoun

© Lambert-Lucas, Limoges, 2007 ISBN : 978-2-915806-14-4

DU MÊME AUTEUR

Freud et le yiddish : le préanalytique (1877-1897), Paris, Anthropos Economica, 2005 (1re éd. Bourgois, 1982 ; trad. *Freud e o Iidiche : o pré-analitico*, Rio de Janeiro, Imago, 1994).

« Freud et la bêtise de Chelm », *in* Salomon Simon, *Chelm, les héros de la bêtise*, traduit du yiddish par Danielle Cyferstein et Max Kohn, Paris, L'Harmattan, 1987.

Mot d'esprit, inconscient et événement, Paris, L'Harmattan, 1991.

Le Récit dans la psychanalyse, Ramonville-Saint-Agne, Editions Erès, 1998.

L'Inconscient du yiddish, en collaboration avec Jean Baumgarten, collaboration technique d'Anne Akoun, Paris, Anthropos Economica, 2003.

Yiddishkeyt et psychanalyse. Le transfert à une langue, sous la direction de Max Kohn, Paris, MJW Fédition, 2007.

A la mémoire de Jean-Toussaint Desanti

Psychoanalysts dancing, par Hank Blaustein, artiste vivant à New York.

« Réveiller le corps des morts depuis les traces qu'ils nous laissent, cela peut bien passer pour un acte de "violence". Mais, sans cette violence, ce que nous nommons "passé", et qui s'annonce toujours au présent – depuis le champ de ses traces –, sombre dans un silence minéral échappant alors à toute re-présentation, fût-elle imaginaire. »

Jean-Toussaint Desanti, *La Peau des mots. Réflexions sur la question éthique. Conversations avec Dominique-Antoine Grisoni*, Paris, Seuil, collection « L'Ordre philosophique » dirigée par A. Badiou et B. Cassin, 2004, p. 110-111.

« Octogénaire, incroyante, j'écris ce livre – le trentième et sans doute dernier – sur une sainte. »

Dominique Desanti, *La Sainte et l'incroyante. Rencontres avec mère Marie*, Paris, Bayard, 2007, p. 11.

Je voudrais remercier Marc Arabyan qui a accepté de publier ce livre, Izabel Vilela qui m'a conseillé de le proposer aux éditions Lambert-Lucas, Anne Akoun qui a relu le manuscrit, Claude Pernecker-Jaeger qui a revu les épreuves, Hank Blaustein qui a fait le dessin de la page 9, Serge Dorothée qui a fait des recherches bibliographiques, Yitskhok Niborski et Bernard Vaisbrot qui ont revu la transcription des mots en yiddish et en hébreu, ma femme Nelly Wolf-Kohn qui m'a supporté et soutenu et enfin les responsables de revues et d'ouvrages collectifs qui m'ont autorisé à rééditer ces articles.

INTRODUCTION

Préanalytique

Par le *préanalytique*, j'entends les textes datant de 1877 à 1897 que Freud n'a pas incorporés dans ses œuvres complètes. Que se passe-t-il là ?

Le premier texte de ce recueil, « Les douze travaux d'Hercule » [1], me ramène au moment où j'ai posé ma candidature à l'Ecole Freudienne de Paris fin 1979, juste avant sa dissolution par Lacan en 1980. Je travaillais à l'époque avec Liliane Ickowicz-Zolty et Pierre Ickowicz, dans un cartel de l'Ecole Freudienne depuis deux ans, de 1976 à 1978, et ce fut le premier congrès auquel j'ai participé dans ma vie, en 1978. L'échec de mon inscription à l'Ecole Freudienne de Paris, redoublé par les conflits entre analystes pendant cette période, m'a conduit à me tenir longtemps à l'écart des institutions analytiques. Dans ce premier texte, j'interroge plus précisément le passage à la psychanalyse pour Freud, je me demande ce qu'est la passe, que je n'ai pas faite, et où mon analyste, Philippe Lévy [2], a échoué. Je reste

1 J'ai modifié la transcription des mots yiddish des articles publiés pour la mettre aux normes du YIVO *(Yidisher Visnshaftlekehr Institut)*, l'institut scientifique yiddish fondé à Vilnius en 1925 sous la direction du linguiste Max Weinreich. Une orthographe yiddish normalisée a été adoptée en Pologne en 1936. Seules restrictions, je conserve la forme *yiddishkeyt* que j'ai utilisée par ailleurs, alors que pour Bernard Vaisbrot, c'est *yidishkeyt*, avec un seul *d*, qu'il conviendrait d'écrire, ainsi que *Yom Kippour*, cette orthographe étant devenue commune en français, pour *yom kipur*.

2 Lévy P., *Le Psychanalyste et les quelques autres. Essai sur le psychanalyste et son institution*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, collection « Actualité de la psychanalyse » dirigée par S. Lesourd, 1998. Ma candidature à l'Association Psychanalytique de France (APF) en 1994 a échoué. J'ai eu des entretiens avec Jean-Claude Arfouilloux, Lucienne Couty et Evelyne Séchaud. Je suis devenu auditeur libre à « Espace analytique » en 1996 et membre d'« Espace analytique » en 2004. Le jury était composé de Patrick Landman, Serge Lesourd, Jean-Jacques Rassial et Alain Vanier.

convaincu que pour des analystes, il est nécessaire d'avoir un lien qui ne soit pas celui de simples copains, ou de hiérarchie. Toutes mes idées développées plus tard sont dans ce texte.

J'aime bien l'histoire des cuillères. Je crois que Freud emprunte aussi une cuillère pour assurer une transmission, sans quoi l'héritage ne serait pas possible. Comment partager 17 cuillères en 2, en 3 et en 9 ? Il en faut une autre pour faire 18. Il faut autre chose à un analyste pour faire un partage équitable. Il lui faut un autre analyste, un autre analyste que son analyste, que son contrôleur, un analyste tiers, qui n'est pas dans le coup, et à qui il rendra peut-être la cuillère empruntée ou pas. J'ai été triste d'apprendre par *Le Monde* la mort d'Isaac Joseph le 10 février 2004. C'était un des invités à mon cours d'introduction aux sciences humaines à l'université Paris Diderot - Paris 7, le 22 mai 2003. J'ai beaucoup appris de la lecture d'Erving Goffman [3] et de ma rencontre avec Isaac Joseph [4]. Sorti de la situation analytique, l'analyste existe à peine, et s'il alimente son être par une façade sociale, il n'est pas étonnant que la société lui demande des comptes. Ce n'est pas une raison pour ne pas trouver des moyens de construire des espaces analytiques entre analystes.

*

La relecture des textes sur Freud et Gœthe me plonge dans une drôle d'impression, celle de l'identification de Freud à un maître, alors qu'il n'y a pas de maître de la langue, des langues, du langage. Freud est sur ce trajet. Il s'identifie aux trajets de certaines langues, mais il n'en est pas le maître. Je me rends aussi compte de l'importance à l'époque du colloque sur Jean-François Lyotard auquel Richard Zrehen m'avait invité pendant l'été 1982. J'y ai rencontré beaucoup de monde, dont j'ai ensuite croisé le destin dans ma vie, et dont certains sont morts depuis. Le séminaire que nous avons fait Richard Zrehen et moi au Centre Rachi et à la Maison de la culture juive de Bruxelles avait été une aventure passionnante, mais cela n'a pas débouché sur une publication commune. J'avais l'impression que les choses s'ouvraient, mais que je n'avais pas les moyens institutionnels de faire ce qui m'intéressait, et sans doute je n'avais pas non plus l'énergie psychique pour cela. Mes parents étaient encore vivants, et j'étais loin de mesurer l'abîme dans lequel me plongerait leur mort et la fin de leur vie. Le yiddish était porté par eux et tous les gens qu'il y avait en eux trouvaient encore une place grâce à leur présence. A ma génération, ce

3 Goffman E., *Les Cadres de l'expérience*, tr. fr. par Isaac Joseph avec Michel Darteville et Pascale Joseph, Paris, Minuit, 1991.

4 Joseph I., *Erving Goffman et la microsociologie*, *Philosophies* n° 99, Paris, Puf, 1998 ; Joseph I. et Castel R. (éds), *Le Parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1989.

n'est plus exactement le cas. Il reste une ombre de la présence de certains. Je retiens de ces articles sur Gœthe et Freud que chacun peut devenir maître à éclipses du langage, comme dans le *Witz* [5], le temps d'un éclair où il y a, selon l'expression de Philippe Réfabert, célébration de la faille de l'autre. Et pour reprendre Lyotard, c'est un coup qui doit *exclure la mort à priori*.

J'ai été content de retrouver le passage suivant à la fin de mon intervention à l'Ecole Freudienne de Paris : *S'iz shtil gevezn. Dokh hob ikh derhert wi emetser iz shtil arumgegangen,* « Il faisait silence et pourtant j'ai entendu quelqu'un marcher en silence ». Je pensais justement parler du silence. J'ai intitulé ce recueil d'articles *Traces de psychanalyse*, parce que ne pas laisser de traces est un luxe que je ne peux pas me permettre. Il y a beaucoup trop de gens en moi qui n'ont pas laissé de traces. Régine Robin dans son livre *La mémoire saturée* veut collectionner des bouts de silence :

« Mémoires saturées. Nous aurions surtout besoin de silence, de suivre l'exemple de ce personnage de Heinrich Böll, Monsieur Murke. Il travaille à la radio de sa ville. Il collectionne des bouts de silence qu'il a enregistrés. "Quand je dois couper des blancs – soupir, hésitation, ou pause trop prolongée – au lieu de les jeter à la poubelle, je les garde". Et à son interlocuteur qui fait mine de ne pas comprendre et qui lui demande ce qu'il fait de ces déchets, il répond : "Je les colle bout à bout, et le soir, chez moi, je fais passer la bande"… [6]. Collectionner des fragments, des bouts de silence, ce serait un premier pas vers un dessaisissement des passés mortifères, le début d'une démaîtrise, le tissage d'une autre mémoire. » [7]

Mais c'est ce que dit Vladimir Jankélévitch dans *La Musique et l'ineffable* que j'ai en tête :

« C'est plutôt chez Debussy que la musique surgit du silence, que la musique est un silence interrompu ou provisoirement suspendu. Tout entière en sourdine, la musique de Fauré, à l'inverse, est elle-même un silence et un bruit interrompu, un silence interrompant le bruit : le silence n'est donc plus, comme le néant, objet d'angoisse ; il est un havre de recueillement et de quiétude. » [8]

Le silence qui vient de la musique comme chez Fauré, c'est intéressant. La musique du yiddish est peuplée de gens, d'affects. En

5 Je choisis d'écrire le mot *Witz* en allemand parce qu'il est d'usage. L'orthographe yiddish est *vits*, comme me l'a fait remarquer Bernard Vaisbrot.

6 Böll H., « Les Silences de Monsieur Murke », *Loin de la troupe,* Paris, Seuil, 1966, p. 31.

7 Robin R., *La Mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003, p. 479.

8 Jankélévitch V., *La Musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 167.

parler comme il faut, c'est faire surgir le silence, qui permet aux gens d'être là, même s'ils sont absents. C'est écouter le yiddish, le monde yiddish, des gens et une atmosphère, percevoir l'inconscient dans le monde yiddish. Cela ne va pas de soi. De toute façon, en général, il y a trop de bruit, et la parole est devenue du bruit, un bruit de fond, comme dans un restaurant, qui empêche plus ou moins de penser. La musique peut aussi empêcher de penser si elle coupe le bruit. La musique qui vient du silence, retourne au silence, laisse de la place aux gens. Kafka fait silence, et c'est à ce prix qu'il peut écouter le yiddish, même si ce qu'il en dit est plein de stéréotypes. Il sait qu'une langue n'est rien sans les gens. Il manque déjà les gens à son époque et c'était avant la shoah : Kafka déclare :

« Mais restez silencieux, et vous vous trouverez tout à coup au beau milieu du yiddish. Et une fois que vous aurez été ému par lui car le yiddish est tout, le mot, la mélodie hassidique et la réalité profonde de cet acteur juif lui-même – vous ne retrouverez plus votre calme d'autrefois. C'est alors que vous serez à même d'éprouver ce qu'est la vraie unité du yiddish, et vous l'éprouverez si violemment que vous aurez peur, non plus du yiddish, mais de vous. » [9]

Vladimir Jankélévitch parle des traces de pas sur la neige. Quelqu'un est passé par là. Il est passé. Il est absent. Il n'a été présent que le temps d'un passage :

« Et plus généralement ce qui parle à l'imagination dans les traces et les vestiges, ce n'est pas l'empreinte visible elle-même, c'est la démarche invisible qui les imprima. *Des pas sur la neige*, tel est le titre que Claude Debussy inscrit à la suite de son sixième *Prélude* pour le piano : Arthur Hoérée fut le premier à souligner cette inversion du trochée en rythme iambique, si caractéristique du mystère debussyste ; le mystère de solitude et de désolation tient ici au rythme traînant des pas qui s'enfoncent dans la neige, mais plus encore à l'énigme de l'inconnu, de l'anonyme qui imprima ces traces bientôt effacées, c'est-

9 „*Bleiben Sie aber still, dann sind Sie plötzlich mitten im Jargon. Wenn sie aber einmal Jargon ergriffen hat-und Jargon ist alles, Wort, chassidische Musik und das Wesen dieses Ostjüdischen Schauspielers selbst –, dann werden sie ihre frühere Ruhe nicht mehr wiederkennen. Dann werden Sie die wahre Einheit des Jargons zu spüren bekommen, so stark, dass sie sich fürchten werden, aber nicht mehr vor dem Jargon, sondern vor sich.*" Kafka F., « Rede über die Jiddische Sprache », *Hochzeits-Vorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, *Gesammelte Werke. Herauusgegeben von Max Brod. Taschenbuchausgabe in acht Bänden*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1983, p. 306-309, p. 309; tr. fr. par Marthe Robert, « Discours sur la langue yiddish », *Préparatifs de noce à la campagne*, Paris, Gallimard, collection « L'Imaginaire », 2001, p. 482-483.

à-dire au mystère de la présence absente. » [10]

Cela rejoint la signifiance de la trace [12] dont parle Levinas dans *Humanisme de l'autre homme* :

« Ne répondons-nous pas en présence d'autrui à un "ordre" dont la signifiance demeure dérangement irréversible, passé absolument révolu ? Une telle signifiance est la signifiance de la trace. L'au-delà dont vient le visage signifie comme trace. » [13]

Il y a donc quatre parties dans ce recueil : Préanalytique, Récits, Evénements, Traces. Je l'appelle *Traces de psychanalyse*, car c'est ce qui reste d'une psychanalyse qui compte. Il peut y avoir des traces. La question du préanalytique a été inaugurale pour moi. Des récits s'en dégagent qui font événement et qui peuvent laisser des traces. Il n'y a pas de traces sans tout ce processus historique. Et l'ordre chronologique de mes textes épouse en fait ce processus. C'est ce qui s'en dégage quand je les relis. La même question donne lieu à des récits, des événements, des traces. Les récits relient la question du préanalytique à des événements qui font trace.

10 Jankélévitch V., *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La méconnaissance et le malentendu*, Paris, Seuil, 1980, p. 174.

12 *Trace*, de *tracer*, du latin populaire *tractiare* et du latin classique *trahere*, « tirer », « traîner », signifie l'empreinte ou la suite d'empreintes, de marques que laisse le passage d'un être ou d'un objet. « L'empreinte », d'*empreindre*, du latin populaire *impremere* et du latin classique *imprimere*, signifie « imprimer ». C'est la marque en creux ou en relief laissée par un corps que l'on presse sur une surface. La marque est étymologiquement un droit d'entrée, c'est le signe matériel, empreinte mise, faite sur une chose pour la distinguer, la reconnaître ou pour servir de repère. C'est aussi *marca* en ancien provençal, de *marcar*, « saisir à titre de représailles ». En ancien droit ce sont des représailles. C'est la vieille guerre entre la lettre et l'esprit dont parlent Michel Arrivé et Izabel Vilela dans l'Avant-propos du numéro 3 de la revue *Langage et inconscient.* La lettre tue et l'esprit vivifie. L'esprit du latin *spiritus*, c'est le souffle, mouvement de l'air que l'on produit en expirant avec une certaine force. Le souffle, c'est la voix et la parole est à l'origine de la vie de la langue, nous disent Michel Arrivé et Izabel Vilela : « C'est la voix, rien d'autre, qui rend possible la psychanalyse. Mais la lettre de son côté – alphabétique ou idéographique, car Freud a l'esprit large en matière d'écriture – n'a rien de mortifère » Arrivé M. et Vilela I., « Avant propos. Vive voix ou lettre morte » in *Langage et inconscient,* n° 3, « Vive voix, lettre morte ? », Limoges, Lambert-Lucas, 2007, p. 9-10. Le savoir sur la langue n'est décidément pas la langue ni le savoir sur l'inconscient, l'inconscient. Entre la linguistique et la psychanalyse, le yiddish peut-il faire entendre sa voix, celle d'une parole qui n'est pas passée mais qui risque d'arriver ? Voir Arrivé M., *A la recherche de Ferdinand de Saussure,* Paris, Puf, 2007.

13 Levinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, « IX. De la trace », p. 57-63, p. 58.

*

Mais le point de départ est toujours le même, l'expérience d'un signifiant dans une relation à l'Autre, l'expérience des signifiants dans une relation aux autres. L'histoire que l'on trouve dans « Les voyages de M. Freud » de l'alcoolique qui boit de l'eau-de-vie, *bronfn* en yiddish, est exemplaire. Le médecin se trompe. Le héros n'est pas sourd parce qu'il boit de l'eau-de-vie. Il a besoin d'écouter des bêtises pour vivre, comme tout le monde. C'est d'ailleurs ce que l'on fait quand on joue à l'analyste. Il refuse donc de s'arrêter de boire. Le sourd peut entendre, mais il faut qu'il boive. Mais il peut aussi se brûler les ailes à ce jeu. L'écoute brûle le sujet, l'enflamme. Il ne doit pas se consumer. C'est tout le problème de l'analyste qui ne veut pas périr dans son écoute, et qui veut à tout prix y survivre. Ce sont les autres qui flambent alors. On se brûle dans la psychanalyse, mais tout ne périt pas.

*

La première histoire de Chelm que j'ai publiée et commentée, avec des illustrations de Serge Colas, concerne la trace. Quel est le repère dans la vie ? Des manteaux que l'on dépose avant de déplacer des montagnes, pour savoir où on va s'arrêter ? Un repère n'est pas une trace. Le repère, ce n'est pas moi. Il n'est pas en moi. Le repère doit être extérieur à soi, en dehors, et me servir au-dedans de moi, en soi. Une entaille sur une barque ne peut pas nous dire non plus où l'on jette une cloche dans l'eau. L'entaille est partout où est la barque. La marque est partout où je suis et ce n'est pas une marque dans ces conditions. La fête de la présence du tiers est centrale dans la question de la trace. Il faut pour cela sortir de ses habitudes pour rencontrer autrui. Les Chelemer, habitants de Chelm, sont enfermés dans leurs habitudes. Ils n'ont pas lu Bourdieu, mais ils ont des habitus. Tout compte fait, ils ont lu Bourdieu, mais ils ont quand même des habitus. Et leur question est celle de Jean-Claude Kaufmann dans *Le Cœur à l'ouvrage* :

« Pourquoi briser les routines ? … Le sociologue n'en est pas moins homme, et il a sur tout sa petite idée : j'ai donc sur cette question la mienne. Que je ne dirai pas. » [14]

Pour lui, la haine du quotidien n'engendre que d'autres haines et le malheur. Les Chelemer sont enfermés dans le quotidien parce que pour eux, il n'y a rien d'autre. Ce monde est le monde et quelque chose cloche, puisqu'il y a une cloche que l'on veut jeter dans un lac et se souvenir de là où elle est. Oui, les Chelemer butent sur quel-

14 Kaufmann J.-C., *Le Cœur à l'ouvrage. Théorie de l'action ménagère*, Paris, Nathan, Pocket, 1997, p. 322-323.

qu'un, les gens, et toute leur idéologie ne sert à rien. Ils doivent apprendre au fur et à mesure qui sont les autres, et donc qui ils sont. Je le dis et je le répète à mes étudiants, vous n'êtes pas seuls, il y a d'autres gens, d'autres langues et d'autres conceptions du monde. Ne croyez personne qui vous dit qu'il détient la vérité, changez de trottoir ou construisez un autre trottoir. La psychanalyse ne détient pas la vérité, elle est intéressante et importante, et il n'y a pas à l'idéaliser ou à la mettre dans l'abjection. Elle doit être en débat avec les autres disciplines. Sortis de la situation analytique, les analystes existent à peine. Je n'ai pas dit qu'ils n'existaient pas. Ils peuvent exister un peu, à condition de parler de ce qu'ils font entre eux – et le contrôle et les groupes de contrôle sont important de ce point de vue – mais aussi en parlant avec des non-analystes. La psychanalyse n'est ni une profession ni un métier. Il faut éviter de s'identifier à cette fonction dans la cure, dans le transfert. Sinon, on se retrouve comme dans l'histoire que mon père m'a racontée et où quelqu'un dit qu'il n'a pas la tête à écouter. Du coup, il la perd [15]. Dans cet article, un autre récit raconte comment Dieu déplace des montagnes. Dans ce monde, et il n'y en a pas d'autre, le visible des phénomènes n'est pas tout. Les arrières-mondes audibles sont présents, et apparaissent dans le transfert. Une écoute peut être divine, même si Dieu n'existe pas. J'espère qu'il ne m'en voudra pas. Je l'aime bien. Il ne peut pas grand-chose à notre condition.

*

Dans l'histoire du chat à Chelm, le mot de *kats*, pour dire le chat en yiddish comme en allemand, est absent du commentaire que j'ai fait. L'histoire de l'écrivain local installé près de la synagogue demandant à son client si son destinataire est sourd, pour lui écrire une lettre en grands caractères si c'est le cas, montre bien que ce qui compte ce n'est pas ce qui est écrit, mais ce qui se dit. L'autre peut être sourd et lire de grandes lettres, il ne comprendra rien à ce qui se dit oralement. Il faut penser que l'autre est sourd en puissance. L'histoire pose une équivalence entre la surdité et la vision, ce qui est faux. La lettre ne remplace pas la parole. La destructivité de la fin de l'histoire, où les Chelemer détruisent leur propre ville à force de vouloir brûler le chat qu'ils poursuivent, nous parle de notre destructivité interne. En cette période d'antisémitisme et de conflit au Moyen-Orient, une des choses les plus difficiles, c'est de penser notre propre destructivité comme celle de n'importe qui d'autre, et de ne pas tomber dans le manichéisme. *Vi kumt di kats ibern vaser ?* signifie en yiddish « Comment y parvenir ? », « Il y a loin de la coupe aux lèvres », et littéralement, « Comment un chat peut-il aller sur l'eau ? ». C'est le problème de

15 Voyez ici même, chapitre 5, pages 92-93.

l'histoire. Comment se débarrasser du chat ? Il a peur de l'eau. Il n'ira pas dessus. Pourquoi le brûler, comme si c'était le responsable de tout, de tout le malheur de l'humanité, comme les Juifs. Pourquoi brûler les Juifs ? L'humanité s'autodétruit en le faisant. Mais Chelm a réellement été détruit dans un camp de concentration nazi, qui se dit en yiddish, *der katset*, qu'il est facile d'associer à *di kats*, le chat. Le chat est mort dans le camp. On ne peut plus jouer au chat et à la souris. La souris est bien seule.

*

Dans l'article sur l'écrevisse, je constate que je ne parle pas du travail de Freud sur l'écrevisse pendant sa période préanalytique. Mon livre sur le préanalytique [16] est présupposé, et celui sur Chelm [17] est anticipé. La fibrille que Freud découvre chez l'écrevisse, c'est le signifiant que Lacan thématise. Le yiddish fait le lien entre Freud et Lacan. L'inconscient est structuré comme un langage. Certes. Mais cela passe par des langues, dont le yiddish. Le yiddish parle des gens. Une langue parle des gens, une langue parle du sujet, et pas seulement du sens, ou du monde, et c'est pour cette raison qu'il n'y a pas d'inconscient collectif ni de langue fondamentale. Un signifiant a beau être partagé, il est singulier pour le sujet. J'avais étudié Chelm à cause d'une remarque de Lacan [18] sur la bêtise du signifiant dans le séminaire *Encore*, où il dit que la bêtise est une dimension en exercice du signifiant. J'avais eu l'idée d'étudier une ville de gens bêtes. A force de vouloir être intelligent, on devient bête. Le langage, on peut toujours en parler, faire l'intelligent, mais les langues ne sont rien sans les gens, sans leur parole et leur corps sexué. Une langue n'est rien sans les autres langues. C'est cette expérience-là qui traverse le yiddish. Lacan parle de sa présence à lui comme bêtise, dont son public jouit. On ne peut pas parler de l'amour, mais on peut parler de la bêtise. La bêtise fait que Lacan peut encore parler dans son séminaire. Le discours analytique dit une vérité, il n'y a pas de rapport sexuel. Cette vérité ne permet pas de juger de la bêtise, et pourtant le discours analytique a un lien avec la bêtise. Lacan se demande comment sortir de la bêtise. Les autres discours fuient la bêtise, visent la moindre bêtise, la bêtise sublime. La

16 Kohn M., *Freud et le yiddish : le préanalytique*, Paris, Christian Bourgois, 1982.

17 Kohn M., « Freud et la bêtise de Chelm » *in* Simon S., *Chelm, les héros de la bêtise*, traduit du yiddish par Danielle Cyferstein et Max Kohn en collaboration avec Françoise Ducam, Paris, L'Harmattan, collection « Connaissance des hommes » dirigée par Dominique Desjeux, 1987, et ici même les chapitres 5 à 8, pages 89 à 110.

18 Lacan J., *Encore*, livre XX du *Séminaire*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 24.

psychanalyse ne l'évite pas. Il n'y a pas de rapport sexuel, c'est bête.

Le 5 octobre 1882, Freud écrit à Martha :

« J'ai aussi été chez N. [19] avec mes *sämmtliche Werke* et une recommandation de Meynert. »

Et il ajoute :

« J'ai d'abord été zoologiste, puis physiologiste, et je travaille maintenant en histologie. »

Ce septième travail date de 1882 : « A propos du *Bau* des fibres nerveuses et des cellules nerveuses chez l'écrevisse de rivière » (*Flusskrebs*). Le *Bau*, c'est la structure. Il nous précise que ses travaux ont été effectués pendant les mois d'été des années 1879 et 1881. Désormais, après avoir effectivement marché à reculons, Freud nous donne le concept de sa démarche : l'écrevisse, *Krebs,* signifie aussi « le cancer ». Sa démarche va s'étendre comme un cancer. Il part du fait que les chercheurs ont échoué à mettre en évidence un *Bau* unitaire (*einheitlich*) des fibres nerveuses et des cellules nerveuses dans les différentes espèces animales. Pour lui, la possibilité de la mise en place d'un *Bau* unitaire des fibres nerveuses et des cellules nerveuses existe. En effet, l'essentiel de cet article tient à l'observation de la singularité des fibrilles (*Fibrillen*) dans les fibres nerveuses des ganglions et dans les nerfs qui en sortent :

« Et je pus me convaincre rapidement que l'apparence fibrillaire n'était ni liée à des espèces déterminées de fibres, ni à des localisations déterminées dans les ganglions et les cordons nerveux. »

Il en profite pour étendre la valeur de son observation des fibrilles à la structure de la fibre en général, en passant d'un animal invertébré comme l'écrevisse, aux animaux vertébrés :

« on doit maintenir la possibilité que la structure décrite des fibres nerveuses et des cellules nerveuses ne soit pas particulière à l'écrevisse, mais qu'elle soit la structure générale du tissu nerveux. »

Dans son travail ultérieur, Freud ira jusqu'à parler de la préexistence (*Präexistenz*) des fibrilles. Dans ce travail, il considère pour la première fois le *Bau*, la construction, la structure comme étant *schalig* [20], c'est-à-dire formé d'enveloppes, en pelures. *Der Schall*, c'est aussi le son et le *Bau* est une pelure de sons, une enveloppe sonore. Le psychisme est stratifié pour Sigmund Freud d'après Pierre Kaufmann [21]. Le psychisme est-il une pelure de sons ? [22]

19 N. désigne Nothnagel.

20 *Schalig* signifie en allemand « muni d'une enveloppe, d'une écaille » et *Die Schale*, c'est l'enveloppe, l'écorce, la pelure, la peau, la coquille de l'œuf.

21 Voir ci-dessous pages 30-31.

Dans ce travail, Freud utilise aussi pour la première fois une métaphore assez éloignée du langage de l'histologie. En parlant de certaines cellules, il écrit :

« ce réseau est ouvert de même qu'un petit sac (*Beutel*) tricoté est tendu sur une balle (*Spielball*). »

Le préanalytique traduit l'espace interstitiel du sujet de l'inconscient pris entre divers discours scientifiques et que la psychanalyse finira par prendre comme objet. Il faut émettre l'hypothèse que chaque travail de Freud est structuré comme une fibre. La préexistence des fibrilles, même si elles sont invisibles à l'œil nu ou sans méthode de coloration, fonde l'observation possible des fibres. Avec la psychanalyse, Freud découvre ce qui préexistait déjà en lui et qui se donnait à lire dans les fibres de sa démarche. Un des points de passage du préanalytique au psychanalytique, c'est celui du repérage de la structure des fibrilles préexistant à la fibre, *Brillen*, « les lunettes » en allemand, inscrivant un nouveau regard.

*

L'article paru dans la revue *Europe*, « Les histoires de Chelm, la ville des simples d'esprit » [23], constate que la bêtise existe, mais que le critère pour la reconnaître peut être absurde. Il s'agit forcément d'un critère intelligent pour reconnaître quelque chose de bête, ce qui est absurde. La bêtise ne reconnaît pas l'intelligence. Il suffit d'avoir une petite expérience de l'enseignement pour le savoir. Le regard médusé de l'étudiant vaut largement l'étonnement de l'enseignant : Mais qu'est-ce que je fais là ? Je suis vraiment trop bête pour être là. Le désir d'apprendre est à ce prix. Le problème particulier des Chelemer, c'est que pour eux, il n'y a plus trace de rien. Ils n'ont que leur parole travaillée par l'écriture, et ils sont entre le rêve et le *Witz*. Le fragment narratif est leur terre promise. L'histoire est fragmentaire, partielle. Elle est la trace de la bêtise des hommes.

*

Dans « Le rêve, un chemin de traverse » [24], je ramène le rêve à des espaces narratifs disséminés, sans destinataire, traversés par un appel.

22 Cela renvoie à la discussion par Michel Arrivé de la différence entre le signifiant lacanien et le signifiant saussurien, dans *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient, Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Limoges, Lambert-Lucas, 2005 (1re édition Paris, Puf, 1994), chap. II, « Lacan lecteur de Saussure », p. 75-120.

23 Kohn M., « Les histoires de Chelm, la ville des simples d'esprit », *Europe*, juillet 1985, p. 155-161, et ici même pages 105-110.

24 Kohn M., « Le rêve, un chemin de traverse », *Psychanalystes*, revue du Collège de Psychanalystes, octobre 1986, p. 67-68, ici même pages 111-112.

Je suis traversé par un appel sans appel. Le rêveur suit un chemin de traverse et Chelm est en position de veille, ouvert sur le monde du rêve, cherchant à faire la synthèse de fragments narratifs. Quand nous sommes éveillés, le partage du sens dans une langue donne l'illusion que le signifiant l'est aussi. Le rêve renvoie à notre rapport singulier au signifiant, même si le sens que nous lui prêtons est commun. Un principe de déliaison tempérée gouverne les histoires de Chelm. Il s'agit de maintenir le lien social, de ne pas le rompre, en pratiquant la déliaison des représentations. C'est aussi un carrefour narratif où le *Witz* est un contrat que le langage scelle pour qu'une limite soit posée à l'expansion d'un seul dans l'espace. Le désir de justice des hommes doit tenir compte de l'injustice de l'inconscient, qui ne rend pas à chacun sa part, mais qui prend ce qu'il trouve et qui en fait ce qu'il veut.

*

Dans « Mot d'esprit et événement » [25], j'anticipe sur mon livre *Mot d'esprit, inconscient et événement* [26], au moment où je prépare un doctorat en psychologie, soutenu le 9 janvier 1990, à l'université Paris XIII, sous la direction d'Yves Baumstimler, *Mot d'esprit et événement : la place du mot d'esprit dans la culture et le rôle de l'événement dans la clinique.*

Après ma thèse en philosophie avec Pierre Kaufmann à l'université Paris X, soutenue le 3 juillet 1979, *De la physiologie à la psychanalyse : Recherche sur les écrits préanalytiques de Freud*, qui a donné lieu à la publication de *Freud et le yiddish : le préanalytique* [27], j'avais passé un DESS de psychologie pathologique sous la direction de Marie-Claude Lambotte, à l'IPSA d'Angers en juin 1982, *Mot d'esprit et espace potentiel*. J'ai soutenu mon habilitation à diriger des recherches, *Le Champ de la psychanalyse, entre le rhétorique et le narratif*, à l'université Paris Diderot - Paris 7 avec Pierre Fédida le 16 octobre 1996. Il est malheureusement mort le 1er novembre 2002. J'ai été en relation avec lui pendant dix ans, de 1992 à 2002. Il me parlait de l'expérience yiddish du langage à propos de ce que je faisais. Mon livre *Le Récit dans la psychanalyse* [28] date de cette période, mais avait

25 Kohn M., « Mot d'esprit et événement », *Actes du Congrès sur le Witz et l'interprétation psychanalytique*, 22-23 avril 1989, Théâtre national de Strasbourg, à l'initiative de la revue *Apertura,* décembre 1989, p. 210-213, ici même pages 113-118.

26 Kohn M., *Mot d'esprit, inconscient et événement*, Paris, L'Harmattan, collection « Psychanalyse et civilisations » dirigée par Jean Nadal, 1991.

27 Kohn M., *Freud et le yiddish : le préanalytique*, déjà cité.

28 Kohn M., *Le Récit dans la psychanalyse*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, collection « Actualité de la psychanalyse » dirigée par Serge Lesourd, 1998.

été anticipé dix ans auparavant, au moment où paraît cet article « Mot d'esprit et événement ». Après l'œuvre de Jankélévitch, c'est celle de Ricœur que j'ai étudiée, en me demandant : Qu'est-ce qu'un récit dans la psychanalyse ?

Des livres sont anticipés dans des travaux universitaires et des articles les accompagnent. Je suis resté fidèle aux principes des histoires de Chelm, même quand les gens s'en rendaient le moins compte.

Dans « Mot d'esprit et événement », le signifiant se différencie d'un autre presque identique à lui par une dissonance qui est l'infinitésimale proximité d'une presque consonance. Le *Witz* est une création de sens sans fondement, mais avec un contexte. L'allusion que je fais à Plotin que je lisais à l'époque :

« Nous multiplions la ville sans qu'elle fonde cette opération »

renvoie à la ville de Chelm. Chelm est une création sans fondement, mais avec un contexte. Le préanalytique n'est ni fondateur ni originaire. L'événement n'est pas une différence. Il est à venir.

*

C'est cet événement à venir que j'introduis dans mon travail à la Maison de la mère et de l'enfant à Paris, depuis le début 1985 et dont je parle dans « La naissance est-elle un événement ? Réflexions à partir d'un événement dans un foyer maternel » [29]. C'est l'institution où je suis resté, parmi celles où j'ai travaillé. Dans les réunions, les gens dont on parle ne sont pas forcément les gens qui parlent. Il s'agit de laisser apparaître le sujet qui parle. En cela, il existe une certaine analogie avec la cure, sauf que c'est vraiment visible à la Maison de la mère et de l'enfant. Dans la cure, il est souvent difficile de déceler qui parle, de l'entourage ou des ancêtres du patient. Il faut ne pas se précipiter pour identifier l'affect qui traverse. Une éducatrice ou une puéricultrice peuvent parler de quelqu'un, c'est quelqu'un d'autre qui prend la parole. Quelquefois, c'est vraiment une éducatrice qui parle d'une maman, et une puéricultrice d'un enfant. Le plus souvent, ce sont les enfants qui parlent. Ils disent qu'ils vont mal, qu'ils ne comprennent rien à la situation dans laquelle ils sont, dans laquelle se trouvent leur mère, leur père, les puéricultrices. Il faut les écouter, eux. Dans la réunion, le personnel a tendance à parler pour lui-même. Il veut qu'on l'écoute, qu'on en prenne soin. Il faut leur apprendre à laisser passer la parole des gens dont ils s'occupent.

*

29 Kohn M., « La naissance est-elle un événement ? Réflexions à partir d'un travail en foyer maternel », *Cahiers de Cliniques Psychologiques*, 1993, n° 18, p. 39-43, ici même pages 119-129.

Dans « Entre ipséité et illéité. Un événement d'autrui sans expérience » [30], je dégage surtout à partir de Levinas, autrui comme traumatisme, qui ne serait pas le traumatisme au sens clinique du terme. Dans une pierre qui en a rayé une autre, la rayure peut être prise pour la trace, alors que pour l'homme qui a tenu la pierre, ce n'est qu'un effet. La trace n'est pas un signe, et autrui comme traumatisme, cela signifie qu'il n'est pas l'effet d'un traumatisme justement. Il n'est pas le signe d'autre chose, il apparaît et disparaît. L'inconscient traverse autrui comme tiers, intrigue de l'infini sur lui-même, voix qui énonce l'interdit du meurtre, parole de justice. Le rapport avec le tiers ne ressemble pas avec l'intimité avec soi-même, et le moi reste un tiers pour soi. Autrui est un Chelemer. Il est bête ; il veut être pris pour soi, qu'on l'écoute ; il ne veut pas que l'on fasse l'intelligent avec lui. Les bébés à la Maison de la mère et de l'enfant sont des Chelemer. Ils veulent qu'on les laisse parler, qu'on les écoute. Moi, je ne fais que passer.

*

La traduction de l'article de Freud sur l'anguille [31] est la première des six traductions de textes préanalytiques que j'ai faites sous la direction de Pierre Kaufmann pour ma thèse de philosophie [32]. Les cinq autres portaient sur le petromyzon (2), sur une méthode de préparation anatomique du système nerveux, l'écrevisse, la structure des éléments du système nerveux. Dans l'article sur l'écrevisse, Freud passe son temps à se demander quels sont les éléments survivants (*überlebende Elemente*). C'est Pierre Fédida qui m'a proposé de publier ce texte dans la *Revue internationale de psychopathologie*, au moment où je préparais avec lui mon habilitation à diriger des recherches sur le rhétorique et le narratif dans la psychanalyse. Ma traduction colle aux signifiants et

30 Kohn M., « Entre ipséité et illéité. Un événement d'autrui sans expérience », *L'Art du comprendre* n° 1, mars 1994, p. 136-153, ici même pages 131-147.

31 Freud S., « Observations de la conformation de l'organe lobé de l'anguille décrit comme glande germinale mâle » (1877), traduit par M. Kohn *in* Colloques de la *Revue internationale de psychopathologie*, « Les évolutions, phylogenèse de l'individuation », Paris, Puf, février 1994, p. 9-20.

32 *De la physiologie à la psychanalyse : recherche sur les écrits préanalytiques de Freud*, doctorat de 3e cycle en philosophie à l'université Paris X - Nanterre, groupe de recherches en philosophie et esthétique des formes, le 3 juillet 1979, sous la direction de Pierre Kauffmann. Membres du jury : Pr Anzieu, Pr Fontaine, Pr Kauffmann. En 1979, j'ai fait une conférence chez le professeur Yves-Alain Fontaine, au département de physiologie animale et comparée du Muséum d'histoire naturelle de Paris, à propos des travaux de Freud sur l'anguille.

quelquefois, ce n'est pas le terme scientifique du point de vue physiologique qui est correctement traduit. Je suis bien obligé de l'assumer. Freud n'a pas le même rapport à la traduction. D'après ce que j'ai pu voir de ses traductions des livres de Bernheim et Charcot, il se donne une grande liberté. Je suivais les signifiants dans le préanalytique, pas les objets que Freud y étudie, ni les concepts de la physiologie. J'étais aussi attentif à sa démarche, par exemple quand il dit qu'il ne peut régler une question en suspens depuis des siècles, celle de l'existence des testicules de l'anguille. De quelle question s'agit-il donc ? C'est quand même bien le problème de l'identité sexuelle et de l'identification qui est centrale dans la psychanalyse. Il dit qu'il se retient d'interpréter les éléments très rares et l'on peut y voir un des éléments de sa méthode. Il est très précis, ne se précipite pas dans l'interprétation quand cela ne se justifie pas, ou qu'il y a trop peu d'éléments pour le faire. Il est prudent, et en même temps, il décolle sans arrêt de son objet, pour poser des questions très larges à partir d'éléments très précis. C'est le procès de formation des lobules qui l'intéresse ; le processus est fondamental en général chez lui. Ce qu'il voit est pris dans un processus. Il ignore ce qu'il y avait avant et ce qu'il y aura après, mais ce qui compte c'est que les choses se déroulent sous ses yeux, même s'il ne les voit pas. Il ne peut rien dire du destin futur de l'organe lobé, car il n'a pas obtenu un état mûr de l'organe lobé, et personne n'en a jamais vu non plus. Les anguilles ne sont pas préparées à la reproduction quand elles débouchent dans la mer. Il y a de quoi ouvrir de grands yeux, comme le pimperneau, petite anguille avec de grands yeux. Freud écarquille les yeux. Il ne voit rien. Le phénomène ne fait que passer, c'est un processus qu'il observe. Il est dedans et dehors. Le transfert de Freud à l'anguille est à interroger. L'anguille a-t-elle enfin trouvée son analyste ? Qui est-elle ? Où va-t-elle ? D'où vient-elle ?

*

L'anguille parlerait-elle yiddish ? L'article « Psychanalyse yiddish » [33] le demande. J'avais donné ce titre pour associer des mondes étrangers en apparence, la *yiddishkeyt* et la psychanalyse, et inciter à penser une inquiétante étrangeté, une psychanalyse aux prises avec le yiddish, qui pose la question du sujet de la parole, quand une langue n'est pas la seule que l'on peut parler et qu'il n'y a aucune langue fondamentale. L'inconscient est individuel. Il n'y a pas un seul juif ou non-juif qui prenne ou qui vive le signifiant « yiddish » de la même manière. J'ai fait exprès de ne pas parler de psychanalyse juive. La

33 Kohn M., « Psychanalyse yiddish », *Cliniques Méditerranéennes*, « La langue à l'œuvre en psychanalyse », n° 57/58, 1998, p. 39-47, et ici même pages 163-170.

psychanalyse peut ne pas être juive, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne l'est pas du tout. Comme Jean Baumgarten le montre dans *Le Yiddish : Histoire d'une langue errante* [34], la fusion des phénomènes de contact qui entraînent la création de formes inédites, est essentielle dans cette langue, la séparant des langues souches. Il y a sélectivité et filtrage des langues souches, la totalité de celles-ci n'entrant pas dans le yiddish. Alors que la linguistique européenne au XIXe siècle se constitue dans la dichotomie entre le domaine indo-européen et le domaine sémitique, le yiddish est hybride, avec un substrat germanique et un substrat sémitique. Il existe aussi une porosité entre le système germanique et l'hébreu. L'inconscient est hybride également. Il mélange les genres, il passe par des langues, mais ne s'y arrête pas. Il invente des formes langagières sans arrêt, dont le sens reste à expliquer et à comprendre, sans les ramener à un inconscient collectif, mais bien à un inconscient individuel, à la singularité de l'histoire de quelqu'un, et à ses actes de parole et ses événements de pensée. Le préanalytique introduit une médiation entre l'analyse de l'hystérie par Freud et son auto-analyse, il pose autrement la question de l'altérité de la culture. La stratification du psychisme dans le transfert correspond à une sédimentation culturelle où la destinée pulsionnelle est une histoire de l'altérité. Le transfert aux langues de la psychanalyse est le problème, mais aussi le transfert du sujet à ses langues. Le yiddish pose la question du transfert à une langue dans le préanalytique.

Récits

« Un ton juste entre psychanalystes » [35] relie le récit inachevé dans la psychanalyse à la question du juste. J'y parle de Xavier Audouard, dont j'ai été triste d'apprendre la mort le 30 mars 2004. J'ai fait partie de son groupe de contrôle à « Espace analytique » de 1996 à 1998, où j'aimais aller. J'ai aussi participé à un groupe de contrôle de Charles Zygel en 1984-1986. J'ai fait un contrôle avec Jenny Aubry en 1985, et je suis en contrôle avec Guy Sapriel depuis juin 2002 [36].

Le projet d'extermination des Juifs d'Europe est pour Raul Hilberg une mosaïque de petits fragments [37] :

34 Baumgarten J., *Le Yiddish : Histoire d'une langue errante*, Paris, Albin Michel, collection « Présences du judaïsme », 2002.

35 Kohn M., « Un ton juste entre psychanalystes », *in* Konicheckis A. et Forest J. (éds.), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit,* Paris, L'Harmattan, 1999, p. 59-68, et ici même pages 173-182.

36 Guy Sapriel est en 2006 vice-président d'Espace analytique avec Claude Boukobza (président : Patrick Landman) et il est médecin directeur du CMPP de Saint-Mandé.

37 Hilberg R., *La Destruction des Juifs d'Europe II*, 1re édition 1985, *The*

« Le projet pris dans son ensemble apparaît, rétrospectivement comme une mosaïque de petits fragments, chacun très terne et très banal. Or cette succession d'atrocités ordinaires, ces notes, mémorandums et télégrammes, incrustés dans l'habitude, la routine et la tradition, se transformèrent en un processus de destruction de masse. »

Comment une analyse peut-elle rendre cela ? Il ne s'agit pas seulement de trouver le mot juste comme lorsque l'on écrit, mais de dire le nom juste. Ecoutez ces noms de ma famille. Il ne reste qu'eux de la shoah : Tsvi Hershl ben Meyer HaCohen, Meyer ben Tsvi Hershl HaCohen, Yente Khaye Rivke bass Avrohom Reich, Rokhl bas Meyer HaCohen, Hershl Goldwasser, Jeanine bas Hershl Goldwasser, Leybl ben Meyer HaCohen, Moyshe ben Meyer Hacohen, Leye bas Meyer Hacohen, Zev Wolf ben Yitskhok Pankowski, Leyb Hersh ben Zev Wolf Pankowski, Hindé Leye bas Moyshe Weiss, Khane Sore bas Zev Wolf Pankowski, Khayim Foguelman, Henekh ben Khayim Foguelman, Yitskhok ben Khayim Foguelman, Khaye bass Khayim Foguelman, Tsipoyre Feiguélé bas Khayim Foguelman, Yankev ben Zev Wolf Pankowski, Blume bas Zev Wolf Pankowski, Yankev Moyshe Litvin.

*

« Le narratif dans la psychanalyse » [38] insiste sur l'idée que la psychanalyse est travaillée par des histoires non encore racontées, par une ouverture sur l'avenir, l'attente d'un récit non encore élaboré, et pas la simple répétition d'une « histoire du passé ». J'écrivais dans *Mot d'esprit, inconscient et événement* [39] :

« Le langage ne sait pas se taire. Le sens est toujours présent entre les mots. Seule la musique et son interprétation suspendent le sens. Ce n'est pas le cas en musique. Elle va de l'avenir au silence, de ce qui n'a pas encore de sens, à ce qui ne peut en avoir aucun, le silence. On peut tout juste lui en prêter un. L'avenir marque l'incomplétude du présent, son ouverture sur un sens à venir, et qui n'est pas déjà là. C'est une brèche et un point de fuite pour le présent. »

Destruction of the European Jews, Revised and definitive edition, New York, Holmes & Meier, tr. fr. par Marie-France de Palomera et André Charpentier, Paris, Gallimard, collection « Folio Histoire », 1991, p. 856.

38 Kohn M., « Le narratif dans la psychanalyse », *L'Art du comprendre*, février 1999, n° 8, p. 157-165, ici même pages 183-190. J'ai passé mon habilitation à diriger des recherches en travaillant avec Pierre Fédida à partir de 1992 : « Le champ de la psychanalyse, entre le rhétorique et le narratif », université Paris Diderot - Paris 7 (membres du jury : Pr Fédida, Pr Gori, Pr Kristeva, Pr Lambotte, Pr Roussillon), le 16 octobre 1996.

39 Kohn M., *Mot d'esprit, inconscient et événement* déjà cité, p. 19.

Aller de l'avenir vers le présent, c'est ce que fait la musique, mais aussi l'analyse. Je me projette en avant, vers le moment présent, en repassant par le passé, sans y séjourner. Et j'ajoutais :

« Freud construit une ville, au sens d'un site narratif où le principe de la relation humaine est appelé "transfert" et doit entièrement rejouer chaque relation. C'est une ville humaine, et non pas un ensemble de pierres. Elle repose sur l'analyse du transfert, comme lien social. Rien de tel n'a jamais eu lieu. Il va à l'essentiel dans la relation. » [40]

Chelm est une ville d'analystes. La bêtise de la présence de notre corps peut s'y analyser, sans trop faire l'intelligent. Qu'est-ce que je fais là ? Pourquoi suis-je assez bête pour être là ? Je n'y peux rien. Mon corps est là. J'imagine l'avenir, car j'échoue à être contemporain de ma présence au monde. Mon corps est à venir, avenir.

*

« Acte narratif et cas » [41] affirme que le cas en psychanalyse doit pouvoir rendre compte de sa production, et il fait alors événement. Dans *Mot d'esprit, inconscient et événement* j'écrivais :

« Un événement est une création de sens, sans fondement, mais avec un contexte ».

Nous pouvons donc rapprocher la question qu'il pose de ce que dit Plotin :

« Nous multiplions la ville sans qu'elle fonde cette opération. »

Deleuze reprend ce passage dans *Le Pli* [42] :

« Car si Leibniz, poussant jusqu'au bout une métaphore esquissée par Plotin, fait de la monade une certaine sorte de point de vue sur la ville, faut-il comprendre qu'une certaine forme correspond à chaque point de vue ? Nous multiplions les points de vue sur le *Witz* sans fonder cette opération. »

Le problème, c'est le lieu du psychique, l'espace psychique, et les événements narratifs qui en témoignent. Dans l'histoire de « Chelm a disparu » [43], des émissaires partis collecter de l'argent après la disparition de leur ville, pour ne pas se faire voler, envoient des plumes vers

40 *Ibid*., p. 27.

41 Kohn M., « Acte narratif et cas », *in* Pierre Fédida et François Villa (éds), *Monographies de psychopathologie,* « Le cas en controverse », Paris, Puf, 1999, p. 51-58, ici même pages 191-197.

42 Kohn M., *Mot d'esprit, inconscient et événement*, Paris, L'Harmattan, Collection « Psychanalyse et civilisations » dirigée par Jean Nadal, 1991, p. 99-100.

43 Kohn M., « Freud et la bêtise de Chelm » déjà cité, p. 65-67.

Chelm. Les Chelemer ne voyant rien venir, envoient aussi des plumes, pour aller à leur rencontre. L'attente se prolonge, il ne se passe rien, et les Chelemer se dispersent. Nous continuons à attendre, en vain peut-être ! Quoi ? Qui ? Des événements. Des coïncidences improbables. On ne sait jamais. L'espace psychique est plein d'espoir. Je relis périodiquement *L'Ethique* de Spinoza, car il y a de la joie dans le partage de la pensée. Comme le dit Spinoza [44] :

« La joie est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection. La tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection. »

La proposition XVII dit :

« Dieu est exempt de passions et n'est affecté d'aucun sentiment de joie ou de tristesse. » [45]

La proposition XXXV énonce :

« Dieu s'aime lui-même d'un amour intellectuel infini. » [46]

L'analyste n'est qu'un homme, épris de joie ou de tristesse, dans sa praxis, mais il partage l'idéal de l'amour intellectuel infini, en s'occupant de l'inconscient.

*

« L'acte narratif en psychanalyse après la shoah » [47] montre à quel point je suis peuplé de gens à qui il reste à mourir singulièrement, même s'ils ont cessé de vivre en masse. Le témoin du témoin n'existe pas. Voilà pourtant quelques repères.

124151, c'était le numéro sur le bras de mon père à Auschwitz. Ma maman était à Ravensbrück (1941), Bergen Belsen (1945).

Yankl Pankowski, un des frères de ma mère, cinquième de la fratrie de sept enfants, a été déporté de Paris par le convoi n° 3 du 22 juin 1942. Il habitait 24 rue du Bourg-Tibourg. Il était tailleur, et né le 1er janvier 1905 à Czestochowa [48].

Hershl Goldwasser, né à Lodz en décembre 1902, tailleur, demeurant 8 rue de la Main-d'Or à Paris, a été déporté par le convoi n° 5, le 28 juin 1942, comme sa femme, Rachel Goldwasser, une sœur de mon

44 Spinoza, *L'éthique* in *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 309-596, « Définitions des sentiments » I, II, p. 470.

45 *Ibid*., cinquième partie, « De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine », p. 576.

46 *Ibid*., p. 588.

47 Kohn M., « L'acte narratif en psychanalyse après la shoah », *Cahiers de psychologie clinique*, « L'aliénation », novembre 1999, n° 13, p. 13-21, et ici même pages 199-207.

48 C'est la graphie polonaise ; en yiddish c'est *Tshenstekhov*.

père, seconde d'une fratrie de sept enfants, d'un deuxième mariage de mon grand-père Meyer, née à Lodz en 1906, déportée par le convoi n° 16 [49], le 7 août 1942 de Paris. Leurs deux enfants, Bernard né le 25 février 1930, et Jeanine, née le 19 mars 1938, ont été déportés dans le wagon 2 de Beaune-la-Rolande, par le convoi n° 22, le 21 août 1942.

Ma mère, Masza (née Pankowska le 19 novembre 1919 à Czestochowa, en Pologne, d'après la Croix Rouge, morte le 22 octobre 1998), a séjourné en Suède à Stockholm comme réfugiée à partir du 19 juillet 1945, en venant de Trelleborg. Elle a été dans un camp de réfugiés au château de Högbo à Sandviken, après avoir été en quarantaine à l'hôpital de Kalmar jusqu'au 16 août 1945. Elle a aussi été en Suède à Höör, Gästgarden Frostvallen, Malärbaden, Vingaker, avant de quitter la Suède le 12 janvier 1947 pour rejoindre son frère Léon Pankowski, un fourreur communiste demeurant 20 rue Henri-Chevreau à Paris, venu au début du XXe siècle de Czestochowa.

Mon père, Simon (Simkhe Sholem) [50], est venu de Lodz en Pologne où il était né le 18 septembre 1913 (il est mort le 13 mai 1994), rejoindre après la guerre son demi-frère Henri (Hershl) Kohn après la guerre, un casquetier communiste habitant 15 rue des Rosiers, venu lui aussi au début du XXe siècle de Lodz, en Pologne.

Je ne sais rien de la première femme de mon père et de leur fille, raflées et déportées par la police française alors qu'elles venaient de Belgique. Mon père avait déjà tenté de venir clandestinement, grâce à des passeurs, en France avant la guerre, mais il avait été renvoyé en Pologne car il n'avait pas de papiers. Un papier manque. La vie tient à un fil.

*

« Les premiers psychanalystes et le mot d'esprit » [51] développe l'idée qu'il faut partir du *Witz* comme événement pour remettre en perspective les théories psychanalytiques. Dans *Mot d'esprit, inconscient, événement*, je commentais Bion, pour qui existent des éléments non pensés, avant toute pensée, les éléments bêta, que l'enfant projette dans sa mère. La mère les renvoie à l'enfant sous forme assimilable, les éléments alpha. « L'appareil à penser les pensées » se développe alors. Je disais à propos de mon travail à la Maison de la mère et de

49 Et non pas n° 6 comme écrit par erreur dans Kohn M., *Freud et le yiddish. Le préanalytique (1877-1897)*, Paris, Economica, 2005, p. xxv.

50 C'est son ami Charles Zabuski qui a tenu un discours en yiddish sur sa tombe : Zabuski C., *Une envie de vivre. Un rescapé des camps de la mort raconte*, Paris, Gil Wern éditions, collection « Mémoires et souvenirs » dirigée par G. Werndorfer, 1975.

51 Kohn M., « Les premiers psychanalystes et le mot d'esprit », *Psychologie clinique*, n° 8, hiver 1999, p. 69-78, et ici même pages 209-017.

l'enfant, que j'y analyse des pensées d'avant les pensées : celles de l'enfant doivent être dégagées de celles de l'équipe à son sujet :

« Pour ma part, je ne pense pas qu'il y ait d'éléments bêta sans appareil à penser les pensées. De même, il n'y a pas de psychanalyse sans la culture, pour reprendre un des enseignements de Pierre Kaufmann. La psychanalyse est un appareil à penser les pensées qui ne se réduit pas à ses théories, éléments alpha, si l'on veut. » [52]

Tout est une question de point de vue : « L'événement change le point de vue » [53]. La psychanalyse, c'est l'expérience de points de vue qui ne coïncident pas. Il faut penser ce qui se passe cliniquement. C'est nouveau et ancien. Ce qui arrive appelle une pensée qui fait changer la configuration des points de vue dans une situation. La théorie constituée ne peut pas être l'origine et la fin du processus de l'analyse du transfert et du contre-transfert. A ce moment là, on part d'un point de vue, au lieu de partir de l'événement clinique. Ce qui me fait dire dans *Le Récit dans la psychanalyse* [54] :

« La psychanalyse est un "pensoir", un appareil à penser, traversé par des pensées, ce que l'on appelle les théories psychanalytiques, qui font une tradition. Cette tradition commence avec Freud. Il lègue à la psychanalyse, d'une certaine façon, un "pensoir", un appareil à penser, plus que des pensées. Les autres psychanalystes se situent, qu'ils le veuillent ou non, à l'intérieur de cet appareil à penser. Et de ce fait, leur propre pensée s'efface devant cet appareil. Mais cet appareil à penser de la psychanalyse n'est pas uniquement fait d'un cadre pour les pensées. Si des pensées circulent, c'est que cet appareil se constitue au contact d'une dissémination narrative qu'il conjugue autrement à chaque instant, d'une poussière narrative qui se cristallise sur un auteur ou une théorie. »

*

A partir de « La part du transmissible dans la psychanalyse » [55], j'avancerai que la psychanalyse est une expérience de pensée. Les pensées de l'analyste et du patient ne coïncident pas. Chacun doit tenir compte de multiples points de vue, et modifier le sien sans arrêt. Il y a de l'ineffable dans la cure, car il y a interminablement à dire et en même temps ce qu'il y a à dire est limité du fait de la césure du transfert. Celui-ci introduit la part d'intransmissible dans la psychanalyse.

52 Kohn M., *Mot d'esprit, inconscient et événement* déjà cité, p. 164.

53 *Ibid.,* p. 146.

54 Kohn M., *Le Récit dans la psychanalyse* déjà cité, p. 45.

55 Kohn M., « La part du transmissible dans la psychanalyse », *Cliniques méditerranéennes*, n° 62, « Psychanalyse hors cure », 2000, p. 227-236, ici même pages 219-227.

C'est Bion qui parle de la césure du transfert [56] :

« Etudiez la césure, non pas l'analyse, l'analysant, l'inconscient, le conscient, la santé mentale, la folie, mais la césure, le lien, la synapse, le (contre-trans)fert, l'humeur transitive, intransitive. »

Le mot de « césure » vient du latin *caedere*, « coupure », et désigne le repos à l'intérieur d'un vers après une syllabe accentuée. Comme je l'écrivais dans *Le Récit dans la psychanalyse* [57] :

« Bion permet d'affiner le concept d'événement narratif dans la psychanalyse. Dans celle-ci, le récit doit non seulement faire scansion, illustrer, mais également introduire une césure comme le transfert lui-même. »

Le transfert est un mystère. Vladimir Jankélévitch dans *La Musique et l'ineffable* écrit [58] :

« Le mystère musical n'est pas l'indicible, mais l'ineffable. »

Il parle de la ville invisible de Kitiège chez Rimski-Korsakov. Même si la ville est invisible, sa musique sublime est audible [59]. Le transfert est invisible comme la ville de Kitiège, ou de Chelm, mais on peut l'entendre.

*

« La polyphonie dans la psychanalyse » [60] propose une représentation polyphonique de la cure, avec l'existence d'un chœur virtuel. Le dialogisme, pour Bakhtine est un dialogue entre n'importe quelle partie signifiante d'un énoncé, ou même d'un mot séparé. Le mot n'est pas le mot impersonnel d'une langue, mais la position de sens appartenant à quelqu'un d'autre, la voix de quelqu'un d'autre. Il faut être attentif aux voix qui chantent un signifiant, qui font chœur avec lui. Il s'agit de chanter juste, même si la justice manque comme le disent les Chelemer en chœur [61]. Les voix dans la cure, désirent qu'on leur rende justice, qu'on les reconnaisse, qu'on les nomme. Mais c'est dangereux, le désir de justice peut se retourner en injustice. Des mots, des

56 Bion W.R., *Entretiens psychanalytiques* (1974), tr. fr. par Brigitte Baut, préface d'André Green, Paris, Gallimard, collection « Connaissance de l'inconscient » dirigée par Jean-Bertrand Pontalis, 1980, p. 258.

57 Kohn M., *Le Récit dans la psychanalyse* déjà cité, p. 18.

58 Jankélévitch V., *La Musique et l'ineffable* déjà cité, p. 92.

59 *Ibid*., p. 18.

60 Kohn M., « La polyphonie dans la psychanalyse », *Pratiques psychologiques*, « Interventions en psychologie », 2000-2, p. 11-16, ici même pages 229-236.

61 Simon S., *Chelm, les héros de la bêtise* déjà cité, « VII. La justice », p. 39-41.

gens, cherchent le ton juste dans la cure. Que je parle ou que je me taise, je chante en chœur dans la cure.

*

« L'identité narrative de la psychanalyse » [62] part de la déchirure qui peut exister entre l'homme et son monde, parce que le monde commun ne va pas de soi. Le risque de la déchirure est présent dans toute conversation, et le récit tente de suturer cette menace par une continuité, une liaison entre des énoncés, et une intrigue qui nous tienne, parce que nous risquons d'être déchirés par ce qui se passe, par la situation où nous sommes engagés.

Pour Erving Goffman, dans *Les Rites d'interaction* [63] :

« Puisque le mot d'esprit, une fois dit, ne sera jamais aussi fort, il représente un sacrifice consenti à la conversation et une marque de respect envers le caractère unique de celle-ci, qui démontre à quel point l'auteur du trait est présent à l'interaction. »

Et dans *La Mise en scène de la vie quotidienne I : La présentation de soi*, il dit [64] :

« De même, on peut considérer, d'un certain point de vue, les études de Freud sur le mot d'esprit et la psychopathologie de la vie quotidienne comme une description des différentes manières pour les acteurs de respecter, conformément à ce que l'on attend d'eux, certaines règles de tact, de modestie et de pudeur, et des différentes manières de jeter le doute sur ces impressions effectives, par des étourderies qui amusent le profane mais constituent des symptômes pour le psychanalyste. »

Les intonations, les pauses, les accents, tout ce qui module le récit est à étudier. Le récit s'accompagne de gestes, ceux qu'étudie Goffman dans *Façons de parler* [65] :

« Personne n'ignore que, lorsqu'un individu en présence d'autrui répond à un événement, les coups d'œil qu'il lance, ses regards, ses changements de position sont porteurs de toutes sortes de significations, implicites et explicites. Et, si des mots sont prononcés le ton de la voix, la manière de la reprise, les redémarrages, la localisation des pauses, tout cela compte de la même façon. Et de même la manière

62 Kohn M., « L'identité narrative de la psychanalyse » in *Bulletin de Psychologie*, LIII-4, juillet-août 2000, n° 448, p. 481-484, et ici même pages 237-243.

63 Goffman E., *Les Rites d'interaction* déjà cité, p. 101, n. 1.

64 Goffman E., *La Mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, tr. fr. par Alain Accardo, Paris, Minuit, 2001, p. 56, n. 53.

65 Goffman E., *Façons de parler*, tr. fr. par Alain Kihm, Paris, Minuit, 1992, « Avant-propos », p. 7-8.

d'écouter. Chaque adulte fait preuve d'une merveilleuse capacité à produire tous ces effets, et d'une tout aussi merveilleuse sensibilité pour en saisir la signification quand ils sont produits par autrui en sa présence. Il y a là une ressource gestuelle qui est partout et constamment exploitée, qui n'est pourtant que rarement examinée de façon systématique. »

La pensée de Marc Richir nous permet de saisir que ce qui compte, ce n'est pas le récit, mais le monde dans lequel le récit apparaît, et cela passe par les gestes. Les gestes sont un monde, et le récit lui-même est un geste dans une relation. Le geste, Jean-Claude Kaufmann [66] en parle dans *Théorie de l'action ménagère*. L'unité de Soi se constitue autour du geste. La pénibilité d'une tâche est conjurée par l'automatisme des gestes, qui permettent une incorporation. Il faut une unité du Soi et une unité du Soi avec les gestes [67] :

« L'individu lutte pour son unité et pour s'unifier autour de chaque geste. »

L'habitude est un grand concept et un petit geste et l'unité avec un fragment du Soi est suffisante pour que n'apparaisse pas la pénibilité [68]. Le récit est un fragment, un geste qui cherche à réconcilier le sujet avec son inconscient. L'identité narrative de la psychanalyse est faite de tous ces gestes, des patients et des analystes, pour aller les uns vers les autres, dans des histoires à dormir debout et à rêver assis, en écoutant la plus belle musique du monde, selon Vladimir Jankélévitch, les *Chants de la Russie du nord* de Mili Balakirev (1837-1910) [69].

Evénements

« Enfant, enfance, infantile » [70] montre que les enfants sont des événements, quelque chose qui arrive et qui n'est pas rien. Il s'agit du presque-rien dont parle Vladimir Jankélévitch dans *Philosophie première* [71] :

« Nous définissons l'instant comme le moindre-être intermédiaire entre l'être descriptible, racontable ou analysable et l'insaisissable rien. »

66 Kaufmann J.-C., *Le Cœur à l'ouvrage : Théorie de l'action ménagère*, Paris, Pocket, Nathan, 1997, p. 195, p. 222.

67 *Ibid*., p. 234.

68 *Ibid*., p. 231.

69 Kohn M., *Mot d'esprit, inconscient et événement* déjà cité, p. 144.

70 Kohn M., « Enfant, enfance, infantile », *Bulletin de psychologie*, LIII-5, septembre-octobre 2000, n° 449, p. 543-546, et ici même pages 247-254.

71 Jankélévitch V., *Philosophie première. Introduction à la philosophie du presque*, Paris, Puf, collection « Quadrige », 1986, p. 160.

Ce qui compte, c'est ce qui arrive, ce qui va arriver, pas seulement ce qui est arrivé, et qui est absent. Pierre Fédida dans « Le philosophe et sa peau », à propos de Gilles Deleuze, écrit [72] :

« On pourrait dire que la psychanalyse freudienne ne s'intéresse à l'événement et à son sens que selon le repérage inévitable de son absence, en laquelle se reconnaît d'ailleurs l'action du refoulement. »

Les enfants arrivent, ils dérangent, différentes temporalités coexistent en eux, et l'infantile, c'est le rapport infini de l'enfant à l'adulte, même chez l'adulte, le nom d'un écart de l'enfant à l'enfant, dans l'enfance. Ils jouent avec la culture, la tradition dont ils héritent, à un moment donné de l'histoire. La culture a lieu. Elle pose la question de la localisation de l'espace psychique dans un endroit partagé, un lieu. Le préanalytique, c'est l'infantile de la psychanalyse, qui n'est jamais vraiment adulte, malgré les récits qu'elle se raconte sur les enfants, et il a lieu. Le préanalytique a lieu.

*

« Moby Dick : le combat primordial »[73] est la première des conversations que j'ai eu la chance d'avoir avec Jean-Toussaint Desanti à la fin de sa vie. Je décidais du thème, en suivant mon inspiration et en le prévenant à l'avance. Une conversation posait un problème et ouvrait des perspectives. C'était un exercice de pensée en commun. Jean-Toussaint Desanti me manque. C'était un ami. Dans son dernier livre écrit avec Dominique Desanti et Roger-Pol Droit, *La Liberté nous aime encore* [74], il y a tant de pistes de réflexion, en particulier par rapport au terrorisme [75] :

« Contre des hommes qui aiment la mort, il n'y a nulle parade. Sauf à ménager un nouvel état du monde qui les mette en posture de pouvoir aimer la vie. »

*

« L'intervention psychologique en centre maternel » [76], écrit en collaboration avec Claude Crozon-Navelet, parle de la difficulté d'être le

72 Fédida P., « Le philosophe et sa peau », *L'Arc*, n° 49, « Gilles Deleuze », 1972, p. 61-69, p. 66.

73 Kohn M., « Moby Dick : le combat primordial », *Topique*, n° 73, 2000, p. 85-92, ici même pages 255-261.

74 Desanti J.-T, Desanti D., avec Roger-Pol Droit, *La Liberté nous aime encore*, Paris, Odile Jacob, 2001.

75 *Ibid*., p. 322.

76 Kohn M. et Crozon-Navelet C., « L'intervention psychologique en centre maternel », *L'Information psychiatrique*, LXXVII-1, n° 761, janv. 2001, p. 55-60, ici même pages 263-273.

porte-voix des enfants à la Maison de la mère et de l'enfant à Paris, où nous travaillons ensemble. Les enfants ne sont souvent que des ombres à qui il faut rendre une présence, sans se substituer à leur mère et à leur père, dans les réunions cliniques, en travaillant sur le flux narratif des intervenants, pour y faire césure. Le flux narratif continu doit être interrompu par le porte-voix de l'enfant, pour qu'il se fasse entendre. Le risque, c'est de se laisser emporter par la narration des intervenants, pour ne pas l'arrêter, de fuir l'arrêt, qui est une scansion faite par l'enfant, de s'engager dans des conflits institutionnels. L'équipe écrit ce qui se dit, et veut tout dire, en dire le plus possible parce que comme le dit Jean-Toussaint Desanti dans *La Liberté nous aime encore*[77] :

« Pourquoi est-ce qu'on écrit ? Pour fixer toujours le rapport fuyant à la parole de l'autre, non pas ta parole devant l'autre, mais la parole de l'autre pour toi. »

La parole de l'enfant pour nous est fuyante. L'équipe essaye de la fixer, en écrivant, et en parlant beaucoup, de peur de la rater, de la perdre. La parole de l'enfant se parle quand nous arrêtons de parler, et que nous pensons juste. Comment être sûr que l'on pense juste en clinique ? En confrontant sa pensée à d'autres cliniciens, en donnant une chance à la clinique, dans le contrôle par exemple.

*

« La psychanalyse est de trop » [78] soutient que la psychanalyse est en excès par rapport à la science et au mythe, et qu'elle est entre mythe et logique, aux prises avec la poésie. La pièce d'Anski, *Le Dibuk*, montre que la promesse ne porte pas sur des choses, mais sur d'autres êtres humains. La psychanalyse promet une écoute. Peut-elle la garantir ?

*

« Le Docteur bébé : L'identification du psychothérapeute au patient » [79] montre Piggle qui envoie à Winnicott, le Docteur bébé, un couteau pour les rêves. Ce qui tranche, c'est une coupure dans notre flux narratif, ce qu'une analyse doit permettre. La cure est un *espace farfelu* comme Desanti en parle [80] :

77 *Op. cit.*, p. 244.

78 Kohn M., « La psychanalyse est de trop », participation au colloque de *Convergencia*, Mouvement lacanien pour la psychanalyse freudienne, Unesco, 2-4 février 2001, « Les avancées lacaniennes de l'inconscient freudien », ici même pages 275-278.

79 Kohn M., « Le docteur Bébé. L'identification du psychothérapeute au patient », *L'Information psychiatrique*, LXXVIII-3, n° 773, mars 2002, p. 254-258, ici même pages 279-286.

80 Desanti J.-T. et Desanti D., avec Roger-Pol Droit, *La Liberté nous aime encore* déjà cité, p. 204.

« Un espace farfelu, c'est un espace qui n'existe pas. Ce sont simplement des réseaux de connexion possibles qui nous permettent de penser. »

Et également :

« Le champ du visible renvoie toujours à sa zone d'ombre. Si tu ne le saisis pas dans sa connexion à sa zone d'ombre, il s'évanouit… A chaque fois, en ouvrant le texte, il s'agit de voir comment les choses se passent. C'est d'ailleurs ce que l'on fait dans la vie : on arrive, on voit comment ça se passe, on n'a pas un texte écrit d'avance. »

Il n'y a pas de texte de Piggle, mais un texte sur Piggle, qui tranche, car il est farfelu.

*

« Yom Kippour. La parole dévidée » [82] est une conversation avec Jean-Toussaint Desanti. Qu'est-ce qui maintient l'écart entre les corps parlants ? Nous exigeons à la fois de fusionner, et d'être en écart les uns des autres. Comment faire ? La provenance inquiétante de cette question exige, comme Moby Dick, une expérience de l'écart de la langue, dans une parole dévidée, qui se vide d'elle-même comme à Kippour. Desanti écrit [83] :

« Il m'arrive à mon tour – certainement parce que j'ai lu Borges – de faire un rêve étrange. Je circule dans une bibliothèque dont je ne vois pas le bout. Elle s'étend le long de couloirs sans fin. Dans mon rêve, je sais qu'autrefois j'ai parcouru cette bibliothèque et que j'y ai, par hasard, trouvé un livre très précieux qui dit le vrai sur toute chose écrite un jour. Un livre bien individué et ne contenant qu'un nombre fini de pages. J'ai tenu ce livre en main, mais je ne l'ai pas lu. Je l'ai remis à sa place pour le lire un jour. Et maintenant, dans mon rêve, je le cherche. Mais il a disparu. »

Les bibliothèques sont des conservatoires du sens, pour demeurer relativement stables, selon Desanti, et pourtant il dit [84] :

« En fin de compte, tout ce que je me suis appris à moi-même au cours de cette activité philosophique, c'est qu'il n'y a ni sol premier ni système clos… Tout fuit. Le sol fuit toujours, et les champs de rationalité se transforment indéfiniment. On est pris là. Et voilà, il faut s'y installer le plus précisément possible. »

82 Kohn M., « Yom Kippour. La parole dévidée » *in* Assoun P.-L et Zafiropoulos M. (éds), *L'Anthropologie psychanalytique*, Paris, Anthropos Economica, 2002, p. 74-83, ici même pages 287-295.

83 Desanti J.-T. *Philosophie : un rêve de flambeur. Variations philosophiques 2*, Conversations avec Dominique-Antoine Grisoni, Paris, Bernard Grasset, collection « Figures », 1999, p. 58-59.

84 *La Liberté nous aime encore* déjà cité, p. 271.

Borges raconte dans « La bibliothèque de Babel » [85] :

« Il y a cinq cents ans, le chef d'un hexagone supérieur mit la main sur un livre aussi confus que les autres, mais qui avait deux pages, ou peu s'en faut, de lignes homogènes et vraisemblablement lisibles. Il montra sa trouvaille à un déchiffreur ambulant, qui lui dit qu'elles étaient rédigées en portugais ; d'autres prétendaient que c'était du yiddish. Moins d'un siècle plus tard, l'idiome exact était établi : il s'agissait d'un dialecte lituanien du guarani, avec des inflexions d'arabe classique. » [86]

Une note ajoute qu'autrefois, il y avait un homme tous les trois hexagones, et que maintenant on peut parcourir la bibliothèque en long et en large, des jours et des nuits, sans rencontrer un seul bibliothécaire. Sans bibliothécaire, il n'y a pas de déchiffrement de la langue inconnue que nous parlons. Ce n'est ni du yiddish ni du portugais, mais un dialecte lituanien du guarani, avec des inflexions d'arabe classique. Il faut apprendre nos langues comme des langues étrangères, dans la bibliothèque interminable dont parle Borges, où il n'y a pas deux livres identiques : « Toi, qui me lis, es-tu sûr de comprendre ma langue ? »

Le livre de sable dont parle Borges n'a ni commencement ni fin, le nombre de pages de ce livre est infini, et :

« Je profitai d'une inattention des employés pour oublier le livre de sable sur un des rayons humides. J'essayai de ne pas regarder à quelle hauteur ni à quelle distance de la porte. » [87]

Une langue est ouverte sur l'infini du sens, mais nous exigeons de le fixer. La parole doit se dévider, faire Kippour, ne pas se fixer, parce qu'elle fuit.

*

« La construction éthique de l'intime » [88] parle de la solitude, un intime avec un tiers, et de l'isolement, qui exclut le tiers. Dans l'argument d'un colloque [89] sur les relations de soin et l'intimité qui s'est

85 *Ibid*. p. 100.

86 Borges J.-L., « La bibliothèque de Babel » (1956), *Fictions*, préface de Nestor Ibarra, tr. fr. par Paul Verdevoye et Nestor Ibarra, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1974, p. 91-101, p. 95.

87 Borges J.-L., « Le livre de sable » (1975), *Le Livre de sable*, tr. fr. par François Rosset, Paris, Gallimard, collection « Folio », 1983, p. 144.

88 Kohn M., « La construction éthique de l'intime » in *Bulletin de Psychologie*, LVI-4, juillet-août 2002, n° 460, p. 405-407, et ici même pages 297-301.

89 Colloque « Relation de soin et intimité », coordinateur Dr Jean Guégan, psychiatre, attaché service de rééducation fonctionnelle, Nantes, samedi 24 septembre 1994 ; présentation de la journée Jean Guégan ; synthèse et

tenu à Nantes le 24 septembre 1994, Jean-Claude Kaufmann, que j'avais invité à intervenir et que j'ai rencontré à cette occasion pour la première fois grâce à Anne-Marie Thiesse qui m'en avait parlé, avait introduit la notion de niche d'intimité, entre le dedans et le dehors. Le 4 mars 2004, je l'ai invité à venir parler à mon cours d'introduction aux sciences humaines de son dernier livre *L'Invention de soi : Une théorie de l'identité* [90]. Il y montre que l'identité est la forme que prend maintenant la question du social, un processus historiquement nouveau et non une entité, une substance, liée à l'émergence du sujet, où l'essentiel est la fabrication du sens. Le terrorisme fondamentaliste est une réponse au désarroi de l'individu en quête de sens. Le social est travaillé par les identités qui en sont un produit. J'ai appris dans sa conférence qu'il avait été l'élève de Pierre Kaufmann comme moi. Il a interrogé l'évidence incorporée, le « C'est comme ça, c'est plus fort que moi » qu'on lui rétorque quand il demande pourquoi on repasse les torchons. Oui, doit-on repasser les torchons ?

*

Depuis mon premier travail sur Hiroshima, « Hiroshima : engourdissement et fermetures psychiques » [91] – une autre des conversations avec Desanti –, le contexte a complètement changé avec les attentats du 11 septembre et la généralisation des attentats suicides. Nous vivons entre deux attentats, et il me semble que ces bombes humaines qui éclatent de toutes parts ne sont pas sans renvoyer à la bombe qui a éclaté à Hiroshima comme étant notre avenir. Elle n'appartient pas au passé. La maîtrise du nucléaire après la guerre froide est un enjeu pour la continuité même de la vie. Raison de plus pour penser aux victimes d'Hiroshima, aux Hibakusha, de leur donner un visage, car en Occident ils n'existent pas.

Le nucléaire nous menace tous, il s'est disséminé et personne ne le maîtrise après la fin de la guerre froide. L'avenir est incertain, l'époque est à la violence et à l'instabilité, raison de plus de vivre. J'ai été heureux de rencontrer Robert Jay Lifton dont j'ai travaillé les livres, en particulier sur Hiroshima, le 4 août 2005 à Welfleet à Cape Cod aux Etats-Unis.

*

conclusion de la journée Max Kohn ; avec la participation de J.-Cl. Kaufmann, H. Oppenheim-Gluckman, M. Grosclaude, C. Meyer, J.-C. Colombel, Y. Quinou, J.-M. Destaillats et A. Vallée.

90 Kaufmann J.-C., *L'Invention de soi : Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, collection « Individu et société » dirigée par F. de Singly, 2004.

91 Kohn M., « Hiroshima : engourdissement et fermetures psychiques », *Champ psychosomatique*, 2002, n° 28, *L'Esprit du Temps*, 2003, p. 85-96, et ici même pages 303-312.

Dans « Hiroshima dans la psychanalyse » [92], j'insiste sur les victimes d'Hiroshima exigeant que l'on pense à elles comme à toutes les victimes, et c'est notre intérêt de le faire, surtout dans le contexte actuel où les bombes éclatent partout. Ce sont des gens ayant un visage, pas des cobayes irradiés expérimentalement pour vérifier les lois de la physique nucléaire. Il y a des radiations résiduelles, celles des gens eux-mêmes, et cela n'entre pas dans le langage, au point que pendant dix ans, un journal après Hiroshima n'a même pas eu de caractère d'imprimerie pour dire « bombardement atomique » et « radioactivité ». Les Hibakusha, les survivants directs de la bombe, ont des mots pour désigner leur état psychique. Ce ne sont pas les nôtres. Les femmes sont particulièrement touchées, car elles portent la vie. Elles perdent la face. Les photos des survivants présentent, elles, un corps absent.

*

« Une philosophie de l'écart » [93] a été rédigé avant la mort de Desanti, en collaboration avec lui, même si ce texte a été publié après. Je ne peux m'empêcher de le mettre en rapport avec ce qu'il dit de la terreur aujourd'hui dans *La Liberté nous aime encore* [94] :

« Des gens se battent parce qu'ils ne parlent pas la même langue, ou parce qu'ils n'ont pas la même histoire, parce qu'ils n'ont pas le même passé ou parce qu'ils n'envisagent pas leur avenir immédiat de la même façon… La chute du mur de Berlin a déstabilisé tout cela. Tout est retourné à l'état libre. Il n'y a plus eu de modèle pour une société qu'on imaginait plus humaine, ce modèle a été annulé. D'autre part, les révoltes sporadiques, les insatisfactions et les revendications dues à la misère, au mal-vivre qui continue à se déployer dans le monde où nous vivons vont, en un certain sens, être repliées sur elles-mêmes. Il ne va plus y avoir là d'universel ».

La mondialisation du virtuel est irréversible et accompagne la mondialisation des revendications violentes :

« Le virtuel et la violence se tiennent. » [95]

Personne n'habite le virtuel, et le rapport de l'habitant à l'habitat

92 Kohn M., « Hiroshima dans la psychanalyse », *Actes de l'université européenne d'été. Violences dans la modernité*, 8-13 septembre 2003, université Paris Diderot - Paris 7, Service Commun de Développement et de Formation Continue et Professionnelle, UFR Sciences Humaines Cliniques Formation Continue et Ecole Doctorale, 2004, p. 330-333, et ici même pages 313-317.

93 Kohn M., « Une philosophie de l'écart », en hommage à Jean-Toussaint Desanti (1914-2002), *Le Cercle herméneutique*, avril 2003, n° 1, p. 194-199, et ici même pages 319-326.

94 Déjà cité, p. 309.

95 *Ibid.,* p. 310.

est en train de changer complètement avec la révolution informatique. Desanti ne se servait pas de l'ordinateur ni du téléphone portable et il me regardait avec ironie quand je sortais mon portable : « Ah, tu as ça ? » Et quand je lui racontais tous les problèmes que je rencontrais avec mon ordinateur, par exemple quand il est subitement tombé en panne au moment de finir l'article sur Moby Dick, il me rétorquait, en riant : « C'est comme s'il te disait : "Qu'est-ce que tu me racontes là ?" »

Oui, qu'est-ce que je raconte à l'ordinateur en ce moment ? Il y a toujours des problèmes avec l'informatique, et je ne vous ferai pas la liste des miens. Il est impossible d'éliminer l'humain par le virtuel. Desanti craignait donc que la violence ne s'intensifie par la puissance même du virtuel, qui n'est pas directement visible dans le réel. Le XXIe siècle était entré pour lui dans une période de grande turbulence, pire qu'au XXe siècle, et si nous n'inventons pas des modes d'action, des modes de rassemblement, du politique, le XXe siècle n'aura été qu'une préface sanglante :

« Or le danger, c'est que l'on tienne le virtuel pour le réel même… Et c'est de cela qu'il faut se persuader, c'est que vivre selon, ce n'est pas vivre dedans. » [96]

Et il conclut :

« Je ne suis ni pessimiste ni optimiste. J'essaye d'entrevoir, à partir de la façon dont la constellation se met en place, les risques que nous courons du fait qu'elle va se développer d'une façon irréversible. Si nous n'apprenons pas à vivre avec sans vivre dedans, cela va être la catastrophe. Alors, comment apprendre ? Ça, je n'en sais rien. Il faut apprendre de toute façon. » [97]

*

Dans « La recherche de la vérité dans un crime : les sœurs Papin » [98], je me demande ce qu'est la vérité d'un crime en partant des recherches de Gérard Gourmel sur le crime des sœurs Papin, où il a pu constater que des pièces manquaient. Des surcharges figurent dans les 117 pièces du dossier, au point qu'il a pu se demander si le crime avait réellement eu lieu. Lacan irréalise justement le crime sans déshumaniser le criminel. Il retrouve dans le crime des sœurs Papin l'homosexualité féminine, le délire à deux, le geste meurtrier en apparence immotivé,

96 *Ibid*., p. 311.

97 *Ibid*., p. 312.

98 « La recherche de la vérité dans un crime : les sœurs Papin », in *Recherches en psychanalyse, Cahiers de l'Ecole doctorale de l'université Paris Diderot - Paris 7* n° 2, « Le Crime », 2004, p. 97-108, et ici même pages 327-336.

la tension sociale, la paranoïa et l'autopunition. Il ruine le diagnostic d'hystéro-épilepsie de Benjamin Logre. Seule la référence à la paranoïa permet d'expliquer le passage à l'acte. Le délire semble surgir d'une panne d'électricité. Quelle est la part de vérité entre l'histoire, le psychopathologique, le clinique, dans un événement ? La psychanalyse à l'université ne peut pas dire la vérité, et elle ne le doit pas, mais elle peut la rechercher.

*

Dans « Le don dans la psychanalyse » [99], je demande si l'échange des *Witze* yiddish est du même ordre que celui des mythes, une parole volée et rendue selon Barthes. Freud fait du surplace avec le *Witz*, rassemblant les destins de langues dispersées, grâce à son identification inconsciente au yiddish comme langue errante, où le processus essentiel est la fusion. L'échange des *Witze* ne fonctionne pas comme celui des mythes dont parle Lévi-Strauss, conter, conte redire, contredire. Il s'agit de maintenir un lien social très fragile. C'est ce qu'il y a de plus important dans la *yiddishkeyt*. Les Juifs sont des ethnologues-nés, comme le dit Edward Sapir d'après David Mandelbaum, dont parle Pierre Birnbaum dans *Géographie de l'espoir* [100].

Pour Habermas [101], les Juifs éprouvent la société comme quelque chose à quoi l'on se heurte. Ce n'est pas par hasard comme il le montre que Daniel Bell, Edward Sapir et Michael Walzer, parmi bien d'autres chercheurs en sciences sociales aient le yiddish comme langue maternelle, conservent un lien à la tradition par une réelle connaissance des textes et un respect des rituels, tout en étant des savants en sciences humaines, sociologues ou linguistes [102]. Ils représentent les espoirs juifs intermédiaires dont parle Yosef Hayim Yerushalmi, entre les formes messianiques et la rédemption, la recherche d'un domicile provisoire et fluctuant, dans un rapport à l'Etat.

La *yiddishkeyt* pose la question du lien social. Elle peut se poser, par exemple dans la sociologie, même si la *yiddishkeyt* a disparu. Il n'y a pas de besoin de se cacher pour chuchoter en yiddish. On peut parler haut et fort. Qu'est-ce qu'un lien social humain, marqué par la tendresse pour le langage, malgré la violence des hommes entre eux ?

99 « Le don dans la psychanalyse », *in* Zafiropoulos M. et Boccara M. (éds), *Le Mythe : pratiques, récits, théories*, *4 : Anthropologie et psychanalyse,* Paris, Anthropos Economica, 2004, p. 49-61, et ici même pages 337-346.

100 Birnbaum P., *Géographie de l'espoir : L'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris, Gallimard, collection « NRF Essais », 2004, p. 31.

101 *Ibid*., p. 10.

102 *Ibid*. p. 7, p. 31, « VII. Michael Walzer. La fin du chuchotement », p. 285-325.

La psychanalyse se donne. Elle est inestimable, elle n'est pas précieuse, elle est inaliénable pour reprendre autrement ce que dit Maurice Godelier. L'analyste fait don de son écoute qui est inéchangeable. Le don est un cadeau empoisonné (*Gift*), car il pose la question de la transmission des langues, dans leur dimension d'inaliénabilité. Ce ne sont pas des données. La parole du *Witz* yiddish, elle, est écoutée. Elle ne ressemble pas à n'importe quelle parole. Elle fournit un modèle de don de langage qui s'arrête au bord de l'échange.

Dans la conversation que j'ai eue avec Desanti sur le don, il m'a dit que celui-ci n'était pas le donné. Il est l'acte donateur qui constitue le donné, ce qu'il reprend dans son livre posthume *La Peau des mots* :

« La présence d'une chose est toujours incomplète et fait signe vers… » [103]

de même pour la « peau des mots » de la langue,

« l'enveloppe sensible, sonore ou visuelle, au voisinage d'un corps vivant fait signe vers du sens, et marque l'entrée dans un discours. » [104]

L'inconscient ne s'échange pas. Le secret le plus secret des objets sacrés des Baruya dont parle Maurice Godelier, ce sont les pouvoirs des femmes que les hommes ont pu s'approprier. Le secret le plus secret des langues n'existe pas. Personne n'en est le maître. Nous nous les approprions imaginairement, ce qui fait dire à Spinoza :

« Mais l'expérience montre assez – et au-delà – que les hommes n'ont rien moins en leur pouvoir que leur langue ». [105]

Traces

De l'interview avec Céline Masson [106], je retiens que le *Witz* parle sans arrêt du rapport du yiddish aux langues, de la parole d'un sujet

103 Desanti J.-T., *La Peau des mots. Réflexions sur la question éthique*. Conversations avec D.-A. Grisoni, Paris, Seuil, collection « L'Ordre philosophique » dirigée par A. Badiou et B. Cassin, 2004, p. 110.

104 *Ibid*., p. 111.

105 Spinoza, *L'Ethique,* Scolie, proposition II, « De l'origine et de la nature des sentiments », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1967, p. 417. [J'ai mis cette citation en exergue de la Préface de la réédition de mon premier livre (1re éd. Paris, Christian Bourgois, 1982), *Freud et le yiddish : le préanalytique (1877-1897)*, Paris, Anthropos Economica, collection « Psychanalyse et pratiques sociales » dirigée par P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos, 2005), traduit en portugais au Brésil, *Freud e o Iidiche : o preanalitico*, par M. Mortara, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1994.]

106 Masson C., « *Yiddishkeyt* et psychanalyse : Entretien avec Max Kohn », *Langage et inconscient*, n° 1, « Linguistique et psychanalyse », Limoges, Lambert-Lucas, janvier 2006, p. 32-39, et ici même pages 349-357.

qui ne fusionne pas avec une langue. C'est le yiddish qui sous-tend le *Witz*. Prenons un exemple :

« Le papa aide Shmulik à faire son travail scolaire.

— Papa, dit l'enfant, notre maîtresse dit que les animaux ont une nouvelle fourrure (*pelts*) tous les hivers.

— Chut, dit le père à voix basse. Ta mère pourrait l'entendre. » [107]

Ce que la mère pourrait entendre, c'est que Shmulik en parlant de « fourrure » réveille son désir d'en avoir une aussi, et la demande à son mari. Son mari ne veut pas lui en offrir une nouvelle, car cela coûte trop cher. La maîtresse a aussi dit que les animaux changent de fourrure tous les ans, ce qui laisse supposer que les femmes sont des animaux, puisqu'elles veulent aussi changer de fourrure tous les ans. Les maris ne sont pas des animaux. Ils s'en rendent compte et font la sourde oreille, comme c'est le cas pour le père de Shmulik. Shmulik dit aussi son désir incestueux pour sa mère parce que nous trouvons dans le *Witz*, une véritable condensation avec formation de substitut, le « Sh » de Shmulik, qui n'est pas un prénom choisi par hasard, vient se condenser avec *pelts*, qui en yiddish comme en allemand signifie la fourrure, et cela donne *shmelts*. Max Weinreich désigne le yiddish comme une *shmeltssprakh*. Shmulik comme tous les petits garçons veut fusionner avec sa mère, mais son papa se doit de le lui interdire. Il lui demande de ne pas dire son désir pour sa maman trop fort. Shmulik ne trahit pas seulement le possible désir de sa maman, son désir de *pelts*, son désir de fusion, son désir de fourrure comme un animal qu'elle pourrait devenir si elle se laissait aller. Il trahit le désir de fusion de tout le monde, le sien bien sûr, celui de la maîtresse qui est soigneusement désignée comme une femme, et pas comme un maître, celui de son papa, celui de l'auditeur du *Witz*, celui du tiers à qui ce *Witz* est adressé, c'est-à-dire moi, vous, nous, et il dit cela à l'Autre, qui lui n'a qu'à entendre et rester à sa place car il n'a pas à avoir de désir de fusion, l'Autre.

Shmul en yiddish, c'est « étroit ». Le petit garçon en parlant de fourrure évoque la toison sur le pubis, et c'est redoublé par son prénom qui fait penser à l'étroitesse du vagin. La sexualité est présente dans cette histoire, celle du garçon, celle du père, celle d'une femme, sa mère. Mais Shmulik est un diminutif de Shmuel, Samuel, personnage biblique, prophète et juge d'Israël, qui lutte victorieusement contre les Philistins, instaure la royauté en nommant Saül, puis lorsque celui-ci devient indésirable, oint secrètement David. Les Livres de Samuel sont deux des livres historiques de la Bible, et ne formaient à l'origine qu'un seul ouvrage. I Samuel (31 chapitres) raconte l'histoire d'Israël de la naissance de Samuel à la mort de Saül. II Samuel

107 *Forverts*, CIX, n° 31 585, Friday, January 20, 2006, p. 20.

(24 chapitres) de la mort de Saül à la victoire de David. Shmuel parle de sexualité et de transmission, de pouvoir politique, de royauté. Il choisit Saül comme roi qui devient indésirable, puis nomme David en secret. Shmuel se heurte à de l'indésirable et son désir doit rester secret. Il transmet secrètement la royauté, le pouvoir politique, aux générations suivantes. Dans notre histoire, Shmuel interroge le désir de transmission de son père. Le *Witz* yiddish transmet secrètement le désir aux générations suivantes, même si être juif n'est pas toujours désirable.

Mais surtout, cette histoire parle comme tous les *Witze* en yiddish du rapport du yiddish aux langues. Ce n'est pas parce que le yiddish est une *shmeltssprakh* que fusionne en lui la parole et la langue, qui deviendrait une *parolangue* en quelque sorte. C'est même exactement le contraire. Cette langue n'est pas une *paralangue* non plus. C'est une langue. Mais qu'est-ce qu'une langue et où est une langue ? Le papa ne veut pas dépenser d'argent pour sa femme pour lui faire le cadeau d'une fourrure. Une langue est un don, ce qu'elle nous donne, nous ne pouvons pas le lui rendre. Elle nous oblige à la recevoir sans la rendre, ce qui n'est pas simple. Nous en sommes les récipiendaires et les obligés. La psychanalyse a bien du mal à recevoir le yiddish, parce que le yiddish questionne la psychanalyse comme récipiendaire exclusif de l'inconscient qu'il faut rendre à chaque sujet. L'inconscient n'est pas à rendre parce qu'il se donne et que le prix d'une écoute est inestimable.

*

Dans « La conversation inconsciente d'Erving Goffman » [108], je développe l'idée que dans une conversation l'enjeu n'est pas d'être d'accord ou pas avec ce qui est dit, mais bien comme le souligne Goffman de tomber d'accord avec le locuteur sur ce qui a été dit. Ce qui compte, c'est comme le dit Austin la force illocutoire et non pas l'effet perlocutoire. Pour Austin [109], l'acte de dire quelque chose est l'exécution d'un acte locutoire, une phrase dotée d'un sens et d'un référence constituant à peu près la signification. Dans l'acte illocutoire, il s'agit d'un acte effectué en disant quelque chose, une énonciation ayant une valeur conventionnelle comme informer, commander, avertir, entreprendre. L'acte perlocutoire est l'acte que nous accomplissons par le fait de dire quelque chose, convaincre, persuader,

108 « La conversation inconsciente d'Erving Goffman », participation au colloque de l'UMR 6053 du CNRS « Psychanalyse et sciences sociales. Universalité et historicité », vendredi 21 novembre 2003, *in* Assoun P.-L. et Zafiropoulos M. (éds), *Psychanalyse et sciences sociales. Universalité et historicité*, Paris, Anthropos Economica, 2006, p. 141-152, ici même pages 359-368.

109 Austin J.L. (1962), *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991.

empêcher, surprendre, induire en erreur. La situation analytique permet cela parce qu'elle est un dispositif d'écoute du malentendu et elle n'est pas une conversation ordinaire, mais une conversation inconsciente. Un *Witz* yiddish est structuré comme une séance d'analyse. Ce n'est pas une analyse. Il produit des oreilles pour les mots de la langue, et les mots sont des gens qui parlent mais qui ne s'écoutent pas forcément. Il manque évidemment à la séance du *Witz*, le dispositif entier de la psychanalyse avec la perlaboration, l'après-coup et le reste, mais l'essentiel y est. Le préanalytique est l'oreille qui accompagne la psychanalyse dans son actuel, et qu'il faut sans cesse produire. Pour Goffman, la scène primitive de la psychanalyse, c'est l'interaction avec le stigmatisé. Que chaque chose ne soit plus à sa place, et c'est le risque de la folie. Le social a fondamentalement une tendance totalitaire où la scène primitive de la folie doit être exclue. La rencontre avec le fou est un trouble de la place.

La scène primitive de la psychanalyse, c'est le préanalytique, le récit du *Witz* yiddish et son analyse, et le préanalytique ne laisse pas les choses à la même place. Le préanalytique c'est le risque d'une absence d'oreilles dans une situation qui devrait être analytique. Le malin génie de la situation analytique, ce que Freud appelle *la résistance*, sabote la présence des oreilles sans arrêt. Le pire dans une situation analytique, c'est qu'il n'y ait pas d'analyste. Et cela arrive. Le jobard et le combinard dans la situation analytique peuvent être d'accord pour ne pas être consolés. La résistance a de l'avenir, y compris en se servant de la psychanalyse pour résister à l'inconscient.

*

Dans l'interview que Claude Meyer a faite dans *Actualité juive* [110], je raconte une histoire qui évoque pour moi la fin de la vie de ma mère. Elle ne voulait plus vivre, après la mort de mon père, et les médecins n'y pouvaient rien. Sans désir de vivre de la part du patient, le médecin ne peut rien faire, et c'est pareil dans la psychanalyse.

*

Dans l'atelier qui s'est tenu sur les droits de l'homme au B'nai B'rith [111], ce qui s'est dégagé des différentes interventions et discus-

110 Kohn M., « La psychanalyse est un art qui a un ancrage dans la tradition juive », propos recueillis par Claude Meyer in *Actualité juive*, n° 932 du 4 mai 2006, p. 14, ici même pages 369-372.

111 Intervention au Printemps des droits de l'homme et de la fraternité organisé sous l'égide du B'nai B'rith France par un collectif des associations suivantes : UEJF, Ni Putes Ni Soumises, SOS-RACISME, Coordination des Berbères de France, Amitiés Judéo-chrétiennes, Amitié Judéo-Noire. Atelier 6 : « Humanisme et droits de l'homme » avec la participation de Patrick Landman et Abram Coen, dimanche 21 mai 2006, et ici même pages 373-376.

sions, c'est à quel point les droits de l'homme doivent sans cesse être énoncés tout en en mesurant les limites, dans la mesure où l'homme à plutôt tendance à obéir à ses exigences pulsionnelles ou à celles de son surmoi où il peut lui arriver d'abolir son moi, dans une position infantile d'enfant tout puissant. L'inconscient est indifférent aux droits de l'homme, c'est moi qui m'en préoccupe dans une répulsion morale par rapport à ce que je juge mal. Sans affects, les droits de l'homme sont une abstraction comme l'homme dont ils parlent qui est universel mais qui ne recoupe pas forcément tel homme concret. Les droits de l'homme doivent être un désir chez l'homme, et le fait que pas mal de participants aient voulu changer l'appellation de droits de l'homme et la remplacer par celle de droits de l'homme et de la femme ou par celle de droits humains ou encore par droits de la personne, le montre bien. Chacun ne se reconnaît pas dans l'énoncé, et il existe une révolte et une exigence qui peuvent encore rendre optimiste dans la mesure où pour beaucoup, les droits de l'homme ne sont qu'un chiffon de papier.

*

Après l'exposé que j'ai fait [112] à l'association culturelle NITSA-CJL, le rabbin Pauline Bebe à propos de l'histoire que j'ai racontée m'a fait remarquer que le restaurateur s'identifiait complètement au *reyekh*, « odeur » en yiddish, mais qui évoque *rua'h* en hébreu, « le vent, l'esprit ». L'esprit ne le traverse pas. C'est du vent. Le tailleur juif, en faisant résonner des pièces de monnaie pour payer le restaurateur pour les odeurs de nourriture, dont il profiterait indûment, a de l'esprit. Ce n'est pas du vent.

*

Au cours de la soirée où j'ai prononcé l'allocution pour la réception du prix Max Cukierman le 15 juin 2006 [113], j'ai été profondément ému

112 Intervention « L'argent n'a pas d'odeur » à une soirée organisée par l'association culturelle NITSA-CJL sur le thème « Psychanalyse, psychologie et judaïsme » avec la participation du rabbin Paulin Bebe, de Catherine Bensaïd, psychothérapeute, et de Pedro Bendetowicz, psychiatre-psychanalyste, Sylvia Feitel modérateur, le 20 juin à 20 h, 10-14 rue Moufle, 75011 Paris, ici pages 377-380.

113 Jeudi 15 juin 2006 à 18 h à l'Espace d'animation des Blancs Manteaux, 48 rue Vieille-du-Temple, 75003 Paris, (Membres du jury : Henri Bulawko, Lucien Finel, Bernard Kanovitch, Henri Minczeles, Samuel Pisar, Ady Steg, Elie Wiesel), en présence de Mme la Maire du quatrième arrondissement, Dominique Bertinotti. Prix Max Cukierman pour le yiddish. Allocution prononcée lors de la remise du prix 2006 à Max Kohn, *Cahiers Bernard-Lazare*, n° 269-270, juillet-août 2006, p. 38-39. Kohn M., « Ecouter un *Witz* à l'envers, c'est-à-dire comme il faut », *L'Arche*, juillet-août 2006, n° 579-580, p. 102-103, ici pages 381-397.

de ce qui se passait, et en particulier quand Samuel Pisar a si bien reçu ce que je lui disais qu'il s'est donné la liberté de chanter une chanson en yiddish en public, *Meyn shtetele Belz*. Aux gens qui me demandent comment cela s'est passé, je réponds ce que ma femme Nelly m'a conseillé de dire : « C'était un événement exceptionnel. Il n'y a rien à raconter. Ceux qui n'étaient pas là ont raté quelque chose ».

Le pire c'est que j'ai moi-même attrapé une mouche, un *pintele yid*, à l'œil gauche comme dans l'histoire que je raconte, le 14 août 2006, à Riga en Lettonie, après un voyage en Finlande, en Russie, Lettonie et Estonie particulièrement passionnant et quelquefois éprouvant :

« Un homme vient pour la première pour une visite chez son nouveau docteur.

— Je vois des petits points (*pintelekh*) devant mes yeux, lui dit-il.

— Tu as déjà vu un docteur ?

— Non, rien que des petits points. » [114]

A Riga, au Centre culturel juif, il y a quelques photos de la vie juive avant la guerre et une vieille dame à qui je voulais parler en yiddish alors qu'elle s'exprimait parfaitement a refusé de le faire. Elle

En 2006, depuis le prix Max Cukierman, sont parus des textes qui ne figurent pas dans ce recueil. J'aime bien l'étymologie de *recueil*, qui vient de *colligere*, « cueillir », « détacher » une partie d'un végétal de la tige, des racines. Où sont les racines ? Ces textes sont : Interview de Max Kohn par Céline Masson dans les *Cahiers Bernard-Lazare* n° 272, novembre 2006, p. 22-23. — « Yiddish in Peterburg », interview par Max Kohn d'Yisroel Nekrasov, directeur de la revue *Der naye freynt* de Saint-Pétersbourg, Fédération de Russie, in *Yidddishe heften, Cahiers yiddish* n° 109, novembre 2006, p. 18-19. — « Peut-on parler de langue maternelle ? », intervention au colloque « Langue(s) maternelle(s) et bilinguisme » organisé par l'UTR Psychogenèse et psychopathologie, université Paris 13, 10 décembre 2004, *in* A. Bourgain et M.-C. Fourment-Aptekman (éds), « Langue(s) maternelle(s) », *Cahiers de l'infantile*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 75-86. — « Une langue prend-elle un visage ? », in C. Wacjman et V. Baysse (éds), « Dispositifs cliniques et changements culturels », *Psychologie clinique*, nouvelle série n° 22, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 9-18. — Intervention au colloque parlé, visuel et sonore « Route de soi, route de l'un, *panim / penim*, l'exil prend-il au visage ? » organisé par l'université Bar Ilan (Tel-Aviv, Israël) et l'université Paris Diderot - Paris 7, Tel-Aviv Museum of Art, sous la direction de Céline Masson et Michel Gad Wolkowicz. — Au début de 2007 est paru « Yiddish in Brazil », interview par Max Kohn de J. Guinsburg, professeur émérite d'esthétique théâtrale à l'université de São-Paulo, journaliste, critique littéraire et éditeur, dans *Yiddishe heften, Cahiers yiddish* n° 111, janvier 2007, p. 6-9. (Claude Hampel, du comité de rédaction des *Yiddishe heften,* a accepté le principe de publier des interviews de personnalités que j'ai faites en yiddish.)

114 *Forverts*, CIX, n° 31 576, November 18, 2005, p. 20.

a entendu la manière dont je parlais. Les absents étaient soudainement présents et c'était insupportable. Riga est une ville fantôme. A la fin de 1941, il reste 1 000 Juifs sur 65 000 ou 70 000 [115]. Les Juifs y ont été pris entre le nazisme et le stalinisme et les Lettoniens ont participé à leur assassinat même s'il y a eu quelques justes. Il n'y a rien de terrible à voir. C'est une évocation de ce qui s'est passé dans le reste de l'Europe. Le nazisme et le stalinisme sont-ils équivalents comme le pense Vassili Grossman ou le stalinisme est-il encore pire que le nazisme ?

« Nous sommes des formes différentes d'une même essence : l'Etat-Parti » [116]

explique le nazi Liss au stalinien Mikhaïl Sidorovitch. Comme le dit Vassili Grossman dans *Vie et destin* :

« Durant les quelques minutes au clair de lune dont eurent besoin les détachements de SS et de SD, les *polizei* ukrainiens et une colonne motorisée appartenant aux réserves du *Reichsicherheitshauptamt*, pour s'approcher de l'entrée du ghetto endormi, Moussia Borisovna put voir ce qu'était la fatalité du XXe siècle. » [117]

La fatalité du XXe siècle, c'est celle où « l'homme est le principal ennemi du fascisme » [118] et où « l'essence de la métamorphose que subissaient les hommes consistait en un affaiblissement de leur nature propre, de leur personnalité et en un renforcement du sentiment du destin » [119].

Dans le wagon plombé que décrit Vassili Grossman « le monde yiddish roulait vers l'abîme » [120]. David entend pour la première fois parler yiddish :

« Il entendit pour la première fois de nombreux mots, et il y retrouva des reflets de sa langue maternelle, le russe. Il entendit pour la première fois parler yiddish et fut stupéfait quand il entendit sa mère et sa grand-mère parler devant lui en yiddish. Il n'avait jamais entendu sa mère parler une langue qu'il ne comprenait pas. » [121]

115 Nollendorfs V. *et alii*, *Occupation of Latvia. Three Occupations 1940-1991. Soviet and Nazi take-overs and their consequences*, Occupation Museum Foundation, Riga, 2005, p. 28.

116 Grossman V., *Vie et destin* (1980), Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 538.

117 *Ibid.*, p. 266.

118 *Ibid.,* p. 256.

119 *Ibid.,* p. 257.

120 *Ibid.,* p. 259.

121 *Ibid.,* p. 272.

David se retrouve comme le chaton de Klimov :

« Parmi les débris de rondins et les gravats, il ne découvrit qu'un chaton. Le chaton était en piètre état, il ne demandait rien, n'attendait rien, il devait croire que la vie sur terre, c'était cela : le bruit, le feu, la faim. Klimov ne parvint jamais à comprendre pourquoi il avait tout à coup fourré le chat dans sa poche. » [122]

Dans le vacarme de l'Histoire, on n'entend plus que du bruit, pas une langue. L'homme est devenu un chaton qui subit son destin comme une fatalité.

Paris, mai 2007
Iyar et sivan 5767

122 *Ibid.,* p. 324.

PREMIÈRE PARTIE

LE PRÉANALYTIQUE

1

LES DOUZE TRAVAUX D'HERCULE [1]

Mon propos sera hanté par la parole déjà oubliée d'une femme qui dans une première intervention, s'attachait à la structure du yiddish, et par celle d'un parleur qui dans une seconde attira l'attention sur la possibilité d'un rapport de Freud au yiddish dans la naissance de la psychanalyse. Pour ma part, comme le problème de savoir si un analysant possède une tête reste indécidable, je donne ma langue au chat à la question de Lacan concernant ce qui a lieu dans la tête d'un analysant passant à l'acte analytique. Demandons plutôt : Que se passe-t-il dans la gorge de Freud quand il invente la psychanalyse ? N'est-il pas à la place de cet oto-rhino qui recevant une grand-maman (*bobe*) lui déclare : « *Open your mouth and say oy* ». Des spécialistes du microscope électronique ont découvert des ultra-fibrilles dans l'éponge en 1971. L'étude au microscope électronique des écrits préanalytiques de Freud réserve la même surprise. Freud refuse de les faire figurer dans le corpus de ses œuvres complètes. L'effacement de la trace du préanalytique permettrait ainsi l'inauguration du discours analytique. Le yiddish occupant la même place dans l'histoire de Freud que le préanalytique dans la formation de son discours, c'est en ce point que j'émets l'hypothèse que c'est de l'effacement de la trace du yiddish que surgirait le signifiant freudien. La conséquence en serait que les écrits préanalytiques sont structurés comme le yiddish, ou encore que le discours analytique s'inaugure du yiddish. A travers la diversité de ses objets métaphoriques, le discours préanalytique de Freud est-il un discours sur la langue yiddish grâce à la distance du recours à l'allemand ? Le microscope électronique est la métaphore d'un changement de regard qui applique à Freud sa propre démarche. Si les écrits préanalytiques sont insignifiants pour Freud, c'est donc qu'ils

1 En collaboration avec L. Ickowicz-Zolty et P. Ickowicz. Paru dans les *Lettres de l'Ecole Freudienne de Paris*, Bulletin intérieur de l'Ecole Freudienne de Paris, juin 1979, n° 25, vol. II, La transmission (II), p. 59-64.

sont signifiants. Dans un premier temps, il faut pratiquer l'interprétation, puis dans un second temps la construction du préanalytique.

Mon hypothèse ne signifie pas que j'assimile le discours analytique à la structure du yiddish. Si toutes les langues sont équivalentes par leur effet, il n'en demeure pas moins que pour Freud, c'est à l'intérieur de la langue allemande que son discours émerge. Sa position juive s'y soutient de l'ignorance de l'hébreu et du yiddish, qui le met à la fois à distance de la tradition juive et de la langue allemande, car l'ignorance par Freud du yiddish n'est pas un non-rapport à cette langue. C'est son non-usage qui permet à Freud, dans une rupture d'identification, de poser le rapport du sujet à la langue allemande, et donc à la langue tout court, et la possibilité d'une transmission dans chaque langue de celui-ci. Sans cette hypothèse, la naissance de la psychanalyse est un miracle grec.

Nous devons donc admettre l'existence d'un parcours hystérique de Freud dans les sciences de son temps, en particulier dans les écrits préanalytiques, qui devient visible avec le repérage de l'hystérique par un nom de servante. Sans un rapport au yiddish, cette langue qui, à son niveau inaugural, refuse d'être servante de l'idée de la langue, cette découverte eût-elle été possible ?

En suivant Freud, mot à mot, essayons de revivre et de saisir l'instant fugitif où la psychanalyse s'inaugure. Il y a des points de passage multiples, et non un passage unique. Essayons également de cerner le moment inaugural du yiddish, avant qu'il ne se constitue comme lien social, en ce moment où un parieur au bord du désespoir et de la mort fit vivre les mots autrement : ce furent les mots d'esprit. Et si chaque écrit préanalytique était structuré comme un mot d'esprit ?

Le premier travail de Freud est annoncé à Wilhelm Knœpfmacher dans une lettre du 6 août 1878 comme faisant partie de ses *Gesammelte Werke* incomplètes (*nicht meine sämmtlichen*), car un par un d'autres travaux se présentent à son esprit. Les *Gesammelte Werke*, corpus connu plus tard sous ce nom, comptabilisent à l'origine des travaux qui interviennent à chaque fois comme un en plus.

Or la structure du yiddish permet une arithmétique qui tienne compte du sujet. A témoin, cette histoire où un vieillard lègue en héritage la moitié de son bien à son premier enfant, le tiers à son second, et le neuvième à son troisième, dans son testament. L'héritage consiste en 17 cuillers (*lefl* en yiddish) en argent. Tout le petit village réuni ne trouve pas de solution au problème du partage. C'est alors qu'un petit garçon se propose pour résoudre le problème. Chez un voisin, il emprunte une cuillère en argent ; si bien qu'avec une division des 18 cuillers qu'il a désormais, en 2, c'est-à-dire 9, puis en 3, c'est-à-dire 6, puis en 9, c'est-à-dire 2, il réussit à répartir les 17 cuillers,

comme prévu et finit par rendre la cuiller qu'il a empruntée. Rien ne se perd, rien ne se crée, mais tout se partage, et le yiddish donne à chacun une place, y compris à un interprète, place à laquelle Freud viendra s'infiltrer. C'est par l'intervention d'un en plus, du petit garçon, qu'une nouvelle arithmétique est possible. L'impossibilité pour le vieillard de transmettre un passé fait intervenir le désir d'un petit garçon qui permet la constitution d'un avenir.

Le yiddish comme langue en plus oblige la langue allemande à tenir compte du sujet qu'il appelle le *mensh*. Pourquoi ? La langue yiddish n'est bien sûr pas un sujet. Mais dans son mode de constitution, c'est-à-dire prendre l'écriture hébraïque et les mots allemands, elle rend possible l'émergence d'un sujet, son dégagement à partir de l'assujettissement à sa culture. Le yiddish est une tentative de sortie de la tradition juive et de la loi, avec les moyens du bord, afin qu'un sujet s'en dégage en parlant autrement. Pour ce faire, commencer par dire n'importe quoi est un bon moyen. Aussi la langue yiddish désigne-t-elle celui qui s'est dégagé, et qui assume cette position, un *mensh*. Mais elle signale aussitôt la rareté de son existence. Le *mensh* ou le sujet n'a pas un statut conféré en priorité par le yiddish, car pour le yiddish le *mensh* n'est pas nécessairement juif, ni psychanalyste.

L'impossibilité pour Freud de faire usage du yiddish l'oblige à revivre l'instant où le yiddish, se constituant comme langue en plus, permet l'émergence du sujet. Mais cette fois-ci ce n'est pas une langue qui se constitue, mais un discours, le discours analytique.

*

Le premier des deux travaux que Freud envoie à Wilhelm Knoepfmacher date du 15 mars 1877 et s'intitule « Observations de la conformation (*Gestaltung*) et de la structure fine (*feineren Bau*) de l'organe lobé (*Lappenorgan*) de l'anguille (*des Aals*) décrit comme (*als*) testicule (*Hoden*) ».

Le signifiant *anguille* dans le titre en allemand, au génitif, *des Aals*, consonne avec *Der Hals*, la gorge. Que se passe-t-il dans la gorge de Freud ? Sur quelle langue, quel organe lobé nous ouvre-t-elle ? A poser l'anguille comme un signifiant, l'interrogation de Freud sur la différence des sexes de celle-ci va prendre une curieuse tournure.

Freud conteste Syrsky pour qui un certain organe lobé à la place des ovaires constitue les testicules des anguilles, car il n'a été fourni aucune preuve de la présence de spermatozoïdes et qu'aucun examen histologique n'est intervenu. Freud conclut à l'indécidabilité du problème contre Syrsky dont il refuse de transmettre la position dans la science, par une rupture de style.

Là où Syrsky écrit de longues phrases, Freud en écrit de courtes, comme s'il ponctuait son discours par des interprétations, comme il le

fait dans ses traductions, dont celles de J. Stuart Mill, datent de la même période, de 1879. Si un organe ne peut être le support décisif du sexe mâle des anguilles, c'est peut-être parce que le signifiant par lequel on le désigne est celui de l'organe de la parole, *Hals*, la gorge. Et si la langue qui pend de cette gorge parle yiddish, il faut savoir que celui-ci change le genre des mots de la langue allemande à son niveau inaugural : le masculin peut devenir féminin et inversement. Un nouveau savoir sur la différence des sexes se produit, comme s'il était une réponse à une question hystérique, Freud retrouve ce moment, sans produire de nouveau savoir, comme dans les histoires juives.

La grille du yiddish comme interprétation de la langue allemande soutient la pratique de Freud de la traduction et son écriture de physiologiste. Comment s'étonner dès lors que par un incessant travail de traducteur lié à une subversion du discours de la science, Freud finisse par aboutir à la découverte que dans l'hystérie, il y va de la traduction du psychique en somatique, et à celle du transfert, *Uebertragung*, traduction ou transmission en allemand ? Un transfert non analysé à la langue yiddish supporte la naissance de la psychanalyse.

Tout ce travail semble pencher vers l'hypothèse de la parthénogenèse des anguilles et à leur dimorphisme. Siebold que Freud cite en est un partisan ainsi que W. Busch dont Freud parle à Knoepfmacher dans sa lettre. Or à la vingtième lecture de *L'Introduction à la psychanalyse*, Freud considère que son premier travail fut fait sur le petromyzon, sous la direction de Brücke. Il oublie l'anguille. A Trieste, plus tard, lieu où il étudie les anguilles, Freud décide d'aller à Athènes. Le trouble de mémoire sur l'Acropole, près du Parthénon n'est-il pas lié à l'oubli de l'anguille et de sa parthénogenèse ?

Un fantasme soutient la langue yiddish, celui de reproduire les signifiants sur le mode de la parthénogenèse, car elle est orpheline, incapable de faire dire à un sujet : mon père, ma mère. L'oubli de l'*Anguillidisch,* l'effacement de sa trace, hante tout le chemin de Freud jusqu'à l'Acropole. La transmission de la psychanalyse passe par l'oubli de *langue yiddish*. L'*Anguillidish* ignore où sont les ancêtres morts. Entre un passé atroce et un avenir incertain, reste une possibilité, celle de s'ouvrir sur l'inconscient où le temps n'existe plus.

L'anguille, c'est aussi *als*, qui veut dire « comme » en allemand. C'est le signe de la métaphore. Et c'est pourtant dans son déplacement dans le texte de Freud, dans sa métonymie, qu'elle se donne. Freud cherchait ce que Schmidt découvrit en 1922. Les anguilles pour se reproduire doivent retourner là où elles naquirent, dans la mer des Sargasses où elles meurent peu après la copulation.

*

Ainsi Freud, tel une anguille perdue et errante, fit-il demi-tour vers le lieu de sa naissance, sa langue maternelle, le yiddish, lui-même or-

phelin, au cœur d'une interrogation sur la différence des sexes des anguilles, dans un rendez-vous avec la mort. Dans le second travail intitulé « L'origine (*Ursprung*) des racines nerveuses postérieures (*Nervenwurzeln*) dans la moelle épinière de l'ammocoetes (*Petromyzon Planeri*) » de 1877, la gorge que nous avons rencontrée avec l'anguille, comme simple signifiant, nous la trouvons figurée à la fin de son article. Les schémas représentent autre chose, mais ils apparaissent comme une gorge ouverte où pendrait une langue, sans aucune équivoque possible. Cette fois-ci, Freud découvre un fil, sous la direction de Brücke, qui permet le passage : « […] des cellules postérieures possèdent des appendices qui quittent la moelle épinière comme fibres de racines postérieures », écrit-il. Comme une anguille, Freud va suivre ce fil qui le relie à la mer des Sargasses.

En 1878, c'est ce qu'il fait dans son troisième travail, « Des ganglions spinaux et de la moelle épinière du petromyzon ». Un point de passage existe donc entre l'anguille et le petromyzon bien qu'ils ne soient pas au même stade de l'évolution animale. Le petromyzon est très archaïque, sans mâchoire inférieure, à la limite des vertébrés et des invertébrés. Freud vole la frontière des règnes animaux, de même que le yiddish le fait et le dit, *ganvenen die grenets,* entre les langues. Le yiddish, langue sans frontières, est perméable comme une éponge aux signifiants qu'il laisse traverser. Il pose la question de la frontière comme signifiant et non comme territoire. Si l'anguille fonctionne dans le petromyzon, c'est que Freud est lamarckien. De là à l'hypothèse d'un inconscient qui conserverait les traces mnésiques, il n'y a qu'un pas. C'est un autre point de passage. Freud se demande si la structure (*Bau*) du petromyzon peut être transférée aux vertébrés supérieurs. Le transfert de la structure d'un invertébré archaïque à celui du vertébré le plus supérieur, comme l'homme, est possible pour Freud. Moralité : le petromyzon est un *mensh*, car Freud vole par son discours la frontière entre les espèces introduite par l'histoire naturelle.

Pour faire cette découverte, Freud a utilisé une coloration particulière, comprenant dans un mélange, de l'or (*Goldchlorid*), afin de distinguer les éléments nerveux des autres.

Le signifiant *Ohr*, en allemand, *oyer* en yiddish, veut dire « oreille ».

L'oreille de Freud colore certains signifiants plus que d'autres. Et Freud cite Gustave Doré à Martha, lequel publia *Les travaux d'Hercule*. Son oreille interprète différemment certains sons de la langue allemande. Jusqu'à présent le parcours hystérique de Freud le fait passer des organes génitaux au système nerveux de deux animaux différents ; il vole donc aussi la frontière anatomique.

La méthode de coloration dont Freud s'est servi ne sera exposée qu'après coup en 1879, dans son quatrième travail, « Notice à propos

d'une méthode de préparation anatomique du système nerveux ». Le mélange que Freud utilise est celui d'acide nitrique et de glycérine. Quatre années auparavant, en 1875, Nobel faisait breveter les dynamites gélatines, qui sont particulièrement détonnantes et formées par 90 % de nitroglycérine. La machine infernale est en marche. Dans l'ultime détresse, le yiddish a lancé une bombe, en faisant vivre les mots autrement, que Freud va faire exploser.

L'exposition de sa méthode par Freud après l'avoir utilisée est une démarche à reculons, comme celle d'une écrevisse. De fait, son cinquième travail, daté du 15 décembre 1881, « La structure (*Bau*) des fibres nerveuses et des cellules nerveuses de l'écrevisse (*Fluss-krebs*) », met en place l'écrevisse, comme signe de sa démarche. *Krebs*, l'écrevisse en allemand, est aussi un signifiant qui veut dire le cancer. Le yiddish est un cancer de la langue allemande. Nous avons tous ce cancer qu'est la parole. Il ne s'agit plus seulement de dynamite, mais d'une démarche, celle de Freud mimant l'écrevisse qui va désormais s'étendre comme un cancer. C'est sa démarche de Krebs qui est dangereuse comme de la dynamite.

Or justement dans le travail suivant, « La structure des éléments du système nerveux », Freud étend son observation de fibrilles chez l'écrevisse à une théorie générale de la fibre.

Pour Freud, l'hypothèse de fibrilles isolées, conductrices et préformées dans la fibre, se réunissant lors du passage d'une excitation (*Erregung*), l'amène à la conclusion que l'équivalence morphologique a trouvé un corrélat physiologique.

La théorie de la corrélation freudienne se soutient d'une pratique de non-corrélation de signifiant à signifiant dans la traduction répétée dans le discours de la science. Freud refuse de traduire Fechner pour qui la conscience et les procès cérébraux sont des corrélats, comme les côtés concave et convexe d'une bouteille, dont l'observateur serait à l'intérieur.

Si le yiddish n'est pas équivalent à l'allemand, il pose néanmoins l'équivalence des signifiants utilisés pour traduire. Ici est donc possible l'émergence du discours analytique qui pose l'équivalence des langues entre elles. Notre étude se poursuivra en posant l'hypothèse que chaque travail d'Hercule-Freud a une structure de discours équivalente et en essayant de construire la corrélation du yiddish et du préanalytique.

Le sixième travail est daté par Freud dans sa bibliographie de 1882 alors qu'il fut publié en 1884, comme s'il n'était pas un écrit équivalent aux autres, mais justement cette excitation qui réunissant les travaux-fibrilles, permet le lever de rideau sur l'inconscient.

*

Le préanalytique dont Freud détourne son regard, ce sont les dix plaies d'Egypte, du cancer à l'aphasie. De même que les plaies sommèrent de libérer un peuple, de même l'hystérique a sommé Freud de laisser advenir le discours sur ces plaies qui demeuraient en instance dans son discours de physiologiste.

Le préanalytique dont Freud détourne son regard, c'est la pulsion de mort qui le travaille en sourdine. Tel Jacob, Freud donne naissance à ses douze travaux, comme aux tribus d'Israël, un nœud dans la gorge. Il arrête à douze la liste de ses travaux dans sa bibliographie, avant la *Docentur*. Si des travaux d'Hercule précèdent la naissance de la psychanalyse, c'est que le Roi Salomon, auquel Freud a affaire de par son prénom, a peut-être raison de poser le verdict que « tout est vanité ». Faut-il pour autant renoncer à faire désespérément vivre les mots autrement ?

A cette question qui reste indécidable, Freud fit face avec la dernière énergie, en faisant vibrer ses cordes vocales autrement dans la langue allemande, rencontrant le pouvoir du signifiant. De ce pouvoir il fit une institution. Nous en connaissons le destin. Un destin si funeste est-il fatal ? Une analyse du pouvoir dans une institution analytique, vécue comme maternelle, peut-elle lever cette fatalité sans faire référence à la langue maternelle de Freud, et non pas seulement à une mère abstraite ? L'institution de la passe y suffit-elle ?

« *Oy voy* ! » [2]. On peut s'arrêter à cet intransmissible, verser une larme dans l'océan, hurler dans le désert, mais on peut aussi s'ouvrir à une écoute de l'inaudible comme ce poète :

S'iz shtil gevezn. Dokh hob ikh
derhert vi emetser iz shtil arumgegangen.

« Il faisait silence et pourtant j'ai entendu quelqu'un marcher en silence. »

2 Ou « *Oy vey* ! ».

2

MARK WALDMAN

« GŒTHE ET LE JUDÉO-ALLEMAND »

(Traduit et présenté par Max Kohn) [1]

Au Dr Schachter.

C'est en lisant l'ouvrage de John Geipel, *Mame Loshn : The Making of Yiddish*, prêté par mon ami Richard Zrehen, que j'ai eu l'occasion d'apprendre l'intérêt de Gœthe pour le yiddish. Geipel y fait allusion mais il ne donne aucune référence précise à ce sujet. Il cite également l'exemple du Pr Wagenseil particulièrement hostile au yiddish. Au cours de mes recherches, j'ai pu trouver un article sur ce sujet écrit par Mark Waldman en 1929, « Gœthe et le judéo-allemand ». Dans la mesure où il nous parle en détail de l'apprentissage du yiddish par Gœthe et qu'il cite également Wagenseil, il semble bien que ce soit la source de Geipel. J'en ai trouvé la référence à l'Institut Gœthe et un exemplaire à la Bibliothèque Universitaire de Strasbourg. Je tiens à remercier mon ami Georg Garner pour les conseils de traduction qu'il a bien voulu me donner.

Pour l'intelligence de l'œuvre de Gœthe, l'article de Waldman peut être d'un intérêt limité. Qu'il ait appris le yiddish et ait écrit quelques poèmes dans cette langue n'a pas une importance décisive.

Par contre, le rapport de la culture allemande au yiddish étant pour le moins ambivalent, il n'est pas inintéressant de connaître la position de Gœthe qui ne se sent pas dépossédé par l'existence du yiddish.

Mais cet article comporte aussi un intérêt quant au lien entre Freud et Gœthe.

1 Paru dans *Traces* n° 7, 1983, p. 116-123. [Le Dr Mendel Schachter m'a écrit à la suite de la parution de mon premier livre et nous avons échangé une correspondance jusqu'à sa mort. Il est né le 13 juillet 1903 à Zalucza en Roumanie et mort le 19 juin 1991 à Marseille. (Renseignements fournis par Mme Sylvia Schachter). Note de mai 2007.]

La présence de Gœthe dans l'œuvre de Freud est constante, de sa période préanalytique à la fin de sa vie, et a été largement analysée par de nombreux auteurs. Gœthe, le maître de la langue allemande, pose la question de la relation de Freud à un maître de la langue.

Ce que la question du yiddish peut venir déplacer, c'est s'agissant de Freud, cette référence à un seul, à un auteur privilégié qu'il est aussi devenu dans l'histoire de la psychanalyse.

J'aurai l'occasion de développer ces thèmes dans un prochain article : « Gœthe, Freud et le yiddish ».

*

« J'ai étudié en son entier la philosophie, le Droit et la médecine et malheureusement aussi la théologie, avec une attention passionnée. »

Par cette phrase, Gœthe nous donne l'idée de ce que furent ses aspirations, les racines de ses créations. Le vieux Gœthe aurait pu ajouter encore bien d'autres objets, car il n'y a pas une branche de la science dont son génie universel n'ait fait le tour.

Pourtant qui l'aurait soupçonné, enfant précoce, de s'être intéressé au judéo-allemand et de l'avoir appris [2] ? On ne doit pas oublier que la langue judéo-allemande ne suscitait que mépris. Le « judéo-allemand baroque » ainsi que Gœthe l'appelle, était considéré comme un allemand corrompu, déformé, pouvant même contaminer, de son influence néfaste, l'allemand moderne. Étrange, grossier, inculte, tels étaient ses attributs. On le désignait par le sobriquet de *Mauscheln*. On peut s'en rendre compte par ce qu'écrivait Wagenseil, professeur à l'université d'Altdorf en 1699 :

« Les Juifs ne se sont comportés avec aucune autre langue de manière aussi blasphématoire qu'avec notre allemand. Ils lui ont donné

2 Jusqu'à la fin du Moyen-Age, d'après Leopold Zunz (*Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 2 Auf. Frankfurt am Main*, p. 452-453), le judéo-allemand n'existait pas. Au XIIIe siècle, les Juifs comptent même parmi eux un troubadour, Süsskind von Trimberg. Le fait qu'ils soient entrés en relation étroite avec les habitants de Francfort depuis les époques les plus reculées explique, entre autres raisons, le nombre significatif de mots hébreux dans le parler de cette ville, par exemple *achele, phonm, ganfe, tzores, Schawesschmuss, mius*, etc. Après que les Juifs allemands ont été chassés de leur patrie et ont rencontré plus à l'Est des corréligionnaires provenant d'autres régions d'Allemagne, il y eut un mélange des parlers d'où naquit le judéo-allemand. Lorsqu'ils retournèrent dans leur pays, ils ramenèrent une langue qui s'était enrichie de nouveaux éléments et ne différait que phonétiquement de la langue originelle. Le Francfortois dit *ebbes, emol,* etc ; le Bavarois, *eppa, amol*…

[Le mot yiddish *lemoshl* est de la même racine hébraïque que *moshl*, « fable, parabole ». En yiddish comme en hébreu, il y a donc une famille entière de mots autour de cette signification. Note de Yitskhok Niborski, juin 2004.]

un ton et un accent tout à fait étranger ; ils ont tronçonné, brisé, inversé les bons mots allemands ; ils en ont pensé d'autres inconnus de nous ; ils ont aussi mélangé à l'allemand un nombre considérable de mots hébreux et de tournures. Qui les écoute parler allemand croit qu'ils parlent du pur hébreu, pratiquement aucun mot n'est compréhensible. Ils ont également imprimé avec des caractères hébraïques, dans ce baragouin et cette langue de mélange, un nombre non négligeable de livres sacrés et profanes. »

Il ajoute pourtant la recommandation suivante :

« Savoir parler le judéo-allemand est non seulement utile mais tout à fait nécessaire pour presque tout le monde, des plus modestes aux plus hautes autorités, les conseillers, les juristes, les théologiens, les médecins, les commerçants et tous ceux qui ont à faire avec les Juifs » [3 (a)].

A Francfort, sur le *Brückenturm*, en direction de Sachsenhausen, un crâne était exposé depuis 1616. C'était celui de l'émeutier Hans Vincent Milchfett qui avait été exécuté cette année-là avec plusieurs de ses compagnons pour leurs méfaits. Le boulanger Milchfett et d'autres canailles de la même engeance étaient mécontents du régiment de la ville et fomentèrent une émeute. Et comme cela arrive toujours, ils pillèrent, maltraitèrent, battirent à mort de nombreux Juifs et jetèrent dans la misère tous les Juifs de la ville, au nombre de 1 340. Ce crâne avait déjà attiré l'attention de Gœthe lorsqu'il était encore

3 Johann Christof Wagenseil, *Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red und Schreibart*, Königsberg, 1699, Fürtag, p. 7.

(a) N. du T. : Ce que je trouve le plus regrettable dans ce flot de paroles injurieuses, c'est que Wagenseil ignorait que ce « maudit judéo-allemand » s'était développé essentiellement à partir des parlers de Francfort, de Bavière et de Silésie. Que l'on compare simplement les particularités du parler tel qu'on peut le trouver dans le *Bürger-Capitain* de Karl Malss, une comédie qui a été composée au début du XIXe siècle en dialecte francfortois et l'on se convaincra de la justesse de cette affirmation. Parmi beaucoup d'autres exemples, je relève les suivants : *Othem, Leit, Dorscht, Stivel, eich, ewek, Schlofroek, ebbes, heint, wos hot, losst se, widder, hot recht, hobs gesogt, hot wos mitgenummen, du host mich beruhigt, wos is do ?* etc. Dans ces exemples n'est pratiquement pas employé l'imparfait, ce qui est également un signe distinctif du judéo-allemand. On trouve des expressions analogues avec de légères modifications phonétiques chez Anzengruber dans *Pfarrer von Kirchfeld*, *Die Kreuzelschreiber* et chez Gerhardt Hauptmann, en particulier dans *Rose Bernd*.

[Les spécialistes sont loin d'être d'accord sur les origines du judéo-allemand. Une affirmation si tranchée me semble bizarre, surtout si l'on croit qu'on peut l'étayer en « comparant tout simplement » quelques formes trouvées par écrit. Note de Yitskhok Niborski, juin 2004.]

enfant comme il le raconte dans *Poésie et Vérité* [4]. Il voulut remonter à la source de cet événement.

Ces faits étaient rapportés dans un ouvrage, *Jüdische Merkwürdigkeiten* (b), du Directeur de Gymnase Schudt (Schudius) paru en 1714 avec ses travaux en latin [5]. Le livre était vraisemblablement dans la bibliothèque, très riche, du père de Gœthe. L'événement est décrit en vers judéo-allemands, d'après le modèle d'un « Hans Vinz Lied », par un Juif qui l'a vécu. Où et quand cette anecdote a-t-elle éveillé la curiosité du garçon pour lui donner l'envie de lire l'histoire dans l'original ? Le volume contenait aussi dans le même dialecte de nombreuses choses instructives, comme par exemple l'*Ahasvérus Spiel* dont Gœthe se servit par la suite pour son Ahasvérus (dans *Jahrmarktsfest zu Plundersweillen*). Le même ouvrage comprenait également la comédie juive de la vente de Joseph. Peut-être est-ce l'origine de l'intérêt de Gœthe pour le thème de Joseph, qu'il a abordé par ailleurs.

Il devait y avoir d'autres raisons qui l'ont poussé à s'occuper du « baroque judéo-allemand ». Le docteur en droit Textor, son oncle, avait beaucoup de Juifs dans sa clientèle. On peut admettre avec certitude que Gœthe les rencontrait dans le bureau de son oncle et écoutait leurs conversations en judéo-allemand [6].

Il raconte aussi dans *Poésie et Vérité* qu'il avait voulu observer leurs us et coutumes pour apprendre à les connaître. Ainsi décida-t-il de se rendre dans la rue aux Juifs (probablement le cœur serré) et de tout regarder :

« Là-bas planaient sombrement les vieilles fables de la cruauté des Juifs envers les enfants de chrétiens, que nous voyons horriblement décrites dans la chronique de Gottfried. Et même si à notre époque, on considérait un peu mieux les Juifs, la grande image de honte et de moquerie encore bien visible sous une des voûtes du *Brückenturm*

4 Livre IV. Cf. *Gœthes Werke,* hrsg von H. Duntzer ; dt. Nat. Litt. XVII.

(b) N. du T. : D'après Georg Garner, il y avait de nombreux livres publiés sous le nom de *Merckwürdigkeiten* au XVIIe siècle, constituant une littérature à destination populaire.

[Tous les historiens, de Weinreich (*Shtaplen*, Berlin, Vostok, 1923), à Baumgarten (*Hist. de la litt. yiddish anc.*, p. 405-421), en passant par Dubnov, parlent de Vincent Fettmilch (pas : Milchfett), et personne ne dit qu'il a été simplement boulanger. Note de Yitskhok Niborski, juin 2004.]

5 *Labores Juveniles Max Morris. Der junge Gœthe*. 1.48.

6 On peut voir ce qu'il en est des relations des Juifs avec son oncle Jost dans un poème judéo-allemand que ceux-ci lui ont dédié en l'honneur de son mariage le 17 février 1766, au nom de la Communauté juive. Il aurait été lu à cette fête, et aurait provoqué beaucoup de gaieté. Voir E. Menzel, *Wolfgang und Cornelia Gœthes Lehrer*, Leipzig, R. Voigtländers Verlag, 1909.

témoignait absolument contre eux ; car elle n'avait pas été fabriquée par l'humeur d'un seul, mais par tout un public. » [7]

Par ces mots, Gœthe cherche à expliquer ses préjugés et son antipathie pour les Juifs. De ces préjugés, il n'a malheureusement jamais pu se libérer entièrement. Mais le sentiment de l'humain est si présent en lui qu'il ne peut s'empêcher d'exprimer sa sympathie et son respect :

« Ils demeurèrent pourtant le peuple élu de Dieu et traversèrent les époques les plus reculées malgré tout ce qui leur est arrivé, gardé dans la mémoire du temps. Ils étaient aussi efficaces, agréables et il était impossible de ne pas respecter l'entêtement avec lequel ils tenaient à leurs coutumes. »

C'est ainsi que le jeune Gœthe alla dans la rue aux Juifs où il fut reçu d'autant plus chaleureusement qu'il était le petit-fils du maire et le neveu du docteur Jost Textor. Il participa à plusieurs cérémonies [(c)], fit les yeux doux aux jeunes filles qui, de plus, étaient « charmantes » et « se montra aimable et attentif à leur égard » quand il les rencontrait le *shabbath* sur le domaine des pêcheurs.

Il fut interdit aux Juifs jusque tard dans le XIXe siècle de fréquenter les promenades publiques.

Comme il le note, Gœthe était recommandé et guidé dans ce quartier à part par des personnes influentes. Il aurait ainsi cherché à répéter ses visites.

Au début de l'été 1761, c'est-à-dire pendant la période où le lieutenant Thoranc prenait ses quartiers dans la maison de Gœthe, le jeune Wolfgang, à peine âgé de treize ans, avait commencé l'étude du judéo-allemand ou, comme il le disait à l'époque, du « germano-hébraïque ». Il avait appris à l'écrire correctement comme on peut s'en rendre compte dans ses « Instructions pour la langue germano-hébraïque » présentées dans le fac-similé de l'ouvrage *Le Jeune Gœthe* [8]. Ces instructions comportent une description de l'alphabet et un certain nombre de règles qu'il a dû vraisemblablement trouver chez un théologien nommé Koch, auteur d'un *Brevis Manductio ad Lectionen Scriptorum Judaeorum Germanicorum*. Gœthe avait suivi les cours d'hébreu d'un

7 *Poésie et Vérité*, Livre IV, Duntzers Ausgabe, XVII, p. 186. La chronique de Gottfried était à l'époque populaire et fort répandue. L'ouvrage porte le titre significatif de *Chronique historique*. Une œuvre plus sale et haïssable visant à dessein à éveiller les préjugés et la haine et à dresser les hommes entre eux est difficile à imaginer.

(c) N. du T. : Georg Garner m'a fait remarquer qu'il s'agissait d'une circoncision et d'un mariage, ce que l'on peut vérifier dans le texte de Gœthe.

8 Morris M., *Der junge Gœthe*, 1, p. 64.

Christamicus [9]. Celui-ci était sans nul doute « l'ami du Christ » [(d)] qui faisait son service à l'armement militaire [10] comme sergent et, à ce titre, était envoyé fréquemment en messager auprès du comte Thoranc. A cette occasion, il a sûrement dû avoir des contacts avec le jeune Gœthe et son père qui, semble-t-il, cherchait un professeur de judéo-allemand. Les Juifs n'avaient pas le droit d'enseigner. D'après plusieurs indices, le *Christfreund* devait être un converti ou un fils de converti. D'après le *Liber domesticus* du 6 juin 1761, il reçut 1 Goulden et 30 Kreuser [11] qui n'étaient pas des honoraires très importants, même pour l'époque. Les leçons avaient été sans doute de courte durée.

Le « Sermon juif » de Gœthe est donc le fruit de cet enseignement. Il parut en 1856 dans le *Weimarischen Sonntagsblatt* n° 50, en référence à un manuscrit de Friedericke Oser, et fut repris dans *Le Jeune Gœthe* de Morris avec quelques modifications [12].

Cette production fut considérée par beaucoup comme une plaisanterie malicieuse. Ce n'est pas le cas. Elle contient en tout deux mots en hébreu. Le premier est le substantif *goy* mis au pluriel par Gœthe en *goyen* au lieu de *goyim* (« *im* » est utilisé pour le masculin pluriel) [13]. Il utilise aussi deux fois la forme féminine de *Goye*. Le deuxième mot hébreu est le participe *gepöckert* provenant du substantif *pegar*, « cadavre, squelette ». Sur ce mot il a juste effectué une modification phonétique. Il a changé le *g* en *k*. Il y a aussi de vrais mots judéo-allemands : *mer, wel, werd, un, Johr* et les trois refrains : *No was sogt ihr dozu ?*, ce qui est d'ailleurs francfortois. Dans le ton et l'esprit, le passage est judéo-allemand même s'il y a des différences avec la tradition juive. La légende juive raconte que le Messie viendra sur un âne le jour du jugement dernier, que les Juifs prendront place devant et les autres sur la croupe. Et lorsqu'ils auront atteint le milieu d'un pont (peut-être au-dessus de la Mer Rouge), celui-ci s'ouvrira subitement. Et les Juifs placés devant parviendront à atteindre la côte tandis que les autres seront noyés. Dans le « Sermon juif », Gœthe remplace le pont par des branchages et établit le moment d'arrivée du Messie ainsi que le nombre de Juifs sauvés, probablement pour donner au passage un ton humoristique.

9 *Ibid.*, VI, p. 4.

(d) N. du T. : *Christfreund* signifie littéralement « ami du Christ » et fait allusion à un Juif converti.

10 Menzel E., *Wolfgang und Cornelia Gœthes Lehrer* déjà cité, p. 202.

11 *Ibid*., I, p. 249

12 *Ibid*.

13 Grillparzer, qui ne connaissait pas l'hébreu, ajoute un « e » au pluriel « im ». Ainsi, il écrit *Cherubime*.

Une année après, le jeune Gœthe fait un autre pas dans le domaine judéo-allemand. Il avait commencé à apprendre l'anglais. Il avait encore d'autres langues à pratiquer et pour s'en faciliter l'apprentissage, il vint à l'idée du jeune homme subtil de coordonner toutes les langues qu'il devait apprendre. Il composa un roman sous forme d'échanges de lettres, comme il le fit plus tard dans les *Souffrances du jeune Werther*. La correspondance se partageait entre six frères et une sœur, éloignés les uns des autres et dispersés dans le monde.

Le plus âgé parle de ce qu'il vit en bon allemand. L'autre, théologien, écrit en latin, en mettant un post-scriptum en grec. Le troisième, commerçant, écrit en anglais. Le quatrième qui habite Marseille, écrit naturellement en français. Le cinquième qui est un musicien et doit voyager dans le monde entier, fait ses communications en italien. Le plus jeune, « le petit dernier impertinent » qui ne possédait aucune autre langue, se rabat sur le judéo-allemand, et à cause de ses « lettres atroces », il conduit les autres correspondants au bord du désespoir et parvient à faire rire ses parents grâce à cette bonne invention. Malheureusement, cette œuvre intéressante est perdue. Qui sait quelle perspective psychologique elle nous aurait ouverte sur la vie psychique du jeune Gœthe [14].

Lorsque Gœthe s'établit à Francfort comme avocat après ses études, il entre en relations étroites, comme autrefois son oncle, avec les habitants juifs de la ville. Des 28 actes qui ont été retrouvés et qui ont été effectués par Gœthe, 7 traitent de procès de Juifs où Gœthe représentait leurs intérêts. Dans un cas très intéressant, un contrat de mariage joue un certain rôle. Il faut également attirer l'attention du lecteur sur les études hébraïques de Gœthe qui ont joué un rôle si important dans la formation de son esprit. On doit rappeler que Gœthe, en dehors des œuvres écrites sous l'influence de l'hébreu, a composé quatre magnifiques *Lieder* en vers hébraïques : « Le chant des esprits sur les eaux » (*Gesang der Geister ûber den Wassern*), « Frontières de l'humain » (*Grenzen der Menscheit*), « Prometheus ». Ils suivent la forme poétique des psaumes 111 et 112 [15].

Mark Waldman
College of the City of New York
(*Germanic Review*, 4. 1929, p. 123-130)
Department of Germanic Languages
of Columbia University

14 *Poésie et Vérité* déjà cité, p. 155.

15 L'hébraïsant utilise le *stichos* (la ligne). La fin d'une ligne coïncide avec la fin d'une pensée. On peut de ce fait diviser les poèmes en unités courtes de sens complet sans qu'ils soient en relation précise avec d'autres unités et sans qu'ils se rassemblent en groupes qui maintiennent une opposition.

3

GŒTHE, FREUD ET LE YIDDISH [1]

A Colette Fellous. [2]

J'ai eu l'occasion de m'intéresser au rapport de Freud au yiddish dans mon livre publié en 1982, *Freud et le yiddish : le préanalytique*. Richard Zrehen [3], que je ne connaissais pas à l'époque, l'a soutenu auprès de Christian Bourgois qui l'a publié. Mon livre avait été soutenu auparavant par Roger Dadoun chez Payot. Ma femme Françoise [4] m'a aidé à le rédiger au moment de la naissance de notre fille, Maylis, en 1982. Au moment où j'écris ces lignes, elle attend un autre enfant [5].

Mon livre est l'un des résultats de mon analyse avec Philippe Lévy et du travail commencé en commun avec Liliane et Pierre Ickowicz, ayant donné lieu à une communication à l'Ecole Freudienne de Paris en 1978, au Colloque sur la transmission de la psychanalyse.

Mes parents sont des Juifs polonais. Ma mère est née à Czestochowa en 1919 et mon père à Lodz en 1913. Ma mère a été déportée à Bergen Belsen et mon père à Auschwitz. Ils sont revenus vivants. La première femme de mon père et sa fille sont mortes en déportation. Je suis né à Paris en 1951, et j'ai parlé tout petit le yiddish bien avant le français dans mon enfance à Belleville. J'ai une sœur, Lydie (Le'a, Leye), née en 1955. Je succède à une petite fille morte à la naissance, à quelqu'un qui aurait dû vivre mais qui n'a pas pu.

1 Paru dans *Traces* n° 11, 1984, p. 184-194.

2 [J'ai été interviewé par Colette Fellous sur France-Culture pour les ateliers de création radiophonique en novembre 1981 avant la sortie de mon premier livre, et pour une autre émission sur la même chaïne le 11 novembre 1986 sur l'idiot du village, avant la parution de mon livre sur Chelm. Un des livres de Colette Fellous qui date de cette époque est *Roma*, Paris, Denoël, 1982. Note de mai 2007.]

3 [C'est aussi Richard Zrehen qui m'a fait intervenir au colloque sur Jean-François Lyotard à Cerisy-la-Salle, en juin 1982. J'y ai parlé de mon premier livre. Note de mai 2007.]

4 [Françoise Ducam. Note de mai 2007.]

5 Ce sera Emmanuel, né le 14 juillet 1984.

Je suis psychanalyste depuis cinq ans. Je travaille chez moi et en institution avec des enfants et des adultes. Le contrôle que j'ai fait avec Jenny Aubry m'a aidé à finir mon analyse et dans la prise en charge de certains enfants. A la fin 1979, j'ai posé ma candidature comme psychanalyste à l'Ecole freudienne de Paris. Sa dissolution en 1980 et la mort de Lacan l'ont empêchée d'aboutir. J'ai poursuivi mes recherches sur le préanalytique comme chargé de cours au département de psychanalyse de Vincennes en 1979-1980, et j'ai publié l'introduction de mon livre en 1981 dans un bulletin appelé *Entre-temps*, rédigé par des analystes opposés à la dissolution de l'Ecole freudienne de Paris. Depuis, mon expérience clinique m'a appris la valeur objective de la psychanalyse qui ne dépend ni d'un groupe ni d'une famille. Et je pense que personne n'a rien à gagner actuellement à réduire le rapport de la psychanalyse au judaïsme. C'est au moment où un ami intime avec qui je travaillais des textes de philosophie et de psychanalyse fut atteint d'un cancer auquel il survécut, et où je fus renvoyé à ma propre mort, que l'urgence vitale me poussa à comprendre la valeur du *Witz*, du mot d'esprit

A cette époque, M. Vaisbrot [6], directeur de la bibliothèque Medem, me fit rencontrer M. Paul Wachsmann, d'origine viennoise, censé posséder une lettre en yiddish de la mère de Freud, Amalia, ce qui ne s'avéra pas exact une fois la lettre traduite par M. Kerner. Mais cela me mit la puce à l'oreille d'un rapport possible de Freud au yiddish.

Je dois à M. Vaisbrot de m'avoir indiqué le recueil d'histoires de Rawnitzki dont je me suis servi dans mon livre. A ce sujet, Daniel Sibony dans *La Juive* reprend des passages entiers de mon livre et beaucoup d'histoires de Rawnitzki sans citer ses sources.

C'est Pierre Kaufmann, dont j'ai suivi les séminaires, qui m'a indiqué, pour ma thèse de philosophie soutenue à Nanterre en 1979, l'existence des écrits préanalytiques datant de 1877 à 1897 que Freud n'a pas inclus dans ses œuvres complètes.

Comment se fait-il que Freud par ailleurs si méticuleux et attaché aux détails insignifiants, ait négligé de nous transmettre ses travaux préanalytiques lors de la constitution de ses œuvres complètes ? Est-ce simplement parce qu'il ne s'agissait pas de psychanalyse ? Ou bien ayant enfin dégagé son véritable objet – le *Witz* – il néglige la trace de son parcours. C'est du 12 juin 1897, à la fin du préanalytique, que date ce passage de la lettre qu'il envoie à Fliess :

« Nous faisons un partage à la manière de deux mendigots (*Schnorer*) dont l'un s'attribue la Province de Posen ; toi, tu prends le

6 [Kiwa Vaisbrot, le père de Bernard Vaisbrot qui m'aide pour les problèmes de transcription. Note de mai 2007.]

domaine biologique, moi, le psychologique. Je confesse que ces derniers temps, j'ai commencé à collectionner de très significatives histoires juives. »

Dans le mot d'esprit il y a un moment d'éclipse. Pour reprendre une heureuse expression de Philippe Réfabert, il y a célébration de la faille de l'autre. Ce n'est pas simplement l'identification à l'enfant dans l'autre dont nous parle Freud. L'éclipse, la petite mort du *Witz*, permet une suspension de notre attitude d'hypnotisé face au visible, pour dégager la place de l'auditif. Cet espace, Freud l'a lui-même mis en place dans le préanalytique, en passant du visuel à l'auditif, du microscope à l'écoute, de l'observation des anguilles à celle de l'hystérie. Avant de rencontrer la question de la différence des sexes, il fallait bien que Freud ait eu un fantasme de recherche de la différence dans la tête. Il regarde des animaux où il ne trouve pas de spermatozoïdes, les anguilles, et à la fin il se met à l'écoute de l'hystérie. Entre les deux, il ne cesse de passer d'une langue à une autre : il traduit Bernheim, Charcot. Freud regarde les animaux et écoute les hommes. La nécessité d'un auditeur lui vient directement du judaïsme, indépendamment d'un contenu de commandement. Où y a-t-il écrit dans la règle fondamentale de la psychanalyse que je demande à mes patients de dire tout ce qui leur passe par la tête que je dois aussi écouter ?

Pour Freud, c'est le dispositif du *Witz* qui lui a permis de dégager la notion de transfert de l'hypnose, au moment précis où avec la psychanalyse, il pose la nécessité d'un auditeur, et où il découvre sans le savoir qu'il ne peut s'affranchir du transfert à sa culture. En ce sens sa rencontre avec Charcot, pour fondamentale qu'elle soit, n'est pas inaugurale de la psychanalyse, pas plus qu'aucun autre moment du préanalytique sous peine de tomber dans le mythe d'une rencontre de Freud avec l'hystérie incarnée à un moment particulier [7].

Parler du préanalytique, c'est parler d'une situation où la psychanalyse n'est pas encore une donnée. Parler du yiddish, sans essayer de le privilégier comme langue par excellence de l'inconscient, c'est parler d'une situation où l'identité juive n'est pas une donnée suffi-

7 En ce sens Sabina Spielrein ne saurait être le symbole du yiddish pour Freud comme le pense Michel Guibal dans *Sabina Spielrein, entre Freud et Jung* (éd. française par M. Guibal et J. Nobécourt, traduit de l'italien par Mathilde Armand, Marc Launay et Pierre Ruscal, Paris, Aubier-Montaigne, 1981), pas plus qu'Emmy von N. n'est celui de l'hystérie. L'origine de la psychanalyse est inassignable et reste à construire malgré les efforts des uns et des autres pour s'en emparer (cf. le début des traductions des écrits préanalytiques en français et l'article de Patrick Lacoste sur l'aphasie dans *l'Ecrit du Temps*, n° 6, printemps 1984, p. 111-127). Au début il y a des atomes, des *Witze*, où autrui introduit une déclinaison : Démocrite, Lucrèce et Levinas (mai 1984).

sante non plus, où elle ne rend pas compte de la richesse tout simplement humaine et proche de la création artistique qu'il y a dans le rapport idiomatique à une langue.

Le *Witz* est une œuvre d'art en miniature ; c'est une création. Si j'ai pu l'appréhender ainsi, c'est grâce à l'enseignement de Pierre Kaufmann. Son intérêt pour l'esthétique et son style si particulier qu'il qualifie lui-même de « méditation freudienne » m'ont beaucoup marqué. Son humour au vitriol qui ne laisse rien intact est salutaire pour lire Freud. Pour lui la notion d'empathie qu'il reprend à Theodor Lipps est essentielle. Il y a le même rapport entre moi et autrui qu'entre moi et l'inconscient. Autrui est inconnaissable ; l'art me présente son secret.

Le *Witz* est une fête de la différence, d'autrui comme trace de l'inconscient et une dérision de la Présence.

La parole travaillée par l'écriture fait vibrer les places, vaciller les représentations et les certitudes. Il y a des mots et des choses, des mots qui se rapportent aux choses, et tout bouge ; le monde vibre. La place d'une respiration entre les mots et les choses, voilà ce que j'appelle le préanalytique.

A trop faire adhérer les mots aux choses, à trop coller aux mots on ne peut plus vivre. Il me semble que ma tâche d'analyste est de décoller pour mes patients cette possibilité de fantasmer, plus que de les renvoyer au réel, aux certitudes d'un moi fort qui est faible par essence, et dont on peut juste dire qu'il est désirable qu'il apparaisse fort.

De l'œuvre de J.-F. Lyotard, je retiens, pour l'analyse du *Witz*, que c'est un coup qui doit exclure la menace de mort « à priori ». C'est la condition de la liberté, c'est-à-dire du risque de s'exposer à un tiers qui soit en position de me juger comme une œuvre d'art. Le tiers, que Freud voit présent dans le *Witz*, par opposition au comique qui est duel, représente la place de cette faculté de juger dont je parle, où l'analyste vient s'infiltrer pour ses patients. Le *Witz* est un appel au jugement esthétique.

Peut-on approcher de manière objective et non objective le rapport de la psychanalyse au judaïsme ?

Comme le préanalytique le montre, mais aussi parce qu'il y a des coups analytiques en dehors de tout le dispositif théorique et pratique de la psychanalyse, la frontière de l'analytique au non-analytique ne passe pas là où on le croit.

De même la frontière du judaïsme et de la psychanalyse où Freud se situe vibre sans cesse. Elle est le lieu de séismes psychiques. L'impossibilité d'aborder de manière vraiment objective les rapports de la psychanalyse au judaïsme fait que les différents travaux traduisent aussi la position subjective de leurs auteurs.

Aucun auteur n'a le dernier mot. Dans cette région il n'y a pas de maître, de référent rigide.

Des noms surgissent pourtant en dehors de Karl Abraham le fils fidèle de Freud : les œuvres d'Eliane Amado Lévy-Valensi [8], le Pr Baruk [9], *Freud et la tradition mystique juive* de David Bakan [10], le colloque du B'nai B'rith [11] *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?*, *L'enfant illégitime* de Gérard Haddad [12], l'œuvre de Daniel Sibony [13] et les *Fragments de langue maternelle* de Jacques Hassoun [14], enfin le séminaire d'Anne-Lise Stern [15] auquel j'ai assisté sur la circulation du thème concentrationnaire dans les médias et dans le milieu analytique.

Je vois dans la diversité des auteurs et des approches, et dans l'impossibilité de localiser sur un seul nom la frontière exacte du judaïsme et de la psychanalyse, un effet de transmission important.

Jean-Michel Salanskis dans son article « Le nom, l'identité, le style » publié dans le n° 7 de *Traces* écrit :

« Mais il est indéniable que le monde juif est porteur d'une attitude générale à l'égard du signifié, qui consiste à le faire reposer sur l'autorité du destinateur dont on a reçu le signifiant correspondant à ce signifié, à ne jamais considérer ce signifiant comme "stabilisé" par le réfèrent et la possibilité de reconnaître ce dernier d'après certains critères. Par ailleurs l'identification du contenu de la leçon donnée par le destinateur au sujet du signifié des mots qu'il emploie n'est pas chose aisée, donne lieu à controverse si bien que les effets de divergence le long de la chaîne existent tout autant dans la tradition juive que dans les autres. »

8 Lévy-Valensi E.-A., *Les Voies et les pièges de la psychanalyse*, Paris, Editions universitaires, 1971.

9 Baruk H., *Civilisation hébraïque et science de l'homme*, Paris, Zikarone, 1965.

10 Bakan D., *Freud et la tradition mystique juive*, Paris, petite bibliothèque Payot, 1977.

11 Rassial A. et J.-J. (textes rassemblés par), *La Psychanalyse est-elle une histoire juive ?* [B'nai B'rith], Colloque de Montpellier, mai 1980, Paris, Seuil, 1981.

12 Haddad G., *L'Enfant illégitime : Sources talmudiques de la psychanalyse*, Paris, Hachette, 1981.

13 Sibony D., *La Juive. Une transmission d'inconscient*, Paris, Grasset, 1983.

14 Hassoun J., *Fragments de langue maternelle. Esquisse d'un lieu*, Paris, Payot, 1979.

15 Stern A.-L., *Le savoir déporté. Camps, histoire, psychanalyse*, Paris, Seuil, 2004.

A mon sens, c'est bien cette instabilité du référent que l'on rencontre lorsqu'on réfléchit sur les rapports du judaïsme et de la psychanalyse. Elle n'arrive pas à se masquer dans un débat qui porte souvent à la fois sur la dette de la psychanalyse vis-à-vis du judaïsme, et sur la dette des auteurs vis-à-vis de la manière extrêmement concrète dont le judaïsme et la psychanalyse leur ont été transmis.

Que le problème se pose en termes de dette au judaïsme ou de ce qui reste de crédit à ce dernier malgré la psychanalyse ou encore de l'absence de crédit de Freud auprès du judaïsme, renvoie incontestablement à des positions psychologiques.

La dette au judaïsme peut être vécue soit dans une complète continuité avec la psychanalyse, soit dans une annulation aboutissant à la rupture et à une position de conversion, où il y a délaissement du judaïsme. Passivité de la passivité, il n'y a même pas acte d'abandon. Le judaïsme est laissé en friche, l'illusion étant qu'avec la découverte de l'inconscient par Freud et la théorie du signifiant de Lacan, on en a fini une fois pour toutes avec le religieux et le judaïsme en particulier. On a alors affaire à ce que Richard Zrehen appelle *une représentation transcendantale* du judaïsme au sein de la psychanalyse. Un Dieu tout puissant, mais entre la parole et l'écriture, se trouve devenir l'unique sujet d'une volonté. Le peuple élu pour écouter des commandements, devient le peuple élu pour écouter l'inconscient. Le mélange des Juifs et des autres, malgré la prescription d'une mère juive comme garantie de l'identité, devient dans la psychanalyse une affaire de famille endogame avec interdit de mariage mixte. On passe d'un narcissisme à un autre sans jamais vraiment interroger celui-ci qu'en tant que donnée. Freud lui-même a accepté la proposition de Ferenczi de fonder l'Internationale sur cette idée de famille. Ferenczi écrit en 1911 dans « L'histoire du mouvement psychanalytique. IIe Congrès de Nuremberg » :

« Les associations dans leur principe comme dans leur structure, conservent certaines caractéristiques de la famille. Des membres ayant reçu une formation psychanalytique seraient donc les plus à même de fonder une association réunissant les avantages de l'organisation familiale à un maximum de liberté individuelle. Cette association doit être une famille où le père ne détient pas une autorité dogmatique, mais seulement celle que lui confèrent ses capacités et ses actes. » [16]

La même année en 1911, Ferenczi fait l'analyse du livre de Freud sur le mot d'esprit, « La psychologie du mot d'esprit et du comique », où il reprend l'exemple du « famillionnaire » donné par Freud. Hirsch-

16 Dans son article sur l'humour de 1928, *Imago*, XIV-1, Freud restreint le rapport du surmoi au moi dans l'humour à l'*identification paternelle* vis-à-vis d'un enfant.

Hyacinthe, un personnage de Heine dans *Les Bains de Lucques*, dit avoir été reçu de manière toute « famillionnaire » par Rothschild. Freud voit dans ce mot d'esprit qui condense « familier » et « millionnaire », un nouveau mot, « famillionnaire », et cela lui permet de donner une définition du mot d'esprit, condensation avec formation de substitut.

Entre le judaïsme et la psychanalyse, la condensation avec formation de substitut donne le *Gœthofreud*, le ghetto Freud.

Le judaïsme peut même être réduit à une pure et simple expression psychopathologique, paranoïa, mégalomanie, névrose obsessionnelle ou hystérie selon les goûts. Chez certains la blessure narcissique infligée par Sabra et Chatila a même aggravé un tel jugement. On réduit alors ce qu'il en est de la mise en abîme de la parole par l'écriture au sein de la communauté qui caractérise le judaïsme, son travail de *différance,* pour reprendre le terme de Derrida.

Il faut penser un travail de séparation entre le judaïsme et la psychanalyse, sans négliger l'un ou l'autre. La naissance de la psychanalyse a plus à voir avec la création artistique qu'avec la réalisation d'un projet scientifique.

La question du yiddish introduit ainsi une médiation dans le rapport du judaïsme et de la psychanalyse. S'agit-il d'un simple fantasme de ma part, puisque Freud n'a rien écrit sur le yiddish comme Kafka dans son « Discours sur la langue yiddish » ? Ou bien peut-on à la limite dire que ses parents le parlaient et qu'il cite des *Witz* yiddish mais sans plus ? Et si cette référence à la réalité du yiddish pour Freud n'était pas l'enjeu d'une démonstration, laissant la place libre au fantasme, permettant un court instant de décoller Freud de son propre nom et de celui de la psychanalyse ? [17]

Il n'y a pas de maître du yiddish, même s'il y a des enseignants. Il y a des êtres humains qui parlent et qui écrivent, inventant en permanence un territoire entre le pur idiomatique et une langue déjà toute donnée. Chacun peut devenir maître à éclipses du langage, comme dans le *Witz*, le temps d'un éclair.

Il faut donc essayer de dépasser un débat en termes de dette ou de crédit entre le judaïsme et la psychanalyse. Et si on tient absolument à

17 Cf. les critiques de mon livre dans Régine Robin « Le yiddish, langue fantasmatique *», L'Ecrit du Temps, n°* 5 ; dans Robin R., *L'Amour du yiddish : écriture juive et sentiment de la langue (1830-1940)*, Paris, Ed. du Sorbier, 1984, et de François Peraldi, *Etudes Freudiennes*, n° 23, « Au-delà du temps des séances », avril 1984, p. 139. — L'écart entre l'inconscient et sa représentation, tel qu'il est amorcé dans la préanalytique, continue à travailler la psychanalyse quand elle se veut Présence. Le livre d'Elisabeth Roudinesco, *Bataille de cent ans : Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1, Paris, Ramsay, 1982, en est l'exemple récent.

se situer sur ce terrain, la seule chose que j'aurais envie de dire, en dehors de la prescription de la nécessité d'un auditeur, qui vient à Freud du judaïsme, c'est qu'il lui en vient aussi une plus grande difficulté et c'est vrai pour beaucoup de Juifs – de fantasmer la mort d'un autre Juif. L'interdit de tuer s'adresse d'abord à moi. Il m'est plus facile de fantasmer la mort d'un non-juif que d'un Juif. Comment Freud, mis là en position d'inhibition, n'aurait-il pas saisi quelque chose de la pulsion de mort ?

Il me semble nécessaire de savoir exactement jusqu'où Freud se prend pour Freud, pour un nom propre, un réfèrent, indépendamment de ce que l'histoire de la psychanalyse en a fait. Et c'est en ce sens que son rapport à Gœthe me paraît exemplaire, avant qu'il ne devienne le *Gœthofreud*.

La réalité du yiddish pour Freud va dans le sens de la détermination de ce que Jean-Michel Salanskis appelle *un style juif* dans son article :

« Kripke, à l'instar de Freud nous force à faire l'hypothèse d'un "style juif" qui se manifeste par certains "formalismes" et qui correspond à une "modalité juive fondamentale" : cette modalité, donc ce style se transmettent au même titre que la judaïté rabbinique ou communautaire, et d'une façon qui se laisse éclairer par la problématique du langage élaborée par Kripke, voire sa théorie du nom propre […] Dans la transmission du "style juif", ce qui est invariant, ce qui n'est pas un ensemble de comportements exploitables qui caractériseraient le judaïsme, encore moins un être racial, pas même un contenu culturel au-delà de l'ordre religieux, mais des "formalismes" qui renvoient à une modalité d'existence dans le langage. »

La présence de Gœthe dans l'œuvre de Freud est constante de sa période préanalytique à la fin de sa vie. Maître à penser, et maître de la langue allemande, comme Freud, précurseur de la psychanalyse, n'est-il pas selon Freud lui-même à une place différente de ses autres maîtres ? N'est-ce pas la place du réfèrent où Freud se prend pour lui-même ? Et si on en parlait pour voir si cette place peut vibrer ?

Gœthe a eu l'occasion d'apprendre le yiddish dans son enfance. Un article de Mark Waldman, « Gœthe et le judéo-allemand », que j'ai traduit dans le n° 7 de *Traces*, me l'a appris. J'ai aussi eu l'occasion d'assister à une conférence d'Avital Ronel à « Confrontations » en 1983 sur Freud et Gœthe au séminaire de Maria Torok.

Gœthe a appris le yiddish au début de l'été 1761, à l'âge de treize ans. Selon Mark Waldman, il avait eu l'attention attirée par un crâne exposé depuis 1616 en direction de Sachsenhausen, celui de Hans Vincent Fettmilch, qui au cours d'une émeute avait tué de nombreux Juifs.

Freud écrit à Fliess :

« Les enfants sont de retour. Le beau temps a cessé. Le rêve de cette nuit m'a, sous les déguisements les plus curieux, apporté ce qui suit : il s'agissait de mon professeur de sexualité. Elle m'attrapait parce que j'étais maladroit et incapable de faire quoi que ce soit (cela se passe toujours ainsi en cas d'impuissance névrotique. A l'école, la crainte de mal faire en crée le fondement sexuel). J'aperçus alors le crâne d'un petit animal et pensai, dans le rêve, qu'il s'agissait de celui d'un cochon. Dans l'analyse, je me souviens qu'il y a deux ans, tu formulas le souhait de me voir trouver au Lido un crâne capable de m'éclairer comme il arriva à Gœthe. Mais je n'en trouvai point. Donc j'étais un petit *Schafskopf* [littéralement "tête de mouton", au figuré "imbécile". *Schaffen* signifiant "créer", il s'agit aussi de "la tête créatrice"]. Les allusions les plus désobligeantes remplissaient ce rêve. Elles concernaient mon incapacité actuelle. Ma tendance à tenir l'hystérie pour incurable en découle peut-être. »

En 1897, à la fin du préanalytique, le 4 octobre, dans cette lettre, Freud, tête créatrice, a à faire au trauma de sa découverte. Il ne sait pas d'où elle vient. Tout ce qu'il sait, c'est qu'elle se passe dans sa tête ; c'est une localisation minimale. Comme Gœthe son rapport au yiddish a à faire à la trace d'un trauma. Que se passe-t-il entre l'effacement de la trace du préanalytique pour lui et la condensation avec formation de substitut, le *Schafskopf* pour qui il se prend ? A mon sens, il y va de la dérive de la place du narcissisme. Je vais essayer de vous le faire entendre.

Mark Waldman nous parle d'un roman que Gœthe avait composé en 1762 où Gœthe, pour essayer de coordonner les langues entre elles, fait correspondre six frères et une sœur. C'est le sixième qui écrit en yiddish. Dans un « Souvenir d'enfance dans *Poésie et Vérité* de Gœthe » que Freud publie en 1917, il nous apprend que Johann Wolfgang Gœthe et sa sœur Cornélie ont eu deux frères (Hermann-Jakob et Georg-Adolph) et deux sœurs (Kathrina-Elisabetha et Johanna Maria) décédés prématurément. Dans son roman, Gœthe ne fait parler la sœur dans aucune langue. Dans l'analyse que Freud fait du souvenir d'enfance unique que Gœthe raconte dans *Poésie et Vérité*, il ramène les choses à une jalousie entre deux frères, Johann Wolfgang et Hermann-Jakob. Il ne tient pas compte de Cornélie :

« Cornélie-Friederica-Christiana, la sœur la plus proche par l'âge de Gœthe, était née le 7 décembre 1750, lorsqu'il avait quinze mois. Elle est par suite de cette si petite différence d'âge hors de cause comme objet de jalousie ».

Une sœur est exclue par *Gœthofreud*. C'est la fille de Freud, Anna, qui lira sa conférence de 1930 lors de l'obtention du prix Gœthe. De la sœur à la fille, c'est le destin de la psychanalyse qui se joue, dans son

rapport au judaïsme. Entre temps, Gœthe est mis en épigraphe par Freud. Le 17 juillet 1899, il écrit à Fliess :

« Il ne s'est plus présenté d'épigraphe pour le rêve, depuis que tu as démoli celle sentimentale de Gœthe. »

Le 14 octobre 1900, c'est d'une épigraphe pour la psychologie de la vie quotidienne qu'il parle à Fliess. 1920, c'est la mort de la fille de Freud, Sophie. Il écrit à Ferenczi le 4 février 1920 :

« "La belle et souriante habitude de vivre", Gœthe, Egmont V, feront le reste pour que tout continue comme à l'ordinaire. Tout au fond de mon être, je décèle le sentiment d'une offensive narcissique irréparable. »

Fille ou sœur du judaïsme, la psychanalyse échappe au narcissisme de Freud dès le début. Elle questionne sa place de père juif. La place du père de la psychanalyse doit pouvoir se discuter comme celle de n'importe quel autre.

Dans *Ma vie et la psychanalyse*, Freud écrit :

« … Et je me souviens qu'ayant entendu lire par le Dr Carl Brühl, pendant un cours public, peu avant la fin de mes études secondaires, le bel essai de Gœthe sur la nature, c'est cela qui me décida à m'inscrire à la Faculté de médecine. »

Dans l'édition allemande, une note ajoute que James Strachey a indiqué en juillet 1956 que selon R. Pestalozzi, le « Fragment sur la nature » est attribuable au théologien suisse G. C. Tobler et pas à Gœthe.

Déjà dans sa conférence sur Gœthe de 1930, Freud s'était demandé si Shakespeare n'était pas Edward de Vere après avoir constaté que, si chez Léonard de Vinci le savant étouffe l'artiste, chez Gœthe ils vivent en harmonie. Le projet scientifique de Freud se réalise comme une œuvre d'art.

Freud n'est pas Freud. Le nom propre rigide qu'il est devenu dont on mesure savamment la dette et le crédit n'est pas ce petit juif viennois qui de l'effacement de la trace du préanalytique a soutenu la place de son narcissisme grâce à l'invention de la psychanalyse. Et si le narcissisme n'était pas à sa place ni dans la théorie du moi fort ni dans celle de Lacan ? Et Freud non plus ?

Avec la question de l'humour, Freud, en 1928 pose la question de la bonne distance du moi vis-à-vis de la réalité, du langage, du surmoi, de l'inconscient, d'autrui. L'humour est un triomphe du narcissisme sur une réalité qui aurait dû le faire souffrir pour Freud.

Le repérage du *Witz* est, pour Freud, dans le préanalytique l'après-coup d'un travail d'écriture qui entame toujours déjà son narcissisme. L'analyse de l'humour redonne sa place à Freud en 1928. Comme dit la tradition juive : « Ce qui est à moi est à moi ; ce qui est à toi est à

toi ». Le *Witz* n'est pas nécessairement juif. L'humour peut l'être. Et si l'humour juif était la bonne distance pour parler de l'inconscient, entre le judaïsme et la psychanalyse ? [18]

18 C'est ce que nous essayons de voir, Richard Zrehen et moi, dans notre séminaire « Humour juif et inconscient » qui fera l'objet d'une publication ultérieure en commun ; il se tient à la Maison de la culture juive de Bruxelles et au Centre Rachi de Paris. Je tiens à remercier M. Kiwa Vaisbrot, Mlle Lise Amiel et Vera Salomon qui m'a donné quelques cours de yiddish et d'hébreu, pour leur collaboration à la préparation de ce séminaire. — Je remercie également Danielle Cyferstein qui a participé à la traduction des *Héros de Chelm* de Simon Salomon, New York, Posy Shoulson Press, 1942, et M. Isaac Opatowski, auteur de *Lomir lakhn*, « Rions », Tel-Aviv, Agoudah Tarbout Leam, 1970, pour les histoires de la tradition orale qu'il me raconte. J'ai rencontré le fils de Simon Salomon, David, à New York, en juillet 1986.

4

LES VOYAGES M. FREUD : DU *WITZ* À L'HUMOUR JUIF [1]

Au début de son livre paru en 1905, *Le Witz et ses rapports avec l'inconscient*, Freud prend l'exemple du « famillionnaire » qu'il analyse comme une condensation de « familier » et de « millionnaire », formant ainsi un substitut. C'est la définition qu'il donne du *Witz*, en le situant donc par rapport au langage. D'après Freud, un personnage de Heine, Hirsch-Hyacinthe, fait ce *Witz* après avoir mangé avec Rothschild qui l'a traité comme son égal de manière toute « famillionnaire »… Mais dans le livre de Heine, Reisebilder, c'est Nathan Rothschild qui fait le premier un *Witz*.

Hirsch-Hyacinthe lui est présenté comme un vendeur de billets de loterie, *Lotteriekollekteur*, qui, en réalité, s'entend d'abord dire :

« Moi aussi, je suis quelque chose comme cela ; je suis le grand collecteur de la dispersion des Rothschild, *Rothschildschen Lose*. »

Quelqu'un a toujours déjà parlé. Tout se passe comme s'il y avait eu un jour la prescription de faire des *Witze*, et Freud fait comme si c'était vrai au moins pour lui avec le « famillionnaire ».

L'être humain a une demande de *Witz* comme le montre l'histoire suivante que Freud raconte :

« Saphir rencontre une fois Rothschild. Ils ont à peine discuté un instant, que Saphir dit :

— Ecoutez Rothschild, je n'ai plus d'argent. Pourriez-vous me prêter cent ducats ?

— D'accord, si vous faites un *Witz*.

— D'accord.

— Très bien, alors venez demain à mon bureau.

Saphir vient à l'heure, ponctuellement.

— Ah, dit Rothschild, vous venez pour vos cent ducats.

1 Paru dans *L'Arche,* juillet 1984, p. 76-78.

— Non, je viens pour vos cent ducats qu'il ne me viendra pas à l'esprit de vous rendre jusqu'au jour du Jugement dernier ».

Il s'agit de faire crédit à autrui. Ce n'est pas une affaire d'argent. Comme Rothschild fait crédit à Saphir, ce dernier n'a plus de dette à avoir à son égard. Il n'a rien à lui rendre. A l'origine il y a une demande de *Witz* sans origine. Le livre de Freud sur le *Witz* se termine sur deux histoires que je voudrais reprendre :

« Un sourd consulte son médecin qui arrive à faire le bon diagnostic : le patient boit trop d'eau-de-vie, *bronfn* ; c'est pour cela qu'il est sourd. Il le dissuade de continuer à boire et le patient promet de l'écouter. Quelque temps après, le médecin le rencontre dans la rue et lui demande à haute voix comment il va :

— Je vous remercie, docteur. Inutile de crier. J'ai arrêté de boire et j'entends de nouveau très bien.

Après un autre laps de temps, ils se rencontrent à nouveau. Le médecin demande d'une voix normale comment le patient se porte, mais il remarque qu'il n'est pas compris :

— Quoi, comment ?

— J'ai l'impression que vous buvez encore de l'eau de vie, et que c'est pour cette raison que vous n'entendez rien.

— Vous devez avoir raison. Je me suis remis à boire et je vais vous expliquer pourquoi. Aussi longtemps que je n'ai pas bu, j'ai pu entendre. Mais tout ce que j'ai entendu n'était pas aussi bon que l'eau-de-vie. »

Nous sommes dans la vie comme au cinéma muet : nous voyons des êtres humains parler ; peu importe à la limite ce qu'ils disent ; l'essentiel, c'est de savoir qu'ils parlent et qu'un auditeur soit présent quelque part. Le vin brûle ; l'eau flambe ; telle est l'absurdité où nous conduit le mot de *bronfn*. *Brenen* c'est « brûler » et *vayn*, « le vin ». Sans auditeur pour entendre, l'eau brûle vraiment et les mots sont des choses. C'est sur la fameuse histoire suivante que Freud conclut son livre :

« Deux Juifs se rencontrent dans une gare de Galicie :

— Où vas-tu ?

— A Cracovie.

— Quel menteur tu es. Quand tu dis que tu vas à Cracovie, c'est pour que je croie que tu vas à Lemberg [2]. Mais je sais que tu vas vraiment à Cracovie. Alors pourquoi mens-tu ? »

Dans la version yiddish que l'on trouve dans *College Yiddish*, New York, YIVO, 1976, d'Uriel Weinreich, il s'agit de deux Juifs concur-

2 Le Dr Szymon Syrsky (Syrski) que Freud cite dans son travail sur l'anguille a été professeur de zoologie à Lemberg. C'est vraiment une histoire juive en yiddish. Voir ici même page 150 en note.

rents dont le premier dit qu'il va chercher du *veyts*, du blé. L'être humain est en voyage. Le mieux qu'il puisse faire, c'est de se dire qu'il va chercher du *Witz*. C'est dans un train au retour d'une rencontre avec Fliess (lettre du 23 septembre 1895) que Freud écrit la première et la deuxième partie de *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*. A Vienne, il finit la troisième partie le 8 octobre 1895, première tentative de mettre en un langage neurologique la découverte de l'inconscient.

De son livre sur le *Witz* de 1905 à son article de 1928 (*Imago*, XIV-1), Freud a continué son voyage dans le train où il avait commencé *L'Esquisse* en quittant Fliess. A nous de le poursuivre.

5

CHELM SOULÈVE DES MONTAGNES [1]

Les Chelemer ont construit un moulin à eau en haut de leur colline, loin de la rivière. Il ne marche pas mais il est beau. Pour sortir de leur misère, eux qui adorent les harengs décident d'en faire l'élevage. Une année s'écoule. Ils ne pèchent qu'une écrevisse gorgée de sang qu'ils accusent d'avoir mangé tous les harengs. Pour la punir, ils la noient dans l'eau.

Sur ce, un étranger arrive à Chelm :

« Votre moulin est beau mais les roues ne tournent pas et il ne moud rien du tout. C'est d'ailleurs impossible. Il faudrait qu'il soit près de la rivière.

Hillel, le chef de la communauté, répond :

— Le climat de Chelm ne convient pas aux moulins à eau.

— C'est vrai, c'est aussi ce que j'ai entendu dire, mais votre colline conviendrait tout à fait à un moulin à vent. Si vous me vendez votre moulin à eau, je le transforme en moulin à vent.

— Je ne suis pas d'accord.

— Il ne vous sert à rien.

— Il est beau. Nous le regardons.

— Vous pourrez aussi regarder le moulin à vent.

— Nous nous sommes déjà habitués à notre moulin.

L'étranger appelle à une assemblée générale pour discuter du problème. Il déclare :

— Votre moulin à eau est beau mais vous ne pouvez pas le manger.

1 Paru dans *Spirales*, septembre octobre 1984, p. 47-48. — Séance du 22 mai 1984 du séminaire « Humour juif et inconscient » que Max Kohn anime avec Richard Zrehen au Centre Rachi à Paris. On y étudie le thème de la ville des simples d'esprit dans la culture yiddish, Chelm, en le comparant à d'autres cultures, à partir du livre de Simon Salomon, *Les Héros de Chelm*, New York, Posy Shoulson Press, 1942. Ce séminaire se tient aussi à la Maison de la culture juive de Bruxelles.

Hillel lui répond :

— J'ai un plan. Repoussons notre moulin. Le bout de colline qui restera servira à l'étranger pour construire son moulin à vent.

Aussitôt dit, aussitôt fait. Les Chelemer enlèvent leurs manteaux et se mettent à pousser

Hillel s'écrie :

— Attendez ! Nous n'avons pas décidé jusqu'où nous allions pousser ! Déposons nos manteaux à l'endroit où nous voulons nous arrêter. Cela nous fera un signe.

Et les Chelemer poussent, poussent… Pendant ce temps, un voleur, voyant qu'il n'y avait personne près des manteaux, s'en empare. A la fin de la dure journée de labeur, les Chelemer ne les trouvent plus.

Hillel intervient :

— Nous avons poussé si loin que nous avons dépassé les manteaux.

L'étranger :

— Pas du tout, le moulin est exactement à la même place. Vous n'avez rien poussé du tout.

Hillel :

— Alors, où sont les manteaux ?

L'étranger :

— Peut-être qu'un voleur les a pris.

Hillel :

— Quel sot aurait besoin d'autant de manteaux ? Personne ne peut en porter plus d'un à la fois.

L'étranger :

— C'est exact. J'ai aussi entendu dire qu'au cours d'un voyage de Chelm à Varsovie, la voiture a crevé, les chevaux se sont cassés et que le fouet s'est foulé le pied.

Ayant dit cela, l'étranger s'en va. Après son départ, la misère augmente encore à Chelm. On mange du pain avec… rien. Il n'y a ni beurre, ni viande, ni poisson et encore moins de hareng. Hillel propose de vendre les pierres du moulin. Pour cela, il suffit de les faire glisser de la colline vers la rivière. En mettant un radeau, on pourra transporter les pierres à la ville. Les Chelemer défont une pierre. Elle dévale la colline et disparaît dans l'eau.

Pour la seconde pierre, Hillel propose que le bedeau mette sa tête dans le trou. De cette façon, il pourra indiquer où se trouve la pierre quand elle sera tombée à l'eau. Et c'est ce que l'on fait. On attend une heure, deux heures …rien. »

*

Voilà la séquence que je souhaite commenter.

Pour déplacer le moulin, Chelm a besoin d'un point de repère. Ce sont les manteaux qui vont leur servir de signe.

On trouve à Schilda en Allemagne, un récit intitulé « La Cloche engloutie » (Erich Kaestner, *La Bonne Ville de Schilda*, La Farandole, 1959), où la question du signe se pose aussi.

Comme la guerre s'étend et se rapproche de Schilda, les habitants veulent dissimuler les objets précieux, dont la cloche en argent de l'église.

Le bourgmestre propose de la jeter dans le lac, et de revenir la chercher quand la guerre sera finie. La proposition est acceptée, et les Schildbourgeois portent la cloche dans une barque pour la lancer à l'eau. Le forgeron fait une profonde entaille au couteau au bord de la barque, pour savoir où la cloche a été jetée.

La guerre finit par contourner Schilda, et les Schildbourgeois reviennent à la recherche de leur cloche. Le forgeron s'écrie :

— C'est là qu'elle doit être.

Et il montre la profonde entaille dans sa barque. Le boulanger lui dit :

— Non là.

— Non là, crie le bourgmestre.

— Non là, fait le cordonnier.

Et Erich Kaestner de dire que « la cloche aurait pu être partout où ils allaient, car l'entaille était partout où était la barque ».

Quand on prend un point de repère sur soi, que ce soit les manteaux de Chelm ou la barque de Schilda, c'est l'impasse. Cela provient d'un ethnocentrisme qui prend sa propre culture comme référence. Ainsi à Abdère en Grèce, ville de sots également, tout ce qui est étranger aux habitants est risible. Dans un livre que je dois à M. Paul Wachsmann de connaître, *Geschichte der Abderiten*, écrit par Christoph Martin Wieland, Stuttgart, Reclam Verlag, 1958, les habitants sont en fait des sophistes et des amateurs de beau et de musique. Pour qu'une Vénus en ébène soit bien visible, au lieu de la mettre au milieu de leur ville, ils la mettent au sommet d'une colonne, si bien que personne ne la voit. Leur caractéristique, c'est de parler beaucoup, sans réfléchir à ce qu'ils veulent dire, ni à la manière dont ils le disent. La ville a des hommes célèbres : Démocrite, Hippocrate, Euripide.

On trouve le même ethnocentrisme à Chelm, avec quelques différences pourtant. Les Chelemer tiennent dur comme fer à leurs habitudes. Ils ne veulent absolument pas en changer et vendre ce moulin qui leur est complètement inutile. Et pourtant, l'étranger représente, à l'intérieur de Chelm, un point où la culture se critique elle-même. L'étranger leur dit : « J'ai aussi entendu dire qu'au cours d'un voyage de Chelm à Varsovie, la voiture a crevé, les chevaux se sont cassés, et que le fouet s'est foulé le pied. »

Il les met en face de leur irresponsabilité qui provient d'erreurs de langage. Le problème n'est pas comme à Abdère de bien parler mais d'être responsable de ce que l'on dit ; peu importe si c'est bête ; le logos n'est pas le critère. Rien ne nous dit que les Chelemer, qui sont obligés d'écouter les faux lapsus de Hillel, vont aussi comprendre qu'il s'agit d'écouter, et se rendre compte de la relativité d'une parole, et de l'impossibilité de la séparer de celui qui la profère. Démocrite est aussi présent à Chelm. L'humour juif, comme nous le disait Richard, manie le paradoxe et le détournement de langage ; il est sophiste en raison de cela.

*

Mais il y a autre chose à Chelm. La localisation des *Witze* au niveau du narratif représente la dissymétrie transitive entre un narrateur qui n'est jamais à l'origine de sa parole et un auditeur inassignable, dans la mesure même où il peut devenir narrateur à son tour. C'est une fête de la présence du tiers.

Les Chelemer butent sur quelqu'un. Ce n'est pas une chose, une entaille au couteau, ou un manteau.

Ils tuent le bedeau en l'obligeant à mettre sa tête dans le trou d'une pierre du moulin. Dans leur irresponsabilité meurtrière, ils montrent pourtant que c'est à un homme, au bedeau, qu'il incombe d'indiquer la place de la pierre. Ce qui fait référence, c'est quelqu'un à travers la responsabilité de sa parole. Ce qui fait signe peut alors être le contenu de ce qu'il dit.

Un autre récit de Schilda, *Kaüze, Schelme Narren: Das grosse Buch deutscher Volkserzählungen*, nous raconte comment les Schildbourgeois, après avoir construit un moulin, transportent une grosse pierre de la colline à la vallée. Ils se rendent compte trop tard qu'ils avaient déjà eu l'occasion de faire dévaler des troncs d'arbre de la colline, et ils remontent la pierre, pour en faire autant.

Pour savoir où elle va tomber, ils mettent un Schildbourgeois dans l'orifice de la pierre. Il tombe dans un vivier et disparaît. Les habitants pensent qu'il a dû partir et ils avisent tous les villages aux alentours.

Mon père m'a raconté l'histoire suivante :

« Une femme vient voir le rabbin de Chelm. Il lui dit :

— Je n'ai pas la tête à vous écouter.

Quelques jours plus tard, le rabbin tombe dans un trou en plein milieu de Chelm. En essayant de l'en sortir, on lui arrache la tête par mégarde. Et la femme qui passait par là :

— C'est bien fait pour lui. Il m'a dit qu'il n'avait pas la tête à m'écouter. »

A Chelm, il faut être responsable de ce que l'on dit et savoir à qui l'on parle. Si prendre les mots au pied de la lettre revient à négliger

autrui, comme le rabbin le fait avec la femme qui vient le consulter, cela peut aboutir à la mort. C'est autrui qu'il faut prendre au pied de la lettre et non le langage.

A Schilda, la bêtise vient de ce que les habitants ont perdu la tête. Au début, ils étaient intelligents et puis ils ont dû se faire passer pour des sots parce qu'ils avaient dû tous partir à l'étranger au service de puissances étrangères en raison de leur intelligence.

Leurs femmes, qui en avaient assez d'être seules, leur demandèrent de rentrer, ce qu'ils firent. Se faisant passer alors pour simples d'esprit, afin d'échapper aux requêtes des princes, ils le devinrent vraiment.

Un taoïste nommé Liethtze raconte, d'après Georges Kao, *Chinese Wit and Humour* (New York, Coward-McCann Inc., 1946), qu'un vieil homme âgé de quatre-vingt-dix ans voulait séparer deux montagnes qui gênaient le passage des voyageurs. Sa femme et le sage de la rivière trouvèrent cela ridicule. A quoi il répondit que son fils aurait un fils et son petit-fils un autre fils, et ainsi de suite. Sa postérité n'allait pas disparaître, mais au contraire s'accroître, alors que rien ne viendrait s'ajouter à la montagne. Il arriverait donc bien à la repousser.

Dieu, ayant tout entendu, fut touché, et fit déplacer les montagnes. A Chelm, on ne soulève pas les montagnes. Notre descendance, si tant est qu'elle soit assurée, ne peut pas nous faire oublier notre caractère superflu. L'humour juif qui joue avec le superflu, et qui arrive à le rétablir malgré le malheur, n'est pas futile. Un *shnorer*, c'est-à-dire un mendiant, en yiddish, s'exclame devant la tombe grandiose d'un Rothschild : « Ces gens savent vivre ». Cette histoire est racontée par Theodor Reik dans *Jewish Wit* (New York, Gamut Press, 1962).

Poussière, je retournerai à la poussière mais peut-être aurais-je fait un *Witz* avant.

A Chelm, l'humour juif témoigne de la responsabilité pour autrui dont parle Levinas. Autrui s'impose à moi par son visage et d'abord par ses oreilles.

6

UN CHAT A CHELM [1]

Chelm est anti-utilitariste. Au début, les habitants de cette étrange ville de simples d'esprit avaient décidé pour sortir de leur misère de construire un moulin à eau en haut de leur colline, loin de la rivière, l'essentiel étant qu'il soit beau et qu'il se voie. A Chelm, au commencement il n'y a rien, ni objet à échanger, ni capital. Il n'y a que des fragments narratifs où l'esthétique prime le pragmatisme. J'utilise cette notion de fragment narratif pour désigner ces récits car elle me paraît la plus appropriée pour bien marquer leur caractère parcellaire, non totalitaire, et pour bien les distinguer du mythe qui selon Propp est toujours contemporain de son contexte, et reste l'objet d'une croyance vivante. Les récits de Chelm ne sont l'objet d'aucune croyance. Tout le monde sait qu'à Chelm, il n'y a pas d'idiots, pas plus qu'ailleurs en tout cas. Mais ils sont effectivement contemporains de leur contexte, celui du XVIe siècle, et de l'apparition du faux Messie Sabbataï Tsevi. Ils réagissent face à cette incarnation d'une signification ultime par un glissement incessant des significations. Les fragments narratifs de Chelm ne sont pas non plus des contes. Le livre que j'étudie s'adresse bien aux enfants, mais il peut parfaitement être entendu par des adultes aussi. Pour Propp, le conte est une survivance. Mais il est aussi merveilleux, comme le titre de son livre l'indique, *Les Racines historiques du conte merveilleux* (Paris, Gallimard, 1983). A Chelm on peut parler de survivances narratives, mais il y a création

1 Paru dans le *Bulletin du Mauss*, n° 12, décembre 1984, p. 137-141. Dans le cadre du séminaire « Humour juif et inconscient » que j'anime au centre Rachi avec Richard Zrehen et à la Maison de culture juive de Bruxelles, j'étudie le thème des simples d'esprit dans la culture yiddish (Chelm) en le comparant à celui d'autres cultures. Je pars du livre de Simon Salomon, *Les héros de Chelm*, New York, Posy Shoulson Press, 1942, que je traduis avec Danielle Cyferstein. Pour les histoires de la tradition orale, j'enregistre M. Isaac Opatowski, auteur de *Lomir lachen*, *Rions*, Tel-Aviv, Agoudah Tarbout Leam, 1970.

autour d'une logique tout à fait singulière. Quant au mot d'esprit tel que Freud peut l'étudier, il y est pris dans un tissu narratif, dans un effet de littérature orale et écrite où une réflexion sur l'inconscient à l'intérieur d'une culture peut trouver sa place. Le ratage domine à Chelm.

Allons voir à Chelm ce qui se passe.

*

Près de la synagogue est installé l'écrivain local. Quand on lui demande de rédiger une lettre, il interroge :

« Le destinataire de votre lettre est-il sourd ? »

Si c'est le cas, il l'écrit en grands caractères.

Le bedeau aussi habite près de la synagogue. Près de son domicile se trouve une petite bâtisse. Tous les volets de la ville y sont disposés sur une grande table au cas où le bedeau tomberait malade et ne pourrait plus aller réveiller ses concitoyens. Il peut ainsi taper à leurs volets en restant chez lui.

Au milieu de la ville, on rencontre un mur avec des orifices. C'est la prison. Quand on veut punir un coupable, on lui met les deux bras dans les orifices avec un poids dans chaque main. Il n'est pas surveillé et il ne peut pas s'enfuir. Il est obligé d'attendre qu'on vienne le libérer.

Non loin de la prison, des lanternes sont installées. Elles comportent l'écriteau suivant : « Lieu de recherche ». En cas de perte d'un objet dans un endroit obscur, on peut venir là essayer de le retrouver. C'est éclairé.

Comme les Chelemer ont du bétail, ils ont inventé un trottoir roulant qui tourne en rond pour aller faire paître leurs animaux.

Les Chelemer sont des gens très intelligents. Mais si intelligents soient-ils, ils n'ont encore rien trouvé contre les souris.

A Chelm il y a énormément de souris. Elles n'ont peur de personne, ni des adultes ni des enfants. On en trouve partout, au marché, dans les magasins et à la synagogue.

Le plus terrible, c'est quand les Chelemer se mettent à table. Les souris s'emparent aussitôt de leur nourriture. Pour essayer d'y remédier, on dépose près du couvert une botte de radis, celle-ci ayant la vertu de les chasser. Les Chelemer tiennent leur couvert de la main droite et la botte de radis de la main gauche. Personne n'arrive à couper sa viande tout seul. Un Chelemer maintient sa viande et un autre la découpe.

Un jour arrive à Chelm un étranger, un Juif de Lituanie, de Vilno (aujourd'hui Vilnius). Après avoir visité la ville toute la journée, il se rend dans une auberge pour dîner. Près de son couvert, il trouve la fameuse botte de radis. Etonné, il s'enquiert : « A quoi cela sert-il ? »

La serveuse : « Vous allez voir. »

Et l'étranger s'aperçoit que les souris s'emparent de toute la nourriture.

La serveuse : « Vous voyez. Si vous voulez manger, il faut utiliser la botte de radis pour chasser les souris. »

Après avoir dîné, l'étranger va voir le rabbin : « Je vois que vous êtes envahis par les souris. J'ai le moyen de les chasser. »

Le rabbin tout heureux réunit une assemblée. L'étranger y déclare : « Vous devez savoir que j'ai parcouru le monde entier. Votre ville est la meilleure du monde et vous êtes les gens les plus heureux de la terre. »

Les Chelemer : « Nous sommes au courant. »

L'étranger : « Tout est pour le mieux pour vous et pour votre rabbin. Vous n'avez pas à réfléchir. Tout est écrit et chacun d'entre vous sait qu'il doit obéir et ne pas poser de questions. Personne ne songe à désobéir, sauf les souris. Elles n'obéissent pas. »

Les Chelemer en chœur : « Oui, que faire ? »

L'étranger : « J'ai le moyen de vous aider. Nous avons en Lituanie un petit animal, il est agile comme un chat et il chasse les souris, c'est ce qu'il vous faut. »

Les Chelemer : « Nous n'avons jamais entendu parler d'un tel animal. »

L'étranger : « Pour cinq mille roubles, je vous en ramène un si vous voulez. »

Les Chelemer : « Marché conclu. »

Sur ce, l'étranger s'en va, et il revient trois semaines plus tard avec un chat. Le chat attrape les souris les unes après les autres. Les Chelemer sont heureux comme tout.

Au bout de quelques semaines, plus trace de souris à Chelm. Mais un nouveau problème apparaît. Quand il arrive au chat de pénétrer dans une maison, il vide une cruche de lait, mange un morceau de viande, ou de fromage. Un jour, il entre dans l'appartement du rabbin. Son épouse arrive. Le chat prend peur et lui mord la main. Elle se met à crier, il s'affole fait un bond et renverse la vaisselle. Elle crie encore plus fort. Il bondit sur elle et la blesse au visage. Elle s'évanouit. Le chat s'enfuit par la fenêtre.

La moitié de Chelm se précipite chez le rabbin. On ranime son épouse. Elle raconte ce qui lui est arrivé. On décide aussitôt de punir le chat et d'organiser un procès. Le rabbin refuse de faire partie du tribunal, il se sent partisan, la victime étant son épouse.

Au cours du procès, les Chelemer concluent que le chat est un démon. Le tribunal déclare : « Il est écrit qu'il faut extraire le mal qui est en nous. Il faut donc lapider le chat et en arracher le démon. »

Un Chelemer : « Mais comment faire pour lapider un chat alors qu'il n'est jamais immobile ? »

Le tribunal : « Que le bedeau tienne le chat. Nous le lapiderons en lui lançant des cailloux sur la tête. »

Le lendemain, le bedeau tient solidement le chat et quarante Chelemer se trouvent à peu de distance, des pierres à la main. Par bonheur, la première pierre frappe le bedeau et il s'effondre. Autrement, il aurait été lapidé. Le chat, lui, a le temps de s'enfuir.

Le tribunal : « Ranimez d'abord le bedeau, puis rattrapez le chat. Ensuite nous réunirons une assemblée. »

On réveille facilement le bedeau mais pour attraper le chat, c'est une autre affaire. Au bout de dix jours et onze nuits, on arrive à l'enfermer dans un sac. Une assemblée est convoquée. On y parle beaucoup mais on n'y réfléchit pas du tout. Quand enfin les gens s'arrêtent de parler, ils arrivent à réfléchir et ils prennent la décision suivante : « Que l'adjoint du bedeau grimpe sur le toit de la synagogue avec le chat et qu'il se jette d'en haut avec l'animal. Il l'étouffera certainement. »

L'adjoint du bedeau saute du toit et se rompt les os. Le chat s'enfuit de toit en toit. Que faire ?

Une assemblée est réunie et décide de brûler la maison où se trouve l'animal. Le chat s'enfuit sur un autre toit. Le rabbin ordonne qu'on brûle également l'autre maison. Chelm finit par disparaître dans les flammes. Et le chat ?

Personne ne s'en soucie plus.

Et les Chelemer, que vont-ils faire ?

Une assemblée est convoquée…

*

A Chelm, on joue au chat et à la souris, à un déplacement infini et les récits permettent de durer. Bien sûr Chelm a disparu autrement pendant la guerre. Le remède contre les souris, un chat, est pire que le mal. Il conduit Chelm à sa perte. La responsabilité des Chelemer est en jeu dans la disparition de leur ville.

Ils ont perdu l'essentiel de leur être du jour où ils se sont lancés dans le commerce, où ils sont entrés dans l'échange. L'essentiel de leur être, c'est la possibilité du déplacement. Elle n'a pas à être localisée à Chelm. Chacun la porte en soi. C'est cela, être un Chelemer. Chelm compte moins que les Chelemer.

Au début, il y a un don de fragments narratifs qui n'entre pas dans l'échange économique, où tout peut être équivalent Aucune histoire n'est équivalente à une autre.

7

CHELM RÈGLE SES COMPTES AVEC UNE ÉCREVISSE [1]

A Siegfried E. Van Praag.

Dans *Freud et le yiddish : le préanalytique*, Paris, Christian Bourgois, 1982, j'ai tenté de dégager l'origine inassignable de la psychanalyse, qui reste toujours à construire, de l'identité juive, de la langue yiddish et du savoir préanalytique. Je l'ai reliée au *Witz*, à un coup de parole travaillée par l'écriture, produisant une vibration des représentations.

Dans le séminaire « Humour juif et inconscient » que Richard Zrehen et moi animons au Centre Rachi à Paris et à la Maison de la culture juive de Bruxelles, nous essayons de définir l'humour juif en partant de l'étude des histoires de Chelm, la ville des simples d'esprit dans la culture yiddish. Il s'agit de l'équivalent de Gotham en Angleterre, de Schilda en Allemagne, qui ont aussi une tradition de sottise.

A Chelm, entre le *Witz* et le rêve, ne serait-il pas question du préconscient, en tant qu'il entame toujours déjà une représentation stable et unitaire de l'inconscient ?

*

J'étudie le thème de la ville des simples d'esprit dans la littérature et dans la tradition orale yiddish en partant d'un livre de Simon Salomon, *Les Héros de Chelm* (New York, Posy Shoulson Press, 1942), dont je voudrais présenter le second épisode. Je le comparerai ensuite à un récit allemand de Schilda « Une écrevisse comparaît devant le tribunal » (Erich Kaestner, *La Bonne Ville de Schilda*, Editions de la Farandole, 1959).

Il n'y a pas de pureté dans la culture yiddish ; les histoires de Schilda s'y sont diffusées, mais les récits de Chelm comportent pourtant des traits spécifiques que je vais essayer de dégager.

1 Paru dans *Aléa*, 1985-1986, p. 23-27. [J'ai rencontré Siegfried E. Van Praag à la Maison de la culture juive de Bruxelles à l'occasion de la sortie de mon premier livre en 1982. Note de mai 2007.]

Dans l'histoire du judaïsme, le XVIe siècle voit la montée du hassidisme dont les récits de Chelm sont contemporains. Alexis Nouss, qui a traduit avec Marie-José Jolivet le livre de Gershom Scholem Sabbataï Tsevi, *Le Messie mystique : 1626-1671* (Lagrasse, Ed. Verdier, 1983), a aussi monté avec Muriel Bloch un spectacle sur Chelm. Au cours d'une discussion, nous avons pu constater que l'émergence d'un faux messie ne suffisait pas à expliquer celle des histoires de Chelm. Il me semble qu'il y a dans la naissance de ces histoires à la fois retour à la tradition juive au sens strict, c'est-à-dire un ensemble relativement fermé de significations, pour un texte donné, et une ouverture sur l'inconscient qui devient nécessaire pour empêcher la clôture que Sabbataï Tsevi représente.

On ne peut pas isoler le *Witz* yiddish de l'humour juif. Pour étudier l'humour juif et ses rapports avec l'inconscient, je pars de l'impossibilité de la localisation des *Witze* dans une ville comme Chelm et de leur rapport à une narration. Je dois à M. Isaac Opatowski l'histoire suivante :

« — Rabbi, je suis un simple d'esprit.

— Ecoutez, si vous pensez que vous êtes un simple d'esprit, c'est que vous ne l'êtes pas.

— Oui mais tous les habitants du village disent que je suis un simple d'esprit.

— Si vous n'avez pas compris que vous n'êtes pas un simple d'esprit et que vous écoutez tout ce que l'on vous dit, alors vous êtes un simple d'esprit. »

Dans ces histoires, ce sont deux Chelemer qui se rencontrent, jamais deux sots. Un Chelemer c'est un Chelemer. Est-il juif, est-il simple d'esprit ? Le monde est-il divisé en sots et en gens intelligents ? Et si l'on était toujours relativement sot et intelligent à la fois, et par rapport à soi et par rapport aux autres ? Tout dépend de l'interlocuteur et de la situation.

Je résume l'épisode précédent des histoires de Chelm.

« Chelm construit un moulin à eau. Entre Chelm et Shedlitz, Hillel demande aux Chelemer pourquoi ils vont moudre du blé dans cette ville. Comme c'est parce que les Chelemer n'ont pas de moulin, pourquoi ne pas en construire un à Chelm ? Aussitôt dit aussitôt fait. Le moulin doit être beau et susciter la jalousie. On le construira donc sur la colline pour qu'il se voie. Le jour de l'inauguration, il ne marche évidemment pas. Un étranger conseille de le construire près de la rivière. Les Chelemer en décident autrement au cours de leur assemblée générale. Le climat de Chelm ne convient pas aux moulins à eau. »

A Chelm, l'esthétique prime sur le pragmatisme ; les mots ne doivent pas être pris au pied de la lettre ; l'eau doit être séparée du mou-

lin, même si le moulin à eau ne marche pas. J'en viens à l'épisode d'aujourd'hui.

*

Comme le moulin ne marche pas, les Chelemer deviennent très pauvres. Ils ne mangent que des pommes de terre. Tout le monde a envie de manger du hareng. Pour les Chelemer, Dieu doit certainement donner du hareng, trois par jour au paradis. Ils décident alors de verser dans la rivière diverses espèces de harengs et de poissons de sorte qu'ils fructifient.

Pour avoir de l'argent, ils mettent leurs jardins en gage. Une année plus tard, les Chelemer reviennent pêcher. On ne trouve qu'un peu de boue et d'herbe dans les filets. Hillel accuse les femmes d'avoir appris le secret et d'avoir dérobé les harengs sans rien dire. Les femmes jurent que c'est faux ; le rabbin ordonne de rejeter les filets. On pêche une écrevisse. Comme elle est gorgée de sang, on la soupçonne d'avoir mangé tous les harengs. Pour se venger, les Chelemer veulent la découper en morceaux.

Le rabbin refuse car en yiddish, on dit « déchiré comme un hareng » mais pas « comme une écrevisse ». On veut la rôtir. Le rabbin refuse également car les Juifs font rôtir la viande, pas les écrevisses. Le rabbin conseille alors de noyer l'écrevisse, et c'est ce que Hillel fait.

*

Voici maintenant la version de Schilda « Une écrevisse comparaît devant le tribunal » :

Un jour, une écrevisse arriva à Schilda. Personne n'aurait pu dire d'où elle venait et nul de savait ce qu'elle voulait des Schildbourgeois. Comme ceux-ci n'avaient jamais vu de leur vie une écrevisse, une émotion considérable s'empara d'eux. Ils sonnèrent le tocsin avec la nouvelle cloche de l'église, se précipitèrent vers l'endroit où rampait la bête et ne surent que décider. Ils se consultèrent et se creusèrent la tête, ils auraient bien voulu savoir à qui ils avaient affaire.

— C'est peut-être un tailleur, dit le bourgmestre, car autrement pourquoi aurait-il deux ciseaux ?

Déjà quelqu'un allait chercher une pièce de tissu. Il plaça l'écrevisse dessus et s'écria :

— Si tu es tailleur, taille-moi une veste. Avec des manches larges et une collerette.

Comme l'animal avançait, et reculait bien sur le drap, mais ne coupait pas l'étoffe, le tailleur de Schilda prit ses grands ciseaux et découpa le drap exactement suivant les mouvements de l'écrevisse. Au bout de dix minutes, l'étoffe était complètement déchiquetée. Il ne pouvait être question d'une veste avec des manches larges et une collerette.

— Mon étoffe si belle et si chère, se lamentait le Schildbourgeois. Ce vaurien nous a trompés. Ce n'est pas un tailleur. Je le poursuis pour dégâts matériels.

Puis, il attrapa l'écrevisse et voulut l'écarter. Mais elle le serra si fort avec ses pinces que l'homme hurla de douleur.

— A l'assassin, criait-il, à l'assassin ! A l'aide !

Cette fois, c'en était trop pour le bourgmestre :

— D'abord cet individu saccage un drap de valeur, dit-il, et maintenant il s'en prend à la vie d'un de nos concitoyens. En tant que premier magistrat de la ville, je ne peux le tolérer. Demain, nous lui ferons son procès.

Et c'est ce qui fut fait. Au cours d'une séance solennelle, le juge accusa l'écrevisse de dégâts matériels commis de propos délibéré et de tentative de meurtre. Les témoins oculaires rapportèrent sous la foi du serment ce qui s'était passé la veille. Le défenseur commis d'office ne put apporter aucune circonstance atténuante. La Haute Cour se retira un instant pour délibérer et proclama immédiatement le verdict suivant, dur mais juste :

Le délinquant est déclaré coupable de deux chefs d'accusation. Il peut d'autant moins être question de circonstances atténuantes que l'accusé n'étant pas établi à Schilda a abusé de l'hospitalité qui lui a été offerte. Il est condamné à mort. L'huissier le noiera. Le jugement est sans appel. Les frais du procès seront assumés par la Caisse d'épargne de la ville. L'après-midi même, l'huissier emporta l'écrevisse au lac dans un panier et la jeta dans l'eau de tout son élan. Tout Schilda assistait à l'exécution, les femmes avaient les larmes aux yeux.

— Cela ne sert à rien, disait le bourgmestre, il faut que la sentence s'accomplisse.

Au reste, le pasteur n'était pas venu, car il ne savait pas si l'écrevisse était catholique ou protestante.

*

A Chelm, le hareng manque. *Hering* signifie aussi. par consonance en yiddish, le fait d'entendre, le *hern*. C'est bien l'existence d'un auditeur qui empêche que les mots ne soient pris au pied de la lettre. L'écrevisse a avalé les harengs ; les animaux se mangent entre eux ; rien ne vient les séparer. Et de plus un animal ne se prend-il pas pour un animal ? Pour nous les hommes, c'est d'abord un mot qui le désigne.

Dans l'histoire de Schilda, c'est l'impossibilité de cerner l'identité de l'écrevisse et aussi sa fonction qui font qu'elle est condamnée à mort. Les Schildbourgeois semblent savoir qui ils sont. Est-ce le cas à Chelm ? Les Chelemer ne sont pas des simples d'esprit, alors qui sont-ils ? L'absurdité qui y touche les êtres et les choses concerne d'abord

l'être humain quand il s'ouvre sur le préconscient entre le *Witz* et le rêve.

Un psychanalyste est un *hering*.

Dans « Les Malins de Chelm » d'Abraham Shulman (*Les Nouveaux Cahiers*, n° 73, été 1983, traduction d'Henri Raczymow), on trouve le passage suivant :

« Shmerl : Mais une autre pensée me vient. Pourquoi la mer est-elle salée ?

Berl : Oui, en effet, pourquoi donc ?

Shmerl : Voilà la réponse : C'est parce qu'elle est pleine de harengs. »

Les Chelemer introduisent le *hering*, l'entendant, dans la mer des significations ; il est le sel de l'histoire. Un mot n'est pas équivalent à un autre.

Dans « Les Sages de Chelm et leur chef Genendel », extrait de *Quand Shlemiel s'en fut à Varsovie* d'Isaac Bashevis Singer (Paris, Stock, 1983), le principe de Chelm de non-équivalence des mots est clairement énoncé :

« Quelques jours plus tard, les sages se réunirent chez Gronam. Le sujet à l'ordre du jour, c'était la fête de *shavuoth* [2] qui approchait à l'occasion de laquelle on a besoin de beaucoup de crème pour manger avec les *blintze* [3] Cette année-là, la crème était rare. Le printemps avait été très sec et les vaches ne donnaient pas beaucoup de lait. Les sages caressèrent leur barbe et se frottèrent le front, deux signes qui montraient que leur cervelle travaillait dur. Mais aucun d'eux ne put trouver un moyen d'avoir assez de crème pour la fête.

Soudain Gronam tapa sur la table et s'écria :

— J'ai trouvé.

— Quoi ?

— Décrétons que l'eau s'appellera désormais "crème" et que la crème s'appellera "eau". Comme il y a beaucoup d'eau dans les puits de Chelm, chaque ménagère aura toute la crème qu'elle veut.

— Quelle merveilleuse idée ! s'exclama Sender l'Âne.

— Une idée de génie ! renchérit Zeinvel le Ramolli.

— Seul Gronam le Bœuf pouvait imaginer une solution aussi brillante, dit Lekisch le Bon à Rien.

Treitel le Fou, Shmendrick Tête de Bois et Feyvel la Petite Cervelle approuvèrent eux aussi. Feyvel qui était le scribe de la communauté sortit ses plumes et un morceau de parchemin pour inscrire la nouvelle loi. A partir de ce jour, l'eau s'appellerait "crème" et la crème, "eau". »

2 *Shevies* en yiddish (la Pentecôte juive).

3 Crêpes fourrées au fromage blanc et aux raisins secs.

Un mot est arbitraire pour désigner une chose, ce qui ne veut pas dire que les mots soient équivalents entre eux. A Chelm, c'est l'arbitraire qui relie un mot à une chose et à un sens qui est objet de dérision. Du coup, c'est l'arbitraire de l'identité du Chelemer qui fait problème. Rawnitzki rapporte l'histoire suivante :

« Un Chelemer va aux bains publics. Une fois nu, il se dit : "Ici, tout le monde est nu. Pas moyen de se reconnaître. Je n'ai aucun signe distinctif et je risque facilement d'être confondu." Il décide de nouer un fil rouge à sa jambe droite. Sous la douche, le fil rouge se détache et un autre Chelemer, également très intelligent, se l'attache à la jambe droite. Le premier Chelemer le rencontre et lui dit : "Je sais qui tu es. On t'a confondu avec moi. Mais tu es moi. Mais, dis-moi, et moi qui suis-je ?". »

Gœthe parle dans les *Affinités électives* du fil rouge de la marine anglaise :

« Tous les cordages de la marine royale, du plus gros au plus mince sont tressés de telle sorte qu'un fil rouge va d'un bout à l'autre et qu'on ne peut le détacher sans tout défaire ; ce qui permet de reconnaître, même aux moindres fragments, qu'ils appartiennent à la Couronne. »

Notre fil rouge, c'est le *hering*, et c'est de l'avoir noué autour de la découverte de l'inconscient que Freud n'a pas pu séparer le *Witz* de l'humour.

8

LES HISTOIRES DE CHELM
LA VILLE DES SIMPLES D'ESPRIT[1]

« Un Juif vient chez un rabbin :
— Rabbi, ma femme n'arrive pas à avoir d'enfant.
— Depuis quand êtes vous marié ?
— Depuis quatre mois.
— Eh bien, patientez un peu.
— Oui mais je dois aussi vous dire que mon père n'a pas eu d'enfant et mon grand-père non plus.
— Mais d'où venez-vous donc ?
— De Chelm. »

Je dois à M. Isaac Opatowski de connaître cette histoire. Il me raconte des histoires orales de Chelm que j'enregistre. Chelm dans le folklore yiddish c'est la ville des simples d'esprit, et ce qui s'y passe est plutôt compliqué. Quand deux Juifs se rencontrent, ils réveillent le Chelemer qu'il y a en eux et s'assurent qu'ils ne le sont pas. Des Chelemer ne doivent pas se rencontrer puisque les mots ne doivent pas être pris au pied de la lettre. Et pourtant ils existent.

« Un Chelemer part en voyage à Lublin, et il tient ses deux mains raides devant lui en montant dans la calèche. Il discute le prix avec le cocher, et il lui demande de retirer l'argent de sa poche ; et avec beaucoup de difficultés, il s'assied parmi les autres passagers.
— C'est un infirme malheureusement, disent les gens.
— Dites-moi, cela fait longtemps que vous avez ce malheur ? lui demande une dame.
— De quel malheur parlez-vous ? répond le Chelemer en regardant inquiet autour de lui.
— Je pense à la paralysie de vos mains.
— Ce n'est pas une paralysie. Comme je vais à Lublin, ma femme m'a demandé que je lui rapporte une paire de chaussures.

1 Paru dans *Europe*, juillet 1985, p. 155-161.

— Alors pourquoi tenez-vous les mains comme cela ?

— C'est la longueur de son pied. »

Oui, la bêtise existe, mais le critère pour la reconnaître n'est-il pas absurde ?

« Un Chelemer après avoir lu dans un passage de la Bible "Dieu protège les simples d'esprit", veut vérifier s'il est vraiment un sage ou un imbécile invétéré. Il saute par la fenêtre et se casse une jambe. Allongé sur le sol et gémissant, il s'écrie à l'adresse des voisins : « Vous voyez. J'ai toujours été convaincu que je n'étais pas un imbécile, mais jusqu'aujourd'hui, je ne savais pas que j'étais aussi intelligent. »

Un simple d'esprit se reconnaît-il lui-même ? On le reconnaît plutôt ; c'est une grande famille :

« L'intelligent Joël, dont tout Chelm est fier, reçoit une lettre. Il ouvre l'enveloppe et y trouve une feuille blanche sans rien d'écrit. Il regarde la feuille sous toutes les coutures et après avoir longuement réfléchi, il dit : « C'est sans doute de mon frère aîné, nous sommes fâchés. »

Le problème qui se pose à Chelm, à travers la localisation de la bêtise, c'est celui de la bêtise de la localisation des *Witze*. Les *Witze* se destinent. Ils ne savent pas où ils vont mais certains savent qu'ils viennent de Chelm. Ils sont pris dans une narration et un effet de littérature. Et pour reprendre ce que dit Lyotard dans *Le Différend* (Paris, Minuit, 1983), en tant que petits récits ils honorent la dette là où l'échange l'annule. Un *Witz* arrive-t-il à destination ?

« Un Chelemer dit à sa servante :

— Voici une lettre et trente kopecks. Mettez la lettre dans la boîte à lettres, mais n'oubliez pas de coller le timbre…

La servante revient l'argent à la main.

— Pourquoi n'avez-vous pas acheté de timbre ?

— Vous me prenez pour une simple d'esprit! Quand j'étais près de la boîte à lettres, j'ai bien regardé autour de moi, et comme il n'y avait personne, j'y ai mis la lettre sans timbre. »

Ce sera au destinataire de payer si jamais la lettre arrive. Mais de toutes façons, on ne peut pas faire l'économie de sa responsabilité de destinateur même s'il n'y a pas d'auteur.

« Un écrivain avait une femme de Chelm. Un jour devant partir à une réunion, il laisse des feuillets écrits sur son bureau. En revenant, il comprend tout de suite son malheur. Il trouve sur son bureau un désordre inhabituel et demande à sa femme :

— Ma chérie, quels sont les papiers que tu as mis au feu ?

— Quoi, tu me prends pour une simple d'esprit ? Tu crois que j'ai

jeté le papier blanc. J'ai brûlé tout ce qui était écrit. »

Dans mon livre *Freud et le yiddish : le préanalytique*, j'ai raconté l'histoire suivante rapportée par Rawnitzki :

« Un pauvre était venu dans une ville pour collecter des dons et se présentait comme venant d'un petit village qui avait péri dans les flammes. On lui demande :

— De quel procès-verbal disposez-vous pour prouver que vous êtes rescapé d'un incendie ?

— Le procès-verbal aussi a brûlé dans l'incendie. »

Que faire quand il n'y a plus trace de rien, quand on n'a que sa parole travaillée par l'écriture ? Il faut faire confiance à autrui et au langage. L'inconscient n'est pas juif mais les Juifs ont un inconscient. Dans l'expérience de l'humour, en dehors de la psychanalyse, c'est toute représentation de l'inconscient qui est débordée. Freud sépare l'analyse des *Witze* de celle de l'humour en général, tout en tentant, à vingt ans d'écart, depuis son livre sur le *Witz* de 1905 à son article sur l'humour de 1927, de les relier à des constructions spatiales, la première et la seconde topique. Et si l'humour en général était d'abord un certain rapport au temps, une patience ? Quant à l'humour juif en particulier, n'est-il pas une distance au judaïsme, sans qu'il soit réduit, dans une ouverture et une proximité à l'inconscient, où le malheur n'est plus une nécessité ?

« On demande à un Chelemer quelle heure il est. Il répond :

— Trois quart.

— De quelle heure ?

— Je ne sais pas. La petite aiguille est cassée. »

L'humour juif n'a rien d'immédiat. Nous y sommes toujours déjà dans un après-coup, où il s'agit d'entendre ce que l'on a fait.

La ville des histoires de Chelm, dont viennent les récits extraits d'un livre de Salcia Landmann, *Jüdische Anekdoten und Sprichwörter* (München, DTV, 1979), n'est pas forcément celle qui existe. D'après l'*Encyclopedia Judaica*, Chelm se trouve au sud-est de Lublin en Pologne. On trouve une tombe juive datant de 1442 et la présence des Juifs remonte probablement au XIIe siècle. R. Judah Aaron de Chelm a dirigé la communauté en 1522 et a été percepteur pour les fermiers. Son fils, le cabaliste Elijah Ba'al Shem de Chelm, mort en 1583, est associé à des histoires de Golem. En 1550, il y a trois cent soixante et onze Juifs vivant dans quarante maisons. Des émeutes antisémites eurent lieu en 1580 et en 1582. Samuel Eliezer Edels a été rabbin de Chelm de 1606 à 1615. Pendant les massacres de Chmielnicki de 1648, quatre cents Juifs moururent à Chelm. De 1726 à 1739, le représentant de Chelm était Heschel b. Meir. Au début du XIXe siècle, R. Nata fonda une secte hassidique. En 1939, il y avait quinze mille

Juifs. Le 14 septembre 1939, l'armée soviétique occupa Chelm, mais se replia deux semaines plus tard en raison des accords germano-soviétiques. L'armée allemande prit la ville le 7 octobre 1939. Le 1er décembre, 1 800 Juifs furent conduits de force vers Sokal ; 1 400 furent exécutés en chemin. En mai 1941, 2 000 Juifs de Tchécoslovaquie furent déportés à Chelm. Les 21, 22 et 23 mai 1942, 4 300 Juifs furent envoyés au camp de la mort de Sobibor. L'extermination finale a lieu le 6 novembre. Quinze survivants de Chelm sont libérés le 22 juillet 1944.

Il n'y a pas que Chelm qui soit réputée pour ses simples d'esprit. C'est aussi le cas de la Béotie, avec Abdère, ville grecque située sur la côte de Thrace, près de l'embouchure du Nestos, bâtie d'après la fable par Héraclès en l'honneur du jeune héros Abdère, son favori, mais en réalité fondée en 656 av. J.-C. par Tisémius de Clazomènes.

En Allemagne, c'est la ville de Schilda qui a cette réputation au XVIe siècle. Les histoires de Chelm reprennent celles de Schilda, d'autant plus qu'elles ont été traduites en yiddish en 1597. En Angleterre, on trouve le folklore de Gotham. Un recueil a été publié au XVIe siècle, *Merrie Tales of the Madmen of Gotham*. Pour ne pas payer des impôts, les habitants de Gotham se font passer pour des idiots. Ils essaient, par exemple, de noyer une anguille dans un étang.

*

En ce qui concerne Chelm, la question est de savoir pourquoi la réputation d'idiotie a été associée à cette ville. Dans les *Mémoriaux juifs de Pologne* présentés par Annette Wieviorka et Yitskhok Niborski, un originaire de Chelm essaye de répondre :

« […] Il n'existe aucune raison historique et personne n'en a trouvé. Les hypothèses ne manquent pas et certaines sont elles-mêmes savoureuses. Dans la "vieille demeure", chaque ville, chaque bourgade, tout comme chaque homme, portait un surnom, en plus de son nom. Par exemple : cochon comme à Pinsk, bâfreur comme à Varsovie, bedonnant comme à Lemberg, voleur comme à Fiask. La dénomination d'idiot devait échoir à une ville. Et c'est sur Chelm qu'elle est tombée pour des raisons aussi obscures que les autres sur les autres villes. Et puisqu'il s'agissait d'idiotie, on a pu faire s'entrecroiser dans ce lieu toutes les histoires où qu'elles se soient déroulées, les *Witze* et les anecdotes, de même que toutes les roublardises ont été attribuées à Hershele Ostropoler… mais Chelm est une sorte d'Ostropoler collectif. »

Pour analyser les histoires de Chelm, j'ai choisi le livre de Simon Salomon, *Les Héros de Chelm*, paru en yiddish à New York en 1942 et que je travaille avec Danielle Cyferstein. Simon Salomon écrit en exergue à son livre :

« Les simples d'esprit de Chelm. Ce n'est pas vrai. Les Chelemer ne sont pas des simples d'esprit. Mais toutes les idioties se trouvent chez eux. »

A Chelm, les *Witze* passent depuis longtemps. Depuis quand ? Un mythe raconte la fondation de Chelm (d'après I.L. Trunk, *Khelemer khakhomim*, Buenos Aires, Idbuj, Editions de l'Associacion Pro-escuelas Laicas Israelitas en la Argentina, 1951) :

« Après les six jours de la création, on prit dans le monde des âmes, trois sacs d'âmes, un sac d'âmes pures, un autre de sages, et enfin un tout petit de très grands sages. Ce petit sac très précieux devait être utilisé en rajoutant l'âme d'un très grand sage, pour fonder une ville de sages. On confia à un ange les trois sacs en lui demandant de voler au-dessus de la terre et de verser les âmes selon le plan prévu. L'ange s'envola et fit ce qu'on lui avait demandé. Il vint à passer au-dessus de Chelm.

Au milieu de Chelm, il y avait une grande montagne où poussait un arbre sauvage avec des branches pointues. L'ange ne pensait pas faire de Chelm une ville. Comme il était déjà fatigué de voler, il survola Chelm un peu trop bas. On ne sait pas si l'ange s'est perdu à contempler la belle montagne ou s'il était simplement perdu dans ses pensées. Le petit sac si précieux se trouva coincé parmi les branches pointues de la montagne de Chelm et il se troua. Les âmes des grands sages se déversèrent alors sur Chelm et commencèrent à y croître. »

Le premier épisode du livre de Simon Salomon s'appelle « Chelm construit un moulin à eau » :

« Cinq charrettes portant chacune deux Chelemer et un phaéton où se trouve Hillel, le plus intelligent de Chelm, vont à Shedlitz. A l'occasion d'un arrêt, Hillel demande :

— Pourquoi allez-vous à Shedlitz ?

— Pour moudre du blé.

— Alors pourquoi ne pas construire un moulin à Chelm ?

C'est ce qui fut décidé. Après les fêtes de Pâques, ils se mettent au travail et décident de ne pas le construire près de la rivière car il ne se verrait pas. Il faut le construire sur la colline de manière à susciter la jalousie.

Une fois construit, le moulin a un toit rouge, la roue est verte, les murs n'ont pas de fenêtres pour qu'ils aient l'air bien lisses. Le jour de l'inauguration, Hillel appuie sur la manette pour faire fonctionner la roue. Tout le monde se bouche les oreilles avec du coton et ferme les yeux. Il ne se passe rien. Le moulin reste immobile comme une peinture. Personne n'y comprend rien, ni Hillel, ni les architectes qui avaient fait le projet. On recommence. Cela ne marche toujours pas. Selon un des architectes, c'est parce qu'il n'y a pas de fenêtres ; la

lumière ne pouvant pas y entrer ne peut pas le faire fonctionner. Hillel ordonne alors : “Versez de la lumière dans le moulin.”

Les hommes attrapent des rayons de soleil qu’ils enferment dans des sacs et qu’ils versent dans le moulin. Il reste dans l’obscurité. Un architecte demande qu’on enlève le toit. Même en pleine lumière le moulin ne marche toujours pas. Les architectes se réunissent et ne trouvent pas de solution. Selon l’un d’entre eux, le moulin manque d’eau. Les hommes, les femmes, les enfants, font la chaîne depuis la rivière, et versent de l’eau dans le moulin. Il ne marche toujours pas.

Un étranger arrive : “Il faut mettre le moulin au bord de la rivière avec la roue dans le courant, si vous voulez qu’il marche.”

Les Chelemer appellent à une assemblée. Il fut décidé que le climat de Chelm ne convenait pas aux moulins. »

On trouve dans les histoires de Schilda une narration analogue, mais au lieu que ce soit un moulin, c’est un hôtel de ville triangulaire et non carré comme d’habitude qui doit être construit. Je dois à Lise Leiner, qui travaille avec Rachel Ertel de connaître le livre d’Erich Kaestner, *Die Schildbürger* (Ravensburg, Otto Maier Verlag, 1973), que l’on trouve également en français *La Bonne Ville de Schilda* (Paris, La Farandole, 1959). L’édifice n’a pas de fenêtres non plus comme le moulin de Chelm. Les Schildbourgeois ramassent aussi la lumière dans des seaux. Mais même si les habitants se réunissent dans une auberge pour discuter des mesures à prendre, il n’y a pas l’équivalent des assemblées générales de Chelm et du type de décision qui y est pris. Nulle part il n’est dit que le projet doit d’abord être esthétique. L’absurde l’emporte : l’hôtel de ville sans fenêtres doit être triangulaire de manière arbitraire.

A Chelm, nous ne sommes pas dans un univers absurde comme celui de Kafka. Il y a du sens. La bêtise, c’est de se fixer sur une seule signification. L’absurdité y est une construction et non une donnée. A Chelm, nous sommes entre le rêve et le *Witz*. Hillel de Chelm n’est ni Socrate ni Phaéton. Il ne prétend pas accoucher les Chelemer comme Socrate et ce n’est pas l’ambition de conduire le char de l’univers, le soleil, comme Phaéton, qui le guide. Il est plus proche de Shammaï [2], celui qui contrairement à Hillel, prend les mots au pied de la lettre.

Le monde dans lequel nous vivons est cruel ; il y règne la jalousie et les préjugés. Le moulin de Chelm ne sert à rien. A moins que le monde ne marche pas selon un plan. Ce que l’humour de Chelm raconte, c’est que l’esthétique doit primer le pragmatisme. Les mots ne doivent pas être pris au pied de la lettre : l’eau doit être séparée du moulin.

2 Autre rabbin important de la tradition juive.

9

LE RÊVE, UN CHEMIN DE TRAVERSE [1]

Pour Freud, le rêve est la voie royale de l'inconscient. Voilà une métaphore spatiale, celle de la ligne droite, alliée à une représentation politique centralisée du pouvoir.

Le rêve est aussi, pour lui, l'expression de la réalisation d'un désir qu'il faut retrouver, même si l'ombilic du rêve ne peut jamais être atteint.

Il me semble qu'il faut rappeler un certain nombre d'évidences si l'on veut voir la place du rêve dans la pratique analytique.

Le rêve s'adresse à l'analyste. A poser un destinataire assigné, il n'en véhicule pas moins toujours la question de celui à qui il s'adresse. Bien plus, si l'Autre n'est pas posé d'une manière ou d'une autre, le rêve n'a pas lieu. Avoir lieu est pour lui l'essentiel, tant est importante la métaphore spatiale en ce qui le concerne. La question de son existence est peut-être plus importante que celle de son sens, malgré ce qu'en pense Freud.

Le rêve rêve de l'Autre, plus qu'il ne s'y adresse. Sans sa présence sous une forme ou sous une autre, sans son appel, il n'y a pas de rêve. Le rêve n'appelle pas. Et même s'il n'y a pas d'appel à rêver de la part de l'analyste, l'appel au rêve existe dans la cure. Le rêve n'est pas l'appel.

La question du destinataire du rêve vient clôturer celle de l'appel dont le rêve témoigne. Il ouvre sur des espaces narratifs disséminés que rien ne rassemble en une unité, même dans la séance. C'est pour cette raison que tant de rêves nous restent à jamais opaques pendant la durée de la séance et même bien au-delà.

1 Paru dans *Psychanalystes*, revue du Collège de Psychanalystes, octobre 1986, p. 67-68.

[Bernard Lemaigre a été directeur de cette revue de 1985 à 1991 et j'ai fait un groupe de contrôle avec Alain Deniau, Bernard Lemaigre, Hélène Sempé, François Villa, Charles Zygel (1984-1986). Note de mai 2007.]

Pourquoi penser le rêve sur le modèle de la ligne droite ? Le reste de l'œuvre de Freud est déjà assez solidaire d'une mécanique des solides, en particulier le concept de transfert. S'agissant du rêve, le modèle d'une mécanique des fluides, comme celui de Lucrèce tel que Michel Serres le commente, est bien plus utile [2].

Le rêveur est un narrateur ; il introduit une déclinaison, de multiples chemins de traverse, dans les grands récits, y compris celui de la psychanalyse. Il témoigne de l'existence d'un appel inassignable et de l'indétermination d'un destinataire.

2 [Michel Serres écrit dans *La Naissance de la physique* : « Le *clinamen* est une donc une différentielle et proprement, une fluxion » (p. 11), et « la cataracte atomique première serait comme un flot, comme un flux, comme un écoulement fluide » (p. 12), « Et de nouveau qu'est-ce que le *clinamen* ? C'est l'angle minimum de formation d'un tourbillon, apparaissant aléatoirement sur un flux laminaire » (p. 14), « Tout est écart à l'équilibre, hormis le rien, c'est-à-dire l'identité » (p. 32) (Serres M., *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Minuit, 1977. Voir note 3 page 72 ici même : « Au début il y a des atomes, des *Witze*, où autrui introduit une déclinaison : Démocrite, Lucrèce, Levinas ». Note de mai 2007.]

10

MOT D'ESPRIT ET ÉVÉNEMENT [1]

J'ai eu l'occasion, depuis une dizaine d'années, de poser le problème du préanalytique à l'intérieur de la psychanalyse en publiant en 1982 *Freud et le yiddish : le préanalytique* [2], puis en 1987, *Freud et la bêtise de Chelm* [3]. Je l'ai fait en partant des écrits préanalytiques de Freud, datant de 1877 à 1897, qu'il n'a pas incorporés dans ses œuvres complètes. Entre le projet de Freud d'étudier un objet particulier – anguille, petromyzon, etc. – et le résultat de ses travaux, surgit un écart qui fait événement à chaque fois. Du coup, l'ensemble du préanalytique peut être pensé comme une série d'événements, dont aucun n'est fondateur de la psychanalyse.

Je me suis appuyé sur l'analyse du *Witz* pour montrer le rapport qui existe entre le *Witz* et l'événement préanalytique. Le *Witz* est un modèle d'événement, l'événement analytique étant, lui, sans modèle.

En quoi le *Witz* est-il un modèle d'événement ? Il me faut d'abord définir l'événement. Je le ferai en partant de l'œuvre de Vladimir

1 Paru sans les Actes du Congrès sur le *Witz* et l'interprétation psychanalytique, 22-23 avril 1989, Théâtre national de Strasbourg, à l'initiative de la revue *Apertura,* décembre 1989, p. 210-213.

[J'ai passé mon doctorat en psychologie à l'université Paris 13 (Paris-Nord), sous la direction du professeur Yves Baumstimler, « Mot d'esprit et événement: la place du mot d'esprit dans la culture et le rôle de l'événement dans la clinique » (membres du jury : Pr Baumstimler, Pr Beauchesne, Pr Jalley, Pr Roussillon), le 9 janvier 1990, et mon DESS de psychologie pathologique, « Mot d'esprit et espace potentiel » sous la direction de Marie-Claude Lambotte, à l'Institut de psychologie et sociologie appliquées (IPSA) d'Angers (Académie de Nantes) en juin 1982. Pierre Kaufmann y a enseigné. Note de mai 2007.]

2 Kohn M., *Freud et le yiddish : le préanalytique*, Paris, Bourgois, 1982.

3 Kohn M., *Freud et la bêtise de Chelm in* Simon S., *Chelm, les Héros de la bêtise*, traduit du yiddish par D. Cyferstein et M. Kohn en collaboration avec F. Ducam, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 70-135.

Jankélévitch. Freud retient l'intérêt de Lipps pour l'opposition de *Sinn*, le sens, à *Bedeutung*, l'interprétation. Le *Witz* est une porte à double face – Freud le compare à Janus, Dieu des villes et des portes – *Sinn* et *Unsinn* où tout dépend de la *Bedeutung*, de l'interprétation en tant qu'elle serait l'effet d'un interprète. C'est cet écart entre l'interprète et l'interprétation que la psychanalyse marque et où Freud se situe. La psychanalyse tient du *Witz* d'être un événement culturel sans fondement ; la création du sens est absolue et pourtant il y a un contexte culturel, même s'il n'est pas fondateur du sens. D'où la nécessité de traverser la culture en étant attentif à relocaliser le *Witz* dans des événements culturels.

Dans une conférence sur le Presque-rien à la Société française de philosophie, le 27 mars 1954, Jankélévitch donne une définition de l'apparition disparaissante :

« Sur cette limite asymptotique du pur événement, on peut trouver des approximations et des métaphores chez les mystiques. L'analogie de l'éclair ou de l'étincelle est la plus frappante : l'étincelle est à la fois ce qui s'allume et ce qui s'éteint, ce qui s'éteint en s'allumant, s'allume en s'éteignant ; mais le mot accentue le moment de l'extinction au lieu que le mot éclair accentue celui du surgissement. »

L'apparition disparaissante est, par analogie, un « éclair-étincelle ». L'éclair apparaît pour disparaître, l'étincelle disparaît en apparaissant. Pour Jankélévitch c'est un Presque-rien ; ce n'est pas un être. Dans la même conférence, Jankélévitch reprend la définition de Whitehead de l'événement :

« L'événement est quelque chose qui n'est rien mais qui arrive. Ou mieux, sa façon d'être est d'advenir. »

Il n'y a donc pas de métaphysique de l'apparition disparaissante et le Presque rien ne permet aucune ontologie. Cet espace, la psychanalyse l'occupe aussi. Et entre la métaphysique et l'ontologie se situe la rhétorique. Le *Witz* ne se réduit pas à son analyse rhétorique ; il saisit l'événement. Cela, Baltasar Gracian l'avait déjà dit de la pointe dans son livre de 1648, *La Pointe ou l'art du génie*. Et au fond, c'est ce que Freud fait en lisant Lipps, Kuno Fischer et Jean Paul. Son analyse du *Witz* au début du XXe siècle analyse du même coup le discours sur le *Witz* qui lui préexiste. Gracian définit le génie comme la pointe réduite en art et pour lui la rhétorique est une simple technique. Le génie utilise la rhétorique. La question de la pointe déborde le génie et la rhétorique ; elle excède l'art. Il écrit :

« J'ai destiné quelques-uns de mes travaux au jugement et, il y a peu de temps, l'Art de la Prudence ; je dédie celui-ci au génie, la pointe réduite en art, théorie flamboyante, dont les subtilités qui d'aventure apparaissent dans la Rhétorique ne sont que de faibles

lueurs : fils orphelins que l'on donnait, parce qu'on ne connaissait pas leur véritable mère, à l'éloquence. L'esprit de pointe fait usage de tropes et de figures rhétoriques, comme autant d'instruments pour exprimer ses traits avec raffinement, mais ils ne dépassent pas le stade de fondements matériels de la subtilité et, tout au plus, d'ornement de la pensée. »

Lacan, dans *Les Formations de l'inconscient*, écrit :

« Freud saisit l'esprit dans ce qu'il offre apparemment de plus contingent, de plus caduc, de plus généralement déprécié. C'est qu'il voit les relations structurales entre le *Witz* et l'inconscient. Sur quel plan ? Uniquement formel. Ils'appuie sur la technique du mot d'esprit, la technique du signifiant. »

Analyser un signifiant, c'est aussi le saisir. C'est le problème que pose le *Witz* dans son rapport à l'événement. Ce que Jankélévitch ajoute, c'est qu'il pose la question de l'événement infinitésimal. La dissonance est pour lui l'infinitésimale proximité d'une presque consonance. Un signifiant se différencie aussi d'être presque identique à un autre. Un événement est sans équivoque après-coup et permet l'analyse de l'ambiguïté. Sortir de la domination du Même sur l'Autre, c'est faire de la dissonance un événement. Jankélévitch écrit :

« La dissonance n'est pas la différence entre deux sons. La dissonance est en quelque sorte un raffinement et une complication de la consonance. »

La musique pense le langage. Le langage est solidaire d'une pensée de la différence ; c'est infinitésimal à saisir.

L'interprétation de Lacan à propos du famillionnaire raconté par Freud est la suivante :

« Que dire maintenant à propos d'un tel message ? D'abord il est incongru, il ne figure pas dans le code. C'est même de par sa distinction d'avec le code qu'il prend valeur de message. Ensuite cette distinction est sanctionnée comme trait d'esprit par le tiers Autre qui le range dans le code comme tel : condition indispensable soulignée par Freud (n'est trait d'esprit que ce que j'accepte comme tel). Enfin – troisième élément – le trait d'esprit a un certain rapport avec la vérité ou du moins quelque chose qui tient essentiellement à la vérité. »

Lacan parle de sens nouveau dans le *Witz* :

« Au cours d'un discours intentionnel, quelque chose se produit qui dépasse le vouloir du sujet : accident, paradoxe, mais aussi création ; des signifiants s'emboutissent et engendrent un sens ; voilà le trait d'esprit. »

Pour Lacan, il y a une analogie de structure entre la technique du signifiant et les mécanismes inconscients de condensation et de dépla-

cement. Pour Freud, un bon mot se produit quand l'analogie des mots renvoie en même temps à une analogie de sens. Par exemple *Traduttore-Traditore* est un *Witz*, alors que *Home-roulard* ne l'est pas. Il renvoie à *Home rule* qui n'a aucun rapport avec la chaîne associative.

En ce qui concerne le rapport à la vérité, Lacan précise :

« Le trait d'esprit est la métaphore d'une vérité qui se dérobe et il reçoit de l'autre la sanction qui le fonde comme tel. »

Lipps est pour Freud un relais essentiel pour saisir le *Witz*. Il le dégage du comique ou de l'humour qui pour Freud se situent dans le préconscient, et le met en rapport avec le langage ; le *Witz* est un compromis entre l'inconscient et le préconscient. Lipps critique, dans l'analyse de Heymans, la genèse du comique comme simple passage de la sidération à la lumière. Pour lui, il y a concentration de l'attention sur ce qui est significatif et l'apparition de l'absurde produit une libération. C'est donc à l'intérieur d'une interrogation sur le sens à partir de l'absurde que Lipps est amené à considérer le *Witz*. Il commence par soigneusement distinguer le *Witz* en tant que tel (*Eigenschaft*) et le processus du *Witz* (*Vorgang*). En définissant le *Witz* comme comique subjectif, Lipps a permis à Freud de le remettre dans le cadre d'une relation à l'autre. On ne peut pas isoler le *Witz* en tant que tel du processus dans lequel il a lieu. Lipps analyse le processus en étant attentif au passage du sens à l'absurde, en posant une nécessité de l'absurde pour dénouer notre rapport oppressant au sens. Mais il revient à Freud de dire que le sens, c'est la relation à l'autre ; le transfert signifie d'abord cela. Le *Witz* doit donc nous aider à nous libérer du transfert. Historiquement, après le rejet de la rhétorique par Platon dans le *Gorgias*, c'est l'éloquence latine avec Cicéron et Quintilien, qui a dégagé la rhétorique de la métaphysique d'Aristote. La pointe gracianesque a repris en partie ce moment. La pensée freudienne du *Witz*, tout en s'appuyant sur la psychologie de Lipps, dégage le *Witz* du comique pour le considérer comme rhétorique.

Pour Kuno Fischer, le *Witz* apparaît. L'analyse doit saisir son apparition. Il permet à Freud de penser l'apparition d'une forme de langage. Examiner l'apparition du *Witz*, ce n'est pas le fonder ; c'est en ce sens qu'il fait événement ; c'est une création de sens sans fondement mais avec un contexte. On peut donc rapprocher la question qu'il pose de ce que dit Plotin : « Nous multiplions la ville sans qu'elle fonde cette opération. » Deleuze reprend ce passage dans *Le Pli* :

« Car si Leibniz, poussant jusqu'au bout une métaphore esquissée par Plotin, fait de la monade une certaine sorte de point de vue sur la ville, faut-il comprendre qu'une certaine forme correspond à chaque point de vue ? »

Je multiplie les points de vue sur le *Witz* sans fonder cette opération. Jean Paul, de son côté, cherche le semblable dans le dissembla-

ble ; il a le mérite de poser la question du dissemblable dans le *Witz*. Pour Jean Paul, tout est indifférent au *Witz* si cela ne devient pas, d'une manière ou d'une autre, semblable et identique. Aussi est-il pour Jean Paul, atomistique, sans véritable liaison (*atomistisch ohne wahre Verbindung*). Jean Paul concède au *Witz* une nature atomique. C'est un élément insécable qui ne se lie avec rien. Devrons-nous dire que la liaison est son problème, puisqu'il n'a de liaison privilégiée avec rien ? Le *Witz* pose le problème de la liaison quand on n'en fait pas un objet, ou encore un élément unitaire. La liaison se défait ; elle n'est pas stable, et par conséquent elle n'a pas d'unité. Le *Witz* maintient la liaison, d'où son rapport diplomatique au langage, et son ouverture sur la question du transfert. Jouant avec la représentation de la mort, le *Witz* cherche à la conjurer à sa façon. Stratégie, tactique et logistique, consistent pour le *Witz* à jouer avec le langage sans cesse, à négocier avec lui et à être diplomate. Il faut tenir compte aujourd'hui des analyses de Paul Virilio. Le *Witz* sait lui aussi que « le mouvement commande l'événement ». C'est la concision, ce que Vladimir Jankélévitch dans son langage appellerait l'aphoristique et le rhapsodique, et qui va comme un gant à la narration clinique quand elle raconte vraiment un événement analytique.

Je viens de donner un aperçu du contexte culturel dans lequel Freud a étudié le *Witz*. Theodor Lipps lui a permis de l'analyser comme langage, Kuno Fischer d'en saisir l'apparition et Jean Paul de poser son rapport à la liaison et donc la question du transfert. Le *Witz* développe une diplomatie gracianesque avec le langage et le tiers avec lequel il compose, c'est la mort elle-même. Il sait jouer avec elle.

Le *Witz* sait avec une extrême lucidité que la mort existe mais qu'elle n'a pas d'être ; c'est Presque-rien. La mort ne fonde et ne légitime rien et si le mal n'existe pas, comme le pense Jankélévitch, alors un événement arrive quand la bêtise et la lâcheté ne sont plus nécessaires.

Un événement ne vérifie aucune métaphysique et par conséquent ne vérifie pas non plus l'existence du Bien et du Mal. Et contrairement à ce que pensaient les Stoïciens, il faut savoir se penser indigne d'un événement.

Le point mort trouve non seulement son champ d'application dans la clinique, mais aussi dans l'histoire de la psychanalyse. Le préanalytique accompagne aussi toute l'histoire de la psychanalyse comme son point mort. Il n'est ni fondateur ni originaire en cela. Une naissance n'a jamais eu lieu une fois pour toutes. Pour qu'elle soit un événement, il faut qu'une parole l'accompagne. Et cette parole doit perdurer. Le sujet doit l'inventer lui-même sans cesse en succédant à ses parents. L'analyste ne peut occuper sa place que si son patient en est déjà capable.

L'histoire de la psychanalyse est traversée par l'opposition du fantasme à l'événement. Mais cette opposition se trouve médiatisée par l'importance accordée au langage par Lacan. Ce que l'œuvre de Vladimir Jankélévitch permet de faire, c'est de reconnaître l'importance du langage tout en ne s'y arrêtant pas. Le modèle de l'événement musical comme Presque-rien et infinitésimal est donc important pour la théorie analytique qui a tendance à penser l'événement comme différence. Pour Freud, c'est par exemple la différence entre l'événement et son souvenir. Mais il est aussi important pour la clinique, car il permet de distinguer l'événement du fait. Le fait a eu lieu, ou a lieu. On peut épuiser son sens. L'événement analytique a lieu après-coup. Son sens est inépuisable.

L'événement est aussi à venir. Voilà pourquoi la musique comme attente et anticipation est un modèle pour appuyer une réflexion sur l'événement analytique. Il n'est pas simplement du passé retrouvé ou la saisie du présent.

Mais cette tension vers l'avenir, c'est un récit qui en témoigne. Après l'importance accordée à la psychanalyse comme discours par Lacan, il faut penser la psychanalyse de manière plus générale, dans un effet de littérature.

Dans la cure, il ne s'agit pas seulement de retrouver des histoires, il s'agit aussi d'en raconter que l'analyste et l'analysant ignorent.

Raconter une histoire que l'on ignore fait événement.

La mort n'a pas eu lieu. La naissance est à venir. Et la psychanalyse a pour fonction d'être un espace de pensée, comme Bion le définit. Des pensées attendent un penseur.

Ainsi la psychanalyse ouvre-t-elle à un espace de pensée, par son rapport original au narratif, sans se réduire à une rhétorique. Interpréter l'inconscient, c'est accueillir quelqu'un. C'est la musique d'avant le langage, mémoire infinie d'événements infinitésimaux, transfert à l'événement.

11

LA NAISSANCE EST-ELLE UN ÉVÉNEMENT ?

RÉFLEXIONS À PARTIR D'UN TRAVAIL CLINIQUE DANS UN FOYER MATERNEL [1]

La Maison de la mère et de l'enfant, à Paris, où je travaille [2], accueille une trentaine de femmes seules avec leurs enfants pendant une année afin de leur permettre de trouver du travail et un logement. J'y anime deux réunions, l'une à la crèche avec les puéricultrices et l'autre avec les éducateurs.

Ayant réfléchi auparavant sur le préanalytique dans la psychanalyse [3] à partir du *Witz* (mot d'esprit), j'y ai trouvé un modèle d'événement. Le *Witz* est une création de sens, non fondateur, mais avec un contexte. Il m'a permis de mieux analyser mon travail en institution où la question : « La naissance est-elle un événement ?» est fondamentale.

La Maison intervient en tant que tiers, entre la mère et l'enfant. Ce n'est pas seulement la fonction paternelle qu'elle occupe alors, mais un mixte mère-père. Le problème de la réunion avec les éducateurs, c'est d'analyser le projet inconscient de la mère et d'élaborer une stratégie, si c'est possible, vis-à-vis d'elle, qui tienne compte de ce projet. A travers la naissance d'un enfant, la mère cherche le plus souvent à naître, à renaître en revenant sur le point le plus essentiel de sa vie, ce que j'appelle le point mort. En général, le projet inconscient de la mère développe une logistique tout à fait inadaptée. La naissance

1 Paru dans *Les Cahiers de Cliniques Psychologiques*, 1993, n° 18, p. 39-43.

2 [J'ai commencé à y travailler en janvier 1985 et j'y suis toujours. Note de mai 2007.]

3 Kohn M., *Freud et le yiddish : le Préanalytique*, Paris, Bourgois, 1982 ; Kohn M., *Freud et la bêtise de Chelm in* Simon S., *Chelm, les Héros de la bêtise*, traduit du yiddish par D. Cyferstein et m. Kohn en collaboration avec F. Ducam, Paris, L'Harmattan, 1987 ; Kohn M., *Mot d'esprit, inconscient et événement*, Paris, L'Harmattan, 1991.

d'un enfant, c'est l'accueil d'une autre vie. Une autre vie ne change pas forcément celle de la mère. Au contraire, elle peut n'y faire aucun événement. Et dans la majorité des cas, il faut bien le dire, la fonction de la Maison consiste surtout à tenir compte de la vie de l'enfant et à constater que la psychopathologie de la mère n'est pas un danger trop grand pour l'enfant. Il faut évaluer si on peut faire quelque chose pour la mère ou vraiment rien, et si c'est dangereux pour l'enfant. A quelques exceptions près, je m'arrange pour que l'enfant s'en sorte, avec ou sans la mère, avec ou sans le père. Il s'agit donc de faire avec l'événement, et ce, à défaut de le créer, ou encore de faire avec l'absence d'événement.

Je vais prendre un exemple. Mme B. a 28 ans. Elle est venue en 1984 de Côte d'Ivoire pour faire des études de chirurgie dentaire. Au bout de la quatrième année, l'ami avec qui elle a une relation retourne en Côte d'Ivoire. L'année suivante, Mme B. repart au pays. Elle est accueillie par une cousine et puis chez son père. Le bébé est conçu pendant cette période. Mme B. a été séparée de sa mère au moment de la séparation de ses parents. Elle avait trois ans. Le père fait obstacle aux contacts entre la mère et sa fille. Il ne s'est pas intéressé à sa fille. D'où, chez Mme B., un vif sentiment d'abandon maternel et paternel avec un sentiment d'injustice et d'incompréhension. On ne sait pas pourquoi le père a arraché l'enfant à sa mère. Mme B. revit actuellement avec le père de son enfant une séparation difficile : elle a déprimé au moment du départ de son ami, et elle est partie le rejoindre et a conçu sa fille dans la séparation

Dans cet exemple, le point essentiel, c'est que Mme B. croit à l'arrachement à sa mère par son père. Cela n'est pas forcément faux, mais cela ne recouvre probablement pas l'ensemble de ce qui a pu être vécu par elle au niveau de son couple parental. En tout cas, elle cherche à s'approprier l'identification paternelle dans son histoire, plus qu'à faire un enfant pour renaître. C'est ce qui explique qu'elle conçoive son enfant au moment où elle retourne dans sa famille, ne supportant pas la séparation d'avec son ami. L'enfant a des troubles du sommeil à la crèche. Il ne va pas très bien, et Mme B. a beaucoup de mal à s'en séparer quand elle vient le déposer le matin. Donc, ce qui est important, c'est sa tentative d'appropriation de l'identification paternelle. Ni le père de l'enfant, ni son enfant ne l'intéressent vraiment. La meilleure façon pour elle de conserver la place de sa mère dont elle a été séparée de force, c'est de se mettre du côté de l'identification paternelle. Elle attend que cela fasse événement. Or voilà qu'elle se retrouve avec une autre vie, un autre enfant, qui va mal. A partir de cette analyse, le travail va consister à occuper une fonction maternelle pour l'enfant et à y renoncer pour la mère. La Maison est un événement pour l'enfant, pas pour la mère. C'est parce

que la crèche se laisse parasiter par le désir de la mère – qu'on s'occupe d'elle comme de sa fille –, que Mme B. a du mal à se séparer de son enfant. Donc à repérer le projet inconscient de Mme B., l'appropriation de l'identification paternelle, on peut élaborer une stratégie d'action, saisissant dans quelle position projective elle se trouve et recentrer l'action sur l'enfant. L'événement n'est pas là où on le croit, c'est-à-dire dans la scène d'arrachement de l'enfant à sa mère par son père, ni non plus dans l'actuel, dans les difficultés de l'enfant et dans celles de la mère et de l'enfant. A analyser le projet inconscient de Mme B., des événements reprennent une dimension intérieure, donc projective. Or un événement n'est pas réductible à sa dimension intérieure. Il n'est ni entièrement intérieur, ni entièrement extérieur. A la Maison, l'événement après analyse, c'est d'accueillir l'enfant en position maternelle à la crèche, et de ne plus se laisser parasiter par le désir infantile de Mme B. de s'approprier l'identification paternelle, plus que d'avoir un enfant. La Maison n'a pas à jouer ce jeu.

Prenons un autre exemple.

Mme C. est venue épouser M. D. sur l'initiative de son père et du père de Mme D. et a donc quitté la Guinée pour la France dans ce but. En Guinée, Mme D. a vécu huit ans avec un homme qui a été emprisonné. Elle a même été menacée. Elle aimait cet homme, alors que M. D. lui a déplu tout de suite. Lui-même avait déjà été marié ; il ne voulait pas d'enfant, et c'est pourquoi il l'a quittée, comme il avait quitté sa première femme. Il aurait été violent et elle ne l'aurait pas épousé si elle avait su qu'il ne voulait pas d'enfant. Mme D. a été élevée par une grand-mère à l'africaine, en l'occurrence une grand-mère maternelle dont elle porte le nom. C'est à l'âge de quinze ans qu'elle a appris que celle qu'elle pensait être sa sœur était sa mère. Son grand-père maternel étant mort avant sa naissance, et sa grand-mère s'étant mariée avec un monsieur plus âgé, la question de savoir qui était son père est restée en suspens et l'est encore. L'enfant qui est à la Maison est donc celui qu'elle a gardé de M. D. malgré lui. Il n'en est pas vraiment question dans la synthèse dont je viens de résumer l'essentiel. Et ce pour une raison très simple, car il y a une complète confusion entre Mme D. et son enfant. Mme D. est prise dans un fantasme d'inceste, avec cette grand-mère maternelle qui l'élève et cette absence de parole sur son père ; elle essaye donc de s'introduire comme enfant dans un couple parental. C'est pour cette raison que son enfant ne compte pour rien. Et c'est aussi pour cela qu'elle laisse son père vouloir la marier. Mais ce qu'elle veut, ce n'est pas un enfant dans toute cette affaire. L'enfant arrive en trop, et Mme D. veut simplement se réintroduire comme enfant dans un couple parental. C'est ce qui ferait événement pour elle. C'est l'appel à cet événement à

venir qui la traverse. Ce n'est pas ce qui se passe. Mais la Maison peut à la fois lui servir de cadre pour elle et pour l'enfant, alors qu'elle clive les choses.

On le voit, la Maison est un carrefour, celui du fantasme d'événements passés et celui d'événements à venir, en raison du problème de la naissance d'un enfant qui la traverse. Et si j'ai particulièrement insisté dans mes travaux sur la représentation de la mort dans notre culture et sur la stratégie de lucidité du *Witz* à cet égard, la Maison m'a permis de réfléchir sur un autre type d'événement important dans la vie, la naissance. La mort arrive, mais le fait d'avoir vécu est inextricable, nous enseigne Vladimir Jankélévitch. Encore faut-il qu'il y ait eu une parole sur ceux qui ont vécu, faute de quoi la vie de quelqu'un sera restée dans son intimité, ou son secret. C'est comme si elle n'avait pas eu lieu. Et c'est pire que la mort. La naissance nous confronte à ce moment. L'enfant la vit, bien sûr, mais c'est par rapport à d'autres qu'il arrive. La naissance peut être un événement, mais pas nécessairement. Quant à la mort, elle m'exclut autant que ma naissance.

C'est à l'Autre de commencer à parler, avant et après moi. « Je suis une créature mitoyenne » comme le dit Jankélévitch, et c'est aussi au milieu que Deleuze souhaite qu'on prenne son œuvre. L'événement nous confronte au commencement et à la fin, aussitôt commencé il est déjà fini, il est unique, quasi insaisissable, mais pas vraiment. C'est ma vie, presque-rien et c'est à moi qu'elle arrive, mais je ne peux pas dire : « C'est ma naissance, c'est ma mort ». Le statut de l'événement ne recoupe pas celui de l'énonciation. Tout au plus, peut-il l'accompagner. C'est ce rôle d'accompagnement qu'occupe la psychanalyse dans la vie des gens. Les patients doivent vivre de toute façon, psychanalyse ou pas. La psychanalyse peut seulement les accompagner dans la vie. On ne peut pas vivre sur des événements à venir. Et pourtant, c'est le fond de la condition humaine. Croire en l'événement à venir, c'est déjà faire reculer la mort. Investir sur l'avenir – alors qu'on vit d'habitude sur un capital passé ou présent – représente déjà un changement de perspective. On s'ouvre alors sur la possibilité d'un après-coup. C'est ce qu'ouvre comme horizon, l'entrée en analyse de quelqu'un. La psychanalyse est donc une mise sur l'après-coup.

La psychanalyse est à la fois un champ de perception et une surface de projection. Elle comprend la théorie, la pratique et l'institution, comme autant de fragments qui entrent en relation, selon les circonstances, en créant des liaisons originales. Mais la psychanalyse est d'abord une surface de projection qui modifie le champ de perception. La théorie analytique ne reflète pas seulement la clinique dans la pensée. Elle reflète la projection du transfert des analystes, à un moment donné de leur pratique dans l'histoire de la culture. La théorie est

la surface projective des analystes, et ce n'est pas forcément l'espace de pensée des patients : identification projective avec Mélanie Klein, espace transitionnel avec Winnicott, pensées qui attendent un penseur avec Bion, signifiant avec Lacan, fantôme avec Maria Torok et Nicolas Abraham. Les analystes prennent leur théorie pour des espaces de pensée, ce qui n'est pas le cas. C'est souvent une réduction monomaniaque autour d'un terme qui doit empêcher la psychose à quoi expose l'expérience analytique dans la violence du corps à corps. A la limite, il faudrait pouvoir penser la dimension psychopathologique des théories analytiques.

Dans *Réflexion faite*, W.R. Bion écrit :

« Il est utile de considérer que l'activité de penser dépend de l'issue heureuse de deux grands développements psychiques. Le premier est le développement des pensées. Celles-ci requièrent un appareil capable d'y faire face. Le second développement concerne donc cet appareil que j'appellerai provisoirement "activité de penser". Je le répète, c'est pour faire face aux pensées que l'activité de penser doit apparaître. » [4]

L'analyste doit se soumettre à un travail de pensée : c'est sa principale activité face aux pensées analytiques fixées en théories. Bion ajoute :

« J'emploie le mot "lien" lorsque je souhaite examiner la relation du patient avec une fonction plutôt qu'avec l'objet qui remplit une fonction ; je ne m'intéresse pas seulement au sein, au pénis ou à la pensée verbale, mais à leur fonction, qui est de faire lien entre deux objets. »

Le *Witz* est au point mort de quelqu'un ; il met en jeu le minimum d'identification projective dont Bion parle à sa façon. Dans « Notes sur quelques mécanismes schizoïdes » [5], Mélanie Klein souligne l'importance d'un emploi excessif du clivage et de l'identification projective dans l'apparition des troubles graves de la personnalité ; elle parle aussi de l'introduction du bon objet, avant tout du sein maternel comme d'une condition préalable du développement normal :

« Je supposerai qu'il existe un degré normal d'identification projective, mais sans fixer les bornes à l'intérieur desquelles se tient la normalité, et que l'identification projective associée à l'identification introjective fournit les bases sur lesquelles repose le développement normal. » [6]

4 Bion W.R., *Réflexion faite*, Paris, Puf, 1983, p. 126.

5 Klein M., "Note on some schizoïd mechanisms" (1946), tr. fr. dans *Développements de la psychanalyse*, Paris, Puf, 1966, p. 274-300.

6 Bion W.R., *op. cit.*, p. 116.

Le *Witz* pose le problème de la liaison avec l'Autre dans le minimum d'identification projective. Il est normal. C'est un point ; ce n'est pas encore la surface de projection de la psychanalyse. Cliniquement, le *Witz* est normal. Ce serait plutôt les pensées analytiques qui se révèlent incapables d'accueillir l'identification projective normale ; elles se projettent sur la clinique sans que l'inverse soit vraiment possible. Le *Witz* témoigne de la capacité de projeter de quelqu'un. C'est la condition de la vie. Bion a surtout réfléchi à partir de la psychose dont il dit :

« Aux yeux du patient, chaque particule est constituée d'un objet réel externe qui est encapsulé dans un morceau de la personnalité qui l'a englouti. » [7]

Le problème du modèle militaire et guerrier est également présent chez lui. Il écrit par exemple dans *Recherches sur les petits groupes* :

« Il est entendu, que si un homme se comporte en animal grégaire et choisit un groupe, il le fait pour attaquer ou pour fuir quelque chose. » [8]

C'est dans ce contexte qu'il définit l'objet psychanalytique dans *Eléments de la psychanalyse* :

« J'ai avancé dans le chapitre III que l'objet psychanalytique était composé de trois "dimensions", les sens, la mythologie et la théorie analytique… Un objet analytique n'est pas un élément, mais on peut considérer qu'il a avec l'élément une relation analogue à celle de la molécule par rapport à l'atome. » [9]

Le *Witz* est à saisir automatiquement, mais il ne constitue pas d'objet, de « molécule analytique » ; l'événement, c'est presque-rien. Et en ce sens, je ne partage pas le point de vue de Bion quand il écrit :

« La combinaison des éléments dans le récit est analogue à la combinaison des hypothèses dans le système scientifique déductif. » [10]

Le récit du *Witz* est lui-même un fragment narratif minimal. Il ne fait pas élément. C'est une parole dont Bion dit dans *Aux sources de l'expérience* :

« Il nous faut donc envisager la parole comme deux activités potentiellement différentes, l'une qui consiste à communiquer des pensées et l'autre à employer la musculature pour débarrasser la psyché des pensées. » [11]

7 *Ibid*., p. 47.

8 Bion W.R., *Recherches sur les petits groupes*, Paris, Puf, 1965, p. 41.

9 Bion W.R., *Eléments de psychanalyse*, Paris, Puf, 1979, p. 99.

10 *Ibid*., p. 49.

11 Bion W.R., *Aux sources de l'expérience*, Paris, Puf, 1979, p. 103.

Le *Witz* est même une pensée après-coup, qui fait circuler les pensées hors du psychisme ; il pose très clairement la question des frontières du psychisme grâce à un récit qui n'est ni la cause, ni l'effet, mais la liaison, contrairement à Bion qui écrit dans la note 1 du chapitre VII de *Transformations : Passage de l'apprentissage à la croissance* :

« Le récit, en introduisant la cause et l'effet comme moyen de lier ses éléments, donne une fausse représentation de la relation conjonction constante. La cause et l'effet sont appropriés au récit mais n'ont pas de lien correspondant avec tel ou tel élément de la réalisation. Dans la réalisation des éléments sont simplement conjoints. » [12]

Le propre du récit witzique, c'est de mettre en jeu une projection à double sens, et non pas univoque. Ma pensée traverse l'identification projective de l'Autre, et l'Autre m'atteint aussi avec sa pensée. Ce n'est pas la même. C'est la réalité de la projection à laquelle le *Witz* nous confronte, et non pas sa représentation : c'est la pensée comme projection et liaison par un fragment narratif. Bion permet de faire une clinique normale du *Witz*. Le *Witz* témoigne que la projection est normale à la parole. Et la parole est liée à un récit qui introduit la liaison. Le *Witz* trouve que la projection est normale. Bion nous enseigne que la pensée peut arrêter la projection. C'est Mélanie Klein qui a situé la symbolisation en rapport avec les angoisses archaïques et les pulsions de l'enfant, dirigées vers le corps de la mère et son contenu. Le *Witz* pose la nécessité de la projection tout le long du développement, même en deçà du langage, et non pas à un moment particulier.

Maurice Dayan, dans un article publié en décembre 1978 dans *Psychanalyse à l'université* intitulé « Le fantasme et l'événement », considère que la pensée psychanalytique circule entre le fantasme et l'événement, deux concepts que ces termes servent à désigner :

« [Le fantasme est] une mise en scène représentant, à travers des actions où le sujet est impliqué, les conditions de l'accomplissement d'un désir. » [13]

Et Maurice Dayan d'ajouter :

« Le fantasme même s'il paraît statique sous sa forme consciente, décrit un événement. » [14]

Ou encore :

12 Bion W.R., *Transformations, Passage de l'apprentissage à la croissance*, Paris, Puf, 1982, p. 112.

13 Dayan M., « Le fantasme et l'événement », *Psychanalyse à l'université*, IV, n° 13, décembre 1978, p. 5-58, p. 5.

14 *Ibid*., p. 6.

« Si la séquence événementielle est généralement la forme que revêt le contenu thématique du fantasme, on ne saurait méconnaître que les usages et mésusages de ce terme débordent très largement le cadre où pareille forme se manifeste. » [15]

Maurice Dayan critique l'analyse que Serge Viderman fait de l'événement dans son œuvre, en particulier dans *Le Céleste et le sublunaire* [16]. On sait que pour Viderman, l'interprétation de l'analyste est imaginaire ; elle ne correspond pas nécessairement à un événement réel. Viderman exagère la dimension imaginaire de l'interprétation, mais il touche un point important de la psychanalyse quand même. De quoi s'agit ? Le concept d'événement dans la psychanalyse, à travers l'interprétation, n'est peut-être pas si assuré que cela. En tous cas l'événement est dans l'interprétation et pas dans les retrouvailles avec ce qui a eu lieu. Maurice Dayan précise d'ailleurs le champ d'intervention de la psychanalyse :

« Dans le contexte psychanalytique, il s'agit plus précisément d'une opposition entre l'événement imaginaire où est capté le désir inconscient et la réalité conjecturale d'événements qui ont pu avoir lieu dans la vie infantile. » [17]

Selon Maurice Dayan, la contradiction existe,

« mais elle ne réside pas à l'intérieur de la pensée freudienne. Elle se fait jour entre l'ambition archéologique de Freud et les implications du transfert tel que Viderman les conçoit. » [18]

Pour Viderman, on ne peut pas atteindre par la psychanalyse « le roc de l'événement », auquel Freud avait voulu amarrer toute son entreprise [19]. Pour Viderman

« le transfert n'est pas une relation à des objets historiques ; il est essentiellement la projection d'imago inconscientes. » [20]

Selon Maurice Dayan, Serge Viderman méconnaît

« la distinction essentielle entre l'événement et le souvenir inconscient qui a relayé la perception dudit événement. » [21]

Maurice Dayan analyse très justement à la fin de son article le surgissement de l'événement médiatique sur le fond de l'événement « naturel » [22],

15 *Ibid*., p. 7-8.

16 Viderman S., *Le Céleste et le sublunaire*, Paris, Puf, 1977.

17 Dayan M., « Le fantasme et l'événement » déjà cité, p. 11-12.

18 *Ibid.*, p. 23.

19 *Ibid.*, p. 22.

20 *Ibid.*, p. 23.

21 *Ibid.*, p. 45.

22 *Ibid.*, p. 52.

« où l'on pouvait troquer une information contre un fait de réalité. » [23]

Il s'attaque donc à Viderman pour défendre Freud :

« En cela, précisément l'événement historique digne de ce nom présente une certaine analogie avec l'événement de la vie individuelle dont s'inquiète la psychanalyse. » [24]

Et pour distinguer la spécificité des événements dont s'occupe la psychanalyse, il écrit :

« Ce qui compte, dans ce type d'événements qui intéresse d'abord la pulsion, ce n'est pas l'information qu'il véhicule (en tant que contenu intelligible et communicable), mais l'ébranlement qu'il provoque au prix justement d'un défaut radical d'information. » [25]

A dissocier l'événement de l'information, Maurice Dayan essaie de penser sans être dans le savoir. Et comme le dit Robert Maggiori dans le numéro de *Critique* de janvier-février 1989 consacré à Vladimir Jankélévitch :

« Toute l'œuvre jankélévitchienne tient à l'effort de penser – et non pas croire. » [26]

Au début de son article, Maurice Dayan remarque à juste titre que le mot d'*événement* ne fait pas partie du vocabulaire de la psychanalyse, alors que ce n'est pas le cas de celui de *fantasme*. Le mot *fantasme* est probablement celui dont la fréquence d'usage est plus élevé parmi les éléments du vocabulaire de la psychanalyse, alors que de ce même vocabulaire, « l'événement ne fait pas partie » [27].

C'est le concept d'*imago* et sa critique qui permet à Maurice Dayan de penser le passage du fantasme à l'événement : dans son article « Nature et fonction du fantasme », Susan Isaacs a eu recours à ce terme pour désigner une image inconsciente représentant d'ordinaire une personne ou une partie de personne et des objets primaires (alors que l'image consciente a pour corrélat n'importe quel objet, humain ou non), l'*imago* comprendrait

« tous les éléments somatiques et émotionnels de la relation du sujet avec la personne imaginée, les liens corporels avec le ça dans le fantasme inconscient, le fantasme d'incorporation qui sous-tend le

23 *Ibid*., p. 52-53.

24 *Ibid*., p. 54.

25 *Ibid*., p. 58.

26 Maggiori R., « Vladimir Jankélévitch et la morale de l'amour », *Critique* n° 7-8, 1989.

27 Dayan M., « Le fantasme et l'événement » déjà cité, p. 5.

processus d'introjection – alors que dans l'*imago*, les éléments somatiques et la plupart des éléments émotionnels sont fortement refoulés. » [28]

Pour cet auteur qui distingue le fantasme d'incorporation du processus d'introjection – le premier sous-jacent au second – ce que l'on introjecte est l'*imago* ; et il n'y aurait guère de sens à dire que cette représentation rendue possible par l'activité du fantasme d'incorporation est elle-même un fantasme. Sans qu'il soit nécessaire d'assumer les présupposés kleiniens de S. Isaacs, on peut utiliser cette distinction entre le fantasme qui décrit un événement ou une suite d'actions sur le mode de l'irréel et l'*imago* qui représente un être ou un objet constitué par des processus psychiques dérivés de l'élaboration fantasmatique et subsumés par le concept d'introjection. [29]

Ainsi à l'intérieur du processus d'introjection se trouve situé le fantasme d'incorporation. L'*imago* est introjectée. On le voit, l'élaboration de Mélanie Klein à l'intérieur de la psychanalyse permet de mettre en relation le fantasme à l'événement autrement autour de la notion d'*imago* qui sert de relais. L'*imago* n'est ni un fantasme ni un événement et permet de sortir de leur opposition. Comme l'écrit Maurice Dayan :

« L'*imago* peut donc être considérée comme une sorte de nœud, de pôle non événementiel de la vie fantasmatique susceptible d'orienter cette vie en se posant inconsciemment comme forme d'être intérieur à qui des événements peuvent advenir. » [30]

Maurice Dayan essaie justement de rompre la simple opposition du fantasme à l'événement en analysant quatre démarches réductrices, la réduction du fantasme à une représentation interne, celle des *Erlebnisse* freudiennes à des événements « objectifs » susceptibles d'être reconstitués, réduction de l'événementialité elle-même à la caractéristique distinguant des faits réels, et

« enfin méconnaissance et par suite réduction totale de la différence entre l'élément événementiel de la réalité passée et la multiplicité des souvenirs représentant ce même élément. Cette dernière assimilation permet de traiter l'influence d'une expérience dite "traumatique" comme l'action extérieure au sujet des événements eux-mêmes, en négligeant l'idée formulée dès les *Etudes sur l'hystérie* que seul le souvenir de ces événements peut avoir valeur traumatique. » [31]

28 Isaacs S., « Nature et fonction du fantasme » *in* Mélanie Klein *et al., Développements de la psychanalyse*, Paris, Puf, 1980, p. 64-114, p.102.

29 *Ibid*., p. 8-9.

30 Dayan M., « Le fantasme et l'événement » déjà cité, p. 11.

31 *Ibid*. p. 12.

Et Maurice Dayan peut alors conclure :

« Fantasme et événement sont liés aux origines de la psychanalyse, comme deux aspects complémentaires du processus où se joue le sort du désir. Celui-ci est toujours mis en scène par le premier d'après le modèle thématique du second et dans l'attente de sa survenue ou de son retour. Corrélativement, il n'existe pas de trauma radicalement exogène où la "pure événementialité" inscrirait une marque spécifique indifférente à la réalité du désir. » [32]

Maurice Dayan remet alors en perspective l'histoire de la psychanalyse, étant d'ailleurs entendu que le problème de l'événement psychique se situe entre la question du fantasme et le modèle de l'événement historique :

« L'accent a été mis de plus en plus sur la dynamique du fantasme et, dans l'école lacanienne, sur l'assujettissement du désir au langage et à l'ordre symbolique (le propre de la pensée de Lacan, à cet égard, étant son affranchissement par rapport à l'alternative fantasme / événement dont bien des auteurs sont restés prisonniers). Une "régression" de l'événement s'en est suivie, comme une conséquence de l'exclusion, généralement tacite, de la réalité (actuelle et passée) du champ de la psychanalyse. » [33]

Maurice Dayan pense ici à l'œuvre de Serge Viderman.

La notion d'événement trouve non seulement son champ d'application dans la clinique, mais aussi dans l'histoire de la psychanalyse comme son point mort. L'événement n'est ni originaire ni fondateur en cela. Une naissance n'a jamais eu lieu une fois pour toutes. Pour qu'elle soit un événement, il faut qu'une parole l'accompagne. Et cette parole doit perdurer. Chacun doit l'inventer sans cesse au long de sa vie.

32 *Ibid*., p. 18.

33 *Ibid*., p. 20.

12

ENTRE IPSÉITÉ ET ILLÉITÉ : UN ÉVÉNEMENT D'AUTRUI SANS EXPÉRIENCE [1]

Dans la psychose, à parler en toute rigueur,
il n'y a plus d'événement.
Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*.

Faire de la métaphysique n'est pas sans conséquence sur la psychopathologie, et à l'inverse, faire de la psychopathologie n'est pas non plus sans conséquence sur la métaphysique. La question du Même et de l'Autre est l'un des grands genres de la philosophie, mais en déborde largement du côté de la psychopathologie : toute pensée engage une représentation de l'altérité dont la psychopathologie fait l'expérience concrète.

L'œuvre de Paul Ricœur est directement ouverte sur la psychopathologie. Par une conception narrative de la condition humaine et du sujet comme « soi » mettant l'autre à une place décisive dans la constitution subjective, son originalité est certaine. Cette intervention de l'altérité dans la constitution du sujet croise les grands thèmes de la philosophie d'E. Levinas.

Nourrissant le projet de montrer en quoi la conception du *soi* chez Ricœur est originale par rapport à la philosophie d'E. Levinas et de quelle façon l'une et l'autre permettent une meilleure appréhension de la psychose, au plus près de la question psychopathologique et de la question éthique, il est nécessaire pour ce faire de préciser la place que Ricœur fait à l'altérité à partir de *soi*, non pas tant en reprenant les cheminements de *Temps et Récit*, mais en partant et revenant de *Soi-même comme un autre* et de *Philosophie de la volonté*.

1 Paru dans *L'Art du comprendre*, n° 1, mars 1994, p. 136-153.

[J'ai fait une conférence au séminaire de philosophie et psychiatrie de Necker, à Paris, « L'Expérience d'autrui dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », le 4 janvier 1994. Note de mai 2007.]

Le livre de Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, propose d'aborder la question de l'identité humaine comme une incessante dialectique entre deux pôles identitaires, l'un que l'on nomme l'*idem* (mêmeté, identité de caractère) et l'autre *ipse* ; ce dernier est le pôle ontologique de l'identité humaine, celui du maintien de soi par quoi il est possible de se ré-identifier comme soi, indépendamment des caractères qui peuvent changer. Sans reprendre tous les développements de cette question, il faut rappeler que l'exercice narratif va opérer la médiation entre ces deux pôles de l'identité humaine.

La problématique du *soi* se situe de cette façon dans le « champ du narratif en général », concept que Ricœur développe en montrant comment l'unité du récit et l'unité du personnage se construisent selon la même architecture ; dans le cas du récit, l'unité est assumée par l'intrigue ; et dans celui de personnage, c'est l'ipséité qui exerce cette fonction. Ce faisant, Ricœur réinscrit la poétique d'Aristote au cœur de la question de l'unité subjective, devenue la question centrale de l'ipséité. Ainsi l'intelligibilité propre au Raconter, en tant qu'il incorpore la discordance à la concordance et permet le maintien d'une histoire une et complète, devient-elle avec Ricœur un modèle pour l'identité humaine vivante, un modèle d'articulation du même et du changement. Identité humaine et identité narrative vont se superposer de telle sorte qu'il sera possible de comprendre la structure de l'identité humaine selon les différents modes de construction du récit.

Il est possible, comme le propose Arthur Tatossian dans ce même dossier, d'établir un parallélisme entre les types de récits littéraires et les types de troubles psychiatriques, selon les proportions de mêmeté et d'ipséité. Le *Typus Melancolicus*, personnalité prédisposante à la mélancolie, absorbe l'ipséité dans la mêmeté au point qu'à chaque expérience de rôle, l'ipséité se trouve engagée, tandis que la schizophrénie réalise une « ipséité mise à nu », fonctionnant à vide par incapacité à mettre en jeu la pluralité des identités *idem* avec l'identité *ipse*.

Deux questions se posent alors :

Celle tout d'abord du mode de détermination de cette ipséité : Comment est-il possible d'accéder à cette « sorte d'être » (ici tous les mots sont nécessairement imparfaits) qu'est l'ipséité ? Nous sommes conduits sans détour devant le problème de son statut ontologique, qui ne sera pas cependant l'objet de notre développement.

Celle aussi de la constitution réflexive de soi et de son échec dans la psychose. Toute expérience de soi procède d'une co-expérience ou d'un détour préalable par l'expérience d'autrui. L'homme psychotique s'est perdu dans l'expérience d'autrui ; il n'a pu reconstruire un « chacun » en retour de cette expérience. La question qui surgit très concrètement dans le champ psychopathologique est celle-ci : Com-

ment se constitue cette expérience réflexive et à quel moment de cette expérience d'autrui le processus psychotique intervient-il ?

A cette question, nous proposerons, non pas une réponse qui se suffirait à elle-même, mais des remarques, des matériaux, des fragments pour une réponse.

Quel « qui » entre « il » et « on » ?

P. Ricœur situe l'altérité constitutive de l'ipséité entre « il » et « on », du côté d'un « chacun ». Cette « autre ontologie » qui est aussi une éthique, une herméneutique du Soi, se débat avec Heidegger et Levinas, dans la « Dixième étude » de *Soi-même comme un autre*.

Il importe de comprendre précisément comment l'ipséité va être tendue entre ces deux modalités de l'altérité (l'une riche, l'autre pauvre) que sont le « il » et le « on ». Pour Levinas, ce qui procède de l'expérience du « il » est l'illéité, l'expérience apriorique d'autrui ; quant à la pseudo-altérité sur le mode du « on », elle s'oppose à la personnalité de la rencontre qui fait que chaque expérience d'autrui diffère. Chacune de ces deux modalités recèle ses propres périls : du côté du « il », ce péril peut être celui d'une altérité à ce point radicale ou prédonnée qu'aucune rencontre n'est plus possible. Du côté du « on », se posent les problèmes du « n'importe qui » (de l'autre interchangeable) et de la fusion en opposition au « chacun ».

L'illéité va constituer la protoexpérience, l'expérience impensable à partir de quoi il est possible de saisir l'expérience d'autrui, à cela près que cet événement du « il » n'est pas, pour E. Levinas, une expérience au sens phénoménologique du terme « expérience », mais un autre mode de survenu qu'une expérience.

Pour E. Levinas, la situation relationnelle Je - Tu n'offre aucune garantie d'accession véritable à autrui. La situation de rencontre, la proximité d'autrui sont en quelque sorte un leurre par rapport à la réalité de son existence. En cela, sa philosophie s'oppose assez clairement à celle d'un Buber ou d'un Max Scheler. Il y a une protoexpérience d'autrui qui ne dépend pas de la rencontre. Cette protoexpérience est toujours déjà faite, elle interdit qu'autrui soit réduit à rien. Dans *Humanisme de l'autre homme*, Levinas écrit :

« Il ne s'agit pas, dans la proximité, d'une nouvelle "expérience" opposée à l'expérience de la présence objective, d'une expérience du "tu" se produisant après, ou même avant, l'expérience de l'être, d'une "expérience éthique" en plus de la perception. Il s'agit plutôt de la mise en question de l'expérience comme source de sens, de la limite de l'aperception transcendantale, de la fin de la synchronie et de ses termes réversibles ; il s'agit de la non-propriété du Même et, à travers toutes ses limitations, de la fin de l'actualité, comme si l'intempestif

venait déranger les concordances de la représentation. »[2]

L'illéité donne préalablement à l'expérience un statut à l'autre et ce statut est inaliénable par la rencontre, et même, dans sa généralité, par l'expérience. Autrui préexiste comme il « postexiste » à toute forme d'expérience. L'irréductibilité de l'expérience d'autrui tient sa source dans l'expérience de Dieu. Ce qu'E. Levinas entend par illéité n'est pas sans rapport avec la trace et la transcendance. La première des « expériences » n'est pas spécifiquement humaine, mais est autant une expérience de Dieu qu'une expérience d'autrui ; l'une et l'autre se situent dans la trace.

Par « la trace de l'autre », Levinas entend définir l'illéité autour de la trace et du visage. Il s'attache au passage de la trace au signe qu'elle peut devenir. La signifiance spécifique de la trace tient à sa position de transcendance ; ce qui se découvre dans la trace est l'illéité. L'illéité ne commence pas dans les choses qui ne produisent pas de trace, mais avec celles qui produisent des effets. L'illéité n'est pas dans le « cela » de la chose, mais dans la position de ce à quoi elle mène. Ainsi du visage qui est Visitation et transcendance :

« Le mouvement de la rencontre ne s'ajoute pas au visage immobile. Il est dans le visage même. Le visage est par lui-même Visitation et transcendance. Mais le visage, tout ouvert, peut à la fois être en lui-même parce qu'il est dans la trace de l'illéité. L'illéité est l'origine de l'altérité de l'être à laquelle l'en-soi de l'objectivité participe en la trahissant. »[3]

Reprenant l'exemple d'une pierre qui en a rayé une autre, Levinas dit que la rayure peut être prise pour la trace, mais que sans l'homme qui a tenu la pierre, la rayure n'est qu'un effet. Ce n'est pas une trace où la cause et l'effet existent dans un même monde. Le feu de bois n'est pas la trace de la foudre non plus. Pour Levinas, la trace est bien autre chose qu'un signe. Aller vers Dieu est retrouver la trace pour s'inscrire en elle ; c'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace.

La trace n'est pas un signe au simple sens d'indice, contenu dans le signe, que l'on relève ou non selon son désir de savoir. Cette trace dérange. Que quelqu'un soit passé, fasse trace, signifie d'abord le dérangement même, un dérangement qui submerge par l'immensité de ce qu'il atteste. Voilà, selon les célèbres formules de Levinas, ce que me dit sans cesse la rencontre du visage comme Dire, d'un Dire dont je ne puis jamais me défaire.

2 Levinas E., *Humanisme de l'autre homme,* Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 14.

3 Levinas E., « La trace de l'autre », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Paris, Vrin, 1974, p. 202.

Il est paradoxal de constater que chez Levinas, nourri à l'école husserlienne, le concept « d'expérience d'autrui » est quasiment récusé. Autrui est événement et non point expérience au sens de ce qui survient et peut se clore ; il n'est point événement au sens encore, dans une perspective hégélienne du mot phénoménologie, de ce que l'on peut accomplir ou épuiser à force d'une œuvre. A proprement parler, selon Levinas, on ne « construit » pas autrui : il échappe à toute construction gnoséologique pour s'attester d'un autre registre, l'éthique. Il n'y a pas de procès dans la manifestation d'autrui. L'événement d'autrui n'a pas de genèse inscrite dans un temps humain qui permettrait de le dévoiler, comme la phénoménologie le propose. Ce chemin n'est pas un développement au sens de la phénoménologie de Hegel. Il est ici bien étrange de considérer qu'E. Levinas, formé par la phénoménologie, en récuse une à une toutes les grandes intuitions : l'accès à autrui par l'expérience et la représentation d'autrui comme mode d'accès à autrui.

Autrui ne peut se manifester dans le temps de l'expérience car il est déjà là. Tel est le sens de l'illéité. La coexpérience d'autrui et de Dieu se reçoit et se révèle dans ce dérangement originaire dont on ne revient pas, plutôt qu'elle ne se travaille dans le temps humain de l'expérience. Il en découle que, pour Levinas, l'invocation d'autrui n'est pas précédée par une compréhension, et que d'une certaine façon, la compréhension contribue pauvrement à la découverte d'autrui.

Si autrui ne se révèle pas sur le mode d'une expérience, au sens phénoménologique, son mode de révélation est autre, celui de l'intrigue et de la révélation. Une intrigue rencontre l'autre sans jamais en venir à bout, et sous la plume de Levinas, venir à bout d'autrui est aussi impossible que de venir à bout de l'infini, autrui étant une intrigue de l'infini sur lui-même. La révélation appelle de son côté à s'interroger sur la question du Dire, le Dire comme événement.

« Comme » un autre : *analogon* et asymétrie

Dans sa « Dixième étude » de *Soi-même comme un autre* [4], Ricœur engage une discussion avec Levinas, qui commence par l'énonciation de leurs divergences :

– l'ontologie de la totalité n'est pas le registre dans lequel se situe Ricœur en distinguant *ipse* de l'*idem* ;

– l'opposition polaire entre l'identité du Même, au centre de l'œuvre de Ricœur, et celle de l'altérité de l'Autre, est à ce point prononcée que la distinction au sein du Même entre *idem* et *ipse* devient caduque. Cela revient presque à dire qu'il ne saurait y avoir de débat

4 Ricœur P., *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil, 1990, p. 387 *sq.*

entre Ricœur et Levinas sur l'ipséité, puisque l'altérité de l'Autre se situe à jamais au-delà de la question du Même. L'idée d'une philosophie de la subjectivité (avec pour cahier des charges d'éclaircir les différentes « instances » subjectives et leurs rôles respectifs) fait sans doute, aux yeux de Ricœur, problème pour Levinas ;

– entre le Même et l'Autre, pour Levinas, il y a une séparation qui rejette l'altérité du côté de l'extériorité totale ; aussi l'altérité ne prendra-t-elle jamais la mesure d'un « comme ».

La première question phénoménologique que pose Ricœur est celle de l'expérience d'autrui saisi à partir de soi, ou, en d'autres termes, celle de l'*analogon*, c'est-à-dire de la constitution analogique d'autrui par rapport à soi. D'un côté, pour Ricœur et la tradition phénoménologique « classique », l'expérience d'autrui n'est accessible qu'en tant qu'elle est représentée en moi. Du côté de Levinas, comme nous l'avons vu, autrui ne se manifeste pas à partir d'un apparaître, comme on le dit d'un spectacle, il tient sa place d'un point de vue éthique. Pour Levinas, la relation à autrui n'est pas une ontologie, et ne se réduit pas à sa représentation. Autrui est une voix qui me dit « Tu ne tueras pas ! », et me donne ainsi mon statut de responsable, capable de répondre. Je suis constitué à partir de cette injonction extérieure à moi.

Cette constitution de moi, enjoint par l'autre, rompt toute symétrie de soi avec l'autre. Il n'y a pas de « comme » possible entre moi et l'autre, en raison de cette écrasante responsabilité éthique à laquelle je suis convoqué. L'asymétrie de l'intersubjectivité signe la situation exceptionnelle du moi dans la responsabilité, d'un moi débarrassé de soi et craignant pour autrui. Pour Levinas, chacun est autre à chacun, et le moi ne peut s'en tenir à l'unicité incomparable de chacun, d'où la nécessité de la justice. L'Autre est antérieur au Même, alors que pour Ricœur le Même s'atteste en retour de l'altérité et qu'il se constitue comme soi par le détour et le retour de l'expérience d'autrui.

De cette asymétrie fondamentale ressort que le rapport avec le tiers ne ressemble pas à l'intimité avec soi-même, ni à l'amour du prochain. Autrui reste toujours en position de non familier. C'est donc non seulement une certaine place d'autrui qui est en jeu mais également celle du tiers. Or, il est important pour la psychopathologie de bien cerner ces places du tiers et de l'altérité. Pour Levinas, le moi est un tiers et le psychanalyste saisit la personne dans la maladie et accède à autrui comme un tiers. Il réinstaure la place de tiers, perdue dans une communauté pathologique. On peut mesurer sur ce point ce qui sépare l'ontologie heideggérienne et celle de Levinas. L'ontologie heideggérienne subordonne le rapport à autrui à la relation avec l'être en général ; elle met l'ontologie avant la métaphysique, l'être avant l'altérité, la liberté avant la justice.

*

De l'expérience de l'être découle l'expérience d'autrui. Levinas cherche, au contraire, à fonder le discours à partir d'une relation première « non allergique » avec l'altérité, par un Désir ou un pouvoir de l'Autre sur Soi, qui soit justice, impossibilité du meurtre. Levinas met première l'injonction éthique sur toute ontologie. Il y a asymétrie fondamentale car ce qui me fonde est une injonction éthique venue d'autrui à son égard ; c'est autrui qui me fait moi en tant que j'assumerai ce devoir. Mon injonction à être moi est d'ordre éthique, alors que pour Heidegger, la *Selbstständigkeit* (le « maintien de soi » selon la traduction de Vezin) échappe principalement à ce point de vue pour relever d'une pure ontologie.

Du Dire comme événement

Pour Levinas, le seul événement qui puisse rompre le même est un événement hors phénomène, sans temps d'avant, ni de pendant, ni d'après. Cet événement est celui du Dire, simultané de l'avènement du langage, d'autrui et de Dieu. Il faut avoir constamment présent à l'esprit que Levinas parle dans le contexte de l'Ecriture, d'une littérature « d'avant la lettre », dans un temps hors événement où le seul événement qui vaille est celui du Dire.

Tout un parcours de la pensée de Levinas se fait de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, comme mouvement d'Autrui à Dieu en tant que Dire. Dans *Totalité et infini*, le thème central de sa pensée reste l'événement d'autrui, puis la question de Dieu comme Dire prend cette place. Autrui comme Dire, comme Dieu, est toujours déjà en jeu, plus du côté de la « révélation » que du côté de l'expérience en acte. Ce Dire correspond à un « Me voici » que jamais son Dit ne peut épuiser. L'annonce de l'événement se confond avec l'événement, un événement dont on ne peut en quelque sorte tenir le bout, puisqu'il est, selon la formule infiniment poétique de Levinas, une intrigue de l'infini sur lui-même. Suivons Levinas dans son cours du 23 avril 1976, « Témoignage et éthique » :

« Le témoignage ne s'exprime pas dans ou par un dialogue mais dans la formule "me voici". Dédicace de soi-même, ce témoignage est ouverture de soi qui exprime le surplus d'exigence au fur et à mesure que l'exigence de responsabilité est remplie. C'est par ce témoignage que la gloire se glorifie. Il est la façon dont l'infini passe le fini et la façon dont l'infini se passe.

« Le Dire sans Dit du témoignage signifie donc l'"intrigue" de l'infini-intrigue et non pas expérience, intrigue qui n'est pas expérience. Le mot désigne ce à quoi l'on appartient sans avoir la position

privilégiée du sujet contemplant. »[5]

Levinas rompt autant avec le récit d'une expérience d'autrui qu'avec le langage d'une transcendance, quand il dit que l'intrigue de l'infini est ce qui fait l'événement comme témoignage. Et toute son œuvre est tentative de porter ce témoignage. En ce sens, on peut parler d'autrui comme traumatisme ; il y a incessant traumatisme d'autrui. L'utilisation d'un vocabulaire psychopathologique pour relater l'expérience d'autrui en témoigne : obsession, traumatisme, persécution, émaillent le discours de Levinas.

Le fil conducteur de notre propos est de comprendre Autrui comme événement, événement par excellence. Ce Dire, dans le Dit de Levinas, oblige autrui à entrer dans le langage, à ne pas se masquer la face, à faire face, à parler avant de tuer. Levinas, lui-même effet de cette littérature d'« avant la lettre » dont il parle, fait événement, et interroge la relation du sujet et de l'événement en inversant les choses. Ce qui compte n'est pas d'abord le sujet, puis l'événement – ou plutôt les événements pour parler comme les Stoïciens –, c'est l'événementiel et le sujet qui s'en dégage, et ce point interroge la psychopathologie. Dans ce contexte, une certaine lecture de Levinas et de Ricœur rencontre les intuitions de Maldiney sur l'événementiel dans la psychose.

Promesse et *ipse*

L'un des points forts du dialogue philosophique Ricœur - Levinas est celui du statut donné à la promesse. Pour Ricœur, par la fidélité à la promesse donnée à autrui, se concrétise la continuité non substantielle de ce que je suis ; même si je change du tout au tout, je devrais honorer cette promesse qui atteste, le mot est précis, de la permanence de mon être quels que soient ses changements et les circonstances. Dans la philosophie de Levinas, la promesse joue un rôle fort différent [6]. Pour celui-ci, il faut se garder de donner un statut religieux à la promesse, car la religion est improposable a autrui, de même qu'elle est impossible à prêcher. Contrairement aux religions qui se nourrissent de représentations, la pensée de Levinas ne commence pas dans la promesse. Levinas fait jouer la question de la promesse sur ce point précis : toute promesse procède d'une représentation qu'il faut sans cesse mettre à distance. Il faut déjouer ces représentations qui font qu'autrui est d'ores et déjà prisonnier, empêché d'être, déjà capté avant d'avoir commencé à parler.

5 Levinas E., « Témoignage et éthique », cours du vendredi 23 avril 1976, *in Dieu, la mort et le temps,* établissement du texte, note et postface de Jacques Rolland, Paris, Grasset, 1993, p. 227.

6 Levinas E., « Diachronie et représentation », *Entre nous,* Paris, Grasset, 1991, p. 191-192.

Cette thèse de Levinas ne signifie cependant pas que la promesse, par opposition à l'œuvre de Ricœur, soit complètement absente de sa pensée : Levinas met la promesse en suspens, en tant qu'elle est liée à une anticipation d'autrui dans une représentation. Son projet est de dénuder le discours de son Dit, pour faire advenir le Dire d'autrui. Ce Dire d'autrui n'est pas analogique d'un autre, il est excentrique, dissymétrique.

A propos du dialogue de Levinas et de Ricœur, gardons-nous de toute fausse caricature de débat entre le judaïsme et le christianisme en faisant apparaître Levinas et Ricœur comme représentants philosophiques de leur tradition respective. Le souci de Levinas déborde largement celui d'une querelle théologique stérile, dans la mesure où la croyance ne se discute sans doute pas. Dans ce sens, ce qui est visé par la critique de la promesse chez Levinas n'est pas nécessairement la religion chrétienne. Levinas conteste plus le fondement et le principe même de la promesse, que sa réalité pratique : il sait la promesse nécessaire car rien ne « tiendrait » si l'homme ne s'engageait à tenir parole. Levinas dit simplement qu'autrui ne se promet pas. Plus qu'à une responsabilité de toi à toi, autrui renvoie de manière radicale à la responsabilité du sujet, à laquelle nul ne peut se dérober. Autrui, événement sans expérience, ne se convertit pas à une promesse qu'il n'a pas faite lui-même. Il est en dehors de ce mouvement, où la promesse est emprise sur l'autre et non pas seulement prise sur les choses. Autrui ne promet rien. L'homme est mortel, sans promesse de retour, et Autrui doit être laissé à cette place.

Si la promesse est centrale pour Ricœur, elle est secondaire, pour Levinas, par rapport à la responsabilité. Le discours de Levinas, dans le champ de la philosophie, n'avait rien de nécessaire. Il fait lui-même événement en affirmant l'événement du Dire, et oblige les autres discours à se situer et se positionner. Bien sûr, il est toujours possible d'ignorer ce qui dérange, et de réduire le dérangement même ; Ricœur a sans doute cédé quelque peu à cette tentation, ce qui lui a valu les critiques les plus vives de la part de certains psychanalystes [7].

Pour Levinas, la philosophie est langage de la transcendance, et non pas le récit d'une expérience. La place du récit est alors tout à fait différente : il y a refus, chez Levinas, de voir autrui raconté, alors que dans la philosophie de Ricœur, la condition humaine est centrée par la promesse d'un dénouement de l'intrigue et la nécessité qui lui est

7 Ces mêmes psychanalystes qui, par ailleurs, méconnaissent volontiers la dimension herméneutique de leur propre discipline, et se privent ainsi d'une grande richesse de pensée, de crainte, sans doute, de mettre Freud sur le terrain de l'herméneutique. Cette méconnaissance touche également la pensée de Levinas, pourtant passionnante lorsqu'on a la prétention d'être psychanalyste et d'accueillir autrui comme un tiers.

propre d'être racontée. Il faut alors pour Levinas un autre modèle que celui du récit pour penser autrui, car l'histoire n'est jamais arrivée une fois pour toutes. En revanche, ce qui arrive sans cesse, le seul événement qui vaille, jamais racontable ni épuisable, c'est autrui comme événement au détour du Dire. Cet événement d'autrui qu'il faut sans cesse maintenir et faire advenir, Levinas l'affirme dans chacune de ses phrases, et cela de manière lancinante et obsédante. Cet événement du Dire, Levinas défend contre la philosophie de Ricœur qu'il ne pourra jamais être clos, et en dernier ressort, raconté.

L'hyperbole

Dans l'œuvre de Levinas, le langage éclate ainsi de toute part, même si le style reste hautement philosophique, et la langue, celle de la phénoménologie. Levinas fait éclater le langage, tout langage, y compris le sien, pour que celui-ci fasse de la place en lui pour autrui.

Aussi la critique que Ricœur adresse à Levinas dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre*, quand il lui reproche de faire de l'hyperbole, pose-t-elle problème : de l'hyperbole, c'est-à-dire une pratique systématique de l'excès dans l'argumentation philosophique.

L'argumentation est précise : Ricœur reproche au Levinas d'*Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* d'être passé de l'Autre comme maître de justice, ce qu'il était dans *Totalité et infini*, à l'Autre comme offenseur. Levinas userait d'une langue de plus en plus excessive, ce qu'atteste le passage de termes comme « obsession de l'Autre », « persécution par l'Autre », «substitution du moi », à celui « d'Autre comme otage ».

Il faut remarquer le rôle que Ricœur, dans son étude, fait occuper à Levinas et qui ne recouvre peut-être pas ce que dit et fait Levinas. On ne peut pas parler de ce que dit Levinas sur autrui, sans risquer immédiatement de se trouver emprisonné dans une réduction. Dire ce que dit Levinas sur autrui, c'est risquer de ne pas laisser parler autrui. On court le risque de parler à sa place. Or, il n'y a rien de tel dans la pensée de Levinas. Lui reprocher de passer allègrement de la responsabilité pour l'autre à la substitution comme le fait Ricœur, est aussi une hyperbole. Autrui n'est pas le thème d'un débat, d'une comparaison, pour savoir qui de Ricœur ou de Levinas a raison, et ce d'autant plus que la discussion est asymétrique. Ricœur discute de sa propre initiative, non pas avec Levinas, mais avec des thèmes propres à celui-ci, en affinité avec sa pensée personnelle. L'asymétrie est d'autant plus marquée que le problème de l'ipséité est fondamentalement absent chez Levinas.

Le langage est hyperbolique par essence. A quoi il faut ajouter que Levinas ne se situe pas dans un genre démonstratif, contrairement à Ricœur. Il n'en demeure pas moins que la question de l'ipséité, dans la

mesure où elle est totalement absente en tant que thème explicite chez Levinas, est d'autant plus préoccupante que pour lui ce qui est absent fait signe. Le langage ne fait pas apparaître autrui ; il faut pourtant s'obstiner à y recourir, quitte à dessiner à chaque phrase un événement possible, à construire une phrase événementielle où autrui ait sa place d'« absolument autre ». Il s'agit bel et bien de dénuder le langage, pour faire apparaître autrui dans son dénuement.

Dénuder le langage, pour faire apparaître le dénuement d'un Dire d'Autrui, amène à se situer dans une position où l'on ne parle jamais pour l'autre, où l'on ne promet rien. Le Dire se tient, et le problème est de rendre ce Dire possible : le style de Levinas est cette tentative, vertigineuse entre toutes, de faire d'un même geste éclater le langage et d'user de ce langage.

La séparation n'est donc pas une simple hyperbole chez Levinas, qui empêcherait de penser l'ipséité et la distinction entre moi et soi, au cœur des préoccupations de Ricœur. Le Dire sépare, et ce Dire doit avoir lieu sans cesse, d'où le style lancinant de Levinas, qu'aucune catégorisation psychopathologique ne peut réduire, non plus d'ailleurs que l'écriture réflexive et démonstrative de Ricœur.

Autrui passe avant soi, pour Levinas, alors que pour Ricœur, il y va de la chance du Moi d'être Soi, sans se couper d'autrui comme partenaire, sans le constituer dans une transcendance comme chez Levinas ou dans l'imaginaire comme pour Lacan [8].

Ricœur permet de penser un « *cogito* brisé » entre l'exaltation du *cogito* cartésien et sa déchéance nietzschéenne, sans qu'il se pose lui-même comme avec Descartes, ou qu'il ne soit posé par l'autre dans un traumatisme comme chez Levinas. La métaphore, récurrente dans *Philosophie de la volonté*, de la naissance n'est pas choisie par hasard : le sujet ne se pose pas lui-même et il est posé par d'autres. C'est exactement autour de cette question de la naissance du sujet que se situe la problématique de Ricœur s'agissant du *cogito* brisé. Pour Ricœur, le commencement échappe à la subjectivité. Il n'y a pas de naissance originelle mais une renaissance incessante et toujours à nourrir à partir d'autrui. Ainsi dire « soi-même comme un autre » fait

8 La question reste ouverte de savoir si le « soi » de Ricœur aurait quelque chance de se constituer sans le langage de la transcendance (qui n'est jamais récit d'une expérience). Il faut également faire remarquer que le concept de « soi » de Ricœur n'est pas celui de la psychanalyse. Il faut alors se démarquer de l'usage qui peut en être fait à ce niveau, par exemple chez Winnicott. Pour Ricœur, le « soi » passe par le langage, le discours, et il est toujours réflexif. Il n'y a pas de présence immédiate quasi biologique ou éthologique à soi. Le « soi » est indirect par définition et passe par une mise en discours, ce qui n'est pas le cas du Soi anglo-saxon dans la psychanalyse. *Philosophie de la volonté 2 : Finitude et culpabilité,* Paris, Aubier, 1960.

d'ores et déjà échapper à la psychose, à toute emprise directe du Moi et de l'Autre. Le rapport à soi-même est indirect, et c'est le grand intérêt de Ricœur que de le dire clairement.

Reste le problème du statut ontologique de l'ipséité. Il est certain que chez Ricœur, il existe un statut ontologique de l'ipséité, démarqué de celui que M. Heidegger donne au *Dasein*, même s'il est problématique. Chez Levinas, toute l'ambition est au contraire de se dégager de l'ontologie de Heidegger et cet effort s'opère par un éclatement du langage, de l'être même du langage, en tant qu'il est non rapport à autrui, en tant qu'il empêche la révélation d'autrui. Le risque de la pensée de Levinas est alors d'ontologiser autrui. En réalité, ce que défait Levinas est le lien entre le langage et l'être. Il rejoint Vladimir Jankélévitch – dont nous nous sommes servi dans nos propres recherches pour penser l'inconscient – et sa définition de l'événement qu'il donne dans *Philosophie première*, comme instant, moindre être intermédiaire entre l'être descriptible, racontable ou analysable, et l'insaisissable rien.

Le « *cogito* brisé » de Ricœur permet donc d'interroger la fermeture événementielle dans la psychose, sur quoi s'interroge Henry Maldiney tout au long de son recueil *Penser l'homme et la folie* [9].

Remarquons qu'il ne s'agit pas de faire de la psychose le pôle extrême d'une ouverture événementielle manquée. Ce qui est proposé est plus modulé ; il n'y a pas un seul type d'événements, mais plusieurs sortes d'événements. Maldiney propose ainsi une typologie des événements qui sont en jeu dans les psychoses, et de ce point de vue, il existe bel et bien un champ de l'événementiel, de même que l'on peut parler d'un « champ de l'expérience ». Maldiney contribue donc à une « clinique de l'événementiel » dans la psychose, distincte de la clinique proprement dite, en prise problématique avec l'historique pur et simple.

L'œuvre de Ricœur permet une compréhension de la psychose, dans la mesure où elle se définit comme fermeture à l'événement, alors que le Soi dans l'expérience non psychotique est fondamentalement ouverture à l'événement. L'événement, c'est autrui en soi. Cette conception de Ricœur ressemble à celle du trauma d'autrui de Levinas, mais ne peut se confondre avec elle car, pour Levinas, le trauma que constitue autrui est absolument permanent.

Le « on » et le « chacun »

Notre chemin nous a conduit avec Ricœur à penser l'*ipse* entre « il » et « on ». Il passe maintenant dans la problématique du « on » entre deux grands écueils : le risque de fusion (des autres comme de soi), à

9 Maldiney H., *Penser l'homme et la folie,* Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

quoi répond la séparation, et celui de l'impersonnalité, c'est-à-dire de ne pouvoir identifier autrui comme chacun au retour de l'expérience de l'alter.

Dans « Le cercle de la démonstration », Paul Ricœur situe avec justesse le sujet non pas comme visage, ni comme « on », mais comme « chacun » :

« Permettez moi d'insister sur ce point dans la perspective des résistances à la réception de Rawls. Celle-ci peut venir de deux côtés : soit d'une conception dialogale de visage à visage qui fait du tiers un dérivé abstrait et déshumanisé ; soit d'une critique du "on", au sens de l'anonyme. Or, le phénomène distributif met en place un sujet qui n'est ni un visage ni un "on", mais un "chacun" ; celui, quel qu'il soit, à qui il est alloué une part. » [10]

Précisons ce qu'il faut entendre par « on » chez Heidegger. Le rapport aux autres est signifié par l'être au monde ; et l'être-là, dans son inauthenticité, se confond avec l'être de tous les autres pour se comprendre à partir de l'anonymat impersonnel du « on » qui le fait se perdre dans la médiocrité du quotidien, jusqu'à la dictature du « on » [11]. Selon Levinas, Heidegger, par ce terme de « on », fait dépendre de l'ontologie la relation à autrui de l'être au monde. La sortie du « on » se ferait par la détermination de l'être-là, qui est être pour la mort, en anticipant la mort dans le courage de l'angoisse.

La critique majeure de Levinas vis-à-vis de l'ontologie de Heidegger concerne l'identification de la mort au néant, et le rapport au temps. Au lieu de partir de l'être fini ouvert sur la mort pour penser la temporalité, Levinas part du temps et y fait intervenir la mort comme un événement, engageant ainsi une autre représentation de la mort [12]. C'est à partir de l'interdit de tuer que peut se jouer la question de la mort dans la relation à autrui. C'est la possibilité omniprésente du meurtre d'autrui qui rend la mort représentable comme un événement possible qui peut ne pas avoir lieu nécessairement. Et en ce sens, c'est bien l'interdit de tuer dans son énonciation même qui est fondateur et non pas une structure finie du sujet qui engagerait son rapport à la temporalité comme chez Heidegger. Le « on » est un risque permanent de sombrer dans la mort.

« La mort, écrit Levinas, ouvre au visage d'autrui, lequel est expression du commandement "Tu ne tueras point". Tenter de partir du

10 Ricœur P., « Le cercle de la démonstration », *Esprit,* janvier 1988, in *Lectures 1. Autour du politique,* Paris, Seuil, 1991, p. 218-219.

11 Selon les paragraphes 25, 26, et 27 de *Sein und Zeit,* trad. Vezin, Paris, Gallimard, 1988.

12 Levinas E., *Dieu, la mort et le temps,* établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris, Grasset et Fasquelle, 1993, p. 82, p. 123.

meurtre suggérant le sens complet de la mort. » [13]

Dans *Philosophie de la volonté* [14], Ricœur cerne une première fois le soi avant même d'élaborer le concept d'identité narrative dans *Temps et récit*. Il cherche à comprendre le volontaire et l'involontaire en tant que subjectivité. Il remarque que la conscience de soi tend à primer l'accueil de l'autre, que la vie avec l'autre peut être une abolition dans le « on » anonyme. Le « on » n'est personne, et il ne répond pas aux questions. La contrainte des impératifs sociaux est liée à leur anonymat. Ricœur reprend donc l'analyse de Heidegger en disant que l'affirmation de soi fait sortir du« on » anonyme. Dans le « on », le sujet manque de l'autre ; l'être du sujet n'est pas solipsiste mais être en commun.

Le sujet incarné est caractère, inconscient et vie. Le Soi ne se pose pas plus lui-même, que le sujet ne se pose dans sa naissance. Il est toujours posé par d'autres et recevant d'autrui le capital d'une hérédité. C'est seulement pour la subjectivité que la naissance pourrait être un commencement et non pas seulement une filiation. Le commencement de soi échappe à la subjectivité. Ricœur parle du consentement comme amour de soi, déjà présent dans toute conscience de soi. Comme il est intolérable de se considérer soi-même existant comme non nécessaire, il faut se poser existant. Le *cogito* en s'affirmant n'est pas autocréateur ; la conscience n'est pas créatrice et vouloir n'est pas créer.

La personne est définie comme le Soi qui manque à la conscience en général. Ainsi, au terme du parcours de Ricœur, il est donné à penser que le *cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse.

L'illéité permet justement de faire le partage entre le « on » et le « chacun ». En effet, le Soi n'est pas un « chacun », mais « autrui pour lui-même », en quelque sorte. Que le rapport à soi ne puisse être isomorphe à celui avec autrui est certain. L'opposition entre « il » et « on » est absolue de ce point de vue, « chacun » devant se situer comme il peut, et c'est l'intérêt de Levinas et de Ricœur de le permettre.

Il est sans doute possible de radicaliser la crise *ipse-alter* à partir de l'altérité comme « il ». Ne peut-on pas dire, par exemple, qu'une illéité qui n'est pas assez constituée, renvoie à la fusion ? Une illéité trop constituée renvoie peut-être à la mélancolie et à la paranoïa. De même qu'avec Ricœur, il est possible de faire la psychopathologie des rapports entre idem et ipse, de même Levinas introduit à une psychopathologie de l'illéité. Dans le « on », ce qui manque c'est la sépara-

13 *Ibid.,* p. 123.

14 Ricœur P., *Philosophie de la volonté 1 : Le Volontaire et l'involontaire,* Paris, Aubier, 1950.

tion. Parler d'une série de « chacun » ne va pas nécessairement non plus dans le sens de chacun séparé. Ici se pose la question de l'identification, absente de la visée de Levinas ; c'est la séparation qui est en jeu, alors que pour Ricœur, c'est l'identification. Le « chacun » pose précisément la question de l'identification, quand il se dégage de l'anonymat du « on ». Levinas passe délibérément à côté de l'identification, car l'injonction éthique appelle à une séparation qui n'identifie pas. Ce n'est pas de l'unicité que vient la sacralité de la personne pour Levinas, tandis que pour Ricœur, cette composante existe.

L'abolition de l'événement

Nous abordons maintenant un point précis de la pensée d'Henri Maldiney qui touche directement cette question de l'événement d'autrui. En effet, autrui est un événement avec Levinas, mais que se passe-t-il quand l'événementiel est aboli ?

Henri Maldiney [15] n'aborde ni la séparation ni l'identification pour penser l'homme et la folie. Ce qui est central pour lui est le rapport de la psychose à l'événement. Cela suppose une définition de l'événement. La référence majeure est puisée chez Erwin Straus lorsqu'il distingue *Geschehnis*, « événement », et *Erlebnis*, « vécu » [16]. *Geschehen*, à l'origine de *Geschehnis*, signifie « arriver », « se produire », sans intervention active du sujet. *Geschehnis* signifie donc l'événement qui échappe au travail de l'appropriation. *Ereignis* caractérise en revanche l'événement-avènement du propre. Ce qui est en cause et en acte dans l'existence, dans toute histoire proprement existentielle, est un pouvoir-être, le pouvoir-être soi. C'est entre les deux, *Geschehnis* et *Ereignis*, entre l'événement qui ne s'approprie pas lui-même à lui-même et l'événement proprement humain capable de s'approprier, que se situe la lacune essentielle du psychotique. L'événement est un trans-possible auquel le soi a ouverture de par sa trans-passibilité.

Maldiney essaye de saisir dans l'existence psychotique l'existential humain défaillant, car, dit-il, il n'y a de psychose que d'un existant [16]. Etre présent, c'est être à l'avant de soi. La possibilité même de la présence est la trans-possibilité. Et si ex-sister, c'est se tenir « hors et à partir de » (du) fond indéterminé, alors la trans-passibilité est un rapport au fond, par-delà toute forme possible de passivité. La trans-possibilité de l'accueil est en-deçà de tout projet.

La distinction de *Geschehnis* et de *Ereignis* est importante, car elle permet de faire la différence entre le pur événement, complètement

15 Maldiney H., *Penser l'homme et la folie* déjà cité, p. 13.

16 Straus E., *Geschehnis und Erlebnis zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas und der Renten-Neurose,* Berlin, Julius Springer, 1930.

extérieur, et celui que le sujet humain peut reprendre pour son propre compte dans une histoire. Pour Maldiney, dans la psychose il n'y a plus d'événement. Un événement, en effet, ne se produit pas dans le monde, mais il ouvre le monde. Or, dans la psychose, il y a fermeture à l'événement, impossibilité d'ouvrir un monde.

L'intérêt d'une telle approche de la psychose est nouvelle par rapport à celle de Freud qui la définit comme une perte de réalité, et par rapport à Lacan qui met l'accent sur la forclusion. Elle permet de saisir les différentes formes de psychose, dans leurs rapports propres à l'événement. Le champ de l'événementiel peut entrer dans la clinique. Ce concept de champ de l'événementiel qui suppose un large spectre d'événements possibles, n'est pas présent tel quel chez Maldiney, mais il peut en découler sur le plan clinique.

Les événements auxquels la psychose nous confronte sont problématiques, car ils manquent, pour ainsi dire, à l'appel ; ce sont des non-événements selon diverses formes ; certains sont devancés et par avance absorbés, comme dans la manie, d'autres sont purement abolis comme dans la schizophrénie. Dans son œuvre esthétique tardive [17], Maldiney va jusqu'à cette idée que l'œuvre d'art est hors de portée de l'intentionnalité et du projet. C'est un existentiel, de l'ordre de la réceptivité et de l'attente. Elle déchire la trame du neutre pour ouvrir une rencontre. En définitive, le poète décide et le philosophe accueille [18].

Nous avons tenté de poser la question de l'ipséité telle que Ricœur la thématise dans son œuvre, dans le contexte des relations à l'illéité de Levinas, et au « on » de Heidegger. Le titre même de notre travail définit le point de départ de la question, celui d'un événement d'autrui sans expérience, il interroge fondamentalement toute approche phénoménologique de la psychopathologie, même si nous pensons incontestablement qu'elle est un moment incontournable sur le plan clinique. La question sur laquelle nous débouchons était présente au départ, celle de l'éthique sous-jacente et nécessaire à toute phénoménologie.

En ce sens, Ricœur et Levinas ne dialoguent peut-être pas ; Ricœur part de ce qu'il fait dire à Levinas et non pas vraiment du Dire Levinasien qui oblige les autres discours, et autrui, à se situer. Peut-être ce débat sur l'ipséité et illéité n'est-il pas un réel débat et ne pourra-t-il jamais l'être car, pour Levinas, l'ipséité n'existe pas. Et cette absence même pose problème. De la même manière, l'on peut dire qu'autrui manque toujours, puisqu'il n'est certainement pas là où on le croit. Le

17 Maldiney H., *L'Art, l'éclair de l'être,* Paris, Editions Comp'Act, 1993.

18 Maldiney H., *Le Legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge,* Lausanne, L'Age d'Homme, 1974, p. 43.

projet de Levinas est de déranger le langage et l'être pour faire advenir l'autre sans cesse, au détour de chaque phrase. Ainsi, après avoir traité de l'ipse entre « il » et « on », nous sommes passés au Dire comme événement, et nous avons tenu à préciser l'opposition entre promesse pour Ricœur et ce que Levinas peut en dire. Si chez Ricœur la promesse est centrale, l'on ne peut pas dire qu'elle soit fondamentalement absente chez Levinas. Toutefois, au-delà d'une caricature de débat entre judaïsme et christianisme, il s'agit de tout autre chose : autrui est un événement que l'on ne promet pas. Autrui ne se promet pas. En aucune façon, on ne peut le « tenir » et, encore moins, le convertir.

Entre le « on » et le « chacun », l'ipséité, telle que Ricœur la définit, peut rejoindre la philosophie de Levinas, dans la mesure où le sujet ne se pose pas de manière unilatérale mais de manière indirecte dans une philosophie réflexive. Dire « soi comme un autre » est un événement en ce sens, qui vient à son tour interroger la pensée de Levinas, de même que celle de Levinas est directement questionnée par Ricœur.

L'œuvre de Maldiney sur laquelle nous avons terminé permet de manière radicale de voir le lien entre la psychose et l'événementiel. Son œuvre élabore les conditions de possibilité des événements dans différents types de psychose, en posant de manière plus générale la question de la condition humaine, non pas autour de l'identité narrative comme Ricœur, mais autour de ce rapport à l'événement dont la psychose est en quelque sorte la preuve. En définitive, nous avons tenté de dégager l'importance d'un Dire éthique pour fonder la démarche phénoménologique en psychopathologie. Le Dire de Levinas et celui de Ricœur s'y complètent au mieux. Il serait heureux qu'ils enrichissent aussi la psychanalyse.

13

S. FREUD, 1877

OBSERVATIONS DE LA CONFORMATION DE L'ORGANE LOBÉ DE L'ANGUILLE DÉCRIT COMME GLANDE GERMINALE MÂLE [1]

Nous publions ici – grâce à la traduction de Max Kohn, maître de conférences de psychopathologie à l'université de Nantes [2] – l'un des premiers écrits de Freud, *Beobachtungen über Gestaltung und feineren Bau der als Hoden beschriebenen Lappenorgan des Aals*. Ce travail fut rédigé dans le cadre de l'Institut de zoologie et d'anatomie comparées de l'université de Vienne (Pr Claus). Il fut publié en 1877. Outre l'intérêt de curiosité qu'offre un texte méconnu de Freud, on ne saurait négliger la langue descriptive d'une telle observation sous la plume de Freud. Max Kohn a consacré, sous la direction de Pierre Kaufmann, sa thèse de doctorat de philosophie aux écrits préanalytiques de Freud (université Paris X - Nanterre, 1979).

1 Paru dans la *Revue internationale de psychopathologie*, « Les évolutions, phylogenèse de l'individuation », Paris, Puf, février 1994, p. 9-20.

2 [J'ai été chargé de cours (1988-1992) au département de psychologie de l'université Paris 13 - (Paris-Nord) puis maître de conférences (1992-1999) en psychologie clinique à l'université de Nantes et maître de conférences HDR en psychologie et anthropologie depuis 1999 à l'université Paris Diderot - Paris 7, UFR de Sciences Humaines Cliniques. Je suis psychanalyste en cabinet privé depuis 1978 et psychanalyste à la Maison de la mère et de l'enfant à Paris depuis 1985 pour l'animation d'une réunion clinique avec les puéricultrices à la crèche, et d'une autre avec les éducatrices, sur des situations cliniques mettant en jeu la relation entre la mère et l'enfant et je fais les entretiens d'admission avec les mères. J'ai été psychanalyste dans un dispensaire adulte dans le service du Dr Cron au Centre Pierre-Janet du Havre (1980-1982), psychothérapeute au CMPP d'Argenteuil (1982-1984), psychothérapeute dans un dispensaire enfants à Saint-Denis dans l'Inter-secteur du Dr Coen (1982-1987), psychologue à l'IMPP de Montaigu (1986-1987). Note de mai 2007.]

Travaux de l'Institut de zoologie et d'anatomie comparées de l'université de Vienne

Observation de la conformation et de la structure fine de l'organe lobé de l'anguille décrit comme glande germinale mâle (pages 128-146 du manuscrit) (avec 1 tableau) par Sigmund Freud, étudiant en médecine. (Présenté à la séance du 15 mars 1877).

Pendant les mois de mars et septembre de l'année 1876, à la Station zoologique de Trieste, sous l'instigation de mon maître, M. le Pr Claus, j'ai examiné les organes sexuels de l'anguille, à propos desquels le Dr Syrsky [3], avait fait une communication stimulante dans le cadre de recherches nouvelles. Je n'ai pas pu passer à Trieste cette période de l'année qui va d'octobre à janvier et qui est décrite par les auteurs comme la période de frai de l'anguille. M. le Pr Claus a cependant fait venir de Trieste, pendant les mois mentionnés, une grande quantité d'anguilles et m'en a confié l'examen à l'Institut de zoologie et d'anatomie comparées. Qu'il me soit permis de remercier chaleureusement, à ce propos, M. le Pr Claus, pour son soutien dans la conduite de ce travail.

J'ai examiné en tout environ 400 anguilles, qui avaient de 200 mm à 650 mm de long. Malgré tout, il y avait dans ce nombre peu d'animaux plus petits que 250 mm ou plus longs que 480 mm, car je n'étais pas en mesure de me procurer un nombre suffisant d'animaux plus petits ; et d'autre part, j'avais aussitôt abandonné l'examen d'anguilles dont la longueur dépassait un demi-mètre, car je ne pus trouver chez ces gros animaux l'organe décrit par Syrsky. Le marché de Trieste me donna aussi l'occasion d'examiner les organes sexuels de 36 exemplaires de l'anguille de mer (*conger vulgaris*). Je n'ai pas réussi à trouver chez le congre un organe analogue à celui dont Syrsky parle chez l'anguille.

Dans un traité sur les organes de reproduction des anguilles (compte rendu de séance de l'Académie de Vienne, vol. LXIX, l[re] partie), le Dr Syrsky a déclaré qu'on trouve un organe pair chez les anguilles petites et moyennement grosses, à la place des ovaires, qui est composé d'une série de petits lobes et qui définit les organes génitaux mâles de l'anguille, si longtemps recherchés.

Mais il manquait la preuve de l'existence de spermatozoïdes et la structure de l'organe lobé n'était pas prise en considération, si bien que l'interprétation donnée par le chercheur, celle des testicules, ne

3 [Le nom de Syrsky est aussi orthographié Syrski. Syrsky (1824-1882) est un zoologiste, directeur du musée d'histoire naturelle de Trieste (1866-1875) et professeur de zoologie à l'université de Lwow (1876-1882) ; Lwów (en polonais) est une ville de l'ouest de l'Ukraine appelée Lemberg en allemand, Lviv en ukrainien, L'vov en russe. Note de mai 2007.]

semblait pas inattaquable. D'autre part le lecteur de la communication de Syrsky restait convaincu que l'organe lobé n'était rien d'autre qu'un ovaire modifié.

A cela s'ajoutait aussi un très grand intérêt pour la question des organes de reproduction de l'anguille ; tant d'efforts avaient échoué pour prouver avec certitude l'existence de testicules.

Qu'en raison de cela je ne puisse m'attendre, malgré les recherches en cours sur cet organe, à mener à son terme une question en suspens depuis des siècles, n'empêche pas de soumettre les conclusions de Syrsky à une vérification afin de faire advenir dans l'expérience quelque chose concernant la structure fine de l'organe lobé.

Mes recherches me conduisent à confirmer presque entièrement les faits observés par Syrsky. Mais la recherche histologique ne permet pas de confirmer ou d'infirmer sur des bases solides que l'organe lobé soit les testicules de l'anguille.

Dans la suite, je ne veux que décrire l'organe lobé du point de vue anatomique et histologique, et le comparer avec l'ovaire. La description anatomique ne peut pas apporter quelque chose d'essentiellement nouveau à la communication de Syrsky.

L'organe lobé de l'anguille est situé de chaque côté dans le coin où se réunissent la paroi arrière de la cavité du corps (*der Leibeshöhle*) avec ses parois latérales ; dans des cas rares, il est déplacé de manière médiane, où se trouve le fourreau péritonial de la nageoire. Ses parties paires traversent toute la longueur de la cavité du corps et s'étendent profondément dans la partie caudale de celui-ci. L'organe lobé droit commence plus loin en avant et atteint l'égalisation moins loin en arrière que celui de gauche.

Jusqu'à la région anale, les organes lobés gauche et droit cheminent parallèlement ; à partir de là, ils se rapprochent l'un de l'autre toujours plus jusqu'à ce qu'ils soient situés de manière médiane l'un près de l'autre dans la partie caudale de la cavité du corps, où ils ne sont séparés que par une fine paroi d'une gaine (*Scheidewand*) qui commence en arrière de l'ouverture anale, et divise la cavité caudale du corps en deux parties.

Les deux feuillets frisés, que l'on connaît avec certitude comme étant les ovaires de l'anguille, depuis Rathke, occupent exactement la même position dans le tronc (*Rumpf*) et dans l'abdomen.

Chaque organe lobé consiste en une bande (*Streifen*) étroite, une sorte de ruban, et de petits lobes, que le ruban porte à son extrémité libre. Les lobes (*Läppchen*), sont fermes et blanchâtres ; les plus gros se trouvent antérieurement, les plus petits dans la partie caudale de l'organe. Les lobes isolés se couvrent parfois de petites parties de leurs surfaces expulsées ; entre deux gros lobes bien développés, il peut souvent s'en introduire un autre plus petit. La partie caudale de

l'organe ne consiste plus en une seule, mais en une double série de petits lobes, à partir de laquelle la série extérieure est dans la continuité de l'organe et la série intérieure représente ce que Syrsky a appelé *pars accessoria* ou *pars recurrens*. La *pars accessoria* manque souvent sur un côté ou sur les deux, le plus souvent du côté droit, parce que l'organe lobé de droite, ne débouche pas si loin derrière que celui de gauche.

L'ovaire (*der Eierstock*) a également une *pars accessoria*. Dans la partie caudale de la cavité du corps peut venir s'adjoindre à chaque feuillet de l'ovaire un autre feuillet intérieur. Mais on ne voit pas la *pars accessoria* de l'ovaire aussi facilement que celle de l'organe lobé, parce que les deux feuillets de l'ovaire sur leurs surfaces larges sont collés. Dans des cas rares, on peut trouver le double feuilletage (*Doppelblättrigkeit*) de l'ovaire dans la cavité du corps même.

Une différence essentielle de l'organe lobé d'avec l'ovaire tient à ce que le premier est placé le long de la paroi d'un canal qui se présente seulement en même temps que l'organe lobé et qui manque toujours dans les anguilles femelles (Syrsky).

Ce canal longitudinal suit entièrement le parcours de l'organe lobé. Il commence aveuglément là où chaque fois l'organe lobé commence et parvient avec ce dernier derrière l'anus. Je trouvai ses parois chaque fois se recouvrant l'une l'autre, si bien que son espace creux (*Lumen*) était fermé et qu'il ne conduisait à aucun contenu. Il se trouve au milieu d'une petite anse triangulaire dans la région de l'anus en communication ouverte avec la cavité du corps, car on peut le sentir comme une masse collée quand on fait une injection dans le *porus genitalis* d'un animal sain. Syrsky désigne ce canal comme *vas deferens*.

Naturellement, on ne peut rien dire de définitif à son sujet avant que la nature de l'organe lobé ne soit établie avec certitude, car il semble avoir une relation déterminée à l'organe lobé. Je veux faire remarquer que je n'ai pas réussi à trouver des ouvertures qui conduisent des petits lobes à ce canal longitudinal. A l'égard des données sur la simplicité du *porus genitalis* et de la présence d'une fissure (*die Spalte*) entre les boyaux (*Mastdarm*) et la gorge (*der Hals*) de la vessie urinaire, je dois me ranger à l'avis de Syrsky. Je me suis convaincu que chez le congre, ces rapports sont les mêmes.

Je n'ai pu présenter le canal longitudinal mentionné que chez des animaux où l'organe lobé était bien développé et où les petits lobes isolés étaient larges, blanchâtres et entièrement séparés les uns des autres. Je n'ai rencontré la mise en œuvre d'un tel état de l'organe lobé que chez les anguilles grosses d'environ 400 mm à 430 mm et, à la vérité, plus souvent en septembre et dans les mois suivants qu'au mois de mars. Pendant toute la période de mes recherches, je trouvai cependant chez de petites anguilles des formes de l'organe lobé, que je

dois considérer comme moins développées et chez lesquelles je m'évertuai vainement à trouver le canal longitudinal.

L'organe lobé non développé est une étroite bandelette qui est très difficile à voir *in situ*. Les petits lobes isolés ne sont pas blanchâtres, mais hyalins ou gris-rougeâtres à cause des filets de vaisseaux sanguins qu'ils conduisent ; plus loin, ils sont plus minces et plus étroits que les organes lobés développés (*Lappen*) et laissent entre eux des étendues grandes ou petites, sur le bord non lobé de l'organe. Plus l'organe lobé en son entier est petit, plus confusément les petits lobes clairs comme le verre se détachent du bord libre de l'organe et plus les entailles entre eux deviennent moins profondes. Chez de petites anguilles de 200 mm, les petits lobes sont devenus méconnaissables : le bord libre des petites bandelettes, qui désigne l'organe lobé, montre une limitation faiblement ondulée ou entièrement horizontale (fig. 1). Dans le dernier cas, l'organe lobé ne mérite plus son nom ; il a perdu son apparence caractéristique et se différencie peu d'un ovaire, étroit, frisé de manière insignifiante et hyalin, comme l'on en observe chez les grosses anguilles de 200 mm.

Les frisées (*das Krausen*) ou l'apparence en forme de manchettes de l'ovaire reposent nommément sur la formation de plis transversaux (*Querfalten*) à l'extérieur de la cavité du corps, éloignée de la surface de l'organe et ne sont que le début de replis compliqués et de la formation de plis voisins qui suivent la maturation de l'organe. Comme l'état chiffonné (*die Lappung*) de l'organe lobé, de même les plis transversaux de l'ovaire semblent n'être qu'un processus de croissance, et provenir d'un état antérieur de l'organe.

Bien que les plus petits ovaires, que l'on trouve chez les animaux de 200 mm, soient toujours deux à trois fois plus larges que les plus petites formes non lobées de l'organe de Syrsky chez les grands animaux, on doit pourtant accorder que l'apparence d'un organe lobé non développé se rapproche tellement de celle d'un ovaire complètement immature, que seule la recherche histologique peut permettre de différencier dans l'identité des rapports topographiques des deux organes, si l'organe lobé est un organe *sui generis* ou une modification de l'ovaire, qui s'est développé à partir d'un état très primitif de ce dernier.

La recherche microscopique sur l'organe lobé rend une telle relation à l'ovaire très invraisemblable. En rapport avec la structure fine, la forme non lobée de l'organe de Syrsky ne se différencie pas essentiellement des formes avec des lobes distincts, et pourtant étroits et hyalins.

Sur une surface, l'organe lobé rejoint la cavité du corps, et sur l'autre il s'adosse aux parois latérales. A partir de la première, c'est-à-dire de la surface intérieure, les riches vaisseaux sanguins pénètrent

dans l'organe et se résolvent en une couronne capillaire sur le bord libre de l'organe. La trame nouée (*Bindgewebe*) et ondulante du péritoine repose sur le côté intérieur, plus loin en avant, contre le bord de l'organe, que sur le côté extérieur, où gisent librement les éléments cellulaires. On peut de ce fait appeler dans l'organe lobé comme dans l'ovaire, la surface extérieure, « côté germinal » (*Keimseite*), et la surface intérieure « côté vaisseau sanguin » (*Blutgefässeite*), dans la mesure où il reçoit ses vaisseaux du côté intérieur et forme finalement sur ses surfaces extérieures des replis, si bien que l'on reconnaît au toucher l'ovaire mûr, comme une sorte de velours.

Les deux côtés de l'organe lobé sont recouverts d'un épithélium plat qui se poursuit dans l'épithélium du péritoine, mais avec des cellules plus petites et plus faciles à faire apparaître que les précédentes. Les cellules isolées de l'épithélium plat sont polygonales, avec de gros noyaux ovales ou polygonaux, et s'étendent à maints endroits, et à la vérité plus particulièrement sur les bords des petits lobes, et sur le bord attaché de l'organe dans sa longueur, et sortent comme des cellules en forme de fuseau (*Spindelzellen*) (fig. 2).

Sur la surface extérieure de l'organe, elles sont ordonnées en figures étoilées singulières (*eigenthümlichen sternförmigen Figuren*). L'épithélium de l'ovaire est très proche de celui décrit à l'instant. Au-dessous de l'épithélium se trouve un ouvrage en mailles (*Maschenwerk*), une trame nouée qui, selon la maturité de l'organe, a reçu un développement plus ou moins compliqué et ce dans les lacunes de cet échafaudage de cellules que je dois considérer comme les éléments essentiels et caractéristiques de l'organe lobé.

Ces cellules, quand on les observe fraîches, sont totalement transparentes comme de fraîches cellules d'œuf. Après traitement par des réactifs, elles sont granulées ; elles ont un noyau gros, rondelet, habituellement fortement imbibé, qui montre de manière constante le petit corps d'un noyau très sombre.

Les cellules elles-mêmes sont plus petites que les cellules de l'œuf (*Eizellen*) et, de plus, faciles à distinguer de celles-ci ; elles sont rondelettes quand elles reposent isolément dans les mailles de l'échafaudage mais cubiques quand elles reposent ensemble à plusieurs dans les lacunes du tissage (*Gewebslücke*) et qu'elles se sont aplaties réciproquement. Couramment, les frontières des cellules sont données par des contours tranchés, mais il arrive que des cellules s'en écartent (fig. 3, d).

Ces cellules contenues dans l'organe lobé se caractérisent par maintes particularités, comme des éléments jeunes et peu résistants. Elles sont très sensibles aux réactifs, difficiles à conserver dans une forme inchangée, et elles ne donnent pas sans exception les mêmes images grâce aux mêmes méthodes. J'ai pu isoler des cellules avec des

noyaux clairs, alors que couramment, les noyaux de cellules semblent avoir un assemblage dense, comme les cellules du corps. Ce faisant, se montrèrent des cellules de petits lobes qui semblaient avoir peu de ressemblance avec la plupart des « contenus de cellules ». Elles montraient un contour du noyau très fort et brillant, et à la place des petits corpuscules du noyau, sombres, si caractéristiques, elles avaient le noyau rempli d'une masse sombre et bien granulée, qui était séparée du contour du noyau par une région claire (fig. 4, a, b).

Je ne pense pas que ces cellules constituent une autre espèce qu'on devrait séparer des autres éléments de l'organe lobé. Je présume bien plus, que ces images différentes ont été apportées, en raison de changements non remarqués et conservés, dus à la force des réactifs, et à des états déterminés des cellules, dont les particularités ont contraint les cellules à la solidarité (*Mitleidenschaft*) et à changer leur apparence.

Dans de tout petits lobes, j'ai trouvé nombre de fois des cellules en quantité très faible, qui donnaient, grâce à une couronne de petites boules claires, à la périphérie du noyau, et aussi de par leur grosseur et leur apparence, exactement les mêmes images que donnaient des cellules d'œufs grosses ou petites (fig. 4, c). Je me retiens d'interpréter les éléments très rares.

Les cellules et leur contenu se trouvent, comme mentionné, dans les lacunes d'un échafaudage de trame nouée. Grâce aux tiraillements de minuscules lobes ou grâce à l'observation des parties d'un organe lobé qui se trouve entre les petits lobes, l'on peut se convaincre que cet échafaudage consiste en des cellules et en des formes différentes de conduits, près desquels apparaissent des filaments (*Faser*) noués en trame et épais.

Les cellules comportent en elles les caractères des corps noués en trame (*Bindegewebskörpern*) : elles sont irrégulières, couramment en forme de fuseau, et montrent un noyau non granulé et fortement colorable qui détermine le plus souvent la forme de la cellule et qui est entouré d'une lisière étroite ; à partir des formes en fuseau sortent habituellement des appendices de forme plate ou en forme de tringle. Grâce à ces petites tringles, qui peuvent souvent passer inaperçues, formées séparément dans leur déploiement, avec la mise en place de petits corpuscules brillants, les cellules se nouent entre elles, et forment les cadres – de temps en temps on dirait des espaces fermés (*geschlossene Raüme*) – dans lesquels se trouvent les cellules de contenu (*die Inhaltszellen*) (fig. 4, d, g, f).

De ces dernières on a souvent des images qui font conclure à des états de prolifération (*Proliferations-Zustände*). Il n'est peut être d'aucune valeur de faire jouer à ce propos que dans des lobules les plus immatures et également vers le bord libre de lobes quelque peu

plus gros, on rencontre les « cellules du contenu » habituellement et isolées dans les lacunes du réseau cellulaire (*Zellennetz*) noué en trame et que par contre à l'intérieur des petits lobules, et surtout dans des lobules plus âgés, on trouve dans l'espace d'une maille (*Maschenraum*) deux, trois fois ou plus de « cellules de contenu » qui ont toutes l'apparence de produits de scission (*Spaltungs-Produkten*) (fig. 3 a, b). On voit aussi souvent dans une lacune, à la place d'une seule cellule, un petit tas de noyaux infiltrés dans le protoplasme, qui ne laisse reconnaître aucune frontière cellulaire (fig. 3, c) et aussi d'autres endroits où quelques-uns de ces noyaux ont déjà formé des frontières cellulaires, pendant que d'autres sont encore libre dans le protoplasme. Finalement, on doit admettre que les « cellules de contenu », du point de vue de la grosseur et du nombre, sont aussi grosses et aussi mûres que l'est l'organe lobé.

Une telle prolifération des « cellules de contenu » nouée avec l'accaparement de l'échafaudage semble constituer le procès de formation des lobules. Dans de petits lobes bien séparés, les espaces de mailles ont avancé et l'échafaudage se montre plus ferme, composé qu'il est de fuseaux plats et épais et de cellules en forme de filaments ; les « cellules de contenu » qui ne montrent aucun caractère nouveau se trouvent rassemblées en tas (fig. 5, hz). Vus de la surface, les lobules montrent une apparence en facettes (*das facettirte Aussehen*) que Syrsky a décrite. Les facettes correspondent à des accumulations de cellules qui se situent immédiatement sous l'épithélium ; les parois de séparation des facettes correspondent à l'échafaudage noué en trame. Un petit lobule frais, en dehors de cela, se montre rempli de petits grains gras, que les cellules peuvent souvent masquer. De même le riche réseau de vaisseaux sanguins, dont les capillaires traversent partout les « poutres » de l'échafaudage, peut, à l'état frais, gêner la vue des cellules.

Dans les lobes gros, épais et blanchâtres, l'échafaudage est devenu encore plus puissant, et donne à la trame, malgré sa richesse en cellules, une grande fermeté et solidité. A partir du bord libre du lobe, se sont formés à l'intérieur des *Dissepimente* ; les « cellules de contenu » sont devenues significativement plus petites ; elles ne reposent plus éparpillées irrégulièrement dans l'échafaudage, mais font apparaître des cordons (*Zellstränge*) cellulaires particuliers, qui sont séparés au bord du lobe par les *Dissepimente* mentionnés et suivent un parcours très irrégulier à travers les lobes, à l'intérieur desquels ils s'anastomosent simplement l'un l'autre. Les cordons cellulaires n'enserrent pas un *Lumen*, un espace vide ; ils sont entièrement solides. Je n'ai pas réussi à distinguer s'ils exprimaient les « chambres à air » d'une *membrana propria*.

Je ne doute pas que cette dernière description de la forme du développement de l'organe lobé ne soit pas définitive, mais je ne puis faire aucune communication sur les destins futurs de celui-ci, car je n'ai pas réussi à obtenir un état mûr de l'organe lobé. Je le regrette d'autant plus que nos connaissances sur l'organe lobé ne semblent pas justifier une décision (*Ausspruch*) certaine quant à sa nature.

Quand on cherche à s'orienter pour savoir ce qui peut être dit avec tant soit peu de vraisemblance sur l'organe lobé, alors il apparaît ceci : l'opinion selon laquelle l'organe lobé serait une modification de l'ovaire et proviendrait d'un état de développement antérieur de ce dernier, n'est pas à la vérité entièrement décidable car on n'a pas réussi à prouver que la première disposition des deux organes était déjà différente ; mais cette opinion n'est pas vraisemblable, car aussi loin qu'on suit l'organe lobé dans son développement, il s'est montré différent de l'ovaire immature. Il manque aussi tous les passages entre les formes développées de l'organe lobé et celles de l'ovaire ; bien plus, l'organe lobé se développe dans un tout autre type que l'ovaire. Ici, les cellules deviennent plus grosses, sans – comme il semble – qu'elles augmentent en nombre, et restent rangées en séries ; dans l'autre cas, au contraire, les cellules prolifèrent, deviennent plus petites et s'ordonnent finalement en cordons anastomosés. Concernant la nature de testicule (*Hodennatur*) de l'organe lobé, la structure histologique ne semble pas prêcher en sa faveur directement, car un échafaudage noué en trame et des cellules rondes dans ses mailles qui prolifèrent sont des parties d'une consistance qui peuvent provenir de beaucoup d'organes plus jeunes. La recherche microscopique sur l'organe lobé ne parle pas non plus à l'encontre de la conception selon laquelle, l'organe lobé serait le testicule de l'anguille, parce que l'organe lobé, comme Syrsky l'a trouvé chez des anguilles de 430 mm, se présente comme un organe immature, et de tels changements cellulaires, qui pourraient conduire à la formation de spermatozoïdes, peuvent encore advenir dans une maturation ultérieure.

La constante prolifération, le rapetissement des cellules et leur ordonnancement en cordons sont des processus dans l'organe lobé de l'anguille qui au minimum ne semblent pas contredire l'opinion selon laquelle l'organe lobé serait le testicule, ce qui a été étayé par Syrsky sur des bases anatomiques.

En fait, il se passerait ce qu'a exprimé V. Siebold dans son ouvrage sur les poissons d'eau douce d'Europe centrale : « les anguilles ne sont pas le moins du monde préparées à la reproduction (*Fortpflanzungsgeschäft*) quand elles débouchent dans la mer ».

Fig. 1. Les formes principales de l'organe lobé. Dessin schématique.

A. Organe sans lobe (*Lappenlos*)

B. Organe avec lobules étroits et hyalins

C. Organe lobé développé.

Fig. 2. Epithélium de l'organe lobé isolé grâce au liquide de Müller (*Müller'scher Flüssigkeit*) p. E. Epithélium formé de cellules polygonales sp. E. Epithélium formé de cellules en fuseau.

Fig. 3. « Cellules de contenu » et corps noué en trame (*Bindegewebskörper*) de l'organe lobé isolé par le liquide de Müller. Dessiné grossi après durcissement de 4/8.

a. 3 « Cellules de contenu » (*Inhaltszellen*).

b. 2 cellules entourées de corps noués en trame.

c. Noyaux dans le protoplasme, finement granulés, enfermés dans des corps noués en trame.

d. 2 corps noués en trame l'un à l'autre, dont les appendices entourent une cellule.

e. Cellules nouées en trame avec une grande lisière de protoplasme.

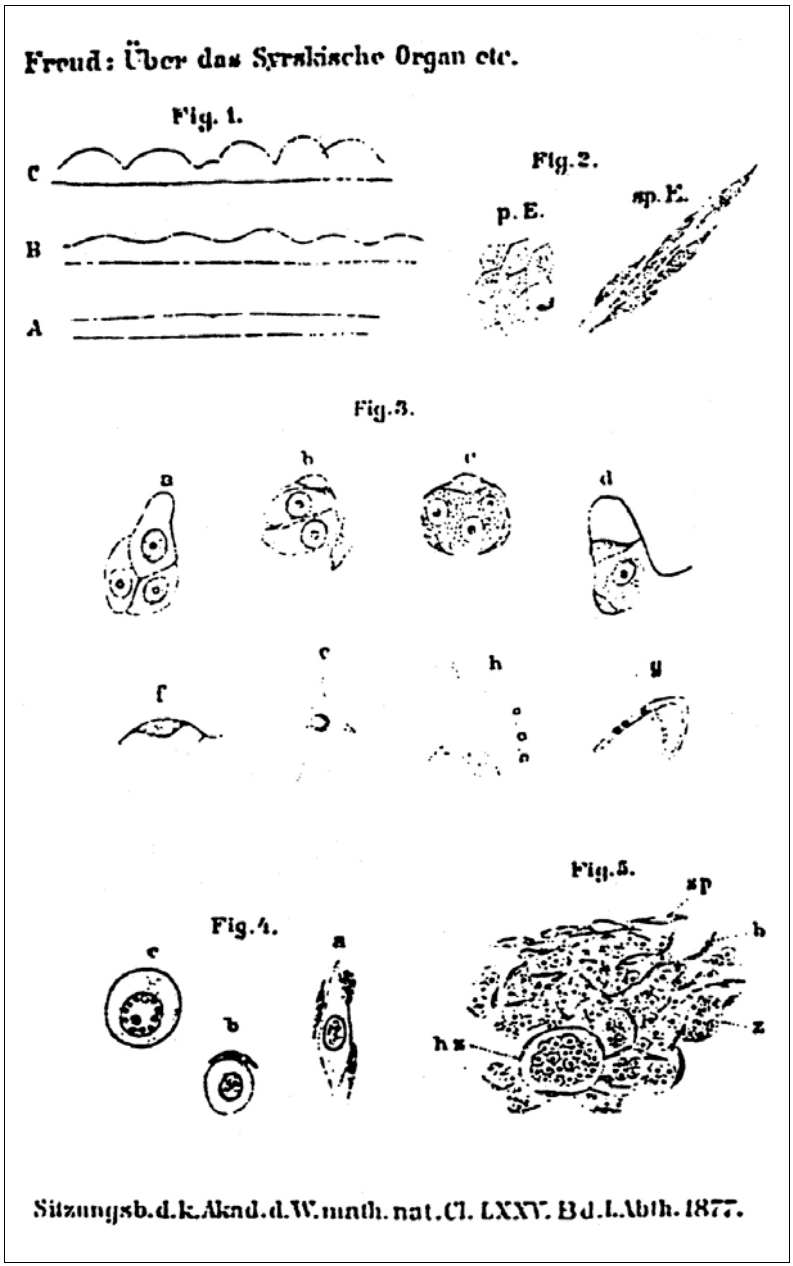
f. Cellules nouées en trames avec une lisière (*Leste*) en forme d'anneau.

g. Corps noués en trame avec la forme d'un appendice (*mit leistenförmigem Fortsatz*)

h. Forme inhabituelle de nouage de deux corps noués en trame sur une petite lisière (*Leistchen*) craquelée (*geknickt*).

Fig. 4. Cellules inhabituelles d'un petit lobe a et b isolés par le liquide de Müller, c isolé par l'acide osmique (*Uberosmium Säure*). Cellules entourées de corps en formes de fuseau.

Fig. 5. Vue d'un petit bout (*Stückchen*) du bord libre de l'organe lobé entre deux petits lobules (*Läppchen*). Sp. Cellules en fuseau. B. Corps noués en trame, z. Cellules de l'organe lobé, hz. Cellules de l'organe lobé ordonnées en petit tas.


Freud: Über das Syrakische Organ etc.
Fig. 1.
C
B
A
Fig. 2.
p. E.
sp. F.
Fig. 3.
a
b
c
d
e
f
g
h
Fig. 4.
a
b
c
Fig. 5.
sp
b
z
h z
Sitzungsb. d. k. Akad. d. W. math. nat. Cl. LXXV. Bd. I. Abth. 1877.

Il faudrait aussi tenir compte de l'expression de Syrsky selon laquelle régnerait chez les anguilles le dimorphisme, dans la mesure où les petites femelles sont plus grosses que les petits mâles ; cela peut se dire au plus haut degré des animaux immatures sexuellement, car même si l'on admet que l'organe lobé constitue les testicules, personne n'a encore jamais vu un organe lobé mûr et une anguille mâle.

Syrsky a aussi dit que les anguilles qui possèdent l'organe lobé ont de grands yeux. M. C. Dareste a ajouté (dans une communication que je connais à partir des *Annales nat. History*, vol. 16, Nr. 96), que ces petites anguilles avec de grands yeux sont connues en France comme la variété « pimperneau » et qu'il en existerait de cette espèce qui posséderaient des ovaires, mais pas d'organe lobé ; il a fondé son opinion sur l'existence des deux sexes chez l'anguille pimperneau et donc sur sa fécondité, et sur le fait que les autres variétés d'anguilles, qui n'ont que des ovaires, ne peuvent développer leurs œufs, et restent stériles.

Je dois admettre que les éléments mis en avant par Dareste paraissent peu convaincants. Syrsky, aussi loin que je sache, n'a pas communiqué des mesures, dont on puisse déduire que les anguilles avec des organes lobés possèdent de grands yeux. A Trieste, parmi 50 anguilles – en partie des femelles, en partie aussi pourvues d'organes lobés –, j'ai fait des mesures et je n'ai jamais trouvé qu'il existât une relation entre la présence ou l'absence de l'organe lobé et la grandeur relative ou absolue des yeux ; je dois donc affirmer que même chez des anguilles avec des petits yeux, qui ne peuvent donc pas être comptées dans la variété pimperneau, il y a présence d'un organe lobé, et de ce fait la distinction des anguilles en variétés stérile et féconde n'a pas lieu d'être.

Pour rendre patent que la grandeur des yeux est influencée par d'autres choses que par la présence de l'organe lobé, je communique les mesures de la longueur du corps jusqu'à la tête et la mesure horizontale des yeux de trois anguilles, qui possédaient toutes trois l'organe lobé et avaient des signes certains en commun [4] :

	A	B	C
Longueur du corps	350 mm	390 mm	430 mm
Du bout de la bouche jusqu'à l'orifice branchial (*Kiemenloch*)	42	47	42
Mesure horizontale des yeux	8	9	6

4 Ces signes (*Merkmale*) sont : Dos très sombre, verdâtre ou bleuâtre, profondes nageoires noires sur la poitrine, peu raide, chute linéaire de la tête vers la bouche, pores latéraux très distincts sur la tête. J'ai aussi trouvé des anguilles d'un tel aspect qui possédaient des ovaires [Note de S.F.].

L'animal C, malgré la longueur significative de son corps, avait des yeux relativement ou absolument petits et, à la vérité, relativement plus petits que la plupart des petites femelles (*Aalweibchen*).

Dareste a basé toute sa différenciation des anguilles en féconde à grands yeux et en stérile à petits yeux sur ceci que les premières, les pimperneau, ne se tiennent que dans les embouchures des fleuves (*Flussmündungen*), alors que les dernières montent dans les fleuves. Je n'ai sur ce fait (*Tatsache*) aucune expérience personnelle, mais je tiens pour hasardeux de fonder des différences de variétés sur des contenus comme la longueur du corps, la présence et la dimension des yeux, qui peuvent varier en partie avec l'âge, en partie individuellement et physiologiquement.

14

PSYCHANALYSE YIDDISH [1]

Parce qu'elle est traversée par la question du rapport à la langue, la psychanalyse se confronte en permanence à la difficulté, voire à l'impossibilité de l'articulation du singulier et de l'universel. Il s'agit d'élaborer un lien entre pensée et pratique psychanalytique d'une part, et singularité culturelle d'autre part. On ne peut pas se contenter d'installer d'un côté la psychanalyse dans l'universel, le contrat analytique étant pensé sur le modèle du contrat social entre sujets de droit, et de rejeter de l'autre côté tout ce qui ressortit au singulier dans l'identitaire, l'ethnicisme, le religieux, ou le folklorique. Les ennuis commencent avec Freud lui-même, qui refusait que la psychanalyse soit une science juive, mais inscrivait la présence du yiddish malgré lui dans son propre rapport à la langue. C'est pourquoi parler de « psychanalyse yiddish », c'est questionner la psychanalyse dans son rapport aux langues, et non pas tant dans son rapport au judaïsme.

La réflexion de Pierre Kaufmann sur la civilisation et la barbarie permet de penser cette dialectique, même si Kaufmann lui-même est resté du côté de l'universel et a tenu à y maintenir la psychanalyse.

Définition de la culture

Pierre Kaufmann reprend de Freud une définition de la culture comme socialisation des carences, des risques et des conflits qui sont la sanction de l'arrachement à la sphère de la nature [2]. La sphère de la culture pour Kaufmann est celle de la castration, et l'itinéraire de la destinée pulsionnelle est l'histoire même de l'altérité. C'est de la théorie du transfert et de sa résolution qu'est issue la théorie freudienne de la culture. Dans l'insatisfaction à laquelle la pulsion est vouée du fait de son émergence de la nature, dans sa plasticité, liée à son inachève-

1 Paru dans *Cliniques Méditerranéennes*, « La langue à l'œuvre en psychanalyse », n° 57/58, 1998, p. 39-47.

2 Kaufmann P., « Freud : la théorie freudienne de la culture », *in* F. Chatelet (éd.), *Histoire de la philosophie, le XXe siècle*, Paris, Hachette, 1973, p. 71.

ment, se situent le développement culturel, la religion, le droit, et l'art.

Cependant, pour construire dans sa totalité le concept de culture comme altérité, il faut passer par deux intermédiaires : la stratification du psychisme dans le transfert et la sédimentation culturelle qui correspond à cette stratification. D'un côté le psychisme est stratifié parce que le passé n'y est pas coupé du présent, mais lui reste virtuellement inhérent. De l'autre, la destinée pulsionnelle est une histoire de l'altérité. A la stratification psychique correspond la sédimentation culturelle. Le sujet produit la culture, et au centre de cette production se trouve la sublimation. La culture n'est pas tant une donnée qu'une production toujours autre qu'elle-même, une socialisation du mouvement même de genèse.

Kaufmann établit cette correspondance entre stratification et sédimentation en étudiant les paradigmes linguistiques de Freud.

L'un des grands modèles linguistique de Freud est Max Müller [3]. La stratification des couches de langage chez Müller est le modèle des couches d'expression chez Freud. Or la vie des langues primitives est caractérisée par la métaphore, et c'est aussi la métaphore qui est caractéristique des processus primaires. Donc Freud appliquerait à l'inconscient ce que Müller dit des langues primitives. Avec Arsène Darmesteter [4], il assimile les tropes de la rhétorique et de la stylistique traditionnelle aux glissements sémantiques qui se produisent dans la vie inconsciente des langues. Enfin, Pierre Kaufmann cite Rudolf Kleinpaul dont l'influence sur Freud dans *La Science des rêves* et dans *Le Mot d'esprit* est déterminante [5].

Ces trois références ne posent pas seulement la question de la place de la linguistique. dans la pensée de Freud, mais bien celle de la rhétorique.

Kaufmann souligne bien que Freud ne distingue pas nettement entre Culture (*Kultur*) et Civilisation (*Zivilisation*). Il s'agit d'une maîtrise des forces de la nature et des organisations qui règlent les relations des hommes entre eux. D'une certaine manière, l'on peut dire que la culture serait plus du côté de la castration et de la sublimation, ce qui rend problématique une définition plus précise de la civilisation.

Or c'est justement ce que Kaufmann va faire dans son dernier livre, *Qu'est-ce qu'un civilisé ?* [6] Il pose là l'équivalence de la polarisa-

3 Müller M., *Nouvelles leçons sur la science du langage*, Paris, Durand et Pedone-Lauriel, 1867-1868, 2 vol. in 8°.

4 Darmsteter A., *La Vie des mots étudiés dans leur signification*, Paris, Delagrave, 1887 (rééd. Limoges, Lambert-Lucas, 2007).

5 Kleinpaul R., *Das Leben der Sprache*, 3 vol., Leipzig, W. Friedrich, 1890.

6 Kaufmann P., *Qu'est-ce qu'un civilisé ?* Paris, Atelier Alpha bleue, 1995.

tion civilisatrice et de la polarisation transférentielle, parce que la formation par le transfert est une mise en forme de l'équipement pulsionnel. Et il ajoute :

« De même que l'artiste donne de la carence de satisfaction que lui impose la réalité une expression incarnée en des œuvres, nous suggérons que de façon générale la promotion civilisatrice d'une culture, c'est-à-dire la formation au langage des œuvres qui constitue une éducation propre au civilisé, consiste pour l'essentiel dans le développement de son intérêt pour la carence de satisfaction de l'idéal transmis par une génération antérieure. En bref, un civilisé serait le membre d'une communauté capable d'une autocritique de sa propre histoire, c'est-à-dire de son ethos, dans la promotion d'une symbolique de vis-à-vis dans des œuvres historiquement incarnées. » [7]

Ainsi, c'est dans la distance à sa propre culture, et dans la critique et l'autocritique des générations, que la transmission de la psychanalyse peut s'effectuer, entre le singulier et l'universel. A mon sens cela passe par la capacité de parler de ce que l'on fait, par une interrogation sur le statut du narratif dans la psychanalyse, là où le récit est le plus souvent une réponse.

Hannah Arendt a bien montré dans *La Condition de l'homme moderne* [8] que le récit est le seul remède à la fragilité de l'action humaine, dont les résultats sont imprévisibles, les processus irréversibles et les auteurs anonymes. Dès que l'on parle vraiment de ce que l'on fait, la psychanalyse n'est plus une politique parce que les effets des histoires que l'on raconte, personne ne peut les maîtriser. Ils sont imprévisibles, comme le dit H. Arendt, et il peut donc y avoir de la place pour de l'événement.

L'altérité

L'altérité, quant à elle, est impliquée dans la définition du désir qui se différencie du besoin en raison de la hantise de la première source de satisfaction, de la première présence tutélaire. L'altérité est également en jeu dans le phénomène du transfert.

Ainsi Pierre Kaufmann, estimant que l'apport de Lacan est trop souvent réduit au repérage de la fonction du signifiant dans la constitution de l'inconscient [9], pose que la genèse et les effets du signifiant proviennent du statut de l'altérité. Il ne s'agit pas ici de l'autre, mais bien de l'altérité. L'autre, petit ou grand Autre de Lacan, ou autrui

7 *Ibid*. p. 94.

8 Arendt H., *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 247.

9 Kaufmann P., *Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Denoël/Gonthier, 1974.

pour Freud (dans *De l'esquisse d'une psychologie scientifique* [10]), ce n'est pas l'altérité.

L'autre est autre que lui-même sans arrêt dans l'altérité, et celle-ci n'est pas simplement un autre que soi, quelqu'un de différent ou de pareil. L'altérité est un concept, alors que l'autre est plus ou moins sa manifestation – « plus ou moins » car l'altérité justement ne peut pas s'incarner, elle passe par l'autre, plus ou moins bien. Elle se manifeste sans s'incarner. Et en ce sens, c'est aussi un processus que cette altérité qui a lieu avec et malgré l'autre. Nous sommes au cœur de l'expérience du transfert, qui n'est pas l'expérience d'un autre différent, mais bien le processus où l'altérité se joue et redistribue les places entre moi et l'autre. C'est du sein d'une culture singulière qu'est née la psychanalyse, et il faut arriver à penser à la fois cet ancrage dans le singulier yiddish et dans l'universel. Le projet de science de Freud n'est qu'un fantasme.

Le tiers auditeur

Or la culture comme altérité telle que la définit Kaufmann permet de penser la psychanalyse comme production d'un tiers auditeur en mutation permanente.

La place du tiers, Freud a cherché à y mettre Jung, Jones l'occupant après. Lacan a voulu la prendre. Mais cette place doit rester vacante, parce qu'en l'occurrence c'est celle du tiers auditeur. Un psychanalyste peut être ce tiers auditeur, à condition de ne pas s'y croire. Il peut être juif ou pas, parler yiddish d'une manière ou d'une autre ou pas. Mais cela n'empêche pas les psychanalystes d'être des juifs sauvages, produisant d'abord un auditeur. Bien sûr, l'expérience psychanalytique ne se contente pas seulement d'introduire un auditeur, mais permet aussi la réélaboration de toute son histoire.

Dans une telle situation, le sacré et le profane se retrouvent étroitement imbriqués, en dépit de l'interprétation ordinaire qui fait du yiddish la langue profane et de l'hébreu la langue sacrée. D'ailleurs aujourd'hui, dans un retournement significatif, le yiddish n'est plus parlé que par des religieux, alors que l'hébreu, langue officielle de l'Etat d'Israël, est devenu une langue profane.

Cela étant dit, on ne peut pas isoler le yiddish d'au moins deux autres langues : la langue du pays « d'accueil », et l'hébreu. Parler

10 Freud S., *De l'esquisse d'une psychologie scientifique* in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, Puf, 1973. Freud écrit : « Le complexe d'autrui se divise donc en deux parties, l'une donnant une impression de structure permanente et restant un tout cohérent, tandis que l'autre peut être comprise grâce à une activité mnémonique, c'est-à-dire attribuée à une annonce que le propre corps du sujet lui fait parvenir » p. 349.

yiddish c'est donc choisir une langue, plutôt qu'une autre, qu'on aurait pu pourtant tout aussi bien choisir. Surgit là non seulement le caractère étranger de la langue, mais aussi son aspect arbitraire : parler une langue ne va pas de soi. C'est l'acte de parole comme événement qui va venir séparer le sacré du profane. Il ne suffit pas de dire qu'avec la découverte de l'inconscient, on n'est pas religieux, pour ne pas l'être, d'une manière ou d'une autre. De même il ne suffit pas de donner des signes de religiosité pour l'être. La psychanalyse est bien une praxis qui met en œuvre une heuristique, pour reprendre l'analyse de Roland Gori [11]. Un des problèmes de la psychanalyse est de distinguer l'expérience clinique proprement dite comme acte et événement de tout un discours dont il faut bien dire que dans beaucoup de cas il est religieux au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire, qu'il requiert la croyance.

*

La production du tiers auditeur se joue pendant la période préanalytique [12].

Le préanalytique permet d'introduire un terme intermédiaire entre l'approche de l'hystérie et l'auto-analyse. Il fait médiation et il pose autrement la question de l'altérité.

Le préanalytique recouvre tous les textes datant de 1877 à 1897 que Freud n'a pas publiés dans ses œuvres complètes. Il rend possible, par la suite, la rencontre de l'investigation clinique de l'hystérie et de l'auto-analyse de Freud. L'analyse de l'hystérie permet à Freud le repérage du sens du symptôme et la découverte du transfert, tandis que l'auto-analyse a mis à jour les mécanismes d'élaboration des processus primaires. Chronologiquement Freud est pourtant passé du préanalytique à l'auto-analyse, qui privilégie le processus de sens, et de l'auto-analyse à la question de l'altérité dans l'hystérie.

Pour Kaufmann, l'essai sur le *Mot d'esprit* nous offre un cas particulier d'une théorie de la sublimation. Le tiers du mot d'esprit vient à la place du tiers de la structure œdipienne. Ce n'est pas un rival. Le mot d'esprit ne reconnaît pas simplement que l'autre est un simple

11 Gori R., *La Preuve par la parole,* Paris, Puf, 1996.

12 Cf. Kohn M., *Freud et le yiddish : le préanalytique*, Paris, Christian Bourgeois, 1982 (écrit à la suite d'une thèse de philosophie sous la direction de Pierre Kaufmann à Paris X en 1979) ; Kohn M., *Freud et la bêtise de Chelm* in Simon S., *Chelm, les héros de la bêtise*, traduit du yiddish par D. Cyferstein et M. Kohn, col. F. Ducam, Paris, L'Harmattan, collection « Connaissance des hommes » dirigée par D. Desjeux ; Kohn M., *Mot d'esprit, inconscient et événement*, Paris, L'Harmattan, 1991, collection « Psychanalyse et civilisations » dirigée par J. Nadal (écrit à la suite d'une thèse en psychologie sous la direction d'Yves Baumstimler à Paris XIII en 1990).

mortel, toujours autre qu'il n'est ou croit être, mais qui plus est le mot d'esprit organise comme dans la sublimation une mutation de la référence au tiers. Le tiers n'est pas l'autre et il est toujours à une autre place. Que l'autre soit un tiers et qu'il soit un tiers en position d'auditeur, d'allocutaire latéral destinataire d'un message purement significatif, et non pas de rival pris dans la structure œdipienne, comme l'a montré Pierre Kaufmann [13], voilà qui fait événement.

On peut alors dire que l'analyste peut occuper à certains moment cette place de l'allocutaire latéral sans l'être, mais c'est surtout la place de l'altérité qu'il occupe, c'est-à-dire de la culture elle-même.

On n'en finit jamais une fois pour toutes avec des siècles de tradition de rapport infini de la parole à l'écrit, même si l'on se prétend non religieux comme Freud. Chacun doit se laisser enseigner un rapport à la parole qui n'est jamais joué une fois pour toutes. La psychanalyse est un espace transitionnel pour des Juifs qui ne veulent être ni des parias ni des parvenus [14], et pour tous ceux qui doivent se laisser enseigner leur propre altérité. Il s'agit pour chacun d'une perte de la certitude de sa propre identité. Les Juifs doivent s'ouvrir aux *goyim* et les *goyim* aux Juifs, et chacun doit un peu devenir l'autre, autre que lui-même. Les Juifs doivent faire autre chose que de simplement affirmer leur identité ou chercher à s'assimiler.

Le yiddish de Freud

J'ai ramené le préanalytique à la structure du *Witz* yiddish en relation avec la complexité de la mise en place de l'édifice de la psychanalyse.

A partir de la *yiddishkeyt*, de l'espace profane au sein de la tradition juive, en particulier dans la pratique des *Witz*, il se dégage un Freud qui n'a de cesse comme toutes les petites histoires qu'il raconte de produire un tiers qui soit un auditeur. Il passe son temps à essayer de produire un auditeur qui pourrait être un psychanalyste.

L'expérience de la cure est une expérience clinique et culturelle. Sans le yiddish, Freud n'est pas Freud, et la simple référence au judaïsme est insuffisante. Sans une distance de Freud à la langue allemande par un retour du yiddish dans l'allemand moderne, la psychanalyse n'est pas elle-même.

Régine Robin, dans *Le Deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins* [15] analyse les figures invisibles des langues juives

13 Kaufmann P., « Freud : la théorie freudienne de la culture », déjà cité, p. 66.

14 Arendt H., *Les Origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1984, p. 257.

15 Robin R., *Le Deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1993.

dans le rapport de Freud aux langues, le travail de l'hébreu, le travail du yiddish. Autour du yiddish se joue un rapport à une langue perdue, ignorée mais non pas méconnue. La mère de Freud n'a jamais cessé de parler le yiddish galicien et son père continuait également à parler le yiddish. R. Robin remarque que les mots yiddish qui figurent dans la correspondance de Freud font partie en fait de la composante hébraïque du yiddish. Le yiddish de Freud recouvre de l'hébreu. Quant à son yiddish « yiddishisant », il est plutôt « folklorique », reprenant des mots et expressions couramment utilisés par l'intelligentsia viennoise, juive ou non juive, de son temps. Par ailleurs les histoires « juives » qu'il reprend dans *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* relèvent plus du folklore, de cette imagerie des Juifs un peu bêtes qu'on trouve dans les histoires de Chelm que de la réalité politique et sociale des Juifs vivant au début du XXe siècle, ceux dont parle par exemple Yitskhok Leibush Peretz. Mais ce qui compte n'est pas tant le yiddish réel de Freud que son yiddish imaginaire. Car le yiddish, comme judéo-langue, introduit une rupture avec les langues officielles, en l'occurrence l'allemand et l'hébreu, puisque, sans être vraiment de l'allemand, c'est une langue germanique mêlée de termes hébraïques, slaves et latins, qui se transcrit en caractères hébraïques, mais n'est pas pour autant de l'hébreu. Or Freud est à la recherche d'une langue universelle, qui intègre tous les dialectes, mais il ne la trouve pas. Ce qu'il rencontre, c'est une langue qui a pour lui un statut dialectal et folklorique, mais dont le propre est de se mettre à distance de toute langue. C'est le statut même de la psychanalyse qui s'inscrit là. La psychanalyse n'est pas une langue universelle, ni un dialecte, c'est une praxis qui permet de penser la langue comme étrangère à soi. Mais la psychanalyse est traversée par le risque permanent de substituer un discours à une expérience.

L'émissaire et le voleur

Je voudrais reprendre une petite histoire que j'ai entendue dans mon enfance sur un disque de deux célèbres humoristes juifs polonais, Dzigan et Szumacher, nés à Lodz, comme mon père. Le sketch s'appelle *Arestantn* (« Prisonniers »). La scène se passe dans une prison en Israël à la veille du shabbat. Il y a là deux prisonniers, un émissaire (*sheliakh*) et un voleur (*ganev*). L'émissaire raconte qu'il n'est pas du tout un truand pour la simple et bonne raison qu'il ne faisait que collecter des dons pour des institutions qui n'existent pas. Il ne comprend pas qu'il soit en prison. C'est une injustice criante. L'autre, le vrai voleur, avoue sans aucune difficulté qu'il est un voleur à la tire, et qu'il a des raisons d'être là. Soudain, on apporte à manger de la soupe avec des nouilles (*lokshn*). Et l'émissaire demande au vrai voleur : « Pourquoi mettez-vous votre oreille sur l'assiette. Qu'est-ce

que vous écoutez ? » et le voleur répond : « J'écoute comment une nouille (*loksh*) dit à l'autre : "Où es-tu ?" ».

Donc, en Israël, sur un territoire sacré, et à la veille d'un shabbat, d'un jour lui-même sacré où le repos est prescrit, jour du suspens de toute activité, deux êtres humains sont sous le coup de la loi. L'un est un émissaire qui est un vrai truand et l'autre un petit voleur qui est peut-être quelqu'un de bien. Allez savoir.

Prenons les choses au niveau le plus simple, ce que l'on appelle le *pchat* dans la tradition talmudique. *Loksh* signifie la nouille au sens de l'aliment. Il s'agit de la nouille comme nouille, mais aussitôt l'on entend que *loksh* c'est aussi la nouille au sens d'imbécile heureux. C'est le niveau de l'allusion, le *rémèz*. Ces deux êtres humains se demandent à juste titre où est chacun. En apparence, ils sont en prison en Israël, mais est-ce si sûr ? Nous croyons savoir qui ils sont, puisqu'on nous l'a dit. Mais évidemment nous ne savons pas qui ils sont, si ce n'est qu'ils sont là pour nous faire entendre quelque chose que nous ne savons pas encore. Ils nous alertent dès le départ, puisque l'un d'entre eux se met à écouter avec son oreille ce qui se passe dans son assiette.

En apparence, les choses sont assez simples et on a l'impression que l'histoire signifie qu'il s'agit de nous montrer qu'il n'y a rien à manger, que les nouilles sont rares. Les *lokshn* ne sont pas rares du tout. Les imbéciles heureux courent les rues. On le sait bien. Alors de qui se moquent nos deux interlocuteurs ? Les nouilles alimentaires sont rares, mais pas les nouilles humaines que nous sommes.

Mais *loksh* en yiddish consonne aussi avec *loshn* en hébreu. C'est la langue. Et l'histoire dit que j'entends comment une langue dit à une autre : Où es-tu ? C'est le yiddish qui pose la question à l'allemand et c'est l'allemand qui pose la question au yiddish. Cela se ressemble tellement. Mais par-delà le yiddish et l'allemand, c'est la question de la place du langage qui est posée. Où est la nouille ?

Cet appel du texte (*drash*) se situe autour d'une absence et nous conduit vers le *sod*, le sens caché. D'abord si le sens est caché, ne comptez pas sur moi pour vous dire où il est. Disons quand même que, comme pour le rêve avec Freud, l'ombilic du mot d'esprit est caché. Il échappe. Il n'est pas de l'ordre du sens. Cette histoire de nouilles pose la question de l'altérité, qui est bien différente de celle de l'autre. Qui est l'autre ? Où est l'altérité ?

IIe PARTIE

RÉCITS

15

UN TON JUSTE ENTRE PSYCHANALYSTES [1]

> *On sait bien que l'écriture prend toujours le sujet en défaut. Autobiographie, autofiction, auto-analyse, autobiotexte, tout ce qu'on veut. Jouer avec l'identité narrative, savoir qu'on joue avec, c'est tout.*
>
> Régine Robin, *L'Immense Fatigue des pierres*

L'art de raconter des histoires est un point névralgique pour la psychanalyse. Il est le produit de la règle de l'association libre pour le patient qui arrive ainsi à relier au moins deux éléments sans que l'on ne voie nécessairement le rapport. Chez l'analyste, des histoires théoriques et cliniques sont sans cesse en formation dans son psychisme à l'écoute des associations du patient et des siennes propres. Ainsi, avant même de raconter sa clinique devant un public, les analystes se racontent à eux-mêmes des histoires. L'art narratif a la particularité en psychanalyse d'avoir une dimension éthique. Il ne correspond pas forcément aux normes que l'on cherche à lui imposer, à la rigueur d'un concept ou à la légitimité d'une institution.

Comme un après-coup de mon dernier livre *Le Récit dans la psychanalyse* (1998), je voudrais développer dans cet article que c'est bien « le juste » qui est au centre de l'acte narratif des analystes. Le récit doit être juste pour faire événement dans la cure et en dehors de la cure. L'éthique du récit en psychanalyse a comme objet ce qu'il est juste de dire et non pas ce qui est commercial, conforme à des normes, ou enfin la vérité. Le juste n'est pas la vérité.

1 Paru dans Konicheckis A. et Forest J. (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit,* Paris, L'Harmattan, 1999, p. 59-68.

[J'ai participé au colloque *Narration et psychanalyse* organisé par le Groupe d'études cliniques et psychopathologiques du développement et par le pôle Développement psychique de l'Equipe d'accueil de psychopathologie clinique de l'université de Provence, le 7 novembre 1998. Note de mai 2007.]

Dans son livre *Le Juste*, Paul Ricœur analyse l'adjectif substantivé « le juste ». Ce terme s'applique pour lui à des personnes, des actions et des institutions, qui sont ainsi qualifiées de justes ou d'injustes. Le juste est un aspect du bon relatif à l'autre sur le plan téléologique du souhait de vivre bien. Au niveau déontologique de l'obligation, c'est le légal. Mais dans la sagesse pratique, c'est l'équitable :

« l'équitable est la figure que revêt l'idée du juste dans les situations d'incertitude et de conflit ou, pour tout dire, sous le régime ordinaire ou extraordinaire du tragique de l'action. » [2]

Dans l'acte analytique d'écoute d'autrui, au sein de la technique analytique où fonctionne la règle de l'association libre, il est possible de dire que ce que font les analystes pose un problème éthique, quand ils racontent un cas, prennent un exemple clinique, par écrit ou oralement, dans des dispositifs divers et variés qui tendent à prendre le pas sur ce qui pourrait ou devrait se raconter. Or, ces modalités techniques devraient rester secondaires et, en tout état de cause, elles ne se substituent pas au dispositif technique de la cure. Il s'agit d'être équitable vis-à-vis du patient et de soi-même, de rendre à l'inconscient du patient ce qui lui revient, ainsi qu'à l'inconscient de l'analyste.

Le récit en psychanalyse n'est pas la solution du problème posé par un moment de la cure. Il pose le problème, il pose une question et il est une résistance, L'inconscient résiste au récit parce qu'il résiste à la psychanalyse, à moins de postuler que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes à l'intérieur de la psychanalyse sous une forme particulière de récit.

Le modèle du mot d'esprit

L'hypothèse de base pour aborder la question de l'éthique du récit en psychanalyse, c'est de mesurer l'ampleur de l'écart, entre le désir de raconter et le désir de représentation. Être analyste, c'est pouvoir parler de ce que l'on fait, même si, pour un autre analyste, cela ne fait pas forcément sens et encore moins pour un public profane. Le mot d'esprit peut ici servir de modèle.

Dans l'ouverture du mot d'esprit existe une solidarité temporaire où le désir inconscient se transfère sans faire le jeu de cristallisations identificatoires permanentes.

Cet espace que le mot d'esprit ouvre peut également servir de modèle pour penser le statut du récit en psychanalyse. En effet, entre le désir de raconter ce qui se passe dans sa pratique et la cristallisation identificatoire permanente d'un récit sur lequel on ne peut plus revenir, il y a tout l'espace intermédiaire entre le désir et sa représentation. Le récit est juste et donc équitable quand il n'est pas le signe de

2 Ricœur P., *Le Juste*, Paris, Editions Esprit, 1995, p. 23.

l'identité de l'analyste mais qu'il témoigne d'une ouverture dans l'approche de ses identifications et dans celles de ses patients.

Le récit en psychanalyse témoigne d'une rupture d'identification. Ce n'est pas un signe de reconnaissance.

*

Un cas. Monsieur G., 53 ans, arrive à son rendez-vous en m'annonçant très brutalement qu'il en est à sa septième tentative de suicide par ingestion de médicaments et qu'il n'a qu'une seule envie, celle de se tuer. Il est communiste depuis longtemps, de mère juive parlant judéo-espagnol et de père vraiment ukrainien. Ses grands-parents maternels ont été déportés. Mais pour lui cela n'est pas vraiment pensé, d'après ses propres termes. Je l'écoute comme je peux et je lui dis que s'il veut se tuer, je ne peux rien pour lui et que je ne suis là que pour l'aider à vivre s'il le souhaite. Quant à ce qu'il me dit de ses tentatives de suicide, rattrapées par sa femme, je lui dis que je ne suis pas sûr qu'elles correspondent à un véritable désir de se tuer, mais que si rien ou très peu ne se dit de l'effet de la shoah dans son histoire, cela ne peut que produire des effets mortifères. On ne se débarrasse pas des vivants qui sont morts et qui n'ont pas de tombes par un trait de plume.

Je me suis dit que ce patient n'était pas mélancolique. Il tenait en apparence un discours mélancolique, mais il ne l'était pas. Il était traversé par l'histoire de ce siècle mélancolique, par la mélancolie de l'histoire, un siècle qui n'en finit pas de finir, et qui ne pourra pas si facilement faire le deuil de ce qui le déchire en son milieu malgré tous les consensus mous.

Je n'ai pas dit tout cela à ce patient, mais je lui en ai dit un peu dès le début. Il est revenu. Je l'écoute. Je sais qu'il me saisit à un endroit particulièrement vif, celui où je suis en train de travailler depuis longtemps, où la mélancolie de l'histoire ne doit pas être confondue avec celle du sujet et où il n'y a aucune place pour jouer à l'analyste avec la shoah et ses effets. Vous croyez avoir un sujet en face de vous, vous l'appelez patient, et vous vous retrouvez avec des événements historiques qui ne correspondent à aucune représentation, avec des affects de gens que vous ignorez complètement, et qui ne correspondent pas à un arbre généalogique où chacun serait à sa place. Vous ne pouvez pas jouer à l'analyste et faire un récit de cure pour vous faire reconnaître sans immédiatement parler de tout cela, et de risquer une fois de plus de vous heurter à la lassitude des auditeurs, au désir d'en finir, d'oublier, de figer les choses dans une représentation qui soit confortable.

Mais il n'y a rien à faire, l'analyste que j'ai été enfant pour mes parents reste impuissant face à ceux qui se donnent en représentation

comme des analystes. Je n'ai rien à raconter ou j'en ai trop. En moi, des récits rencontrent celui de ce patient. Ce n'est pas un patient, ce n'est pas un mélancolique, ce n'est pas un cas clinique. Comment pourrais-je l'analyser si je ne lui parle pas de moi. De toutes manières, il l'entend.

Il revient et il parle, le regard lointain, me disant que l'image qu'il donne de lui-même aux autres ne correspond pas à celle qu'il a à l'intérieur de lui. De temps en temps, comme pour vérifier que ce qu'il dit est vrai, il me jette un regard et je ne sais pas quoi faire. Il amène à chaque fois un livre différent qu'il pose bien en évidence pour que je le voie. La première fois, je lui ai demandé de quel livre il s'agissait. Il m'a répondu car il attendait vraiment la question.

*

Voilà un exemple de cas, mais ce n'est pas un cas, pour la simple raison que je sais trop bien quelle part de moi se trouve en lui. Pourtant, dans cet espace d'identifications mutuelles qui s'engagent, je sens que c'est l'essentiel de ce que je pense de la psychanalyse qui se joue. L'autre n'est pas un cas clinique, et pourtant j'en parle quand même ici, parce que ce patient existe bel et bien. Mais peut-être que ce n'est pas le même quand même. Je ne sais pas de qui je parle. Il ne sait pas à qui il parle. Il me dit qu'il est un petit garçon, et je passe mon temps depuis toujours dans mes cures à faire de la place à l'enfant malgré l'adulte, au point que je me suis retrouvé avec de vrais enfants tout petits en cure. Le dernier avait dix-sept mois, il ne parlait pas. Et le père, un protestant féroce, a refusé que son enfant poursuive sa psychothérapie parce qu'on ne peut pas faire de psychanalyse avant quatre ans et que c'est dangereux pour la santé de l'enfant. Le père pensait que cela rendrait l'enfant plus tard dépendant pour tout du thérapeute. Et c'est la mère qui l'amenait malgré l'interdit du père. Cela a duré quatre mois et il m'a beaucoup appris sur moi.

Je travaille avec l'enfant que j'ai été avec mes parents, qui ont traversé tout cela, dans ce siècle épouvantable, et il n'y a rien à dire. L'enfant de survivants est posé comme analyste par ses parents d'une manière qui ne laisse aucune échappatoire. Le tout-petit est assigné à une position d'écoute avant même que d'en être capable, et c'est accessoirement qu'il est chargé de réparer ce qui a eu lieu, un messie, un Dieu, une sorte de petit Etat d'Israël à lui tout seul, avec les conséquences que l'on sait dans le rapport à un autre qui n'est pas concerné par toute cette histoire. Il faut prendre soin de ses parents, les guérir, réparer, alors qu'eux ne s'imaginent pas que l'on puisse mourir pour ainsi dire à leur insu. C'est exclu, parce que la génération qui leur succède doit les enterrer. L'inverse est impensable.

On ne peut pas les guérir et quand ils meurent dans cette génération, un par un, ils emportent chacun tous les autres, tous ceux, nom-

breux, dont ils m'ont parlé, et tous ceux que j'ignore, quelques-uns que j'ai retrouvés. Ce sont des monuments vivants, qui transmettent quelque chose d'essentiel, avant que l'oubli et le discours des historiens ne recouvrent tout, une humanité maintenue dans les pires des conditions.

*

Anne-Lise Stern écrit, à propos du survivant, dans son article « Un lieu pour le dire » :

« Quand il parle, il s'agit toujours de la loque qu'il a été, qu'ont été les autres autour de lui ». [3]

Ma mère m'avait dit qu'elle connaissait Simone Veil pour l'avoir rencontrée à Ravensbrück. Je suis allé voir Simone Veil mais elle ne connaissait pas ma mère et je me suis retrouvé devant une chose très simple que je n'avais pas mesurée, parmi tant d'autres : l'anonymat des victimes. Il n'y a pas de témoin, et ce n'est pas une plaisanterie, pas de récit possible, à moins que ma mère ait vu Simone Veil vraiment, ailleurs que dans une soirée mondaine. Allez savoir la vérité. Qui peut faire la narration de tout cela en tant que témoin ? Hilberg dans *La Destruction des Juifs d'Europe* parle d'une *Erlebnis*, d'une réalité vécue de bout en bout par ceux qui y participèrent, et le projet dans son ensemble lui paraît rétrospectivement comme une mosaïque de petits fragments [4]. Le processus de destruction des Juifs d'Europe a trouvé, avec Hilberg, le récit qui lui convient, et c'est un tour de force que d'être arrivé à raconter un processus fait de petits fragments et à en rendre l'*Erlebnis* au lecteur. Tout se passe comme si le processus parlait, et c'est effrayant, tout comme l'humour de Hilberg, à certains moments, qui est plus que noir.

En psychanalyse, un récit qui tient sa place fait parler le processus de la cure, mais ce témoignage n'a peut-être pas de témoin.

Le monde normal fait peur. Il fait oublier que c'est en son sein que le pire peut se tramer. Tout peut basculer en un instant. Il faut le sentir pour le savoir.

Récit et épaisseur d'un cheveu

J'ai demandé au cours d'une soirée du Groupe de phénoménologie et psychiatrie de Necker, à la rentrée 1997, à Jean-Toussaint Desanti, qui a été un de mes premiers maîtres et avec qui j'ai fait ma maîtrise de

3 Stern A.-L., « Un lieu pour le dire », *L'Infini*, n° 61, printemps 1998, p. 61.

4 Hilberg R., *La Destruction des Juifs d'Europe II*, 1re édition 1985, *The Destruction of the European Jews*, Revised and definitive edition, New York, Holmes & Meier, tr. fr. par Marie-France de Palomera et André Charpentier, Paris, Gallimard, collection « Folio Histoire », 1991.

philosophie sur les concepts de la psychanalyse dans l'épistémologie de Gaston Bachelard, il y a vingt ans, ce qu'il entendait par « l'épaisseur d'un cheveu ».

Dans son œuvre, il y a deux occurrences de « l'épaisseur d'un cheveu ». L'une se trouve entre la vie et la mort, où tout peut basculer en un instant. Desanti raconte dans *Un destin philosophique ou les pièges de la croyance* :

« Rappelons-nous ce matin de juillet 1942. Le commissariat de la place du Panthéon, et les enfants juifs assis (quelle dérision !) sur leurs valises. Tout autour, de la flicaille (française) en armes.

« Ce jour-là, j'avoue l'avoir entendue, cette voix lointaine que je croyais enterrée : c'était un désir de meurtre : tuer, tuer, non pour punir, ni pour venger, mais afin seulement que cela se sache que tout n'est pas permis contre des innocents » [5].

Pour Desanti, ce qui se montrait là sous la forme de ces enfants victimes, ce n'était pas autre chose que l'abolition de la Loi qui avait laissé une place vide. C'était la nullité même, et il lui fallait effacer le mal qui se montrait là. Desanti raconte par ailleurs, dans le même livre, que sa mère ne fêtait pas les anniversaires. Seul l'épaisseur d'un cheveu sépare la vie de la mort.

Dans la préface au livre de Sébastien Giudicelli, *Journal de bord d'un thérapeute. Études cliniques*, Desanti écrit :

« Il en résulte (et j'ai eu plusieurs fois cette impression en lisant Sébastien Giudicelli) que seule l'épaisseur d'un cheveu sépare la folie de la non-folie. Il faut prendre soin de la proximité sinon le monde s'effondre, parce que la proximité comporte l'imminence de sa déchirure. Le soin exige de maintenir intègre la proximité, sinon le monde tombe dans l'absence et cesse d'être proche. C'est dans un entre-deux que gîte la proximité. » [6]

Enfin, l'épaisseur d'un cheveu se retrouve dans la séparation des corps qu'il faut maintenir et qui ne va pas de soi, sinon c'est bien ce que l'on appelle le totalitarisme, et Desanti est absolument matérialiste de ce point de vue là. Il croit à une séparation absolue des corps. Desanti écrit dans *Le Philosophe et les pouvoirs* :

« Ne serait-ce pas alors qu'il faille rapporter à la séparation des corps l'exigence d'avoir à constituer des signes. » [7]

5 Desanti J.-T., *Un destin philosophique ou les pièges de la croyance*, Paris, Grasset, 1982, p. 147.

6 Giudicelli S., *Journal de bord d'un thérapeute. Études cliniques*, préface de J.-T. Desanti, Paris, Seuil, 1996, p. 11.

7 Desanti J.-T., *Le Philosophe et les pouvoirs, Entretiens avec Pascal Laîné et Blandine Barret-Kriegel*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 193.

C'est le statut même de l'idéalité mathématique qui est en jeu là.

Desanti m'a répondu que cette épaisseur d'un cheveu, c'était la singularité ponctuelle qui pouvait tout faire basculer. Entre la vie et la mort, entre la folie et la non-folie, entre un corps et un autre, il y a l'épaisseur d'un cheveu. Une singularité ponctuelle peut tout faire basculer, faire événement.

Le récit en psychanalyse se situe dans ces parages. Il n'est pas de l'ordre de l'histoire constituée que l'on peut disséquer, il est de l'ordre de l'épaisseur d'un cheveu. Ce qui sépare un récit qui fait événement d'un récit qui ne fait rien, tient à peu de chose.

Comme Desanti l'écrit dans la préface au livre de Robert Jaulin *L'Univers des totalitarismes : Essai d'ethnologie du « non-être »* :

« Si étranger qu'il soit, selon son apparente structure, chacun, en dernier ressort, fait signe vers l'autre, exigeant le partage dans une indéchirable boucle, de soi à l'autre, et de l'autre à soi. Le monde ne tient que dans la vie de cette relation. » [8]

Le récit en psychanalyse fait signe vers l'autre, et pourtant il y a un suspens à marquer. Tout est dans le terme « vers ». Le récit va vers l'autre, il n'est pas un signe.

La psychanalyse n'est pas la vérité. Elle est une praxis qui exige une certaine éthique. On ne peut pas se précipiter comme si de rien n'était dans un langage, dans une institution, et que cela n'avait aucune conséquence… Il ne suffit pas de tenir un certain discours pour être analyste.

Et il faut pourtant bien essayer de l'être avec les patients, sans être trop en représentation. Je ne suis pas un cas et les patients non plus.

Une éthique de la réception

Antoine Spire déclare à Georges Steiner :

« A vos yeux, à la déconstruction, on peut opposer une éthique de la réception, et en conséquence, une possibilité pour tout un chacun de recevoir la culture. » [9]

Cette éthique de la réception est en jeu dans la psychanalyse dans la mesure où « toute l'entreprise analytique vise à l'intégration de l'étranger en soi et non pas à son exclusion » [10]. Il en va de la récep-

8 Jaulin R., *L'Univers des totalitarismes : Essai d'ethnologie du « non-être »*, préface de J.-T. Desanti, Paris, Loris Talmart, 1995, p. 16.

9 Steiner G. et Spire A., *Barbarie de l'ignorance, juste l'ombre d'un certain ennui*, La Tresne, Le Bord de l'Eau, 1998, p. 75.

10 Lévy P., *Le Psychanalyste et les quelques autres. Essai sur le psychanalyste et son institution*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, collection « Actualité de la psychanalyse » dirigée par S. Lesourd, 1996, p. 18.

tion d'un sujet comme de la réception de la culture. Il ne s'agit pas de tout mettre à distance, d'exclure en fonction de ses critères plus ou moins objectifs, mais au contraire de recevoir de l'altérité et d'en donner. C'est pour cette raison qu'il y a plus qu'une profonde analogie entre ce qui est culturel et ce qui est clinique. C'est la cure au coup par coup qui sépare les deux mais, fondamentalement, les choses sont emmêlées. La culture comme l'autre est d'abord à recevoir et Georges Steiner a parfaitement raison de le souligner.

Parler d'une éthique du récit en psychanalyse, ce n'est pas forcément envisager la psychanalyse comme étant uniquement une éthique. Jean Allouch, dans *L'Ethification de la psychanalyse : Calamité*, fait remarquer à juste titre :

« Parce que l'analyse freudienne ne consiste pas à "appliquer" le savoir freudien au cas, mais à accueillir le cas selon une certaine méthode qui, en s'interdisant une telle application, permet au cas de contester, si ça se trouve, le savoir freudien. » [11]

Pour Jean Allouch, c'est à une véritable exclusion de la clinique analytique que l'on assiste dans l'éthification actuelle de la psychanalyse. Ceci dit, le problème du récit en psychanalyse est pourtant éthique. Il ne montre ni ne démontre rien, mais il s'adresse cependant à un tiers, lieu d'où parle la justice pour Levinas. Le Dire est du côté de l'éthique et le Dit de celui de l'ontologie.

Le récit peut ainsi être décomposé en un acte narratif comme événement à l'intérieur et à l'extérieur de la cure analytique, et une histoire constituée. Les histoires constituées ne caractérisent pas la psychanalyse. Ce qui la spécifie, quand on se demande si le récit est un genre psychanalytique, c'est bien au contraire le récit en cours de constitution, inachevé par essence, un récit qui raconte la rupture d'identification sans que ne se reforme aussitôt une identité. Le récit propre à la psychanalyse qu'il faut sans cesse inventer, chacun avec son style, c'est un récit qui colle au processus de la cure, c'est un récit qui est un processus, qui produit des effets de désidentification. C'est un acte.

Récit et acte

Xavier Audouard dans *Sortir de la croyance : L'ici-au-delà* dégage bien l'importance de l'acte dans la psychanalyse :

« Revenons à une interprétation plus profonde de telles conjectures : poser un acte véritable, irrémissible, sans droit de négocier, sans recours caché, sans qu'adieu soit au revoir, c'est faire le deuil d'un

11 Allouch J., *L'Ethification de la psychanalyse : calamité*, Paris, Epel, 1997, p. 41.

espoir fou : ne jamais mourir, ne pas croire que le déchirement de l'abandon soit sérieux, considérer que la naissance ne se fait qu'une fois, bref, qu'un acte soit un acte sans validation ultérieure, qu'il n'y ait pas une simulation d'acte, un "simulacre" pourrait-on dire, comme l'est souvent, hélas ! une parole. » [13]

Pour Audouard, l'acte est le mouvement par lequel la représentation démissionne au profit de la réalité. De l'intense est déposé chez l'analyste pour que demeure ouverte la dimension, de l'acte comme en abîme. Et la psychanalyse se retrouve alors être une méthode qui consiste à obtenir la mort de la dite psychanalyse. Audouard a raison de situer l'essentiel dans l'ouverture avant toute qualification, comme on peut d'ailleurs le voir dans son groupe de contrôle auquel je participe depuis deux ans, et où il permet une parole assez étonnante, inégale bien entendu pour les participants, mais qui dit bien ce qu'elle fait, c'est-à-dire que la psychanalyse n'est pas une doctrine de plus au firmament des pensées toutes faites, ce n'est pas une croyance de plus, c'est un acte.

L'acte, acte de foi, ne se confond pas avec l'illusion telle que l'analyse Freud. L'acte est mû par un amour qui exclut la possession. La psychanalyse existe dans l'acte des analystes. Ils se racontent des histoires et ils en racontent aux autres. De vraies salades pour beaucoup ou autre chose pour certains. C'est que l'acte n'est jamais certain et qu'il ne laisse pas forcément de trace, qu'il est sujet à l'oubli et à la méconnaissance.

Permettre à des êtres humains, peu importe qu'on les appelle des patients et que l'on en parle comme de cas, de poser une fois dans leur vie un acte véritable, tel est quand même le but de la psychanalyse, quitte à prendre le risque de la disparition d'une certaine psychanalyse, qui n'a plus que son nom sans acte.

Dans *L'Aventure sémiologique*, Barthes écrit :

« Toute notre littérature, formée par la rhétorique et sublimée par l'humanisme, est sortie d'une pratique politico-judiciaire (à moins d'entretenir le contresens qui limite la rhétorique aux "figures") : là où les conflits les plus brutaux, d'argent, de propriété, de classes, sont pris en charge, contenus, domestiqués et entretenus par un droit d'Etat, là où l'institution règlemente la parole feinte et codifie tout recours au signifiant, là naît notre littérature. » [14]

Il faut se demander si le récit peut se dégager de la dimension rhétorique qu'il comporte dans la psychanalyse dans un certain usage de la métapsychologie ou du cas clinique en guise de signe et non pas de signifiant. Le poids de l'institution est considérable dans l'art de

13 Audouard X., *Sortir de la croyance*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 77.

14 Barthes R., *L'Aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p. 164.

raconter des histoires entre analystes. Pourtant la psychanalyse comporte cette dimension essentielle où le récit est le témoignage d'un acte. Il ne peut pas se substituer à un autre.

Quand Genette dans *Figures II* définit simplement le récit littéraire, il écrit :

« Si l'on accepte par convention, de s'en tenir au domaine de l'expression littéraire, on définira sans difficulté le récit comme la représentation d'un événement ou d'une suite d'événements, réels ou fictifs, par le moyen du langage, et plus particulièrement du langage écrit. » [15]

Il nous laisse ouverte la question du récit en psychanalyse dans la mesure où il est acte.

Hannah Arendt pense qu'

« aucune philosophie, aucune analyse, aucun aphorisme, quelque profonds qu'ils soient, ne se peuvent comparer en intensité et plénitude de sens avec une histoire bien racontée. » [16]

Ce rôle du récit est incontournable en psychanalyse parce qu'il tient lieu d'acte à la place de ce qui se passe en séance. C'est dans l'extrême fragilité de la narration que se situe toute la force de la psychanalyse, mais c'est une narration ouverte, proche du poétique, dans l'association libre, où l'analyste ne refuse pas d'être analysant, où il ne résiste pas trop. H. Arendt ajoute :

« Le récit est le seul remède à la fragilité de l'action humaine dont les résultat sont imprévisibles, les processus irréversibles, et les auteurs anonymes. » [17]

On peut dire la même chose, mais en parlant de la fragilité de l'acte analytique dont le récit en psychanalyse pose le problème.

M. Revault d'Allonnes dans *Ce que l'homme fait à l'homme* [18] nous rend sensibles à la tâche du politique où des êtres mortels pensent l'éternité sans pour autant jouir de l'immortalité. Le récit en psychanalyse est à la place de l'acte.

Ce n'est pas forcément l'acte. C'est en ce sens qu'il pose un problème éthique, et qu'il ne se réduit pas à l'analyse de sa forme. En psychanalyse, il y a un moment où, contrairement à ce qui se passe en philosophie, il s'agit de ne rien casser, de feindre et d'attendre ; un engagement dans l'acte est nécessaire.

15 Genette G., *Figures II*, Paris, Seuil, 1969, p. 49.

16 Arendt H., *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 247.

17 *Ibid*.

18 Revault d'Allonnes M., *Ce que l'homme fait à l'homme*, 1995, p. 122.

16

LE NARRATIF DANS LA PSYCHANALYSE [1]

Par narratif, il faut d'abord entendre une thématique qui déborde celle du récit comme mise en intrigue des actions représentées. Il faut partir du narratif comme question pour la psychanalyse, alors que le récit est le plus souvent une réponse. Cette question s'ouvre avec la mise en place de l'association libre chez le patient, dans une ébauche d'acte narratif. Entre l'analyste et le patient circulent des fragments associatifs. La situation analytique comme processus est ouverte sur cette fragmentation proche du poétique où s'ébauche sans arrêt un lien entre les associations qui pourrait faire récit dans une unité.

Il sera d'abord question de l'identité narrative pour Ricœur, en présentant sa notion d'histoire non encore racontée qu'il applique au récit de la shoah, et d'une manière plus générale au récit dans la psychanalyse. Nous aborderons ensuite ce qu'est le récit pour le peuple juif, un récit qui reste, pour Ricœur, le modèle de référence. Enfin, il sera question de l'identité théorique de la psychanalyse plutôt que de son identité narrative.

L'identité narrative

« Le récit, indique Jean-Christophe Bailly, le récit sauvage et errant – distinct de tout ce qui se passe comme "information" et de tout ce qui se résout en "opinion" – est […] l'unité de mesure qui pourrait rendre le monde au monde, dans l'enchevêtrement de ses singularités […] Le récit, c'est bien entendu la parole, mais c'est aussi ce qui s'esquisse dans les rapports spatiaux entre les êtres […] avec ses zones silencieuses, ses aires de repli. » [2]

Les récits sont, sans aucun doute, une manière de nous comprendre nous mêmes. Ils remodèlent nos identifications et notre identité. Dans *Le Conflit des interprétations*, Ricœur explique que l'interprétation de

1 Paru dans *L'Art du Comprendre*, février 1999, n° 8, p. 157-165. Conférence prononcée le 15 janvier 1997 dans le cadre du Séminaire de Philosophie et Psychiatrie à Lyon sous la direction du Pr J.-C. Beaune et du Dr J.-L. Griguer.

la symbolique ne peut être appelée herméneutique que si elle est un segment de la compréhension de soi-même et de la compréhension de l'être. [3]

Le cercle qui tient ensemble la compréhension de soi, celle de l'être, et le récit, ne relève pas des évidences naturelles. Le récit n'est pas une donnée qui va de soi, et c'est dans le suspens de cette évidence qu'il faut que nous nous engagions. Pour Ricœur, l'identité narrative est faite de la médiation entre la persévération du caractère et le maintien de soi dans la promesse. La théorie narrative occupe ainsi une position charnière entre la théorie de l'action et la théorie éthique. Dans le maintien de soi, c'est autrui qui compte. L'identité narrative tient ensemble la permanence dans le temps du caractère et le maintien de soi.

C'est dans *Soi-même comme un autre* [4] que Ricœur remet en chantier la théorie narrative de *Temps et récit* [5], non plus dans la constitution du temps, mais dans la constitution de soi. Les actions organisées en récit ne peuvent être élaborées que dans le cadre d'une éthique, et des considérations éthiques sont impliquées dans l'acte même de raconter. C'est un des points des plus intéressants lorsque l'on examine ce qui se passe dans l'acte narratif des psychanalystes. Celui-ci est éthique avant d'être technique. Un acte narratif fait événement s'il parle de l'analyste et du patient : pas l'un sans l'autre, mais bien l'un avec l'autre.

Pour Ricœur, l'identité, au niveau de la mise en intrigue est caractérisée, par la concurrence entre une exigence de concordance et l'admission de discordances. La concordance, c'est le principe qui préside à l'agencement des faits, tandis que la discordance c'est le renversement de fortune dans l'intrigue. La configuration est un art de la composition qui fait médiation entre la concordance et la discordance.

Dans la psychanalyse, c'est l'identification des récits qui confère une identité originale à celle-ci, dans la mesure où la psychanalyse est mise en question. Cette caractéristique vient principalement de l'hystérie qui est inaugurale pour la psychanalyse. Elle comporte de ce point de vue une autre dimension que celle de l'identification à des concepts. Reconnaître un récit s'impose comme une exigence dès le début du travail thérapeutique pour la psychanalyse. L'identité narrative de la psychanalyse double son identité théorique, et l'accompagne.

3 Ricœur P., « Structure et herméneutique », *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 33.

4 Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

5 Ricœur P., *Temps et récit,* Paris, Seuil, 1983-1985.

C'est dans *Temps et récit* que Paul Ricœur propose la catégorie d'« histoire non encore racontée » pour caractériser la psychanalyse [6]. C'est d'abord à cette possibilité événementielle qu'est ouverte le champ de la psychanalyse. Pour Ricœur, le patient amène des bribes d'histoire vécues au psychanalyste. Ce sont des rêves, des scènes primitives, des épisodes conflictuels. Le patient doit tirer de tout cela un récit qui soit plus intelligible.

La psychanalyse travaille sur des histoires non encore racontées. Cela se fait par une ouverture sur l'avenir, dans l'attente d'un récit non encore élaboré, et non pas la simple répétition d'une « histoire du passé ». Le champ de la psychanalyse est ainsi un champ du possible. Jean-François Lyotard remarque :

« Le *je* infatué de remembrer sa vie reste clivé, séparé d'elle. Sujet de l'œuvre confessive, l'auteur à la première personne oublie qu'il est l'œuvre de l'écriture. Il est l'œuvre du temps : il s'attend, il croit s'acter, se rattraper, il est dupé par la déception répétée que le sexuel ourdit, à même l'écriture, en remettant l'instant de la présence à tous les temps. » [7]

Un récit en appelle donc un autre, dans une sorte d'espérance « messianique sans messianisme », d'attente sans horizon d'attente, pour reprendre ce que dit Derrida dans *Spectres de Marx* [8].

Aucune histoire n'a le dernier mot dans la psychanalyse, et la parole revient alors au concept. Mais le concept seul est insuffisant à garantir quoi que ce soit, et il est alors nécessaire de recourir au récit clinique. Le problème qui se pose est celui de la justesse de celui-ci, qui doit prendre sa place entre un « trop » et un « pas assez » dans un « juste ce qu'il faut ». Le récit – et c'est sa fonction essentielle – définit un rapport différent à la vérité que la simple exactitude. Le récit ne doit pas tant être vrai que juste.

Il en ressort que la mise en récit doit étayer l'identité. Mais la psychanalyse ne peut-elle prendre en compte que ce point de vue ? Roy Schafer, dans son livre *A New Language for Psychoanalysis* [9], considère l'ensemble des théories métapsychologiques de Freud comme un système de règles pour re-raconter les histoires de vie et leur donner une valeur d'histoires de cas. Pour Ricœur, il s'agit d'une interprétation narrative de la théorie psychanalytique. Nous partons d'histoires non racontées, pour aller vers des histoires qui constituent l'identité

6 Ricœur P., *Temps et récit 1,* Paris, Seuil, 1983, p. 114.

7 Lyotard J.-F., *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilée, 1998.

8 Derrida J., *Spectres de Marx,* Paris, Galilée, 1993.

9 Schafer R., *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven, Yale U. P., 1976.

personnelle. Cette démarche constitue une histoire de vie. Entre l'histoire potentielle et l'histoire effective, il y a la quête de l'identité personnelle.

Il serait restrictif de réduire la place de la métapsychologie à un ensemble de règles pour transformer des histoires de vie en histoires de cas. La métapsychologie autant que le narratif doit être à sa juste place dans la psychanalyse : ni trop ni pas assez. En tout cas, l'on ne peut pas tout faire dériver du récit. Dans l'histoire non encore racontée, il y a d'abord le suspens d'une histoire toute faite, et il n'est pas sûr que l'on aboutisse à une histoire définitive.

L'histoire non encore racontée marque la place en creux d'un événement à venir. La tâche de la psychanalyse, c'est de s'ouvrir à une essentielle absence de ce qui n'est pas encore arrivé, et non pas seulement de ce qui a fait trace. Ce qui compte le plus, c'est la production du processus psychanalytique, la production de l'inconscient, et non pas sa découverte ou sa redécouverte sous forme de retrouvailles, ou de trouvailles.

Dans *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Freud [10] parle d'impulsion à communiquer (*Trieb zur Mitteilung*), et cette impulsion a une forme particulière dans le mot d'esprit, car elle prend une forme narrative. On pourrait parler d'une sorte de pulsion narrative, qui n'a pas un objet propre comme les autres pulsions, mais qui témoigne pour l'inconscient de la nécessité de se représenter en se racontant. L'inconscient se pense à travers le récit.

La pulsion narrative rejoint sans doute ce que dit Ricœur des vies humaines qui ont besoin et méritent d'être racontées. Les vaincus et les perdants appellent récit d'une façon toute particulière. L'appel au narratif est au centre de la vie. L'oubli est notre destin le plus ordinaire, et la mémoire n'est jamais vraiment assurée, sans parler de l'immémorial dont Claude Lanzmann parle à propos de la shoah.

Précisément à propos de la littérature sur la shoah, Ricœur constate que c'est soit le décompte des cadavres, soit la légende des victimes. Entre les deux, il voit la place de l'explication historique difficile sinon impossible à faire. L'histoire en fusionnant avec la fiction rejoint leur origine commune, l'épopée. La fiction se met au service de l'inoubliable, et l'historiographie s'égale à la mémoire [11].

Dans ce passage de *Temps et récit*, Paul Ricœur met bien l'accent sur l'appel au narratif. Il déborde évidemment l'exemple qu'il prend dans la littérature sur la shoah, où des âmes apaisées et des âmes en

10 Freud S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905), Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1978, p. 116; *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1971, p. 217.

11 Ricœur P., *Temps et récit 3*, Paris, Seuil, 1985, p. 274-275.

souffrance attendent une histoire qui leur rendent justice, en reconnaissant au moins qu'il est absolument impossible de condenser en un seul événement et un grand récit, pour reprendre l'expression de Lyotard, la multiplicité infinie des vécus dans ces événements. Ceci est aussi vrai dans des cas qui n'ont rien à voir avec la shoah. La question est donc de savoir comment la psychanalyse se « débrouille », non pas tant avec la shoah, qu'avec l'appel au récit et la pulsion narrative dans le don d'inconscient.

Le récit : psychanalyse, judaïsme

Ricœur souligne que la composante narrative se trouve dans l'histoire de cas. C'est dans le travail de l'analysant, appelé perlaboration (*Durcharbeitung*) – ce qui s'élabore pendant l'action elle-même –, que ce rôle est visible. Dans la cure, il s'agit de substituer à des bribes d'histoire inintelligibles et insupportables, une histoire qui soit cohérente et supportable, travail dans lequel l'analysant retrouverait son ipséité. A ce titre, la psychanalyse se trouve à une place particulièrement intéressante pour faire une enquête sur l'identité narrative [12].

Une histoire de vie est constituée de rectifications à des récits préalables. De la même manière, l'histoire d'un peuple ou d'une institution est faite de la correction que les historiens apportent à leurs prédécesseurs. L'historiographie s'attaque aux légendes. Dans la cure, c'est par une narration sans cesse reprise que se produit, note encore Ricœur, un acte constitutif de sa propre identité.

Pourtant, le cercle narratif semble bien rompu dans le processus de la cure, dans la mesure où les associations libres flottent dans une sorte de troisième espace entre l'analyste et le patient, ce dont la littérature psychanalytique témoigne. D'autre part, l'aller et le retour vers le récit est aussi suspendu, parce qu'il y a de l'intransmissible, quelque chose qu'aucune histoire ne peut venir raconter. Enfin et surtout, parce qu'il y a la butée du pulsionnel qui empêche la dérive infinie de l'interprétation. C'est à ce niveau que joue le concept de construction chez Freud qui est lié à l'ensemble de la vie de quelqu'un et non pas seulement à un fragment de celle-ci.

Après avoir étudié le travail de l'historien et la perlaboration psychanalytique, Ricœur prend un autre exemple, chez le peuple juif. Il ne faut pas seulement partir des histoires qui sont déjà là pour le sujet, encore faut-il que l'on se les approprie. L'on touche alors à la genèse de l'identité narrative. Pour Ricœur, l'Israël biblique a été justement passionné par les récits qu'il a racontés sur lui-même. Les récits canoniques reçus ultérieurement reflètent le caractère du peuple et Israël est devenu ce qu'il est en racontant des histoires fondatrices de sa

12 *Ibid*., p. 356.

propre histoire. Dit autrement, le peuple juif tire son identité des textes qu'il a produits.

Le modèle du peuple juif est ainsi au centre de l'approche du récit que Ricœur fait sienne. Dans un tout autre registre, c'est aussi la démarche de Jean-Pierre Faye, quand il analyse la place du récit en Occident dans *La Raison narrative* [13]. Ce qui est mis en avant par Jean-Pierre Faye, c'est une dissémination narrative et non pas l'unité d'un grand récit. Le discours de la raison est doublé par une multitude de fragments narratifs. Insister sur la réception des récits que l'on a soi-même produits, comme le fait Ricœur, risque d'occulter ce flux narratif disséminé où le peuple juif se trouve pris et qui est d'abord un rapport à l'infini du sens, grâce au Livre.

Le rapport au Livre est en effet central. Levinas, dans un texte qui a été publié après sa mort mais datant de 1974, parle de ce rapport au Livre qu'il distingue de la documentation. Dans le Livre, l'inspiration s'épure de toutes les péripéties et de toutes les expériences pour devenir Ecriture. Chacun est appelé à un apport personnel et à y trouver sa part [14]. Le rapport au récit passe par le Livre.

A partir de ce que dit Levinas, on peut avancer que l'Ecriture dégage l'homme des intrigues, pour témoigner de l'infini et exactement pour témoigner de l'intrigue de l'infini. Car par définition un récit peut difficilement être infini. Il peut tout au plus être interminable, ce qui est différent. Et surtout comme Claude Lévi-Strauss nous le montre avec le mythe, le récit se tient surtout dans la répétition. Tandis que l'infini d'un flux narratif traverse le Livre.

« L'œuvre, écrit Lyotard à propos des *Confessions* de saint Augustin, avant d'être narration et méditation, est *melos*, poème où la corde de l'inquiétude et celle de la vraie vie, de la question et de la réponse émettent leurs vibrations assonantes et dissonantes à l'adresse de l'Absolu » [15].

L'identité théorique de la psychanalyse

Après avoir dégagé le concept d'identité narrative chez Ricœur et avoir démarqué la question du narratif de celle du récit dans la psychanalyse, il reste à aborder le problème de l'identité de la psychanalyse. Celle-ci dépend non seulement de la manière dont elle reçoit ses propres histoires, autour des histoires de cas, qui sont de véritables romans avec des personnages, mais aussi dans son identité théorique.

13 Faye J.-P., *La Raison narrative*, Paris, Balland, 1993.

14 Levinas E., « La volonté du ciel et le pouvoir des hommes », leçon donnée devant le Consistoire central en 1974, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996, p. 40.

15 *La Confession d'Augustin*, déjà cité.

On ne peut pas ramener la psychanalyse à une simple identité narrative donnée par ses récits fondateurs, en particulier ceux de Freud. La forme romanesque du récit chez Freud est en rapport avec des événements métapsychologiques. Mais on ne peut pas non plus se contenter de s'appuyer sur ses concepts, comme s'ils n'étaient pas pris dans un tissu narratif. Théorie et récit ne sont pas pris dans un rapport circulaire classique. Cela ne s'emboîte pas, mais cela se relie, et fait ou non événement. C'est tout le rapport de la clinique à la théorie qui se joue là.

L'originalité de la psychanalyse, c'est de faire le lien entre le pulsionnel et l'historique, au niveau du narratif. Au cours du colloque tenu à l'Hôpital Laennec, le 21 février 1992, et consacré au récit, Jean Greisch a souligné l'importance de ce lien. Un lien qui équivaut à un pari d'articuler la pulsion et l'histoire. La présence ouvre les pulsions à une histoire, où le sujet se reconnaît soi-même comme un autre et devient un apprenti historien, précisait Jean Greisch, en reprenant l'expression de Piera Aulagnier [16]. C'est l'existence ou la présence qui permettraient ce lien entre pulsion et histoire, indique de son côté Henri Maldiney.

Nous sommes au cœur du débat. En effet, si le récit reprend le pulsionnel grâce à la présence qui fait exister les pulsions, celles-ci sont au second plan. Par contre, pour la psychanalyse, le pulsionnel est au premier plan, et organise au contraire le rapport au récit et à l'histoire grâce aux représentations et au langage. La place du récit n'est donc pas la même. Ce n'est pas une réalité première, une quasi-réalité pour la psychanalyse. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'il est important d'essayer de dégager une place qui serait celle du narratif et non pas du récit. Face au cercle du récit qui passe par soi, transforme et se transforme, la psychanalyse oppose une rupture, le transfert et le contre-transfert de la situation analytique, où le récit ne retourne pas au récit. L'un des principes de la psychanalyse, c'est que l'on ne doit pas se précipiter pour identifier un affect qui traverse la cure, et l'affubler à un personnage de l'histoire du sujet. Les protagonistes de la cure ne sont pas les personnages d'une action.

Les protagonistes de la cure ne sont pas les personnages d'une action. Et l'analyste ne doit pas se prendre pour un quelconque personnage, que ce soit un interlocuteur latéral, un petit autre ou un grand Autre, pour reprendre les termes de Lacan. La place de l'autre dans la psychanalyse est dessinée en creux par celle de l'interlocuteur du rêve et du mot d'esprit. C'est une énigme. Ce n'est pas un autre déterminé

16 Greisch J., « Rationalité narratologique et intelligence narrative », *Le Récit. Aspects philosophiques, cognitifs et psychopathologiques*, Paris, Masson, 1992, p. 19 ; Aulagnier P., *L'Apprenti-historien et le maître-sorcier, du discours-identifiant au discours délirant*, Paris, Puf, 1980.

une fois pour toutes. Autrui est infini et se décline à l'infini, et c'est de cette place que le récit d'un autre ou le mien n'est jamais la bonne parole, et que la psychanalyse prend son essor. Ce qui compte ce n'est pas l'identité d'un récit mais son identification. Le narratif pose la question de l'identité du récit. C'est la question que l'on peut poser à la psychanalyse et la réponse ne peut pas être celle de la théorie. Ce ne peut être qu'une autre question.

« La question attend la réponse, mais la réponse n'apaise pas la question et, même si elle y met fin, elle ne met pas fin à l'attente, qui est la question de la question. » [17]

En conclusion, il s'est d'abord agi de présenter le concept d'identité narrative pour Ricœur, et de montrer ensuite en quoi ce concept ne pouvait pas être utilisé tel quel pour la psychanalyse, même si le problème du narratif s'y pose. Le récit ne va pas au récit, en passant par soi. L'inconscient produit sur son trajet le narratif, mais aussi le conceptuel. De cette fragile rencontre naît la psychanalyse. Elle dépend aussi dans son rapport au narratif de la place qui lui est faite dans notre culture.

Cela peut aller de la franche exclusion – celle qui fait dire à Heidegger dans *Etre et Temps* que pour entendre le problème de l'être, il ne faut pas raconter une histoire – à une certaine idéalisation, par exemple avec Hannah Arendt qui dans *La Condition de l'homme moderne* affirme que le récit est le seul remède à la fragilité de l'action humaine, dont les résultats sont imprévisibles, les processus irréversibles, les auteurs anonymes [18]. Entre ces deux extrêmes, il faut que le narratif trouve sa place dans la psychanalyse, au plus juste.

17 Blanchot M., *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

18 Heidegger M., *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 29 ; Arendt H., *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 247. Voir Kohn M., *Le Récit dans la psychanalyse*, Ramonville-Saint-Agne, Editions Erès, 1998.

17

ACTE NARRATIF ET CAS [1]

Je vais essayer de montrer que l'acte narratif est au cœur du cas tel qu'il est traité dans la psychanalyse. Pour ce faire, je voudrais d'abord faire remarquer que Freud dans sa période préanalytique (1877-1897) raconte plutôt qu'il ne décrit simplement des objets. Ses premiers objets ne sont pas des cas, mais des actes narratifs qui font événement sans faire cas, que ce soit l'anguille, le petromyzon, l'écrevisse.

Il ne produit pas de véritable savoir nouveau, et il ne fait pas vraiment de découverte originale. Ce qui compte, c'est son parcours d'un objet à l'autre tel qu'il le raconte, et dont l'auto-analyse constituera un moment essentiel. Avant la narration de cas d'hystérie, Freud désigne ce qui fait événement dans son œuvre de cette manière, et je crois que c'est une façon de venir interroger la question du cas dans la psychanalyse.

Je le ferai en partant de ce que dit Mikkel Borch-Jacobsen à propos du cas d'Anna O., où le rapport du récit de cas au mythe est posé. Les distinctions de Daniel Widlöcher entre cas clinique, cas individuel, cas singulier, cas unique, seront mises en rapport avec celles de Roland Humery entre le cas unique et le cas princeps. Enfin l'apport de Pierre Fédida, avec la notion de *chôra* comme lieu du psychique, nous permettra de nous dégager de la problématique du récit, tout en laissant ouverte la question du cas. La réflexion de Jacques Derrida et de Julia Kristeva nous conduira à élargir le débat sur les rapports entre la littérature et la psychanalyse.

L'acte narratif chez Freud est multiple dès le départ, tandis que le cas possède une unité. La multiplicité narrative travaille en sourdine n'importe quel cas, et l'on ne peut pas en faire l'économie. Je dirai que le narratif est d'abord une question qui doit rester ouverte là où le récit est le plus souvent une réponse, y compris le récit de cas clini-

1 Paru dans Fédida P. et Villa F. (éds), *Monographies de psychopathologie,* « Le cas en controverse », Paris, Puf, 1999, p. 51-58.

que. Et cela parce que le narratif, dans la psychanalyse est aux prises avec la question du transfert et du contre-transfert.

La multiplicité narrative renvoie à l'association libre qui est à son fondement. Les liens sont lâches entre les éléments racontés, et le cas introduit une unité qui ne doit pas perdre de vue le fond associatif sur lequel elle apparaît. Je parle d'acte narratif en renvoyant ainsi à l'association libre qui tente d'ébaucher des liaisons entre des éléments.

Prenons pour commencer les grands cas cliniques fondateurs de la psychanalyse. Pour Mikkel Borch-Jacobsen par exemple, ces cas sont des modèles à imiter plutôt que des comptes rendus d'un traitement [2]. Pour lui, le mythe doit être *re-cité* et surtout être fondateur, et c'est particulièrement vrai avec Anna O. En ce sens l'histoire de la psychanalyse serait une sorte d'imitation du cas d'Anna O.

Il paraît difficile de ramener toute l'histoire de la psychanalyse au seul destin du cas d'Anna O., ou à n'importe quel autre, y compris celui de Freud bien sûr. On ne peut même pas dire que le cas de Freud soit au fondement de la psychanalyse, même si c'est vrai au départ. Le parcours préanalytique de Freud ne se réduit précisément pas à l'exposé de son cas clinique, dont l'analyse de ses propres rêves dans l'auto-analyse serait exemplaire. Des événements préanalytiques sont au fondement de la psychanalyse, mais ce qui compte le plus, c'est leur valeur d'actes. Et c'est en ce sens que je parle d'actes narratifs.

L'étymologie du mot *cas* est le latin *casus* qui signifie justement « événement » et cela nous indique bien que les cas de psychanalyse chez Freud sont à la place de ce qui fait événement. Et ce qui fait événement ce n'est pas le cas en tant que tel, c'est le moment où un concept se met en scène, monte sur la scène métapsychologique et se déploie dans toute son ampleur clinique. L'antinomie apparaît alors entre le concept et l'exemple.

Le cas est un exemple de concept et cela pose problème. Ce n'est pas le cas d'Anna O. qui pose problème en tant que tel, mais que ce cas serve à construire le concept d'hystérie. Les cas en psychanalyse sont des exemples de concept, or chacun sait qu'il n'y a pas d'exemple de concept. C'est pourquoi la démonstration ne démontre rien : c'est un acte narratif. C'est un acte car elle fait événement dans le dénouement du transfert. Et c'est un acte narratif car elle relie des éléments d'histoire dans un minimum de cohérence, sur un fond qui est celui de l'association libre, que l'on ne peut pas effacer.

Pour sa part, Daniel Widlöcher nous donne les moyens d'approfondir la question du cas en psychanalyse. Il distingue le cas clinique, qui se situe dans le passage de l'expérience singulière à la démarche

2 Borch-Jacobsen M., *Souvenirs d'Anna O. Une mystification centenaire*, Paris, Aubier, 1995.

scientifique. Et il dit préférer parler de cas singulier et non pas de cas unique. Pour lui le problème n'est pas l'unicité de l'individu, mais la présence ou l'absence d'un trait unique. Le cas singulier se situe dans une certaine découverte et il rend surtout sensible les règles qui permettent de l'observer [3].

Nous pouvons dire que ce qui compte dès lors, ce sont les procédures de production du cas.

L'antinomie est donc bien entre le concept et l'exemple, autour de la méthode requise pour produire le cas. Le cas en psychanalyse doit pouvoir rendre compte de sa production et c'est en ce sens qu'il peut faire événement.

Roland Humery distingue bien le malade du cas clinique et il peut susciter une réflexion sur le statut du nom propre dans le cas. Le cas clinique se constitue lorsque le clinicien émet un discours. Ainsi l'histoire de la médecine est jalonnée de cas princeps, comme la maladie de Basedow, l'anémie de Biermer, la chorée de Sydenham. Le cas unique est pour Roland Humery à la base de la démarche scientifique, alors que pour Daniel Widlöcher le cas unique nous confronte à la réalité clinique elle-même [4].

Le cas psychanalytique est à la fois un cas unique, singulier, et il devient princeps chez Freud. C'est un cas d'hystérie avec Dora, de névrose obsessionnelle avec l'Homme aux rats, de phobie avec le petit Hans, de paranoïa avec Schreber, de névrose infantile avec l'Homme aux loups. Ce sont les psychopathologies de Freud et elles ne sont pas à isoler les unes des autres non plus. Le cas, en psychanalyse est donc ouvert à la question du narratif. C'est un problème qui déborde telle ou telle définition du récit, comme mise en intrigue des actions représentées par exemple. Le cas se montre et il se raconte en se produisant. C'est le lieu de paradoxes et d'antinomies. Il faut les maintenir ouvertes.

D'ailleurs pour Pierre Fédida, dans *L'Absence, le narrateur*, ni analysant ni analyste n'est inanalysable [5]. Pour lui le caractère immortel du récit et du narrateur révèle celui mortel de l'analyste quand il raconte une histoire. On pourrait ajouter qu'il montre aussi le caractère mortel du patient. Le patient peut mourir dans le cas qui le transcende, et qui devient immortel à sa place. Il faut donc analyser le désir d'immortalité dans le cas, celui du patient et celui de l'analyste.

3 Widlöcher D., « Le cas au singulier », *Nouvelle Revue de Psychanalyse,* n° 42, automne 1990, p. 285-302.

4 Humery R., « La problématique du cas singulier » *in* O. Bourguignon et M. Bydlowski, *La Recherche clinique en psychopathologie : Perspectives critiques*, Paris, Puf, 1995.

5 Fédida P., *L'Absence*, Paris, Gallimard, 1978.

Des cas meurent et sont oubliés, d'autres restent. Pourquoi ?

Les grands cas freudiens sont des prénoms immortalisés comme des noms propres. Et c'est le plus souvent la même chose également chez les autres analystes. Les prénoms se font au nom de la psychanalyse. Ne s'agit-il pas du destin du nom propre dans la psychanalyse, à commencer par celui de Freud ? Le cas fonctionne comme un nom propre, comme un concept, alors qu'il est désigné comme prénom, et que c'est un acte narratif qui peut mourir, ni nom ni prénom.

Dans le récit d'un cas, l'on peut chercher à se faire un nom en tant qu'analyste et le cas devient dès lors un prénom. Je ne pense pas que le cas soit juste fait pour se faire un nom ou qu'il soit franchement antinomique avec le narratif, comme je vais essayer de le montrer en travaillant la notion de *chôra*.

Dans *Le Site de l'étranger : La Situation psychanalytique*, Pierre Fédida pense que le cas est construit, et qu'il ne peut pas relever du récit. C'est de la théorie en germe, et il fait partie d'une activité de construction comme on peut le voir dans le contrôle [6]. En ce sens, pour lui il n'y a pas d'histoire de cas. Cette position permet de venir interroger les rapports entre les actes narratifs et la théorie. Les actes narratifs sont pris dans le transfert et le contre-transfert, et d'une certaine manière, c'est ce qu'ils racontent. La distance que l'on peut y prendre, prend le nom d'élaboration théorique, mais celle-ci n'est jamais neutre, y compris dans le contrôle. Peut-être faut-il accepter d'avoir à faire dans la psychanalyse à cette absence de neutralité dont le cas témoigne.

Pour Pierre Fédida, le problème vient de ce qu'il s'agit de construire le lieu du psychique, c'est-à-dire le lieu de constitution de tout événement, et non pas de reconstituer une histoire qui serait l'histoire du cas. Le site du langage est le lieu des lieux du père absent, le lieu du nom, pour lui. C'est un point de fuite. D'où la reprise qu'il fait de la *chôra* platonicienne. La *chôra* qui n'est ni du sensible ni de l'intelligible, est un troisième genre d'être qui peut servir de modèle pour penser le lieu du psychique. Le discours sur la *chôra* est un discours d'une logique hybride sur l'être du lieu, qui est métapsychologique. Toute la problématique concerne donc le site de la situation psychanalytique et non pas le cadre, pour saisir le processus de la cure. Dans un tel contexte, l'on peut comprendre que le statut du cas est hautement complexe. En effet, il faut privilégier le site comme lieu du psychique plutôt que comme le récit de son dégagement, ce que pourrait être le récit de cas.

Et pourtant dans le cas se nouent de manière inédite une narration, l'événementiel, un acte, et la situation analytique. L'on peut juste dire

6 Fédida P., *Le Site de l'étranger : La Situation psychanalytique*, Puf, 1995.

avec Pierre Fédida qu'une certaine structure du récit est antinomique avec la construction de la mémoire de la situation analytique, avec le site de l'étranger, l'« étrangèreté » de l'inconscient dans le langage. Mais la question du narratif déborde la réponse du récit. C'est celle de l'inconscient comme question avant la réponse de la théorie ou du mythe.

La *chôra* pose ce problème du rapport au récit et peut servir de modèle à la psychanalyse.

Dans le *Timée*, Platon définit les trois genres d'être. Il parle d'abord de ce qui naît, c'est-à-dire de l'être naissant, puis du contenant, de ce dans quoi se situe l'être naissant. Enfin, il finit en mentionnant ce à la ressemblance de quoi se trouve l'être naissant. Il compare alors le réceptacle à une mère, le modèle à un père, et ce qui est entre les deux, à un enfant [7].

L'enfant est une nature intermédiaire, entre le père et la mère, et il pose le problème du statut de la *chôra*. Ce qui la caractérise, c'est justement de n'être ni du sensible ni de l'intelligible, ce qui fait dire à Pierre Fédida que le discours sur la *chôra* est un discours d'une logique hybride sur l'être du lieu.

Encore faut-il distinguer la *chôra* et le discours sur la *chôra*. Et nous retombons inévitablement dans la distinction entre le sensible et l'intelligible. Faire de la métapsychologie, c'est peut-être essayer de sortir de cette distinction, c'est se confronter à une logique bâtarde. Le cas clinique est métapsychologique dans la psychanalyse : il y a du sensible et de l'intelligible en lui, du concret et de l'abstrait. Et il n'est ni l'un ni l'autre seulement. Le problème qu'il pose, c'est celui de la liaison entre une certaine rhétorique et le narratif.

Précisément, dans *Khôra*, Jacques Derrida montre qu'on ne peut parler de la *chôra* sans passer par la rhétorique. Tous les commentateurs du *Timée* de Platon font de la rhétorique pour parler de la *chôra*, et ils ne s'interrogent pas sur le statut de celle-ci, selon Derrida [8]. Cela nous permet de soulever le problème du statut de la rhétorique, non seulement dans le *Timée*, mais dans la *chôra* psychanalytique. Le cas est le plus souvent pris dans une rhétorique, un certain art de la persuasion, et il est très affecté par l'effet qu'il peut bien vouloir faire à un tiers qu'il s'agit de convaincre et de séduire. Il se situe plus par rapport à ce tiers qu'à ce qui se joue vraiment dans le cas. A la limite il n'y a pas de *chôra*, pas de lieu du psychique qui a été élaboré, juste un simulacre.

Derrida fait remarquer à juste titre que tous les concepts de la rhétorique reposent sur la distinction entre le sensible et l'intelligible.

7 Platon, *Timée*, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

8 Derrida J., *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

Cela pose problème dans la mesure où l'on veut parler de ce qui appartient à l'un et à l'autre, ni à l'un ni à l'autre. Comment parler de la *chôra* ? Voilà une question qui renvoie à une autre : non pas comment parler d'un cas, mais comment parler de l'espace psychique qui s'élabore dans une cure, dans la situation analytique ? Le cas peut en parler comme il peut le taire. Il faut de toute manière qu'il se dégage d'une certaine rhétorique, pour laisser les choses avoir lieu. Or la *chôra* est ce qui a lieu.

Derrida dit justement qu'il y a *chôra*, mais ce qu'il y a n'est pas. On peut dire la même chose de l'espace psychique dans le cas. L'analyste nous transmet la possibilité d'avoir accès à son espace psychique, et non pas le partage d'éléments biographiques, cliniques et psychopathologiques. Et le tiers peut dire qu'il y un espace psychique dans le cas raconté, mais celui-ci comme la *chôra* n'a pas d'être.

Hegel, pour Derrida, fait de la *chôra* un pré-philosophème promis à une *Aufhebung* dialectique. Il est comme le temps d'un récit pour ainsi dire, mais d'un récit de la sortie du récit. Il marque la fin de la fiction narrative. On peut dire à partir de là que la *chôra* ne peut pas s'affranchir de sa dimension rhétorique et de son rapport au narratif. La psychanalyse ne peut pas s'abstraire de son rapport au narratif, à un effet de littérature qui la traverse, aux prises avec la rhétorique.

Il n'y pas de récit de cas pur, qui raconterait la sortie hors du narratif, lequel contraint à parler et à raconter. Le métapsychologique ne se raconte pourtant pas plus qu'il ne se démontre. Il a lieu. C'est ce qui se passe assez souvent dans les récits cliniques.

Je dirai donc que ce qui caractérise la psychanalyse, c'est cette *chôra* qui rend possible les récits cliniques et leur lien avec la métapsychologie. L'inconscient peut avoir lieu dans la cure et dans le récit qui en est fait par l'analyste quand il laisse les choses se faire, se raconter et se penser, quand il ne met pas trop de désir ou de normes au cas. Et le cas devient exemplaire, et c'est en ce sens qu'il peut servir de modèle, et non pas seulement pour édifier les fidèles, contrairement à ce que pense Borch-Jacobsen. Ainsi le cas est-il en controverse, en conflit, entre le rhétorique et le narratif, entre l'inconscient et le métapsychologique, entre l'événementiel et le normatif. Le cas qui marque, qui fait trace, est un cas qui laisse ouvert le conflit, malgré la présence des concepts chargés de le résoudre.

La réflexion de Julia Kristeva peut nous faire avancer dans cette relation entre la *chôra* et le cas, autour des rapports de la psychanalyse et de la littérature, dans la mesure où la psychanalyse est prise dans un effet de littérature bien plus général, et qui déborde la question du cas.

Dans *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Kristeva date justement l'intériorité psychique en littérature du roman psychologique du XIXe siècle. L'homme baroque du XVIIe siècle n'a ni dedans ni dehors,

et le passage à l'homme psychologique des romantiques, celui de Stendhal et George Sand, se fait au XVIIIe [9].

La littérature pour Julia Kristeva, parle de l'aventure de l'homme aux prises avec le sens, et elle fait jouer l'identification avec ses personnages, son vraisemblable, ses catharsis. Dans *Histoires d'amour*, elle va jusqu'à parler à propos de ce qui se passe – pour le patient, dans la libre association, le déplacement et la condensation – d'une littérature privée de public. Sans doute y a-t-il là un témoignage de ce qu'il y a d'essentiel dans la psychanalyse, selon elle, l'intenable de l'espace psychique [10]. La capacité de constituer un espace psychique est donc au cœur de la littérature, et c'est ce qui va être central dans la psychanalyse dans la narration de cas. La constitution d'une *chôra* est bien l'enjeu d'un cas.

Le problème auquel nous aboutissons est celui des liens entre l'effet de littérature de l'inconscient et celui des analystes. Ils ne se situent pas sur le même plan. Pour reprendre les choses autrement, l'on peut dire que le cas psychanalytique est bâtard, car il est pris dans deux registres, celui de l'émergence de l'inconscient dans une cure, et celui d'une sorte de « littérature consciente » des analystes. Des actes narratifs doivent permettre de distinguer les deux, même s'ils sont mêlés. Les concepts sont aussi des événements narratifs chez Freud, car ils sont pris dans une intrigue théorique.

Les analystes sont dans un effet de littérature quand ils racontent des cas, car ils cherchent un public, sont aux prises avec un tiers. Cela ne correspond pas forcément à une élaboration d'un lieu psychique, d'une *chôra*, mais cela peut avoir bien d'autres connotations sociales et normatives. Cependant dans cet acte, peut de tant en tant se jouer un véritable acte narratif, qui renvoie aux actes narratifs Freudiens au fondement de la psychanalyse, dans les événements préanalytiques. Pour reprendre dans notre contexte ce que dit Hannah Arendt dans *La Condition de l'homme moderne* [11], le cas témoigne du désir d'immortalité de l'analyste et du patient, alors que la condition humaine est d'être mortel, et ce dans un lien à la théorie, comme éternelle. Le cas n'est pas immortel, et il ne témoigne pas de l'éternité de la théorie. Les cas ont leur propre vie dans la psychanalyse, comme un effet de littérature : ils vivent et ils meurent. Témoins de notre désir d'immortalité, ils nous laissent avec notre condition d'être mortel, comme les patients en fin de cure. A chacun sa vie.

9 Kristeva J., *Les Nouvelles Maladies de l'âme,* Paris, Fayard, 1993.

10 Kristeva J., *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983.

11 Arendt H., *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

18

L'ACTE NARRATIF EN PSYCHANALYSE APRÈS LA SHOAH [1]

La fin de ce siècle essaye de faire le deuil de ce qui le traverse en son milieu et qui est la shoah. Peut-être que ce deuil n'est pas vraiment possible, si l'humain a été atteint en son cœur, et que cela déborde largement toutes nos représentations. De fait, les survivants meurent un par un, ne laissant plus la place qu'au récit des historiens ou à l'oubli. Dans cet article seront envisagés l'émergence et le statut d'une narrativité traversée par les effets de la shoah et dont la psychanalyse est elle-même atteinte.

La mort sans le mourir

L'acte narratif [2] en psychanalyse – c'est-à-dire l'ensemble des récits qui s'élaborent autour de la cure – est profondément marqué, depuis la

1 Paru dans les *Cahiers de psychologie clinique,* « L'aliénation », n° 13, novembre 1999, p. 13-21.

2 Kohn M., *Le Récit dans la psychanalyse*, Ramonville-Saint-Agne, Editions Erès, 1998.

[Les recherches de ma femme Nelly Wolf-Kohn, professeur de littérature moderne à l'université Charles-de-Gaulle - Lille III, se sont souvent croisées avec les miennes, en particulier sur le récit : Wolf N., *Le Peuple dans le roman français de Zola à Céline*, Paris, Puf, collection « Pratiques théoriques », 1990 ; Wolf N., *Une Littérature sans histoire : essai sur le Nouveau Roman*, Genève, Droz, collection « Histoire des idéologies et critique littéraire », 1995 ; Wolf N., *Le Roman de la démocratie*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, collection Culture et société, 2003 ; Wolf N., « L'inamicale de Sokolov » *in L'Arche*, n° 558, septembre 2004, p. 165-169 ; Wolf N., *Chroniques ashkénazes*, Paris, Bibliophone, 2007. J'ai été particulièrement touché que mon ami Gérard Domange m'invite à débattre du film *La vie est belle* de Roberto Benigni avant de prendre sa retraite au Centre mondial de la paix, des libertés et des droits de l'homme de Verdun, avec Alain Riou, journaliste au *Nouvel Observateur* et critique de cinéma dans l'émission *Le masque et la plume* sur France-Inter, dans le cadre d'un programme relatif au soixantième anniversaire de la libération des camps de concentration et d'extermination, le jeudi 20 janvier 2005. Note de mai 2007.]

fin de la Seconde Guerre mondiale, par les effets de la shoah, soit un événement dont le récit précisément est impossible. La shoah n'est certes pas le centre de la psychanalyse, mais dans la mesure où c'est l'essence de l'homme qui a été touchée, c'est aussi la psychanalyse, en tant que dépositaire de l'humain et de la capacité de raconter l'identité humaine qui a été atteinte.

Le concept de la pulsion de mort de Freud ne peut pas s'appliquer à tout ce qui a eu lieu. Ce concept semble en effet chez Freud relié au modèle de la première guerre mondiale et à la notion d'individu. La course à la destruction qui s'est engagée en 1914 avait pour support, en dernière instance, un sujet, susceptible de subir des traumatismes et d'en infliger, quelle que fût la dimension collective du processus. Mais la destruction des Juifs d'Europe n'est pas la disparition d'un groupe d'individus.

Dans *Le Site de l'étranger*, Pierre Fédida [3] montre que la disparition en masse s'est substituée depuis longtemps à la guerre et que la shoah aurait annihilé la guerre elle-même. La guerre n'est plus pensable par des enjeux conflictuels traditionnels et les morts de la guerre forment une masse, qui substitue la disparition à la mort. La mort ne comporte plus cette désignation singulière, la nomination et le dénombrement.

La mort dans la shoah est une mort abstraite, administrée. Parce qu'il s'agit d'une mort en masse, et non pas de la mort d'une masse d'individus, c'est une mort sans mourir, une mort dépossédée du mourir. Ricœur [4] dit très bien que l'on s'attend à mourir, mais que l'on n'attend pas la mort, parce que l'on souhaite rester vivant jusqu'à la mort. Bien sûr que la mort arrive là où on ne l'attend pas, mais c'est autre chose qu'être dépossédé du mourir. La mort sans le mourir, c'est cela un des effets de la shoah.

Il importe de distinguer comme le fait Derrida en pensant à l'œuvre de Philippe Ariès l'anthropologie de la mort [5] du mourir proprement dit. En effet, en passant les frontières, comme le dit Derrida, on change le visage de la mort et on ne parle plus de la même chose, surtout si on ne parle pas la même langue. Le décès n'est pas la mort proprement dite, même s'il suppose le mourir.

Jacques Derrida rappelle dans *Apories* :

« Car inversement, si la mort est bien la possibilité de l'impossible et donc la possibilité de l'apparaître comme tel de l'impossibilité

3 Fédida P., *Le Site de l'étranger : La Situation psychanalytique,* Paris, Puf, 1995.

4 Ricœur P. « La marque du passé », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, janvier-mars 1998, p. 7.

5 Ariès P.*, L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1985.

d'apparaître comme tel, l'homme ou l'homme comme *Dasein* n'a jamais lui non plus, rapport à la mort comme telle, seulement au périr, au décéder, à la mort de l'autre qui n'est pas l'autre. » [6]

En effet, pour Heidegger, le *Dasein* ne périt jamais (*verendet nie*), et il ne peut décéder (*Ableben*) que s'il meurt (*solange, als er stirbt*).

Ce qui s'est passé et ses effets sur les survivants et sur leurs descendants n'est donc pas de l'ordre de la mort individuelle ni du trauma classique et peut difficilement être pris en charge par le dispositif psychanalytique si ce dernier ne s'est pas confronté à d'autres modèles, en particulier littéraires et historiques.

Le langage assassiné

D'autant plus que, comme y insiste Fédida, dans cette mort sans le mourir, c'est le langage lui-même qui a été affecté et dépossédé de sa propre mémoire. Le yiddish est le symbole de cette dépossession. Le yiddish n'est pas une langue morte parmi d'autres. Il ne s'est pas éteint, comme le latin. Il a été assassiné.

Que se passe-t-il quand une langue manque parce qu'elle a été assassinée ? Cela est-il sans effet sur le rapport au langage ? Ce vide, cette absence d'une langue, où passent-ils ? Ce qui est arrivé au yiddish est en fait arrivé au langage, et ce n'est pas sans conséquence pour la faculté narrative. Dans la narration le langage se met lui-même en intrigue. Que se passe-t-il quand, même si l'on continue à parler toutes les langues, l'intrigue du langage bute sur sa propre disparition. On a affaire à de l'irreprésentable. L'irreprésentable, c'est le langage qui ne peut pas raconter son propre assassinat. Rachel Ertel écrit :

« Le poète yiddish et la langue, sa langue. Bribes, écrits, œuvres entières dans la langue d'une tribu exterminée, celle peut-être qui ne cesse de disparaître dans *La Vie mode d'emploi* de Perec. » [7]

Précisément, la littérature est susceptible de mettre en scène l'irreprésentable en ce qu'il a d'irreprésentable et de proposer à la psychanalyse des pistes de réflexion. C'est le cas en particulier de Perec.

Perec et la disparition

Ce qui est arrivé au langage est arrivé non seulement aux victimes qui manquent, mais aussi à toute l'humanité. Les choses sont allées trop loin, à un point qui est à peine représentable, et dans son livre *La Lettre fantôme* [8], Ali Magoudi montre bien à quel point les nazis ont

6 Derrida J., *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 133.

7 Ertel R., *Dans la langue de personne : Poésie yiddish de l'anéantissement*, Paris, Seuil, 1993, p. 13.

8 Magoudi A., *La Lettre fantôme*, Paris, Minuit, 1996.

touché l'intouchable, l'origine. Tout se passe, selon Ali Magoudi, comme si l'homme était devenu seul, car privé des relais collectifs qui organisent le social et l'inconscient. Il y a bien des effets de cette destruction sur l'inconscient, et Ali Magoudi se sert justement de la lecture de Perec pour le montrer.

Perec n'éprouve aucune liberté lorsqu'il écrit dans un cadre préétabli, il ne joue pas avec les formes et la tradition, il a simplement besoin de s'inventer des contraintes formelles quasi-suicidaires. Il invente par là même un mode narratif figurant à la fois le témoignage sans trace et les difficultés de la psychanalyse à recueillir un tel témoignage.

Rachel Ertel nous propose une interprétation qui nous confronte à une mise en abyme du récit de Perec, *La Vie mode d'emploi*. Il raconte des vies qui ne cessent de disparaître, ce qui veut dire que les histoires ne sont pas closes et qu'elles sont encore ouvertes, béantes. Elles se racontent au présent. Les héros disparaissent sous nos yeux. Ils ne sont pas morts en masse ailleurs. Des récits s'enchevêtrent et se chevauchent, créant de véritables puzzles. La vie de tous ces sujets n'est pas finie, parce que d'une certaine manière ils ne sont pas morts là où on le croit. Il leur reste à mourir singulièrement, même s'ils ont cessé de vivre en masse. En même temps, Perec met en scène l'atteinte portée à la faculté narrative. On n'arrive plus à raconter une vie du début à la fin, selon le modèle balzacien. Les récits de vie singuliers ne cessent d'être interrompus. On les quitte, et quand on les reprend, on ne sait plus de qui ni de quoi il s'agit. Cela rejoint de près ce que fait Patrick Modiano. Dans *Rue des boutiques obscures* il écrit :

« Jusque-là, tout m'a semblé si chaotique, si morcelé… Des lambeaux, des bribes de quelque chose, me revenaient brusquement au fil de mes recherches… Mais après tout, c'est peut-être ça, une vie. » [9]

Or, l'écriture de Modiano, écriture de l'amnésie et du morcellement, est elle-même liée à la guerre et à la thématique de la disparition, disparition du témoin et disparition des traces. L'écrivain est celui qui recherche celui qui recherche, celui qui a disparu, comme dans Dora Bruder :

« Un père essaye de retrouver sa fille, signale sa disparition dans un commissariat, et un avis de recherche est publié dans un journal du soir. Mais ce père est lui-même "recherché". » [10]

Or Perec ne se contente pas d'être l'écrivain de la disparition. Il interroge la psychanalyse à ce sujet, parce qu'il a lui-même été en analyse, et qu'il ne cesse de confronter les dispositifs narratifs mis en œuvre dans la psychanalyse et dans la fiction littéraire et de tester

9 Modiano P., *Rue des boutiques obscures*, Paris, Gallimard, 1978, p. 238.

10 Modiano P., *Dora Bruder,* Paris, Gallimard, 1997, p. 84.

leurs capacités respective à prendre en charge l'irreprésentable, la disparition.

Claude Burgelin dans son article « Autoportrait d'une âme » propose une interprétation féconde de *La Vie mode d'emploi* :

« Georges Perec ne fait pas le récit d'une cure. Il cherche à transcrire, en s'approchant peu à peu, ce qui constitue la nature même d'une séance, ce que plus ou moins tout le monde qui s'est prêté à une expérience analytique a éprouvé, mais que nous ne parvenons pas à dire (et qu'en tout cas les textes analytiques ont rarement évoqué), à savoir une expérience très particulière du temps. Le lieu de l'analyse, son rituel immuable, la répétition inlassable des jours, le dispositif réglé d'une séance de parole, voilà en effet ce qu'est la psychanalyse réduite à sa plus simple expression… » [11]

Pour Claude Burgelin, l'entreprise de Perec vise l'autoportrait d'une âme, d'une psyché. Il s'agit selon lui de représenter ce que contient un psychisme humain, fantasmes, obsessions, souvenirs, légendes, citations, images, bribes de savoir. La psyché humaine reprend inlassablement des histoires. Ce ne sont pas des autoportraits de l'auteur, mais de la structure psychique.

Il faut aller plus loin. C'est toute une conception du récit qui va se trouver remise en question, en tant qu'elle est plus ou moins confortable pour l'analyste, en général. Le récit du patient, celui du psychanalyste sont pris dans des effets de reconnaissance plus ou moins codés, alors que ce dont il s'agit, c'est de faire une place à des bribes, des fragments, qui ne soient pas que de simples associations dotées de leurs représentations.

Dans « Les lieux d'une ruse », Perec écrit :

« Je me suis mis à avoir peur d'oublier, comme si, à moins de tout noter, je n'allais rien pouvoir retenir de la vie qui s'enfuyait. »

Et il ajoute :

« De l'analyse elle-même, peut-être rendu prudent par mes ruses oniriques, je ne transcrivais rien, ou presque rien. » [12]

Que dire d'une analyse pour un analysant ? Perec ne note rien de sa cure alors qu'il ne veut rien perdre, et qu'il veut tout conserver. Et dans *La Vie mode d'emploi*, Claude Burgelin nous dit qu'il raconte une séance. Une séance, ce n'est pas la cure. Quel est donc le modèle qui convient à la narration de la séance ? Telle est la question qui traverse l'œuvre de Perec. Mais cette question est compliquée par le

11 Burgelin C., « Autoportrait d'une âme », *Magazine littéraire*, n° 316, décembre 1993, p. 45.

12 Perec G., « Les lieux d'une ruse », *Penser/Classer,* Paris, Hachette, 1985, p. 69.

fait que c'est une œuvre qui transmet au plus haut point les effets de la shoah.

Qu'est-ce que la narration d'une séance de psychanalyse marquée par les effets de la shoah ?

Dans *W ou le souvenir d'enfance* Perec note :

« Je ne sais pas si je n'ai rien à dire, je sais que je ne dis rien ; je ne sais pas si ce que j'aurais à dire n'est pas dit parce qu'il est l'indicible (l'indicible n'est pas tapi dans l'écriture, il est ce qui l'a bien avant déclenché) ; je sais que ce que je dis est blanc, est neutre, est signe une fois pour toutes d'un anéantissement une fois pour toutes. » [13]

Ce passage est à rapprocher de ce qu'il dit dans *Récits d'Ellis Island* [14] comme d'un lieu de l'informe, à la limite du dicible, qu'il appelle « clôture », « scission », « coupure », lié intimement et confusément au fait d'être juif. Ellis Island, ce ne sont pas des repères, des racines ou des traces pour lui. La psychanalyse, face à la shoah, doit à son tour sortir de ses propres conventions pour accepter d'avoir à faire à des bribes, de la scission, de la coupure.

Le témoin sans témoin

Les travaux de Nathalie Zajde [15], en dépit de leur inscription dans l'idéologie éthno-psychiatrique, sont tout à fait pertinents pour l'analyse des enfants de survivants.

Les déportés sont allés visiter un monde infernal, à l'envers de la vie, et cela a modifié leur organisation psychique et physique. Les visiteurs de ce monde infernal n'ont jamais pu s'approprier un univers d'une telle absurdité et ils n'ont jamais pu réintégrer le nouveau monde. Les survivants « n'appellent » personne parce qu'ils ont vécu un traumatisme lié à un événement historique, qui a été vécu en masse, mais pas en groupe.

Les enfants de survivants sont les autres de leurs parents, à la recherche d'un véritable traumatisme. Et il leur manque un « nous » collectif. Chaque membre d'une famille est un pilier, à l'origine de sa propre origine, plutôt qu'un membre de celle-ci. Il participe des deux mondes, de l'enfer et de ce monde-ci.

Peut-on tout simplement parler ou penser quand il s'agit de ce qui arrête toute pensée, toute parole, et qui dans le meilleur des cas, ne

13 Perec G., *W ou le souvenir d'enfance*, Paris, Denoël, 1975, p. 58-59.

14 Perec G. et Bober R., *Récits d'Ellis Island. Histoires d'errance et d'espoir,* Paris, POL, 1994, p. 56.

15 Zajde N., *Enfants de survivants*, Paris, Odile Jacob, 1995 ; « Les Visiteurs et les messagers. Tentative d'identification des survivants de la Choa et de leurs enfants », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 1992, n° 19, p. 55-72.

laisse de place qu'à la poésie ? [16] Ricœur écrit :

« A travers le récit, l'auditeur, devenu témoin au deuxième degré, se trouve à son tour placé sous l'effet de l'événement dont le témoignage transmet l'énergie, voire la violence, mais parfois aussi la jubilation. » [17]

Il insiste sur la place du témoignage dans l'histoire, comme véritable marque du passé. La parole du témoin rapporte ce qu'il a vu et demande à être crue. Le passé est un cimetière de promesses non tenues, et ce passé requiert le dire du récit. Or le récit de la shoah remet en cause toutes ces catégories, en tant qu'il est un récit incroyable. Le témoignage du témoin, par essence friable et fragile, demeure incroyable, même lorsqu'il a été recoupé et confirmé par le travail des historiens. L'entreprise d'effacement des traces de l'extermination menée par les nazis a bouleversé les rapports du témoignage à la trace. Ce n'est plus le témoin qui produit la trace, mais le récit historique. Le témoin, lui, est sans trace. C'est ce que dit Perec. Ce que ni l'histoire ni la psychanalyse ne sont capables de mettre en récit le témoignage sans trace, trouve un statut narratif dans l'œuvre de Perec, de Modiano et, dans un ordre différent, dans celle de Raul Hilberg.

Dans son dernier livre *L'Ere du témoin* [18], Annette Wieviorka affirme que le témoin n'existe pas en soi, mais seulement dans la situation de témoignage, et l'on pourrait ajouter que le témoin du témoin n'existe pas. D'où la situation très difficile des enfants de rescapés. Ils sont posés comme analystes de leurs parents avant même que de pouvoir parler [19]. Le témoin attend un analyste et un historien. Mais quand l'historien arrive vraiment, le témoin est relativisé dans son témoignage, comme le montre Annette Wieviorka. Quand à l'analyste, il ne peut qu'être également disqualifié en tant que témoin du témoin. D'où la nécessité de s'ouvrir à des modèles de narration de créateurs. Celui de Perec est exemplaire, car il est aussi traversé par la psychanalyse. Et le livre de Claude Burgelin *Les Parties de dominos chez Monsieur Lefèvre* [20] insiste sans arrêt sur son rôle de témoin du témoignage et sur sa maîtrise de la langue qui ne s'adresse à personne et que rien n'affecte.

16 Ertel R., *op. cit*.

17 Ricœur P., *op. cit*., p. 7.

18 Wieviorka A., *L'Ere du témoin*, Paris, Plon, 1998.

19 Voir Kohn M., « Un ton juste entre psychanalystes » *in* Konicheckis A. et Forest J. (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 59-68, et ici même pages 173-182.

20 Burgelin C., *Les Parties de dominos chez Monsieur Lefèvre. Perec avec Freud, Perec contre Freud*, Paris, Circé, 1996.

Les écritures de la shoah ne sont pas nombreuses : la poésie de Celan [21] qui travaille la langue allemande la rendant étrangère à elle-même [22], celle du poète yiddish Itzig Manger [23], l'œuvre de Perec, de Modiano, le film de Claude Lanzmann *Shoah*. De son côté, Nelly Wolf [24] a montré que c'était l'enjeu du Nouveau roman que de marquer l'impossibilité après la Seconde Guerre mondiale de raconter des histoires, et de jeter un interdit sur la jouissance du récit. On peut se demander si dans ce qui se passe dans la psychanalyse, le sort qui est fait à la narration n'est pas du même ordre.

Derrière les règles institutionnelles de celle-ci, n'y a-t-il pas une profonde peur de ce qui pourrait se raconter, et qui échappe complètement à la psychanalyse ? En cela, le récit historique de Hilberg est exemplaire, en tant qu'il fait parler le processus de destruction, qui était resté jusqu'alors silencieux.

Hilberg et la destruction

Hilberg dans *La Destruction des Juifs d'Europe* parle à ce propos d'un *Erlebnis* [25], d'une réalité vécue de bout en bout par ceux qui y participèrent, et le projet dans son ensemble lui paraît rétrospectivement comme une mosaïque de petits fragments.

Le processus de destruction des Juifs d'Europe a trouvé avec Hilberg le récit qui lui convient, et c'est un tour de force que d'être arrivé à raconter un processus fait de petits fragments, et à en rendre l'*Erlebnis* au lecteur. Tout se passe comme si le processus parlait. Rien d'étonnant dès lors que le livre de Hilberg ait servi de référence à Lanzmann pour son film *Shoah*.

Il s'agit d'un processus bureaucratique de destruction comprenant définitions, expropriations, concentrations, et en fin de compte la mort, dans la solution finale (*Die Endlösung der Judenfrage*). Hilberg établit une ressemblance entre l'appareil de destruction et l'ensemble de la société allemande. L'appareil de destruction est pour lui la communauté organisée dans l'un de ses rôles particuliers.

Un autre livre de Hilberg, *Exécuteurs, victimes, témoins* [26], est

21 Celan P., *Die Niemandsrose. Sprachgitter*, Frankfurt am Main, Fischer, 1993.

22 Robin R., *Le Deuil de l'origine, une langue en trop, la langue en moins*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1993.

23 Manger I., *Volkens ibern dakh* (Nuages au-dessus du toit), Londres, 1942.

24 Wolf N., *Une littérature sans histoire. Essai sur le Nouveau Roman*, Genève, Droz, 1995.

25 Hilberg R., *La Destruction des juifs d'Europe II*, Paris, Folio, 1991, p. 857

26 Hilberg R., *Exécuteurs, victimes, témoins. La catastrophe juive. 1933-1945,* Paris, Gallimard, 1992, p. 212.

également un livre remarquable sur le plan de la structure narrative, dans la mesure où les vingt-quatre chapitres qui portent sur les exécuteurs, les victimes et les témoins, peuvent se lire d'après Hilberg, dans n'importe quel ordre. Chacun des chapitres forme un tout, et peut être lu séparément.

Hilberg renonce à rendre compte de tout. Personne ne peut occuper cette place, et il est bien évident que c'est un des aspects particulièrement forts de son œuvre. Une mosaïque de fragments, dans la Solution finale, finit par prendre forme, au fur et à mesure du récit qu'il fait.

Dans *La Politique de la mémoire*, Hilberg considère qu'il ne fait pas une œuvre littéraire, mais bien une œuvre d'art, une œuvre musicale :

« Je voulais une symétrie globale. Beethoven, m'apprit l'ouvrage publié en 1992 par le musicologue Lewis Lockwood, avait ébauché le finale de la *Symphonie héroïque* en mettant en regard ce qu'il avait placé au début et à la fin, ensuite ce qui avait suivi le début et ce qui avait précédé la fin, et progressé ainsi vers le milieu de l'œuvre, la construisant comme un candélabre. J'avais fait quelque chose de très approchant avec mes douze chapitres. Le thème du premier chapitre revenait dans le dernier. Le deuxième répondait à l'avant-dernier, le troisième au dixième. Mon chapitre le plus long traitait des déportations. C'était l'andante de ma composition, avec un thème et des variations multiples qui reflétaient les conditions particulières ayant réglé les déportations dans chaque pays. » [27]

Pierre Vidal-Naquet, dans *Les Juifs, la mémoire et le présent*, insiste lui aussi sur le modèle de l'œuvre d'art :

« Entre le temps perdu et le temps retrouvé, il y a l'œuvre d'art et l'épreuve à laquelle la shoah soumet l'historien, c'est cette obligation où il se trouve d'être à la fois un savant et un artiste, sans quoi il perd irrémédiablement une fraction de cette vérité après laquelle il court. » [28]

C'est l'art qui est en elle que la psychanalyse doit solliciter pour se mettre à l'écoute des effets de la shoah. La jouissance du récit, après la shoah, n'est pas sans poser problème, et sans avoir des effets sur l'acte narratif en psychanalyse aujourd'hui. C'est la capacité de l'analyste de s'ouvrir à des modèles multiples, poétiques ou historiques, qui se joue là. La psychanalyse écoute la littérature et l'histoire.

27 Hilberg R., *La Politique de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1994, p. 80-81.

28 Vidal-Naquet P., *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, La Découverte, 1991, p. 418.

19

LES PREMIERS PSYCHANALYSTES ET LE MOT D'ESPRIT [1]

Freud nous dit :

« Un mot d'esprit nouveau fait presque l'effet d'un événement (*Ereignis*) d'ordre général ; on le colporte de bouche en bouche, comme le message de la plus récente victoire. » [2]

Il est intéressant de voir comment les premiers psychanalystes se sont représentés le *Witz*, le mot d'esprit, après Freud, et comment ils se sont démenés avec l'événementiel auquel il renvoie. Nous pensons que ce qui se joue de manière singulière dans le mot d'esprit, le *Witz*, se rejoue dans l'histoire de la psychanalyse : chaque psychanalyste reprend une tradition tout en s'en détachant. Il fait donc événement. Or le mot d'esprit est un modèle intéressant d'événement original sans être originaire, relié à une tradition tout en s'en détachant. En reprenant la théorie du mot d'esprit, les psychanalystes font la théorie de leur propre événementialité [3].

L'écoute présente dans le *Witz*

La tradition yiddish dit d'ailleurs qu'un *Witz* peut provoquer de grands dégâts dans le monde, et qu'il faut protéger la Torah des *Witze* [4]. Il doit bien y avoir quelque chose de dangereux dans le *Witz* pour que l'on sente que la Loi est menacée. Le *Witz* introduit un désordre dans le monde et il remet en question l'ordre et la Loi. L'inconscient qui s'y exprime dans de l'événement de parole dérange l'univers.

Dans un roman du grand écrivain yiddish Sholem Aleichem, *Motl Peyse dem khazns* [5], le héros, Pinie, émigre aux Etats-Unis et s'inter-

1 Paru dans *Psychologie clinique*, n° 8, hiver 1999, p. 69-78.

2 Freud S., *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* (1905), Paris, Gallimard, 1971, p. 17.

3 Kohn M., *Mot d'esprit, inconscient, événement*, Paris, L'Harmattan, 1991.

4 Olsvanger I., *Rojte Pomerantsn*, Berlin, Schocken Verlag, 1935, p. 173.

5 Aleichem S., *Motl Peyse dem khazns* (1907), Jerusalem, The Magnes Press and Hebrew University, 1997, p. 244-245.

roge sur le mot anglais *breakfast*, « petit déjeuner ». Elie, son compagnon, le comprend comme *breakfish*. Le petit déjeuner, selon lui, est un *breakfish* parce que l'on y mange du poisson ou du hareng (*hering*). Ce à quoi Pinie lui rétorque que si c'est parce que l'on mange du hareng, il faudrait dire *breakhering*. Elie lui répond que le hareng est bien un poisson. Pinie lui propose alors pour en avoir le cœur net, de se renseigner auprès d'un Juif américain plus intégré. Ils demandent à un passant pourquoi le petit déjeuner, *aynbaysn*, en yiddish, se dit *breakfish*. Le quidam leur répond que personne ne dit *breakfish* en Amérique, mais bien *breakfast*.

Dans cette histoire, le mot de *hering* qui signifie le hareng, peut être associé avec le mot *heren* qui veut dire écouter. Lorsque l'on coupe le jeûne par le *breakfast*, on arrête l'écoute, le *hering*. Le *breakfast* devient le *breakhering*. Lorsque l'on jeûne, on écoute. Cela signifie que l'on reste extérieur aux signifiants.

On ne les mange pas. Ils restent à la surface du corps, à l'extérieur. Par contre, dès que le jeûne s'arrête, cela signifie que l'on n'est plus à l'extérieur des signifiants. L'écoute s'arrête. On mange. Le *Witz* marque la place d'une histoire qui est traversée par une écoute, et ce n'est pas le cas de toutes les histoires. C'est en cela qu'il est un événement, un acte de parole dans une narration, qui est traversée par une écoute. On n'écoute pas en même temps que l'on mange. Ou on jeûne et on écoute, ou on mange et l'on n'écoute plus rien [6].

La conception que les premiers psychanalystes se font du *Witz* en dit long sur leur rapport à l'événementiel, et les conséquences politiques et thérapeutiques sont réelles. Non pas, bien sûr, qu'à véritablement saisir l'essentiel du *Witz*, on doive être dans la bonne voie, dans « la ligne », dans une orthodoxie – impossible puisqu'il est absurde de vouloir être dans la « ligne » d'un événement –, mais qu'à le faire on marque son ouverture sur le point où l'inconscient est événement, et non pas phénomène, que l'on réduirait à des mécanismes. D'ailleurs cette ouverture à l'événementiel de l'inconscient existe chez Freud, dans l'étude du *Witz* yiddish. Le *Witz* est bien plus que la simple illustration des mécanismes de l'inconscient. Dire que le *Witz* est événement, c'est remettre en perspective les autres conceptions, ne pas le réduire à un signifiant, ou à un mécanisme de déplacement qui justifierait le concept d'introjection, comme chez Ferenczi, ou encore à ce qui permet la projection du corps dans une machine comme chez Tausk. En revanche, Karl Abraham, avec sa notion d'*Einfall* (« intuition, trouvaille »), est très proche de l'ouverture à l'événementiel de l'inconscient telle qu'on la trouve chez Freud.

6 Kohn M., « Psychanalyse yiddish », *Cliniques méditerranéennes,* n° 57-58, 1998, p. 39-47, et ici pages 163-170.

Witz et introjection : Sandor Ferenczi

Ferenczi, dans son article de 1909 « Transfert et introjection » [7], part de ce qui se passe dans le transfert, en analogie avec le *Witz*. Il constate que des « ressemblances physiques dérisoires » peuvent être à l'origine de transferts (*Uebertragungen*) et que le déclenchement du plaisir dans le *Witz* peut être lié à une représentation par le détail (*Darstellung durch ein Kleinstes*). Le rêve passe également par les petits détails.

Ferenczi constate avec Freud un fonctionnement infantile dans le *Witz* et, en s'attachant à la psychogenèse du plaisir procuré par le *Witz*, il reconnaît avec Freud que les enfants traitent les mots comme des objets.

Constatons que cet auteur privilégie une interprétation du *Witz*, qui tient compte de son rapport au plaisir et à l'infantile. Les conceptions que les psychanalystes se font du *Witz* sont particulièrement instructives de leur rapport à la dimension événementielle qui le traverse et qui ne se réduit à aucune analyse de langage ou à aucun concept psychanalytique dont la petite histoire du *Witz* serait l'illustration. Au demeurant, les premiers psychanalystes ont fait des interprétations du *Witz* dans des sens différents.

En 1911, Ferenczi, dans son article « La psychologie du mot d'esprit et du comique », propose une lecture du livre de Freud *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* [8], où il suggère que Freud cherche à saboter les mots d'esprit en les analysant, c'est ce qu'il appelle « la méthode du Professeur Tömb ». Le Professeur Tömb est un personnage d'un hebdomadaire humoristique hongrois, qui « assassine » les œuvres dont il parle, en les recouvrant d'analyses rhétoriques. Pour Ferenczi, c'est la technique qui caractérise le *Witz* et la méthode de Freud est celle de la « réduction du mot d'esprit », dans la mesure où ce qui compte, ce n'est pas le contenu, mais la forme.

Cette interprétation du *Witz* freudien par Ferenczi guide à notre sens l'élaboration du concept d'introjection chez lui, quand en 1912, il écrit « Le concept d'introjection » [9].

Alors que le paranoïaque est dans la projection, le névrosé cherche selon Ferenczi à inclure dans sa « sphère d'intérêts », une partie la plus importante possible du monde extérieur, pour en faire l'objet de

7 Ferenczi S., *Œuvres complètes 1 : 1908-1912, Psychanalyse I*, « Transfert et introjection », Paris, Payot, 1982, p. 93-124.

8 Ferenczi S., *Œuvres complètes I* : « La psychologie du mot d'esprit et du comique », Conférence prononcée à Budapest, à l'École libre des Sciences Sociales. Publiée in *Populare Vorträge über Psychoanalyse*, chapitre VII, p. 150-161.

9 *Ibid*., « Le concept d'introjection », p. 196-198.

fantasmes conscients et inconscients. Il s'agit de la *Süchtigkeit*, c'est-à-dire de l'impulsion, la tendance, l'aspiration, « processus de dilution » par lequel le névrosé cherche à atténuer ses aspirations insatisfaites. Ce processus inverse de la projection, Ferenczi propose de l'appeler, l'introjection. Le névrosé cherche en permanence des objets d'identification, de transfert, et en attirant tout ce qu'il peut dans sa sphère d'intérêts, il pratique l'introjection.

Pour Ferenczi, le nouveau-né éprouve tout de manière moniste, que ce soit un processus physique ou un processus psychique. Il avait dit lui-même, dans un autre article « De la portée de l'éjaculation précoce » [10] en 1908, qu'il était partisan d'un « monisme agnostique », reconnaissant un principe unique à la base de tous les phénomènes. Le monisme devient dualisme lorsque l'enfant distingue le perçu objectif (*Empfindung*) du vécu subjectif (*Gefühl*), et il effectue la « projection primitive » en excluant des objets de son univers, comme formant le monde extérieur.

Dans « l'introjection primitive », l'enfant réintroduit une partie du monde extérieur en lui.

Le patient qui détache un affect d'un complexe de représentations – un « affect flottant » dit Ferenczi – cherche à se soigner, par des transferts, par des introjections, conversions et autres substitutions. Il rappelle dans cet article qu'il avait déjà décrit l'introjection

« comme l'extension au monde extérieur de l'intérêt, à l'origine auto-érotique, par l'introduction des objets extérieurs dans la sphère du Moi. » [11]

Et il ajoute :

« C'est cette union entre les objets aimés et nous-mêmes, cette fusion de ces objets avec notre moi, que j'ai appelé introjection et – je le répète – j'estime que le mécanisme dynamique de tout amour objectal et de tout transfert sur un objet est une extension du Moi, une introjection. » [12]

Constatons d'abord l'analogie entre l'extension du Moi dans l'introjection et la réduction du *Witz*.

Ferenczi surenchérit sur la « réduction du *Witz* » pratiquée par Freud, et parallèlement il propose un concept d'introjection, qu'il va finir par élargir d'une manière extrême dans *Thalassa* [13] en 1924, avec

10 *Ibid*., « De la portée de l'éjaculation précoce », *Journal médical de Budapest*, 1908, p. 17-20.

11 *Ibid*., p. 196.

12 *Ibid*.

13 Ferenczi S., *Thalassa, Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, suivi de *Masculin et féminin*, édition établie, présentée et annotée par N. Abraham,

l'idée d'un « inconscient biologique ».

Pour dégager la signification d'un événement, il souhaite se servir d'analogies entre des domaines étrangers, par exemple entre la psychologie et la biologie. Il en vient par exemple à dire que l'éjaculation est une sorte de « bégaiement génital ». Quant au *Witz*, il le situe là encore dans le rapport au plaisir :

« C'est de là que vient le puissant sentiment de bonheur qui peut donc être ramené, tout comme le plaisir que procure le mot d'esprit, à l'économie en énergie d'investissement. » [14]

Pour lui, le déplacement n'est qu'un cas particulier du mécanisme d'introjection. Or, il avait défini le *Witz* par le déplacement sur un élément insignifiant. C'est le point commun entre le concept d'introjection et le *Witz*. Nommer un processus de l'inconscient, nommer l'inconscient comme processus, c'est courir le risque de le réduire, exactement comme Ferenczi croit que Freud le fait avec le *Witz*, qui est aussi un événement qui ne se réduit pas une à rhétorique.

Le déplacement d'un concept comme celui d'introjection, ne saurait faire oublier qu'il est né d'un déplacement, et qu'il ne désigne pas une fois pour toutes le mécanisme de l'inconscient dans un processus. Le déplacement et le processus ne se condensent pas dans le concept d'introjection. L'introjection est d'abord un acte de parole, avant d'être un moment d'un processus. Parler d'introjection est déjà un déplacement.

Or, Ferenczi dit dans « Transfert et introjection » en 1909, que le transfert n'est qu'un cas particulier de la tendance générale au déplacement des névrosés. C'est là qu'est le problème.

L'introjection est quasiment première par rapport au transfert pour Ferenczi, alors qu'il était parti du transfert pour introduire l'introjection. Le modèle du *Witz* sert de relais à Ferenczi pour élaborer ce concept, dans la mesure où il pense que le *Witz* opère des déplacements sur de petits détails, et que ce que Freud propose, et sur quoi on peut s'appuyer, c'est une méthode de réduction du *Witz*.

Or, le transfert est pour nous dans un déplacement, qui ne saurait être commandé par le mécanisme de l'introjection. Exagérer l'importance de l'introjection, c'est finir par perdre de vue le vif du transfert, ce qui finira d'ailleurs par arriver à Ferenczi dans sa pratique analytique. Le terme allemand d'*Uebertragung* (« transfert ») signifie « traduction », et Ferenczi perd le vif du tranfert-traduction dans son analyse du mot d'esprit.

Paris, Payot, 1966 ; *Versuch einer Genitaltheorie* (Esquisse d'une théorie de la génitalité), Leipzig, 1924 ; *Katasztrofak a nemi élet fejlödésében* (Rôle des catastrophes dans l'évolution de la vie sexuelle), Budapest, 1932.

14 *Ibid*. p. 71.

L'intuition et le plaisir : Karl Abraham

Pour Ferenczi, le transfert est un cas particulier du déplacement et le mécanisme de l'introjection rend compte du processus du déplacement. Il y a une véritable réduction de ce qui se passe dans le *Witz* au profit d'un mécanisme et d'un processus, alors que l'essentiel du *Witz*, c'est l'*Einfall* de Karl Abraham. Il est à noter que Karl Abraham ne s'écartera pas de la doctrine de Freud et qu'il est considéré par Freud comme le disciple le plus fidèle, un « orthodoxe ».

Karl Abraham considère le *Witz* comme un *Einfall* (connaissance au sens de révélation subite et spontanée, associations). Il écrit en effet :

« Le mot d'esprit est un *Einfall* et non le produit d'une élaboration psychique consciente. Il est aussi en butte à l'opposition de la force inhibitrice que nous avons appris à connaître sous le nom de censure. Mais – et c'est ce qui le distingue du rêve – le mot d'esprit est un processus social. Celui qui l'énonce a besoin d'un partenaire, qui reçoit son mot, à qui il puisse le communiquer. Chez autrui, les refoulements sont brusquement levés, d'où le rire. Et tandis que le rêve sert à éviter le déplaisir, le mot d'esprit apporte un plaisir positif. » [15]

Karl Abraham interprète le *Witz*, non seulement dans son rapport au plaisir ou à l'enfance, et à une relation sociale, mais bien par rapport à l'*Einfall*, ce qui le situe bien du côté de l'intuition, en tant qu'elle renvoie à un événement.

Karl Abraham ne perd évidemment pas de vue le plaisir et l'enfant, qui sont en jeu dans le *Witz* quand il écrit par exemple :

« La psychogenèse du mot d'esprit renvoie au jeu de l'enfant avec les mots, donc à l'étape de son développement intellectuel où il ne tient pas encore compte de la réalité. »[16]

Et dans une note de son article « Les états oniriques hystériques » datant de 1910, s'il cite le livre de Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient,* c'est pour illustrer le principe de plaisir qui s'y joue. Il écrit en effet :

« Comme le rêve, les états oniriques névrotiques ont pour fonction la préservation du déplaisir. Mais ils jouent en outre un rôle positif dans l'acquisition de plaisir. » [17]

15 Abraham K., « La psychanalyse source de connaissance anthropologique », *Œuvres complètes 2 (1913-1925), Développement de la libido. Formation du caractère. Études cliniques*, éd. par I. Barande avec la collaboration d'E. Grin, Paris, Payot, 1973, p. 204, *Die neue Rundschau*, octobre 1920.

16 *Ibid*. p. 204.

17 Abraham K., *Œuvres complètes 1 (1907-1914). Rêve et mythe. G. Segantini. Amenhotep IV. Études cliniques*, éd. par I. Barande avec la collaboration

Une image du corps et l'appareil à influencer : Victor Tausk

Tausk fait un usage particulier du mot *Witz*, non pas au sens de « mot d'esprit », mais à celui d'« esprit ingénieux ». Ce qui est intéressant dans cet usage, c'est que le mot de *Witz*, plus que le concept, vient servir de relais à la projection d'une certaine image du corps dans une machine. [18] Tausk va remettre le corps et la projection au centre de l'analyse du *Witz*. Il pense que c'est l'esprit ingénieux (*Witz*) de l'homme qui crée des machines à l'image du corps humain.

Dans une note à la fin de son article « De la genèse de l'"appareil à influencer" au cours de la schizophrénie », il écrit :

« Car les machines, créées par l'esprit ingénieux de l'homme (*Witz*) à l'image du corps humain, sont des projections inconscientes de sa propre structure corporelle. L'esprit de l'homme ne peut justement pas abandonner sa relation à l'inconscient. »[19]

Le *Witz*, au sens de « mot d'esprit », ne projette pas son « corps » dans une machine, dans un mécanisme. Qu'il y aille du corps dans le *Witz*, c'est vrai, mais ce qui est important, c'est de voir que les événements affectifs qui s'y jouent ne se réduisent pas à des mécanismes.

La conception de Tausk est exemplaire d'un dérive où le *Witz* est réduit à un élément, signifiant ou autre, ou à un mécanisme.

L'« appareil à influencer » schizophrénique nous dit Tausk, est une machine de nature mystique, dont les malades ne peuvent pas indiquer la structure, qui présente des images aux malades, dérobe les pensées et les sentiments par des ondes ou des rayons, produit des actions motrices dans le corps, des sensations étranges, des phénomènes somatiques (éruptions cutanées, furoncles).

Tausk se sert de cet « appareil à influencer » pour dire, par exemple que dans le cas de Mlle Emma A., dont Freud parle, et qui se sent influencée par celui qu'elle aimait,

« l'identification dans le mécanisme du choix objectal précède le choix objectal par projection, qui constitue la véritable position de l'objet. »[20]

d'E. Grin, « Les états oniriques hystériques » (1910), Paris, Payot, 1973, p. 89. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen,* tome II, 1910.

18 Tausk V. (1919), *Œuvres psychanalytiques*, préface de M.-T. Neyraut-Sutterman, postface de J. Gillibert, traductions de B. et R. Borie, J. Dupleix et J.-P. Descombey, J. Laplanche et V. Smirnoff, « De la genèse de l'"appareil à influencer" au cours de la schizophrénie », Paris, Payot, 1976, p. 177-217.

19 Tausk V., *op. cit.*, p. 217, n. 1.

20 *Ibid*., p. 183.

Autrement dit, cet « appareil à influencer » sert à Tausk pour insister sur l'importance du mécanisme d'identification par rapport à celui de projection.

Pour Tausk, Mlle Emma A. se sent influencée par identification avec le persécuteur. L'identification représente un intermédiaire entre le sentiment d'aliénation et le délire d'influence, et le symptôme se développe jusqu'à son stade final de machine à influencer. La machine est un symbole et pour Tausk les machines représentent toujours les organes génitaux du rêveur lui-même et on pourrait supposer que l'« appareil à influencer » est une représentation projetée sur le monde extérieur des organes génitaux du malade.

Tausk prend l'exemple de Mlle Natalia A., qui se croit sous influence – elle, sa mère, et ses amis – d'un appareil électrique en forme de corps humain à peu près analogue au sien. Elle est reliée à l'appareil par une sorte de télépathie, et ce qui arrive à l'appareil lui arrive aussi. L'homme qui la persécute avec cet appareil agit par jalousie. C'est un prétendant éconduit, un professeur d'université.

Ce qui caractérise la schizophrénie pour Tausk, c'est la perte des limites du Moi, et le droit de posséder des secrets est pour l'enfant un facteur puissant de la formation du Moi. L'idée qu'on se fait des pensées du malade découle pour Tausk d'une conception infantile où les autres connaîtraient les pensées de l'enfant.

Toute cette élaboration autour de l'« appareil à influencer » conduit Tausk à des considérations sur l'importance fondatrice de l'identification par rapport à la projection :

« Nous ne pouvons pas, théoriquement, fixer le début de la formation du Moi avant le début de la trouvaille de l'objet (*Objectfindung*). » [21]

Et il ajoute :

« Le stade qui précède celui de la trouvaille de l'objet est celui de l'identification. » [22]

Il conclut son article en disant :

« La forme de machine prise par l'appareil à influencer est donc en faveur d'une projection du corps propre, considéré dans son entier comme organe génital. » [23]

Et encore :

« Deux conceptions s'opposaient. On trouvait d'une part que l'appareil à influencer sous forme de machine s'était constitué par la

21 *Ibid*., p. 196.

22 *Ibid*.

23 *Ibid*., p. 216.

défiguration graduelle de l'appareil à influencer qui représente une projection du corps ; d'autre part, que la machine à influencer sous forme de machine représentait, si l'on se rapporte au rêve, une projection des organes génitaux. Cette opposition semble maintenant abolie. La défiguration de l'appareil d'influence humaine, dont l'évolution aboutissait à l'image d'une machine, correspond, comme projection, à l'évolution du processus morbide qui, "à partir d'un Moi, produit un être sexuel diffus", ou, pour user du langage qui correspond au stade génital de l'homme, un organe génital, une machine indépendante des intentions du Moi et donc soumise à une volonté étrangère. » [24]

Si nous reprenons cet exemple d'« appareil à influencer » de Tausk, c'est parce que l'« appareil à influencer » est en quelque sorte exemplaire de ce qui passe avec le *Witz*, quand on essaye de le faire rentrer dans une appareil à penser tout fait, constitué de toute une série de mécanismes auquel il se réduirait.

Il n'y a pas de d'« appareil du *Witz* », et l'« appareil à influencer » de la théorie du *Witz*, solidaire d'une théorie de l'inconscient toute faite, ne tient pas. Il faut au contraire partir du *Witz* comme événement pour remettre en perspective les théories psychanalytiques.

Le *Witz* ne tient pas, si l'on s'attache uniquement à l'analyse de la forme ou du contenu et qu'on néglige le transfert dans lequel il est pris et qu'il organise et l'événement qu'il est au sens d'un événement de parole. Freud a surtout été attentif à l'analyse du langage de même que Lacan, mais l'analyse du *Witz* yiddish introduit surtout l'écoute d'une narration dans un entre-langues qui ne se réduit à aucun langage, à aucune langue fondamentale. Une histoire qui a été écoutée ne ressemble pas à une qui ne l'a pas été. L'introjection ne préside pas au *Witz*. C'est un concept, ce n'est pas le mécanisme même de l'inconscient. Le transfert est l'essentiel du *Witz* et aucun concept ne l'épuise, que ce soit l'introjection de Sandor Ferenczi, l'intuition de Karl Abraham, l'appareil à influencer de Victor Tausk, et le plaisir pour tous les auteurs.

24 *Ibid*., p. 217.

20

LA PART DU TRANSMISSIBLE DANS LA PSYCHANALYSE [1]

Dans cet article, nous essayerons d'examiner la part de transmissible qu'il y a dans la cure psychanalytique sur un fond intransmissible. Nous le ferons, en partant de la narration de la cure par le psychanalyste. Celle-ci, dans sa fragilité même fait le partage entre ce qui est transmissible et ce qui ne l'est pas. Encore faut-il qu'elle soit un jeu entre le patient, le psychanalyste et le lecteur où le psychanalyste n'hésite pas à se mettre à la place de l'analysant. La question est donc d'une part de cerner ce qui résiste à la transmission, d'autre part d'évaluer la position de l'analyste dans son acte de transmission.

Transmission

Le concept de transmission, comme d'ailleurs celui de mémoire, est aujourd'hui problématique. Soit parce que la transmission est remise en question dans son fondement même par la mort qui ne se partage pas, quels que soient les rituels qui l'accompagnent, soit parce que la transmission signifie la reconduction non critique des idéaux liés à une génération et à la culture à un moment donné. Nous pensons que la psychanalyse est transmissible malgré le fond d'intransmissible qui la traverse. [2] Encore faut-il définir celui-ci.

Le témoin

Tout le problème est de cerner l'intransmissible là où il est vraiment et non pas là où on croit qu'il se situe.

Dans la psychanalyse, l'intransmissible est pour ainsi dire une donnée. Dès que nous sortons de notre cabinet et que nous essayons de parler de ce que nous faisons, nous courons le risque de ne plus du

1 Paru dans *Cliniques méditerranéennes*, n° 62, 2000, p. 227-236.

2 Kohn M., « Les douze travaux d'Hercule », *Lettres de l'Ecole freudienne de Paris*, 1979, p. 59-64, et ici même pages 57-63.

tout être dans la position de l'analyste comme témoin sans témoin de ce qui se passe dans la cure.

Annette Wieviorka [3] dans *L'Ere du témoin*, nous dit qu'il n'y a pas de témoin en dehors de la situation de témoignage, et l'on peut dire exactement la même chose du psychanalyste. Il n'existe pas en dehors de la séance de la cure, et pourtant il aimerait bien exister. Le psychanalyste est-il un témoin ? Et de quoi ?

Le psychanalyste n'est pas le témoin du patient qui apporterait son témoignage. Il est bien plutôt du côté de celui qui permet de jouer avec l'inconscient. Il nous semble qu'une des difficultés de la psychanalyse, dans sa manière de se rendre publique, est précisément liée à cette place de témoin.

Le psychanalyste s'il ne se confond pas avec les idéaux de la société à laquelle il appartient, n'est pas non plus un témoin du réel auquel le patient devrait se confronter. A ce sujet, son témoignage est discutable, sa parole ne lui donne pas nécessairement du crédit. Le psychanalyste a une parole qui vaut celle de n'importe qui et pourtant quelque chose peut traverser toutes ces difficultés de la transmission.

Si dans la cure, l'analyste n'est ni le témoin du patient, ni celui du réel, en dehors de la cure, toute parole de l'analyste est de l'ordre du témoignage. Or, le témoignage est discutable, parce que fragile, comme tout témoignage humain. Plus le psychanalyste emporte la conviction qu'il est un témoin véridique, moins la vérité de ce qui se passe dans la cure est transmis. Plus il y a de rhétorique, moins il y a de place pour l'événement narratif.

L'intransmissible de la séance

Freud invente, justement, un espace pour transmettre l'événement narratif. Il crée à chaque fois un espace clinique inédit pour analyser l'hystérie, la phobie ou la névrose obsessionnelle. Dans le cas de la névrose obsessionnelle, il intervient en dévoilant pour ainsi dire ce qui passe dans les autres cas. En effet, le fond obsessionnel de la cure psychanalytique est montré clairement. Mais il est également désigné, s'agissant de la reprise narrative. L'événement de la séance est quasiment intransmissible et un enregistrement au magnétophone, photographique, ou cinématographique ne rend absolument pas compte de ce qui s'y déroule, qui plus est une retranscription écrite, fût-elle décalée dans le temps.

Le désir est insaisissable et les événements où le patient est enfant dans la cure, comme l'analyste d'ailleurs dans le contre-transfert, se vivent et ont du mal à se raconter. L'enfant apparaît, disparaît, fait événement, non pas seulement tel qu'il a été, mais aussi tel qu'il aurait

3 Wieviorka A., *L'Ere du témoin*, Paris, Plon, 1998.

pu être. Le psychanalyste n'est pas le témoin de l'enfant que le patient amène, mais de celui qui est absent et impossible à dire. Freud introduit le terme de « construction » par opposition à celui d'« interprétation » pour désigner le travail d'élaboration de l'enfant absent dans la cure. La psychanalyse d'enfants en particulier, se construit sur le fond d'un infantile qui se dérobe en permanence, mais qui peut faire retour sous forme d'événement dans la cure. Parallèlement au fait qu'elle construit l'infantile, la cure le produit.

L'infantile se situe entre deux aires de jeu qui se chevauchent, entre l'adulte et l'enfant. Les représentations de l'enfant et celles de l'adulte sont en relation et c'est dans l'écart qui se creuse entre elles que se situe un espace ludique proprement infantile, où il n'y a pas de coïncidence entre l'attente de l'enfant et celle de l'adulte. L'écart à la représentation de l'enfant et de l'enfance est en quelque sorte une donnée infantile, dont se sert la psychanalyse.

L'infantile échappe aux représentations que nous avons de l'enfant et de l'enfance. Les enfants jouent avec l'enfant et l'enfance. Ils ne sont pas là où on les attend, où l'on voudrait qu'ils soient, un peu comme l'analyste. Ce n'est pas pour rien que Winnicott dit que la psychothérapie s'effectue là où deux aires de jeu se chevauchent, celle du patient et celle du thérapeute. Les jeux (*games*) tiennent à distance l'aspect effrayant du jeu (*playing*). Car l'écart (à l'enfant et à l'enfance), parce qu'il est insupportable, exige d'être recouvert par le jeu (*playing*). La psychanalyse construit et produit l'infantile en recouvrant cet écart qu'elle ne cesse en même temps de faire apparaître et de maintenir. Le processus de construction-production de l'infantile est donc ambigu. L'infantile que produit la psychanalyse désigne à la fois l'enfant qui a été – et qui reste – inaccessible et l'enfant actuel dans son désir de coïncidence. Le désir est un désir de coïncidence. Ce que produit et construit la psychanalyse, c'est un enfant écartelé, ce qui est l'infantile. C'est lui qui est mobilisé dans le jeu de la cure. L'événement de la cure, à travers le processus de construction-production, est l'avènement de cet enfant écartelé.

La psychanalyse d'enfants va venir occuper cette place, qui est d'ores et déjà dessinée par Freud, celle d'un événementiel qui est le fond de la psychanalyse, indépendamment de la reprise obsessionnelle de psychopathologies dans un espace clinique, et d'un lien entre le clinique et le théorique rhétorico-narratif.

L'événementiel échappe, d'autant plus qu'il ne se limite pas à l'enfant. C'est à partir de cette place de l'événementiel, qui est aussi historique, et dans lequel la psychanalyse se situe sans toujours le maîtriser, ce qui est normal, que les cas de Hans et de « L'homme aux loups » se situent. Hans et « L'homme aux loups » sont des symboles d'enfants.

Mais ces enfants restent l'objet du discours de Freud. Avec la psychanalyse d'enfants, la psychanalyse n'aura de cesse de leur redonner la parole, malgré les analystes d'enfants. Hans et « L'homme aux loups » hantent l'histoire de la psychanalyse au propre et au figuré.

Par ailleurs, Freud va se heurter, avec la paranoïa et la névrose obsessionnelle à un autre type d'intransmissible, décisif pour le récit psychanalytique.

Paranoïa et névrose obsessionnelle sont à la fois des pathologies et des modèles de discours qui renvoient la psychanalyse à sa propre pratique du discours et à son incapacité, avec ce type de discours, à transmettre le cœur de la psychopathologie, c'est-à-dire sa part d'intransmissible. Il y a une psychopathologie du récit psychanalytique [4].

Névrose obsessionnelle et récit transmissible

Freud avoue son impuissance à cerner la structure de la névrose obsessionnelle dans un récit. Le récit du patient n'est pas lisible, et le récit de Freud n'est pas scriptable :

« J'avoue que je n'ai, jusqu'ici, pas encore réussi à pénétrer et élucider complètement la structure si compliquée d'un cas grave de névrose obsessionnelle. D'autre part, je ne me croirais pas à même de rendre visible au lecteur, par l'exposé d'une psychanalyse, à travers les strates superposées que parcourt le traitement, cette structure reconnue ou pressentie par l'analyse. » [5]

Et pour cause : les mécanismes de la névrose obsessionnelle rejoignent ce que la psychanalyse fait à certains moments. Comme le dit Freud :

« La technique de la déformation elliptique semble être typique de la névrose obsessionnelle. » [6]

Dans « L'homme aux rats » Freud écrit :

« Les moyens dont se sert la névrose obsessionnelle pour exprimer ses pensées les plus secrètes, le langage de cette névrose, n'est en quelque sorte qu'un dialecte du langage hystérique, mais c'est un dialecte que nous devrions pénétrer plus aisément, étant donné qu'il est plus apparenté à l'expression de notre pensée consciente que ne l'est celui de l'hystérie. Avant tout, il manque au langage des obses-

4 Konicheckis A. et Forest J. (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, Paris, L'Harmattan, 1999.

5 Freud S., « Extrait de l'histoire d'une névrose infantile » (1909), *Cinq psychanalyses,* Paris, Puf, 1954, p. 200.

6 *Ibid*., p. 247.

sions, ce bond du psychique à l'innervation somatique – la conversion hystérique – qui échappe toujours à notre entendement. » [7]

Hystérie et récit

Le dialecte obsessionnel fait partie du langage hystérique, mais il lui manque la somatisation. La structure des psychopathologies renvoie à une structure de langage différente. Un dialecte fait partie d'une langue dominante dont il dérive. Le récit obsessionnel et le récit sur l'obsessionnel dérivent également de l'hystérie. La psychanalyse fait dériver le narratif de l'hystérie, qui elle-même dérive d'une absence, puisqu'elle est la langue du corps sans langue. Et la multiplicité des histoires qui se trouvent dans la psychanalyse, chez les auteurs, répète sans le savoir cette origine mythique. Le récit obsessionnel dans la psychanalyse cherche à démontrer la théorie comme vérité et il échoue car il n'est qu'un dialecte d'une langue qui n'est pas fondamentale, mais toujours déjà dérivée. La multiplicité narrative a du mal à se réduire à une unité.

Paranoïa et récit

Cette langue fondamentale, Freud en parle dans les « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (*Dementia paranoides*) » [8].

Cet article n'est pas le récit d'une cure. Il se base uniquement sur l'analyse d'un livre, celui de Daniel Paul Schreber, *Mémoires d'un névropathe* [9]. C'est donc le rapport au texte qui est ici déterminant, car c'est un texte qui permet de mieux comprendre la paranoïa, dont Freud dit :

« J'avais édifié ma théorie de la paranoïa avant d'avoir pris connaissance du livre de Schreber. L'avenir dira si la théorie contient plus de folie que je ne le voudrais ou la folie plus de vérité que d'autres ne seront aujourd'hui disposés à le croire. » [10]

Dans cet article, Freud cherche à comprendre le rôle des désirs homosexuels dans la genèse de la paranoïa, tout en affirmant que la formation du délire est en réalité une tentative de guérison, une reconstruction. Pour Lacan, cette tentative s'effectue sur le fond d'une forclusion, de quelque chose qui n'a jamais été symbolisé autour du

7 Freud S., « Extrait de l'histoire d'une névrose infantile » déjà cité, p. 200.

8 Freud S., « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (*Dementia paranoides*) » (1911), *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1975, p. 263-324.

9 Schreber D. P., *Mémoires d'un névropathe* (1911), Paris, Seuil, 1975.

10 Freud S., « Remarques psychanalytiques… » déjà cité, p. 321.

nom-du-père dans la métaphore paternelle.

C'est donc à la genèse d'un délire, mais à partir d'un texte que nous assistons ici. Schreber ne sert vraiment que de prétexte. Il est muet et il n'y a aucun projet thérapeutique le concernant. Schreber n'est que le symbole du rapport au texte de Freud, dans son rapport à la psychopathologie et à la mise en perspective clinique dans une théorie, auquel le récit ne sert que de preuve. Mais le narratif déborde justement cet enfermement comme on peut le voir, en particulier avec l'hystérie et Dora, la phobie et Hans, avec la névrose infantile et « L'homme aux loups », avec la névrose obsessionnelle et « L'homme aux rats ».

Le témoignage écrit

Nous voyons que Freud n'échappe pas non plus avec « Le cas Schreber » à cette dérive qui consiste à vérifier la théorie d'une psychopathologie à partir d'un texte. Il cherche à transmettre un savoir en dehors de l'expérience clinique, c'est-à-dire en évitant d'avoir affaire à l'intransmissible qui est au cœur de cette expérience et dont le transmissible ne peut pas être retranché. Certes, le récit d'une cure peut être un témoignage écrit. C'est un texte, mais il reste ouvert à l'interprétation grâce au reste de l'édifice de la psychanalyse, non seulement chez Freud, mais également chez les autres auteurs.

Interroger les textes de la psychanalyse, autour du lien entre le clinique et le théorique, revient à reconnaître pour commencer que le clinique n'est pas de l'ordre du texte dans la psychanalyse. Le clinique dans la psychanalyse est de l'ordre de l'auditif et non pas du visible, et cet auditif est lié à la parole inénarrable de quelqu'un. La forme qui est la mieux adaptée pour parler de cet inénarrable, reste celle du roman et du roman théorique. Mais nous avons perdu le lien originel de Freud avec son écoute. Il nous reste une pratique et des textes.

Comme le remarquent Nicolas Abraham et Maria Torok dans *Le Verbier de l'homme aux loups* [11], la théorisation psychanalytique sur documents n'est que traduction, celle d'un texte établi en un texte inventé. Ils pensent d'ailleurs que le travail qu'ils ont fait sur « L'homme aux loups » est la preuve expérimentale que le travail analytique n'est pas le fait du seul patient, mais qu'il se joue évidemment entre le patient et l'analyste, dans une double évolution parallèle et complémentaire. La théorie du transfert ne peut donc être dissociée des processus de construction et d'interprétation qui surgissent dans la cure et conduisent à caractériser celle-ci comme une double élaboration des affects et de la pensée, complémentaire et parallèle, du côté du patient et du côté de l'analyste.

11 Abraham N. et Torok M., *Le Verbier de l'homme aux loups*, précédé de *Fors* de J. Derrida, Paris, Flammarion, 1976.

L'événement dans la psychanalyse est perdu par définition. En parler, c'est essayer de voir comment les psychanalystes se débrouillent avec lui ou, pour être plus précis, avec le champ de l'événementiel, étant entendu qu'il n'y a pas un seul type d'événement, mais une pluralité, dans le cadre de la psychanalyse, aux prises avec la réalité historique et politique.

Cela dit, on peut se demander si un événement existe en dehors de la narration qui le prend en charge.

La parole du patient est perdue

Étudier le lien entre le clinique et le théorique chez Freud, en tant qu'il conditionne les autres psychanalystes, c'est essentiellement aller vers un récit qui manque. Le récit d'une cure psychanalytique manque. A la place, il y a des textes et ce n'est pas la même chose.

La déformation elliptique est incontournable dans la psychanalyse, dans la reprise narrative. Il ne s'agit jamais de la parole du patient même. C'est un mythe. Il y a une déformation organique. Tout au plus, et dans le meilleur des cas, les multiples voix qui peuplent la cure, peuvent-elles se faire entendre (ou peut-on les soupçonner), la voix de l'analyste avec son patient mythique ne masquant pas cette multiplicité d'actes de paroles.

Phylogenèse et ontogenèse du récit

Ce n'est pas pour rien que Freud fait appel à la formation des légendes dans un peuple :

« Afin d'éviter une erreur dans l'appréciation de la réalité, on doit se rappeler que les "souvenirs d'enfance" des hommes ne sont fixés qu'à un âge plus avancé (le plus souvent à l'époque de la puberté), et qu'ils subissent alors un processus de remaniement compliqué, tout à fait analogue à celui de la formation des légendes d'un peuple sur ses origines. On peut reconnaître clairement que l'adolescent cherche à effacer, par des fantasmes concernant sa première jeunesse, le souvenir de son activité auto-érotique. » [12]

Bien sûr dès l'origine de la psychanalyse existe une distinction entre réalité psychique et réalité matérielle. L'interrogation et le doute sur la réalité des faits en dehors de la narration sont donc bien consubstantiels à la naissance de la psychanalyse. Quand Freud prend appui sur les mythes et les légendes pour pallier la « parole perdue » de l'analysant il se démarque de Jung. qui prétend retrouver la parole perdue dans le mythe, quitte à s'y perdre à son tour. Mais Freud produit ses propres mythes (meurtre du père primitif, complexe d'Œdipe) malgré tout. Bien sûr le recours aux mythes et légendes n'est pour lui

12 *Ibid*., p. 233, n. 2.

nécessaire que lorsque l'on a épuisé les associations du rêveur, mais il ne se prive pas d'y recourir dans sa théorisation.

Les légendes d'un peuple témoignent après coup de ce qui s'est passé antérieurement. Mais ce qui s'est passé n'a pas eu lieu de manière limpide. Les événements sont déformés par les légendes, même s'il y a un noyau historique que l'on peut supposer, comme Freud le fera avec *Moïse et le monothéisme* :

« La déformation d'un texte se rapproche, à un certain point de vue, d'un meurtre. La difficulté ne réside pas dans la perpétration du crime mais dans la dissimulation de ses traces. On souhaiterait redonner au mot *Enstellung* son double sens de jadis. » [13]

Enstellung signifie à la fois « déformation » et « déplacement ».

Après avoir constaté, dans le *Moïse*, l'universalité du symbolisme du langage, Freud affirme que :

« Le symbolisme, par ailleurs ignore la diversité des langues ; les investigations montreront sans doute qu'il est doué d'ubiquité et s'avère identique chez tous les peuples. Il y a là, semble-t-il, un cas patent d'hérédité archaïque du temps où le langage n'en était encore qu'à ses débuts ; mais une autre explication encore semble possible : on pourrait dire qu'il s'agit là d'associations de pensées entre des idées formées au cours du développement historique du langage et qui, chaque fois que l'individu passe par les phases de cette évolution, se répètent en lui. Il s'agirait de l'hérédité d'une prédisposition cogitative analogue à celle d'une prédisposition pulsionnelle. » [14]

Freud ne cesse d'osciller entre cette idée qui privilégie la phylogenèse, et une autre qui met l'accent sur l'ontogenèse. Les sédiments de langage, les légendes, témoignent non seulement de l'entrée de l'homme dans le langage, mais encore ils en marquent l'évolution.

Nous pensons que cette question de l'entrée de l'homme dans le langage déborde la question de la transmission du judaïsme de Freud, même si elle y est prise. Même si Freud est un maître de la langue allemande (son prix Gœthe en témoigne), son écriture en langue allemande est traversée par le yiddish et la problématique des judéo-langues, comme celle de tous les écrivains juifs appartenant à cette aire géographique et culturelle. Que ce soit chez Kafka, Elias Canetti, Hannah Arendt, Joseph Roth où la présence du yiddish est interrogée, ou chez Stefan Zweig où elle est déniée.

C'est le rapport au langage qui compte, et la distance de Freud à l'allemand et à l'hébreu [15], par un effet de yiddish, se fait justement

13 Freud S., *Moïse et le monothéisme* (1937), Paris, Gallimard, 1948, p. 59.

14 *Ibid*., p. 133-134.

15 Kohn M., « Psychanalyse yiddish », *Cliniques méditerranéennes,* n° 57-58, 1998, p. 39-47, et ici même p. 163-170.

sur un mode profane, à l'intérieur de la tradition juive. La dette de Freud à l'expérience yiddish du langage hante la psychanalyse dans son rapport à la science. Dovid Katz [16] analyse la structure du yiddish, comme l'archétype des langues des minorités en général, en contact permanent avec d'autres langues, dans une certaine osmose, ne connaissant ni frontière ni point d'ancrage fixe. Et Gérard Blikman [17] en partant de Kafka remarque quelle difficulté il y a pour Kafka, « asthmatique de la langue » comme il le dit lui-même, à se faire un trou dans la langue. C'est le problème de Freud. Le nomade qui est en lui ne le laisse pas quitte, et réclame son dû comme l'écrit André Michels [18]. Et l'exilé qu'il est devenu a eu bien du mal à trouver une parcelle de terre n'appartenant à personne, *hefker*, vide.

Cet écart dans la langue qui se manifeste dans les jeux entre les langues est au cœur de la théorie lacanienne du langage et de la langue. L'inconscient structuré comme un langage, ou lalangue échouant devant le réel, sont des reprises conceptuelles du rapport de Freud à la langue.

La psychanalyse doit maintenir le vide qui lui appartient, son désert à elle. Freud pose la question de l'identité langagière de l'homme sur un mode quasiment poétique qui échappe à la science dès le début, quel que soit le désir de Freud de se couler dans le moule de celle-ci. La psychanalyse marque la dette de l'homme au langage, et elle s'ouvre un crédit en parlant de ce que l'on y fait. C'est à ce moment que ce qu'il y a de vraiment intransmissible y trouve sa juste place, à commencer par la séance elle-même, et que le transmission peut se faire. La parole du patient est perdue, et celle de l'analyste ne peut pas se retrouver non plus. Le psychanalyste n'est pas un témoin, mais son témoignage compte.

16 Katz D., « Mille ans de yiddish dans l'arène européenne », *Cahiers Bernard-Lazare*, n° 168, 1997, p. 27-37.

17 Blikman G., « Bêtes de savoir », *L'Une Bévue*, 7/8, 1998, p. 101-123

18 Michels A., « Freud, la tradition métaphysique et la modernité », *Le Portique*, 1998-2, p. 92-113.

21

LA POLYPHONIE DANS LA PSYCHANALYSE [1]

L'expérience analytique se fait à deux : deux personnes enfermées dans un même endroit. Mais il semble que quand l'on essaye de rendre compte de la complexité de ce qui se passe dans le cabinet du psychanalyste, les difficultés soient très grandes. En général cela est pris en charge par le monologue du thérapeute, qui s'adresse à ses pairs, par écrit ou oralement. Alors que dans la séance et dans la cure, les choses se jouent entre le patient et le thérapeute à plusieurs voix. C'est donc une certaine polyphonie qui a lieu et c'est le modèle polyphonique qui devrait servir à rendre compte de ce qui se passe dans une cure. Dans cet article, nous proposerons donc de partir du concept de polyphonie tel qu'il est mis en place par Mikhaïl Bakhtine [2] pour penser le dispositif de la cure.

Ce modèle polyphonique est éclairant quelles que soient les modalités de la cure, depuis la consultation unique jusqu'à la cure-type, en passant par la psychothérapie en face à face. Que l'analyste et l'analysant parlent tour à tour (modèle de la psychothérapie) ou que l'un semble parler et l'autre se taire (modèle de la cure-type), dans tous les cas, plusieurs voix sont en jeu et qui ne se réduisent pas à la voix des actants de la cure.

Sortir du monologue

Toute la parole qui circule dans la psychanalyse relève d'un effet de littérature. La parole du patient et celle de l'analyste sont à la fois du côté du récit et du côté de la narration, mais toutes deux dans une perspective polyphonique. La cure n'est pas un monologue. C'est une forme de dialogue et l'art de raconter ce que l'on fait dans la littérature psychanalytique n'est-il pas pris dans l'histoire de la littérature tout court – et sous quelle forme ?

1 Paru dans *Pratiques psychologiques*, « Interventions en psychologie », 2000-2, p. 11-16.

2 Bakhtine M., *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1970.

La nécessité d'introduire le concept de polyphonie vient de la cure psychanalytique elle-même. Celle-ci se passe dans un espace qui est bien plus complexe que celui d'une personne qui se tait et d'une autre qui écoute. D'autres situations sont soumises aux mêmes contraintes. Par exemple le contrôle introduit, quand il est individuel, un tiers, dont le silence ou la parole n'est pas sans effet sur le déroulement de la cure. Il en est de même lorsque l'on parle de ce que l'on fait en groupe. Ne serait-ce que pour cela, il faudrait déjà relativiser l'illusion qu'il n'y a qu'une seule voix, celle du patient, dont le relais serait celle de l'analyste. Les voix du patient et de l'analyste se chevauchent, se croisent, se séparent, selon des modalité qui sont celles-là même de la cure. Le récit du patient d'une part et l'art de parler de ce que l'on fait dans la narration de cas d'autre part s'en trouvent atteints.

Récit et narration

Gérard Genette [3] établit une distinction précieuse entre récit, histoire et narration. Le récit est l'énoncé narratif, oral ou écrit, assumant la relation d'un événement ou d'une série d'événements. L'histoire désigne la succession des événements réels ou fictifs qui font l'objet de l'énoncé. La narration est l'acte de narrer pris en lui-même, en tant que quelqu'un raconte quelque chose. Nous suivrons ici ces définitions.

Un ouvrage collectif récent [4] pose fort bien le problème de la narration en psychanalyse en la définissant par opposition au récit.

Le récit (*Muthos*) se réfère à l'énoncé et il est caractérisé par la mise en intrigue et en représentation d'une action, l'activité imitative (*Mimésis*) et par une purge des excitations (*Catharsis*). Les significations à donner au récit sont liées aux circonstances de la narration.

La narration comporte dans sa signification l'acte même de l'énonciation, c'est-à-dire les intonations, les pauses, les accents, tout ce qui peut moduler le récit. Ce qui fait le propre de la narration en psychanalyse, c'est de ne pas séparer le récit des circonstances de son apparition. La narration puise ses possibilités thérapeutiques dans son actualité et pas seulement dans la commémoration d'un événement passé.

Et le récit peut alors être également pensé comme une entrave ou une résistance à la psychanalyse. C'est d'ailleurs la position de Laplanche [5]. Pour lui l'inconscient est toujours du côté du message

3 Genette G., *Figure III,* Paris, Seuil, 1972.

4 Konicheckis A. et Forest J. (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, Paris, L'Harmattan, 1999.

5 Laplanche J., « Narrativité et herméneutique, quelques propositions », *Revue française de psychanalyse,* LXII-3, 1998, p. 889-893.

énigmatique, le récit appartient à la sphère du sens et les deux ne se rejoignent pas. Alors que pour Heidegger la protocompréhension, préalable à tout message, est une saisie de l'être, il n'y a pas pour Laplanche de précompréhension qui ne porte pas déjà sur un message non énigmatique. L'inconscient, qui est de l'ordre de l'être ou du donné, ne peut donc jamais être saisi directement dans une précompréhension mais comme un message désambiguïsé.

La traduction définit le passage du message à sa compréhension. Et selon lui, dans le cadre de la cure, la fonction du récit est avant tout défensive. Cela peut s'appliquer au patient, mais nous pourrions ajouter que cela est plus souvent vrai de l'analyste. Le récit qui est fait par l'analyste est défensif parce qu'il comporte une dimension défensive qui est précisément rhétorique [6]. L'analyste quand il parle de ses cas, évite en fait de parler de lui.

La communauté scientifique est présente virtuellement dans l'art de parler de ses cas dans les revues. Il y a une sorte de chœur virtuel censé écouter le thérapeute lui-même. Cette communauté ne se superpose pas avec celle à laquelle appartient le patient au niveau de sa famille et de sa généalogie. Dans la cure, ce sont les ancêtres qui sont interpellés et qui apparaissent dans des vécus affectifs qu'il ne faut pas se précipiter à identifier comme étant ceux du patient lui-même. Un ancêtre peut très bien prendre la parole dans la cure, apparaître et disparaître. Avoir une représentation polyphonique de la cure, c'est justement s'ouvrir à plusieurs voix possible, sortir du dialogue mythique entre le patient et son thérapeute ou entre l'analyste et sa communauté scientifique. Les voix sont ailleurs, elles parlent de l'inconscient du sujet et de sa généalogie.

On ne peut donc pas aborder de manière simple la complexité de ce chassé croisé entre les histoires qui circulent dans la psychanalyse. Il faut avoir présent à l'esprit à la fois l'aspect expressif de l'inconscient et l'aspect défensif. Pour Laplanche, dans la cure par exemple, le récit est le garant et le sceau du refoulement. Cette dimension est évidemment présente, mais l'on ne peut pas isoler le discours du patient de celui de l'analyste dans lequel il est tissé. Paul-Laurent Assoun dans sa présentation récente de la psychanalyse [7] ne sépare pas, dans son exposé de la psychanalyse, celle-ci du récit. Il existe une solidarité entre la théorie et le récit. Celle-ci se joue dans la place de la métapsychologie aux prises avec la narration.

Pour Laplanche, la détraduction qui caractérise la psychanalyse concerne la remise en question des idéaux liés aux structures narrati-

6 Kohn M., *Le Récit dans la psychanalyse*, Ramonville-Saint-Agne, Editions Erès,1998.

7 Assoun P.-L., *Psychanalyse*, Paris, Puf, 1997.

ves, alors que la dimension de reconstruction, de synthèse est narrative. La narration est donc présente dans les deux cas. L'analyse, au fond, concerne un récit qui n'est pas une donnée, mais un message à détraduire, et la reconstruction qui se fait entre l'analyste et le patient touche les idéaux présents dans le récit. La narration du patient déplace ses idéaux dans la cure. Mais cela est également vrai du psychanalyste. Nous pouvons donc reprendre la définition de la narrativité de Laplanche :

« Par "narrativité", on peut entendre une approche de l'être humain qui donne une importance primordiale à la façon dont celui-ci se formule à lui-même son existence sous la forme d'un récit plus ou moins cohérent. La narrativité est une catégorie qui peut s'appliquer aux groupes humains dans leur histoire, mais qui intéresse la psychanalyse comme récit d'une histoire individuelle. » [8]

Si la polyphonie rend compte du type de parole qui circule entre le patient et l'analyste, la polyphonie propre aux genres carnavalesques, telle que l'envisage Bakhtine [9], pourra nous servir à caractériser plus spécifiquement la littérature analytique elle-même.

Polyphonie et carnaval

A partir de l'analyse de l'œuvre de Dostoïevski et de celle de Rabelais, Bakhtine [10] élabore le concept de polyphonie. Dans les romans de Dostoïevski plusieurs voix coexistent. Le romancier ne se livre pas à un monologue. Par la médiation de l'auteur, les personnages parlent entre eux en même temps, et d'une certaine manière le lecteur écoute ces voix qui se répondent. Il est un tiers et un autre dans ce concert, auquel convient assez bien le terme de polyphonie.

Bakhtine saisit l'origine de l'œuvre de Rabelais dans le carnaval. Pour lui, Rabelais est l'héritier de plusieurs millénaires de rire populaire. Et son œuvre donne accès à l'intelligence de la culture populaire dans ses manifestations les plus importantes. Rabelais est ainsi rattaché à toute une histoire de la littérature mondiale, dans son ancrage carnavalesque.

Ce qui caractérise le carnaval, c'est qu'il n'y a aucune rampe, aucune séparation entre les participants et les spectateurs. Tout le monde est participant. Le carnaval permet la participation de tous et la communion dans le jeu si bien que le carnaval n'est pas quelque chose qui puisse s'observer de l'extérieur, ni même un jeu. Il se vit et l'on y vit de manière carnavalesque. La vie est tirée de son cours ordinaire.

8 Laplanche J., *op. cit.*

9 Bakhtine M., *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, déjà cité.

10 Bakhtine M., *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.

C'est un monde à l'envers.

Tous les interdits sont suspendus le temps du carnaval, et en particulier la hiérarchie de la société avec ses inégalités. Du coup, il existe un contact familier entre les hommes, avec une abolition de la distance. La libre mimique et la franche parole caractérisent ainsi le carnaval.

La littérature psychanalytique et le genre sérieux comique

Bakhtine voit trois racines au genre romanesque : l'épopée, la rhétorique et le carnaval. A partir de cette analyse, on peut se demander si la littérature psychanalytique n'est pas prise également dans l'histoire de la littérature dans son rapport au carnaval. Bakhtine nous propose de nous intéresser particulièrement à la fin de l'antiquité au genre comique sérieux. Les anciens y faisaient entrer les mimes de Sophron, le dialogue socratique, la vaste littérature des banquets, les débuts de la littérature de mémoires, les pamphlets, la littérature polémique, la poésie bucolique et enfin la satire ménippée.

Le domaine du comique sérieux est rattaché au folklore du carnaval, par le biais d'une sensibilité carnavalesque spécifique. Il existe ainsi une relativité joyeuse.

Sans entrer dans le détail de l'histoire littéraire qui nous entraînerait loin de notre propos, on peut faire remarquer que la littérature psychanalytique oscille entre le genre sérieux et une dimension de comique sérieux qui n'est pas forcément sans intérêt. On peut par exemple considérer l'œuvre de Freud comme une course de plus en plus forte au sérieux scientifique sans perdre de vue son ancrage dans une dimension de comique sérieux, dont ses travaux sur le mot d'esprit sont la preuve. Lacan n'échappe pas à ce problème du comique sérieux, qui est peut-être le genre qui correspond le mieux à la psychanalyse. Lacan représente pour certains la bouffonnerie même, ce qui ne l'empêche pas d'aller chercher lui aussi le sérieux dans les modèles mathématiques à la fin de sa carrière.

On le sait, il n'y a pas que ces deux exemples de Freud et de Lacan où se joue le statut comique sérieux de la narration en psychanalyse. D'une certaine manière tous les psychanalystes sont confrontés au problème de rendre compte de leur pratique, au moins à eux mêmes. Et c'est là que commence le problème de la transmission de la psychanalyse qui est aussi un problème de genre. D'un côté certains analystes pensent que la psychanalyse est intransmissible comme par exemple Robert Lévy [11], alors que d'autres croient à une transmission totale ou relative.

11 Lévy R., *Le Désir contrarié*, Ramonville-Saint-Agne, Editions Erès, 1998.

Le problème de la narration en psychanalyse est de nous confronter à ce dilemme et le genre littéraire que le psychanalyste va utiliser dépendra en grande partie de ses convictions quant à la transmission de sa discipline. En effet, si la psychanalyse est intransmissible, à quoi bon prendre la peine de communiquer des cas qui sont sans intérêt pour d'autres analystes ? Car ce qui compte c'est de faire soi-même l'expérience de ces cures et chacun est seul. L'intransmissible se met franchement du côté de la dérision, du carnaval : il n'y a pas d'autorité ni de discours autorisé. A la limite, il n'y a pas d'institution, de savoir constitué. Ou alors, à l'inverse, l'analyste adhère aux idéaux de son institution et aux codes dans lesquels les choses sont transmises quant à la pratique. Et il renonce à voir la part d'intransmissible qu'il y a dans sa pratique. C'est la tradition sérieuse, la croyance aux discours officiels et à leur perpétuation. La réalité de la cure se situe entre les deux : relativement intransmissible, elle est pourtant transmissible.

La capacité de l'analyste à rendre compte de la fragilité de la cure fait le partage entre ce qui est transmissible et ce qui ne l'est pas. Encore faut-il que sa narration soit un jeu entre le patient, le psychanalyste et le lecteur où le psychanalyste n'hésite pas à se mettre, dans un geste carnavalesque de détrônement, à la place du patient [12]. La psychanalyse est bien un genre comique sérieux.

L'intérêt de Bakhtine, c'est de nous dire que nous n'en avons jamais fini avec le comique, quel que soit notre désir de sérieux, qu'à force de vouloir être sérieux, l'on devient grotesque et qu'à vouloir éviter le sérieux, l'on devient comique.

De l'épopée à la rhétorique

Bakhtine, en étudiant l'évolution de la littérature carnavalesque depuis la satire ménippée, relève l'usage de genres adventices comme les nouvelles, les lettres. Philippe Gutton [13] rappelle à ce propos à juste titre que pour Freud, le modèle de référence de la narration de ses cas cliniques, c'est la nouvelle et non pas le roman.

Nous pensons que la psychanalyse, elle-même prise dans cette carnavalisation de la littérature, constitue un genre à elle seule, qui prend la succession de l'épopée, de la rhétorique et du carnaval. Au début de la psychanalyse, nous étions dans l'épopée, les analystes parlaient de leurs cas abondamment. C'était en quelque sorte la phase de la découverte de la discipline. Et puis de plus en plus, c'est la mé-

12 Kohn M., « La part du transmissible dans la psychanalyse », *Cliniques Méditerranéennes*, n° 62, 2000, p. 227-236, et ici même pages 219-227.

13 Gutton P., « Les narrations du psychanalyste dans la cure des adolescents », *in* Konicheckis A. et Forest J. (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, Paris, L'Harmattan,1999.

tapsychologie qui a pris le relais comme une forme particulière de rhétorique. La narration n'est plus épique, associée à la découverte de l'inconscient et aux conflits entre le grand Dieu de la psychanalyse, Freud, et les petits dieux ses élèves et un environnement hostile. La psychanalyse a bien perdu sa dimension épique des origines et elle possède quand même en son sein une dimension carnavalesque, ne serait-ce qu'au niveau de l'accumulation des colloques et des publications où le seul problème est de savoir à quel point cela est vraiment sérieux.

Nous pouvons maintenant aborder le dernier aspect de la polyphonie analytique, ce qui se passe non pas tant entre le patient et l'analyste, mais ce qui passe du patient dans l'analyste.

Le dialogisme

Le dialogue n'est pas seulement possible entre des énoncés complets pour Bakhtine, mais aussi entre n'importe quel partie signifiante de l'énoncé, et même à l'égard d'un mot séparé. Ce dialogue intersubjectif et intertextuel, Bakhtine l'appelle *dialogisme*. Le dialogisme apparaît à partir du moment où l'on considère que le mot n'est pas le mot impersonnel d'une langue, mais le signe d'une position de sens appartenant à quelqu'un d'autre, quand nous y percevons la voix de quelqu'un d'autre. C'est en cela que le dialogisme peut nous intéresser. La parole de quelqu'un véhicule la parole d'un autre à un endroit qui n'est pas forcément transparent. C'est exactement le problème que pose la transmission de la psychanalyse dans une narration.

Le modèle du dialogisme est donc à réintroduire dans ce que nous pouvons avoir comme récits des psychanalystes. Quand le patient parle par la bouche de l'analyste, ce peut être l'analyste qui parle tout simplement, qui monologue. Quand l'analyste parle, ce peut être le patient qui s'exprime. Il ne faut certes pas se précipiter dans une identification trop rapide des voix. Le propre de la littérature analytique est de rendre les choses polyphoniques et dialogiques dans le compte rendu de ce qui se passe, dans la manière de parler d'une pratique.

Ceci dit le modèle de Bakhtine peut aussi être discuté. C'est ce que fait par exemple Tzvetan Todorov :

« Bakhtine semble confondre deux choses. L'une est que les idées de l'auteur soient présentés par lui, à l'intérieur d'un roman, comme aussi discutables que celles d'autres penseurs. L'autre, c'est que l'auteur soit sur le même plan que ses personnages. Or rien n'autorise cette confusion, puisque c'est encore l'auteur qui présente et ses propres idées et celles des autres personnages ». [14]

14 Todorov T., *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Paris, Seuil, 1984.

L'auteur reste extérieur aux personnages, de même l'analyste pourrait toujours être considéré comme étant extérieur à ses patients. A notre avis, ce n'est pas le cas. Il n'y a pas de transcendance de l'analyste dans la narration et c'est pour cette raison que la polyphonie nous semble caractériser ce qui se passe dans la cure.

Pour Todorov, cette position de Bakhtine est à rattacher à celle du christianisme orthodoxe. Le christianisme est selon lui une religion en rupture radicale avec les religions précédentes, et en particulier avec le judaïsme, parce que Dieu n'y est pas l'incarnation de la voix de ma conscience, mais un être à l'extérieur de moi.

Il est vrai que dans l'œuvre de Bakhtine, le chœur est constamment présent comme étant extérieur d'une certaine façon. C'est d'ailleurs de cette façon qu'il conclut son livre sur Rabelais. Tous les actes de l'histoire mondiale se sont déroulés devant un chœur populaire riant. Et si nous ne l'entendons pas, nous ne comprenons pas l'ensemble du drame.

Nous n'entendons plus la voix du peuple, parce que nous n'entendons plus l'ancrage de notre littérature dans la culture comique populaire qui ne s'est jamais fondue avec la culture officielle des classes dominantes. Rabelais est un coryphée pour le chœur riant, qui reste inégalé. Il est le coryphée du chœur populaire sous la Renaissance et révèle la langue originale du peuple, en éclairant la culture populaire des autres époques. D'une certaine façon, la psychanalyse, devenue culture officielle, entend-elle encore la voix du chœur des analysants ?

Comme le souligne Julia Kristeva [15] à propos de Hannah Arendt, il n'y a de vie que dans et par la renaissance narrative. La vie de quelqu'un devient alors une histoire vraie autant qu'une histoire racontée. La vie est bien un récit où l'action est au centre. L'action ne compte qu'à partir du moment où elle est une action narrée.

Nous avons montré l'importance de la polyphonie pour rendre compte de la cure psychanalytique. La narration en psychanalyse comporte plusieurs voix, et il semble possible d'échapper au monologue, que ce soit celui de l'analyste ou celui du patient. De plus, la polyphonie nous ouvre à la capacité de penser la place de la littérature psychanalytique dans l'histoire de la littérature. Celle-ci se situe dans le genre sérieux comique qui n'est pas celui de la satire ménippée. La littérature psychanalytique comporte également une dimension carnavalesque, qui n'est pas celle de l'épopée et de la rhétorique.

15 Kristeva J., « Hannah Arendt ou La vie est un récit », *L'Infini*, n° 65, 1999, p. 42-65.

22

L'IDENTITÉ NARRATIVE DE LA PSYCHANALYSE [1]

La notion d'identité narrative nous avait particulièrement intéressé il y a une dizaine d'années quand nous avions commencé nos recherches sur le récit dans la psychanalyse [2] à l'occasion de la lecture du livre de Ricœur *Temps et récit* [3]. Nous nous étions demandé pourquoi un tel travail n'existait pas dans la psychanalyse. Quel est le statut du récit dans celle-ci ? Partir de l'identité narrative de la psychanalyse, c'est introduire un élément tiers entre la praxis et la théorie, une sorte de medium, qui engage par ailleurs une définition de l'humain. La fragilité de l'être humain comme mortel et parlant ne peut pas être éliminée par la science et le monde commun ne va pas de soi car la déchirure peut exister entre l'homme et son monde, comme dans la psychose [4].

L'identité narrative

Pour Ricœur, l'identité narrative est faite de la médiation entre la persévération du caractère et le maintien de soi dans la promesse. La théorie narrative occupe une position charnière entre la théorie de l'action et la théorie éthique. Dans le maintien de soi, c'est autrui qui compte. L'identité narrative concilie la permanence du caractère dans le temps et le maintien de soi. Pour Ricœur, l'identité, au niveau de la mise en intrigue, est caractérisée par la concurrence entre une exigence de concordance et l'admission de discordances. La concordance, c'est le principe qui préside à l'agencement des faits, tandis que la discordance c'est le renversement de fortune dans l'intrigue. La

1 Paru dans le *Bulletin de Psychologie*, LIII-4, n° 448, juillet-août 2000, p. 481-484.

2 Kohn M., *Le Récit dans la psychanalyse*, Ramonville-Saint-Agne, Editions Erès, 1998.

3 Ricœur P., *Temps et récit 1*, Paris, Seuil, 1983 ; *2, La Configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984 ; *3, Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

4 Charbonneau G., « De quoi "s'agit" l'inconscient phénoménologique ? », *L'Art du Comprendre*, n° 8, 1999, p. 137.

configuration est un art de la composition qui fait médiation entre la concordance et la discordance.

Dans la psychanalyse, la question de l'identité humaine vient de l'hystérie et traverse les récits. L'identité de la psychanalyse se constitue donc sur le fond de la question de l'hystérie comme une identité narrative où l'identification des récits reste elle-même un problème, de sorte que l'on ne peut pas identifier trop rapidement ces récits. C'est l'identification des récits qui confère une identité originale à la psychanalyse, dans la mesure où les deux – la psychanalyse et l'identification des récits – font problème. Il y a donc une autre dimension que celle de l'identification à des concepts. Reconnaître un récit se joue dès le début pour la psychanalyse. L'identité narrative de la psychanalyse double son identité théorique et l'accompagne.

L'histoire non encore racontée

C'est dans *Temps et récit* que Paul Ricœur propose la catégorie d'« histoire non encore racontée » pour caractériser la psychanalyse [5]. C'est d'abord à cette possibilité événementielle qu'est ouvert le champ de la psychanalyse. Pour Ricœur, le patient amène des bribes d'histoire vécues au psychanalyste. Ce sont des rêves, des scènes primitives, des épisodes conflictuels. Le patient doit tirer de tout cela un récit qui soit plus intelligible.

C'est bien sur des histoires non encore racontées que se fonde la psychanalyse. Cela se fait dans une ouverture sur l'avenir, l'attente d'un récit, et non pas la simple répétition d'une histoire du passé. Le champ de la psychanalyse est un champ du possible en ce sens. On peut aussi dire que le récit qui arrive n'est jamais le dernier, l'ultime, ni le premier. Un récit en appelle un autre, dans une sorte de « messianique sans messianisme », d'attente sans horizon d'attente, pour reprendre ce que dit Derrida dans *Spectres de Marx* [6].

L'histoire non encore racontée marque la place en creux d'un événement à venir. C'est à une essentielle absence de ce qui n'est pas encore arrivé et non pas seulement de ce qui a fait trace, que la psychanalyse doit être ouverte. Ce qui compte le plus, c'est la production du processus psychanalytique, la production de l'inconscient, et non pas sa découverte ou sa redécouverte sous forme de retrouvailles, ou de trouvailles.

Il faut donc partir de l'identité narrative définie par Ricœur, mais en l'articulant à la configuration clinique, pour penser le statut de l'identité théorique de la psychanalyse.

5 Ricœur P., déjà cité, p. 114.

6 Derrida J., *Spectres de Marx,* Paris, Galilée, 1993.

La configuration clinique

Ce qui nous semble caractériser la psychanalyse, c'est d'être confrontée à une configuration clinique instable, qui se stabilise temporairement dans l'espace de la cure, en fonction de l'état du transfert et du contre-transfert.

La configuration est changeante en permanence et elle organise non seulement la séance, mais aussi l'ensemble de la cure. Elle ne se réduit certainement pas au simple transfert d'une psychopathologie. Ce qui est le propre de la psychanalyse, c'est de transférer autrement une psychopathologie dans l'espace de l'analyse. L'événement psychopathologique prend une configuration clinique exceptionnelle, imprévisible, aléatoire, sujette aux variations de toutes nature et aux changements.

La configuration clinique est une composition qui, avec des discordances, recherche une certaine concordance, un principe. Le problème que pose par exemple Piera Aulagnier [7] dans *L'Apprenti-historien et le maître-sorcier* est en ce sens celui de la définition d'une configuration clinique, dans un discours théorique, et ce dans un rapport au récit et à l'histoire, et non pas l'inverse.

L'identité théorique et l'identité narrative

Aucune histoire n'a le dernier mot dans la psychanalyse et la parole revient alors au concept. Mais le concept seul est insuffisant à garantir quoi que ce soit et il est alors nécessaire de recourir au récit clinique. Le problème qui se pose est celui de la justesse de celui-ci, ni trop, ni pas assez, juste ce qu'il faut. Et cela définit un rapport différent à la vérité. Le récit ne doit pas tant être vrai que juste.

Cependant nous interrogeons plus particulièrement l'identité même de la théorie psychanalytique, à partir de son identité narrative. Celle-ci se constitue de l'ensemble des récits que les psychanalystes s'adressent à eux-mêmes. L'ensemble de ces récits tient en partie du mythe. Chaque psychanalyste, avec ses héros personnels, rejoue sa place dans l'épopée de la psychanalyse, prend la suite des narrateurs pionniers du mythe originaire raconté par Freud. Mais en même temps, il occupe une place inédite

Un ouvrage collectif récent pose la question du récit et de la narration du point de vue psychanalytique. Il s'agit d'un livre sous la direction d'Alberto Konicheckis et de Jean Forest, *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit* [8]. Dans ce livre, le récit est du côté de

7 Aulagnier P., *L'Apprenti-historien et le maître-sorcier : du discours identifiant au discours délirant*, Paris, Puf, 1980.

8 Konicheckis A. et Forest J. (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, Paris, L'Harmattan, 1999.

l'énoncé et il est caractérisé par la mise en intrigue et en représentation d'une action (*Muthos*), l'activité imitative (*Mimésis*) et par une purge des excitations (*Catharsis*). Les significations à donner au récit sont liées aux circonstances de la narration. Tout est ainsi recentré sur l'actuel, et non sur le passé.

Par ailleurs, la narration comporte dans sa signification l'acte même de l'énonciation, c'est-à-dire les intonations, les pauses, les accents, tout ce qui peut moduler le récit. Ce qui fait le propre de la narration en psychanalyse, c'est de ne pas séparer le récit des circonstances de son apparition. La narration puise ses possibilités thérapeutiques dans son actualité et pas seulement dans la commémoration d'un événement passé. Benjamin Jacobi dans sa contribution « Le récit est un roman » [9] reprend une histoire hassidique, elle-même déjà commentée par Serge Viderman, où un disciple du Baal Shem enseigne comment raconter une histoire. Son grand-père, bien que paralysé, se mit à danser sur place, en racontant comment le Baal Shem lui-même priait en dansant. Benjamin Jacobi interprète cette histoire en disant qu'un récit doit porter secours à celui qui la raconte. La force persuasive serait d'abord tournée vers le récitant et non pas vers l'auditeur pour le persuader, l'éveiller, le rendre attentif, obtenir sa compassion.

La remarque de Benjamin Jacobi est très éclairante, car elle nous dit que le récit s'adresse bien d'abord à soi, par la médiation de l'autre. L'acteur du récit, pour Benjamin Jacobi se consacre à la découverte d'un sens et de valeurs. Si enseignement il y a, il porte sur soi-même. Dans la cure, le récit de l'analysant a bien cette fonction et il devrait l'avoir pour le récit du psychanalyste. Celui-ci ne doit pas perdre de vue ce que son récit lui enseigne, plus que ce qu'il enseigne à ses collègues. Car le récit du psychanalyste s'adresse le plus souvent à ses collègues, quelquefois aux patients. C'est ce qui fait dire à Jean Forest qui travaille en Analyse de groupe et Psychodrame :

« Le récit [de rêve] qui […] est fait en groupe est de toutes façons quelque chose qui lui est adressé, un rêve pour le groupe. » [10]

Alberto Konicheckis et Monica Broquen dans leur article « Raphaëlle, à la recherche du père perdu » [11] nous font remarquer que la remémoration d'un événement passé traduit un autre événement ultérieur et même actuel. Le récit a pour fonction d'intégrer et de rendre

9 Dans Konicheckis A. et Forest J. (éds), *op. cit.*, p. 69-76.

10 Forest J., « Raconter en groupe, raconter le groupe… Usages du récit en Analyse de groupe et Psychodrame », *in* Konicheckis A. et Forest J. (éds), *op. cit.*, p. 197.

11 Konicheckis A. et Broquen M. *in* Konicheckis A. et Forest J. (éds), *op. cit*., p. 121-138.

compatibles les modalités historiques et psychiques de la réalité. C'est ce qui fait dire à Alberto Konicheckis dans la présentation de l'ouvrage que le récit tente de dénouer une énigme posée par un événement. Il commémore bien un événement, mais dans l'énigme, ce qui manque c'est l'événement lui-même. Quant à la narration, elle puise ses possibilités thérapeutiques dans son actualité. Les récits peuvent également être des entraves à la vie psychique et toute une psychopathologie du récit se dégage ainsi.

Alberto Konicheckis met en évidence l'importance du clivage dans l'élaboration du récit :

« Ce n'est certainement pas un hasard si, pour souligner les insuffisances des récits des patients, un bon nombre des textes cliniques ici présentés se réfèrent au processus de clivage. Celui-ci se rapporte en partie à la sensorialité et aux aspects de la vie psychique non encore représentés. » [12]

Du coup la métapsychologie ne se conçoit plus seulement à partir du discours et du refoulement, mais également à partir du clivage et du récit, ce qui change tout. C'est ce qui n'est pas encore représenté qui est au centre du clivage, contrairement à ce qui se passe dans le refoulement, où les représentations sont déjà organisées. C'est bien cette dimension qui est présente pour nous dans le récit du psychanalyste quand il rend vraiment compte de ce que dit le patient. Le psychanalyste est exposé à son propre clivage et le récit qu'il fait lui sert à ne pas refouler le patient. C'est tout ce qui n'est pas encore vraiment représenté pour lui de la séance, de la cure, qui se joue là. Donc ce récit a une fonction essentielle pour le psychanalyste, car de toutes façon, rien n'est jamais vraiment neutre quant aux effets de ce qu'il dit de sa pratique.

La polyphonie

Le récit du psychanalyste fait devant ses collègues doit rassurer, faire rêver, reprendre les grands mythes, comporter un minimum d'intrigue théorique, illustrer la puissance héroïque d'un ou de plusieurs concepts de la psychanalyse. Le chœur compatit, abréagit la souffrance de chacun d'être seul face au cas. Il ne semble pas qu'il y ait un récit de psychanalyste sans ce chœur virtuel. Il y a plusieurs voix dans la cure, celle du patient, de l'analyste, des collègues, des ancêtres, et il faut donc parler de polyphonie à ce sujet. Il n'y a pas une seule voix, quelle qu'elle soit. La nécessité d'introduire le concept de polyphonie vient de la cure psychanalytique elle-même. Celle-ci se passe dans un espace qui est bien plus complexe que celui d'une personne qui se tait

12 Konicheckis A., « Présentation », *in* Konicheckis A. et Forest J. (éds), *op. cit.,* p. 10.

et d'une autre qui écoute. Ne serait-ce que pour cela, il faudrait déjà relativiser l'illusion qu'il n'y a qu'une seule voix, celle du patient dont le relais serait celle de l'analyste. Les voix du patient et de l'analyste se chevauchent, se croisent, se séparent, selon des modalité qui sont celles-là même de la cure. Le récit du patient d'une part, l'art de parler de ce que l'on fait dans la narration de cas, d'autre part, s'en trouvent atteints. Nous pensons à partir de Bakhtine [13] que la psychanalyse est elle-même prise dans une carnavalisation de la littérature, qu'elle constitue un genre à elle seule, qui prend la succession de l'épopée, de la rhétorique et du carnaval. Au début de la psychanalyse, nous étions dans l'épopée, les analystes parlaient de leurs cas abondamment. C'était en quelque sorte la phase de la découverte de la discipline. Et puis de plus en plus, c'est la métapsychologie qui a pris le relais comme une forme particulière de rhétorique.

L'identité narrative de la psychanalyse double son identité métapsychologique. Elle est fondamentalement reliée à ce qui n'est pas encore représenté dans le psychisme du narrateur, qu'il soit analyste ou patient, elle est vraiment une production pour la psychanalyse et elle n'est pas déjà là comme une donnée.

Evénements et phénomènes : Marc Richir

Pour se repérer par rapport aux événements inconscients en tant qu'événements narratifs, il faut aussi soigneusement distinguer ce qui revient au phénomène de ce qui appartient à l'événement. A cet égard, l'œuvre de Marc Richir, très originale dans le champ de la phénoménologie, ouvre à une conception de l'homme intéressante.

Comme le souligne Joëlle Mesnil [14], dans son article « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », Richir conçoit l'homme comme un animal symbolique et l'anthropologie phénoménologique s'interroge sur l'homme comme phénomène-de-monde. Il s'agit bien de cerner ce qui de l'humain échappe aux ordres symboliques. Saisir le phénomène-de-monde hors langage est l'essentiel de cette pensée. Elle cherche à contrer les effets de la barbarie en s'exposant à la barbarie phénoménologique, aux « êtres sauvages » des phénomènes. Rien n'oblige à adhérer à l'institution symbolique, nous dit Marc Richir, et c'est en nous reconnaissant comme étrangers que nous avons une chance de nous reconnaître comme humains. [15]

13 Bakhtine M., *Problèmes de la poétique de Dostoïevski* et *L'Œuvre de François Rabelais…,* déjà cités.

14 Mesnil J., « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue internationale de psychopathologie*, n° 16, 1994, p. 643-664.

15 Richir M., *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 377.

La psychanalyse est bien en permanence confrontée au problème de la définition de l'humain. L'inconscient peut-il redéfinir l'homme autrement ?

Dans *Phénomènes, temps et êtres*, Marc Richir nous dit que le phénomène est une phase de monde :

« Qu'est-ce qu'un phénomène ? Les peintres, par exemple, le savent depuis longtemps. Et Constable le savait déjà, qui un jour a noté : "Ce n'est pas une maison, c'est un matin d'été où il y a une maison". » [16]

C'est le monde dans lequel apparaît la maison qui compte, plus que la maison elle-même. Et du coup, pour Richir, il s'agit de penser le phénomène de langage comme phase de langage et phase de monde [17]. Il distingue donc l'inconscient symbolique, inscrit ou crée par l'institution symbolique, de l'inconscient phénoménologique. Ce qui est manqué dans la rencontre, c'est le phénomène comme rien que phénomène, le phénomène-de-monde, équivalent du réel lacanien [18]. Cette capacité de penser le phénomène comme étant dans du non déjà représenté est à appliquer aux événements inconscients.

L'identité de la psychanalyse est une identité narrative, mais dans un sens différent de celui de Ricœur. Elle est faite de récits qui n'emportent pas avec eux des représentations toutes faites.

L'identité théorique de la psychanalyse est tissée d'événements narratifs inconscients et ce n'est pas une identité narrative toute constituée, car elle reste ouverte sur des événements à venir dans un processus. De plus, nous pourrions dire avec Marc Richir que les événements inconscients sont également ratés dans la rencontre. Ils forment un monde qui échappe à notre représentation. L'identité narrative de la psychanalyse engage l'identité humaine, une anthropologie, et il faut se garder de dire trop vite ce qu'est l'homme. La question de l'homme reste une question.

16 Richir M., *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, p. 292.

17 *Ibid*., p. 341.

18 Richir M., *Phénoménologie et institution symbolique*, déjà cité, p. 36.

IIIe PARTIE

EVÉNEMENTS

23

ENFANT, ENFANCE, INFANTILE [1]

Je voudrais dégager la notion d'infantile comme un rapport à l'enfance qui dépasse l'enfant [2]. Je le ferai en partant d'abord de travaux d'histoire, ceux de Danielle Alexandre-Bidon et de Philippe Ariès sur la représentation de l'enfance au Moyen-Âge. Ces travaux nous apprennent qu'il y a une perte des événements infantiles en ce qui concerne un être humain et un moment de l'histoire de la culture. C'est pourquoi je développerai ensuite l'apport de Freud et de Winnicott à cette question, car la psychanalyse montre justement que l'infantile ne peut pas être trouvé tout en étant constamment présent. L'infantile n'est pas un objet, c'est la part subjective irréductible chez l'être humain qui échappe à sa constitution d'enfant ou d'adulte.

Je ne me situe pas sur le terrain de l'histoire de la psychologie et il n'est pas dans mes moyens de faire l'historique de la notion d'infantile dans la psychologie et dans la psychanalyse, même si cette recherche est nécessaire. Dans la problématique qui est la mienne en tant qu'analyste ayant une perspective historique centrée sur la question de

1 Participation au colloque du GEPHP (Groupe d'études pluridisciplinaires d'histoire de la psychologie) sur l'histoire de la psychologie de l'enfant, Paris, 1er octobre 1999, paru dans le *Bulletin de psychologie*, LIII-5, septembre-octobre 2000, n° 449, p. 543-546. Conférence de Danielle Alexandre-Bidon, « L'enfant, la famille et la mort au Moyen-Âge » pour le cours de Max Kohn, « Histoire des idées, Introduction générale aux Sciences humaines », université Paris Diderot - Paris 7, UFR de Sciences Humaines Cliniques, le 22 mars 2001.

2 [C'est particulièrement vrai quand on retrouve comme moi fin 2006 des amis d'enfance du lycée Jacques-Decour à Paris d'il y a quarante ans : Jean-Pierre Marcus, Gérard Roé, Alain Schilkloper. En dehors de ma sœur Lydie et de ces amis, il n'y a que mon cousin Shimon Tau vivant en Israël qui m'a connu enfant. Il était venu pour ma *bar-mitsva*, et il avait dix ans et moi treize ans. Mes enfants, Maylis, Emmanuel et Jessica sont à une toute autre place. Note de mai 2007.]

l'événement dans la clinique, je voudrais contribuer à une réflexion sur ce qui me paraît essentiel dans l'approche de l'enfant et de l'enfance : l'infantile. Je suis amené à penser que les enfants sont des événements, quelque chose qui arrive et qui n'est pas rien. L'infantile est arrimé aux événements de l'enfance dont on ne peut pas faire le tour.

« Infantile » vient du bas latin *infantilis* ; le mot est attesté en 1563 mais son utilisation courante remonte à 1863. L'infantile est un nom pour désigner un certain jeu avec les représentations de l'enfant et de l'enfance à un moment donné dans la culture. C'est aussi en partant d'un jeu entre les pulsions partielles dont parle Freud que l'on peut rétroactivement construire un infantile qui travaille en permanence l'être humain quel que soit son âge, l'âge physique n'étant pas forcément l'âge psychique, la coïncidence n'existant pas.

Le sentiment de l'enfance au Moyen-Âge

L'enfant semble pendant longtemps privé d'enfance, en tous cas tel qu'il est vu par les prédicateurs chrétiens, saint Augustin, Fénelon, Bossuet, le Cardinal de Bérule. Il est proche de l'animal et voué au péché. C'est un adulte en miniature que l'éducation doit corriger et ce n'est qu'avec Rousseau et l'*Emile* [3] que l'enfant est pris en compte en tant que tel, non plus soumis au modèle de l'adulte à imiter, mais comme quelqu'un en soi qui a un développement propre. La perspective pédagogique de Rabelais, Erasme et Montaigne n'avait pas vraiment renouvelé l'image de l'enfant à la Renaissance.

Cela ne veut pas dire que le sentiment de l'enfance n'ait pas existé avant Rousseau. Il revient aux travaux de Danielle Alexandre-Bidon d'avoir reconnu l'existence d'un sentiment de l'enfance au Moyen-Âge, par opposition à la thèse que soutient Philippe Ariès [4] dans *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Dans *Les Enfants au Moyen-Âge, V^e^-XVe siècles* [5], Danielle Alexandre-Bidon se demande si l'idée de dater « la découverte de l'enfance » a vraiment un sens. C'est une bonne manière de commencer à s'interroger sur cette notion d'enfance.

Au terme de son livre, Danielle Alexandre-Bidon constate qu'il est bien difficile d'élaborer une histoire de l'enfance au Moyen-Âge, et plutôt que de parler d'une histoire de l'enfance, elle propose de parler

3 Rousseau J.-J., *Emile ou De l'éducation* (1762), Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

4 Ariès P., *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1975.

5 Alexandre-Bidon D. et Lett D., *Les Enfants au Moyen-Âge*, Paris, Hachette, 1997.

d'« histoires d'enfances ». Il y a différentes temporalités dans l'approche de l'enfant.

Plutôt que de parler d'un enfant imaginaire lié à une époque, Danielle Alexandre-Bidon nous fait rencontrer des enfants réels, grâce à l'étude de l'iconographie en particulier. L'*infans* est un être profondément sacré qui renvoie au fils de Dieu. Par exemple, le baptême ne peut être reçu qu'une fois parce qu'il est donné dans la mort du Christ et que rebaptiser ce serait crucifier Jésus une nouvelle fois.

Les signes du sentiment de l'enfance

Dans *L'Enfant à l'ombre des cathédrales* [6], Danielle Alexandre-Bidon va étudier les enluminures et les miniatures. Au XIe siècle, l'enluminure est une lettre dont les contours sont soulignés pour éclaircir le texte et elle devient une miniature, un petit tableau chargé d'illustrer des textes liturgiques puis laïcs. Jusqu'à la fin du XIIe siècle, les miniatures présentent rarement les femmes, la famille ou l'intimité familiale.

Danielle Alexandre-Bidon constate que l'on ne peut pas parler d'indifférence à l'époque médiévale. Les détails dans les tableaux et les enluminures sont éloquents, depuis la petite cuve pleine d'eau chaude qu'une femme touche pour en connaître la température avant d'y plonger l'enfant, jusqu'aux objets qui entourent la naissance et les gestes affectifs qui l'accompagnent.

Dans la préface de son livre *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Philippe Ariès définit le mignotage :

« Cependant, un sentiment superficiel de l'enfant que j'ai appelé le "mignotage" était réservé aux toutes premières années, quand l'enfant était une petite chose drôle. On s'amusait avec lui comme avec un animal, un petit singe impudique. S'il mourait alors, comme cela arrivait souvent, quelques-uns pouvaient s'en désoler, mais la règle générale était qu'on n'y prît pas trop garde, un autre le remplacerait bientôt. Il ne sortait pas d'une sorte d'anonymat. » [7]

A partir de tous les exemples qu'elle met au jour (jouets, prénoms, père et nourrices, berceaux et couvertures), ce que Danielle Alexandre-Bidon critique surtout c'est cette réduction au mignotage qu'opère selon elle Philippe Ariès :

« Alors, amour ou non ? Il est difficile de ne pas polémiquer. Il ne faut pas non plus en avoir peur. De grands historiens ont choisi la réponse négative : ils ne nous ont pas convaincue. Nous refusons la

6 Alexandre-Bidon D., *L'Enfant à l'ombre des cathédrales,* Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

7 *Ibid.*, « Préface », p. 6.

réduction au mignotage. » [8]

Danielle Alexandre-Bidon conclut son « petit manuel de puériculture médiévale » par l'affirmation que les premières années de la vie de l'enfant sont intensément vécues sur le plan affectif. L'Homme du Moyen-Âge a aimé ses enfants. Le sentiment de l'enfance y existe bel et bien malgré la brièveté de vie de l'enfant.

Le sentiment de l'enfance a toujours existé, parce qu'il témoigne de l'infantile. L'infantile, c'est le rapport infini de l'enfant à l'adulte, même chez l'adulte. L'enfance n'appartient pas seulement au passé du sujet car il se renégocie sans arrêt pour l'adolescent et l'adulte. Nous vivons sur le capital de notre vécu infantile, et c'est lui qui est convoqué à la moindre occasion. De la même manière, l'on ne peut pas dire qu'il ait existé une époque de l'humanité sans sentiment de l'enfance.

Enfant, enfance

Michelet dans son livre *Renaissance et Réforme* [9] nous dit de Rousseau qu'il élève un gentilhomme et Rabelais, un roi, un bon géant. Michelet considère qu'Erasme touche à l'ineptie quand il met l'enfant dans la liste des fous. Et il rend malgré tout hommage à Rabelais dont le programme d'éducation est le meilleur puisqu'il pense, contrairement au Moyen-Âge, que l'homme est bon et qu'il faut développer sa nature, le cœur, le corps et l'esprit. Pour Michelet, Rabelais est supérieur à Montaigne, Fénelon et Rousseau parce que l'éducation ne doit pas commencer par être raisonneuse et critique.

Donc, l'enfance varie, mais pas l'infantile. L'infantile est présent dans chaque être humain parce que c'est celui des pulsions partielles. L'enfant et l'enfance, ce sont des représentations qui varient selon les époques en fonction de l'histoire de la pédagogie et du développement de la psychologie de l'enfant.

D'ailleurs Jean Chateau [10] en commentant Philippe Ariès fait remarquer que l'enfance cessait lorsque l'on changeait de costume, en général assez tôt. Pour lui, à chaque époque il y a comme une *Gestalt* de l'enfant, qui est liée à l'époque en question.

Il constate que l'on ne peut pas définir l'enfant sans définir en même temps l'homme. Evidemment, la réponse la plus simple est que l'enfant est un petit homme, ce qui ne règle rien. Car qu'est-ce qu'un homme ? Pour lui, l'enfant est plutôt un mouvement vers l'homme, et avec les progrès de la psychologie de l'enfant, il ne s'agit plus de

8 *Ibid.*, p. 200.

9 Michelet J., *Renaissance et Réforme : Histoire de France au XVIe siècle* (1855), Paris, Robert Laffont, 1982, p. 391.

10 Chateau J., « Qu'est-ce que l'enfance ? », *in* Gratiot-Alphandéry H. et Zazzo R. (éds), *Traité de psychologie de l'enfant*, Paris, Puf, p. 79.

considérer l'enfant comme un abrégé. Ce serait immobiliser l'homme, le mettre tout entier dans les débuts de l'individu.

Le propre de l'enfant n'est pas d'être insuffisant, mais d'être un candidat à la vie adulte. L'élan humain se constate le plus dans le jeu de l'enfant. Epreuve, prouesse, évasion le caractérisent. Et selon une très belle formule, il dit que l'enfant humain est un petit qui se veut grand, qui suit la grande route et qui craint de passer la porte. L'enfance, c'est la route et la maison et cette opposition est celle de l'ambiguïté humaine elle-même. L'adulte serait celui qui saurait rester à la maison et prendre la route. Nous pourrions ajouter ce que dit Montaigne [11] :

« Je ne peins pas l'être. Je peins le passage. »

Le mouvement de constitution n'est jamais achevé une fois pour toutes pour l'être humain. L'infantile est un nom pour ce qui ne peut être entièrement découvert et qui est recouvert chez l'enfant dans l'enfance et chez l'adulte. Ce n'est pas un objet, c'est l'acte même de constitution de l'enfant et de l'adulte, l'événement d'un écart à des représentations.

Cette conception de l'enfant et de l'enfance qui nous ramène fondamentalement au jeu est très proche de ce que Winnicott et Freud développent.

L'infantile, un jeu entre les pulsions partielles

Dans *Trois essais sur la théorie sexuelle* [12], Freud appelle *objet sexuel* la personne dont émane l'attraction sexuelle et but sexuel, l'acte auquel pousse la pulsion. Il constate que dans les cas anormaux, il existe une *soudure* entre entre pulsion sexuelle et objet sexuel. Selon lui, il nous faut relâcher les liens entre la pulsion et son objet. La pulsion sexuelle serait d'abord indépendante de l'objet. Il existe donc bien un écart, dans la pensée de Freud, entre la pulsion et l'objet. Et à notre sens c'est dans cet écart que se situe le jeu de Winnicott.

Sans un écart entre la pulsion et l'objet, nous sommes dans la soudure et rien ne se passe pour l'enfant. Il ne se développe pas et il reste fixé à un stade. La soudure est vraiment l'envers du décor de la pulsion. C'est ce qui ne doit pas avoir lieu. C'est une folie de la pulsion pour l'objet.

Par *pulsion*, Freud entend la représentation psychique d'une source endosomatique de stimulations, s'écoulant de façon continue. C'est un concept entre le psychique et le somatique. Ce qui différencie les pulsions, ce sont leurs sources somatiques et leurs buts. Freud remet en valeur l'importance de l'enfance dans la vie humaine, par opposi-

11 Montaigne, *Essais*, Paris, Gallimard, 1962, p. 783.

12 Freud. S., *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1992.

tion à celle de l'hérédité. C'est elle la véritable préhistoire de l'être humain. Les six ou huit premières années de la vie sont soumises à l'amnésie. L'enfance est inaccessible en partie à cause de l'amnésie dont elle est l'objet. L'amnésie infantile fait de l'enfance une sorte de passé préhistorique. Pendant l'enfance pour Freud, la pulsion sexuelle est d'abord autoérotique. Elle n'est pas centrée sur l'objet. C'est le mystère de cet autoérotisme qui caractérise l'enfant pendant l'enfance et qui est le propre de l'infantile.

Dans *Jeu et réalité* [13], Winnicott introduit le terme d'*objet transitionnel* pour désigner une aire intermédiaire d'expérience entre l'érotisme oral et la véritable relation d'objet. Le pouce est un bon exemple d'érotisme oral, de même que l'ours en peluche l'est d'une relation d'objet. Winnicott prend bien soin de préciser que l'objet transitionnel n'est pas l'objet interne de Mélanie Klein, dans la mesure où ce n'est ni un objet interne ni un objet externe. Ni interne, ni externe, l'objet transitionnel est entre le dedans et le dehors.

C'est pour cette raison d'ailleurs qu'il est intéressant de voir les descriptions très précises de jouets au Moyen-Âge par exemple. Mais ce serait vrai d'autres époques. Les jeux de l'enfant sont non seulement ce avec quoi les enfants jouent, mais aussi les représentations dans lesquelles les adultes prennent les enfants, avec lesquelles ils jouent. Les jouets sont un espace entre les enfants et les adultes à une époque donnée. L'infantile s'y fraye sa place. L'infantile est présent dans l'espace potentiel des jeux. Et l'on pourrait même aller jusqu'à dire que la place qui est faite aux enfants à une époque donnée est celle de l'espace transitionnel à un moment donné.

Il faut rappeler que pour Winnicott, ce qui compte le plus dans l'analyse de la culture, ce n'est pas de la définir, mais de se demander où elle a lieu. Il n'est pas assuré de pouvoir définir la culture. Pour lui, l'expérience culturelle est une extension des phénomènes transitionnels et du jeu. Il met plus l'accent sur l'expérience que sur la culture. Et la culture est pour lui la tradition dont on hérite. C'est bien la capacité de jouer avec la tradition dont on hérite qui est problématique. La culture, c'est l'espace de jeu avec elle-même. La place faite aux enfants en témoigne. La culture n'est pas chez Winnicott comme chez Freud du côté de la sublimation des pulsions.

L'enfant joue pendant l'enfance avec l'infantile. Winnicott rajoute que le jeu doit être étudié en soi et qu'il ne recouvre pas le concept de la sublimation des pulsions. C'est la grande différence d'avec Freud. L'objet transitionnel ne recouvre donc pas celui des pulsions partielles de Freud. Il existe même un espace entre l'objet transitionnel et l'objet des pulsions partielles, un jeu en quelque sorte. Le jeu est fondamental

13 Winnicott D.W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1993.

et fondateur chez le petit humain. Il faut savoir jouer avec les pulsions partielles. L'œuvre de Winnicott s'inscrit tout entière dans cet espace de jeu. Les jeux (*games*) tiennent à distance l'aspect effrayant du jeu (*playing*). Le jeu (*playing*) est effrayant, parce qu'il n'a pas de règles et qu'il dévoile l'écart par lequel nous nous constituons, sans jamais être identiques à nous-mêmes. Le jeu recouvre l'écart. L'infantile est le nom d'un écart de l'enfant à l'enfant dans l'enfance.

L'infantile se situe entre deux aires de jeu qui se chevauchent, entre l'adulte et l'enfant. Les représentations de l'enfant et celles de l'adulte sont en relation et c'est dans l'écart qui se creuse entre elles que se situe un espace ludique proprement infantile, où il n'y a pas de coïncidence entre l'attente de l'enfant et celle de l'adulte. L'écart à la représentation de l'enfant et de l'enfance est en quelque sorte une donnée infantile.

L'infantile échappe aux représentations que nous avons de l'enfant et de l'enfance. Les enfants jouent avec l'enfant et l'enfance. Ils ne sont pas là où on les attend, où l'on voudrait qu'ils soient, un peu comme l'analyste. Ce n'est pas pour rien que Winnicott dit que la psychothérapie s'effectue là où deux aires de jeu se chevauchent, celle du patient et celle du thérapeute. C'est au fond assez représentatif de ce qui se passe pour les enfants avec l'infantile, pendant leur enfance

Le bébé a besoin d'avoir l'illusion de créer un objet. Mais cet objet n'aurait pas été créé s'il n'avait pas été là. Le bébé crée l'objet qu'il trouve. L'enfant crée son enfance qu'il ne trouve pas déjà là comme une donnée toute faite. Ce qui signifie que les enfants ne se coulent pas forcément dans les représentations qu'une époque se fait d'eux. Ils trouvent des images de l'enfance et de l'enfance avec lesquelles ils composent.

Mais pour Winnicott, le bébé a aussi besoin de pouvoir être fou grâce à un environnement sur lequel il puisse compter. La folie c'est de croire que l'on crée l'objet que l'on trouve. Cela n'a aucune importance si l'environnement le permet et ne parle pas de folie, mais de jeu justement. Le jeu avec la folie est au cœur de l'enfant qui joue : jouer avec la folie pour ne pas être fou. La folie pour Winnicott, c'est la cassure de ce qui existe à l'époque d'une continuité d'existence personnelle. C'est une discontinuité que rien ne vient rattraper.

La discontinuité de l'enfance, c'est justement ce que Freud va essayer de thématiser avec les concepts de stades, de périodes. Pour lui, la sexualité infantile, c'est une suite de stades, oral, anal, phallique, période de latence, stade génital enfin. Il existe une histoire de la sexualité infantile qui se calque sur celle des pulsions partielles qui sont privilégiées à une époque donnée.

J'ai essayé de relier les représentations de l'enfant et de l'enfance à la notion d'infantile. Je suis parti pour ce faire de l'illusion qui a

longtemps existé en Occident qu'il y avait une époque où il n'y avait pas de sentiment de l'enfance pendant le Moyen-Âge. Les travaux de Philippe Ariès ont été critiqués et affinés par ceux de Danielle Alexandre-Bidon et de ses collaborateurs. Ils montrent bien que ce sentiment de l'enfance existe au Moyen-Âge. Je pense que grâce à Winnicott et à Freud nous pouvons dégager un concept d'infantile qui se définit comme un jeu avec les pulsions partielles et qui ne recouvre pas les représentations de l'enfant et de l'enfance à une époque donnée. L'infantile est le nom d'un écart de l'enfant à l'enfant dans l'enfance.

Pour Erasme [14] la coutume appelle les enfants *liberi*, des êtres libres, parce que l'éducation qui leur convient est libérale. L'étymologie vient au secours d'Erasme, le mot latin *liberi* signifiant d'une part « libres », d'autre part « les enfants ». Les enfants sont libres, parce que ce sont des événements. Ils jouent avec la culture et la représentation de l'enfant et de l'enfance à un moment donné de l'histoire. C'est l'infantile.

Mais l'infantile c'est aussi l'ouverture d'une dette pour les adultes, dont nous ne pouvons pas être quitte si facilement. Il ne faut pas trop croire en avoir fini avec l'enfant qui est en nous.

Rabelais [15] écrit dans *Le Tiers Livre* :

« Un monde sans debtes! là entre les astres ne sera cours regulier quiconque. Tous seront en desarroy. »

14 Erasme, *Œuvres choisies*, Paris, Livre de poche, 1991, p. 263, n. 1.

15 Rabelais, *Le Tiers Livre,* in *Œuvres complètes 1*, Paris, Garnier, p. 418.

24

MOBY DICK : LE COMBAT PRIMORDIAL [1]

J'ai eu l'occasion de lire *Moby Dick* de Herman Melville [2] tout récemment, et c'est un livre que je n'ai pas pu lâcher. J'en parlais à Jean-Toussaint Desanti, qui me dit que je ne lâchais pas mes patients, la chasse à la baleine étant pour lui la chasse à l'homme. Je restai un bon moment sur une de ces formules dont il a le secret, qui donnent infiniment à penser, mais qui n'épuisent jamais tout. Il y a toujours un reste qui demande à être pensé.

La lecture que je fis du livre de Marc Richir [3], *Melville : Les assises du monde,* me mit sur une autre piste. Il s'agissait de la chasse aux fondations qui sont toujours un mensonge, qui masquent la barbarie phénoménologique, les êtres sauvages des phénomènes, et cela m'interrogeait au plus près de mon expérience d'analyste aux prises avec les événements inconscients.

Cet article va traiter de la chasse à la baleine, à l'homme, à Dieu et à l'abîme. La chasse à l'inconscient renvoie à celle de l'abîme. Moby Dick, c'est l'abîme des origines. L'entre-corps et l'entre-langues en sont traversés. Le paraître est inquiétant, parce qu'il porte la marque de sa provenance qui n'est pas là.

Le jeu avec la langue recouvre l'écart interne à la langue. Une langue se garde en réserve par rapport à l'abîme. La psychanalyse est entre les langues, ouverte sur un abîme, en écart interne à elle-même. Une psychopathologie est en écart par rapport à elle-même, dans une différence par rapport à d'autres, ouverte sur l'abîme que la psychanalyse ne peut pas chasser. Pour Desanti, les mots ont une peau, le son, le signe d'appartenance à une langue et le sens, et quand on change de langue on ne change pas de peau. Le corps reste le même. La peau de la baleine est épaisse. Quelle langue parle-t-elle ?

1 Paru dans *Topique*, n° 73, 2000, p. 85-92.

2 Melville H., *Moby Dick*, London, Penguin Books, 1994.

3 Richir M., *Melville : Les Assises du monde*, Paris, Hachette, 1996.

La chasse à la baleine

L'abîme est un gouffre dont la profondeur est insondable. Le mot lui-même vient du latin chrétien *abyssus* altéré en *abismus*.

Pour Jean-Toussaint Desanti [4], l'écart est en état d'écartement, c'est ce qui s'offre à parcourir, mais n'indique pas nécessairement les bornes du parcours, c'est une ouverture indéterminée qui n'est pas une distance des choses entre elles. L'écart au sens objectal du mot est une forme de recouvrement de l'écartement primordial entre les corps parlants. Les corps parlants sont en écart, dans l'écartement, en abîme.

Dans *Moby Dick*, le capitaine du navire *le Pequod*, Ahab, poursuit de sa haine impitoyable la baleine blanche, Moby Dick. Pourquoi tant de haine de sa part pour un pauvre animal ? Melville dit qu'Ahab est monomaniaque [5]. Comment ne pas penser à Bartelby, ce scribe qui ne fait rien et qui ne veut pas quitter les lieux, que l'on n'arrive pas à chasser, et qui répète tout le temps qu'il ne préférerait pas : *« I would prefer not to »* [6]. Pourtant rien n'y fait, personne ne peut chasser Bartelby, et comme le dit Melville, il était toujours là, une présence que l'on ne peut pas chasser, qui s'impose, la présence de la présence même, celle de notre présence au monde dont il n'y a rien à dire pour Desanti, qui est silence, et qui fait que nous devons fuir en avant pour penser ce qui se présente. Bartleby, c'est l'inertie de l'être-là.

La fuite en avant du narrateur de Bartleby qui ne sait plus comment faire pour chasser le scribe, fait penser à la fuite en avant d'Ahab. La baleine est là-bas, au loin, toujours ailleurs. Il faut y aller, la tuer. C'est un animal dangereux qui perturbe l'ordre du monde, comme peut le faire l'entreprise du voyage en mer à la découverte de la Toison d'or, dans *Médée* [7] de Sénèque :

« Rien n'est resté de l'ordre de jadis. Les Indiens boivent l'eau glacée du Don. Les Perses se baignent dans l'Elbe et le Rhin. Bientôt viendra le siècle où sautera la dernière barrière. L'océan révélera un continent immense. Sur l'horizon marin se lèvera un nouveau monde. Au-delà de l'Islande il y aura d'autres terres. »

4 Desanti J.-T., *Philosophie : un rêve de flambeur*, Paris, Grasset, 1999. Conférence de Jean-Toussaint Desanti, « Qu'est-ce qu'un être humain ? » pour le cours de Max Kohn « Méthodologie générale : objets et méthodes dans le champ des sciences humaines », université Paris Diderot - Paris 7, UFR de Sciences humaines cliniques, 12 janvier 2000.

5 Melville H., *Moby Dick* déjà cité, p. 513.

6 Melville H., *Bartelby the Scrivener*, dans *Billy Budd Sailor and Selected Tales*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1998, p. 12.

7 Sénèque, *Médée*, Paris, Imprimerie nationale, 1997, p. 36-37.

Dans *Billy Budd* [8], Melville se demande ce qu'il y a dans le vent, *« what could be in the wind »*. A la fin de l'histoire, il y a quelque chose d'étrange dans le vent, *« There is something in the wind »*. Comment saisir le vent ? Billy Budd ne pouvait pas voir la face de l'étranger, *« He could not distinctly see the stranger's face »*. On ne pouvait pas voir la lune non plus.

Fuir en avant du phénomène, c'est tout ce que l'on peut faire pour le laisser apparaître. Saisir le vent est une gageure. Mon corps s'écarte pour laisser apparaître le phénomène.

Gershom Sholem dans *Benjamin et son ange* [9], écrit à propos de la première partie de *L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique* et sur quelques thèmes baudelairiens de Walter Benjamin :

« La première part précisément d'un concept repris de la tradition mystique, le concept d'*aura*, qui joua un grand rôle dans la pensée de Benjamin durant de nombreuses années et dans des interprétations fort diverses. Elle offre un développement historico-philosophique à caractère métaphysique, tournant autour de l'*aura* de l'œuvre d'art, ici définie par lui comme "l'apparition unique d'un lointain, aussi proche soit-il". »

Benjamin [10] parle d'« *einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag* », à propos de cette apparition unique d'un lointain. L'*aura* de l'œuvre d'art vient de loin. Elle trouve son fondement dans le rituel pour Benjamin et la reproductibilité technique émancipe l'œuvre d'art pour la première fois dans l'histoire de sa présence (*Dasein*) parasitaire dans le rituel. L'œuvre d'art est aujourd'hui reproductible, l'aura du phénomène unique a disparu, celui qu'il fallait fuir au loin pour pouvoir le laisser apparaître n'est plus. A sa place il y a l'œuvre d'art qui vient de là-bas, du lointain. La technique de reproduction libère pour Benjamin [11] ce qui est reproduit du règne de la tradition : *« Die Reproduktionstechnik, so liesse sich allgemein formulieren, löst das Reproduzierte aus dem Bereich der Tradition ab* ».

L'œuvre d'art de Melville nous apparaît au loin, pour nous parler de ce qu'il y a de plus proche en nous, de notre inconscient, qu'il ne s'agit pas d'exprimer, mais de chasser. Car l'inconscient est ouvert sur l'abîme. La chasse à la baleine, ce n'est pas la chasse au mal, à un animal funeste pour le destin de l'humanité. Le problème, c'est le Capitaine Ahab. Est-il psychotique comme Bartleby ? Ahab est res-

8 Melville H., *Billy Budd, Sailor and Selected Tales* déjà cité, p. 315.

9 Sholem G., *Benjamin et son ange*, Paris, Rivages, 1995, p. 55.

10 Benjamin W., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977, p. 15.

11 *Ibid*., p. 13.

ponsable et Billy Budd innocent d'un crime même s'il est pendu injustement. La baleine est assassinée à la fin du roman et l'histoire s'arrête, nous laissant devant un abîme. Le meurtre unique de Moby Dick ne règle rien dans l'histoire de l'humanité. Elle va aussi mal, Moby Dick ou pas, et Sénèque nous paraît voir juste quand il montre que le voyage en mer de Jason et des Argonautes à la conquête de la Toison d'or a introduit un grand désordre.

Les hommes sont partis à la conquête de terres lointaines. Ils partaient chercher de l'or, pas d'autres hommes. C'est pourtant ce qu'ils ont découvert. Ils ont trouvé comme le dit Homère [12] des mangeurs de pain craignant les dieux, ni des monstres ni des sauvages. La science n'en a pas fini de ne pas pouvoir en finir avec la condition humaine. Il n'y a rien à chasser sinon soi-même.

La chasse à l'homme

Moby Dick est un homme. Melville dit que tous les hommes sont enveloppés dans des cordages à baleine (*whale-lines*) et qu'ils sont nés avec une corde (*halter*) autour du cou. C'est seulement quand ils sont pris dans la précipitation (*swift*) de la mort qu'ils réalisent tous les périls de la vie.

La baleine possède la rare vertu d'avoir un large espace intérieur (*interior spaciousness*) et des parois épaisses (*thick walls*). Melville conseille à l'homme d'admirer la baleine et de prendre modèle sur elle : *« Oh, man ! admire and model thyself after the whale »* [13].

Elle n'a pas de visage (*face*) pour lui, mais la baleine n'est pas l'autrui Levinasien, car elle ne s'impose pas comme l'infini. On la cherche au tréfond de la mer, là où elle surnage dans la pulsion meurtrière qu'on lui prête. Elle doit être rendue à l'abîme qui est le sien, à la mer. Il faut en finir avec elle, la solution finale étant la bonne solution, la seule, et il n'y a pas d'infini dans cette chasse. La chasse à Dieu est celle d'un Dieu dont on aimerait bien être quitte, qu'on aimerait bien pouvoir tuer définitivement, une fois pour toutes, autre chose que l'infini.

La chasse à la baleine rejoint l'impossibilité pour les hommes de tuer les dieux. Nous sommes les dieux comme le dit Maurice Godelier [14] :

« Il faudra encore beaucoup de temps pour que le malheur et le bonheur ne soient plus le fait de dieux morts qui ne veulent pas mourir et n'ont jamais cessé de se nourrir de la chair et de la pensée des

12 Homère, *L'Odyssée*, trad. Ph. Jacotet, Paris, La Découverte, 1992, p. 147, chant IX, v. 191.

13 Melville H., *Moby Dick* déjà cité, p. 300.

14 Godelier M., *L'Idéel et le matériel*, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 219.

hommes vivants, de leurs rapports, de nos rapports. »

Les baleines n'ont pas de mauvaise odeur (*ill odor*), et les baleiniers ne peuvent pas être reconnus comme les Juifs au Moyen-Âge, à leur nez. Donc les baleiniers ne sont pas des Juifs et les baleines non plus, même si les Juifs peuvent être des hommes. Moby Dick ne mord pas. Il avale (*he swallows*). Il ne peut digérer le bras d'un homme à cause de la façon dont est fait son estomac. Et il le sait également, si bien que la malice qu'on lui prête est en fait de la maladresse (*awkwardness*). Il ne cherche pas à avaler le moindre membre, mais à terrifier par des feintes. Il a avalé une fois un couteau de poche (*jackknife*) qui est resté dans son estomac douze mois. Il ne peut pas le digérer même si on lui donne un émétique pour le faire vomir, il finit par rejeter le membre.

Moby Dick n'est pas cannibale et c'est ce qui définit les mangeurs de pain, les hommes. Il ne peut pas manger des membres humains à cause de la forme même de son estomac. Il les rejette par petits bouts (*tacks*). Il n'avale pas non plus de couteau, ni ce qui peut tuer, ni ce qui est tué. Les mots prononcés (*spoken words*) sont inaudibles pour lui, derrière ses parois (*walls*), mais sans elles, il pourrait les entendre. La baleine est sourde aux mots des hommes.

Elle s'en protège par ses parois. On ne peut pas le comprimer. Ce sont les phoques (*seals*) que l'on confond avec les humains. Quand on le voit à la fin de l'histoire, Melville lui prête à cause de son aspect, un désir de vengeance rapide (*swift vengeance*) et une éternelle malice. Quand la baleine est tuée, le monde redevient comme avant, cinq mille ans auparavant.

La chasse à Dieu et à l'abîme

La chasse à Dieu est inutile. Dieu n'existe pas. Il n'y a que ce monde, l'immanence dans laquelle Spinoza nous a installés. Pourtant les hommes vouent une haine infinie à Dieu, aux dieux. Ils veulent le tuer, les tuer. Ils s'entretuent au nom de Dieu, des dieux. Les dieux qui sont morts ne veulent pas mourir là où nous le désirons. Maurice Godelier [15] pense même que rien ne les oblige à donner, recevoir et rendre. Quand nous parlons des dieux, nous parlons de nous, mais nous, nous voulons donner, recevoir et rendre, parce que nous ne sommes pas vraiment des dieux. Les dieux n'en ont rien à faire.

Le capitaine du Péquod, rappelle Marc Richir, porte le nom d'un roi d'Israël idolâtre que la tyrannie a conduit à la mort violente. Il

15 Conférence de Maurice Godelier, « Qu'est-ce que le don ? » pour le cours de Max Kohn « Méthodologie générale : objets et méthodes dans le champ des sciences humaines », université Paris Diderot - Paris 7, UFR de Sciences Humaines Cliniques, 4 mai 2000.

insiste sur le magnétisme hypnotique du capitaine Ahab et il parle également comme Melville de la haine de la baleine blanche comme d'une monomanie.

La monomanie d'Ahab est une hypothèse parfaitement plausible dans le roman, qui nous informe sur la place de tout diagnostic dans la clinique. C'est quand même faux, car la vérité ultime n'est pas celle-là. La psychose est aux prises avec l'abîme d'une manière extrême, ce que Lacan essayait de dire avec son concept de forclusion, mais rien de définitif ne peut être dit de la psychose, même quand avec Maldiney [16], l'on pense que ce qui la caractérise c'est l'absence d'événement.

Il y a du monde et de la haine du monde. La haine est dans le monde et ce n'est pas la haine de la baleine, de l'homme, de Dieu, de l'inconscient, c'est la haine du monde même. Pour Richir, ce que Melville montre dans le combat d'Ahab contre la baleine blanche, c'est le combat primordial de Dieu contre l'abîme. Ahab poursuit le mystère de la toute-puissance divine et pour Richir, le roman met à nu le ventre du monde, le centre de Dieu, la généalogie de l'affectivité de Dieu.

La baleine blanche est une figure sublime mais négative, pour Richir, celle de la tyrannie originelle de l'affectivité :

« Si Ahab est ce qu'il est, semble penser Melville, que doit-il en être de Dieu ? De sa solitude absolue, de sa souffrance ? Donc de son affectivité ? Pourquoi donc a-t-il laissé vivre le monstre ? Etait-il aussi impuissant à le tuer ? Ou a-t-il agi par calcul, sinon par ruse ? » [17]

Moby Dick nous renvoie, pour Richir, à un mensonge, celui des assises cachées du monde. Ce n'est pas le mensonge du monde, car le monde se contente de se donner avec toutes ses énigmes. Les fondations du monde n'existent pas. Elles sont un mensonge.

Il faut soigneusement distinguer ce qui revient au phénomène de ce qui appartient à l'événement, comme quelque chose qui arrive et qui n'est pas rien.

A cet égard, l'œuvre de Marc Richir, très originale dans le champ de la phénoménologie, ouvre à une conception de l'homme.

Richir conçoit l'homme comme un animal symbolique et l'anthropologie phénoménologique s'interroge sur l'homme comme phénomène-de-monde. Il s'agit bien de cerner ce qui de l'humain échappe aux ordres symboliques. Saisir le phénomène-de-monde hors langage est l'essentiel de cette pensée. Elle cherche à contrer les effets de la barbarie en s'exposant à la barbarie phénoménologique, aux « êtres sauvages » des phénomènes. Rien n'oblige à adhérer à l'institution

16 Maldiney H., *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Gérôme Millon, 1991.

17 Richir M., *Melville, les assises du monde,* déjà cité, p. 45.

symbolique, nous dit Marc Richir, et c'est en nous reconnaissant comme étrangers que nous avons une chance de nous reconnaître comme humains [18].

La psychanalyse est bien en permanence confrontée au problème de la définition de l'humain. L'inconscient peut-il redéfinir l'homme autrement ?

Dans *Phénomènes, temps et êtres*, Marc Richir nous dit que le phénomène est une phase de monde :

« Qu'est-ce qu'un phénomène ? Les peintres, par exemple, le savent depuis longtemps. Et Constable le savait déjà, qui un jour a noté : "Ce n'est pas une maison, c'est un matin d'été où il y a une maison". » [19]

C'est le monde dans lequel apparaît la maison qui compte, plus que la maison elle-même. Et du coup, pour Richir, il s'agit de penser le phénomène de langage comme phase de langage et phase de monde [20]. Il distingue donc l'inconscient symbolique, inscrit ou créé par l'institution symbolique, de l'inconscient phénoménologique. Ce qui est manqué dans la rencontre, c'est le phénomène comme rien que phénomène, le phénomène-de-monde, équivalent du réel lacanien [21]. Cette capacité de penser le phénomène comme étant dans du non-déjà-représenté est à appliquer aux événements inconscients.

Nous pouvons dire avec Marc Richir que les événements inconscients sont également ratés dans la rencontre. Ils forment un monde qui échappe à notre représentation. La psychanalyse engage l'identité humaine, une anthropologie, et il faut se garder de dire trop vite ce qu'est l'homme. La question de l'homme reste une question.

Comme le dit Gershom Scholem [22] de l'ange de Walter Benjamin, de son nom secret, Agesilaus Santander :

« La Kabbale raconte qu'à chaque instant Dieu crée une multitude de nouveaux anges, qui tous ne sont destinés, avant de se dissoudre dans le néant, qu'à chanter un instant devant son trône ses louanges. »

Les événements sont des apparitions disparaissantes.

18 Richir M., *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 377.

19 Richir M., *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, p. 292.

20 *Ibid*., p. 341.

21 Richir M., *Phénoménologie et institution symbolique,* déjà cité, p. 36.

22 Sholem G., *Benjamin et son ange*, déjà cité, p. 97.

25

L'INTERVENTION PSYCHOLOGIQUE EN CENTRE MATERNEL [1]

(en collaboration avec Claude Crozon-Navelet)

L'intervention psychologique dans une institution à caractère social pose problème : les usagers de ces institutions formulent des demandes d'aide qui excluent, le plus souvent, la dimension psychique de

1 Paru dans *L'Information psychiatrique* LXXVII-1, n° 761, janvier 2001, p. 55-60. Claude Crozon-Navelet, psychologue, psychanalyste, docteur en psychopathologie fondamentale et psychanalyse, est chargée de cours à l'université Paris V - René-Descartes et au CNAM, Laboratoire de psychologie clinique et psychopathologie, Institut de Psychologie, 71 avenue Edouard-Vaillant 92000 Boulogne.

[Voir aussi ici même le chapitre 11. La directrice de la Maison de la mère et de l'enfant (44 rue Labat 75018 Paris, près du 8 rue de Panama 75018 où j'ai vécu de l'âge de dix à vingt ans avec ma famille), Mme Anicette Pradier-Bernard, est partie à la retraite le 31 mai 2005. Depuis c'est Mme Eliane Contini qui la dirige. J'y travaille depuis le début de 1985 et Claude Crozon-Navelet, une psychanalyste que j'ai rencontrée à l'université de Nantes quand elle y enseignait, y exerce aussi depuis la fin de 1996. La Maison de la mère et de l'enfant (Fondation Albert Hartmann) appartient à la Société Philanthropique fondée à Paris en 1780 pour une action sociale diversifiée par sept philanthropes dans les premières années du règne de Louis XVI. Au début elle assista douze vieillards, douze aveugles, vingt-cinq femmes enceintes de leur sixième enfant, douze veufs ou veuves chargées d'une famille de six enfants au moins. Le 12 décembre 1881, un second asile de nuit fut inauguré rue Labat, en 1896 un dispensaire fut construit dans la même rue et en 1951 une maison familiale de jeunes de 14 à 18 ans. La Maison de la mère et de l'enfant a été fondée en 1954. Elle est devenue un centre maternel à la demande de la Direction de sociale de l'enfance et de la santé. Les futures mères sont accueillies avant leur accouchement et peuvent rester jusqu'à ce que leurs enfants aient atteint l'âge de trois ans. Comme le dit une publication faite en 1918 par la Société Philanthropique : « Le silence qui convient au bienfaiteur sert mal la bienfaisance » (cité par N. Dedeyan, *Histoire de la Société Philanthropique. 1780-2000*, Paris, Société Philanthropique, 15 rue de Bellechasse 75007 Paris, 2002, p. 25). Note de mai 2007.]

leurs problèmes sociaux, et ces mêmes institutions font appel à des psychologues pour les aider à résoudre les difficultés qu'elles estiment posées (ou rencontrées) par les usagers. Les deux positions, loin de s'exclure, sont toutes deux justifiées, les usagers étant pris dans l'urgence de leur situation et les institutions étant averties des arrière-plans de cette urgence. Notre expérience montre qu'une authentique démarche clinique peut être instaurée dans ce contexte paradoxal, avec des résultats qui, selon les statistiques DASES, vont dans le sens d'une très bonne adéquation entre les objectifs d'un centre maternel (favoriser la réinsertion sociale des mères et la bonne qualité des liens mère enfant) et les résultats obtenus par le centre où nous intervenons. Cette expérience trouve ses fondements dans une référence raisonnée à la psychanalyse qui permet de prendre en compte l'hypothèse métapsychologique : d'une part dans le fonctionnement d'une équipe, en structurant la relation résidentes - enfants / équipe / extérieur [2] ; d'autre part dans l'optique paradoxale d'Anna Freud qui énonce que l'enfant « ne fait pas une véritable névrose de transfert » et que « l'analyste d'enfant […] doit être tout plutôt qu'une ombre » [3]. C'est en effet du lieu de la présence de l'enfant que nous intervenons en tant qu'analystes et non pas en tant qu'analystes de l'institution ni des enfants (et encore moins de leur mère). Nous ne sommes pas les ombres des enfants mais essayons d'être leur porte-voix.

Clinique du dispositif institutionnel

« L'institution est un objet psychique commun : à proprement parler, elle ne souffre pas » [4]. Le dispositif institutionnel mis en place dans ce foyer maternel est en quelque sorte le contrepoint de ce constat de R. Kaës puisque, en se référant à la théorie psychanalytique de l'inconscient, l'institution admet le conflit comme étant au principe du fonctionnement de chacun. A ce titre, l'institution n'est plus vécue comme un objet psychique commun mais comme le lieu d'élaboration d'une souffrance.

Dans cette perspective, les femmes accueillies au centre le sont en tant qu'ayant mis au monde un enfant auquel elles ne peuvent, pour diverses raisons, garantir les minima vitaux. C'est parce qu'elles ont un enfant qu'elles peuvent avoir une place dans l'institution. L'enfant, cause de leur présence, est donc le moteur de la prise en charge institutionnelle de femmes-mères. Ces résidentes n'ayant, dans l'écrasante

2 Racamier P.-C., *Le Psychanalyste sans divan*, Paris, Payot, 1970.

3 Freud A., *Le Traitement psychanalytique des enfants*, Paris, Puf, 1981, p. 50

4 Kaës R. *et alii*, « Réalité psychique et souffrance dans les institutions », *L'Institution et les institutions : Etudes psychanalytiques,* Paris, Dunod, collection « Inconscient et culture », 1988, p. 37.

majorité des cas, pas d'autre demande que celle d'un toit pour elle et leur enfant, l'institution introduit délibérément un écart entre la demande des résidentes et l'axe de son intervention, avec une hypothèse et une question :

– l'hypothèse : Le projet inconscient des résidentes est sans rapport nécessaire avec les demandes qu'elles formulent,
– la question : La naissance de son enfant fait-elle événement pour sa mère ? [5]

lesquelles ont permis de structurer la prise en charge des résidentes par les dispositions suivantes qui créent un certain nombre de symptômes auxquels nous donnons la valeur d'analyseurs :

– *La parole comme trame de la rencontre :* Les entretiens d'admission, les entretiens éducatifs et les entretiens avec la responsable de crèche et les auxiliaires de puériculture visent à soutenir l'élaboration des résidentes autour de leur grossesse, de la préparation de l'accouchement, de l'inscription familiale et sociale de l'enfant, et, finalement, de leur accession au statut psychique de mère socialement responsable.

  Les réunions d'équipe et de fonctionnement d'une part, de synthèse et de crèche d'autre part, visent à maintenir le cap du dispositif et à élaborer sur la relation mère-enfant afin d'assurer une prise en charge conforme aux intérêts de l'enfant.

  Ce travail d'élaboration permet aux résidentes de soutenir leur inscription de personnes reconnues comme adultes, y compris dans le soutien et l'aide qui leur sont apportés. Il permet aussi à l'équipe d'assumer collectivement des prises en charge de situations extrêmement lourdes, qui font largement appel à la responsabilité professionnelle de chacun.

  Par exemple : les modalités d'entrée à la crèche prévoient une adaptation des bébés en présence de leur mère, ce qui crée la possibilité d'un réseau de paroles mère - enfant - professionnels dont la mère se saisira à son gré.

– *La reconnaissance du conflit comme organisateur de la rencontre entre résidentes et institution :* Le conflit est une donnée permanente du travail inscrite au cœur de la prise en charge puisque celle-ci concerne des femmes qui, accédant aux responsabilités de la maternité, se trouvent, à l'occasion – ou du fait – de cette mater-

5 Kohn M., « L'Evénement dans la clinique », *Mot d'esprit, inconscient, événement,* Paris, L'Harmattan, 1991, p. 121-173 ; Kohn M., « La naissance est-elle un événement ? Réflexions à partir d'un travail en foyer maternel », *Cahiers de cliniques psychologiques*, n° 18, 1993, p. 39-43 et ici même p. 119-129.

nité, dans la dépendance institutionnelle. Ces conflits se manifestent dans différentes occurrences :

• ambivalence des résidentes qui ont souhaité leur admission et manifestent leur désir d'être ailleurs par des absences, des retards, des oublis, la violation du règlement, etc. ;

• difficultés des résidentes dans leurs relations avec la crèche : refus de confier leur enfant, craintes exprimées ouvertement ou non qu'il subisse des négligences ou des mauvais traitements, soupçon de se voir supplantées auprès de leur enfant par les auxiliaires de puériculture, mais aussi mises en scène de négligences, d'indifférence ou d'agressivité maternelles à la crèche, dépendance ou provocations vis-à-vis des auxiliaires, etc.

• conflits des résidentes entre elles ou conflits avec l'extérieur ramenés au sein de l'établissement ;

• difficultés dans la résolution des problèmes administratifs, professionnels, dans les démarches pour un logement ;

• prise à témoin de l'institution dans leurs difficultés de mère, de couple ou familiales.

Ces différents conflits sont reconnus comme autant de symptômes / analyseurs à prendre en compte et à traiter sur différents plans, en fonction de chaque situation et de chaque intervenant concerné. Ils sont médiatisés par la référence institutionnelle au règlement, ce qui rend caduques toutes les tentatives de jouer les conflits sur un mode personnel avec les membres de l'équipe.

Par exemple : Les fréquents conflits tournant autour du paiement de leur pension permettent aux résidentes d'exprimer leurs difficultés à être dans l'institution, voire leur agressivité vis-à-vis de ses représentants (les professionnels), sur un mode verbal auprès de leur éducatrice et/ou de l'assistante sociale et/ou de la direction. Les transferts sauvages nécessairement suscités par la régularité des rencontres dans les entretiens avec les éducatrices sont donc structurés et analysables, et non pas englués dans les représentations inconscientes des protagonistes.

Le conflit tient également au postulat implicite qui accompagne le présupposé institutionnel : on considère que le séjour en centre maternel n'est pas, en soi, une bonne chose pour les enfants. En effet, s'ils y sont accueillis, c'est parce que leurs parents n'ont pas pu garantir leur position parentale. Le séjour en centre maternel, davantage que la conséquence, est le symptôme de cette défaillance et il est de ce fait, en lui-même, problématique. Il découle de ce postulat que rien n'est fait pour favoriser l'installation psychique des résidentes dans l'établissement, ce qui engendre nécessairement frustrations et revendications diverses face à une institution

à juste titre perçue comme non comblante et (s')imposant des limites.

Par exemple : Le centre aide les résidentes dans leurs différentes démarches mais n'organise pas d'activités pour elles, ne leur dispense ni formations ni soins et ne leur procure ni argent, ni médicaments, ni matériel ou vêtements.

– *Le temps comme scansion de la présence :* La période d'accueil anténatale à partir de 7 mois - 7 mois 1/2 correspond à la période du congé de maternité qui place les futures mères dans une situation sociale identifiable.

L'accueil en crèche obligatoire à partir des 2 mois des enfants une partie de la journée correspond à la nécessité pour les mères de préparer les conditions sociales de leur réinsertion dans la vie ordinaire.

Les renouvellements des prises en charge permettent de ponctuer le trajet déjà accompli et éventuellement, de renégocier les conditions de la présence des résidentes.

La sortie, au plus tard, aux 18 mois des enfants crée une limite à la fois suffisamment lointaine pour laisser aux femmes le temps d'élaborer leur situation et de construire un projet de sortie et une limite assez proche pour maintenir active la dimension de la nécessité qui permet d'interroger les femmes sur leurs désirs d'avenir.

Le temps des réunions institutionnelles, qu'elles soient de fonctionnement ou cliniques, participe également de la scansion par leur régularité et leurs différentes fonctions.

– *La distinction des instances de la prise en charge comme opérateur dans le repérage psychique :* Les distinctions portent à la fois sur l'intérieur et l'extérieur de l'institution, et à l'intérieur de l'institution, elles portent sur les différentes instances en présence. On est à l'intérieur pour pouvoir accomplir un trajet qui permettra une sortie dans les meilleures conditions possibles ; l'institution n'a pas à être témoin ou partie prenante de ce qui se passe à l'extérieur, à moins que les résidentes ne veuillent en parler dans le cadre des entretiens éducatifs ou en crèche.

A l'intérieur de l'institution, les résidentes ont à repérer les différentes instances de la prise en charge : entretiens éducatifs, relations avec la crèche, adresses à l'assistante sociale ou à la directrice, inscription dans une vie en collectivité. De son côté, le personnel veille à maintenir une cohérence dans la prise en charge ; la crèche ne traite pas les problèmes relevant de la prise en charge éducative, et réciproquement ; de même les éducatrices ne traitent pas des questions d'assistance sociale, etc.

Ce cloisonnement, qui offre aux enfants un espace propre à la crèche leur permettant d'exprimer leur économie personnelle, est

articulé à la prise en charge éducative et sociale des mères par les dispositifs de travail d'équipe : transmission d'informations, cahiers de liaison, réunions. Ces distinctions ont pour objet de maintenir un réseau d'interlocuteurs différenciés qui renvoient les résidentes à leur position de sujets-mères responsables, ayant à prendre, en leur nom propre, des décisions et à les assumer pour leur enfant et pour elles-mêmes.

– *Le règlement intérieur comme rappel à la réalité :* Le séjour au centre se caractérise globalement par les points suivants :

• les résidentes y logent effectivement et elles paient une pension ;

• elles y font garder leur enfant par la crèche afin d'avoir la liberté de chercher du travail ou une formation, de régler leur situation administrative et sociale, de chercher un logement ;

• elles rencontrent leur éducatrice référente dans le cadre d'entretiens réguliers afin d'élaborer leurs projets professionnels, leurs relations familiales et de couple, leur relation à leur enfant ;

• elles y sont parlées dans le cadre des réunions institutionnelles (synthèse, réunion de crèche).

Le séjour des résidentes est conditionné par l'observation du règlement qui comporte non seulement des obligations (présence de la résidente dans l'établissement et aux entretiens éducatifs, présence de l'enfant à la crèche, paiement de la pension) et des interdits (toutes formes de délits), mais aussi l'exercice de leur responsabilité : elles font elles-mêmes les démarches administratives qui les concernent, organisent leur emploi du temps, font soigner leur enfant, organisent sa garde en dehors des horaires de crèche et traitent directement leurs relations familiales et de couple ou amicales. Tout écart au règlement est également considéré comme un analyseur de la situation, le travail clinique consistant à repérer les écarts et à les articuler à l'ensemble du parcours de la résidente et de son enfant dans l'institution.

Par exemple : une jeune mère d'un premier enfant atteint d'une pathologie sévère a, à plusieurs reprises, affolé la crèche en se présentant sans le traitement qui devait respecter un timing assez strict. Dans le contexte de cette maternité, l'écart à la règle (la crèche accueille les enfants malades si leur mère procure le traitement prescrit) a été négocié par l'aide qui lui a été apportée – et qu'elle a acceptée – pour se procurer le traitement. Quelques mois plus tard, alors que son enfant était guéri, la même résidente a transgressé le règlement intérieur par des violences physiques et des menaces qui ont entraîné la fin de la prise en charge, l'équipe admettant que la résidente ne pouvait plus tirer parti d'un dispositif institutionnel qui, au regard de son histoire, devenait persécuteur.

– *Le respect de la loi comme cadre :* Les caractéristiques de la prise en charge au centre sont toujours nécessairement respectueuses de la législation commune : majeures, les mères sont tenues pour responsables, qu'il s'agisse de leur propre personne, de leur enfant ou de leurs relations privées ou professionnelles à l'intérieur du centre comme à l'extérieur. Les éducatrices, les auxiliaires de puériculture, l'assistante sociale, interviennent comme autant d'interlocutrices différenciées dans leur fonction, mais veillent à ne pas se substituer aux résidentes ou à leur famille. Par exemple, dans tous les cas où elles s'estiment victimes d'un délit (vol, violences, etc.), qu'il ait été commis à l'extérieur ou à l'intérieur de l'établissement, les résidentes sont encouragées par l'institution à porter plainte.

  De la même manière, l'institution veille à respecter et à faire respecter la vie privée des résidentes et leurs prérogatives parentales par le personnel comme par les autres résidentes ou leur entourage. A titre de symbole, les résidentes sont toujours appelées « Madame » et le tutoiement est interdit entre les résidentes et le personnel.

  Le respect de la loi commune par l'institution tout entière garantit les résidentes comme les professionnels contre les risques classiques de l'arbitraire de tout règlement institutionnel.

Les caractéristiques de l'intervention psychologique

Nos interventions sont celles de psychologues psychanalystes, ce qui suppose que l'institution accepte la référence à l'inconscient psychanalytique au titre de théorie de l'action.

Ces caractéristiques s'organisent en deux axes : ce que les psychologues font et ce qu'ils ne font pas – qui est tout aussi important.

Nous intervenons de la manière suivante :

– en menant des entretiens d'admission qui visent à permettre aux postulantes de réitérer leur demande à un autre interlocuteur que la directrice ;
– en participant aux réunions de synthèse et de crèche avec les équipes éducatives, l'équipe de crèche, l'assistance sociale et la directrice ;
– très occasionnellement, en recevant les résidentes qui nous le demandent directement, pour un entretien d'orientation ou de conseil ;
– tout aussi ponctuellement, en participant à la réflexion de l'équipe en cas de remaniements institutionnels.

Nous ne menons pas d'entretiens de soutien et à plus forte raison d'entretiens psychothérapeutiques, ni n'effectuons d'évaluation psy-

chologique des résidentes et de leur enfant ou d'observation systématique des enfants et nous ne participons pas à la gestion de l'établissement par le biais des réunions de fonctionnement et d'équipe, et cela dans la logique du dispositif institutionnel : d'une part, l'institution n'est pas un lieu de soin, d'autre part les psychologues ne sauraient se substituer à l'équipe, chaque professionnel ayant à prendre ses décisions dans le cadre de ses attributions spécifiques.

Notre contribution s'inscrit donc pour l'essentiel dans le cadre de réunions cliniques et nous développerons ici la situation de la réunion de synthèse, emblématique du travail que nous effectuons.

Cette réunion de synthèse, fondée dans le dispositif de la psychanalyse, repose sur deux principes : celui de l'association libre qui suppose la liberté des intervenants de dire ce qu'ils ont à dire sur le cas mis au travail. Il est donc absolument hors de question pour les membres de l'équipe d'exposer leurs propres conflits ou de régler les conflits entre éducatrices, puéricultrices, direction et psychanalystes, mais il est impératif que chacun puisse exprimer les difficultés qu'il rencontre dans la prise en charge de telle ou telle résidente et de son enfant sans avoir à craindre de représailles. La réunion de synthèse est, dans ce contexte, non pas le contraire de l'analyse, mais l'écoute et la mise en représentation du point où l'enfant est advenu, non seulement pour la mère, mais pour ses parents – l'enfant réel étant bien entendu en écart par rapport à l'enfant fantasmatique des parents et trouvant le plus souvent très vite sa place à la crèche. Le problème de l'institution est de savoir si l'enfant fait ou non événement pour la mère lors de son accueil. Ce préalable est nécessaire à entendre car il conditionne l'analyse que l'on peut faire de la place du père, en général absent ou défaillant dans la réalité. Pour cela, la méthode qui s'est logiquement imposée du fait de la structure même de l'institution, est celle de l'analyse de l'histoire de la mère telle qu'elle est parlée par l'équipe. C'est alors que la synthèse peut faire événement, pour l'équipe bien sûr et, souvent, pour les mères. En effet, le flux narratif où chaque intervenant prend la parole à son tour permet, dans la juxtaposition des discours, de faire émerger ce qui se profile comme essentiel dans la problématique du cas envisagé et qui se pose comme une question pour l'éducatrice référente qui le présente. Notre intervention consiste à penser à l'intérieur de ce flux narratif, à nous laisser convaincre par un ou plusieurs éléments qui ne sont pas forcément la clé du mystère mais qui, soudain, nous apparaissent comme déterminants, et à faire résonner notre écoute, singulière elle aussi, et qui n'est pas forcément au diapason de ce que pense l'équipe ou le collègue.

Nous intervenons après que tous les autres ont parlé avec le souci de repérer ce qui apparaît, de l'enfant et de la mère, dans les représentations de l'équipe. S'ouvre alors pour celle-ci la possibilité de

réaménager ou de renouveler ses investissements vis-à-vis des mères et des enfants, l'équipe pouvant les surinvestir ou les sousinvestir en fonction de sa propre idéologie, à entendre comme la logique d'une idée [6], le plus souvent fausse puisque sans rapport avec la réalité, ici réalité psychique mère-enfant. Alors qu'elle est directement confrontée aux mères et aux enfants dans le quotidien de la prise en charge, l'équipe peut, avec le recul que lui offre la synthèse, remettre en question sa perception des choses et (ré)ajuster son intervention quand nécessaire.

Ce dispositif de synthèse inaugure une situation clinique inédite, un site pensé comme point de fuite [7] à partir duquel nous nous risquons à dégager l'origine – évidemment sexuelle pour le psychologue psychanalyste mais tout autre pour tant d'autres –, des enfants dont nous nous occupons. C'est donc, en soi, un processus psychique collectif, caractérisé par la stabilité du cadre (lieu, horaires et participants sont fixés), qui a pour fonction de redistribuer les places de chacun. Un exemple de synthèse (dont nous ne restituerons ici que les points marquants) éclairera notre propos.

*

Le cas présenté par son éducatrice référente est celui d'une jeune femme africaine de 31 ans. Mariée, elle a suivi un traitement médical pendant 6 ans avant de pouvoir être enceinte. A l'annonce de la grossesse, son mari lui demande d'avorter. Elle le quitte, pour trouver refuge en centre maternel. La résidente est décrite comme absente dans les entretiens, pas très active dans ses démarches, confuse quant à sa situation matrimoniale. La question porte sur le projet de couple et sur le projet professionnel, l'éducatrice se sentant inutile dans la relation avec Madame. Les intervenantes de la crèche (responsable et auxiliaire de puériculture référente) évoquent l'enfant comme étant sans problème, si ce n'est qu'il souffre d'un gros reflux. Il est dans la séduction comme la mère qui protège son enfant par des grigris, mère qu'elles décrivent comme étant chez elle à la crèche, à l'africaine. Elles ont remarqué que l'enfant ne bouge plus et ne manifeste rien lorsque son père apparaît pour le rechercher. La directrice évoque ensuite une femme qui se sent chez elle au centre, qui a trouvé un mode d'être avec son mari de cette façon, et qui se vit comme persécutée par la famille de son mari qui vit pourtant en province. L'assistante sociale décrit une résidente peu mobilisée dans la recherche d'un travail, mais se présentant avec élégance et prestance. Les autres éducatrices (non référentes mais appelées à rencontrer également la résí-

6 Arendt H., *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.

7 Fédida P., *Le Site de l'étranger : La Situation psychanalytique,* Paris, Puf, 1995.

dente dans le centre) estiment que la mère et l'enfant ne sont pas ensemble ; que la mère semble prendre quelque chose de l'institution – mais quoi ? – et qu'il ne faut pas s'y opposer, même si ce n'est pas dans le projet d'insertion ; elles se demandent quel est le bien fondé de l'institution. Que penser de l'acte posé par la résidente quand elle quitte son mari sans entamer par ailleurs de procédure de séparation ou de divorce ?

Nos interventions porteront sur les points suivants :

– *Première analyse :* la résidente semble s'autoriser à prendre une place de mère selon la tradition africaine (dans la collectivité de femmes que constitue, de fait, le centre) en faisant l'impasse sur les conditions d'accès à la maternité, le traitement médical, vraisemblablement à l'origine de la rupture du couple et de la sidération évoquée par les intervenantes : sidération de la résidente face aux démarches qu'elle a à entreprendre (vie de couple, professionnelle, etc.) et sidération de l'enfant lorsqu'il voit apparaître son père qu'il ne semble pas reconnaître. Par ailleurs, il est probable qu'interrogée par l'éducatrice sur ce qu'elle va faire (projets), elle entende : « Qu'avez-vous fait ? » Hypothèse donc que l'enfant échappe à la scène sexuelle banale des origines au prix de fantasmes parentaux dont nous ignorons tout, et de la sidération ainsi engendrée y compris dans l'équipe qui doit en sortir.

– *Deuxième analyse :* Pourquoi la mère ne se rebelle-t-elle pas devant la demande d'avortement du père ? Point important car relié au fait qu'il lui faut six ans pour concevoir l'enfant. Attendre si longtemps, c'est risquer d'identifier son désir avec celui du désir d'enfant. Tout se passe comme si l'éducatrice était à la place de l'enfant, devant la question de son origine. Il ne sait pas comment se situer et ce qui compte, c'est que l'institution prenne la mesure de cette confusion.

En conclusion, il se dégage que nous devons mieux entendre que la mère est en Afrique et pas dans un centre maternel en France, qu'elle donne une place à son enfant mais qu'elle ne souhaite pas trop qu'on s'occupe d'elle. C'est ce que l'institution doit supporter sans pour autant renoncer à ce qui la constitue.

*

Le paradoxe apparent qui se dégage de cet exemple est une bonne illustration de notre argument, à savoir que les enfants ne sont jamais là où on les attend, et qu'ils se jouent des représentations que l'on peut s'en faire, dans un écart que l'on peut situer entre l'inconscient et sa représentation. C'est l'événement de cet écart que nous essayons de restituer dans le travail institutionnel, quitte à le produire, si nécessaire. Le point fondamental de ce travail est donc de saisir ce que les

enfants, comme événements, jouent dans l'institution et donnent en représentation : Ont-ils ou non une place dans l'histoire parentale ? Assurent-ils ou non une « continuité narcissique de la génération » [8] ? Si ce n'est pas le cas, nous postulons que c'est à l'institution de l'assurer, au moins provisoirement. Confrontée à des enfants de la discontinuité, de la rupture, l'institution aurait une carte à jouer du côté de la mise en parole, de la mise en pensée, de la continuité.

La perception en écart n'est pas la perception de l'écart [9], et nous pouvons dire que dans ce que nous faisons, nous sommes sans cesse confrontés au doute et la fragilité qui caractérisent notre travail, rendu possible, il faut y insister, par le pacte institutionnel qui reconnaît la réalité psychique, ses aléas et ses enjeux.

8 Kaës R. *et alii*, « Réalité psychique et souffrance dans les institutions », déjà cité.

9 Desanti J.-T., *Philosophie : un rêve de flambeur*, Paris, Grasset, 1999.

26

LA PSYCHANALYSE EST DE TROP [1]

La psychanalyse repose sur la transmission fragile de la narration de ce qui se passe dans la cure. Nous ne pouvons pas éviter de parler de ce que nous faisons, quels que soient les dispositifs que nous inventons pour le faire, quel que soit le désir que nous avons de croire que notre institution est la bonne, *the best place.* Partir de l'identité narrative de la psychanalyse, c'est introduire un élément tiers entre la praxis et la théorie, une sorte de medium, qui engage par ailleurs une définition de l'humain. La fragilité de l'être humain comme mortel et parlant ne peut pas être éliminée par la science, et le monde commun ne va pas de soi car la déchirure peut exister entre l'homme et son monde, comme dans la psychose.

Dans la narration, les Grecs dégagent bien le *logos,* comme formalisation rationnelle, du *muthos*, mais la psychanalyse comporte une dimension de démesure, de transgression que l'on peut interpréter comme *ubris*. Ce n'est pas seulement l'inconscient qui est en excès entre mythe et logique, c'est aussi la psychanalyse elle-même.

La psychanalyse est de trop. Elle est de trop par rapport à la science, et elle est de trop par rapport au mythe. Elle est en excès comme l'inconscient, entre mythe et logique, aux prises avec la poésie.

Quand elle cherche à être une science, elle échoue parce qu'elle bute sur une singularité idiomatique, celle de l'acte analytique qui fait ou non événement, entre un patient et un analyste. Un événement, c'est quelque chose qui arrive qui n'est pas rien.

Ce qui se passe dans la cure est de cet ordre. Quelque chose se passe, qui n'est pas rien, mais presque rien. Le patient se donne les moyens de sortir de sa psychopathologie, et tout le problème c'est de faire juste ce qu'il faut pour l'analyste, ni plus ni moins.

1 Texte inédit — Participation au colloque de *Convergencia*, Mouvement lacanien pour la psychanalyse freudienne, « Les avancées lacaniennes de l'inconscient freudien » (Unesco, 2-4 février 2001).

La psychanalyse quand elle ne prétend pas être une science, est vouée au mythe et à la poésie. Que le patient puisse faire de la poésie dans sa cure est une possibilité fondamentale de par le silence de l'analyste qui lui est offert, mais cela ne veut pas forcément dire qu'il reprenne tels quels les mythes de la psychanalyse, la place du mythe dans celle-ci, celui de la horde primitive, la théorie des pulsions, le complexe d'Œdipe.

La psychanalyse est toujours déjà en écart par rapport à elle-même, du fait qu'avec le préanalytique, elle porte son origine en son centre. Le préanalytique – composé de textes en réalité analytiques, comme me l'a fait remarquer Pierre Fédida [2] – ne se réduit pas à une antériorité chronologique historiquement dépassée. La psychanalyse est produite de manière inédite, dans l'approche de la différence psychopathologique. C'est l'écart préanalytique, par lequel la psychanalyse n'est pas identique à elle-même, qui permet le repérage de la différence psychopathologique. Une psychopathologie n'est pas une différence par rapport à une norme mais un écart par rapport à elle-même qui fait événement.

Le yiddish est le nom de l'écart de Freud à la langue allemande, car il ne s'écrit pas (en hébreu) comme il se parle (en allemand). Et c'est cet écart qui traverse toute l'histoire de la psychanalyse de Freud à Lacan et au-delà, ouvrant un espace pour l'inconscient, dans le jeu avec les langues. Le jeu avec la langue recouvre l'écart interne à la langue. Le jeu du yiddish avec les langues est une écoute de ce qui se passe entre les langues, malgré la surdité de chacune sur son propre compte, malgré la fermeture de chaque langue sur elle-même, cherchant à se conserver, à se préserver, à se garder comme les objets sacrés dont parle Maurice Godelier [3].

Une langue se garde en réserve par rapport à l'abîme. On ne peut pourtant pas sortir du fleuve du langage qui est un flux sans rivages pour Desanti [4], échapper à sa langue, y couper. D'ailleurs pour Winnicott [5], il faut distinguer le jeu avec des règles (*game*) et le jeu sans règle (*play*) ouvert sur un abîme. La psychanalyse est entre les langues, ouverte sur un abîme, en écart interne à elle-même.

Dans une pièce de l'auteur yiddish S. Anski, *Le Dibuk* [6], un émis-

2 Kohn M., *Freud et le yiddish : le préanalytique*, Paris, Christian Bourgois, 1982 (rééd. Paris, Economica, 1985).

3 Godelier M., *L'Enigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

4 Desanti J.-T., *Un Rêve de flambeur : variations philosophiques*, Paris, Grasset, 1999.

5 Winnicott D.W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Galimard, 1971.

6 Anski S., *Der Dibuk, Gezamlte shriftn, tsveyter band*, Ferlag Anski, Vilne, Vorshe, New York, 1921.

saire dit à un moment donné au début qu'il ne faut pas faire de promesse sur ce qui n'est pas encore né. *Dibuk* vient de la racine hébraïque *dabak*, « coller ». C'est l'âme errante d'un défunt qui prend possession du corps d'un vivant (*'ibbur*).

En yiddish, ce n'est pas le terme de « promesse » qui apparaît, c'est celui de « donner un mot », de « donner sa parole » (*gebn a vort*), au sens de « tenir parole ».

Cette pièce porte sur une histoire de possession parce que deux amis, Nisn et Sender, deux jeunes *'hasidim* (« pieux », *khasidim* en yiddish) du *tsaddik* (le juste, l'homme pieux) de Miropol se sont promis de marier les enfants que leurs femmes attendent, s'il s'agit d'un garçon ou d'une fille, avant même qu'ils soient nés.

Le messager de Dieu les avertit pourtant que l'on ne peut pas s'engager sur ce qui n'est pas encore de ce monde. Nissen meurt pendant que sa femme accouche d'un garçon. Sender rentre chez lui en apprenant que sa femme est morte en donnant naissance à une fille. Sender s'enrichit et devient avide d'argent et sa sœur Frade élève sa fille Leye [7]. Le messager met sans cesse sur son chemin Hanan, le fils de son ami défunt, mais Sender ne veut rien reconnaître car il a oublié son serment. Les deux jeunes gens prédestinés sont irrésistiblement attirés l'un vers l'autre. Hanan, quand il apprend que Leye est promise à un autre, invoque Satan avec la Kabbale et meurt sacrilège. Le jour de ses fiançailles, Leye va au cimetière pour inviter sa mère, comme c'est la coutume, et elle en profite pour inviter Hanan. Pendant une cérémonie où Leye danse avec les mendiants et les pauvres, Hanan prend possession de son corps et parle par sa bouche. Un *dibuk* a pris possession de Leye et il va s'agir de l'exorciser.

La pièce d'Anski montre un rituel de dépossession, mais ce qui nous intéresse ici c'est que la parole se tient. Les mots se donnent, c'est cela promettre. Or on ne peut pas promettre, donner les mots, tenir parole, si les choses sur lesquelles on parle n'existent pas encore. La parole ne peut pas être son propre objet.

C'est évidemment le cas avec des enfants qui ne sont pas encore nés. Ici il ne s'agit pas seulement de choses, mais bien de gens, d'êtres humains. La promesse porte sur la vie d'autres humains et si ceux-là ne sont pas là pour dire leurs mots, ce sont les phénomènes de hantise qui commencent, ainsi que les manifestations de possession.

Leye est possédée par Hanan, parce que Hanan est tenu par la parole de son propre père et que le père de Leye, Sender, a tout oublié. La parole tenue engage au-delà des locuteurs, leurs descendants, qu'ils le veuillent ou non. Il faudra un exorcisme pour rompre le pacte entre les parents et libérer Leye de Hanan.

7 Ou Le'a.

La promesse risque toujours de ne pas être tenue et même si l'on n'en veut rien savoir, les choses ont été dites un jour. Le don d'une parole est une promesse qui ne dit pas son nom.

La promesse est un bon modèle pour penser le statut de cette parole si singulière dans la cure.

Dans la psychanalyse, le problème c'est de savoir ce que l'on garde et ce que l'on donne par son écoute. Le don d'une écoute ne se vend pas. L'écoute se transmet et la psychanalyse est aux prise avec le mythe et la poésie. Ce n'est pas une science, même si elle a une dimension objective.

27

LE DOCTEUR BÉBÉ

L'IDENTIFICATION DU PSYCHOTHÉRAPEUTE AU PATIENT [1]

Dans cet article, nous allons essayer d'approcher l'art avec lequel une psychanalyste d'enfant comme Winnicott arrive à raconter un cas clinique. Le principe fondamental de Winnicott c'est d'échanger sans arrêt sa position avec celle de l'enfant. Le docteur est le bébé et le bébé est le docteur. C'est un exemple particulièrement intéressant non seulement de ce qui se passe dans une cure d'enfant, mais aussi dans une cure d'adulte. La place de l'analyste n'est pas fixée une fois pour toutes, et il ne doit pas avoir peur de se mettre à la place de l'enfant et inversement. La narration de la cure que fait Winnicott a lieu elle aussi dans un espace transitionnel. Elle n'est ni défensive comme le pense Laplanche [2] de la narration du psychanalyste en général, ni offensive, au sens démonstratif de la valeur de la pratique de l'analyste. Elle est un témoignage sur l'espace transitionnel qui a existé dans une cure, et elle mobilise chez le lecteur un espace inédit d'identification et de projection. Les choses se passent entre le bébé et l'analyste, et avec le lecteur.

Piggle

Dans sa préface à *La Petite Piggle*, Clare Winnicott souligne que ce livre reproduit des extraits des notes de la psychanalyse de Piggle. Il ne s'agit donc pas du récit exhaustif d'une cure comme avec Richard pour Mélanie Klein. L'aspect fragmentaire, partiel de la narration est à noter. Le compte rendu total est impossible et Winnicott ne donne que des moments de la cure, des scansions, des étapes, des événements marquants. C'est grâce à ces moments fragmentaires que le thérapeute fait jouer la projection et l'identification du lecteur. Celui-ci n'a pas à faire à une totalité. C'est le jeu qui est fragmentaire.

1 Paru dans *L'Information psychiatrique*, LXXVIII-3, n° 773, mars 2002, p. 254-258.

2 Laplanche J., « Narrativité et herméneutique, quelques propositions », *Revue française de psychanalyse*, LXII-3, 1998, p. 889-893.

Clare Winnicott met l'accent sur le plaisir que l'enfant et le psychanalyste ont à jouer ensemble. Et le compte rendu lui-même, étant celui d'un jeu entre un adulte et un enfant, est centré sur le plaisir, même s'il y a un objectif thérapeutique. La différence avec Mélanie Klein est considérable, parce que le statut de l'interprétation n'est pas le même. Chez Winnicott, c'est le jeu qui est au centre, et non l'interprétation.

Raconter un jeu

Raconter un jeu, ce n'est pas raconter comment l'on fait des interprétations, c'est jouer avec le lecteur également. Alors que Mélanie Klein ne joue pas avec le lecteur, elle le prend à témoin de son système interprétatif et l'enferme dans ses interprétations. Au fond, Mélanie Klein interprète le lecteur, qui n'a rien demandé, tandis que Winnicott joue avec lui.

En jouant avec Winnicott, le lecteur n'est pas pris à témoin, comme c'est le plus souvent le cas dans la littérature analytique. Il doit accompagner un simple témoignage sur une pratique. Comme l'écrit Philippe Gutton :

« L'intervention de l'analyste est un témoignage offert à la controverse de ce qu'il a entendu. » [3]

L'interprétation est un témoignage également, et c'est en tant que telle qu'elle a de la valeur surtout si l'analyste ne se prend pas pour un témoin [4]. Le psychanalyste n'est pas le témoin du patient, et son témoignage est pourtant essentiel, d'où l'importance de la narration de cas. Les lettres que la mère écrit à Winnicott entre les consultations interfèrent dans la cure, car elles ne peuvent pas remplacer la véritable narration de cas qui ne peut pas venir de la mère, mais de Winnicott, à condition qu'il sorte de l'identification à la mère, à une mère castratrice, dont le thème du « couteau à rêves » témoigne.

Cette place singulière du lecteur est étroitement liée au type de récit qu'élabore Winnicott. Le récit de Winnicott, contrairement à celui de Mélanie Klein, raconte le cadre de la cure. L'espace transitionnel a une structure narrative comme les histoires qui circulent et qui ne sont pas logées chez l'un ou l'autre des partenaires de la cure mais entre eux. Dans le cas de Piggle, il s'agit de séances à la demande, et non pas de séances régulières. Ce caractère irrégulier signifie que le cadre

3 Gutton P., « Les narrations du psychanalyste dans la cure des adolescents », *in* Konicheckis A. et Forest J. (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 159-181.

4 Kohn M., « La part du transmissible dans la psychanalyse », *Cliniques méditerranéennes*, n° 62, « Psychanalyse hors cure », 2000, p. 227-236, et ici même pages 219-227.

se redéfinit à chaque fois. Winnicott pratique également des entretiens uniques comme dans *La Consultation thérapeutique et l'enfant*. [5]

Dans le cas XVI, celui de Peter, Winnicott dit que l'entretien avec Peter n'est qu'une partie insignifiante du processus entier, mais qu'il lui a permis de recueillir le type de récit dont il a besoin, celui que le patient lui fait lui-même. Winnicott estime par ailleurs dans l'introduction de ce livre, que ce n'est pas lui, mais l'enfant, qui dirige l'entretien. Et il se compare à un violoncelliste qui travaille sa technique avec acharnement, et qui finit par faire de la musique. Il espère communiquer avec ceux qui ont des difficultés techniques, et leur permettre de faire aussi de la musique.

Parlez vous finnois ?

Dans le cas I de Iiro, Winnicott nous dit d'emblée, dans *La Consultation thérapeutique et l'enfant*, qu'il a fait venir une interprète car l'enfant parle finnois, et qu'il ne comprend pas cette langue. Ce n'est pas lui l'interprète, c'est quelqu'un d'autre qui permet à l'enfant d'être entendu. Dans ce premier cas, l'essentiel est dit. Et dans le cas IX d'Ashton, Winnicott raconte qu'il est carrément assis sur la chaise d'enfant, soi-disant plus pratique quand il prend des notes, et que son petit patient est assis sur la chaise bleue réservée aux adultes. D'emblée, il faut être attentif à cette inversion dans laquelle Winnicott se situe. Il prend la place de l'enfant et donne à celui-ci la place de psychanalyste. L'analyste ne doit pas avoir peur de se mettre à la place d'un analysant et d'écouter une langue qu'il ignore, le finnois par exemple. Cette langue du bébé est du côté de la langue de la tendresse comme le souligne Ferenczi. [6]

Au cours de la deuxième consultation de *La Petite « Piggle »*, Winnicott affirme qu'il est le bébé de Piggle. Il inverse bien les choses, d'entrée de jeu, et met l'accent sur le contre-transfert et non pas sur le transfert dans lequel il y aurait un psychanalyste et son patient, l'enfant qu'il soigne. Dès le début, – et ce n'est pas seulement un début historique, c'est aussi une question de structure chez Winnicott –, il se met à la place de l'enfant et met l'enfant à sa place, et c'est dans ce chevauchement et dans cet espace transitionnel que les choses vont se passer.

Winnicott est le bébé et le bébé est Winnicott. Il n'y a pas deux sujets face à face dont l'un est le psychanalyste et l'autre le patient.

5 Winnicott D. W., *La Consultation thérapeutique et l'enfant*, trad. C. Monod, préface de M. R. Khan, Paris, Gallimard, 1971.

6 Ferenczi S., « Confusion de langue entre les adultes et l'enfant. Le langage de la tendresse et de la passion », *Psychanalyse 4 : 1927-1933*, Paris, Payot, 1982, p. 125-135.

Winnicott-bébé

Mélanie Klein est Mélanie Klein, Richard est Richard [7]. Mais Winnicott est le bébé et le bébé est Winnicott, si bien qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre. Ils sont dans le transfert et le contre-transfert, et cet espace Winnicott-bébé est entre eux, dessaisissant chacun d'entre eux d'être ceci ou cela. L'interprétation n'est pas au centre mais le jeu avec les identifications et donc avec les identités.

La cure de Piggle dure deux ans et demi, avec des rencontres assez peu fréquentes. Les parents prennent contact avec Winnicott en janvier 1964, alors que Gabrielle avait deux ans et quatre mois. Piggle, de *pig*, « cochon », est le surnom de Gabrielle. Winnicott voit Gabrielle quatorze fois à la demande, la première fois à deux ans et cinq mois et elle a cinq ans à la quatorzième séance.

Dans sa lettre initiale du 4 janvier 1964, sa mère raconte que Piggle a eu une petite sœur quand elle avait 21 mois. Sa mère estime que c'était beaucoup trop tôt pour elle. Elle s'ennuie facilement et se déprime. Sa jalousie et sa détresse ont été très grandes au moment de la naissance de la petite sœur. La mère de Piggle, dans une lettre écrite à la suite de la deuxième consultation, rapporte des propos de Piggle qui parle de « Docteur bébé » à propos de Winnicott.

Bébé Winnicott

Le « Docteur bébé » est une merveilleuse expression pour décrire ce qui se passe avec Winnicott, dans une cure. On peut supposer que Piggle se pose comme Docteur bébé également par identification. La structure de la cure n'est pourtant pas celle de l'identification projective comme avec Mélanie Klein, c'est celle de l'espace transitionnel. Et cela suppose un autre type de narration que chez Mélanie Klein. L'intrusion de la mère n'est pas anecdotique, en dehors de l'emprise qu'elle exerce et que Winnicott a l'air de cautionner, en l'encourageant à écrire. Il y a de la place pour un tiers dans la cure avec Winnicott, tandis que Mélanie Klein, elle, occupe toutes les places.

Seulement, on ne peut pas dire non plus que la cure avec Winnicott soit absolument exempte d'interprétations de type kleiniennes. En effet, il ne s'en prive pas, mais il se trouve qu'elles résonnent et rejaillissent tout à fait autrement pour l'enfant, du fait principalement de son mode d'identification extrêmement fort à l'enfant qu'il transmet dans ce qu'il écrit. Avec Winnicott, la narration de la cure n'est pas une intrusion de l'analyste dans l'espace psychique du patient, malgré lui. C'est un vrai jeu.

7 Klein M., *Psychanalyse d'un enfant. Méthode de psychanalyse des enfants étudiée à partir du traitement d'un enfant de dix ans*, trad. M. Davidovici, préface de R. Jaccard, Paris, Sand et Tchou, 1983.

La narration est un jeu

Winnicott aime raconter les histoires de cas. Et cet acte narratif fait quasiment partie de sa pratique de la cure. Il raconte des histoires à des enfants, les lecteurs. Mais au fond, c'est cette capacité de narrer qui se joue pendant une séance. A priori, il y une histoire qui cherche un récepteur avec Winnicott. La séance est faite pour être racontée, et cela parce qu'elle est faite pour être jouée.

Après la douzième consultation la mère révèle dans une lettre à Winnicott qu'elle a eu un frère, lequel est né quand elle-même avait presque le même âge que Gabrielle (Piggle) au moment de la naissance de sa sœur Suzanne. Elle l'a très mal pris. Cet événement est fondamental pour comprendre ce qui se passe avec Piggle. Mais, il n'apparaît qu'assez tard dans le déroulement de la cure. Il semble que Winnicott, suivant en cela Mélanie Klein ne se concentre pas de manière essentielle sur l'histoire du patient. Il se situe d'emblée dans le jeu, comme Mélanie Klein se situe d'emblée dans l'archaïque.

Dans sa lettre, la mère raconte que Piggle fait de mauvais rêves, et qu'elle a dit à sa sœur Suzanne qu'elle allait envoyer un couteau au Dr Winnicott pour couper ses rêves à lui. Sa mère lui avait dit auparavant qu'elle devrait écouter ses rêves, car ils veulent peut-être dire quelque chose. La castration est en jeu dans cet échange et la petite Piggle s'identifie au castrateur.

Le couteau à rêves

La cure continue à travailler, même si elle n'est pas régulière et Piggle sait qu'il faut que Winnicott coupe ses rêves. Elle doit se séparer de lui et une manière de penser à lui, c'est de lui envoyer un couteau à rêves, ce qui est là aussi une expression magnifique, qui dit bien ce qu'elle veut dire, c'est-à-dire que les rêves sont trop gros, qu'il faut les analyser, qu'il faut les découper.

Le couteau à rêves, c'est bien entendu la castration qui est en jeu pour Piggle et également son agressivité vis-à-vis de Winnicott dans le déroulement de la cure.

Winnicott travaille sur un espace de jeu, qui est un espace de rêve, et cet espace Piggle, l'emporte avec elle ; et Winnicott doit continuer à rêver sans elle. Le rêve entre Winnicott et Piggle maintient un lien malgré la séparation. Chacun pense à l'autre en son absence. Et Winnicott a besoin d'un coup de main pour pouvoir rêver. Quand il découpera ses rêves avec le couteau de Piggle, il pensera à elle et elle pensera à lui. Ils seront ensemble, même séparés.

Gabrielle, après cette douzième séance, écrit d'ailleurs à Winnicott pour lui dire qu'elle va lui envoyer un couteau pour couper ses rêves, des doigts pour soulever des choses, des boules de neige à lécher, des crayons de couleur pour dessiner un monsieur, et un costume pour

aller au collège. Piggle prend Winnicott en charge, de la tête aux pieds, car il faut qu'il puisse s'habiller, jouer avec de la neige, faire des dessins en son absence.

Piggle tient absolument à ce que Winnicott joue sans elle en son absence, et elle se demande comment il faut qu'elle fasse. Alors, elle lui envoie des objets, mais ce ne sont pas de vraies choses, car ce qu'elle lui envoie, ce sont des lettres et dans ces lettres, elle rêve.

Piggle envoie des histoires à Winnicott et Winnicott joue, y compris avec les rêves, et la narration est faite pour faire rêver, et jouer avec les rêves.

Le Docteur est fini

Pendant la quinzième séance, Winnicott dit qu'il pourrait être le Docteur de Suzanne, parce qu'il est un Docteur, mais que le Winnicott que Piggle a inventé est fini à jamais. C'est elle qui l'a fait. Winnicott a fait Piggle, mais il sait bien que c'est l'inverse qui est vrai. C'est elle qui a tout fait dans la cure avec Winnicott. Et de plus, le Winnicott inventé par Piggle est fini, même si Winnicott continue à exister comme Docteur pour d'autres. Une invention se finit. Winnicott est fini. Mais Piggle n'est pas finie. Winnicott qui met tant l'accent sur la continuité de l'existence dans la cure, se sépare lui aussi, à sa façon de Piggle, et ce d'autant plus que sa mort n'est pas si loin.

Il aura permis à Piggle d'être folle, d'une certaine façon, comme il aime à le dire, en lui donnant un environnement moyen sur lequel elle a pu compter.

Être tous les Docteurs

Dans la quinzième consultation, Piggle dit qu'elle est venue voir Winnicott pour parvenir à la conclusion du traitement-Winnicott, tant qu'elle avait encore quatre ans. Et Winnicott lui rétorque que lui aussi a envie d'être tous les autres Winnicott, et non pas seulement ce Winnicott-traitement spécial qu'elle lui fait jouer.

Être tous les autres Winnicott, c'est être soi-même, avec chacun. C'est pouvoir être tous ses possibles et Winnicott lui dit cela au moment où Piggle se demande comment arrêter le traitement-Winnicott, c'est-à-dire une modalité particulière d'être. Winnicott, c'est quelqu'un qui doit pouvoir jouer de tout son être, de tous les êtres qui sont en lui ou de tous les êtres qu'il peut être. Mais en aucun cas, ce n'est un traitement, justement, et Piggle le sait bien. Elle non plus n'est pas pour Winnicott un traitement-Piggle. Le traitement de Piggle touche peut-être à sa fin, mais il s'agit pour chacun d'exister en dehors de la cure, et c'est ce que Piggle permet aussi à Winnicott.

Winnicott s'aperçoit que ce que Piggle est en train de faire avec de la Seccotine, c'est une sorte de pierre tombale ou de mémorial des

Winnicott détruits et morts. Et au cours de cette séance mémorable, il lui dit qu'elle est venue pour en finir avec lui, à tous les niveaux. Et quand il le lui dit, elle rétorque que c'est « pour te finir complètement »[8].

Dans la postface des parents de Piggle, on apprend que Winnicott l'avait préparée à l'éventualité de sa mort avec une grande sensibilité.

Winnicott aura joué jusqu'au bout son rôle de psychanalyste, et Piggle aura emmené avec elle un Winnicott bien à elle. Winnicott sera devenu Piggle et Piggle sera devenue Winnicott.

Les métamorphoses de la cure

Deux sujets ne se rencontrent pas vraiment dans une cure. Il y va d'une bien étrange alchimie où des événements arrivent, des transformations ont lieu, des métamorphoses, et du coup c'est l'illusion d'un espace où deux sujets se rencontreraient qui chute. Ce qui compte, c'est l'ensemble des métamorphoses qui ont lieu dans une cure, jusqu'à celle ultime où Winnicott se déguise en mort et meurt vraiment. Il n'est pas venu lui dire qu'il était mort pour elle, et c'est un visiteur qui est venu annoncer la mauvaise nouvelle, mais d'une certaine façon, ce dont la pratique de Winnicott témoigne, c'est que de cette mort il a toujours su déjà jouer et ne pas en faire souffrir inutilement Piggle. Il y a quelque chose de pathétique dans cette cure qui concerne ce qui se passe dans toutes les cures.

Dans une cure, des histoires se croisent, se chevauchent, et le risque est permanent que cet échange s'arrête faute de combattants. Ce n'est pas parce que la mort existe, qu'il faut s'arrêter de raconter des histoires et de rêver à tous les traitements Freud possibles.

La psychanalyse, c'est l'ensemble de tous les récits de traitement-Freud possibles. Et les analystes sont des traitements-psychanalystes, dans leurs récits de cure, le plus souvent. Rares sont ceux qui apparaissent pour ce qu'ils sont : des êtres humains mortels et qui aiment jouer, raconter et écouter des histoires.

L'adolescent de Dolto

Avec Winnicott, ce qui se voit de manière radicale, c'est que, comme le dit Dolto dans *Paroles pour adolescents ou Le Complexe du homard*, le psychanalyste est dans le patient lui-même, et que l'on est soi-même son propre psychanalyste, en résonance avec des psychanalystes différents[9]. Dolto le dit à propos de ce que l'on devrait soi-

8 Winnicott D.W., *La petite Piggle,* « compte rendu du traitement psychanalytique d'une petite fille », trad. J. Kalmanovich, Paris, Payot, 1986.

9 Dolto F., Dolto-Tolitch C. et Percheminier C., *Paroles pour adolescents ou Le Complexe du* homard, Paris, Hatier, 1989.

disant faire, c'est-à-dire faire son analyse avec le même psychanalyste ; elle pense que c'est faux et que l'on peut très bien poursuivre son analyse avec des analystes différents. Winnicott à son tour souligne que le psychanalyste n'est pas à l'extérieur du patient, mais entre le patient et la personne du psychanalyste empirique. D'une certaine façon, le bébé est pour lui, comme pour Dolto d'ailleurs, le psychanalyste.

Nous venons de voir que le principe qui gouverne la petite Piggle est celui-là même de l'espace transitionnel et du jeu, et nous le vérifions dans la manière dont Winnicott joue avec les concepts. Il ne les élabore pas sur un mode démonstratif comme Freud. Il fait appel à des concepts de la psychologie, à la limite de l'éthologie, et il joue avec eux, car ce qui compte le plus, c'est qu'ils soient dynamiques et qu'ils ne soient pas figés dans la signification que l'on pourrait leur donner dans le langage ordinaire. Ce ne sont pas à proprement parler des métaphores. Ce sont des jeux de langage.

Dans cet article j'ai travaillé sur la question de l'identification du psychothérapeute à son patient chez Winnicott, comparativement à ce qui se passe chez Mélanie Klein. La narration de cas est une modalité transitionnelle entre le psychanalyste et le lecteur qui est nécessaire. Winnicott est Docteur bébé, car il laisse le bébé qui est en lui jouer avec Piggle, et Piggle est un bébé qui peut être analyste. La narration au lecteur laisse advenir ces identifications qui ne se recouvrent pas.

28

YOM KIPPOUR : LA PAROLE DÉVIDÉE [1]

Dans cette intervention, je voudrai parler du rituel de Yom Kippour [2], « le Grand Pardon », dans la tradition juive. Theodor Reik et Karl Abraham ont développé une analyse de ce rituel qui pose problème parce qu'elle se focalise sur l'identification à un animal totem, le bélier, en essayant d'appliquer la théorie de Freud. Je vais suivre Reik et Abraham en essayant de dégager ce qui fait la spécificité de ce rituel dans le rapport à la parole.

Reik a écrit deux textes qui concernent Yom Kippour, l'un sur le Kol Nidre, l'autre sur le Shofar [3]. Reik s'intéresse à Yom Kippour comme rituel qu'il va étudier parmi d'autres comme les rites de la puberté ou la couvade au début de son ouvrage. Il raconte au début de son chapitre sur le Kol Nidre ce qui lui est arrivé quand il était invité chez des amis. Un passage musical répété trois fois lui fit une très forte impression, et c'était comme s'il se souvenait d'avoir entendu cette musique, mais il ne savait pas où. Il demande à son hôtesse le nom du morceau, et elle répond que c'est l'opus 47 de Max Bruch, intitulé *Kol Nidre*.

Le Kol Nidre est un morceau de musique joué à la synagogue avant le jour du Grand Pardon. Reik parle d'une intense émotion qui

1 Participation au colloque « Psychanalyse et pratiques sociales » organisé par l'équipe d'accueil de psychopathologie et psychanalyse de l'université Paris Diderot - Paris 7 et l'UMR CNRS n° 6053 / université Paris Diderot - Paris 7 / université de Picardie, au CNRS, le 27 avril 2001. Texte paru dans *L'Anthropologie psychanalytique*, sous la direction de P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos, Paris, Anthropos Economica, 2002, p. 74-83.

2 On trouve aussi pour les termes hébraïques présents dans ce chapitre les graphies *yom kipur, Kol nidré* (ou *nidrei*, ou *nidrey*)*, shofar* (ou *chofar*, ou *shophar*)*,* ou encore *qaddish*, mais un usage français recueilli dans les dictionnaires et la littérature orthographie *Yom Kippour, Kol Nidre, Shofar* et *Kaddish*. Nous avons conservé ces graphies d'usage [note de l'éditeur].

3 Reik T., *Kol Nidre, The Shofar* (1946) *in Ritual: Four Psychoanalytic Studies*, preface by S. Freud, New York, Groce Press, 1962.

ne le quitte pas jusqu'au lendemain, après avoir entendu cette musique. Un psychanalyste écoute le Kol Nidre et il est affecté. Reik va penser le rituel sans tenir compte de son émotion. Pourquoi cette émotion aussi intense ? A quoi est-il confronté ? Ce n'est quand même pas le simple souvenir de cette mélodie qui l'émeut autant. L'appel de la musique vient de plus loin. Pour l'instant il entend quelque chose qu'il n'arrive pas à écouter. La théorisation qu'il va faire, ce sont des mots qu'il met sur son émotion. D'ailleurs le texte de cette mélodie est en araméen. C'est une langue que l'on ne parle plus sauf dans certains rituels comme la prière des morts, le Kaddish, et le texte du Kol Nidre énonce que l'on revient sur tous les vœux, toutes les promesses, tout ce qui nous relie à une parole donnée, et ce depuis ce jour de Grand Pardon jusqu'au prochain. Toutes les promesses sont suspendues, remises en question, annulées. Tout est à reprendre. Aucune parole donnée ne tient. On peut oublier les promesses que l'on a faites. La parole donnée n'a plus aucune valeur ni aucun effet. Les promesses ne sont plus des promesses. Les vœux ne sont plus des vœux et les obligations ne sont plus des obligations.

Le chantre proclame tout cela et le chef de la communauté et les fidèles répètent qu'il sera pardonné à la communauté d'Israël et aux étrangers qui ont séjourné parmi eux.

L'essentiel se joue là, dans ce suspens de la parole donnée. C'est probablement là que Reik est interpellé avec une intense émotion. Qu'est-ce que la psychanalyse peut bien avoir à dire par la bouche de Reik sur Yom Kippour, alors que si on suit le rituel, il s'agit de suspendre vraiment toute parole ? Reik est sommé par la musique qu'il écoute de suspendre sa parole et il ne peut pas s'empêcher de penser. C'est de cette pensée qu'il nous prend à témoin. Il cherche à rester psychanalyste.

Quand je discutai de cela avec Jean-Toussaint Desanti, il me lança qu'à Yom Kippour, la parole était évidée. Toutes les paroles sont reprises. Quiconque a parlé n'y est plus : « Je t'ai maudit. Je n'étais pas là ». Pour la psychanalyse, la parole, même si elle est problématique, est toujours pleine. L'évidement de la parole ne va pas de soi, ou alors on pense qu'il y a en dessous des signifiants pleins. Quand la parole est évidée, il faut la réincorporer ailleurs. Il y a toujours des situations de réincorporation. Que se passe-t-il si Yom Kippour est interrompu par la violence ? Il y a une réincorporation immédiate : violence contre violence. Le temps de l'évidement est passé. Le temps d'un rituel est interrompu.

Reik va appliquer la pensée de Freud à Yom Kippour, alors qu'il faut appliquer Yom Kippour à la psychanalyse. La psychanalyse fait Yom Kippour tout le temps. Assigné à parler tu es à découvert. Pourquoi cherches-tu à recouvrir ta parole ? L'écart, tu le découvres en le

recouvrant. La psychanalyse fait Kippour. Elle assigne l'autre à parler, à une parole libre. La psychanalyse de Kippour recouvre ce que Kippour découvre. La parole est aliénée et elle doit se libérer. La rupture de l'Alliance avec Dieu est une péripétie de surface. La psychanalyse parce qu'elle recouvre ce qu'elle découvre, l'écart qui la travaille, est assignée à faire Kippour sans arrêt.

Tu es témoin de ta parole. Elle te lie et te délie. Ne te fixe pas sur une langue, passe d'une langue à l'autre, dans l'entre-langues. Une langue n'existe pas dans laquelle tu serais. Etre dans la langue, cela ne se peut pas. L'expérience du yiddish est une expérience de l'écart de la langue, écart entre la parole allemande et l'écriture hébraïque, et l'on ne peut pas être dans le yiddish, même si on le parle, non seulement parce que l'usage de la préposition « dans » est le plus dangereux qui soit pour Desanti, mais parce que « être dans », c'est être codésigné, assigné. On n'est pas dans la langue, on est assigné à parler. On peut se solidifier dans la langue instituée.

Kippour, ce n'est donc pas seulement le suspens de la parole donnée, c'est aussi le suspens de toute langue instituée. Pour Kippour, à vouloir être quitte de la parole donnée, l'on est toujours en dette d'une autre parole. Si l'on veut vider la parole de la parole, celle-ci se reconstitue ailleurs, autrement.

Reik fait remarquer que les promesses qui sont remises en question, concernent soi-même et non pas les autres personnes. En effet, la loi juive n'avait pas quelque chose au départ comme le serment d'un témoin. Le serment est fait avec soi-même, il est fait avec Dieu. Et Reik de nous dire que le Kol Nidre est un symptôme obsessionnel. Il existe selon lui des patients obsessionnels qui peuvent parfaitement décider que toutes les promesses et tous leurs serments pour l'année qui vient sont invalides. Et l'on ramènerait grâce à la psychanalyse, ces symptômes à des événements de la puberté ou de la petite enfance. Bien sûr, cette dimension obsessionnelle existe, mais elle n'explique pas tout. La profonde émotion de Reik quand il écoute la musique du Kol Nidre reste entière.

Le problème qui est posé est celui de savoir si un rituel est de l'ordre de la névrose obsessionnelle, et Freud [4] l'a abondement posé. Ce qui est quand même curieux, c'est que Reik intellectualise sur Kippour et se défend de son émotion, de l'évidement de sa parole à laquelle il est confronté. Pour Reik, le Kol Nidre introduit une radicale rupture dans la mesure où il contient l'intention de rompre un serment, de ne pas se conformer aux promesses passées qui ont été exprimées. Et cela n'est compréhensible pour lui qu'avec le modèle de ce qui se

4 Freud S., « Actions compulsionnelles et exercices religieux » (1907), *Névrose, psychose, perversion*, Paris, Puf, 1973.

passe dans la névrose obsessionnelle. Les obsessionnels sont tellement scrupuleux avec leurs promesses, qu'il arrive un moment où ils décident de ne plus en tenir aucun compte, et ils considèrent que toutes leurs promesses sont invalides d'avance. C'est vraiment un symptôme obsessionnel parce que des processus inconscients réussissent à se frayer la voie dans la conscience. Des pulsions interdites peuvent ainsi émerger.

Reik va même jusqu'à comparer le Kol Nidre avec la confession publique chez les catholiques au Moyen-Age. Il y aurait une congruence entre les hymnes catholiques de repentance et le Kol Nidre. Celui-ci garantit contre l'émergence de tendances blasphématoires et subversives pendant l'office. Il n'y a pas de profonde différences entre ces pratiques religieuses : « Grattez le Juif et vous trouverez l'homme » [5] écrit-il en français.

Grattez la psychanalyse et vous trouverez l'anthropologie, la question de la définition de l'humain dans une culture, qui reste une question. Où commence la psychanalyse et où finit l'anthropologie ou l'inverse ? Y a-t-il bien entendu sur cette question dans une éthique de la discussion comme le pense Habermas [6] ? Ou alors le malentendu est-il au départ ? Les hommes ne s'entendent pas sur ce qu'est l'humain. Et comme Lévi-Strauss [7] l'a écrit récemment dans son « apologue des amibes » en hommage à Françoise Heritier, le risque auquel la société est confrontée, c'est le cannibalisme, la prédation. Tout le monde mange tout le monde. C'est une cuisine inhumaine qui nous guette tout le temps. Il y a un fond de violence terrible.

Georges Devereux avait justement parlé de l'amibe dans *Ethnopsychanalyse complémentariste* :

« En effet, pour avoir une identité ethnique, on doit être humain pour commencer. Or, la qualité d'être humain implique précisément la capacité d'être hautement unique, hautement différent des autres parce que l'individuation est plus caractéristique de l'humain que de l'amibe. » [8]

Le problème de savoir ce qui est premier de l'homme ou de la culture est celui de la poule et de l'œuf. Il en est de même des rapports de la psychanalyse et de l'anthropologie.

5 Reik T., *op. cit*., p. 215.

6 Habermas J., *Morale et communication* (1983), Paris, Flammarion, 1986.

7 Lévi-Strauss C., « Apologue des amibes » *in* Jamard J.-L., Terray E. et Xanthakou M. (éds), *En substances* (textes pour Françoise Heritier), Paris, Fayard, 2000, p. 493-496.

8 Devereux G., *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1985, p. 166.

Il faut pourtant maintenir l'écart entre les corps parlants et cela ne va pas de soi. Françoise Heritier [9] voit le fond de la violence dans un impensable absolu, le désir de pathénogenèse, ce qui explique qu'elle privilégie l'inceste entre mère et fille. C'est pour elle l'impensable absolu, le rapport sexuel entre des identiques parfaits [10].

Partir de la différence des sexes comme d'une donnée comme la psychanalyse, réintroduire la domination qui existe du masculin sur le féminin comme le fait Françoise Heritier en anthropologie, nous laisse quand même face à la question de ce qui maintient l'écart entre les corps parlants. C'est la parole quand elle se dévide, quand elle fait Yom Kippour. Il n'est par conséquent pas question de manger ce jour.

Reik avance lui la thèse que l'explication du Kol Nidre est dans la rupture intellectuelle du lien avec Dieu le père, qui prend la place du meurtre du totem.

Une importante littérature existe sur Kippour ; voyez les ouvrages de Baroukh ou d'Oppen [11], Cinq interdictions caractérisent cette fête : ne pas manger et boire, ne pas se laver, s'abstenir de toute onction ou friction, ne pas porter de chaussures en cuir, s'abstenir de relations conjugales.

Pendant la prière du Kol Nidre, on sort les rouleaux de la Torah de l'arche sainte et l'on récite le verset des Psaumes (97) où il est dit que la lumière se répand sur les justes et sur les cœurs droits. Le Kol Nidre est récité trois fois, et à chaque reprise un peu plus fort. Le chantre, suivi de l'assemblée, récite le verset biblique (Nombres 15) où il est dit qu'il sera pardonné à toute la communauté des enfants d'Israël et à l'étranger qui demeure avec eux, car tout le peuple a failli sans le vouloir. Et l'assemblée répond trois fois que Dieu pardonne. La sonnerie du Shofar, à la fin de l'office de Neïla, à la fin de Kippour, est accompagnée du vœu de se retrouver l'année prochaine à Jérusalem. C'est pendant l'office de Neïla que l'on demande d'être inscrit puis scellé dans le Livre de la Vie.

Le Shofar est une corne qui doit provenir d'un bélier, ou de tout animal domestique ou sauvage pur, mâle ou femelle, à l'exception des cornes de bœuf et de taureau qui ne conviennent pas, car leurs cornes ne s'appellent pas en hébreu *Shofar* mais *Kérène*. L'extrémité servant à souffler est étroite, et l'autre est large, car l'on appelle l'Eternel de

9 Heritier F., « Présentation », in F. Heritier, B. Cyrulnik, A. Naouri, D. Vrignaud et M. Xanthakou, *De l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994, p. 18.

10 Heritier F., *Les Deux Sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994, p. 365.

11 Baroukh D., *La Convocation d'automne*, Paris, Albin Michel, 1971 ; Oppen M., *La Avodah de Yom Kippour*, Paris, Raphaël, 1995 ; *La Aggadah de Kippour*, Paris, A. Bliah, 1990.

l'étroitesse et on lui demande de répondre par la largesse, d'après le Psaume 118. L'idéal est d'utiliser une corne provenant d'un bélier, en souvenir du bélier emmêlé dans le buisson par ses cornes et sacrifié à la place d'Isaac. Le Shofar doit être incurvé pour suggérer au peuple juif d'infléchir son cœur vers Dieu. Il doit être parfait, sans aucun défaut ni ajout.

Après l'analyse du Kol Nidre, Reik nous propose dans un autre chapitre de son livre, celle du Shofar.

Il remarque que Juval, dans la Genèse IV, 21, est mentionné comme celui qui est à l'origine des joueurs de harpe, c'est-à-dire des musiciens. Reik constate que Juval vient de la même racine que Jôbël, qui signifie la corne du bélier ou la trompette.

Le bélier est évoqué à l'époque ptolémaïque car il coagule la semence dans les os, comme le fait remarquer Françoise Heritier [12] dans *Masculin / Féminin : La pensée de la différence*, en faisant référence aux travaux de Serge Sauneron en 1960. Elle avait déjà analysé la place du sang que l'homme produit tandis que la femme le perd pendant les règles. La circulation des fluides, sang, semence, est analysée par elle. Le bélier est sur ce parcours. Il a la semence dans les os. La mécanique des fluides, du sang, du sperme, tombe sur un os avec le bélier.

Pour Reik, le son du Shofar, c'est la voix de Dieu. Quand la Bible parle du son de la trompette ou du cor, comme étant la voix de Dieu, cela est à prendre sérieusement et littéralement et pas seulement symboliquement. On peut se demander pourquoi Reik y tient tellement. Pour lui, Yahvé s'est développé à partir d'un animal totem. Et c'est cette thèse qui sert de fil conducteur à tout son travail.

Il se demande pourquoi le mythe biblique de l'invention de la musique, différent en cela des autres mythes, n'est pas relié à un dieu ou à un héros. *Jôbël*, dans la Bible, signifie le bélier et par métonymie la corne de bélier. Il faut prendre là aussi les choses littéralement, d'après lui, et penser que c'est le bélier qui est le père des joueurs de flûte et de cithare. La flûte provient des os d'un animal. Tout cela ressemble à un mécanisme de déplacement obsessionnel. L'animal totem originel est peut-être même le taureau, dont le bélier aurait pris la place, et c'est pour cette raison qu'il est interdit de faire un Shofar avec une corne de taureau.

La musique se ramène donc à une imitation de la voix paternelle pour Reik. Il laisse complètement de côté la voix maternelle. Et il insiste en disant que partout la musique se ramène à la religion primitive, au totémisme, à l'imitation de la voix du père en s'appuyant sur

12 Heritier F., *Masculin / Féminin : La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 146.

Reinach [13] pour qui le mythe se ramène à un ancien rituel. D'ailleurs la musique est toujours en relation avec la danse. Le grand crime du meurtre du père dans la période préhistorique peut être trouvé dans l'histoire de la musique. Ce meurtre a laissé une tension psychique très forte et les fils ont eu du mal à la surmonter. Et ils évoquent la mémoire du père à travers sa forme, ses mouvements et le ton de sa voix. Il fallait dès lors s'identifier encore et encore avec le père, en imitant sa voix et ses mouvements. Et Reik conclut son chapitre en évoquant les pierres qui comme Dieu sont constitués comme témoin. Ce ne sont pas des mémoriaux seulement. Partout les pierres ont servi pour faire des dieux. Mais l'identité originelle de la pierre est celle d'une divinité anthropomorphique et d'un être humain. Pourtant la pierre n'exige rien comme le dit Desanti, elle commence à exiger quand sa provenance est inquiétante. Ce que le rituel de Kippour exige, c'est qu'on ne le fige pas dans la pierre. Il n'est pas le témoin du meurtre primitif.

Karl Abraham va critiquer le livre de Reik dans son article « Le jour du Grand Pardon. Remarques sur l'ouvrage de Reik : Problèmes de psychologie religieuse [14]. Il tombe d'accord avec Reik sur l'idée qu'un symptôme de la névrose obsessionnelle collective est présent dans le Kol Nidre, équivalent de formules que certains névrosés peuvent avoir pour se défendre des pulsions interdites. Il est le substitut de la violence contre Dieu le père du repas totémique, et il doit donc être suivi d'une grande action de pénitence.

Le judaïsme pour Abraham, possède une tendance analogue à celle du comportement obsessionnel. Les mesures de protection minutieuse sont de plus en plus sévères, et le Kol Nidre est une tentative périodique de se libérer du poids des obsessions par un acte unique de violence. Cette transgression exige l'expiation et le renouvellement de l'alliance. Le Grand Pardon se situe sous le signe du complexe d'Œdipe et pourtant Abraham remarque que Reik a raté l'endroit où il est explicitement question d'Œdipe à Kippour. Le chapitre XVIII du Lévitique, qui est récité le soir où l'on rentre dans cette fête, contient des interdictions d'inceste détaillées. Suit alors la lecture du livre de Jonas. Et Abraham souligne que Jonas se soustrait à un ordre formel de Yahvé, s'enfuit et commet donc un acte analogue à celui de la communauté quand elle annule son Alliance avec Dieu, la veille de Kippour. Jonas est englouti par la baleine et a la vie sauve. Abraham

13 Reinach S., *Mythes, cultes et religions II*, Paris, Ernest Leroux, 1906, *Mythes, cultes et religions IV*, Paris, Ernest Leroux, 1912.

14 Abraham K., « Le jour du Grand Pardon. Remarques sur l'ouvrage de Reik : *Problèmes de psychologie religieuse* (1920), *Œuvres complètes 2. Développements de la libido. Formation du caractère*, Paris, Payot, 1973, p. 181-190.

parle simplement d'un animal. Il rate la baleine. Ce qui l'intéresse, c'est le thème du dieu qui engloutit les enfants.

Pourtant la baleine a son importance, comme je l'ai montré à propos de *Moby Dick* de Melville [15]. La provenance de la baleine est inquiétante et elle ne parle aucune langue, mais elle exige de la langue sinon elle meurt comme me le disait Desanti. Kippour dont la provenance est inquiétante exige aussi de la langue, une expérience de l'écart de la langue dans une parole dévidée. Et la psychanalyse est entre les langues, ouverte sur un abîme, en écart interne à elle-même. Elle vide la langue de la langue.

Abraham insiste sur la place des Kohanim, les grands prêtres d'Israël. Ceux-ci énoncent la prière sacerdotale d'Aron devant l'assemblée, le soir. A mesure que la journée avance, l'on est de plus en plus lavé de ses péchés. Abraham nous dit que Reik nous met sur la voie de la compréhension de ce rituel. Et il pense que le chapitre que Reik consacre au Shofar est bien meilleur que celui qu'il écrit sur le Kol Nidre. De fait, Reik ne parle pas de l'identification de Kohanim au bélier. L'homme qui sonne le Shofar imite le totem, ce qui l'identifie en un certain sens avec Dieu. L'identité existe aussi entre le prêtre et le totem. Les Kohanim s'identifient au bélier. Ils se cachent complètement dans le châle de prière, en le tirant par dessus la tête. Ils élèvent les bras pour bénir le peuple. Les quatrième et cinquième doigts rassemblés doivent être écartés des trois autres, et maintenus de cette façon tout au long de la cérémonie. Les deux mains dans cette position se trouvent aussi sur la tombe des Kohanim. Ils sont assimilés à Dieu dans la cérémonie. Ils imitent, par leurs doigts écartés, la fente des sabots du bélier, du totem, et le manteau de prière, fait de laine blanche, est un substitut de la fourrure du bélier.

Lors de la sonnerie du Shofar, il est ordonné de détourner les yeux. Le Kol Nidre est le substitut du repas totémique, la veille du Grand Pardon, et au soir de la fête, c'est la cérémonie d'imitation qui vient d'être décrite qui a lieu. La signification du Grand Pardon, c'est que Dieu le père, qui a été tué, reprend enfin sa place auprès des fils et ses obligations envers eux.

La critique qu'Abraham formule à Reik, est donc que l'on ne pas peut prendre le Kol Nidre isolément sans le relier à l'ensemble du rituel. L'alliance avec Yahvé est tellement forte dans le refoulement des pulsions qu'elle doit être levée périodiquement. Ce n'est pas un décision individuelle qui rompt l'alliance, mais l'ensemble de la communauté grâce aux Kohanim.

15 Kohn M., « *Moby Dick*, le combat primordial », *Topique*, n° 73, 2000, p. 85-92, et ici même p. 255-261.

J'ai étudié dans cette intervention l'analyse que fait Reik du Kol Nidre et du Shofar, en la mettant en relation avec la critique que formule Abraham. Il est nécessaire selon lui d'étudier l'ensemble du rituel et la scène d'identification des Kohanim au bélier, et donc à Dieu, est le point fort de son analyse. Kippour ne se joue pas seulement à ce niveau, mais aussi dans le rapport à une parole suspendue, qui se vide peu à peu d'elle-même, sans pouvoir jamais se remplir complètement à nouveau à la fin du rituel.

Vilhelm Moberg raconte dans *La Saga des émigrants* la stupeur des Suédois qui arrivent en Amérique devant les tombes des Indiens qu'ils découvrent [16] :

« Avant même d'avoir aperçu le peuple à qui cette terre appartenait en propre et d'avoir fait sa connaissance, ils voyaient ses tombes. Ils rencontraient les morts avant les vivants. »

Le rituel n'est pas mort, il faut le rencontrer vivant. Yom Kippour, la parole dévidée.

16 Moberg V., *La Saga des émigrants 4 : Dans la forêt du Minnesota* (1949), Larbey, Gaïa Editions, 1999, p. 85.

29

LA CONSTRUCTION ETHIQUE DE L'INTIME [1]

Il s'agit dans cet article de définir l'intime et l'intimité et de voir où ils se situent entre l'inconscient et le social. Je vais étudier le modèle sociologique avec Jean-Claude Kaufmann et la niche d'intimité, le modèle philosophique avec Hannah Arendt et la question du privé, le modèle psychanalytique avec le statut de l'étranger. En partant de l'étymologie et de la place de l'intime dans la langue, je montrerai que ce que dit Georges Bataille [2] du leurre de la possession de l'intime se vérifie. La clinique de l'intime nous confronte à une construction éthique qui possède une dimension phobique. Ce n'est pas une donnée.

Etymologie et modèles de l'intimité

Le mot *intime* est attesté depuis 1390, du latin *intimus*, superlatif de *interior*. C'est ce qui est contenu au plus profond d'un être, qui lie étroitement par ce qu'il y a de plus profond, qui est tout à fait privé et généralement tenu caché aux autres. Quant à l'intimité, c'est l'agrément, le confort d'un endroit où l'on se sent tout à fait chez soi.

Il existe un ancrage de l'intime dans la langue, qui fait différence entre le français et l'allemand. En français l'intime et l'étranger s'excluent, tandis qu'en allemand, ils se familiarisent comme ils peuvent.

La langue ne s'y trompe pas, comme George-Arthur Goldschmidt [3] l'avait fait remarquer, puisque la langue allemande n'a rien d'équivalent à « intime ». En allemand, *intim* a une connotation sexuelle évidente et il n'est pas séparé comme de tout le reste, en français, puisque l'autre y a toujours accès, celui qui est dans la même

1 Paru dans le *Bulletin de Psychologie*, LVI-4, n° 460, juillet-août 2002, p. 405-407.

2 Bataille G., *La Part maudite*, précédé de *La Notion de dépense*, Paris, Minuit, 1967, p. 223.

3 Goldschmidt G.-A., « Traquer l'intime » *in* « L'intime et l'étranger », *Nouvelle Revue de Psychanalyse,* n° 40, automne 1989, p. 261-272.

maison, et qui habite dans le même lieu natal. En allemand, l'intime bâti sur le radical *Heim* se confond avec un espace intérieur et extérieur. La langue allemande lie l'intime à l'espace familier et à l'innocence de l'enfance. La langue modifie l'intime qui se manifeste en elle.

Il en existe un modèle sociologique chez Jean-Claude Kaufmann, un modèle philosophique chez Hannah Arendt, un modèle psychanalytique.

Le modèle sociologique : la niche d'intimité

Jean-Claude Kaufmann propose une sociologie et une histoire de l'intimité. D'autres sociologues comme Louis Dumont, Norbert Elias, ou une philosophe comme Hannah Arendt [4], montrent que jusqu'au XVIe siècle, la frontière privé / public n'existe pas. Il y a une absence de sphère du privé. Le modèle est celui du holisme où l'individu est réduit à sa place dans la société. On désigne comme holiste une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain.

Pour Jean-Claude Kaufmann, il y a une complexité de l'intimité, dans une société centrée sur l'individu, qui fait qu'elle peut être définie de l'intérieur, alors que l'identité est conférée de l'extérieur. Le cœur de l'intimité est cette zone du secret individuel, où dans l'incertitude sur la nature de Soi on se repose dans des nids, des niches d'intimité. Il s'agit alors d'y construire sa familiarité.

Et Jean-Claude Kaufmann constate depuis la fin du XIXe siècle un abaissement des barrières de la pudeur. Le corps se donne à voir de plus en plus et l'on se touche de moins en moins. Les recherches qu'il fait sur les seins nus sur les plages vont dans le sens d'un abaissement des barrières de la pudeur. L'intimité, c'est être avec soi en un endroit, en contrôlant l'intrusion d'autrui. L'intimité n'est pas seulement une relation authentique à l'autre, elle est aussi défensive, relation à soi avant d'être relation à l'autre.

Jean-Claude Kaufmann remet en question cette manière de voir avec sa notion de niche d'intimité, entre le dedans et le dehors. Les niches d'intimité forment une trame, et Jean-Claude Kaufmann s'était justement intéressé à la trame conjugale, dans *L'Analyse du couple par son linge* [5].

4 Arendt H., *La Condition de l'homme moderne*, Paris Calmann-Lévy, 1983 ; Dumont L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1991 ; Elias N., *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991.

5 Kaufmann J.-C., *La Trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992 ; *Sociologie du couple*, Paris, Puf, Que sais-je ?, 1987.

L'intimité est au cœur d'une interrogation sur la limite imprécise entre le dedans et le dehors, entre l'inconscient et le social. Il n'est en effet pas indifférent que dans le mot *enveloppe*, il y ait au niveau de l'étymologie l'ancien français *filope* qui signifie « frange ». La frange est au figuré, la limite imprécise entre deux états, deux notions.

Le modèle philosophique : le privé

C'est Hannah Arendt qui a insisté sur le lien privilégié entre l'intime et le social, dans *La Condition de l'homme moderne*. Le privé qui abrite l'intimité, au sens moderne, s'oppose pour elle, non pas au politique, mais au social. Le premier théoricien de l'intimité est Jean-Jacques Rousseau. La poésie, la musique, qui se développent à partir du XIIIe siècle témoignent de ce lien privilégié, ainsi que l'avènement du roman. La découverte moderne de l'intimité est une évasion du monde extérieur, un refuge cherché dans la subjectivité de l'individu. L'époque moderne découvre, dans sa révolte contre la société, la complexité du domaine secret dans les conditions de l'intimité. Pour Hannah Arendt, on ne trouve pas de trace de domaine privé, au sens où on l'entend aujourd'hui, comme domaine intime, dans l'Antiquité grecque. Cela démarque la question de l'intime de celle du politique et la relie au social. Pour elle, on trouve la trace du domaine intime à la fin de l'antiquité romaine.

Marcel Mauss [6] voit, dans l'isolement comme le secret, un signe presque parfait de la nature intime du rite magique. L'intime est traversé par cette dimension magique de l'enchantement que l'on tient à préserver malgré un mondé désenchanté comme le pense Max Weber [7]. L'intime est bien un rite magique où l'on se donne un espace à soi où l'on s'enchante face au désenchantement du monde.

Le modèle psychanalytique : l'étranger

Pour Fédida [8], l'étranger garantit l'intime dans la cure. Et il s'agit d'éviter de familiariser l'étranger, de l'aliéner dans un rapport privé. L'interprétation est manifestation de l'étranger au cœur de l'intime. José Luis Goyena [9] a montré dans un article « L'intime et le secret »

6 Mauss M., *Esquisse d'une théorie générale de la magie* in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Puf, 1983, p. 15.

7 Weber M., *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 134.

8 Fédida P., « La verticale de l'étranger » *in* « L'intime et l'étranger », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 40, automne 1989, p. 183-191.

9 Goyena J.-L., « L'intime et le secret. A propos de la transmission de la psychanalyse et du rituel des sociétés secrètes » *in* « La psychanalyse et son establishment, les paradoxes de la transmission », *Psychanalystes* n° 48, hiver 1993-1994, p. 105-119.

que la psychanalyse est une expérience intime et non pas secrète et que l'intime désigne l'espace interne où se génèrent la pensée et la vie émotionnelle.

L'accès à l'intérieur le plus intérieur de l'homme ne va pas sans lien avec la réflexion, l'activité de pensée. On parle de pensées intimes. « Je pense donc j'intime », pourrait-on dire. Des îlots de pensée sont autant de niches d'intimité où l'on peut penser à soi, en se retirant de l'Autre.

Repenser l'intime et l'intimité, c'est nous exposer à penser autrement les rapports entre Soi, l'autre et le tiers. C'est parce que je m'occupe de l'autre, que je pense à lui, en pensant à moi, que quelque chose de l'ordre du soin est possible.

Hannah Arendt, dans *La Condition de l'homme moderne*, parle de la solitude du philosophe dans le monde grec, où être seul, c'est être avec soi-même dans un acte de penser qui n'est pas sans partenaire. La solitude se différencie de l'isolement, dans lequel se met celui qui est épris de bonté, dans la tradition chrétienne. Il se cache aux autres, et ne peut même pas se faire confiance pour se regarder agir. Il semble que l'intime touche à la fois à la solitude et à l'isolement. Ne retrouve-t-on pas cela dans ce que Winnicott écrit dans « La capacité d'être seul » ?

« Le fondement de la capacité d'être seul est donc paradoxal puisque c'est l'expérience d'être seul en présence de quelqu'un d'autre. » [10]

Et Winnicott ajoute dans « De la communication et de la non-communication, suivi d'une étude de certains contraires » :

« Je pense qu'il est possible de détecter chez tous les artistes un dilemme inhérent qui relève de la coexistence de deux courants : le besoin urgent de communiquer et le besoin encore plus urgent de ne pas être trouvé. » [11]

Le repli intime dans une niche, ou même en-deçà, dans les expériences cliniques, touchent à ces deux bords, celui de la solitude qui inclut un tiers, un intime avec tiers, et celui de l'isolement qui exclut le tiers. Mais de toutes façons dans l'intime, il n'y a pas que de l'inconscient à vif, comme dans une expérience psychotique et de l'inconscient qu'on prête au sujet malgré lui. Il y a aussi la recherche de l'autre sans que l'on désire être trouvé. Il y a une dimension phobique de l'intime et l'intime dans la phobie serait à étudier en soi.

10 Winnicott D.W., « La capacité d'être seul », *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969, p. 327.

11 Winnicott D.W., « De la communication et de la non-communication, suivi d'une étude de certains contraires », *Processus de maturation chez l'enfant*, Paris, Puf, 1980, p. 158.

L'intime ne renvoie-t-il pas aussi à une inquiétante étrangeté où nous lui prêtons autant que nous en percevons ? L'intime touche cliniquement aux confins de l'humain. Y aurait-il un *cogito* dans l'intime ? Y est-il vraiment ou le lui prêtons-nous, telle est la question. Il n'y a pas d'intime en soi, qui se révélerait à l'occasion de certaines maladies et de certaines situations. Dans l'intime, il s'agit de se familiariser l'étranger. C'est pour cette raison qu'il est important de bien marquer que l'intime n'est pas sans relation avec une certaine place du tiers. Bien séparer l'intime et le tiers, permet d'encore mieux penser l'inconscient. C'est toute la tradition romantique du rapport à l'inconscient qui est en jeu et dont G.-A. Goldschmidt parle.

En conclusion, je dirai que l'intime apparaît comme une construction éthique, à partir de la distinction qu'il faut faire entre l'éthique pour Aristote, ce qui est estimé bon, et la morale pour Kant, ce qui est imposé comme obligatoire. La fragilité de la construction éthique de l'intime, entre l'inconscient et le social, se fait sur fond d'expérience clinique, de théorisation sociologique et philosophique. Et la psychanalyse se trouve confrontée à interroger l'intime comme notion et expérience. L'intime n'est pas une donnée même si l'inconscient cherche à se garder. Il est construit entre ce que l'on souhaite garder et donner, malgré les exigences du social, et il comporte aussi une dimension phobique.

30

HIROSHIMA : ENGOURDISSEMENT ET FERMETURES PSYCHIQUES [1]

Je me suis demandé ce qui avait pu être publié dans la psychanalyse sur les effets psychologiques d'Hiroshima sous forme d'articles ou de livres, en lisant l'ouvrage *Hiroshima in America* de Robert Jay Lifton et Greg Mitchell [2] parlant de la représentation d'Hiroshima aux USA, à l'occasion de l'exposition annulée à Washington la même année sur Hiroshima à la Smithonian Institution. Les auteurs parlent des effets de la bombe sur les *Hibakusha*, les victimes, et proposent des concepts pour penser ces effets. Mais y a-il d'autres travaux ? Très peu de travaux existent sur les effets psychologiques d'Hiroshima. Pourquoi la littérature à ce sujet est-elle si faible, et pourquoi est-elle essentiellement américaine, avec des textes en japonais qui ne sont pas traduits, et pourquoi n'y-a-t-il rien en Europe ?

L'événement d'Hiroshima

Rappelons d'abord les faits. Le 6 août 1945 à 8 h 15 du matin, la forteresse volante *Enola Gay* largue une bombe à l'uranium 235 surnommée *Enola Gay*, sur Hiroshima. La bombe explose à 580 mètres environ au-dessus du centre de la ville. La ville compte 350 000 habitants. Le 6 août et les 2 semaines suivantes, on compte 150 000 morts, dont de nombreux Coréens et Chinois, et 80 000 blessés. 92 % des

1 Participation au Colloque du GEPHP, « Les psychologues et les guerres », « Hiroshima dans la psychanalyse », Salle des conseils, Université René Descartes, Paris, 7 juin 2002, *Champ psychosomatique*, n° 28, « L'Esprit du Temps », 2003, p. 85-96.

2 Lifton R.J. and Mitchell G., *Hiroshima in America : Fifty years of denial*, New York, G. Putnam's sons, 1995. V. aussi Lifton R.J., *The Broken Connection*, New York, Simon & Schuster, 1979 ; Lifton R.J., *Les Médecins nazis. Le Meurtre médical et la psychologie du génocide*, Paris, Robert Laffont, 1989 ; Lifton R.J., *Death in life. Survivors of Hiroshima*, Chapel Hill, The University of North Corolina Press, 1991.

bâtiments sont complètements détruits et le nombre des victimes en 1994 est de 186 940. A Nagasaki, le 9 août à 11 h 02 du matin, une bombe atomique au plutonium 239, surnommée *Fat Man*, est lancée sur la ville (250 000 habitants). La bombe manque sa cible, le centre, et tombe sur la banlieue où elle fait 70 000 morts et 74 000 blessés. 36 % des bâtiments sont détruits. En 1994, le nombre officiel des victimes est de 102 275. Les victimes souffrent de brûlures causées par l'émission de chaleur et l'incendie, de blessures dues au souffle de l'explosion et de troubles provoqués par les radiations.

Les maladies sont à effets foudroyants, et agissent encore 5 mois après : perte de cheveux, anémie, hémorragies internes, troubles de la circulation, troubles digestifs, troubles génitaux, dégradation pouvant aller jusqu'à la mort. A long terme, différentes formes de cancer, des leucémies, des troubles globulaires, et des effets *in utero* sur les enfants de survivants ont été observés.

La littérature sur les effets psychologiques d'Hiroshima

En dehors de l'ouvrage de R.J. Lifton *Death in life* [3], qui fait référence, nous disposons en France du mémoire de Maya Todeschini [4] qui se situe à un niveau plus anthropologique que le livre de R.J. Lifton, qui est psychiatre. Parmi les seize articles, dont certains de R.J. Lifton, que j'ai pu recenser à la Bibliothèque Beaubourg, j'ai seulement pu m'en procurer six [5], dont une contribution à un ouvrage collectif que m'a envoyée Maya Todeschini [6]. Le matériel est très pauvre, en dehors de ce qui existe au Japon même [7].

J'ai proposé à Jean-Toussaint Desanti [8] de réfléchir sur Hiroshima dans nos discussions privées à la fin de sa vie. Il faisait de la phéno-

3 Lifton R.J., *Death in life. Survivors of Hiroshima*, déjà cité.

4 A l'EHESS, 1997, sous la direction de Marc Augé.

5 Bell R., « Les cobayes humains du plutonium », *La Recherche* n° 275, 1995, p. 384-393 ; Perlman M., "Memory, soul and the place of Hiroshima", *Psychohistory Review* XVI-1, 1987, p. 67-69 ; Silberner J., "Psychological A-Bombs", *Science News* CXX-19, 1981, p. 296-298 ; Thurlow S., "Nuclear war in human perspective. A survivor's report", *Amer. Journal of Orthopsychiatry* LII-4, 1982, p. 638-645 ; Vyner H.-M., "The psychological effects of ionizing radiation", *Culture, Medicine and Psychiatry* VII-3, 1983, p. 241-261.

6 Todeschini M. (2001), "The bomb's womb ? Women and the Atom Bomb", in Veena Das, Arthur Kleinman, Margaret la Ramphele and Pamela Reynolds (eds.), *Remaking a World. Violence, Social suffering and Recovery*, University of California Press.

7 *Nihon no genbaku bungaka* (La littérature sur la bombe atomique au Japon), Tokio Horopu Shuppan, 1983.

8 Desanti D. et Desanti J.-T., avec Roger-Pol Droit, *La Liberté nous aime encore*, Paris, Odile Jacob, 2001.

ménologie sur le tas, laissant son interlocuteur proposer un sujet et l'aidant à penser, avec une générosité absolue. Je prenais des notes et il relisait ce que j'avais écrit. Je lui avais parlé d'Hiroshima parce que j'étais exaspéré du discours sur la shoah dans les medias, de sa commercialisation outrancière, sans bien sûr nier son unicité comme événement et comme crime contre l'humanité. Pourquoi les psychanalystes qui parlent tant de la shoah ne disent-ils rien d'Hiroshima ? La morbidité qui accompagne le plus souvent les travaux sur la shoah n'est pas seulement liée à son objet, mais elle le redouble, occultant ce qu'il a pu y avoir de vraiment vivant et de mort, dont la langue yiddish elle-même. Myriam-Shmoulevitch Hoffman dans son article de l'hebdomadaire américain de langue yiddish, *Forverts*, parle très bien du *khurbm*, qui est devenu une gigantesque industrie en Amérique. Elle le dit aussi de la culture yiddish et d'Israël. Le *khurbm* est le mot que l'on utilise en yiddish pour parler de la shoah. Il désigne la destruction du premier et du second temple, et par extension la destruction des Juifs d'Europe.

Les discussions avec Jean-Toussaint Desanti sur Hiroshima ont eu lieu avant les attentats du 11 septembre et j'ai pu le revoir encore deux fois avant sa mort le 20 janvier 2002. Il était évidemment préoccupé par l'actualité, ni optimiste ni pessimiste, cherchant simplement à penser comme il le dit dans son dernier livre (*La Liberté nous aime encore*, déjà cité). Pour Jean-Toussaint Desanti le terrorisme délocalisé ne pouvait pas s'incarner en Oussama Ben Laden. Notre horizon de corps vivant parlant ne peut pas être la prochaine explosion d'une bombe humaine, ici et pas seulement au Moyen Orient et encore moins celui d'une bombe atomique. Pour Jean-Toussaint Desanti, Hiroshima est l'événement le plus grave qui soit, un crime froid, calculé, un crime contre la vie dont les conséquences sont irréparables. Les effets de la bombe continuent à se propager. La bombe atomique d'Hiroshima a fait éclaté le noyau de l'humain, la continuité de la vie. Les radiations radioactives continuent de se propager dans le psychisme. C'est la part d'Hiroshima qui est en nous. Elle est irradiée. La shoah a atteint le noyau de l'identification humaine, notre identification à l'espèce humaine, et dépasse les Juifs, mais Hiroshima en nous est absolument inconscient parce que cela touche le vivant que nous sommes. La part d'Hiroshima en nous, c'est une diffusion totalement inconsciente des effets d'Hiroshima en tant qu'Hiroshima a touché à notre identification comme être vivant.

Les Hibakusha

L'image la plus fréquemment remémorée des Hibakusha comme le souligne Michael Perlman dans « Memory, soul, and the place of

Hiroshima » [9], est la femme dont le visage brûlé ressemble à un masque comique. Comme le raconte Keiji Nakazawa dans *J'avais six ans à Hiroshima : 6 août 1945, 8 h 15* [10],

« Les corps meurtris, déchiquetés, traînant leur peau au sens propre du terme, ajoutent à l'impression tragique de trouver des morts vivants déambulant en un magma lent, mou, agonisant. »

Et comble de tout, dans ce chaos, un bébé naît :

« Un tout petit bébé est là, fragile, surnaturel dans ce chaos. Une mère a perdu son gros ventre. Quand le bébé est-il né ? L'accouchement, c'est l'évidence, a eu lieu au cœur de l'enfer. L'explosion a provoqué la venue prématurée de ma petite sœur. »

Après la crémation de sa mère, alors que l'on récupère d'habitude d'abord la vertèbre correspondant à la pomme d'Adam, les os normaux résistant à l'incinération, tout le corps de sa mère était tombé en poussière :

« Le pauvre corps irradié de notre mère s'était consumé de l'intérieur depuis ce jour fatal du 6 août 1945. »

S. Hida parle de ces ombres qui n'ont plus visage ni voix. Ce ne sont plus des corps humains, mais des masses de chair informe :

« Soudainement un frisson me parcourut le dos et une peur étrange m'envahit : "Qu'est-ce que c'est ? A quoi suis-je en train d'assister ? J'avais devant les yeux un phénomène inconnu, et toute l'expérience de mes vingt huit années d'expérience ne m'était d'aucun secours." » [11]

L'instrumentalisation de la mort

Hiroshima se passe dans le ciel pour Jean-Toussaint Desanti. Cela se dessine dans les bureaux, ni vu ni connu. Les Américains ne connaissent pas les victimes. Il n'y a aucune visée du peuple japonais par les Américains, car ce qui les intéresse c'est de faire une expérience scientifique et de montrer leur pouvoir. Hiroshima n'a pas lieu sur terre, dans ce sens, car il ne vise pas des êtres charnels pour les faire pâtir au nom de quoi que ce soit. Il n'y a même pas l'idée que les Américains pourraient commettre un crime contre la vie. Dans la shoah, la mise à mort massive comme acte criminel est enracinée dans l'idée du crime. C'est un meurtre justifié, un crime contre l'humanité. Hiroshima, c'est un acte de guerre. Les Américains ont envoyé un

9 Perlman M., *Op. cit.*

10 Nakazawa K., *J'avais six ans à Hiroshima : 6 août 1945, 8h15*, Paris, Le Cherche Midi, 1995.

11 Hida S., *Little Boy. Récits des jours d'Hiroshima*, Paris, Quintette, 1984.

avion, et ils ont fait un double coup. Ils ont expérimenté *in vivo* et ils ont produit un effet de terreur, un effet de puissance. Il n'y a pas d'intention criminelle. Les nazis tenaient des listes. Ici, c'est le Japon qui est concerné, pas les gens.

Avec Hiroshima, nous n'en avons pas encore fini. C'est inaugural pour la vie et le corps. On n'a jamais vu des corps vivants comme s'ils étaient morts. De la peau qui traîne, on n'en a jamais vu. Il y a eu bien sûr des lambeaux de chair dans les guerres et les attentats, mais les visages des victimes apparaissent dans les journaux après, comme on peut le voir dans le journal israélien *Sha"ar Lamat'hil* [12] qui montre la photo d'un jeune couple assassiné par l'explosion d'une bombe humaine, et qui venait de se marier, 'Eyal et Ya'el Sorek. Ce n'est pas le cas à Hiroshima. La radiation nucléaire d'Hiroshima dure indéfiniment. C'est l'assise plus qu'ancestrale de la vie qui se trouve menacée. C'est un crime contre la vie. Les suites ne sont pas décidées. La menace contre le vivant est inscrite dans ce par quoi le vivant vit, la technologie. Jean-Toussaint Desanti pensait qu'une des menaces les plus graves pour nous c'était que le virtuel remplace le réel [13]. L'abîme qui sépare les corps ne doit pas être recouvert pour lui :

« Encore une fois, ce qui est premier – *prôton kaï kurion,* comme disait Aristote – c'est l'abîme qui sépare les corps parlants les uns des autres et, tous ensemble, dans le jeu hasardeux de leurs relations intersubjectives, les sépare de l'être en provenance des choses ». [14]

L'abîme entre les corps parlants exige d'être recouvert sans arrêt, mais Jean-Toussaint Desanti ne savait pas expliquer pourquoi. En général le recouvrement n'est jamais total. Il reste toujours les corps jouissants et pâtissants. L'idolâtrie de la technologie est à son comble à Hiroshima. C'est la plus totale indifférence aux corps vivants et parlants, et donc un recouvrement total de l'abîme qui les sépare. La technologie y est une fin en soi. Les centrales nucléaires ont menacé la vie dans ses fondements et il faut vivre avec cela. Ce qui permet d'instrumentaliser la vie, le nucléaire, constitue la menace la plus grave que nous n'ayons jamais connu, la menace de la vie elle-même. Les corps parlants sont en état d'écartement et l'écart risque d'être recouvert sans arrêt dans le réel, s'il n'y a pas de symbolisation. C'est la symbolisation qui maintient l'écartement. Ce que symbolise Hiroshima est un abîme, c'est la disparition de la vie elle-même. C'est un crime contre la vie, pas seulement les êtres humains, mais aussi contre

12 *Sha"ar Lamat'hil*, Jérusalem, 11 juin 2002.

13 Desanti D. et Desanti J.-T., *Op. cit.*

14 Desanti J.-T., *Philosophie : un rêve de flambeur. Variations philosophiques 2. Conversations avec D.-A. Grisoni*, Paris, Grasset, 1999, p. 320.

tout ce qui est vivant, plantes et animaux, dans la plus totale indifférence à l'avenir de la vie et de l'espèce humaine qui en fait partie.

L'instrumentalisation de la mort à Hiroshima, c'est une certaine forme d'économie, la stratégie en soi, l'effet de pouvoir pour lui-même. Jeter la bombe est un acte irrémédiable pour l'histoire de l'humanité. La shoah n'est pas un acte irrémédiable pour Jean-Toussaint Desanti, même si cela peut choquer ceux qui ont perdu toute leur famille. Il ne nie évidemment pas le crime contre l'humanité que constitue la shoah. Il dit qu'il y a une symbolisation de l'événement et la sursaturation médiatique en est en élément.

L'avenir reste ouvert, les choses ayant changé de forme comme une *Gestalt*. Les suites de la shoah, c'est pour beaucoup une prise de conscience du judaïsme. Jean-Toussaint Desanti a évoqué Pierre Kaufmann à ce moment là [15]. Avec Hiroshima l'horizon est bouché, l'avenir est sombre. Il n'y a aucune perspective. Ce n'est pas un événement du passé, mais ce qui nous attend et il n'y a aucune raison de s'y attendre. A Hiroshima, il n'y a aucune violence, aucune hostilité. C'est l'instrumentalisation de la mort à des fins stratégiques, expérimentales, alors qu'Auschwitz c'est une extermination délibérée. Disposer de l'arme atomique, c'est sérieux. Comment peut-on en venir à instrumentaliser la mort ? A Auschwitz, la mort n'est pas instrumentalisée. Elle est perpétuelle. Jean-Toussaint Desanti pense par là que la mort est partout dans les camps. Elle est omniprésente, omnipotente, et ne dure pas un moment seulement. Elle est constante. Sa durée est indéfinie, et se prolonge sur plusieurs générations, et elle touche le reste de l'espèce humaine dans son identification à elle-même.

Les victimes d'Hiroshima deviennent une annonce, une menace qui exhibe le caractère absolument sérieux du pouvoir américain. C'est un acte de pouvoir froidement calculé. La terreur, c'est toujours une instrumentalisation de la mort. Il s'agit d'abolir le visage dans le champ politique. Je parlai du cas de Claude Eatherly, pilote de l'avion qui a largué la bombe à Hiroshima et qui a été atteint de troubles psychopathologiques graves [16], à Jean-Toussaint Desanti et il me répliqua que l'éthique devient blanche lorsque l'on devient l'objet de l'instrumentalisation de la mort. Toutes les valeurs deviennent équivalentes. La morale fonctionne avec du blanc et du noir, le bien et le mal et l'éthique visant ce qui est souhaitable selon Aristote, le rate le plus souvent dans la grisaille. Un éthique blanche ne s'oppose à rien, n'est pas un mélange, un compromis, elle n'est pas grise.

15 Kaufmann P., *Qu'est-ce qu'un civilisé ?*, Paris, Alpha Bleue, 1995.

16 Anders G., *Hiroshima ist überall. Tagesbuch aus Hiroshima und Nagasaki. Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly. Rede über die drei Weltkriege*, München, Verlag C. H. Beck, 1995.

Un cas pur

Le cas d'Hiroshima est un cas pur. Il s'est passé quelque chose de fondamental à Hiroshima sur le plan du politique en tant qu'il fait signe vers l'extérieur du pouvoir, vers ce qui n'est pas au pouvoir du politique, la vie elle-même. A Auschwitz, il y a une jouissance du bourreau, mais pas du tout à Hiroshima. Il n'y a pas de pathétique. Le pathétique vient après à Hiroshima. Le temps que dure la chose, il n'y a pas de pathétique parce que les Japonais le vivent sans témoin extérieur. Comment la structure historique s'ajuste-t-elle pour que le visage ne soit pas annulé ? Chez les nazis, le visage de l'autre n'est pas annulé. A Hiroshima, le visage n'a plus d'importance, le visage de l'autre est blanc, c'est une marque vide.

Quand on est prêt à instrumentaliser la mort, c'est la mort qui prend la place de la marque vide.

On comprend mieux pourquoi la littérature sur les effets psychologiques d'Hiroshima est si faible. Les Européens n'ont rien car ils n'ont pas jeté la bombe, les Américains en ont un peu parce qu'ils sont culpabilisés, les Japonais ont une vaste littérature non traduite à ce sujet qu'ils gardent pour eux.

Maya Todeschini m'a dit qu'au Japon, les thèses et les publications de Lifton sur les Hibakusha sont très controversées. Les Hibakusha sont les survivants directs de la bombe, les personnes qui sont arrivés sur les lieux dans les deux semaines suivant l'explosion, les personnes irradiées *in utero*, les enfants de survivants irradiés, les irradiés décédés. On lui reproche d'avoir été à l'origine d'une vision extrêmement négative et désespérée de l'expérience Hibakusha, vision qui aurait paradoxalement renforcée la discrimination à leur égard. Pour elle, c'est certainement un peu injuste. Mais n'empêche qu'il s'est quand même créé un groupe d'études pour critiquer et réévaluer les thèses de R. J. Lifton à Hiroshima, groupe composé de travailleurs sociaux, de Hibakusha, et de chercheurs. Le livre *Death in life* [17], qui a été un grand succès aux Etats-Unis, s'est vendu seulement à quelques centaines d'exemplaires au Japon.

R. J. Lifton est juif et il a étudié le meurtre médicalisé des médecins nazis dans *Les Médecins nazis : Le Meurtre médical et la psychologie du génocide*, où il mentionne son étrange sentiment d'inconfort d'avoir un peu d'empathie pour les médecins nazis [18].

Dans *Hiroshima in America* [19], il propose le concept de *Psychic numbing. To numb* signifie « engourdir ». C'est un engourdissement

17 Déjà cité.

18 Lifton R.-J., 1989, déjà cité.

19 Lifton R.-J., 1995, déjà cité.

psychique. Il le définit comme « une capacité ou une tendance diminuée à sentir » (*diminished capacity or inclination to feel*).

Les survivants racontent en se remémorant l'explosion de la bombe, qu'ils ont simplement cessé de sentir. Ils parlent de « paralysie de l'esprit » (*paralyis of mind*). Ils sont devenus « insensibles à la mort humaine » (*insensitive to human death*). Momentanément, ils n'avaient « plus aucune sensation » (*temporary without any feeling*). C'était l'expression aiguë de cet engourdissement psychique sous la forme du *closing-off*, de la fermeture psychique, d'une rupture.

C'était un mécanisme de défense utile, permettant à l'esprit d'être débordé, et peut-être détruit par ce qui se passait. L'engourdissement peut être vu comme une mort temporaire au service de la survie à long terme de l'esprit. Mais cet engourdissement psychique pouvait se transformer en dépression, en désespoir.

R.-J. Lifton fait remarquer qu'il y a eu des recherches sur les impacts physiques d'Hiroshima et les effets des radiations, mais qu'il n'y a rien eu sur les effets psychologiques. C'est comme si un champ d'engourdissement avait enveloppé toute l'expérience d'Hiroshima, et que c'était encore le cas. L'engourdissement est en partie sélectif. On n'évite pas plus Hiroshima que l'on n'évite d'autres choses. Mais cela devient amorphe. L'engourdissement ne s'arrête pas à Hiroshima. En nous fermant au coût humain de la bombe, nous dit Lifton, nous pouvons en faire autant plus facilement avec d'autres expériences de souffrance collective, par exemple les génocides de Bosnie et du Rwanda en 1990.

Pour lui, pour vraiment comprendre le trauma d'Hiroshima sur les Américains, il faut considérer les principes généraux de la continuité de la vie, avec les particularités américaines concernant les dangers de cette continuité.

Sentir Hiroshima

Il existe un besoin universel d'un « lien humain plus large » (*a larger human connectedness*), ce que R. J. Lifton appelle la symbolisation de l'immortalité. Et c'est là qu'il fait référence à un psychanalyste qui s'est intéressé aux effets d'Hiroshima, E. Glover [20].

E. Erikson dans ses travaux sur l'identité a parlé d'une manière plus générale des dislocations en relation avec la seconde guerre mondiale, de la manière dont quelqu'un vivait et mourait. Dès 1946, E. Glover avait déclaré qu'Hiroshima et Nagasaki avaient renforcé les fantasmes les plus extrêmes de destruction du monde. Pour R. J. Lifton, il faut rompre avec cet engourdissement en apprenant et en réap-

20 Glover E., *War, Sadism and Pacifism. Futher Essays on Group Psychology and War*, London, George Allen and Unwin, 1946.

prenant à sentir (*to feel*). Pour E. Glover, la bombe atomique va droit à l'inconscient. Dans l'inconscient, ce qui est latent, ce sont des idées de destruction du monde, comme le montre l'étude des rêves et des fantasmes des psychotiques. La destruction du monde, pour lui, ce n'est pas le monde en tant que tel, c'est ce que le monde symbolise.

La représentation de la shoah et d'Hiroshima

Tout ce qui se passe en ce début de siècle autour des effets de la shoah [21] en est un exemple où il nous faut réapprendre à sentir, parce que la représentation de la shoah et la disparition des dernières victimes recouvre ce qui a été éprouvé. Les représentations remplacent ce qui a réellement été vécu, en tiennent même lieu. Le plus difficile, c'est de penser Hiroshima, car cela ne correspond à aucune sensation pour nous, dans notre chair. Ce n'est donc pas la représentation d'Hiroshima, le problème.

Dans le cas de la shoah, cette représentation est sursaturée, car il est effectivement difficile pour le siècle de tourner la page, vu que ce crime délibéré porte sur plusieurs générations, que c'est un crime contre l'humanité qui concerne l'espèce humaine. Cela n'a aucun rapport avec un acte politique, une expérimentation scientifique, qui dévoile le vrai visage du politique et de la science, comme Hiroshima. L'avenir n'est pas décidé, et Jean-Toussaint Desanti pensait que le siècle qui venait risquait fort d'être pire que le précédent. Marguerite Duras dans *Hiroshima mon amour* écrit :

> « Lui : Tu n'as rien vu à Hiroshima. Rien.
> Elle : J'ai tout vu. Tout. » [22]

Nous n'avons pas senti Hiroshima, et il est nécessaire de sortir du débat sur le représentable ou le non-représentable. Tout voir, ne rien voir comme le dit Marguerite Duras, ce n'est pas le problème. Ce n'est pas tout ou rien, c'est pire, et je ne sais même pas comment le dire. C'est absolument terrible et grave, et c'est notre horizon qu'il faut dépasser. Hiroshima exige de penser, de fuir en avant pour penser sa présence, mais en avant, Hiroshima est là, pas en arrière. La continuité de la vie est une loi non écrite. Il n'est écrit nulle part que l'humanité doive vivre, persévérer dans son être.

Kenzaburô Ôé écrit dans *Notes d'Hiroshima* :

21 Kohn M., « Un ton juste entre psychanalystes », *in* Alberto Konicheckis et Jean Forest (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 59-68, et ici même pages 173-182 ; « L'acte narratif en psychanalyse après la shoah », *Cahiers de psychologie clinique* n° 13, « L'aliénation », 1999, p. 13-21, et ici même pages 199-207.

22 Duras M., *Hiroshima mon amour*, Paris, Gallimard, 1960.

« Or, ce qui s'est passé il y a vingt ans à Hiroshima, c'est un carnage totalement épouvantable en ce sens qu'il renferme peut-être les signes avants coureurs de la véritable fin du monde : le jour où notre civilisation ne sera plus transmise que par des êtres de sang et aux cellules si dégénérées qu'on ne pourra même plus les désigner du nom d'« hommes ». Voilà où se situe la « chose absolument monstrueuse et terrifiante, tapie dans les ténèbres d'Hiroshima » : dans cette éventualité, et nulle part ailleurs. » [23]

J'ai tenté d'évoquer le problème que pose l'existence d'une littérature scientifique très restreinte sur les effets psychologiques d'Hiroshima, tant au niveau des articles que des ouvrages, dont ceux de R. J. Lifton. Cette place vide, cette absence ne renvoient pas à une absence de représentation qu'il faudrait remplir, saturer, mais elle renvoie de manière plus radicale comme l'élaboration des concepts d'engourdissement et de fermeture psychique de Lifton, le montre, à quelque chose qui n'a pas été senti. Hiroshima n'est pas un crime contre l'humanité comme la shoah. C'est un crime contre la vie. Il est temps de se rendre compte qu'il existe des Hibakusha. Ils ont un visage.

J'aimerais finir sur ce passage du livre bouleversant de Fred Wander sur Auschwitz, *Der siebente Brunnen* :

« Le visage de l'homme est millénaire ». [24]

23 Ôé K., 1965, *Note de Hiroshima*, Paris, Gallimard, 1996.

24 Wander F., *Der siebente Brunnen*, Franckfurt am Main, Ficher Tagesbuch Verlag, 1997.

31

HIROSHIMA DANS LA PSYCHANALYSE [1]

Depuis mon premier travail sur Hiroshima [2], le contexte a complètement changé avec les attentats du 11 septembre, et la généralisation des attentats suicides. Nous vivons entre deux attentats et il me semble que ces bombes humaines qui éclatent de toutes parts ne sont pas sans renvoyer à la bombe qui a éclaté à Hiroshima comme étant notre avenir. Elle n'appartient pas au passé. La maîtrise du nucléaire après la guerre froide est un enjeu pour la continuité même de la vie. Raison de plus pour penser aux victimes d'Hiroshima, aux Hibakusha, de leur donner un visage, car en Occident ils n'existent pas.

J'ai eu l'occasion de me demander en 2000 ce qui avait pu être publié dans la psychanalyse sur les effets psychologiques d'Hiroshima sous forme d'articles ou de livres, en lisant l'ouvrage *Hiroshima in America* de Robert Jay Lifton et Greg Mitchell parlant de la représentation d'Hiroshima aux USA [3]. Les auteurs parlent des effets de la bombe sur les Hibakusha, les victimes, et proposent des concepts pour

1 Paru dans les *Actes de l'université européenne d'été Violences dans la modernité*, 8-13 septembre 2003, université Paris Diderot - Paris 7, Service Commun de Développement et de Formation Continue et Professionnelle, UFR Sciences Humaines Cliniques (Formation Continue et Ecole Doctorale, 2004, 30-333). Intervention à l'Atelier 5 « La violence dans la guerre et le terrorisme : la question de l'action humanitaire » avec Adam Kiss, vendredi 12 septembre 2003.

2 Kohn M., « Hiroshima : engourdissement et fermetures psychiques », *Champ psychosomatique* n° 28, L'Esprit du Temps éd., 2003, p. 85-96, et ici même pages 303-312.

3 Lifton R.J. and Mitchell G., *Hiroshima in America : Fifty years of denial*, New York, G. Putnam's sons, 1995 ; v. aussi Lifton R.J., *The Broken Connection*, New York, Simon & Schuster, 1979 ; Lifton R.J., *Les médecins nazis. Le meurtre médical et la psychologie du génocide*, Paris, Robert Laffont, 1989 ; Lifton R.J., *Death in life. Survivors of Hiroshima*, Chapel Hill, The University of North Corolina Press, 1991.

penser ces effets. Très peu de travaux existent sur les effets psychologiques d'Hiroshima.

Dans le *New York Herald Tribune* du 6 août 2003, Nicholas D. Kristof défend encore la position officielle américaine qui consiste à dire que le largage de la bombe était nécessaire pour finir la guerre. Des lecteurs lui ont répondu quelques jours plus tard que ce n'était pas le cas. La bombe s'adresse aux Russes pour leur montrer la force du pouvoir américain. Les victimes souffrent de brûlures causées par l'émission de chaleur et l'incendie, de blessures dues au souffle de l'explosion et de troubles provoqués par les radiations. Les maladies sont à effets foudroyants et agissent encore cinq mois après : perte de cheveux, anémie, hémorragies internes, troubles de la circulation, troubles digestifs, troubles génitaux, dégradation pouvant aller jusqu'à la mort. A long terme, différentes formes de cancer, des leucémies, des troubles globulaires et des effets *in utero* sur les enfants de survivants ont été observés. Les effets de la bombe ne se limitent pas non plus à une génération, mais à plusieurs. Il ne s'agit pas de tuer un peuple, mais de montrer sa force. Les gens qui reçoivent la bombe sont indifférents.

Les effets de la bombe continuent à se propager. La bombe atomique d'Hiroshima a fait éclaté le noyau de l'humain, la continuité de la vie. Les radiations radioactives continuent de se propager dans le psychisme. C'est la part d'Hiroshima qui est en nous. Elle est irradiée. Hiroshima en nous est absolument inconscient parce que cela touche le vivant que nous sommes. La part d'Hiroshima en nous, c'est une diffusion totalement inconsciente des effets d'Hiroshima en tant qu'Hiroshima a touché à notre identification comme être vivant.

Kenzaburô Ôé écrit :

« Nous qui avons échappé par hasard à la catastrophe nucléaire, nous devons désormais penser la vie et la mort de l'homme en les plaçant dans un contexte concret : le Japon d'après Hiroshima, le monde d'après Hiroshima. Et si nous désirons vraiment obtenir réparation pour la part d'Hiroshima que nous portons en nous-mêmes et lui conférer une valeur, alors ne devons nous pas mettre en place, contre toutes les armes nucléaires, des mesures systématiques qui tendraient à faire admettre le principe suivant : se pencher sur le désastre humain d'Hiroshima revient à réhabiliter l'humanité entière ? » [4]

Ce désir de rédemption est évidemment questionnable, mais ce qui est sûr c'est que les victimes d'Hiroshima exigent que l'on pense à elles comme toutes les victimes, et que c'est notre intérêt de le faire, surtout dans le contexte actuel où les bombes éclatent partout.

4 Ôé K., 1965, *Notes de Hiroshima*, Paris, Gallimard, 1996.

L'image la plus fréquemment remémorée des Hibakusha comme le souligne Michael Perlman dans "Memory, soul, and the place of Hiroshima", est la femme dont le visage brûlé ressemble à un masque comique [5]. S. Hida parle de lambeaux de tissus qui n'étaient autre que de la peau, d'ombres qui le dépassent, qui n'ont plus ni visage ni voix, ce ne sont pas des corps humains, mais des masses de chair informe. Il lui semble entendre des gémissements, il voit trois cadavres devant le bâtiment principal de l'hôpital militaire, et ce n'est que de la chair noire, calcinée méconnaissable. Pour lui, tous ces hommes et ces femmes qui meurent confirment les lois qui régissent la physique nucléaire, ce sont de simples cobayes irradiés expérimentalement. Les victimes ne comprennent absolument pas ce qui leur arrive, et elles ne savent pas ce que sont les radiations résiduelles. Les radiations sont terribles, car elles continuent à se propager après l'explosion, dans les corps des gens et de leurs descendants [6].

La radiation nucléaire d'Hiroshima dure indéfiniment. Avec Hiroshima l'horizon est bouché, l'avenir est sombre. Il n'y a aucune perspective. Ce n'est pas un événement du passé, mais ce qui nous attend, et il n'y a aucune raison de s'y attendre. Il n'y a aucune raison d'attendre la prochaine bombe humaine en attendant la prochaine bombe atomique. Cela ne peut pas être notre horizon. Il faut avoir une autre perspective, donc essayer de penser Hiroshima. Les Européens n'ont rien comme littérature sur Hiroshima, car ils n'ont pas jeté la bombe, et les Américains en ont un peu parce qu'ils sont culpabilisés, et les Japonais ont en une vaste non traduite à ce sujet qu'ils gardent pour eux. Kenzaburô Ôé écrit :

« Pendant les dix années qui ont suivi la catastrophe, même au *Chûgoku Shimbun*, le principal organe de presse de la ville directement touchée par cet événement, il n'existait pas de caractères d'imprimerie correspondant aux termes "bombardement atomique" et "radioactivité". Dix années après le communiqué erroné diffusé, à l'automne 1945, par la commission de l'armée américaine chargée d'enquêter sur les dommages des bombardements de Hiroshima et Nagasaki, il est dit : "Tous ceux qui devaient mourir des suites de la radioactivité dégagée par l'explosion atomique sont déjà morts, et on ne constate plus d'influence physiologique des radiations résiduelles". » [7]

Les Hibakusha sont les survivants directs de la bombe, les personnes qui sont arrivés sur les lieux dans les deux semaines suivant

5 Perlman M., "Memory, soul and the place of Hiroshima", *Psychohistory Review* XVI-1, 1987, p. 67-69.

6 Hida S., *Little Boy. Récits des jours d'Hiroshima*, Paris, Quintette, 1984.

7 Ôé K., *Note de Hiroshima*, déjà cité, p. 83.

l'explosion, les personnes irradiées *in utero*, les enfants de survivants irradiés, les irradiés décédés. Dans *Hiroshima in America* [8], Lifton propose le concept de *Psychic numbing. To numb* signifie « engourdir ». C'est un engourdissement psychique. Il le définit comme « une capacité ou une tendance diminuée à sentir » (*diminished capacity or inclination to feel*). Les survivants racontent en se remémorant l'explosion de la bombe, qu'ils ont simplement cessé de sentir. Ils parlent de « paralysie de l'esprit » (*paralyis of mind*). Ils sont devenus « insensibles à la mort humaine » (*insensitive to human death*). « Momentanément, ils n'avaient plus aucune sensation » (*temporary without any feeling*). C'était l'expression aiguë de cet engourdissement psychique sous la forme du *closing-off*, de la « fermeture psychique », d'une rupture. Lifton nous donne le vocabulaire que les Hibakusha utilisent pour parler de leur souffrance. Le terme *kyodatsujôtai*, qui signifie « dépendance, abstraction, vide », et le mot *muyokuganbö*, qui signifie « apathie », un état de profond désespoir, une sorte de *psychic numbing* prolongé. Il y a les mots des Japonais et les mots des Occidentaux pour parler de ce qui se passe pour les Hibakusha. Ce ne sont pas les mêmes [9].

Jean-François Sabouret [10] parle des *Burakumin* au Japon, au nombre de trois millions, une minorité importante vivant le plus souvent dans des ghettos. Ils sont victimes de discrimination et les Hibakusha leurs sont souvent comparés, d'autant que certains des Hibakusha sont des Burakumin. Leur communauté s'occupait d'enterrer les morts et de récupérer les peaux des bêtes. Une discrimination interne au Japon atteint les Hibakusha en dehors de celles qui vient de l'Occident. C'est pour cette raison que les travaux de Maya Todeschini sont importants car ils mettent aussi l'accent sur une autre discrimination, celle qui frappe les femmes :

« Pour ces jeunes femmes, la bombe entraîne une triple perte : celle du corps (ou du sentiment d'avoir un corps "sain", capable de procréer), celle de l'enfant à venir (en suscitant la peur d'être stérile ou de mettre au monde un enfant handicapé) et celle de la "face" (due à leur incapacité de remplir le rôle de "bonne" mère et de "bonne" épouse qu'on attendait d'elles). » [11]

Les femmes sont particulièrement atteintes parce qu'elles transmettent la vie. C'est bien la vie qui est attaquée et pas des gens.

8 Lifton R.J., 1995, *Op. cit*.

9 Lifton R.J, 1991, *Op. cit*.

10 Sabouret J.-F., *L'Autre Japon, les Burakumin*, Paris, La Découverte, 1983.

11 Todeschini M., 1997, *La Bombe au féminin : Les femmes d'Hiroshima et de Nagasaki* (mémoire de l'EHESS sous la direction de Marc Augé).

Les photos des survivants de Hiroshima et Nagasaki présentent un corps absent, alors qu'il est douloureusement présent comme le dit Hugh Gusterson :

« Ces êtres brûlés, aux membres estropiés, aux épidermes irradiés, sont souvent photographiés de dos ou en très gros plan, si bien que leur âge et leur sexe en deviennent indiscernables. Leur corps fragmenté, mis en pièce par le photographe qui les démembre aussi efficacement que le fit la bombe, n'est plus que morceaux de matière humaine. La proximité produit de la distance : ce mode de représentation dans son obsession du détail, objectifie les corps, les fait disparaître et interdit au spectateur toute identification et toute sympathie. » [12]

Il est temps de redonner un visage aux victimes d'Hiroshima. Ce ne sont pas seulement les Japonais. Nous sommes tous concernés. Le nucléaire nous menace tous, s'il est disséminé et que personne ne le maîtrise après la fin de la guerre froide. L'avenir est incertain, l'époque est à la violence et à l'instabilité, raison de plus d'essayer de penser ce qu'il y a de plus inconscient et de répondre à l'exigence de justice des Hibakusha. Comme l'écrit Levinas :

« L'altérité du prochain, c'est ce creux du non-lieu où, visage, il s'absente déjà sans promesse de retour et de résurrection. » [13]

Le 23 août 1945, *L'Humanité* écrit :

« L'explosion de produisit dans un silence absolu. Durant deux secondes peut-être, pas un son, aucune pression explosive, mais une irradiation de cercles lumineux » [14],

et dans un éditorial non signé, écrit par Albert Camus, publié sans titre dans *Combat*, on lit le 8 août 1945 :

« Nous nous résumerons en une phrase : la civilisation mécanique vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie. » [15]

12 Gusterson H., « La bombe par ceux qui la font », dans Todeschini M. (éd.), *Hiroshima, cinquante ans. Japon - Amérique : mémoires au nucléaire*, Paris, Autrement, série « Mémoires » n° 39, 1995, p. 160-170, p. 166.

13 Levinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 15.

14 Faillès B., *Hiroshima oublié,* Paris, Editions n° 1, 1995, p. 210.

15 *Ibid*., p. 70.

32

UNE PHILOSOPHIE DE L'ÉCART [1]

Le thème de l'écart, sous la forme d'une philosophie ou d'une clinique de l'écart, est fondamental pour la psychopathologie. C'est un des grands apports de la pensée phénoménologique de Jean-Toussaint Desanti qui peut être lu autant en psychopathologue qu'en philosophe. L'attitude phénoménologique telle que Husserl a pu l'initier est d'ailleurs essentielle dans l'approche clinique en psychopathologie, dans la mesure où elle laisse les choses apparaître pour questionner ce qui apparaît.

1 Paru dans *Le Cercle herméneutique*, n° 1, avril 2003, p. 194-199. Ce chapitre est une partie d'un texte intitulé « Une clinique de l'écart », écrit avant la mort de J.-T. Desanti. [Jean-Toussaint Desanti avait inauguré les conférences que j'ai organisées entre 2000 et 2007 dans le cadre de mon enseignement à l'université Paris Diderot - Paris 7 : 1. Jean-Toussaint Desanti, 12 janvier 2000, Qu'est-ce qu'un être humain ? — 2. Maurice Godelier, 4 mai 2000, Qu'est-ce que le don ? — 3. Françoise Héritier, 17 janvier 2001, sur l'ensemble de son œuvre. — 4. Danielle Alexandre-Bidon, 22 mars 2001, sur l'enfant, la famille et la mort au Moyen Âge. — 5. Gérard Gourmel, 5 avril 2001, questions soulevées par l'affaire des sœurs Papin. — 6. Claude Hagège, 17 janvier 2002, Qu'est-ce qu'une langue ? — 7. Isaac Joseph, 22 mai 2003, Qu'est-ce que le malaise dans l'interaction pour Erving Goffman ? — 8. Jean-Claude Kaufmann, 4 mars 2004 à propos de *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004. — 9. Michel Arrivé, professeur de linguistique à Paris X Nanterre, auteur de *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient : Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Limoges, Lambert-Lucas, 2005 (1re édition : Paris, Puf, 1994) et de *Une très vieille petite fille*, Seyssel, Champ Vallon, 2006 ; codirecteur (avec Izabel Vilela) de la revue *Langage et inconscient* : Langage et inconscient, quoi de nouveau sur un très vieux problème ? 14 décembre 2006. — 10. Gisèle Sapiro, directrice de recherche au CNRS, Centre de sociologie européenne, auteur de *La Guerre des écrivains*, Paris, Fayard, 1999, et de « Violence symbolique et inconscient social : la théorie sociologique de Pierre Bourdieu » in L. Pinto, P. Champagne et M.-C. Rivière (éds), *Pierre Bourdieu sociologue*, Paris, Fayard, 2004, jeudi 5 avril 2007. Note de mai 2007.]

Cette philosophie de l'écart est une théorie nouvelle de l'intersubjectivité. Son originalité n'a pas encore été assez soulignée. Desanti fait du travail sur l'écart une donnée spécifiquement humaine. C'est un écart qui est délibérément agi ; il relie et oppose en même temps. L'écart se passe entre des êtres humains, entre des corps parlants. Et les corps humains parlants sont en abîme par rapport aux choses. Desanti ne part pas de la différence sexuelle comme d'une donnée de base. De toutes façons, la différence sexuelle est traversée par la bisexualité pour Freud, si bien qu'elle n'est pas une différence absolue, un écart radical. Le corps humain parlant est bisexuel malgré la différence sexuelle qui le caractérise.

L'écart entre les corps

Jean-Toussaint Desanti [2] pense que ce qui est premier est l'abîme qui sépare les corps parlants les uns des autres. Entre un corps et un autre se trouve un abîme qui exige d'être recouvert. La raison profonde de cette exigence de recouvrement échappe, mais les corps ont tendance à coïncider, à se recouvrir, à fusionner, et c'est ce que l'on voit de la manière la plus claire dans la fusion passionnelle, dans la jouissance amoureuse et, bien entendu, dans les différentes formes de totalitarisme.

L'abîme qui sépare les corps parlants peut être recouvert symboliquement, et c'est le propre des idéalités mathématiques que de le faire, mais également de la science en général. L'exigence d'avoir à constituer des signes vient de l'abîme qui sépare les corps. Le détour discursif est nécessaire pour partager un monde, et il faut bien arriver à sortir de notre peau, de la différence ultime dans laquelle elle nous enferme, pour pouvoir communiquer avec les autres. Le sujet est un creux où il doit se montrer, où il n'existe qu'en suspens au sein de cette relation.

Par *écart*, il ne faut pas entendre la distance qui sépare deux choses. L'étymologie renvoie à *exquartare*, de *quartus*, « quart ». Ecarter, c'est mettre plusieurs choses ou plusieurs parties d'une chose à quelque distance les unes des autres. S'agissant de la réalité humaine, comment faire pour découper celle-ci en parties, séparer les morceaux, mettre les éléments à distance les uns des autres, quand la réalité humaine du clinicien intervient directement dans celle qu'il observe et qui l'affecte ?

L'écart est un état de ce qui s'offre à parcourir sans être parcouru. Il n'indique pas nécessairement la borne du parcours. C'est une ouverture indéterminée. C'est pourquoi on perçoit en écart, mais jamais l'écart lui-même qui n'existe pas. L'écart au sens objectal du mot, c'est une forme de recouvrement de l'écartement primordial.

2 Desanti J.-T., *Philosophie : un rêve de flambeur. Variations philosophiques 2,* Paris, Grasset, 1999.

Jean-Toussaint Desanti affirme que percevoir en écart, ce n'est pas percevoir l'écart. La perception en écart est non seulement le fondement même de la phénoménologie de Husserl, même si elle n'est pas tout à fait la même chez Desanti, elle est également au fondement de l'attitude clinique essentielle dans la psychanalyse et dans différentes pratiques cliniques.

L'écart même ne se donne pas vraiment, parce que nous sommes dedans. Nous sommes dans le monde. Le monde est présent à notre présence, comme lieu d'origine et pour Desanti [3] il n'y a rien à en dire. Le silence de notre présence au monde est assourdissant et pour pouvoir parler il faut fuir en avant. Pourquoi fuir en avant ? C'est tout le problème de la distance, mais la distance n'est pas l'écart. Quand on se tient à distance des choses ou des êtres, c'est que l'on se situe imaginairement en dehors, plus ou moins loin. La distance met à l'extérieur les uns des autres, les éléments dont on parle. Dans la relation humaine, la distance n'est pas évidente. Le clinicien le sait parfaitement parce qu'il mesure la grandeur de son écart et la distance dont il fait preuve dans sa pratique, mesure justement un écart plus ou moins grand qu'il a vis-à-vis non pas de l'autre, mais de la situation dans laquelle il est engagé.

Abîme, écart et jeu en psychopathologie

Être-au-monde, c'est être engagé dans la réalité humaine de l'autre, sans pouvoir se mettre immédiatement à distance, même si l'on installe très vite le dispositif psychothérapeutique ou psychanalytique. Avant d'avoir de la distance par rapport à une situation, il faut savoir si l'écart est donné dans la situation clinique.

Le clinicien ne peut donc pas fuir en arrière de ce qu'il lui arrive et il ne peut que fuir en avant. Il est pris dans un piège où il risque sans arrêt de rentrer dans le phénomène, dans ce qui apparaît, de fermer le déploiement d'une psychopathologie, de ne pas laisser se manifester le phénomène, de trop s'y engager. Le clinicien comme le phénoménologue ne peut que fuir en avant, pour pouvoir parler de ce qu'il voit, de ce qu'il vit, pour pouvoir penser.

La coupure n'est pas le fondement de la relation humaine parce que l'écart est toujours en état de recouvrement du fait de l'essence de la manifestation d'autrui qui est toujours signifiant dès la naissance. Le corps de l'autre est le premier signifiant. Entre moi et l'autre qui se tient devant moi, il n'y a pas une coupure nette comme entre les choses et moi. Le monde humain est un monde qui m'engage dans une relation que je le veuille ou non. Je suis pris dans la relation à l'autre

3 Desanti J.-T., *La Philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science,* Paris, Seuil, 1975.

et toutes les manières de s'en dépêtrer sont problématiques. L'illusion d'une coupure entre moi et les autres se rapporte au modèle de la science dans son rapport aux objets absolument objectifs qu'elle étudie.

Parler d'écart dans la psychopathologie c'est dire que l'ensemble des signes, le tableau clinique qui permet un diagnostic, n'est pas l'être humain qui est en face de moi. C'est aussi dire que la psychopathologie que je diagnostique et que je laisse se déployer dans le transfert et le contre-transfert, n'est pas identique à elle-même. L'hystérie, pour Freud [4], dès l'invention de la psychanalyse, ne peut pas être considérée comme identique à elle-même. La psychanalyse marque même l'étrangeté de l'hystérie à elle-même.

La période préanalytique de Freud [5] marque également l'écart de la psychanalyse à elle-même dès le départ. La période préanalytique est le présent de la psychanalyse et n'appartient pas au passé une fois pour toutes. Le yiddish est le nom de l'écart de Freud à la langue allemande, car il ne s'écrit pas (en hébreu) comme il se parle (en allemand). Et c'est cet écart qui traverse toute l'histoire de la psychanalyse, ouvrant un espace pour l'inconscient, dans le jeu avec les langues. Le jeu avec la langue recouvre l'écart interne à la langue. Le jeu du yiddish avec les langues est une écoute de ce qui se passe entre les langues, malgré la surdité de chacune sur son propre compte, malgré la fermeture de chaque langue sur elle-même, cherchant à se conserver, à se préserver, à se garder comme les objets sacrés dont parle Maurice Godelier [6].

Une langue se garde en réserve par rapport à l'abîme. On ne peut pourtant pas sortir du fleuve du langage qui est un flux sans rivages pour Desanti, échapper à sa langue, y couper. D'ailleurs pour Winnicott [7], il faut distinguer le jeu avec des règles (*game*) et le jeu sans règle (*play*) ouvert sur un abîme. La psychanalyse est entre les langues, ouverte sur un abîme, en écart interne à elle-même.

Janine Altounian remarque d'ailleurs que lorsque les disciples de Freud durent s'exiler, plus personne ne put vraiment transmettre son œuvre en allemand, comme s'il y avait eu le meurtre d'une langue [8]. Il ne s'agit pas simplement du meurtre de l'allemand écrit autrement, donnant le change à la science pendant la période préanalytique, il

4 Freud S. et Breuer J., *Etudes sur l'hystérie* (1895), Paris, Puf, 1975.

5 Kohn M., « Gœthe, Freud et le yiddish », *Traces,* n° 11, 1984, p. 184-194, et ici même pages 73-83.

6 Godelier M., *L'Enigme du don,* Paris, Fayard, 1996.

7 Winnicott D.W., *Jeu et réalité. L'Espace potentiel,* Paris, Gallimard, 1993.

8 Altounian J., *La Survivance : Traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod, 2000.

s'agit aussi du meurtre du yiddish. Il a fallu rétablir l'écart interne à la langue ailleurs, entre d'autres langues, dont l'anglais et l'espagnol.

Le donné psychopathologique n'est pas un donné comme les autres. Il excède les signes qui sont donnés dans l'observation clinique. Le psychanalyste doit avoir un certain don pour percevoir en écart la psychopathologie qui se déploie sous son regard ou dans ses oreilles. C'est le psychanalyste qui confère, qui donne un sens au donné psychopathologique. Le don excède l'échange comme le montre Maurice Godelier. La psychanalyse cherche également à entamer l'inertie du donné comme le dit Desanti [9] de la philosophie. C'est Spinoza qui l'a installé dans l'immanence, et c'est de Husserl et de Marx qu'il a attendu d'entamer l'inertie. Le monde, les choses qui sont données et qui n'ont pas fait l'objet d'un don, sont inertes. Elles pèsent de tout leur poids de choses, et je ne suis pas dans la même position quand je m'attaque à la psychopathologie de quelqu'un et que je la prends en charge dans ma subjectivité.

Le donné me résiste, car il fait masse, et je dois vivre une certaine révolte contre l'inertie. Desanti est allé chercher la décision de révolte chez les philosophes morts ou vivants. Il a cherché une indication de cette décision de révolte chez eux.

Pour le clinicien qui existe au cœur du psychanalyste, c'est aussi cette révolte qu'il vit contre la psychopathologie qu'il soigne. L'inertie du patient, tout le dispositif de la cure est là pour la secouer. Mais le patient sera soigné quand il reprendra sa propre révolte contre l'inertie qui est en lui, contre la psychopathologie qu'il a choisi, à son propre compte.

La résistance dans la cure n'est rien d'autre que le témoignage de ce combat délicat contre la guérison, contre la mise en suspens, la mise à distance de la psychopathologie dans laquelle le sujet s'est enfermée comme dans une toile d'araignée. Freud s'est aussi révolté contre l'inertie, celle des hystériques de son temps, celle des médecins, celle de la science.

Entamer l'inertie de la psychopathologie

Pour Desanti, il s'agit de distinguer les valeurs quand elles surgissent, de les nommer et de les formuler, d'être un des gardiens du symbolique sans se vouloir prophète. Il fait confiance à la source de liberté et de révolte qui est au cœur des hommes [10].

Entamer l'inertie de la psychopathologie qu'il soigne, telle est la tache du psychanalyste, et de ce fait il ne peut pas l'accepter comme

9 Desanti J.-T., *Introduction à la phénoménologie* (1976)*,* Gallimard, 1994.

10 Desanti D., « Entretien final avec Jean-Toussaint Desanti », *Ce que le siècle m'a dit,* Paris, Plon, 1997, p. 666-672.

une donnée irréductible, même dans la psychose. La psychose donne cette impression d'être coupée de la réalité comme on peut le voir avec le concept de forclusion de Lacan [11] ou avec celui de perte du principe de réalité chez Freud [12]. Mais ce n'est peut être pas le cas dans toutes les psychoses de la même manière, et l'écart existe sans doute de façon très différente dans la paranoïa et dans l'accès délirant.

La paranoïa est une psychose où la question de l'écart à soi-même est très difficile à trouver. La rigidité du sujet est une inertie inentamable. Le paranoïaque n'a pas servi pour rien à Lacan de point de départ clinique contrairement à Freud qui est parti de l'hystérique, après avoir étudié les petits animaux pendant sa période préanalytique et avant d'écouter les êtres humains.

Les petits animaux, anguilles et autres petromyzon, que Freud étudie, ce sont en fait des hommes. Ses animaux sont des humains et ses humains sont des animaux, car ils sont pesants, inertes dans leur psychopathologie.

La coupure n'est pas nette dans la psychose, parce que la coupure entre les hommes et les animaux n'est pas nette non plus pour Freud. Le concept de pulsion, à la limite du somatique et du psychique en est un excellent exemple. Il existe une part de pulsionnel chez l'être humain qui le rattache au monde animal, et l'on sait la grande peine que Freud a eu pour faire reconnaître la pulsion de mort.

La psychose est confrontée au problème de l'événement [13]. A la limite, on pourrait croire qu'il n'y a plus d'événement en elle. Elle est identique à elle-même quelles que soient les circonstances, et rien n'y fait. L'inertie est totale, il n'y a aucun moyen d'entamer le sujet justement. Le thérapeute n'arrive pas faire une brèche dans ce mur humain qui est en face de lui. L'événement, en tant qu'on peut le définir comme quelque chose qui arrive et qui n'est pas rien, n'a pas lieu. Pourtant, nous devons considérer les psychotiques comme des êtres humains et non comme des choses. C'est précisément à cette dimension de l'inertie de la chose qu'ils nous renvoient. Les psychotiques parlent même quand ils se taisent, car ce sont des hommes et ils sont dans le langage. C'est la capacité d'être dans le langage et de le sentir, même si cette perception ne se fait pas comme pour les autres, même si elle ne fait pas communauté, qui est centrale.

11 Lacan J., « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Ecrits,* Paris, Seuil, 1966, p. 531-583.

12 Freud S., « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose », *Névrose, psychose et perversion,* Paris, Puf, 1973, p. 299-303

13 Kohn M., « Entre ipséité et illéité. Un événement d'autrui sans expérience », *L'Art du Comprendre,* n° 1, mars 1994, p. 136-153, et ici même pages 131-147.

La coupure et l'écart dans la névrose et la psychose

Pour Desanti [14], rien ne commence absolument, ni le savoir ni la philosophie, ni la mathématique, ni la parole et il n'y a pour quiconque de moment inaugural. Cette position où il n'a jamais existé pour lui de première parole, ni de récitant ou de fidèle secrétaire de l'être pour reprendre la formule de Hegel, n'est pas sans rapport avec ce que la psychanalyse essaye de dire de la coupure dans la psychose. La coupure épistémologique a été pendant longtemps centrale avec Bachelard mais aussi avec Althusser.

L'exercice phénoménologique de Jean-Toussaint Desanti m'aura porté bien avant la méditation freudienne de Pierre Kaufmann. L'occasion était un simple mémoire de maîtrise en philosophie sous la direction de Jean-Toussaint Desanti en 1976, c'était justement sur *Les Concepts de la psychanalyse dans l'épistémologie de Gaston Bachelard*. La pensée de Bachelard m'intéressait à cause du jeu très subtil qui était le sien entre la poésie et la science. Les concepts de la psychanalyse chez Bachelard ne sont justement pas des concepts, par exemple le sur-çà. Ce sont des jeux de mots, même pas des mots d'esprit. Et pourtant dans la navigation qui est la sienne dans la psychanalyse, il y avait tout à fait indépendamment d'une quelconque doctrine, cette incroyable liberté qu'il avait de jouer avec la psychanalyse. La poésie n'est pas loin. La parole première n'existe pas dans la poésie. Et comme la poésie est à l'origine comme le mythe d'ailleurs, il nous faut revenir à cette dimension poétique de l'existence, quand elle n'est pas encore figée dans un mythe.

L'ouverture du clinicien sur la psychopathologie qu'il rencontre n'est pas de l'ordre d'une coupure où il se situerait dans une pure extériorité. Cela est le problème de la science. C'est absolument impossible dans la psychanalyse. Le clinicien est intérieur à son objet, qui est entre lui et l'autre qui est en face de lui.

D'ailleurs Desanti ne parle pas de l'opposition du petit et du grand Autre de Lacan, et il ne parle pas non plus d'autrui au sens lévinasien comme étant quelqu'un qui se manifeste par son visage, comme infini.

Desanti distingue l'Autre des racines, celui de la continuité de la vie, celui qui, telle Antigone, assume les lois non écrites de la continuité de la vie, contre Créon qui ne veut pas enterrer son frère et qui représente les lois de la cité. L'humanité interne à l'être humain, c'est autre chose que l'homme qui se caractérise par l'invention de ses formes de sociabilité. L'humanité est du côté des lois non écrites de là continuité de la vie. En second il s'agit de l'Autre qui est devant, à qui l'on s'adresse dans une certaine proximité de geste et de parole, et

14 Desanti J.-T., *Un destin philosophique ou les pièges de la croyance,* Paris, Gallimard, 1982.

dont on attend toujours une réponse sous une forme ou sous une autre. Enfin il y a l'Autre du bruit, celui de la parole anonyme.

Pour Desanti, l'Autre est texte, et la littérature témoigne de l'excès du signifiant sur elle. La littérature n'arrive pas à fixer des bornes au signifiant. Il existe un excès des choses relativement à toutes leurs expressions et un excès des choses par rapport aux mots. Le corps de l'auteur s'est absenté du texte, essentielle absence de l'Autre qui renvoie à un sujet qui n'est rien d'autre que le creux où il doit se montrer, n'existant qu'en suspens, qu'il persiste ou se révoque. Le texte est un entre-deux de la présence et de l'absence.

Desanti considère que dans notre modernité l'analyste est au pôle formel où doit se constituer l'unité métastable de la chair et de la loi. Ce que le patient vient interroger en ce lieu énigmatique que représente l'analyste, c'est un lien possible à un moment donné de la culture, du corps et de la loi. Ce rapport varie sans cesse dans l'Histoire, et dans la modernité il prend la forme d'une rupture. La loi et le corps ne font pas bon ménage. Le pervers interroge radicalement la loi, en tant qu'il fait de son désir la loi, comme l'avait montré Lacan [15].

Parler d'une philosophie et d'une clinique de l'écart, c'est se mettre dans une position subjective où l'écart interne à la psychopathologie puisse se déployer. Le soin psychothérapeutique ne peut avoir lieu que si cet écart est maintenu par l'analyste comme une perception vive, toujours présente, que s'il se bat contre l'inertie du réel, de la chosification de la psychopathologie sur elle-même. Il est vrai qu'il faut aussi pour cela qu'il puisse se laisser entamer, et non pas seulement qu'il entame le patient. Dans la perversion, ce qui est interrogé c'est l'objet à travers une emprise sur lui. Le pervers témoigne de l'écart du corps à la loi.

15 Lacan J., « Kant avec Sade », *Ecrits,* Paris, Seuil, 1966, p. 765-790.

33

LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ DANS UN CRIME : LES SŒURS PAPIN [1]

La recherche en psychanalyse à l'université vise-t-elle la vérité ? A partir de l'exemple des recherches récentes sur le crime des sœurs Papin, en particulier celles de Gérard Gourmel [2], et du doute qui se dégage sur les faits et le diagnostic, on peut se demander quelle est la vérité d'un crime. La recherche en psychanalyse à l'université est-elle un crime ? Où est la vérité ?

La recherche de la vérité en psychanalyse et la situation analytique

Depuis cinq ans que je suis maître de conférences à l'université Paris Diderot - Paris 7, UFR de Sciences humaines cliniques, je vis une expérience passionnante et enrichissante sur le plan de l'enseignement et de la recherche. Dans mon cabinet, j'essaye d'être analyste avec mes patients depuis vingt-six ans, et mon expérience de réunions cliniques à la Maison de la mère et de l'enfant à Paris depuis vingt ans est également fondamentale dans ma pratique [3]. Dans mon enseignement, j'essaye de sensibiliser les étudiants à la psychanalyse en leur

1 Paru dans *Recherches en psychanalyse*, *Cahiers de l'Ecole doctorale de l'université Paris Diderot - Paris 7* n° 2, « Le Crime », 2004, p. 97-108.

2 Gourmel G., *L'Ombre double. Dits et non-dits de l'affaire Papin*, Le Mans, Editions Cénomane, 2000 ; Gourmel G., *La Souricière*, Le Mans, Editions Cénomane, 1999.

3 Kohn M. et Crozon-Navelet C., « L'intervention psychologique en Centre maternel », *L'Information psychiatrique* LXXVII-1 n° 761, janvier 2001, p. 55-60 et ici même pages 263-273 ; Kohn M., « Le Docteur bébé. L'identification du psychothérapeute au patient », *L'Information psychiatrique* LXXVIII-3 n° 773, mars 2002, p. 254-258 et ici même pages 279-286.

[J'ai été heureux d'être invité par Gérard Gourmel à un colloque « Lettres d'exil », le 27 et 28 avril à Perpignan, où j'ai parlé de « Peut-on en finir avec l'exil ? Le châle de Cynthia Ozick ». Note de mai 2007.]

donnant des repères cliniques et psychopathologiques et une certaine ouverture culturelle. Nous ne formons pas des analystes mais des psychologues cliniciens. J'appelle *espace analytique* ce qui est commun aux différentes situations analytiques, et cela n'est pas lié à des personnes. La situation analytique permet à la parole de passer, traverser, de ne pas se figer sur place, de se décongeler. *La"avor*, en hébreu, signifie « passer, traverser », d'où l'*ivrite*, « l'hébreu ». Une oreille, beaucoup d'oreilles, des antennes, paraboliques ou pas, sont là dans la situation analytique. Il y des situations analytiques et la psychanalyse est traversée par un processus langagier et historique depuis son début dans le préanalytique [4] qui ne se réduit ni à Freud ni à Lacan, ni à aucun personnage de la psychanalyse et de son histoire. Le préanalytique, ce sont des situations analytiques. Il y a des animaux que Freud étudie parce que ce sont des hommes. Et comme vous le savez les hommes sont des animaux, sinon on le saurait.

Rappelons que pour Goffman dans *La Mise en scène de la vie quotidienne*, la situation analytique est une collusion qui engendre une relation [5]. Les situations ordinaires engendrent des coalitions collusoires. Et il ajoute dans *Les Cadres de l'expérience* que les conventions qui régissent une séance de psychothérapie ouvrent des brèches dans le cadre des échanges ordinaires de face à face [6]. Il y a un malaise dans l'interaction [7], dans le transfert, dans la psychanalyse. C'est le transfert au malaise, c'est la situation analytique. Elle est menacée d'être interrompue sans arrêt, et pas seulement par les coups de fil que les analystes reçoivent, par les mails qui sonnent, car comme le dit Goffman :

« Ce que réclame une bonne interprétation, c'est qu'on l'entende pour la première fois, non qu'on la raconte pour la première fois » [8],

4 Kohn M., *Freud et le yiddish : le Préanalytique*, Paris, Christian Bourgois, 1982 ; Kohn M. et Baumgarten J., collab. technique d'Anne Akoun, *L'Inconscient du yiddish*, Actes du colloque international du 4 mars 2002, Paris, Anthropos Economica, 2003.

5 Goffman E., *La Mise en scène de la vie quotidienne 2 : Les Relations en public*, Paris, Minuit, 2000, p. 356.

6 Goffman E., *Les Cadres de l'expérience,* tr. fr. d'I. Joseph avec M. Darteville et P. Joseph, Paris, Minuit, 1991, p. 377-378.

7 Joseph I., *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, Puf, collection « Philosophies » n° 99, 1998, p. 40. Conférence d'Isaac Joseph, professeur de sociologie à l'université Paris X - Nanterre, « Qu'est-ce que le malaise dans l'interaction pour Erving Goffman ? », pour le cours de Max Kohn à l'université Paris Diderot - Paris 7, « Histoire des idées, introduction générale aux Sciences humaines », 22 mai 2003.

8 Goffman E., *Les Cadres de l'expérience*, déjà cité, p. 498

ce qui compte c'est l'illocutoire dont parle Austin dans *Quand dire, c'est faire* [9] :

« Il s'agit d'un acte effectué en disant quelque chose, par opposition à l'acte de dire quelque chose. »

Le crime des sœurs Papin : le doute et la vérité

La recherche de la vérité est-elle l'objet de la recherche en psychanalyse à l'université ? Pour essayer de répondre à cette question, je prendrai l'exemple du crime des sœurs Papin. En mars 2001, j'étais assis comme souvent au *Tea Follies*, Place Gustave-Toudouze, dans le 9e arrondissement à Paris, près de mon cabinet. J'entends deux hommes parler des sœurs Papin. Je leur adresse la parole. J'avais deviné que l'une de ces personnes était un journaliste et l'autre un cinéaste. Il s'agissait de Gérard Gourmel, ancien chroniqueur judiciaire, et de Claude Ventura [10], un cinéaste. J'ai proposé à Gérard Gourmel de venir faire une conférence à mes étudiants. Le problème de la vérité en sciences humaines et en psychanalyse est essentiel. Où est la vérité dans les sciences humaines ?

Au cours de la conférence, j'ai raconté comment j'avais rencontré Gérard Gourmel. L'amphi a paru douter de ce que je disais, et Gérard Gourmel a raconté que nous nous étions rencontré en Fac il y a longtemps. Les étudiants ont eu l'air d'y croire. C'était un mensonge, et ils ne reconnaissaient pas la vérité. A moins que la vérité ne soit liée aux circonstances [11]. J'ai eu l'occasion d'inviter Gérard Gourmel, après d'autres conférenciers [12], dans ce cours d'introduction générale aux sciences humaines [13], que j'aime beaucoup, ainsi que celui de

9 Austin J.L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, collection « Essais », 1991, p. 113.

10 Claude Ventura, *Le Documentaire-parcours initiatique : En quête des sœurs Papin*, film de 94 mn, 2000.

11 [J'avais dit alors que Gérard Gourmel et moi nous étions rencontrés au café. Les étudiants ont eu l'air sceptiques. Note de mai 2007.]

12 J.-T. Desanti, le 12 janvier 2000, « Qu'est-ce qu'un être humain ? » ; M. Godelier, le 4 mai 2000, « Qu'est-ce que le don ? » ; F. Héritier, le 17 janvier 2001, sur l'ensemble de son œuvre ; D. Alexandre-Bidon, le 22 mars 2001, sur l'enfant, la famille et la mort au Moyen-Age ; G. Gourmel, le 5 avril 2001, « Questions soulevées par l'affaire des sœurs Papin » ; C. Hagège, le 17 janvier 2002, « Qu'est-ce qu'une langue ? », I. Joseph, 22 mai 2003, « Qu'est-ce que le malaise dans l'interaction pour Erving Goffman ? » ; J.-C. Kaufmann, le 4 mars 2004, à propos de *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.

13 Conférence de G. Gourmel sur les questions soulevées par l'affaire des sœurs Papin, cours de Max Kohn « Histoire des idées, Introduction générale aux sciences humaines », 5 avril 2001.

méthodologie générale, objets et méthodes dans le champ des sciences humaines.

Le crime des sœurs Papin : les faits

Le soir du 2 février 1933, la police découvre le corps mutilé de la femme, Mme Lancelin, et de la fille, Geneviève, d'un notable du Mans. Une panne d'électricité a empêché la domestique de terminer le repassage, à la suite de quoi elle a entraîné sa sœur dans le carnage. Elles ont arraché les yeux des victimes, puis tailladé leurs corps avec des ustensiles de cuisine. Sont arrêtées Christine Papin (27 ans), la cuisinière, et Léa (22 ans), la femme de chambre. Elles passent aux aveux tout de suite. Christine et Léa sont originaires de la paysannerie pauvre ; elles ont passé leur enfance à l'orphelinat du Bon-Pasteur et ont voulu être placées ensemble. Leur mère leur réclame sans cesse de l'argent. Christine a vainement essayé de faire émanciper sa sœur à la mairie. Elles se sont alors plaintes d'être persécutées. Le grand-père des sœurs Papin est mort épileptique ; un de leurs cousins est devenu fou ; un oncle s'est pendu dans sa grange. Le père a été l'amant de sa fille aînée. Le fait divers est très médiatisé et le débat à la Cour d'assises de la Sarthe, le 29 septembre suivant, est vif. L'expertise psychiatrique conclut à la pleine responsabilité pénale des prévenues. Christine Papin, condamnée à mort, puis graciée et incarcérée en Centrale, décédera en mai 1937 à l'asile d'aliénés de Rennes. Léa fera dix ans de travaux forcés et subira une interdiction de séjour de vingt ans. La presse de l'époque trouve le crime obscur et s'indigne contre cette manifestation de violence de domestiques à l'égard de leur maître. Les trois cliniciens expérimentés (Schutzenberger du Mans, Baruk d'Angers, Truelle de Paris) lors de la commission des faits rejettent la possibilité d'un état de démence. Benjamin Logre, sans avoir le droit d'examiner les deux sœurs, posa un diagnostic d'anomalie mentale, engendrée par une hystéro-épilepsie avec perversion sexuelle et idées de persécution. Les partisans de la psychiatrie dynamique s'opposèrent aux théoriciens de l'hérédité, de la constitution et de la simulation. Les deux sœurs dirent qu'elles n'avaient rien à reprocher à leurs maîtresses. Christine, après cinq mois d'incarcération est sujette à diverses syncopes et hallucinations. Elle se livre à des exhibitions érotiques, se met en prière ou tente de s'arracher les yeux.

Pourtant la psychiatrie et la psychanalyse [14] ont reconnu la patho-

14 De Beauvoir S., *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1982, p. 151-152 ; Brunetière H., « L'affaire Papin : Genet avec Lacan », *L'Information psychiatrique*, n° 2, LXXVI-752, février 2000, p. 182-184 ; Darblade-Mamouni S., *L'Affaire Papin*, Paris, De Vecchi, 2000 ; Dupré F. (« hétéronyme » de Jean Allouch, Eric Porge et Mayette Viltard), *La Solution du passage à l'acte : Le double crime des sœurs Papin*, Ramonville Saint-Agne, Erès,

logie comme la source de l'acte des deux sœurs. Le Dr Michel Dubec, en juillet 1992 au moment de la reconstitution du procès Papin au Palais de justice de Paris, conclut à l'irresponsabilité pénale entière des accusées, fondée sur le diagnostic de « délire à deux, première entité de la paranoïa ». Jacques Lacan y retrouve l'homosexualité féminine, le délire à deux, le geste meurtrier en apparence immotivé, la tension sociale, la paranoïa et l'autopunition. Il ruine le diagnostic d'hystéro-épilepsie de Benjamin Logre. Seule la référence à la paranoïa permet d'expliquer le passage à l'acte. Le délire semble surgir d'une panne d'électricité. Cette panne matérialise pour lui le silence qui s'était installé depuis longtemps entre les sœurs Papin et leurs maîtresses. Le courant ne passait pas. Le crime serait la mise en acte de ce non dit. Le véritable motif du crime n'est pas la haine de classe, mais la structure paranoïaque et l'autopunition, où le meurtrier frappe l'idéal du maître qu'il porte en lui. L'homosexualité latente est présente chez les deux sœurs. Christine se prend pour le mari de Léa et révèle ainsi le phénomène du délire à deux, et la pulsion est dirigée vers deux autres femmes dont l'une est la mère ou l'aînée de l'autre. Cinq mois après le crime surgit un besoin d'autopunition quand Christine veut s'arracher les yeux puis au moment du verdict quand elle s'agenouille pour écouter la sentence de mort. La castration se joue dans le fait de dénuder le sexe de Geneviève Lancelin et elles arrachent les yeux de leurs victimes.

Lacan irréalise le crime sans déshumaniser le criminel. Expliquer le crime, ce n'est pas le pardonner, ni le condamner, ni le punir ou l'accepter :

« … seul l'analyste peut démontrer contre le sentiment commun l'aliénation de la réalité du criminel, dans un cas où le crime donne l'illusion de répondre à son contexte social. » [15]

Simone de Beauvoir dans *La Force de l'âge* [16] dit qu'avec Sartre,

1984 ; Lacan J., « Motifs du crime paranoïaque : Le crime des sœurs Papin », *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* suivi de *Premiers écrits sur la paranoïa*, Paris, Seuil, 1975, p. 389-398 ; Lacan J., « De nos antécédents », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 65 ; Lacan J., « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 142 ; Trémine T., Cousin R., Roumajon Y., Bailly-Salin, Allouch J., Majesté M., *A propos des sœurs Papin*, *L'Information psychiatrique* LXIII, septembre 1987, p. 841-942 ; Roudinesco E., *La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France 2, 1925-1985*, Paris, Seuil, 1986, p. 138-143 ; Roudinesco E., *Jacques Lacan : Esquisse d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 93-98.

15 Lacan J., « Introduction théorique… », déjà cité, p. 142.

16 de Beauvoir S., *op. cit.*, p. 151-152.

elle pensait que dès que l'ordre social était en cause, ils étaient prompts à flairer une mystification. La tragédie des sœurs Papin lui fut tout de suite intelligible sur le plan social. Les maîtresses devaient susciter la violence des servantes par leurs injustices :

« … les deux sœurs s'étaient faites les instruments et les martyres d'une sombre justice. »

Elle insiste sur l'homosexualité des sœurs :

« … Les journaux nous apprirent qu'elles s'aimaient d'amour et nous rêvâmes à leurs nuits de caresses et de haine, dans le désert de leur mansarde. »

Pourtant, elle reconnaît que

« l'aînée était atteinte d'une paranoïa aiguë et la cadette épousait son délire. »

Sartre et elle s'indignent quand les psychiatres les déclarent saines d'esprit. Pour eux, l'assassin n'est pas jugé, il sert de bouc émissaire, exactement comme dans le procès de Gorguloff, qui avait tué le Président de la République, Paul Doumer, et qui demande à être exécuté en 1932.

Un crime « pas possible », sans témoin

Dans sa conférence, Gérard Gourmel dit que systématiquement les auteurs de crimes ont été déclarés responsables. La psychiatrie penche du côté de la justice, et il n'y a pas d'erreur de diagnostic. Pourtant dans le crime des sœurs Papin, on a l'impression de se heurter à un crime sans motif, sans préméditation. Des pièces manquent, il y a des surcharges sur les 117 pièces du dossier. Et l'on peut croire quand on y regarde de près, à une erreur judiciaire, à une machination. Pour lui, les sœurs Papin ont commis ce crime, mais pas de la manière dont elles ont avoué. Il nous a même dit à un moment donné qu'il avait douté de la réalité du crime. Les choses vont quand même très loin, quand on regarde les pièces. Douter de la réalité d'un crime, ce n'est pas banal. Ici, il s'agit de la réalité du crime de deux femmes, mais on peut retrouver ce phénomène dans un crime contre l'humanité comme la shoah ou d'un crime contre la vie comme Hiroshima [17].

17 Kohn M., « L'acte narratif en psychanalyse après la shoah », *Cahiers de psychologie clinique* n° 13, « L'aliénation », novembre 1999, p. 13-21 et ici même p. 199-207 ; Kohn M., « Hiroshima : engourdissement et fermeture psychiques », *Champ psychosomatique*, 2002, n° 28, *L'Esprit du Temps*, 2003, p. 85-96 et ici même p. 303-312 ; Kohn M., « Hiroshima dans la psychanalyse », *Actes de l'université européenne d'été : Violences dans la modernité*, 8-13 septembre 2003, université Paris Diderot - Paris 7, Service Commun de Développement et de Formation Continue et Professionnelle, UFR Sciences Humaines Cliniques, 2004, p. 330-333 et ici même p. 313-317.

Heidegger, dans « De l'essence de la vérité » [18], nous dit que nous voulons la « vérité » réelle pour avoir une mesure et un point d'appui. Nous avons le souci de la vérité. La vérité est ce qui constitue le vrai comme vrai, le vrai comme réel (*wirklich*). Quand nous disons que c'est une vraie joie de collaborer à une entreprise, nous voulons dire par-là que c'est une joie pure, réelle. La chose est en accord avec ce qu'elle est estimée être (*stimuli*). Cela convient, ça colle. La définition traditionnelle de l'essence de la vérité, c'est donc *veritas est adæquatio rei et intellectus*. La vérité est l'adéquation de la chose à la connaissance. C'est aussi l'adéquation de la connaisssance à la chose. S'agissant de psychopathologie, de clinique, c'est le problème que pose la recherche de la vérité dans un crime comme celui des sœurs Papin. Ce ne sont pas les hypothèses diagnostiques qui manquent.

La démarche des deux sœurs à la mairie, à la fin de l'été 1931, pour obtenir l'émancipation de Léa, est pour Lacan la seule trace de formulations d'idées délirantes antérieures au crime. Francis Dupré (c'est-à-dire Jean Allouch, Eric Porge et Mayette Viltard) réfutent une pathologie de persécution. L'expertise néglige le fait que la prise de parole de Léa ait lieu après le passage à l'acte. Gérard Gourmel nous a dit que ce crime « était un crime "pas possible" ». Tout le dossier ne fonctionne que par des aveux. Que signifient les aveux ? Il y a des doutes. C'est un crime sans témoin. Ce n'est pas le seul. Où est la vérité dans ce crime ? Où est la vérité dans un crime ? La vérité du crime des sœurs Papin est-elle psychopathologique ? Le psychopathologique dit-il la vérité ? L'adéquation de la chose à la connaissance – pour reprendre la définition de la vérité pour Heidegger – semble difficile dans le cas des sœurs Papin. Que faire de ce que Léa dit devant le commissaire lors des premiers interrogatoires : « Je suis sourde et muette » ? [19]

Ragot et Vérité

L'Ami du Peuple [20] déclare : « On veut expliquer tous les crimes. Il y en a pourtant qui ne s'expliquent pas. On les constate et c'est tout. »

Comme le dit Gérard Gourmel [21] :

« Depuis 1933 psychiatres et psychanalystes sans exception presque, concluent à la psychose. Seule la détermination varie désormais, dans une triade, paranoïa, schizophrénie, délire à deux. »

18 Heidegger M., « De l'essence de la vérité », *Questions 1*, Paris, Gallimard, 1972, p. 161-194.

19 Gourmel G., *L'Ombre double…*, déjà cité, p. 104.

20 *Ibid*., p. 176.

21 *Ibid*., p. 200.

Gérard Gourmel essaye de dénuder la fabrique de l'histoire. Et quand on sait que les deux gardiens de la paix qui sont venus le 2 février 1933, 6 rue Bruyère, au Mans, s'appellent Ragot et Vérité, on croit rêver. La réalité dépasse la fiction. Comme le remarque Gérard Gourmel dans son chapitre « Soleil noir »,

« Le 30 janvier de l'année 1933, décrétée sainte par Pie XI, Adolf Hitler avait été appelé à la chancellerie du Reich. Le parti nazi, que quelques observateurs éclairés tenaient pour l'incarnation d'une psychose d'angoisse, maîtrisait l'Allemagne. » [22]

Le Reichstag brûle la nuit du 27 février ; le 21 septembre s'ouvre le procès des incendiaires. C'est contemporain du crime des sœurs Papin. Peut-on dire que la vérité d'un événement historique est psychopathologique ? Peut-on dire qu'un événement psychopathologique est aussi historique ? Quelle est la part de vérité entre l'histoire, le psychopathologique, le clinique, dans un événement ? La psychanalyse à l'université ne peut pas dire la vérité, et elle ne le doit pas, mais elle peut la rechercher. Elle est un crime de lèse-majesté parce que le sujet de l'inconscient fait douter de ce qui se présente comme vérité. La psychanalyse n'est pas que dans les institutions analytiques et les cabinets d'analystes. Elle est aussi dans l'histoire et la société, voilà pourquoi elles est aussi à l'université. Sa présence n'est pas un crime.

L'histoire est *sens* dessus-dessous depuis la chute du mur de Berlin. Berlin est elle-même une ville *sans* dessus-dessous, toujours en chantier, comme le montre si bien Régine Robin [23] dans *Berlin Chantiers* et dans *La Mémoire saturée*. Berlin est psychotique, les sœurs Papin sont psychotiques. On a tout dit et on n'a rien dit. Un événement historique ne peut pas être qualifié uniquement sur le plan psychopathologique – voilà pourquoi je parlerai volontiers de trauma individuel, mais je me demande vraiment si l'on peut parler de trauma collectif et je préfère dire trauma historique, ce qui va avec la chute d'idéaux.

Les sœurs Papin cachent un événement historique, la montée du nazisme, quasiment contemporain, et aucun des psychiatres et psychanalystes n'en parle. Un crime peut en cacher un autre. Christine à l'orphelinat perd son prénom d'usage, nous fait remarquer Gérard Gourmel. Elle sera Clémence, son troisième prénom, jusqu'à 15 ans. Clémence, c'est la mère qui mettra en garde les sœurs contre une séquestration dans un couvent. Aujourd'hui on estampille le cas Christine Papin de schizophrénie [24]. Pourtant à Rennes, le diagnostic

22 *Ibid*., p. 199.

23 Robin R., *Berlin Chantiers : Essai sur les passés fragiles*, Paris, Stock, 2001 ; *La Mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003.

24 Gourmel G., *L'Ombre double…,* déjà cité, p. 204.

appuyé sur le tableau clinique faisait plutôt penser à la mélancolie. L'hypothèse d'une psychose réactionnelle est écartée. Tout suppose l'antériorité d'une faille au crime. Et pourtant pour Gérard Gourmel, cela ne peut pas être un crime de schizophrène ou de mélancolique, si pendant 24 mois coexistent rue Bruyère deux personnalités psychotiques.

Le *Tea Follies* où j'ai rencontré Gérard Gourmel ne se trouve pas loin de la rue La Bruyère, mais à Paris, pas au Mans, c'est le nom de la scène du crime. Et Gérard Gourmel de conclure :

« Si deux entités morbides distinctes s'étaient enchâssées l'une dans l'autre, incubées par le milieu ? Si l'apport persécutif du délire à deux tenait à la cadette, réplique de sa mère, plutôt qu'à une forme paranoïde de schizophrénie chez l'aînée ? » [25]

Si on discerne une paranoïa chez Léa, elle visait sans doute Christine et pas Mme Lancelin et sa fille.

Christine meurt le 18 mai 1937 à Rennes, et Léa s'installe à Nantes avec sa mère après sa levée d'écrou le 2 février 1943, en pleine guerre. Elles avaient été placées par leur mère chez Mme Lancelin. Gérard Gourmel nous avait dit : Comment se fait-il que M. Lancelin soit allé aussi vite avertir la police et pourquoi est-il rentré plus tôt que prévu chez lui ? Que s'est-il passé dans le crime des sœurs Papin ? Un passage à l'acte dans une psychopathologie ou alors le tragique d'une vérité qui nous échappe ? Raison de plus de faire de la recherche en psychanalyse à l'université et s'y employer avec doute et méthode. C'est une visée, nous ne l'atteignons pas, même si nous donnons des repères psychopathologiques et cliniques avec le modèle de la psychanalyse à nos étudiants. Le diagnostic n'est qu'une hypothèse. Il peut y en avoir d'autres. La clinique est vivante et en fonction des circonstances, les hypothèses diagnostiques peuvent changer. D'ailleurs psychiatrie et psychanalyse retiennent des sœurs Papin un cas d'école de *délire à deux*. Le Dr Logre pensait que la forme était induite par l'aînée, Jacques Lacan l'introduit en 1933 sous une forme simultanée et cinquante ans plus tard Jean Allouch, Eric Porge et Mayette Viltard y voient une double forme, induite par Christine chez Léa et simultanée entre Clémence Derré et Christine.

Jean-Paul Lauzel voit dans les sœurs Papin un des très rares mythes de notre époque [26]. Il y a en effet un destin culturel, théâtral et cinématographique qui fait partie du cas, au théâtre *Les Bonnes* de Jean Genet, au cinéma *Les Abysses* de Niko Papatkis, *La Ligature* de Gilles Cousin, *Les Blessures assassines* de Jean-Pierre Denis, *La Cé-*

25 *Ibid*.

26 Lauzel P.-P., « Avant-propos », *L'Information psychiatrique*, déjà cité, p. 849.

rémonie de Claude Chabrol adapté du roman *L'Analphabète* de Ruth Rendell, enfin *Le Diable dans la peau*, un roman de Paulette Houdyer [27].

Comme le dit Gérard Gourmel dans son livre *La Souricière* déjà cité :

« Des années durant, j'ai ainsi vu des hommes, derrière la barre des prévenus ou dans le box des inculpés, s'exprimant dans leur langage tandis que l'on s'évertuait à pratiquer devant eux un autre idiome, tout aussi ésotérique, et bien sûr ces hommes étaient-ils toujours condamnés impitoyablement. »

*

Concluons sur ce que dit Léa lors des premiers interrogatoires : « Je suis sourde et muette ».

Gérard Gourmel remet en question la réalité des faits dans le crime des sœurs Papin, ce qui ne veut pas dire que l'on ne puisse pas faire d'hypothèse psychopathologique pour essayer de le comprendre, celle d'un délire à deux, avec des nuances selon les auteurs, comme nous l'avons vu. La vérité n'est donc pas dans l'adéquation d'un sujet et d'un objet, elle est un horizon pour le chercheur qui s'occupe de psychanalyse, en particulier à l'université. Il ne s'agit ni de dire que la réalité des faits n'existe pas, même si l'on peut en douter, ni de se fixer sur un diagnostic qui n'est jamais qu'une hypothèse. Ce qui questionne la recherche en psychanalyse à l'université dans le cas des sœurs Papin, c'est cette démarche inconfortable, à la fois pour ceux qui refusent la psychanalyse et pour ceux qui croient savoir la vérité avec leur théorie, dans la psychanalyse.

27 Genet J., *Les Bonnes*, Paris, l'Arbalète, 1947 ; Papatkis N., *Les Abysses*, scénario et dialogues de Jean Vautier, Paris, Gallimard, 1963 ; Cousin G., *La Ligature*, 38 mn, 1979 ; Denis J.-P., *Les Blessures assassines*, 94 mn, 2000 ; Rendell R., *L'Analphabète [A judgement in stone],* Kingsmarkham, 1977 ; Houdyer P., *Le Diable dans la peau*, Paris, Julliard, 1966.

34

LE DON DANS LA PSYCHANALYSE[1]

Dans le numéro du 5 juillet 2002, de l'hebdomadaire américain de langue yiddish, *Forverts* [2], fondé à New York en 1897 et dirigé aujourd'hui par Boris Sandler, on peut lire l'histoire suivante :

Goldstein finit par obtenir un visa pour quitter l'URSS, faire son *"aliya* en Israël et retrouver sa famille. Il ne doit emporter qu'une sacoche. A l'aéroport de Moscou, le douanier lui demande d'ouvrir celle-ci, et il trouve enveloppé dans un journal le buste de Staline.

— Qu'est-ce que c'est ? s'énerve le douanier.

— Non, pas « Qu'est-ce que c'est ? », mais « Qui est-ce ? », lui répond Goldstein. C'est le petit père des peuples. Je l'emmène en souvenir pour ses bonnes actions pour notre peuple.

— Ce n'est pas étonnant que l'on dise que vous autres Juifs, vous êtes tordus. Allez-vous en, lui dit le douanier.

A l'aéroport Ben Gourion, en Israël, un autre douanier après avoir découvert le buste lui pose la même question :

— Qu'est-ce que c'est ?

Goldstein : — Non, pas « Qu'est-ce que c'est ? », mais « Qui est-ce ? » C'est ce bâtard de Staline. Je l'emmène en souvenir de toute la peine qu'il a faite à notre peuple.

Le douanier : — Ce n'est pas étonnant que l'on dise que vous autres Juifs Russes vous êtes tordus. Partez.

1 Participation au colloque organisé par l'UMR 6053 du CNRS « Psychanalyse et pratiques sociales » « Mythes : pratiques, récits, enjeux théoriques », le 26 novembre 2002 au CNRS à Paris, in Zafiropoulos M. et Boccara M. (éds), *Le Mythe : Pratiques, récits, théories*, *volume 4 : Anthropologie et psychanalyse*, Paris, Anthropos Economica, collection « Psychanalyse et pratiques sociales » dirigée par P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos, 2004, p. 49-61. V. aussi le DVD *Le Mythe. Pratiques, récits, théories*, colloque international « Psychanalyse et pratiques sociales », Paris, 26-30 novembre 2002, réalisation M. Boccara, CNRS, avril-mai 2006.

2 *Forverts*, CVI-31, n° 400, Friday, July 5, 2002, p. 20.

Arrivé dans sa nouvelle maison, Goldstein défait sa valise et son neveu lui demande en montrant le buste de Staline : — Qui est-ce ?

Goldstein lui répond avec un sourire : — Non, pas « Qui est-ce ? » mais « Qu'est-ce que c'est ? » : cinq kilos d'or.

L'échange et le don

Goldstein signifie littéralement « pierre en or », et Goldstein a floué les douaniers d'URSS et d'Israël avec son buste de Staline, un dictateur, en déplaçant la question de l'identité de la chose à l'identité de la personne. Mais la vraie question concerne l'identité de la chose : Qu'est-ce que c'est ? C'est de l'or, de la valeur d'échange. Qu'est-ce donc que la valeur d'échange ? Qu'est-ce qui a vraiment de la valeur dans la psychanalyse ? Quel est le lien entre le social et l'inconscient ? Est-ce que c'est le Nom-du-Père ? Est-ce que c'est le père inconscient dont la valeur n'est plus dépendante de sa valeur sociale comme pour Lacan, la mort comme fondatrice du lien social pour Freud, d'après Markos Zafiropoulos [3], le lien social défini par les conditions inconscientes du coté du sujet selon Paul-Laurent Assoun [4] ? Pour Durkheim [5] dans *Les Règles de la méthode sociologique*, la valeur en elle-même est inaccessible. Ce qui est donné n'est pas l'idée que les hommes se font de la valeur, ce sont les valeurs qui s'échangent dans les relations économiques. La notion de plus-de-jouir de Lacan [6], liée à la théorie de l'objet *a* cause du désir, est homologue au concept de plus-value chez Marx, mais celle-ci n'est possible qu'à partir d'effets de langage pour Lacan. Nul ne jouit de la plus-value que le capitaliste doit réinvestir.

Est-ce que l'échange des *Witze* yiddish est du même ordre que celui des mythes ? Roland Barthes [7] pense que le mythe est une valeur, un *valant pour*, parole volée et rendue, bref larcin, moment furtif d'un truquage, parole transie, inflexion définie par son intention plus que par sa lettre, parole choisie par l'histoire naturalisant le concept, transformant l'histoire en nature, un message dépolitisé. La valeur de la psychanalyse est un mythe, ce qui veut ne veut pas dire qu'elle est

3 Zafiropoulos M., « L'anthropologie psychanalytique : Lacan durkheimien » *in* P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos (éds), *L'Anthropologie psychanalytique* Paris, Anthropos Economica, 2002, p. 5-15.

4 Assoun P.-L., *Le Préjudice et l'idéal : Pour une clinique sociale du trauma*, Paris, Anthropos Economica, 1999, p. 25.

5 Durkheim E., *Les Règles de la méthode sociologique* (1937), Paris, Puf, 1999, p. 27.

6 Lacan J., *Séminaire XVII : L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991.

7 Barthes R., « Le mythe, aujourd'hui » (1957), *Mythologies*, Paris, Seuil, 1970, p. 182-233.

sans valeur. Pour Freud [8] dans l'exemple du *familionär*, le *Witz* est une condensation avec formation de substitut, *Verdichtung und Ersatzbildung*. Freud comme Lacan oublie ce que Heinrich Heine [9] raconte dans *Die Bäder von Lucca*. Salomon Rothschild dit qu'il est comme Hirsch Hyacinthe, vendeur de billets de loterie (*Lotteriekollekteur*). Hirsch Hyacinthe est d'ailleurs une condensation avec formation de substitut à lui tout seul puisqu'il est aussi pédicure (*Hühneraugenoperateur*) et *der Hirsch*, c'est le cerf et Hyacinthe est à la fois une pierre fine, variété de zircon jaune rougeâtre, une étoile de cette couleur, une plante bulbeuse, et Jacek Odrowaz, un saint, un religieux polonais, une horreur quoi ! Salomon Rothschild déclare donc : *Ich bin ja der Oberkollekteur der rothschildschen Loose*, « Je suis le collecteur en chef des billets de la loterie Rothschild », mais cela veut aussi dire « du destin des Rothschild », *Das Los* signifiant à la fois « destin » au sens de *Schicksal* et « lot ». C'est le lot de Freud de s'identifier au collecteur en chef du destin des analystes et donc à Salomon Rothschild, rôle dévolu plus tard en 1910 à l'IPA avec son élève le plus fidèle, Karl Abraham, comme si on pouvait être fidèle à un *Witz*, alors que Freud fait du surplace avec le *Witz*. Freud rassemble les destins de langues dispersées, grâce à son identification inconsciente à une langue errante sans territoire dont un des processus essentiels est la fusion, le yiddish, qu'il traite de manière famillionnaire, alors qu'il s'y veut étranger. Le yiddish est la langue vernaculaire des Juifs ashkénazes, composé d'hébreu et d'araméen, de langues romanes, slaves et de moyen haut-allemand. Il est étrangement absent dans la psychanalyse, ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit pas présent, mais une langue n'est pas une présence. David, le héros de Henry Roth [10] dans *Call it sleep*, nous le montre. Il est aussi étranger au yiddish dans lequel il vit, enfant, ses affects à New York qu'à l'américain dans lequel il les traduit. Il doit inventer ses langues. L'absence du yiddish chez Henry Roth n'est pas une vraie absence, exactement comme chez Freud, parce que comme le dit si bien Claude Hagège [11], c'est la parole qui fait passer la langue de la virtualité d'un système à la réalité d'un acte. Jean-Toussaint Desanti dans la joie du partage de la pensée, avec son ironie socratique et sa sagesse spinoziste, avait repris cela

8 Freud S., *Der Witz une seine Beziehung zum Unbewussten* (1905), Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1978.

9 Heine H., *Die Bäder von Lukka*, *Sämmtliche Werke 7/1*, Düsseldorfer Ausgabe, *Reisebilder III/IV*, Text Hoffman und Campe, Hambourg, Hofmann und Campe, 1986, p. 112.

10 Roth H., *Call it sleep* (1934), New York, The Noonday Press, Farrar, Straus and Giroux, 1996.

11 Hagège C., *Halte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 43.

dans nos discussions, à la fin de sa vie : « Si je parle, je suis dans le virtuel, la langue n'est jamais là ». Où est la langue ? Où est le yiddish ? C'est le yiddish qui pose cette question aux langues en Europe. Vous pouvez l'apprendre. Mon pédicure chinois, François Yung, qui me soigne depuis vingt-deux ans un œil de perdrix (*Hühnerauge*) récalcitrant, m'a demandé de lui apprendre à prononcer *a yiddishe mame*. Il n'y a rien à faire, il n'y arrive pas. L'échange des *Witze* yiddish ne fonctionne pas comme l'échange des mythes tel que l'analyse Claude Lévi-Strauss [12], conter, conte redire, contredire. Il ne s'agit pas de répéter autrement le même *muthos*, mais de maintenir un lien social très fragile. Cela a lieu entre tradition et modernité, dans les « tempo » et les « battements » de la conversation historique, équivalent du rêve comme le dit Denis Duclos [13]. L'échange des *Witze* yiddish interroge la constitution même du lien social, parce que la société n'y existe qu'en partie, le temps de la conversation, dans une solidarité temporaire pour reprendre ce que dit Philippe Lévy [14]. La psychanalyse est un artisanat du psychopathologique, entre mythe et *Witz* yiddish, pris dans l'histoire et la société où le transfert n'est pas tout.

Les travaux de Marcel Mauss ont conduit à dégager la notion de don comme ce qui n'entre pas dans l'échange : ceux de Claude Lévi-Strauss sont parvenus au postulat d'une société humaine fondée sur l'échange généralisé ; enfin les recherches de Maurice Godelier formulent l'hypothèse d'objets sacrés inaliénables qui n'entrent ni dans l'échange ni dans le don, mais les rendent possibles. La psychanalyse est perçue comme une activité d'échange. Or, tout à l'inverse, elle est l'endroit d'un don sans échange et à l'endroit de l'inconscient elle touche à l'inaliénable. Le don dans la psychanalyse, cela signifie d'abord que la psychanalyse malgré les apparences ne se vend pas, pas plus qu'elle ne s'échange dans le social. Elle se donne. C'est un mythe qu'il faut qu'elle soit chère pour qu'elle ait de la valeur, et le juste prix est à évaluer au cas par cas. La psychanalyse est inestimable, elle n'est pas précieuse. Il y a quelque chose d'inéchangeable en elle que l'on peut percevoir dans la totale dissymétrie des positions de l'analyste et du patient. L'un fait don de son écoute et l'autre fait don de son amour, mais mal placé, mal adressé, ce que l'on appelle le transfert.

12 Lévi-Strauss C., *Mythologiques*, Paris, Plon, 1964, 1967, 1968, 1971, et *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 576.

13 Duclos D., « Les formations subjectives dans l'histoire : L'hypothèse d'une alternance corps-esprit dans la conversation sur le récit constitutif de la culture occidentale », *in* P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos (éds), *L'Anthropologie psychanalytique*, déjà cité, p. 49-71.

14 Lévy P., *Le Psychanalyste et les quelques autres. Essai sur le psychanalyste et son institution*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, collection « Actualité de la psychanalyse » dirigée par S. Lesourd, 1998, p. 17.

Le patient gaspille son amour sur son analyste, parce qu'il le perd déjà dans sa propre vie. Il ne sait pas le donner.

Je vais montrer l'importance du don pour la psychanalyse, indépendamment de l'historique précis des contradictions et oppositions entre Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss et Maurice Godelier. Le mot « don » vient du latin *donum*. C'est l'action d'abandonner gratuitement et volontairement à quelqu'un la propriété ou la jouissance de quelque chose Même si les thèses de Maurice Godelier se sont construites contre celles de Marcel Mauss, l'essentiel n'est pas dans le repérage d'une filiation entre ces deux auteurs, mais dans l'éclairage que la question du don peut apporter à la clinique en s'appuyant sur le modèle de la circulation des *Witze* yiddish où l'essentiel est de l'ordre du don, celui d'une parole inéchangeable avec une autre parce qu'elle a été écoutée. La clinique du don que Godelier permet de dégager montre une balance des dettes et non pas une extinction comme dans les formes de rivalité du potlatch. Le don est celui d'un usage et pas d'une propriété car l'objet n'est jamais entièrement donné. Les objets du don sont inaliénables et inaliénés et, comme les objets sacrés, ils circulent et sont transmis sur plusieurs générations. L'inconscient se donne et se garde. Il pose la question de ce qui est intime, entre le privé et le public [15]. L'inconscient est dans les restes et la psychanalyse dans ce qui se garde en les gardant.

Transmission et tradition

Le *Witz* yiddish [16] fournit un modèle de don de langage qui s'arrête au bord de l'échange. On peut penser que c'est pour cette raison qu'il joue, avec le rêve, un rôle central dans l'élaboration de la psychanalyse. Il faut donc penser le lien entre *yiddishkeyt* et psychanalyse, et c'est ce que nous avons essayé de faire, Jean Baumgarten [17] et moi, en organisant un colloque sur ce thème à l'université Paris Diderot - Paris 7 le 4 mars 2002. Le journal *Forverts* est une mine d'or car il informe chaque semaine sur ce qui se passe de yiddish dans le monde entier, y compris en musique Cela n'est pas comme avant le *khurbm*, mot utilisé en yiddish plutôt que *shoah* par allusion à la destruction du

15 Kohn M., « La construction éthique de l'intime », *Bulletin de Psychologie*, LVI-4, juillet-août 2002, n° 460, p. 405-407, et ici même p. 297-301.

16 Kohn M., « Les premiers psychanalystes et le mot d'esprit », *Psychologie clinique*, n° 8, hiver 1999, p. 69-78, et ici même p. 209-217.

17 Kohn M. et Baumgarten J. (éds), collaboration technique d'A. Akoun, *L'Inconscient du yiddish*, *Actes du colloque international du 4 mars 2002,* Anthropos Economica, collection « Psychanalyse et pratiques sociales » dirigée par P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos, 2003 ; Baumgarten J., *Le Yiddish. Histoire d'une langue errante*, Paris, Albin Michel, collection « Présences du judaïsme », 2002.

premier et du second temple. C'est considérable et cela a lieu partout. Il y a même une excellente émission en yiddish toutes les semaines que l'on peut écouter sur Internet, *di Forverts sho* [18], où la langue a toute sa saveur, un vrai régal, avec son *tam*, son tempo, sans quoi elle n'est rien. Seul le correspondant en Israël, Odem Gruzman, a un épouvantable accent israélien en yiddish, et pourtant j'aime l'hébreu que j'apprends assidûment. Il parle hébreu en yiddish. Comme dit un personnage, un père, dans la dernière pièce de Jean-Claude Grumberg [19], *L'Enfant-Do* : « On jette pas les livres ». La maman voulait les jeter ces livres en yiddish que personne ne comprend. Le *Witz* yiddish, mis en relation avec le reste de l'édifice de la psychanalyse, doit permettre de cerner la dimension de l'événement, comme acte de parole dans une narration, traversée par une écoute. Le *Witz* se situe donc dans un entre-langues et un entre-corps [20] qui ne se réduit à aucun langage, à aucune langue fondamentale. Le don est central dans la circulation des *Witze*. Les locuteurs échangent des *Witze*, sans que l'un soit équivalent à l'autre. Ce n'est pas un *Witz* contre un autre. Il n'y a d'ailleurs pas à proprement parler de circulation d'objets, car tout se passe dans le langage, et il est question de bouts de langage contre d'autres bouts de langage, mais pas n'importe lesquels.

J'ai demandé à Jean-Toussaint Desanti ce qu'il pensait du don. Le don ne se confond pas pour lui avec le donné. Il est au contraire l'acte donateur qui constitue le donné. Or, prendre quelque chose pour une donnée, c'est oublier qu'il a été donné. L'essentiel du *Witz* est de suspendre la certitude d'être dans une langue donnée une fois pour toutes comme une évidence. Je balbutie. La langue ne va pas de soi. Etre dans une langue, c'est être entre-langues. Elle n'est pas une donnée, et le *Witz* crée un entre-langues. Il est donc le lieu d'une transmission.

Or la transmission est une autre figure du don et le *Witz* est ici à rapprocher de ce que Jacques Hassoun appelle les « langues de contrebande » où s'inscrit un écart entre tradition et transmission, c'est-à-dire entre donné et don. Les « langues de contrebande » sont toutes les langues de l'exil – exil d'un pays, exil de l'enfance, exil d'une culture – où quelque chose se transmet par le langage comme en contrebande, qui fait que l'on ne reproduit pas purement et simplement la tradition comme une donnée [21]. Dans l'histoire que j'ai racontée, Goldstein passe de l'inconscient en contrebande, et c'est ce qui a de la valeur. La

18 *Di Forverts sho*, http://yiddish.forward.com

19 Grumberg J.-C., *L'Enfant-Do*, Arles, Actes Sud, 2002, p. 77

20 Desanti J.-T. et Desanti D., avec R.-P. Droit, *La Liberté nous aime encore*, Paris, Odile Jacob, 2001.

21 Hassoun J., *Les Contrebandiers de la mémoire*, Paris, Syros, 1994.

pureté de la langue est un leurre. Et Jacques Hassoun propose d'appeler ces langues de contrebande, qui sont le plus souvent mortes, des « langues prolongées », comme l'on peut parler des malades que l'on prolonge au-delà de leur durée de vie, peut-être aussi contre leur gré. Avec Jacques Hassoun, nous pouvons entendre par transmission ce que les parents ou les enseignants mettent à la disposition des enfants dans leur enfance et qui sera remodelé plus tard. Ce qui est offert en héritage est travaillé en contrebande. Aussi ne peut-on pas confondre la tradition et la transmission, car la transmission est un acte fondateur qui situe l'être humain dans un mouvement de continuité, alors que la tradition est une pure répétition.

Une racine étymologique commune unit trahison et tradition, puisque la trahison, *tradere*, est à l'origine du terme de *traditio*, qui se réfère à l'initiation, et de *traditor*, le rénégat. Il est intéressant de rapprocher cet oxymore de celui que signale Marcel Mauss [22] à propos du don qui se dit *Gift* dans l'ensemble des anciennes langues germaniques, mot signifiant également poison.

Le don est un cadeau empoisonné

Le don témoigne dans une tradition de ce qu'il y a d'inéchangeable, d'inaliénable pour reprendre ce que développe Maurice Godelier [23]. Il existe des choses qu'il ne faut pas donner et qu'il ne faut pas vendre non plus. Depuis Marcel Mauss, l'analyse s'est déplacée des choses que l'on donne aux choses que l'on garde. Les objets de don, les objets précieux que Maurice Godelier analyse, sont à situer entre deux principes, celui de l'inaliénabilité des objets sacrés et de l'aliénabilité des objets marchands. Ils fonctionnent comme des substituts des objets sacrés et comme des substituts des personnes humaines. Ils sont des objets de pouvoir comme les premiers et des richesses comme les seconds. Il ne s'agit pas seulement de dire aujourd'hui avec Marcel Mauss, pour Maurice Godelier, que l'on se donne quand l'on donne. Ce qui est présent dans l'objet, avec le propriétaire, c'est tout l'imaginaire de sa société. Et ce sont les doubles imaginaires des êtres humains qui sont présents dans ces objets de don, auxquels les êtres humains ont attribué les pouvoirs de reproduire la vie, d'apporter la santé. Il existe des objets sacrés qui sont inaliénables, que l'on garde et que l'on ne donne pas, alors que les objets précieux sont des objets

22 Mauss M., *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1950), dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1983.

23 Godelier M., *L'Enigme du don,* Paris, Fayard, 1996 ; *La Production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1982 ; *L'Idéel et le matériel : Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984 ; Godelier M. et Hassoun J. (éds), *Meurtre du père : Sacrifice de la sexualité*, Strasbourg, Arcanes, 1996.

que l'on garde tout en les donnant. Il existe donc une inaliénabilité des choses.

L'objet sacré matérialise l'invisible et représente l'irreprésentable. Quand l'objet d'échange quitte le domaine de l'échange entre les hommes et qu'il aborde l'endroit où les vivants vivent avec les morts et avec les dieux, l'objet de commerce se sacralise. Les hommes réels installent des doubles imaginaires d'eux-mêmes, des hommes imaginaires. Maurice Godelier se demande si les hommes se reconnaissent dans leurs doubles. Pour lui, les hommes n'ont rien inventé, on leur a tout donné ; à charge pour eux de conserver ce qu'ils ont reçu. Seuls les dieux donnent tout ou ont tout donné, parce que ce ne sont pas des hommes. Le don est bien un cadeau empoisonné, parce qu'il pose la question de la transmission de quelque chose d'inaliénable, qui n'est pas un objet, quand il s'agit des langues qui nous sont données. Il touche à la part de transmissible. Le don n'a aucun sens sans un acte qui le pose, et c'est le modèle de l'acte de don qui est important pour la psychanalyse.

Le don d'inconscient

Le mérite de Marcel Mauss, c'est d'avoir pensé le don qui excède l'échange. La critique de Lévi-Strauss [24] à Mauss au nom de l'échange ne règle pas vraiment la question du don comme le montre Maurice Godelier. Les dieux et les esprits sont d'avance supérieurs aux hommes, et les donneurs que sont les hommes sont de toute façon inférieurs aux preneurs que sont les dieux. Godelier a étudié les Baruya de Nouvelle-Guinée, une société sans potlatch, où coexistent les objets sacrés, les objets de valeur, et le sel comme « objet monnaie », à usage exclusivement cérémoniel. Les maîtres des rituels d'initiation gardent secrètement les *kwaimatnié*, qui sont des objets cultuels, uniquement exhibés lors des cérémonies d'initiation. Maurice Godelier raconte une scène où on lui montre ce qu'il y a à l'intérieur de ces objets cultuels, les *kwaimatnié* : une pierre noire, des os longs et pointus, quelques disques plats et bruns. Les os pointus sont des os d'aigle, qui est l'oiseau du soleil, portant jusqu'à lui les prières et les esprits des Baruya. C'est une transformation de Djoué, le chien sauvage compagnon de Kourambingac, la première femme, la femme primordiale, qui parcourait la terre avant que les hommes n'apparaissent. Dans l'objet sacré se trouve le secret le plus secret des Baruya, les pouvoirs des femmes que les hommes ont pu s'approprier.

Les objets sacrés se tiennent entre deux dons, sans pouvoir faire l'objet de dons. Ils ont été donnés par les dieux aux ancêtres des

24 Lévi-Strauss C., « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1983.

hommes. Les dieux sont les vrais propriétaires et pourraient reprendre les objets sacrés. Mais ce que les hommes peuvent donner, ce sont les bienfaits qui émanent de ces objets sacrés.

Les objets sacrés donnent à penser, en particulier ils ne rentrent pas dans l'échange qui semble si universel pour Lévi-Strauss dans sa critique du don de Mauss, mais ils ne rentrent pas non plus directement dans la catégorie du don de Mauss. Ils sont intermédiaires entre les deux catégories, d'échange et de don. Ce sont des témoins de l'inconscient. L'inconscient ne s'échange pas et quand il se donne cet acte n'a pas non plus d'équivalent. Comme les objets sacrés, les formations de l'inconscient sont faites pour être gardées par l'être humain et pourtant grâce au dispositif de la cure, elles en viennent à se donner dans le transfert et le contre-transfert. Le don d'inconscient est à entendre quand on parle de l'inconscient. L'acte est fondamental dans le don, et le don est essentiel dans l'approche de l'inconscient dans la cure psychanalytique. Le problème du don dans la psychanalyse, c'est qu'elle a une façon qui lui est propre de le gérer en tant qu'il dépasse l'échange. Et cela n'est pas seulement social, car l'approche du don par la sociologie, l'anthropologie, la philosophie n'est là que pour nous éclairer sur une dimension irréductible, celle de l'inconscient qui n'entre pas dans l'échange, mais qui se donne pourtant, comme on peut le voir dans tous les symptômes et de manière encore plus criante chez les enfants. On peut même aller jusqu'à dire que le don c'est l'infantile même, en tant qu'il peut se définir comme un rapport infini de l'enfant à l'enfance. L'infantile n'est pas une simple donnée [25]. C'est un don d'inconscient par excellence. Traiter des symptômes, c'est leur donner une adresse, c'est les retravailler pour que l'inconscient se donne autrement.

Le don dans la psychanalyse, c'est aussi une façon de parler de la circulation de la psychanalyse dans le social. Fondamentalement la psychanalyse se vend et elle a été inventée par Freud, créée pour ainsi dire. Ceci dit, ce n'est pas parce qu'elle se vend qu'elle est un objet. Les objets sacrés dans la psychanalyse, le divan, le fauteuil, sont très réduits, et n'ont aucun sens en dehors du rituel, sinon pour une vague évocation de la psychanalyse. Parler du don dans la psychanalyse, c'est bien essayer de dire qu'elle existe en dehors d'un certain commerce, d'un échange d'argent contre une écoute. La psychanalyse ne se vend pas comme une autre marchandise, et elle pose le problème des objets sacrés dont parle Maurice Godelier. Le processus de la cure n'est pas un potlatch avec don et contre-don dans une surenchère mortifère. Il ne s'agit pas dans la circulation sociale de la psychana-

25 Kohn M., « Enfant, enfance, infantile », *Bulletin de psychologie*, LIII-5, septembre-octobre 2000, n° 449, p. 543-546 et ici même p. 247-254.

lyse, de n'importe quels objets, pour prendre le modèle des objets sacrés de Maurice Godelier. Les objets de la psychanalyse sont impalpables, car ils sont de parole. La psychanalyse est inestimable parce qu'une écoute est hors de prix.

Voici une autre histoire extraite du *Forverts* [26] du 21 juin 2002 :

« La lumière s'éteint dans une salle de cinéma et le public attend le film. Soudainement une femme âgée demande :

— Est-ce qu'il y a un médecin dans la salle ?

La lumière se rallume et plusieurs messieurs se présentent.

— Bien, répond la dame et elle demande à sa fille de se lever.

— Peut-être que l'un d'entre vous veut bien prendre rendez-vous avec une bonne fille juive ? »

Avant que le film ne commence, une femme fait une supercherie pour trouver un bon parti pour sa fille. Le docteur Sigmund Freud, le docteur Jacques Lacan se présentent. Peut-être que la fille s'est finalement mariée avec un des docteurs. Ce qui compte dans cette histoire, c'est le temps de suspens avant le début du film, avant l'éventuel rendez-vous entre un homme et une femme, sans parler d'un mariage. C'est le temps du désir. Il n'est pas donné. *Yiddishkeyt* et psychanalyse, cela ne va pas de soi, et si la rencontre avait pourtant lieu ? Il suffit de l'entendre comme le shofar à Yom Kippour dont je vous ai parlé la dernière fois [27]. Dans son chef-d'œuvre, *Motl Peyse dem khazns,* « Motl Peyse le fils du chantre », le grand écrivain classique yiddish, Sholem Aleichem [28], parle d'un héros, Elie, pour qui, à New York, on dit *breakfish* pour *breakfast*, « petit déjeuner », parce qu'on mange du *fish* ou du *hering* au petit déjeuner, du poisson ou du hareng. Pinie lui demande pourquoi on ne dit pas *breakhering.* Elie lui réplique que le *hering* est aussi un poisson. Le *hering*, ce n'est pas seulement le hareng, c'est l'écoute, *hern*. Pourquoi ne dit-on pas le casse-écoute pour le petit déjeuner ? Quand on dort, on ne mange pas et on peut écouter, ne pas adhérer aux mots en les incorporant. Ecouter vraiment est une aventure rare. Bon *breakfish*.

26 *Forverts*, CVI-31, n° 398, Friday June 21, 2002, p. 20.

27 Kohn M., « Yom Kippour. La parole dévidée », *in* Assoun P.-L et Zafiropoulos M. (éds), *L'Anthropologie psychanalytique*, Paris, Anthropos Economica, collection « Psychanalyse et pratiques sociales » dirigée par P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos, 2002, p. 73-83 et ici même p. 287-295.

28 Aleichem S., *Motl Peyse dem khazns* (1907, 1916), Jerusalem et New York, The Magnes Press and The Hebrew University, 1997, p. 244.

IVe PARTIE

TRACES

35

YIDDISHKEYT ET PSYCHANALYSE :
ENTRETIEN AVEC MAX KOHN

par Céline Masson [1]

Max Kohn, maître de conférences à l'université Paris Diderot - Paris 7, a créé en 2000 [2] *l'équipe de recherche «* Yiddishkeyt *et psychanalyse ». Le champ de recherche que le groupe explore est le monde yiddish dans sa résonance avec l'inconscient. Il y a une langue car il y a un sujet qui parle mais lorsque les gens perdent leur langue ou que les gens manquent, comment la langue se transmet-elle ? Pour Max Kohn, « il est encore possible de la parler comme une langue vivante, de l'apprendre et de se laisser enseigner son monde ». De nombreux Juifs rescapés des camps n'ont plus voulu parler le yiddish et donc ne l'ont pas transmis aux générations suivantes. Cette langue qui les identifiait comme Juifs risquait à tout moment de les trahir et d'entraîner leur arrestation.*

Max Kohn a souhaité explorer le fonctionnement de l'inconscient dans la yiddishkeyt *pour voir comment cette problématique peut interroger la psychanalyse. Freud est traversé par cette langue qu'est le yiddish, il l'a entendue et cette traversée d'une langue a des effets sur l'inconscient. La langue laisse des traces d'histoire et de mémoire et cette langue avec le Witz qui la sous-tend* [3] *peut vivement intéresser les chercheurs d'or métapsychologique mais aussi les nombreuses disciplines qui ont l'être humain pour passion de recherche. D'où ça parle ? Qu'est-ce que le transfert à une langue ? Qu'en est-il du*

1 Paru dans *Langage et inconscient* n° 1, « Linguistique et psychanalyse », Limoges, Lambert-Lucas, janvier 2006, p. 32-39.

2 Cette équipe s'est réunie de 2000 à 2005 [note de M.K., mai 2007].

3 Ce n'est pas le *Witz* qui sous-tend le yiddish, c'est un certain rapport aux langues qui sous-tend le yiddish et donc le *Witz* comme événement et expérience du signifiant [note de M.K., mai 2007].

transfert de la psychanalyse au yiddish ? Autant de questions débattues dans le groupe de recherche et au colloque qui a eu lieu le 27 mai 2005, « Monde yiddish et inconscient : le transfert à une langue » [4].

Il y a en yiddish, d'après Henri Minczeles [5] *75 % de vocabulaire venu de l'allemand à quoi s'ajoutent 15 % d'éléments hébreux et araméens ; le reste est de mots romans ou slaves ainsi que d'expressions et de termes propres aux traditions de la civilisation ashkénaze* [6]*. Le judéo-allemand, langue de fusion, de culture et de combat, s'est développé sur tout le continent européen. Il a en partie la grammaire de l'allemand, en partie la sienne propre. Son écriture est hébraïque, mais sa prononciation spécifique n'est pas indécryptable par un germanophone. On peut citer comme autre spécificité du yiddish la richesse de l'usage du préfixe* [7] *; richesse qui se perd dans la transmission à des locuteurs anglo-saxons.*

*

Céline Masson : Comment est né ce groupe « Yiddishkeyt *et psychanalyse » ? Qu'est-ce qui en a motivé la création à l'université Paris Diderot ?*

Max Kohn : Cela s'est passé début 2000. Sophie de Mijolla m'a proposé de faire un groupe de recherche sur le yiddish et la psychanalyse. J'en ai été très content car cela faisait longtemps qu'il me semblait qu'un énorme travail était à faire sur ce thème pour de multiples raisons. Les raisons internes liées à la richesse du monde yiddish quand on sort des stéréotypes liés à ce monde et essentiellement à une certaine image des Juifs en Occident. Et donc il y a tout un travail interne à faire par rapport à la connaissance même de ce monde, qu'il s'agisse de la littérature ou du mode de vie. Et puis il y a tout un autre aspect qui est le rapport des gens à l'inconscient. Une situation où la langue ne vient pas de l'Etat ni de Dieu, ni d'en haut, ni d'en bas, mais est entre nous ; le yiddish n'est pas une langue d'Etat, c'est une langue des gens avant tout. Et chez des psychanalystes, que se passe-t-il quand la langue ne vient pas d'en haut (je le résume comme cela) ? Cela ne vient pas forcement d'en bas, la langue est entre nous, les

4 Avec la participation de Jean-Jacques Blévis, Jacques Broda, Michel Guibal, Janet Hadda, Max Kohn, Céline Masson, André Michels et Robert Samacher, Kohn M. (éd.), *Yiddishkeit et psychanalyse. Le transfert à une langue,* Paris, MJW Fédition, 2007. [Note de M.K., mai 2007.]

5 Minczeles H., « Yiddish, une civilisation quasi anéantie », *Manière de voir* n° 82, 2005, p. 65-67.

6 Zuckerman R., « Yiddish loshn un daitsh », *Yiddishe heftn* 96, p. 25-29.

7 Estraikh G., « Yiddish zingt zikh », *Forverts*, CIX-31, 2005, n° 555, p. 16.

langues sont entre les gens, c'est-à-dire que cela à un rapport au transfert et par conséquent on peut parler de cette notion que je proposerai maintenant de *transfert à une langue*. [8]

L'objet du colloque de mai 2005 a convoqué, entre autres, des psychanalystes à témoigner de ce rapport à une langue entre nous, cette langue sous la langue [9], qui est directement articulée à l'inconscient et donc en prise directe avec la question du transfert. J'entends par *langue sous la langue* celle qui nous permettra de parler tant bien que mal « une » langue, cette langue d'origine qui a préparé l'enfant à entrer dans le monde. Pour les juifs ashkénazes pour lesquels le yiddish a été une langue parlée en même temps que la langue du pays d'adoption, elle fait fonction bien souvent d'une langue de la bouche, un juste au corps qui a rendu possible la transmission d'affects difficilement traduisibles dans une autre langue.

Il faut être extrêmement prudent. On ne peut pas parler du transfert à une langue ni de langues en général. Il faut partir d'exemples ; c'est un peu comme pour la clinique, on ne peut pas faire de la clinique en général. Il faut partir d'une situation. Il faut inscrire la question pour le yiddish et son rapport originel à l'inconscient avant de parler du transfert à une langue en général. Je ne pense pas que le yiddish soit *une langue sous la langue* comme tu le dis, directement articulée à l'inconscient, parce qu'une langue, comme le dit Desanti [10], n'est jamais vraiment individuée : elle se tient dans l'entre-corps et ne comble pas l'écart qui existe entre les corps. Il n'y a pas d'inconscient collectif ni de langue fondamentale, mais le yiddish comme langue sans Etat et sans territoire, prise dans un multilinguisme de fait et dans la tradition juive du commentaire d'un texte sacré en hébreu, pose la question universelle du rapport du sujet de la parole à une langue constituée. Pourquoi se fixer sur une langue ? Une langue nous traverse inconsciemment.

Cette question se pose pour toi à partir du yiddish et c'est quand même intéressant…

Cette question se pose à partir du yiddish à mon avis dans l'histoire de la psychanalyse parce que Freud est pris dans les processus historique, langagier et social de la *yiddishkeyt*. Il est originaire d'une famille, par son père et par sa mère, de gens qui sont yiddishisants et qui parlent

8 C'est Robert Samacher qui a eu cette idée [Note de M.K., mai 2007].

9 Je ne pense pas qu'il y ait « une langue sous la langue ». C'est une formule de Céline Masson, de même que « la langue de la bouche » [note de M.K., mai 2007].

10 Desanti J.-T., *La Peau des mots. Réflexions sur la question éthique. Conversations avec Dominique-Antoine Grisoni*, Paris, Seuil, collection « L'Ordre philosophique », 2004, p. 122.

par conséquent allemand à Vienne avec un accent yiddish, le *Mauscheln*, et au fur et à mesure qu'ils s'assimilent, ils parlent de moins en moins avec cet accent. Des Juifs qui parlent allemand avec un accent yiddish, voilà ce qu'est la famille de Freud. Alors il ne faudrait pas oublier l'accent yiddish dans l'allemand de Freud : on en fait un penseur de langue allemande, c'est très joli tout cela, mais il a un accent.

Oui, Freud avait plusieurs langues sur lui, je dirais plusieurs langues entendues et pas forcément parlées, mais ces langues ont habité sa propre langue, l'allemand (autrichien et viennois de surcroît). Le yiddish a entouré sa langue, l'a même pénétrée. Peux-tu reprendre l'idée d'une « langue entre nous » ?

La langue est entre nous, cela veut dire que le transfert à une langue est constamment à retravailler entre soi, que ce soit dans une relation individuelle ou une relation de groupe ; ce n'est pas une donnée imposée par le haut. Il y a un très beau texte de Roland Barthes dans *Le Degré zéro de l'écriture* qui définit la langue comme un système de contraintes pour l'écrivain, c'est-à-dire quelque chose que son style va venir travailler avec une certaine liberté et en réalité cela lui est imposé : c'est un système de prescriptions et de contraintes. Le yiddish est une langue où il y a prescriptions et contraintes et il se trouve que, comme d'ailleurs dans toutes langues d'une certaine manière mais ici particulièrement, les rapports à l'Etat et aux territoires étant suspendus, il y a cette ouverture sur l'inconscient et sur la question du transfert. Ce n'est pas la langue de l'inconscient, ni une langue fondamentale, ni « lalangue » de Lacan, ce n'est pas du tout cela, c'est le rapport effectivement de déliaison à la terre et à l'Etat dans le rapport du sujet au langage.

Qu'appelles-tu un « espace Freud » ?

Ce que j'appelle un « espace Freud », c'est un espace où quelqu'un va pouvoir découvrir le transfert et l'analyser et transmettre cela à d'autres quelle que soit leur histoire. Cela se voit d'abord dans l'analyse du *Witz* par Freud. Il y a du multilinguisme, il y a une relation à l'autre, il y a un repérage de l'inconscient sans que cela soit fondateur de la psychanalyse, parce qu'au fond il manque l'analyse de l'hystérie. C'est la rencontre entre l'analyse de l'hystérie et l'analyse du *Witz* qui est fondatrice pour la psychanalyse et pas fondatrice au sens d'un événement passé mais au sens d'un événement qui est tout le temps encore à venir, un événement qui n'est jamais achevé. La préhistoire est à venir parce qu'elle se construit sans arrêt et c'est ce que l'on voit d'une certaine façon pour le préanalytique qui est analytique [11].

11 C'est une formule de Pierre Fédida au cours d'une conversation privée. *Le préanalytique est analytique.* C'est un « objeu » pour reprendre un concept de

À quel moment as-tu appris le yiddish ?

Je ne l'ai pas appris, c'est ma langue maternelle [12]. Mais j'ai appris à le lire et à l'écrire à partir de 1998 après la mort de ma mère, Masza, de son nom de jeune fille Pankowska, qui était la seule personne qui restait pour moi un locuteur vivant qui me rattachait à la *yiddishkeyt*. Mon père, Simon, est mort en 1994, et à ce moment-là la terre s'est aussi effondrée sous mes pieds.

Qu'est-ce que la yiddish« keyt » *?*

On rajoute *keyt*, un suffixe, car ce qui est marqué c'est l'appartenance à un monde comme à une totalité, le repérage de l'importance du lien social. Le lien social est traversé par une violence symbolique très dure comme le montre Bourdieu. Moi on m'appelle *Maksele*, « petit (ou tendre) Max », on rajoute *ele* (c'est ainsi que l'on m'appelle dans mon groupe de conversation sur le yiddish à la Maison de la culture yiddish). On attendrit les mots parce que les mots sont durs. Freud dit dans un texte que les mots peuvent tuer et blesser. On le sait dans le monde yiddish. Ce qui va nous faire tenir ensemble c'est notre rapport de tendresse au langage, envers la langue et j'insiste envers le lien social. Il faut en prendre soin. Prendre soin des mots, c'est prendre soin des gens. Mon commentaire sur le suffixe est évidemment aussi subjectif. *Di keyt* c'est « la chaîne », du latin *catena*, une suite d'anneaux enlacés qui forment ce que Rachel Ertel [13] appelle une « languemonde », comme on parle de mappemonde, car le yiddish introduit en son sein les idéologies contemporaines, sionisme, socia-

Pierre Fédida, provenant d'une expression de Francis Ponge où le « jet » devient « jeu ». Fédida écrit dans *L'Absence* (Paris, Gallimard, 1978, p. 106) : « L'espace d'une cure correspond précisément à ce qui peut advenir entre mots et choses, là donc où l'objet peut retrouver du jeu ». Ce qui compte ce ne sont pas les choses que Freud étudie mais ce qu'il en dit parce que comme l'écrit Fédida : « C'est aux choses que revient la capacité de la parole d'être *métaphore*. Et la métaphore suppose cet espace de rencontre et de jeu entre les mots et les choses » (*ibidem*, p. 107).

12 [Voici plus précisément mon parcours : cours de yiddish avec Lise Amiel et Vera Salomon (1982) ; participation au cours pour étudiants avancés de Yitskhok Niborski à la Bibliothèque Medem, Paris (1999-2000) ; participation au groupe de discussion en yiddish de Sylvie Guerche à l'AEDCY (2000) ; participation au cours d'hébreu (depuis 1998) de Bella Benaroch, Nehara Feldman, 'Eran, au Centre communautaire de Paris ; niveau 5, quatrième année d'apprentissage en 2001-2002 ; Alliance israélite universelle, avec Shula Acoca (depuis 2002), avec "Ayeleth Katz depuis 2005. Note de M.K., mai 2007.]

13 Ertel R., *Brasier de mots*, Paris, Liana Lévi, 2003 ; « Une soirée-débat avec Rachel Ertel », propos retranscrits par Philippe Lazar, *Diasporiques* n° 29, 2004, p. 48-53, p. 49.

lisme, communisme. On ne peut pas séparer une langue de son lien social, de la vie politique et sociale et de l'enchaînement des générations. La pièce du grand écrivain yiddish Yitskhok Leibush Peretz qui s'appelle *Di goldene keyt*, « La Chaîne d'or », porte justement comme sous-titre « un drame familial hassidique » [14]. Tout cela a été détruit pendant la shoah que l'on appelle en yiddish *khurbm*, qui signifie « destruction », destruction du premier et du deuxième Temple de Jérusalem, et donc la destruction des Juifs d'Europe pendant la Seconde Guerre mondiale. Le yiddish n'est sans doute pas mort, mais il n'est pas très vivant. Les locuteurs manquent, et ce n'est pas en l'idéalisant que l'on arrivera à quoi que ce soit. Le lien social de la *yiddishkeyt* a été détruit même si ce n'est pas totalement et personne ne peut ni ne veut le restituer. On peut seulement parler yiddish de temps en temps, sans que cela soit institué.

Une langue n'est jamais vraiment individuée. Elle se tient dans l'entre-corps et ne comble pas l'écart qui existe entre eux. Des couches de paroles s'y constituent dans des connexions inachevées. Le yiddish a du mal à se tenir dans l'entre-corps sans le recouvrir, car les corps où il s'est constitué manquent. Ils ont été pris en masse dans la destruction des Juifs d'Europe. Une langue, ce sont des couches de parole vivante entre des corps. Le yiddish est une langue parlée par des vivants entre eux. Les Juifs qu'elle traverse peuvent la parler sans avoir peur et y trouver du plaisir. Il faut du temps, il faudra du temps. L'histoire n'est pas finie. Les non-juifs peuvent l'apprendre comme n'importe quelle langue, s'il sont ouverts sur tout ce qui est humain et qu'ils ne sont pas indifférents ou antisémites.

C'est intéressant, on accole cette syllabe keyt*, spécifique au yiddish, et le mot est adouci, plus familier…*

Une façon de se l'approprier, il y a constamment création d'une intimité.

C'est cela le keyt *finalement…*

C'est cela le *keyt*, c'est une espèce « d'intimisation » de la langue et surtout du lien social, c'est-à-dire que le lien social n'est pas une donnée crue, brutale où l'on se heurte à la société. Pour Habermas [15], les Juifs éprouvent la société comme quelque chose à quoi l'on se heurte. On peut attendrir le rapport social, il n'y a pas que la violence symbolique du lien social. Cela passe aussi par le langage, si la langue ne

14 Peretz Y.L., *Di goldene keyt, Ale verk 6*, New York, Cyco Bicher-Farlag, 1947. Mon père lisait ce livre, que j'ai chez moi, peu avant sa mort. Ce n'est pas un hasard.

15 Cf. Birnbaum P., *Géographie de l'espoir : L'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris, Gallimard, 2004, p. 10.

vient pas d'en haut, si elle vient de nous, de l'inconscient, de soi et de l'inconscient et là on peut attendrir les choses. Ce n'est pas du brut de brut et ça, c'est un aspect tout à fait important qui est propre à la *yiddishkeyt*.

Pour revenir au groupe, peux-tu me dire quels sont les chercheurs qui le composent ?

On a fait ce groupe de recherche avec des collègues de l'université, des gens qui venaient de l'extérieur aussi… pas tous des psychanalystes : Jean Baumgarten, Serge Bedere, Jean-Jacques Blévis, Jacques Broda, Jerold Frakes, Sander L. Gilman, Michel Guibal, Janet Hadda [16], Elisabeth Lagache, Henri Lewi, Céline Masson, Alain Méry, André Michels, Fernand Niderman, Régine Robin, Gilles Rozier, Robert Samacher, Gilberte Szwarcberg, Rosette Tama, Renée Waissman…

Yiddishisants ?

Non pas tous… ça s'est recentré plutôt entre analystes et donc pas forcement tous yiddishisants de la même manière, mais plus ou moins et autour des textes de Louis Wolfson [17]. Pourquoi Wolfson a-t-il

16 Au cours de l'été 2001, j'ai rencontré par hasard au théâtre de la Michodière à Paris au cours d'une représentation d'Offenbach, David et Ronit Engel qui parlaient hébreu à côté de ma femme Nelly et moi. Nous avons engagé la conversation. C'est David Engel qui m'a parlé pour la première fois de Janet Hadda. En allemand, *Der Engel*, c'est « l'ange ». Voilà encore une coïncidence, une manière pour Dieu de rester anonyme comme le disait un ami, Albert Mayseles à Frédéric Brenner (Brenner F., *Diaspora : Terres natales de l'exil. Photographies*, Paris, La Martinière, 2003, p. xv). Ronit Engel enseigne l'hébreu à l'université à Philadelphie aux Etats-Unis. J'ai revu avec joie David Engel, Ronit étant souffrante, le 14 mars 2007 à Paris au cours d'un dîner. Il enseigne à New York University et il est *Maurice R. and Corinne P. Greenberg Professor of Holocaust Studies, Professor of Hebrew and Judaic Studies, and Professor of History* depuis 1999. Il a publié *In the Shadow of Auschwitz: The Polish Government-in-Exile and the Jews, 1939-1942*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1987 ; *Facing a Holocaust: The Polish Government-in-Exile and the Jews, 1943-1945*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993 ; *The Holocaust: The Third Reich and the Jews*, London, Longman, 2000 [note de M.K., mai 2007].

17 [Cf. Wolf M., Abdelouahed H. et Kohn M. (éds), *Lectures de Louis Wolfson*, in *Recherches en psychanalyse, Cahiers de l'Ecole doctorale de l'université Paris Diderot - Paris 7* n° 4, « Langues et traduction », 2005, avec des contributions de M. Kohn, « Louis Wolfson, une langue c'est de la folie, et la folie est-ce que c'est une langue ? » ; Samacher R., « Louis Wolfson et le yiddish » ; Michels A., « Quête de la langue maternelle » ; Tama R., « Louis Wolfson, le labyrinthe des langues et le yiddish : langue égarée, langue marrane ». Note de M.K., mai 2007.]

besoin de détruire la langue de sa mère, alors que c'est quelqu'un qui apprend de mieux en mieux le yiddish, qui est la langue de son père comme par hasard. Qu'est-ce que c'est que le rapport à la folie quand on a une seule langue ? La langue maternelle, ce n'est pas la langue de la mère comme Robert Samacher l'a montré à propos de Wolfson, dans notre équipe de recherche. Louis Wolfson se débat avec la langue de la mère et quand la langue de la mère se confond avec la langue maternelle, c'est de la folie. En hébreu, *sefeth' em* est équivoque, c'est à la fois « la langue maternelle » mais aussi « la langue de la mère ». Comment différencier les deux ? Par le père. Si le père n'a rien à dire, s'il ne reconnaît pas la langue maternelle, la langue de la mère et la langue maternelle se confondent, et c'est la folie. Une langue est confrontée à ce problème du risque de la folie quand elle ne se prend pas, ou qu'on ne la prend pas, pour la langue, « lalangue » dont parle Lacan. Il y a un noyau psychotique dans une langue, recouvert par la langue constituée dans sa petite névrose locale. Louis Wolfson [18] est fou de le dire, de le vivre.

Qu'est-ce qui caractérise cette langue de soi [19] *qu'est le yiddish ?*

Ce qui caractérise le yiddish, c'est la fusion, processus mis en évidence par le grand linguiste Max Weinreich. On prend un mot et on le fait fusionner avec un mot yiddish ou hébreu et le mot est incorporé littéralement dans la langue, et donc c'est la langue de fusion, la *shmelts-shprakh*. Freud repère l'importance de la condensation avec formation de substitut dans l'analyse qu'il fait du *famillionnaire* dans *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* en 1905, il y a juste cent ans.

On prend des langues d'Etat finalement…

Oui, on prend des langues d'Etat, on prend des mots de langue d'Etat et on les fait fusionner avec des signifiants qui sont internes ; on se crée une espèce de langue qui emprunte aux langues d'Etat mais qui n'est pas une langue d'Etat.

Et qui n'en sera jamais une…

Et qui ne sera jamais une langue d'Etat et c'est pour cela que se posent des problèmes extrêmement graves en Israël.

Les jeunes ne supportent pas le yiddish et ce qui touche à la yiddish-keyt...

Oui mais cela a un peu changé…

La langue d'Etat maintenant est l'hébreu dit moderne.

18 Wolfson L., *Le Schizo et les langues*, Paris, Gallimard, 1970 ; *Ma mère musicienne est morte*…, Paris, Navarin, 1984.

19 Je ne parlerais pas de « langue de soi » [note de M.K., mai 2007].

La langue d'Etat s'est construite contre la langue yiddish. Je vais te raconter une histoire : je tombe sur une femme, chercheur au CNRS, qui me dit « Monsieur, vous ne me reconnaissez pas, c'est moi qui ne peux pas parler yiddish, c'est ma langue maternelle mais je ne n'arrive pas à la parler, pourquoi je n'y arrive pas ? » Je lui dis : « Madame, parce que vous ne voulez pas que les vivants et les morts soient là où ils sont, les vivants sont vivants et les morts morts ».

C'est une langue qui est devenu une langue morte…

Oui et non, mais moi ça me fait mal, je te le dis. La frontière entre les vivants et les morts est fragile et quand on parle yiddish, on ne sait pas si on est vivant ou mort. Certains collègues analystes, qui sont yiddishisants, ont une difficulté terrible à parler yiddish. Pour ma part, j'ai un grand bonheur à parler yiddish, je n'ai aucune inhibition, ni aucune souffrance… C'est une grande joie de lire comme je le fais en ce moment Sholem Aleichem. Je n'arrête pas de rencontrer des gens hantés par le yiddish dans leur histoire qui n'arrivent pas à s'écouter, incapables de se dire qu'ils pourraient l'apprendre comme n'importe quelle langue, qui ne se posent même pas la question le plus souvent. C'est la langue des morts, des faibles pour eux, celle des ancêtres tués en masse. Dans son film *Misafa lesafa*, « D'une langue à l'autre » [20], Nurith Aviv ne montre personne dont la langue maternelle soit le yiddish. Seul l'écrivain Aharon Appelfeld [21] dit qu'il a appris le yiddish, langue de ses grands-parents, pour résister à l'hébreu, détruire l'allemand, et aussi parce que c'était la langue de ceux qu'il a vus partir vers la mort. Le yiddish est pourtant la langue de vivants qui ne sont pas déjà morts en masse, sans laisser de traces.

Parce que tu l'as apprise après la shoah…

Je suis né après la guerre de parents qui n'étaient pas assimilés, même si mon père avait son magasin de chaussures ouvert le samedi avenue d'Italie à Paris… Il faisait les grandes fêtes et connaissait parfaitement la tradition.

20 Aviv N., *Misafa lesafa* (« D'une langue à l'autre »), film, 2003 http://nurithaviv.free.fr/

21 Appelfeld A., *Histoire d'une vie*, traduit de *Sippur 'hayim* (hébreu) par Valérie Zenatti, Paris, éd. de l'Olivier, 2004.

36

LA CONVERSATION INCONSCIENTE D'ERVING GOFFMAN [1]

Je vais poursuivre la conversation.

L'œuvre d'Erving Goffman est importante pour penser la situation analytique, même s'il ne parle pas vraiment de celle-ci et qu'il pense la situation sociale tout court comme toujours cadrée. La situation, du latin médiéval *situs*, c'est d'abord la position des étoiles, le fait d'être dans un lieu, la manière dont une chose est située, orientée. La lecture des livres de Goffman est une aventure dont on ne sort pas indemne. Tout est fragile entre les hommes parce que la menace d'empiètement et de chevauchement est constante. Comment faire pour coexister dans un même lieu alors que chacun veut toute la place, que les corps parlants veulent fusionner, recouvrir l'abîme qui les sépare selon la profonde intuition de Jean-Toussaint Desanti, reprise d'Aristote, et que nous avons plutôt tendance à voir la position des étoiles par rapport à nous plutôt que là où elles sont en situation ? Desanti écrit :

« Encore une fois, ce qui est premier – *prôton kaï kurion*, comme disait Aristote – c'est l'abîme qui sépare les corps parlants les uns des autres et, tous ensemble, dans le jeu hasardeux de leurs relations intersubjectives, les sépare de l'être en provenance des choses. » [2]

1 Participation au colloque de l'UMR 6053 du CNRS « Psychanalyse et sciences sociales : Universalité et historicité », à l'auditorium du CNRS, vendredi 21 novembre 2003 ; paru dans Assoun P.-L. et Zafiropoulos M. (éds), *Psychanalyse et Sciences sociales : Universalité et historicité*, Paris, Anthropos Economica, 2006, p. 141-152.

2 Desanti J.-T., *Philosophie : un rêve de flambeur. Variations philosophiques 2, Conversations avec Dominique Antoine Grisoni,* Paris, Grasset, 1999, p. 320 ; v. Kohn M., « Une philosophie de l'écart » [en hommage à J.-T. Desanti, 1914-2002], *Le Cercle herméneutique*, n° 1, avril 2003, p. 194-199 et ici même pages 319-326.

Ecartement et empiètement

Par écart, il ne faut pas entendre la distance qui sépare deux choses. L'étymologie renvoie à *exquartare*, de *quartus*, « quart ». Ecarter, c'est mettre plusieurs choses ou plusieurs parties d'une chose à quelque distance les unes des autres. S'agissant de la réalité humaine, comment faire pour découper celle-ci en parties, séparer les morceaux, mettre les éléments à distance les uns des autres, quand la réalité humaine du clinicien intervient directement dans celle qu'il observe et qui l'affecte ?

L'écart est en état d'écartement, ce qui s'offre à parcourir, mais n'indique pas nécessairement la borne du parcours. C'est une ouverture indéterminée. C'est pourquoi on perçoit en écart, mais jamais l'écart lui-même qui n'existe pas. L'écart au sens objectal du mot, c'est une forme de recouvrement de l'écartement primordial. Il me semble qu'Erving Goffman pense à l'intérieur de cet état d'écartement, le chevauchement et le piétinement, les écarts comme formes de recouvrement de l'écartement primordial et ce non seulement sur le plan des corps mais aussi au niveau langagier et bien sûr social.

Conversation et situation analytique

La conversation en est un exemple fort pour Goffman. Pas de conversation sans empiètement des uns sur les autres. Et dans la situation analytique ou plutôt les situations analytiques, que se passe-t-il donc ? Peut-on parler d'une conversation inconsciente ? Dans *Les Cadres de l'expérience*, Erving Goffman écrit :

« …la conversation est une sorte de dépôts d'ordures de la structure, une décharge où l'on retrouve les restes et les fins de série des activités de cadrage de notre culture. » [3]

Et il se demande ce que nous avons à dire de ce tas d'ordures une fois que nous avons reconnu que nous pouvons le produire et y survivre. Les conversations sont donc posées comme des déchets de la société, des rebuts de tout ce qui permet le cadrage dans la culture. Peu auparavant, il avait parlé de ce langage informel que nous désignons du terme de bavardage, causette ou conversation. Il le caractérise par l'échange facile des rôles de locuteur et d'auditeur, le petit nombre de participants qui s'accordent un temps plus ou moins long à passer pour le plaisir. Soumis aux normes de bonnes manières qui

3 Goffman E., *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991.

Dans *L'Amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Le Rouerge sur Chambon, 2004, Zygmunt Bauman écrit page 124 : « … les villes sont devenues les dépotoirs des problèmes engendrés globalement » [note de mai 2007].

touchent la fréquence et la longueur des tours de parole, aux thèmes qu'il faut éviter, à la réserve qui s'impose pour parler de soi, les locuteurs s'acquittent de leurs dettes aux rapports hiérarchiques et aux rapports sociaux.

La conversation est une façon de passer un bon moment et se loge dans les interstices qui lui conviennent et elle est assurée de demeurer sans conséquence. Une situation analytique est-elle de l'ordre de la conversation, d'un bavardage ? Certainement pas. Il ne s'agit pas de simplement passer le temps, quoique… Il ne s'agit pas de simplement occuper l'espace, quoique… La conversation inconsciente entre l'analyste et le patient est d'un autre ordre. Elle déborde l'échange verbal conscient entre les personnages de la situation. La situation à laquelle il faut survivre, en continuant à parler, se passe entre celui qui joue au patient – plus ou moins bien selon les psychopathologies – et celui qui joue à l'analyste et qui doit survivre en écoutant. Le Robert définit la conversation comme relation, rapport, genre de vie, du latin *conversatio*, « fréquentation ». Il s'agit de l'échange de propos (naturel, spontané) : ce qui se dit dans un échange. C'est l'entretien entre personnes responsables en petit nombre et souvent à huis clos. C'est la langue familière utilisée dans un entretien et enfin un gâteau meringué à la frangipane. La conversation a bien plusieurs couches, plusieurs strates. Ce qui caractérise la situation analytique, c'est l'écoute, du latin *auscultare*, « ausculter » qui signifie l'exploration des bruits de l'organisme par l'auscultation. Il s'agit de s'appliquer à entendre, de diriger son attention vers des bruits ou des paroles, d'accueillir avec faveur jusqu'à apporter son adhésion, sa confiance. *Entendre*, du latin *intendere*, c'est « tendre vers », d'où porter son attention vers, percevoir par le sens de l'ouïe.

Ecouter le malentendu

Dans la situation analytique, il s'agit d'écouter le malentendu. Ce n'est pas une conversation, c'est une conversation inconsciente. Je crois parler une langue, je crois que l'autre me comprend. En réalité, le patient ne sait pas ce qu'il dit ni en quelle langue, et l'analyste non plus. Il leur faudra inventer une langue commune, qui ne durera pas forcément très longtemps, le temps de la situation et elle pourra aussi lui survivre. Une langue existe dans le transfert et en dehors qu'est-ce que c'est ? Dans *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Vladimir Jankélévitch écrit :

« Le malentendu n'est pas seulement une erreur impalpable en sa source, c'est encore une erreur invétérée et durable en ses conséquences. Pour qu'il y ait malentendu il faut non seulement avoir mal compris, mais encore ne pas s'en apercevoir tout de suite, ou du moins (si on trouve quelque intérêt à perpétuer l'équivoque) faire semblant de

ne pas s'en apercevoir tout de suite. » [4]

Pour lui le malentendu n'est pas le mal tout court, mais dans le malentendu il y a le mal, parce qu'il y a la malveillance, non pas le fait de ne pas entendre, ce qui peut arriver, mais le fait de ne pas vouloir entendre, ce qui est autre chose. Erving Goffman nous dit que l'ambiguïté et le malentendu même éphémères, fleurissent dans les cuisines, les longs trajets en voiture et autres lieux de laconisme domestique [5]. Rappelons que pour lui dans *La Mise en scène de la vie quotidienne*, la situation analytique est une collusion qui engendre une relation [6]. Les situations ordinaires engendrent des coalitions collusoires. Et il ajoute dans *Les Cadres de l'expérience* que les conventions qui régissent une séance de psychothérapie ouvrent des brèches dans le cadre des échanges ordinaires de face à face [7].

Dans *Façons de parler*, il écrit :

« La question n'est pas que les destinataires soient d'accord avec ce qu'ils ont entendu, mais seulement avec le locuteur quant à ce qu'ils ont entendu : en termes austiniens, c'est la force illocutoire qui est en jeu, non l'effet perlocutoire. » [8]

Tout le problème est là. Les gens ne s'entendent pas, pas même sur ce qui a été dit. Il ne s'agit pas d'être d'accord ou pas, il s'agit d'écouter le malentendu. Pour Goffman, une assertion n'est pas tout à fait une question et la répartie qu'elle entraîne n'est pas tout à fait une réponse. Il parle plutôt de déclarations et de répliques dans des tours de parole. Celui qui asserte un fait doit veiller à ne pas être pris pour un fou. La « Condition de félicité » est pour lui toute disposition qui nous incite à juger les actes verbaux d'un individu comme n'étant pas une pure manifestation de bizarrerie. D'où une définition du moi dans « La folie dans la place » comme ce que

« l'on peut dire de l'individu lorsqu'on interprète la place qu'il occupe dans l'organisation d'une activité sociale, interprétation confirmée par son comportement expressif » [9].

4 Jankélévitch V., *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien. 2 La méconnaissance. Le malentendu*, Paris, Seuil, 1980, p. 211.

5 Goffman E., *Façons de parler*, Paris, Minuit, 1987, p. 261.

6 Goffman E., *La Mise en scène de la vie quotidienne. 2 Les relations en public*, Paris, Minuit, 2000, p. 356.

7 Goffman E., *Les Cadres de l'expérience,* déjà cité, p. 377-378.

8 Goffman E., *Façons de parler*, déjà cité, p. 16.

9 Goffman E., « La folie dans la place », appendice de *La Mise en scène de la vie quotidienne. 2 Les relations en public*, déjà cité, p. 340.

Malaise dans l'interaction

Dans la conférence qu'il a faite sur Goffman, le 22 mai 2003 à mon cours d'introduction générale aux sciences humaines à l'université Paris Diderot - Paris 7 [10], Isaac Joseph a insisté sur le fait que le *Self* théorisé par Georges Herbert Mead [11] n'est pas le Moi ni le sujet de l'inconscient de Lacan [12]. Goffman a une filiation avec la théorie de Mead autant qu'avec Simmel [13].

Lorsqu'on parle, l'on dit que le monde existe et qu'il est cohérent puisqu'on peut en parler. Mais le risque de la folie est à chaque pas. Dans *Les Cadres de l'expérience*, Goffman écrit « Aucun langage, dirons-nous, n'est réellement aux prises avec le cours du monde, mais la conversation l'est encore moins que les autres. » [14] Dans la conversation, les liens qu'elle entretient avec son monde sont relâchés, et elle est donc plus vulnérable aux modalisations et aux fabrications dont il parle. La situation analytique n'est pas une conversation. C'est une conversation inconsciente. Une reprise, en effet, ne rapporte pas un événement comme le dit Goffman, mais elle raconte une expérience personnelle. La situation analytique permet de sortir de la personnification des rôles du psychanalyste et du patient. Sortis de cette situation, l'analyste existe à peine, à peine autant qu'il a existé dans la situation s'il a tenu sa place, ni un rôle ni un personnage, ni un Moi fort ou faible, ni le sujet de l'inconscient ou le réel, mais simplement ce qui permet à la parole de passer, traverser, de ne pas se figer sur place, de se décongeler. Une oreille, beaucoup d'oreilles, des antennes, paraboliques sont là dans la situation analytique. Et quand on en sort, il n'en reste pas grand chose.

La conversation inconsciente n'est pas insignifiante. Elle est trop signifiante. Pour Isaac Joseph, le Self, le Soi s'ajuste à chaque situation au risque de la folie. En effet, la scène primitive de la sociologie, c'est l'interaction avec le stigmatisé [15]. Dans une situation sociale – la

10 Joseph I., *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, Puf, collection « Philosophies » n° 99, 1998 ; Joseph I. et Castel R. (éds), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1989.

11 Mead G. H., *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, Puf, 1963 ; Joas H., *Das Problem der Intersubjectivität : neuere Beiträge zum Werk Georg Herbert Meads*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

12 Lacan J., *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.

13 Simmel G., *Gesamtausgabe*, hrsg von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1989.

14 Goffman E., *Les Cadres de l'expérience*, déjà cité, p. 493.

15 Goffman E., *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit, mai 2001 ; *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux,* présentation de Robert Castel, Paris, Minuit, 2002.

rencontre avec le fou en est le fond et l'extrême – nous sommes embarrassés, on devient imbécile. Il y a un trouble de la place. Les choses sont encombrées d'obstacles. La folie dans la place, c'est la folie de la société, c'est-à-dire chaque chose à sa place, et la place de la folie dans la société, c'est le risque de la rencontre avec le fait que rien n'est à sa place, que tout en acquiert une, qu'il y a des événements dans les situations, et que l'on ne peut pas penser les situations analytiques indépendamment des situations sociales, d'où la nécessité de construire une anthropologie psychanalytique. La définition que donne Goffman [16] de l'interaction dans *La Mise en scène de la vie quotidienne*, comme influence réciproque que les partenaires exercent sur leurs actions respectives lorsqu'ils sont en présence physique les une des autres, pose le problème des liens avec le transfert. La sociologie ne peut pas faire l'économie du désir, du transfert, de la pulsion, du signifiant. Et la psychanalyse ne peut pas faire l'économie de la société, du monde, de l'histoire. Tout ne tourne pas autour du transfert et de la psychopathologie. Ecouter l'inconscient, ce n'est pas faire une conversation sur la psychanalyse. Pourtant tout n'est pas qu'interaction.

La conversation inconsciente

La conversation inconsciente d'Erving Goffman met en jeu de l'inconscient et du social. Elle néglige pourtant l'Histoire, ce que critique Jean-Claude Kaufmann dans *La Femme seule et le prince charmant* :

« …Le social est limité aux interactions et surtout il y manque la dimension historique » [17],

et Bourdieu dans la seule et unique note consacrée à Goffman des *Règles de l'art* :

« En parlant, pour faire comprendre, de cadrage, je risque d'évoquer chez le lecteur la notion goffmanienne de "cadre" (*frame*), concept anhistorique dont j'entends me dissocier : là où Goffmann voit des alternatives structurantes fondamentales, il faut voir des structures historiques issues d'un monde social situé et daté. » [18]

Pour Denis Duclos :

16 Goffman E., *La Mise en scène de la vie quotidienne. 1 La Présentation de soi*, Paris, Minuit, 2001, p. 23.

17 Kaufmann J.-C., *La Femme seule et le prince charmant. Enquête sur la vie en solo*, Paris, Nathan,1999, p. 164.

18 Bourdieu P., *Les Règles de l'art : Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, p. 329 n. 29, in « 2. Le point de vue de l'auteur. Quelques propriétés générales des champs de production culturelle, Deuxième partie, Fondements d'une science des œuvres ».

« On présupposera que les générations vivantes tentent de former le cadre d'une conversation avec les générations passées, ce qui conduit à orienter une part de chaque "époque" sur un registre de débat qui "répond" à des débats précédents. » [19]

Il parle ainsi des « tempo » et des « battements » de la conversation historique, ce qui est encore autre chose que ce que dit Habermas dans *Morale et communication* [20]. Une éthique de la discussion peut-elle vraiment établir un bien entendu entre les hommes ? Pour Denis Duclos,

« L'historicité considérée comme objection du présent par rapport au passé peut transmettre la mémoire non pas d'un crime totémique réel mais d'affirmations collectives menées alternativement jusqu'à l'extrême ». [21]

Il y a une mélodie générale qui fait évoluer le discours dans le temps vers de l'esprit et réciproquement. La structure s'absente hors d'elle-même dans la conversation continue qui seule la fonde pour lui. C'est une sorte d'équivalent historique du rêve et du sommeil. La conversation inconsciente de Goffman rejoint ces préoccupations. En effet, la conversation dans son insignifiance est nécessaire pour régler le rapport de chacun aux signifiants, au monde et à l'histoire. Je ne dirai pas que la conversation inconsciente est fondatrice mais la conversation a toujours déjà commencé, nous sommes au milieu et l'on ne sait pas forcément de quoi l'on parle ni qui parle. Il y a des situations analytiques. Une situation est analytique quand l'inconscient apparaît dans une écoute. Une parole n'écoute pas forcément. Une écoute ne parle pas forcément. Paroles et écoutes apparaissent et disparaissent dans la conversation inconsciente qui est aussi une conversation historique. Il n'y a aucun bien entendu au départ. Il peut y en avoir à l'arrivée.

L'offense virtuelle, la pire interprétation possible

Comme le dit Isaac Joseph [22], le malaise dans l'interaction c'est un drame où la personne est chose sacrée dont on ne doit pas violer les limites et en même temps où le souverain bien commande d'abolir ces limites et de communier avec autrui. L'offense virtuelle de la pire

19 Duclos D., « Les formations subjectives dans l'histoire. L'hypothèse d'une alternance corps-esprit dans la conversation sur le récit constitutif de la culture occidentale », *in* Assoun P.-L. et Zafiropoulos M. (éds), *L'Anthropologie psychanalytique*, Paris, Anthropos, 2002, p. 50.

20 Habermas J., *Morale et communication*, Paris, Champ Flammarion, 1986.

21 Duclos D., *ibid*. p. 51.

22 Joseph I., *Erving Goffman et la microsociologie*, déjà cité, p. 40.

interprétation est un principe que l'on peut se donner dans l'interaction. Il y a une interprétation de mes actes, pire que celle que je pourrai imaginer. C'est le jugement du fou. Il est toujours potentiellement présent dans une situation sociale où il s'agit d'abord de sauver la face et non pas de justice comme le dit Isaac Joseph. Si dans les situations analytiques, l'analyste et le patient ne sont préoccupés que de sauver la face et du placement dont parle Bourdieu [23] dans *Les Règles de l'art*, il n'y a pas d'analyse. Dans celle-ci, il est question de justice [24], d'une parole et d'une écoute justes, peu importe si on perd la face. Comme le dit Markos Zafiropoulos dans son dernier livre, en ethnologie, c'est par les règles du système que chacun trouve une place et un nom,

« en même temps que la série de droits et d'obligations à laquelle il ne peut déroger sous peine d'y perdre la face symbolique. » [25]

Il y a des règles pour cerner la pénombre de l'efficacité symbolique, pour le trognon de parole totémique animant le sujet qui doit faire dans l'analyse un travail des reconstruction historique par rapport aux situations de l'histoire. La face est la valeur sociale qu'une personne revendique à travers la ligne d'action qu'elle adopte au cours d'une interaction. La face n'est pas logée à l'intérieur où à la surface d'un individu mais est diffuse dans le flux des événements de la rencontre. Isaac Joseph parle de malin génie des interactions. C'est celui qui juge au moins juste et donc au pire. La politesse et les rites de la protection de la face nous protègent de ce malin génie. Dans la conversation inconsciente et la situation analytique, il est difficile d'échapper au jugement au pire ; celui du patient est là et c'est aussi vrai pour l'analyste. Le suspens de la pire interprétation est nécessaire pour faire des interprétations, et des constructions. Cela ne va pas de soi. Une interprétation peut dérégler la situation, être prise au pire. Qui le garantit ? Personne. Le pire peut se passer dans une analyse, c'est-à-dire pas d'analyse, du bavardage. Le pire peut se passer dans la conversation sur la psychanalyse, rien, pas de psychanalyse.

Comme le dit Paul-Laurent Assoun dans son *Lacan* :

« Enfin, si l'engagement freudien touche à la question du lien social dans la mesure où le sujet de l'inconscient est proprement le sujet du collectif, Lacan introduit une logique du collectif. » [26]

23 Bourdieu P., *Les Règles de l'art,* déjà cité.

24 D'où l'importance du récit. V. « La justice », dans Kohn M., « Freud et la bêtise de Chelm », *in* Simon S., *Chelm, les héros de la bêtise*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 39-41 [note de mai 2007].

25 Zafiropoulos M., *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, Puf, collection « Philosophie d'aujourd'hui », 2003, p. 160.

26 Assoun P.-L., *Lacan*, Paris, Puf, Que sais-je ? n° 3660, 2003, p. 121.

Le sujet de l'inconscient est collectif. C'est la pire interprétation possible. Il n'est donc pas singulier. C'est un mythe. Il y a un malaise dans l'interaction, dans le transfert, dans la psychanalyse. C'est le transfert au malaise, c'est la situation analytique. Elle est menacée d'être interrompue sans arrêt, car comme le dit Goffman :

« Ce que réclame une bonne interprétation, c'est qu'on l'entende pour la première fois, non qu'on la raconte pour la première fois » [27],

ce qui compte c'est l'illocutoire dont parle Austin dans *Quand dire, c'est faire* :

« Il s'agit d'un acte effectué en disant quelque chose, par opposition à l'acte de dire quelque chose. » [28]

Goffman écrit dans la note 19 de *La Mise en scène de la vie quotidienne* :

« Une ethnographie radicale doit prendre pour objet central les personnes ordinaires qui font des choses ordinaires. Que s'accomplit-il pendant ces actes ? Que présupposent activement ces actions ? » [29]

Les errants que sont les criminels, les hors-la-loi, les enfants, les comiques, les saboteurs, les fous, nous intéressent non pas par ce qu'ils font, ni pourquoi ils le font, mais par la lumière contraste qu'ils projettent quand nous faisons ce que nous faisons. Alors que se passe-t-il dans les situations analytiques quand nous faisons ce que nous faisons ?

Jobards et combinards

Dans son excellent texte « Calmer le jobard. Quelques aspects de l'adaptation à l'échec » [30], Erving Goffman envisage la situation sociale particulièrement intéressante où combinards et jobards s'arrangent pour s'épargner tout processus de consolation. Cela bloque tout. On peut arriver à s'arranger avec le jobard parce qu'il est bête. Le combinard, parce que c'est son intérêt, retourne sa veste immédiatement quand le vent tourne. On peut aussi s'arranger avec. Mais que se passe-t-il quand le jobard et le combinard sont d'accord pour ne pas être consolés ? C'est le désordre social. Comme le dit Erving Goffman dans *La Mise en scène de la vie quotidienne* :

27 Goffman E., *Les Cadres de l'expérience*, déjà cité, p. 498.

28 Austin J. L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, Essais, 1991, p. 113.

29 Goffman E., *La Mise en scène de la vie quotidienne 2 : Les relations en public*, Paris, Minuit, 2000, p. 247, n. 19.

30 Goffman E., « Calmer le jobard. Quelques aspects de l'adaptation à l'échec », *in* I. Joseph et R. Castel (éds), *Le Parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1989, p. 277-300.

« … chez les Juifs d'Europe centrale par exemple, il arrive qu'un ensemble familial, dans un lieu public, marche partiellement en file ou en ligne avec un écart de plus de trente centimètres entre chacun, ce qui rend la conversation un peu difficile (mais corrélativement, dans ce genre de groupes, une assez grande distance n'empêche pas de poursuivre une conversation privée). » [31]

L'écart est en état d'écartement. Il n'est pas forcément recouvert. La distance à l'autre peut susciter de l'intimité, une conversation inconsciente.

Dans son recueil de nouvelles *Une rencontre près de l'Hôtel de Ville*, Cyrille Fleischman [32], dans « Un petit crochet avec le 76 », raconte la rencontre par hasard – un petit miracle ou une chose totalement insignifiante – de Vera avec monsieur Marco Halbinsel dans un autobus près de l'Hôtel de Ville. Elle cherche l'âme sœur, elle revient d'un rendez-vous, car elle avait répondu à une annonce matrimoniale, et elle va chercher un crochet pour mettre de l'ail sec, puisque cela se garde six mois, dans la cuisine, pour faire joli, pour savoir combien elle en consomme. Elle n'est pas sûre que cela intéresse Monsieur Halbinsel qui a l'air de s'en foutre. Ils bavardent, tiennent une conversation, anodine, insignifiante, comme eux, sur un crochet « cassable comme Vera », nous dit Cyrille Fleischman. La rencontre est ratée. Rien ne se passe entre eux, à cause de l'ail. La conversation inconsciente est fragile.

La conversation en yiddish a été arrêtée par l'histoire. Ma conversation avec Jean-Toussaint Desanti a été arrêtée par sa mort le 20 janvier 2002.

Je vais poursuivre la conversation.

31 Goffman E., *La Mise en scène de la vie quotidienne 2*, déjà cité, p. 34.

32 Fleischman C., « Un petit crochet avec le 76 », *Une rencontre près de l'Hôtel de Ville*, Paris, Mille et une nuits, 2003, p. 9-20.

37

LA PSYCHANALYSE EST UN ART QUI A UN ANCRAGE DANS LA TRADITION JUIVE [1]

propos recueillis par Claude Meyer

Actualité Juive : Aujourd'hui le terme de psychanalyse *est banalisé. Pouvez vous nous expliquer en quoi, quand Freud a élaboré sa théorie, c'était révolutionnaire ?*

Max Kohn : Le mot *Psycho-analyse* apparaît en 1897, à la fin du XIXe siècle. La découverte révolutionnaire de Freud c'est que nous souffrons de notre passé, de notre enfance et des types de relations affectifs que nous avons eus avec nos proches. Et que nous pouvons les reproduire sur la figure de l'analyste. C'est le transfert. Aux hystériques qui venaient le voir et lui disaient : « Mon cher M. Freud, il faudrait peut-être nous écouter », Freud a dit « OK ». Au lieu de jouer au médecin neurologue qu'il était, aux femmes qui venaient le voir avec des symptômes qui n'avaient aucune origine organique, il a dit : « Il y a quelque chose que je ne vois pas de votre relation à votre corps, de votre relation aux autres, je vais essayer d'y être attentif ».

Il a donc su entendre les gens…

En effet. La plupart du temps, on parle, mais on ne s'entend pas. J'ai l'air d'enfoncer des portes ouvertes mais c'est important. Une histoire qui a été entendue ne ressemble pas à une autre histoire. Je vais vous raconter une petite histoire publiée dans le journal yiddish le *Forverts* de New York du 3 mars 2006 :

« Dans le cabinet du Dr Fridman, qui est réputé pour son traitement exceptionnel de l'arthrite, des dizaines de gens sont assis en attendant de le voir. Une petite vieille entre lentement, presque pliée en deux, aidée d'une canne. Quand son tour vient, elle entre chez le

1 Paru dans *Actualité juive*, n° 932, du 04.05.06, p. 14.

médecin. Cinq minutes plus tard, surprise, elle ressort avec son dos redressé et la tête droite. Une autre patiente se précipite vers elle et lui dit : "C'est vraiment un miracle. Avant, vous marchiez complètement recroquevillée, et maintenant vous marchez droite. Qu'a fait le médecin ?" Et la petite vieille répond : "Il m'a donné un bâton plus long." »

Dans cette histoire, il n'y a pas véritablement de maladie, de trouble physique. Le médecin a entendu quelque chose chez cette femme et d'abord qu'elle avait envie de vivre. Il lui a dit : « Le secret de votre histoire est en vous. Vous me montrez que votre bâton est trop court, que votre corps est dans cet état-là, je vous en donne un plus long ». Mais il faut que quelqu'un intervienne pour le lui dire. On ne guérit pas de la vieillesse et de la mort. Il n'y a pas de miracle, simplement une prise en compte de ce qu'il faut faire dans une situation de ce genre. L'on peut aider la patiente avec une prothèse à finir sa vie, mais surtout à vivre, en changeant son bâton de taille.

Peut-on définir la psychanalyse ?

En 1923, dans l'*Encyclopédie de la sexologie humaine*, Freud donne lui-même une définition, en trois points, de la psychanalyse. Je résume :

1/ Un procédé d'investigation du psychisme qui ne serait pas accessible autrement ;

2/ Une méthode de traitement des troubles névrotiques qui se fonde sur cette investigation ;

3/ Une série de vues psychologiques acquises par ce moyen qui croissent progressivement pour se rejoindre en une discipline scientifique nouvelle, une métapsychologie.

L'expérience analytique est fondatrice. Quand, dans le cabinet de l'analyste, sur la base de séances régulières, on peut analyser le transfert, on parvient à saisir les relations que le sujet a eues en tant qu'enfant avec son entourage et qui ont été complètement figées. Ces relations se sont ensuite reproduites avec ses enfants, sa femme, ses maîtresses, son entourage. La parole de l'analyste et son écoute, si elle est juste, produisent un effet thérapeutique. Des changements interviennent dans la vie du sujet. Il n'a plus le même rapport à sa propre histoire. Là, il y a quelque chose de révolutionnaire. Il y a un travail sur soi, avec l'autre, qui fait que la vie des gens peut changer.

C'était révolutionnaire à l'époque. Est-ce que ça l'est toujours ?

Bien entendu. Dans la clinique, on assiste à des modifications dans la vie des gens. Ça ne veut pas dire que leurs symptômes disparaissent. Il n'y a pas de miracle mais ça bouge. Le sujet arrive à s'entendre lui-même et n'a plus besoin d'analyste. Ça reste révolutionnaire parce que ce n'est jamais joué d'avance. Les enfants veulent qu'on les entende.

Nous sommes encore dans cette dimension-là. Si nous n'avons pas été entendus par nos parents ou trop entendus (c'est aussi un problème), ça ne va pas. La psychanalyse permet aux gens de se parler à eux-mêmes, d'écouter réellement ce qui se passe en eux. Ce n'est pas évident. Continuer à être un adulte tout en écoutant l'enfant qui est en soi, sans trop le laisser faire et sans trop l'écraser. L'expérience analytique constitue, à mes yeux, l'élément fondamental.

Vous diriez que la psychanalyse a bien vieilli ?

Ce que Freud a découvert et mis en pratique est absolument valable. Mais il y a eu des modifications des comportements entre les hommes et les femmes. Il s'est passé beaucoup de choses sur te plan de l'histoire. Mais, fondamentalement ce qu'il a découvert reste valable, encore faut-il y être ouvert. La théorie n'a guère vieilli, mais elle se confronte à des obstacles très forts, à des résistances du côté des neurosciences, notamment. C'est le cas parce que ce n'est pas une discipline absolument scientifique, c'est un art. Le psychanalyste est un artisan. Il a des concepts et une théorie (qui a été beaucoup modifiée d'ailleurs). Les sciences humaines ne sont pas des sciences dures. Il y a des querelles d'écoles, d'idéologie. C'est dommageable à la psychanalyse, mais c'est ce qui se produit dans tout le champ scientifique. Les gens sont en conflit pour des enjeux de pouvoir.

Dans l'élaboration de sa théorie par Freud, y avait-il quelque chose de spécifiquement juif, selon vous ?

Oui, sans aucun doute. Le rapport à la parole, au texte, à l'autre est complètement juif chez Freud (même s'il n'est pas croyant). Dans la tradition juive, personne n'a le dernier mot. Il n'y a pas de pape, d'autorité infaillible. La faillibilité humaine est nécessaire pour que je puisse parler et recevoir la parole de l'autre dans sa souffrance, en tant qu'il est mortel. Ce que je dis n'est pas infaillible non plus, ça dépend de ce que l'autre en fait, de ce qu'il va intégrer. En 1926, dans la conférence qu'il donne devant le B'nai B'rith, dont il fait partie (le texte est lu par son frère parce que Freud a un cancer de la gorge), Freud dit que ce qui le rattache au judaïsme, ce n'est ni la croyance, ni la fierté nationale, mais la même construction psychique. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est très énigmatique. Entouré de Juifs (sauf Jung avec lequel il se fâche), il passe son temps à dire : « La psychanalyse n'est pas une science juive ». Il y a, à cette époque, un antisémitisme notoire à Vienne et un microcosme juif très brillant qui cherche une place. C'est là qu'est Freud. Il est obligé de dénier, sans arrêt, que la psychanalyse est une science juive. Les psychanalystes qui ont collaboré avec les nazis ne se sont pas privés de reprocher à Freud d'avoir fait une science juive. Sans le rapport à l'autre, le rapport à l'interprétation infinie d'un texte, le rapport à un Dieu irreprésentable

qui dit la loi, le rapport au langage, que serait la psychanalyse ? La psychanalyse est un art qui a une visée scientifique, thérapeutique, qui a un ancrage dans la tradition juive mais que des *goyim* peuvent très bien apprendre (rires).

Est-ce que la Vienne de l'époque joue aussi un rôle spécifique ?

Tout à fait. C'est vrai pour Freud, mais aussi pour tout le milieu juif viennois (un milieu culturel où il y avait des artistes, des philosophes). Ils étaient tous confrontés à une société très cosmopolite de la *Mitteleuropa* (qu'on peut comparer un peu à New York aujourd'hui). Vienne, d'avant la shoah, est un lieu très branché. Ils sont dans une territorialité en Europe centrale, mais, en même temps, dans une extraterritorialité. Ils investissent tous, d'une certaine façon, un ailleurs qui est soit l'art, la science, la philosophie. Freud s'est inventé un nouveau territoire. On assiste, en cette fin du XIXe siècle, à des tentatives diverses du peuple juif en vue de sortir des modèles classiques. La psychanalyse est prise là-dedans. Elle est contemporaine de l'idéal sioniste de Herzl ou encore de la fondation du Bund.

38

LES DROITS DE L'HOMME AU DÉBUT DU XXIe SIÈCLE [1]

En ce début de siècle qui commence si mal, nous pouvons nous demander où nous en sommes avec les droits de l'homme. De quoi s'agit-il ? De simplement réaffirmer collectivement que nous sommes pour la démocratie, contre le totalitarisme. Tout paraît négatif. Il s'agit de prendre position contre certaines choses et de répéter une litanie. Les droits de l'homme, c'est bien, et le contraire ou autre chose, c'est mal.

Voyons donc d'abord ce qu'il en est des deux textes qui sont évoqués, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 et la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948, promulguée par les 58 membres de l'Assemblée générale des Nations Unies, au Palais de Chaillot (résolution 217 A III).

Celle de la Révolution française se fait contre la royauté, les privilèges, l'injustice. Les malheurs publics et la corruption des gouvernements viennent de l'ignorance, de l'oubli et du mépris des droits de l'homme. Les droits de l'homme sont des droits naturels. Qu'est-ce que cela veut dire ? Il existe une nature humaine qui est dans le droit. Chacun a le droit de… C'est une revendication permanente aujourd'hui, celle des ayant droit, mais n'ayant aucun devoir, comme si on pouvait dissocier le droit du devoir. C'est seulement dans le paragraphe 1 de l'article 29 de la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948, que l'on lit :

« L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible. »

1 Texte inédit. Intervention au Printemps des Droits de l'Homme et de la Fraternité organisé sous l'égide du B'nai B'rith France, par un collectif composé des associations suivantes : UEJF, Ni Putes Ni Soumises, SOS-Racisme, Coordination des Berbères de France, Amitiés Judéo-chrétiennes, Amitié Judéo-Noire. Atelier 6 : Humanisme et droits de l'homme, avec la participation de Patrick Landman et Abram Coen, dimanche 21 mai 2006.

Il y a quelque chose à rendre à la communauté qui nous le donne. C'est un échange, même si la liberté n'a pas de prix. La déclaration de 1789 est celle d'un état de nature qui a été perverti. C'est bien de le dire, comme pour celle de 1948, qui a lieu après la shoah, pour que « plus jamais ça ». Il est nécessaire d'énoncer les droits de l'homme, mais il faut être lucide, cela n'empêche pas les pires horreurs. Ne pas les énoncer, c'est encore pire. Les droits de l'homme ne sont pas naturels. C'est une conquête permanente, un idéal à formuler mais qui se heurte sans cesse à la réalité. Il faut en mesurer les limites. Et d'abord celle de l'universalité de tels énoncés.

Les droits de l'homme doivent être énoncés comme universels, mais on les dit d'une certaine place dans la société et dans l'histoire, et aussi dans une certaine langue. Ce n'est pas la même chose en 1789 et en 1948, et encore moins aujourd'hui. L'homme comme universel abstrait est ancré dans des hommes concrets. Le problème, c'est le lien entre l'homme singulier concret qui vit dans un lieu et l'homme abstrait qui a des droits. L'homme concret et l'homme abstrait ne se recoupent pas forcément. Ils ne coïncident pas nécessairement. Si l'on veut faire taire la bête en l'homme, elle revient au galop encore plus. C'est infernal. Dire que les droits de l'homme, cela ne sert à rien, que cela nie la violence qu'il y a partout depuis toujours et qui ne cesse pas, n'est pas forcément positif. Dire qu'il faudrait quand même faire un effort individuel et collectif pour intégrer les droits de l'homme ne suffit pas non plus. L'énonciation des droits de l'homme est une énonciation. Elle ne renvoie pas à un état de nature qui aurait été perverti. Elle échoue à être une prescription parce que le problème n'est pas seulement juridique. Si les hommes n'ont pas conscience de ce qui est mal, les horreurs de la royauté en 1789 et celles de la shoah en 1948 sur un tout autre plan, cela ne sert à rien.

La reconnaissance de tout ce contre quoi se battent les droits de l'homme est la première étape de leur promulgation. Mais cette reconnaissance part d'une certaine révulsion éthique devant tout ce qui a l'air naturel, qui est mal et que l'on veut interdire dans l'avenir. Les droits de l'homme seraient-ils un vœu pieux ? Un idéal inaccessible ? Le droit ne suffit pas sans conscience morale. Sans une référence morale, le droit est impuissant. Or les droits de l'homme ont une fonction morale. Quelqu'un ou un groupe qui ne veut pas en tenir compte se retrouve dans une situation simple. Cela ne veut littéralement rien dire pour lui. C'est un chiffon. Ce n'est pas un papier qui fait autorité. Ce n'est pas une parole qui a du poids et dont il faut tenir compte. Ce n'est rien.

Tout ce passe comme si toute une partie de ce qui se passe depuis la promulgation des droits de l'homme prenait un malin plaisir à venir annuler ce que ces droits énonçaient, pour montrer que ce n'est pas

tenable, qu'on peut toujours le dire, mais que cela ne sert à rien ou que c'est encore pire. Chaque homme concret, chaque communauté réclame aujourd'hui son droit, ses droits, dans une guerre des mémoires infernale. Au train où cela va, nous aurons bientôt une journée chaque jour pour la mémoire d'une communauté différente et pourquoi pas pour chaque homme qui a vécu, qui vit, qui a des droits. J'ai le droit. Je ne me pose pas la question de savoir pourquoi et pour qui, non, j'ai des droits, comme le petit enfant qui sait quand même qu'il a quelques devoirs pour avoir ses droits. Les hommes sont lésés et ont des droits. Il y a une blessure chez chacun, dans chaque communauté, mais enfin pourquoi cela devrait-il se confondre avec une guerre des mémoires ? Ce qui appartient à l'histoire, où il n'y a ni droit ni devoirs, mais des faits avec plus ou moins de conscience morale, se déplace sur le plan de la mémoire, qui n'est pas celle d'une histoire, mais celle d'une revendication légitime pour être reconnue par l'histoire. L'histoire bafouille. Elle ne reconnaît pas forcément les torts qui ont été faits.

Aujourd'hui les droits de l'homme deviennent une exigence de réparation, de versement d'une dette, alors que c'est moi qui suis en dette, que je le veuille ou non, à beaucoup de choses et de gens. Je ne suis pas un ayant droit, je ne me réduis pas non plus à ce que je dois. Je suis pris dans une histoire, je parle certaines langues, j'ai des idéaux, mais pourquoi devrais-je me réduire à ce que je dois à où à ce que l'on me doit ? Je ne suis pas un objet dans le grand commerce généralisé des idéaux, qui masquent la plus terrible des violences. Ce n'est pas parce que l'on reconnaît la spécificité de la shoah, comme crime contre l'humanité, quelque chose qui est arrivé à l'humanité, qu'il faut immédiatement se dire que les Juifs sont les fausses victimes avec qui il faut entrer en rivalité dans la guerre des mémoires. Malheureusement les droits de l'homme sont encore aggravés par cette tendance à transformer l'autre ou à se transformer soi-même en victime. Les droits de l'homme concernent non pas des victimes, mais des sujets, et pas seulement des sujets du droit, mais des sujets éthiques, qui se disent qu'entre humains, il y a des choses qui ne sont pas bien. Mais nous ne sommes plus tout à fait entre humains, parce que le développement technique et scientifique a fait que nous vivons de plus en plus dans un monde parallèle, le monde parallèle du virtuel, où le modèle de la connexion que l'on peut rompre à tout instant, qui ne nous oblige surtout à rien, tend à devenir le modèle du lien social comme le montre si bien Zygmunt Bauman [2].

2 Bauman Z., *Modernité et holocauste*, trad. de l'anglais par P. Guivarch, Paris, La Fabrique, 1989 ; *La Société assiégée*, trad. de l'anglais par C. Rosson, Rodez, Le Rouerge sur Chambon, (2002) 2005 ; *La Vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, trad. de l'anglais par C. Rosson, Rodez, Le

Les droits de l'homme sont encore valables dans le monde moderne de l'Etat-nation où les liens sociaux sont solides, ancrés dans une histoire, une tradition, où l'on ne passe pas le plus clair de son temps à s'éviter, à se fuir, à établir des connexions pour ne pas avoir de liens, parce qu'on a le droit, ou tout simplement parce que l'on peut. Pouvoir se connecter suffit. Point n'est besoin de s'engager. Il faut se déconnecter de tout et se connecter à tout, être partout et nulle part, dans le monde liquide postmoderne. Le droit s'occupe aussi maintenant d'Internet, mais j'ai bien peur qu'il ne soit trop tard. Je ne le déplore pas dans une mélancolie d'un passé merveilleux. Je ne vois pas lequel d'ailleurs. Je le constate. Le virtuel a des droits sur nous et nous ne lui ferons pas la loi.

Pour parler vraiment de droits de l'homme sans que cela soit un vœu pieux, il faut qu'il y ait des sujets d'une parole, ancré sur un sol, dans une langue, dans un lien social, et qui se rendent compte individuellement et collectivement que c'est encore pire si on ne dit pas ces droits. C'est ce que je pense, mais je ne suis pas sûr que ce soit le cas de tout le monde. Les droits de l'homme ne peuvent donc pas être une rengaine. C'est un acte. Ils ont des conséquences, et en particulier, celle-ci, c'est que justement je n'ai pas tous les droits.

Je ne suis pas tout puissant, un ayant droit qui n'a pas la mémoire qui lui convient. Le virtuel non plus n'a pas de mémoire. Il s'efface aussitôt, et il ne laisse pas de traces d'affects. Les droits de l'homme ont eux des traces des affects qui leur ont donné naissance dans la Révolution française et après la shoah. Les droits de l'homme, ce n'est pas le droit de quelques-uns, ce n'est pas le droit de chacun contre celui des autres, c'est le droit d'avoir des devoirs. En sommes nous encore là en ce début de XXIe siècle ?

Rouerge sur Chambon, 2003 ; *L'Amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Le Rouerge sur Chambon, (2003) 2004.

39

« L'ARGENT N'A PAS D'ODEUR » [1]

Un pauvre tailleur (*shnoyder,* de *shnoyndn*, « couper ») juif, travaillait dur (*shver, hart*) près (*lebn*, « vivre ») d'un élégant restaurant français. Chaque jour, à l'heure du déjeuner, le tailleur s'asseyait dans sa cour (*hoyf*, « domaine clos », *hoyfn*, « poignée, quantité, pile, tas », *lakhn in di hoyfns*, « rire sous cape », *hoyfman*, « courtisan »), près (*lebn*) de la

1 Texte inédit. Intervention à une soirée « Psychanalyse, psychologie, judaïsme », organisée par l'association culturelle NITSA-CJL, avec la participation du rabbin Paulin Bebe, de Catherine Bensaïd, psychothérapeute et de Pedro Bendetowicz, psychiatre-psychanalyste, modératrice Sylvia Feitel, le 20 juin 2006, 10-14 rue Moufle, 75011 Paris. Je signale aussi les conférences suivantes : Intervention au colloque « Sciences, religion, politique : que se passe-t-il ? », « Un groupe de conversation. Parler yiddish aujourd'hui », Centre communautaire de Paris, en collaboration avec la loge « Sigmund Freud » de B'nai B'rith France, avec Jean-Jacques Blevis, Jacky Chemouni, Abram Coen, Alain Didier-Weil, Judith Cohen-Solal, Max Kohn, Patrick Landman, Ali Magoudi, Laurence Mazza-Poutet, Jean-Jacques Moscovitz, Gérard Rabinovitch, Jean-Jacques Rassial, Franklin Rausky, Guy Sapriel, Alain Vanier, Alain-Didier Weil, Nelly Wolf-Kohn, le dimanche 4 décembre 2005. — Participation au colloque organisé par Espace analytique (Christian Hofmann), les Forums du champ lacanien, « Ferenczi après Lacan » à Budapest (1-3 juin 2006) : « Ferencsi et la confusion des langues », et avec B. Cassin, J. Birman et J.-J. Rassial, « La Psychanalyse et les langues » à paraître chz Erès. — Conférence en yiddish au *B'nai B'rith Canada Quebec Region in collaboration with Labour Zionist Farband and Worker's Circle* : « Der mensh trakht un got lakht : psikhoanaliz fun di yiddishe vitsn » [*A Man thinks and God laughs : psychoanalysis of yiddish humour*], le 26 octobre 2006, compte rendu de D. Smajovits dans le *Jewish Tribune* de Toronto du 16.11.2006, p. 14. — Participation au colloque « Cent cinquante ans de décensure », au Sénat, à l'occasion du cent-cinquantième anniversaire de Freud, porganisé par Penta Editions, le B'nai B'rith Europe : « Freud, mot d'esprit yiddish et linguistique », le 10 décembre 2006. — « Rire et penser : culture yiddish et inconscient », conférence organisée par Simone Weissmann le 21 janvier 2007 à l'Association culturelle juive, Nancy.

cuisine (*di kikh*, « cuisinière » [appareil], *dos kikhl*, « biscuit, gâteau sec », dial. « gâteau ») du restaurant, et il mangeait du pain noir (*shvarts broyt*), et du hareng (*hering, hern*, « écouter »), et il respirait les merveilleuses odeurs (*reykhes*, « arômes », *der reykh*, « l'odeur », *reykh*, riche, *der revekh, revokhim*, « profit, bénéfice ») de la cuisine française.

Le directeur (*manager*) du restaurant était antisémite. Voyant ce que le Juif faisait, il entra une fois dans sa boutique (*gesheft*), et lui tendit une facture (*der khezhbm, khezhboynes*, « arithmétique, calcul, compte, note ») pour "appréciation (*hanoe*, « joli ») de la nourriture". Le Juif argumenta qu'il n'avait rien acheté dans le restaurant, et qu'il ne devait rien (*shuldik*, « coupable »).

Hors de lui (*eyn oyfgebrakhter*, « indigné »), le directeur engagea un procès contre lui. Au tribunal, pendant l'interrogatoire (*farher*, « interrogation, audition, examen »), le directeur expliqua au juge : "Chaque jour ce Juif s'assoit près de notre cuisine et hume (*shmekt zikh tsu, der shmek*, « pincée, petit peu », *shmekn*, « sentir » [trans. absolu, « renifler » ; « priser » (le tabac)], *dos shmekn*, « plaire à, être du goût de quelqu'un ») nos plats (*der, dos, maykhl, maykholim* [genre de nourriture], « plat, régal, délice »), pendant qu'il mange. Il est clair qu'il utilise nos odeurs pour améliorer son propre repas. C'est pour cela qu'il nous revient une compensation."

Le juge s'adressa au tailleur juif : "Que dites vous à ce sujet ?"

Le tailleur ne répondit pas, mais mit seulement la main dans la poche (*di keshene*, fig. « portefeuille ») et agita (*trayslen*, « secouer ») quelques pièces de monnaie (*matbeyes*).

"Qu'est-ce que cela veut dire ?", demande le juge. Le tailleur répond : "Je paye pour les odeurs de ses plats (*maykholim*) avec le son (*klang*, « sonorité, rumeur, bruit ») de mon argent." [2]

*

Le tailleur refuse de payer pour une odeur de nourriture qui se dit *maykholim*. L'exigence du restaurateur est absurde. Elle est même clairement antisémite. Il s'agit de faire payer à tout prix ce pauvre Juif de tailleur qui n'a que son hareng et son pain noir. La cuisine française sait se faire payer quand il faut, n'est-ce pas ? Le tailleur devant le procès qui lui est intenté se défend comme il peut, car il sait qu'il n'a aucune chance devant l'acharnement du restaurateur. Pourtant le juge ne rentre pas tout de suite dans le discours de l'accusateur. Il demande son avis au tailleur qui répond par un geste qu'il faut interpréter. Le juge lui demande ce que cela veut dire de mettre sa main dans sa poche. Bien sûr, on pourrait croire qu'il s'agit de se toucher le pénis. Ce n'est pas complètement faux. La circoncision pour un Juif n'est pas là

2 *Forverts*, CX, n° 31 604, June 2, 2006, p. 20.

où l'antisémite le croit. Elle est le signe d'une Alliance avec l'Eternel. Ce n'est pas une évocation de la castration localisable uniquement chez les Juifs. Tout le monde a à faire avec la castration symbolique, même si on n'est pas juif. Les Juifs ne sont pas plus ou moins castrés que les autres. Ce n'est pas équivalent : « Il n'y a aucune équivalence entre ce que la circoncision signifie pour moi et ce qu'elle signifie pour toi. Tu n'entends rien. Je vais te payer en monnaie de singe, émettre des sons avec mes pièces de monnaie, pour te payer, espèce de pourri (*reyekh*). Et en plus avec ta cuisine française extraordinaire, tu ne comprends rien à la *cacherout* et au hareng, *hering*, voisin de *hern*, qui veut dire "écouter". Tu ne vois pas que j'écoute quand je mange. » Le tailleur juif paye l'odeur de la nourriture avec de la monnaie de singe : un son de monnaie contre une odeur de nourriture. Il n'y a aucune équivalence entre les deux, bien sûr. Mais y a-t-il une équivalence entre un son et une chose, un phonème et une chose, vieille question du signe, du lien arbitraire ou nécessaire entre le signifiant et le signifié. Il n'y en a aucun pour le tailleur quand la justice n'est pas au rendez-vous, même si le juge accepte de l'écouter donner son point de vue. Il ne tranche d'ailleurs pas dans un sens ou dans un autre.

Psychanalyse, psychologie, judaïsme, quel rapport ? La psychanalyse est d'abord une écoute de nos mots, de nos maux, une oreille dans les mots qui les fait entendre autrement. Le judaïsme, c'est une tradition de parole et d'écrit, d'interprétation qui prend un texte comme une situation clinique, qu'il faut observer objectivement et sur lequel on peut donner son point de vue. La psychologie s'est constituée comme une science objective de la psyché et la psychanalyse comme procédé d'investigation de processus psychiques, méthode de traitement des troubles névrotiques, et comme théorie métapsychologique. Pourtant il n'y pas d'équivalence entre la psychanalyse et le judaïsme et encore moins avec la psychologie. La psychanalyse est traversée par un fantasme d'objectivité. Elle la vise mais la rate, même s'il y a des concepts. Dans la psychanalyse, le judaïsme est représenté comme un rapport entre la parole et l'écrit qui doit s'entendre à chaque fois de manière inédite. Et c'est ce qui se passe dans les *Witze* yiddish qui travaillent Freud plus qu'il ne les étudie. Le *Witz* permet de transformer une situation clinique en situation analytique et la tradition juive passe son temps à transformer un texte en situation clinique. Le passage à la psychanalyse n'est pas si loin. Il aura fallu attendre la fin du XIXe siècle à Vienne. Une odeur n'est pas équivalente à un son de pièces de monnaie dans la poche. Une odeur vaut une fortune si elle est celle qui émane d'un sujet. Le *Witz* dégage une odeur de sujet, une émanation dont la psychanalyse s'empare dans son rapport au judaïsme comme tradition de la parole et de l'écrit, dans le contexte de la constitution d'une psychologie objective. Il y a fort à

parier que le tailleur ne payera pas le restaurateur. Mais la psychanalyse doit reconnaître son rapport à la tradition juive. Ce n'est pas une psychologie de plus. *A ruekh in zey areyn*. Que le diable les emporte ! Le *reykh* s'entend, une odeur de pourri s'entend.

40

ALLOCUTION PRONONCÉE LORS DE LA REMISE DU PRIX MAX CUKIERMAN [1]

Madame le Maire, Messieurs les membres du jury, Messieurs Roger et Henri Cukierman, Mesdames et Messieurs, *tayre fraynd,*

C'est une immense joie pour moi, un grand honneur et une responsabilité certaine de recevoir aujourd'hui le prix Max Cukierman et je vous en remercie de tout cœur non seulement pour les amis qui ont travaillé avec moi et dont certains sont présents ici ce soir, mais aussi pour le yiddish dans son lien avec la psychanalyse et pour la place de cette recherche à l'université. Votre décision est un acte. Je vais vous répondre en yiddish, et je traduirai en français.

Le docteur Ady Steg a opéré mon père Simkhe Shulem il y a quelques années, je ne sais plus quand, mais mon premier livre sur Freud et le yiddish était paru. En yiddish, une hernie se dit *a kile,* et j'ai moi-même été opéré d'une hernie pour la troisième fois il y a deux mois. En yiddish, une hernie se dit aussi *a brokh, a vinklbrokh*, comme si on pouvait mettre *a brokh*, « brèche », « fracas », « catastrophe », dans un coin. En hébreu, on dit *chaver de lishbor*, « casser ». De quel *brokh* s'agit-il ? D'être juif ? Ce n'est pas forcément une catastrophe, en tout cas pas pour moi. De la shoah ? C'est une catastrophe. On ne peut pas opérer. De ne pas pouvoir parler yiddish ? C'est une catastrophe pour moi. *De kiln di brokh*, de refroidir la catastrophe ? De quoi s'agit-il dans ce prix ? Du prix à payer quand on s'occupe du yiddish dans la

1 Allocution prononcée lors de la remise du prix Max Cukierman pour le yiddish 2006 à Max Kohn le jeudi 15 juin 2006 à 18 h à l'Espace d'animation des Blancs Manteaux, 48 rue Vieille du Temple 75003 Paris (Membres du jury : Henri Bulawko, Lucien Finel, Bernard Kanovitch, Henri Minczeles, Samuel Pisar, Ady Steg, Elie Wiesel), en présence de Madame le Maire du quatrième arrondissement, Mme Dominique Bertinotti. Texte paru dans *Cahiers Bernard-Lazare*, n° 269-270, juillet-août 2006, p. 38-39 ; Kohn M., « Ecouter un *Witz* à l'envers, c'est-à-dire comme il faut » in *L'Arche*, juillet-août 2006, n° 579-580, p. 102-103.

psychanalyse et à l'université, ou du prix encore plus élevé à payer quand on ne s'en occupe pas ? En tout cas, ce n'est pas Freud qui s'occupe des *Witze* yiddish, ce sont eux qui s'occupent de lui et cela change tout. J'ai gagné un prix, mais comme le dit Elie Wiesel dans son dernier roman *Un désir fou de danser* : « Drôle de mot, gagner. Comme si on gagnait quelque chose en vivant. » [2]

J'étais récemment en Israël [3] pour un colloque et pour voir ma famille et je leur raconte que j'ai obtenu le prix Max Cukierman et que je vais aller le lendemain au *kotel*, au mur des lamentations remercier l'Eternel. Un cousin de ma femme Nelly, Ephraïm, me dit : « Demande-lui pourquoi seulement le prix Cukierman ».

Notre grand écrivain Yitskhok Leibush Peretz a déclaré à la conférence de Czernovitz sur le yiddish en 1908 :

« le yiddish ne commence pas avec Ayzik Meyer Dick… la petite histoire hassidique, c'est le commencement. » [4]

Je pense pour ma part que la psychanalyse commence avec le *Witz* yiddish et son analyse.

J'ai pensé que le plus simple était de partir de quelques *Witze* en yiddish, de les traduire et de les interpréter. Il existe un lien entre Freud et le yiddish au niveau du *Witz* yiddish sur lequel il travaille ou plutôt qui le travaille.

Un *Witz* à l'envers

Zalmen : « Tu veux écouter un *Witz* – à l'envers (*farkert*) ? »
Kalmen : « Oui. »
Zalmen : « Alors ris d'abord. » [5]

L'histoire est simple. Un *Witz* doit faire rire. Ecouter un *Witz* à l'envers, c'est rire d'abord indépendamment du contenu même de ce qui est raconté. C'est absurde. Un *Witz* ne peut pas faire rire si on ne connaît pas son contenu. Il n'a pas nécessairement à faire rire. Mais qu'est-ce qu'écouter à l'envers ? On écouterait à l'endroit et à l'envers. Drôle d'histoire en réalité. L'hébreu se lit à l'envers par rapport à d'autres langues, puisqu'on le lit de droite à gauche et pas de gauche à droite. Lire et écouter, ce n'est pas la même chose. Ce n'est pas parce qu'on lit à l'envers qu'il n'y a rien qui s'écoute. Le rire, le

2 Wiesel E., *Un désir fou de danser*, Paris, Seuil, 2006, p. 103.

3 Kohn M., « Une langue prend-elle un visage ? », *in* C. Wacjman C. et Baysse V. (éds), *Psychologie clinique, nouvelle série* n° 22, « Dispositifs cliniques et changements culturels », Paris, L'Harmattan, 2006, p. 9-18.

4 Niger S., *Hsidish*, *in* Peretz Y.L., *Hsidish ; un, di goldene keyt*, Amherst, National Yiddish Book Center, 1999, p. 1.

5 *Forverts*, CIX, n° 31, 578, Friday, Dec. 2, 2005, p. 20.

principe de plaisir n'est pas le plus important dans le *Witz*. L'analyse économique en termes d'épargne, de plaisir, telle qu'en parle Freud, n'est pas l'essentiel, même si c'est important. Il s'agit d'abord d'écouter ce qui se dit quitte à écouter les choses qui se disent en les mettant la tête en bas, quitte à se mettre la tête en bas aussi. On n'écoute pas avec la raison, mais avec l'inconscient. *Farkert* signifie « inverse », « opposé », « contraire », « mauvais (sens) », « vice-versa », « à l'envers ». *Farkern* signifie « circuler », « balayer ». Il faut que les signifiants circulent et ne pas se fixer sur un seul, sur un seul sens. Le sens est polysémique dans les *Witze*. Le mauvais sens, c'est de croire qu'il ne s'agit que de rire. *Farkern zikh in*, « se métamorphoser en », donne aussi une piste. Le *Witz* doit se métamorphoser, métamorphoser, du grec *metamorphosis*, « changement de forme », de nature ou de structure si considérable que l'être ou la chose qui en est l'objet n'est plus reconnaissable. La métamorphose, c'est le changement total de forme et de structure que subissent certaines espèces animales (batraciens, insectes) au cours de leur développement avant d'arriver à la forme adulte [6]. Le *Witz* doit se métamorphoser et métamorphoser, changer complètement de forme et de structure si on l'analyse. Il a alors un effet différent sur l'autre. Il ne le fait plus nécessairement rire, mais il lui donne à penser. Et il y a un reste à penser pour chacun qui peut le métamorphoser, lui faire voir un pan de réalité inconnu jusqu'alors. C'est écouter un *Witz* à l'envers, c'est-à-dire comme il faut.

Samuel Pisar le *Knopflochmachinist*

Samuel Pisar [7] écrit dans *Le Sang de l'espoir* :

« Un soir, après un appel interminable, un ordre fut lancé : "Tous ceux qui sont tailleurs de métier doivent rester au garde-à-vous. Les autres peuvent se disperser."

Mon instinct me commanda de ne pas bouger. S'ils ont besoin de tailleurs, pensai-je, ils te garderont en vie.

L'officier qui circulait entre les rangs m'examina avec un visage dédaigneux et, sceptique :

— Alors, tu crois que tu es tailleur ?

— Non, monsieur, je ne le suis pas.

— Ton père était tailleur ?

— Oui, monsieur, et mon grand-père aussi, mentis-je. Moi, j'étais le *Knopflochmachinist*.

— *Knopflochmachinist*, qu'est-ce que c'est ?

— C'est celui qui fait les boutonnières, monsieur, sur une machine très grande et compliquée. Essayez de coudre des boutonnières à la

6 Voir ici même p. 290 ce que Claude Lévi-Strauss dit des amibes.

7 Pisar S., *Le Sang de l'espoir* (1979), Paris, Robert Laffont, 2003, p. 58-59.

main, vous verrez que c'est très long. Sur la *Knopflochmachine*, ça prend seulement une minute, à côté du tailleur.

A Bialystok, dans une maison appartenant à mon père, il y avait un atelier de tailleur équipé, je m'en souvenais soudain, d'une machine à percer les boutonnières. Après l'école, le tailleur, lorsque j'y allais, me laissait appuyer un moment sur les pédales pour m'amuser à faire quelques trous.

La logique de mon histoire – les tailleurs et les fabricants de boutonnières sont complémentaires – intéressa le SS. Il me fit signe de me ranger du côté des tailleurs. Celui des vivants.

Je venais de sauver mon existence pour un temps. »

Samuel Pisar inscrit la fonction du tailleur dans une généalogie, dans une tradition. Mais sa fonction est complémentaire du fabricant de boutonnières. Le SS associe les deux fonctions. Dans le camp, il faut pourtant porter des costumes sans boutonnières, impossible à mettre ou à enlever. Il faut bien inventer quelque chose. Samuel Pisar fait un *Witz* quand même. Le SS n'est pas en mesure d'apprécier. Il a décidé une fois pour toutes, mais cela le dépasse complètement, qu'un sujet se réduisait à sa fonction, et après tout on ne sait jamais, *Knopflochmachinist*, ça peut servir et c'est complémentaire du tailleur. C'est quoi un costume sans boutons ? *Shnayder*, c'est un métier de père en fils. On est au courant, mais là dans le camp la situation est totalement inédite. L'habit ne fait pas le moine, la fonction ne fait pas le sujet. Samuel Pisar reste un sujet. Il ne croit pas une seule seconde qu'il est *Knopflochmachinist*. Il n'a plus que le costume rayé. Il y maintient les trous pour des boutons, le fermer et l'ouvrir, le mettre et l'enlever. Une langue est humaine et doit le rester, même si la situation peut être inhumaine. Il faut savoir mentir pour survivre, survivant parmi les survivants, mais une langue ne ment pas quand un sujet la parle sans l'utiliser, pour dire son être, son amour, son désir. Mon père aussi, Simkhe Shulem m'a raconté, lui qui était dans le cartonnage à Lodz enfant, comment à Auschwitz il a fait croire qu'il se connaissait en maçonnerie, en travaux de bâtiment. A Paris, il a d'abord été piqueur de tiges avant d'avoir un magasin de chaussures. Un *zin*, c'est un fils, lequel *fis* est un pied. J'ai depuis longtemps des *tsores*, des soucis avec mes pieds, œil de perdrix et autre cors, d'où l'importance de mon pédicure chinois François Yung, un sage confucéen, depuis vingt-six ans. Le yiddish est un *Knopflochmachinist*, il fait des boutons pour les trous de nos costumes que nous ne pourrions pas mettre sans cela, parce que nos costumes ne sont pas rayés. Ils sont fait par des tailleurs, *shnayder*, qui coupent et parlent, parlent et coupent, qui taillent une bavette en taillant des costumes. Pourtant tout peut s'arrêter un jour.

Au début de l'année 1949, Samuel Pisar [8] attrape la tuberculose en Australie : « Le *Knopflochmachinist* est vaincu, impuissant, prêt à lâcher ». Il s'en sort. Le yiddish produit inconsciemment des mots-boutons qu'il met sur les trous d'une langue-costume qui sert à nous habiller depuis plus de mille ans. Et cela continuera. On peut s'en sortir.

Voir des petits points

« Un homme vient pour la première pour une visite chez son nouveau docteur.

— Je vois des petits points (*pintelekh*) devant mes yeux, lui dit-il.

— Tu as déjà vu un docteur ?

— Non, rien que des petits points. » [9]

Le patient est malade des yeux. Il voit des petits points, c'est-à-dire l'essentiel, le *pintele*, le petit point juif, *dos pintele yid*. Il ne voit pas un docteur, il n'est pas malade. Il voit le secret du yiddish, un certain ton qui doit être juste, une mélodie, un phrasé, une musique, un tempo, un équilibre du lien social qui doit supporter la déliaison des représentations, une certaine musique dans la relation à l'autre [10]. Le *pintele yid* existe ou non quand on parle yiddish. J'ose croire que le prix Max Cukierman récompense le *pintele yid* qui est présent chez les lauréats. Et si je vois la liste de mes prédécesseurs, c'est le cas. C'est donc avec joie et bonheur que j'accepte de recevoir ce prix, mais aussi avec une conscience aigue de la responsabilité que cela me donne. Mes parents, qui sont en moi, Masza et Simon (Simkhe Sholem) sont heureux. Henri Minczeles résume la situation actuelle du yiddish :

« L'état des lieux est alarmant. On peut tuer les gens, mais l'on ne pourra pas extirper une mémoire, la *neshama* (« l'âme ») d'un peuple. Langue vivante ou langue de culture ? Qui sait ? Éclat fugace ou continuité ? L'avenir d'une langue ne se mesure pas. Ce n'est pas un théorème de géométrie. Il défie les lois de la pesanteur. Pour ma part, je préfère une bouteille à moitié pleine à une bouteille à moitié vide. David Ben Gourion ne disait-il pas : "Celui qui ne croit pas au miracle n'est pas réaliste" ? Et Régine Robin a raison d'affirmer "Pas de *kaddish* pour le yiddish !" » [11]

8 *Ibid*., p. 126.

9 *Forverts*, New York, Volume CIX, N. 31,576, November 18, 2005, p. 20.

10 « Peut-être existe-t-il dans la langue yiddish, dans sa sonorité, dans sa "corporalité", un secret que les yiddishisants appellent *le petit point juif* et qui fait sa qualité spécifique », Goldwaser R., « Réflexions sur un avenir possible du théâtre yiddish » *in Le Blick du 55*, Nancy, n° 39, février 2005, p. 3.

11 Minczeles H., « Yiddish, une civilisation quasi anéantie », *Manière de voir* n° 82, août-septembre 2005, p. 65-67.

Henri Minczeles a raison de penser que l'on n'extirpe pas la mémoire d'un peuple. C'est le principe même de l'histoire. *L'Enquête* d'Hérodote commence par ces mots :

« Hérodote d'Halicarnasse présente ici les résultats de son enquête, afin que le temps n'abolisse pas les travaux des hommes et que les grands exploits accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent pas dans l'oubli ; et il donne en particulier la raison du conflit qui mit ces deux peuples aux prises. » [12]

Le temps n'abolira pas les travaux des hommes. La civilisation yiddish existe. Elle est quasi anéantie. Mais elle existe. Yiddish, *mayn mame-loshn*, je ne peux pas vivre sans toi. Je ne peux pas vivre qu'avec toi. Je t'aime. *Ikh hob dir lib. Ikh vintsh dir a lang lebn*. Je te souhaite une longue vie. Drôle de mot que celui de *lebn* qui signifie « vivre », mais aussi « près de », « à côté », et encore « chéri(e) », comme si pour vivre il fallait être un peu à côté, mais à côté de quoi ? De chéri(e). Ne pas être complètement dedans, mais un peu en dehors de ce à quoi nous sommes attachés sans nous y fixer ? Le yiddish a été à nos côtés dans notre civilisation. *Ikh bin lebn dir meyne tayre yidishe sprakh. Der malekh-hamoves ken vartn*. Je suis prêt de toi, ma chère langue yiddish. L'ange de la mort peut attendre, et de toutes façons à Bagneux, je parlerai en yiddish.

*
* *

Mai 2007. Au cours d'un voyage à l'été 2006 en Finlande, Russie, Lettonie, j'ai soudain vu une mouche, un petit point noir, dans le train qui m'emmenait de Riga à la mer. Mon ophtalmologiste m'a dit de l'oublier et m'a changé les lunettes. Le pintele yid *lui ne m'oublie pas. Dans l'après-coup de tout ce que j'ai pu élaborer sur le yiddish et la psychanalyse, je peux dire que ce qui fait problème c'est que les sujets qui ont parlé yiddish et qui ont été tués en masse, n'ont pas pu se taire dans cette langue, dans cette absence de langue qui est celle de tout sujet de la parole en tant que la parole le prend et qu'il doit pouvoir se taire pour s'entendre parler. Les Juifs n'ont pas pu se taire, être sans langue pendant la shoah. Et après ce qui règne c'est bien du rejet ou de l'idéalisation de leur langue, le yiddish, une haine du yiddish dont l'envers est un amour exagéré, en tout cas pour une partie du peuple juif. La haine porte sur le vivant qui est mort pour rien et qui ne pouvait pas se taire comme tout sujet. Il n'a pas eu la possibilité de ne pas parler. Ce que j'ai pu voir comme symptômes assez fréquents de sujets qui comprennent et qui ne parlent pas le yiddish*

12 Hérodote, *L'Enquête in* Hérodote, Thucydide, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 51-52.

n'est pas seulement psychopathologique. Dans la psychopathologie aphasique fait retour ce qui n'a pas pu avoir lieu, la possibilité de se taire dans sa langue, dans une langue, bref d'être en position d'analyste dans sa langue d'une manière ou d'une autre. Il faut absolument que les Juifs aient une langue puisqu'ils sont morts pour rien et qu'ils auraient pu être vivants. Et s'ils avaient été vivants, ils se seraient tus avant de parler pour ne rien dire comme tout le monde. Mais ils n'ont pas eu le droit de le faire. Que se taise le yiddish, que le silence règne. Que le silence règne sur le silence dans la parole. Le survivant et l'enfant de survivant témoignent qu'ils le veuillent ou non que les autres auraient pu être vivants et s'ils l'avaient été, ils auraient été silencieux, ils n'auraient pas parlé yiddish par exemple pas plus qu'aucune autre langue.

BIBLIOGRAPHIE

(Sauf indication contraire, le lieu d'édition est Paris.)

Abraham K., 1973, *Œuvres complètes 1 (1907-1914), Rêve et mythe. G. Segantini. Amenhotep IV. Études cliniques*, éd. par I. Barande avec la collaboration d'E. Grin, Payot.

Abraham K., 1973, *Œuvres complètes 2 (1913-1925), Développement de la libido. Formation du caractère. Études cliniques*, éd. par I. Barande avec la collaboration d'E. Grin, Payot.

Abraham N. et Torok M., 1976, *Le Verbier de l'homme aux loups, précédé de Fors de J. Derrida*, Flammarion.

Aleichem S., *Motl Peyse dem khazns*, Jerusalem and New York, The Magness Press and The Hebrew University, 1997, p. 244-245 (1st published 1907, 1916).

Alexandre-Bidon D., 1985, *L'Enfant à l'ombre des cathédrales*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

Alexandre-Bidon D. et Lett D., 1997, *Les Enfants au Moyen-Âge,* Hachette.

Altounian J., 2000, *La Survivance : Traduire le trauma collectif*, Dunod.

Anders G., 1995, Anders G., *Hiroshima ist überall. Tagesbuch aus Hiroshima und Nagasaki. Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly. Rede über die drei Weltkriege*, München, Verlag C. H. Beck.

Anski S., *Der Dibuk, Gezamlte shriftn, tsveyter band*, Ferlag Anski, Vilne, Vorshe, New York, 1921.

Appelfeld A., 2004, *Histoire d'une vie, traduit de Sippur hayim* (hébreu) par Valérie Zenatti, éd. de l'Olivier.

Arendt H., 1972, *Le Système totalitaire*, Seuil.

Arendt H., 1983, *La Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy.

Arendt H., 1984, *Les Origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*, Calmann-Lévy.

Ariès P., 1975, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil.

Ariès P., 1985, *L'Homme devant la mort*, Seuil.

Arrivé M., 2005, *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient, Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Limoges, Lambert-Lucas (1re éd, Puf, 1994).

Arrivé M., 2007, *A la recherche de Ferdinand de Saussure*, Puf.

Assoun P.-L., 1997, *Psychanalyse*, Puf.

Assoun P.-L., 1999, *Le Préjudice et l'idéal : Pour une clinique sociale du trauma*, Anthropos Economica.

Assoun P.-L., 2003, *Lacan*, Puf, Que sais-je ? n° 3660.

Assoun P.-L. et Zafiropoulos M. (éds), 2002, *L'Anthropologie psychanalytique*, Anthropos.

Audouard X., 1997, *Sortir de la croyance*, Paris et Montréal, L'Harmattan.

Aulagnier P., 1980, *L'Apprenti-historien et le maître-sorcier, du discours-identifiant au discours délirant*, Puf.

Austin J.L., 1991, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, coll. Essais (1re éd. 1962).

Bakan D., 1977, *Freud et la tradition mystique juive*, petite bibliothèque Payot.

Bakhtine M., 1970, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*, Gallimard.

Bakhtine M., 1970, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Lausanne, L'Age d'Homme.

Barourh D., 1971, *La Convocation d'automne*, Albin Michel.

Barthes R., 1970, « Le mythe aujourd'hui », *Mythologies*, Seuil, p. 182-233 (1re édition 1957).

Barthes R., 1985, *L'Aventure sémiologique*, Seuil.

Baruk H., 1965, *Civilisation hébraïque et science de l'homme*, Zikarone.

Bataille G., 1967, *La Part maudite, précédé de La Notion de dépense*, Minuit.

Bauman Z., 1989, *Modernité et holocauste*, trad. de l'anglais par P. Guivarch, la Fabrique.

Bauman Z., (2002) 2005, *La Société assiégée*, trad. de l'anglais par C. Rosson, Rodez, Le Rouerge sur Chambon.

Bauman Z., 2003, *La Vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, trad. de l'anglais par C. Rosson, Rodez, Le Rouerge sur Chambon.

Bauman Z., (2003) 2004, *L'Amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Le Rouerge sur Chambon.

Baumgarten J., 2002, *Le Yiddish : Histoire d'une langue errante*, Albin Michel, collection « Présences du judaïsme ».

Beauvoir S. de, 1982, *La Force de l'âge*, Gallimard.

Bell R., 1995, « Les cobayes humains du plutonium », *La Recherche* n° 275, p. 384-393.

Benjamin W., 1977, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Bion W.R., 1965, *Recherches sur les petits groupes*, Puf.

Bion W.R., 1979, *Aux sources de l'expérience*, Puf.

Bion W.R., 1979, *Eléments de psychanalyse*, Puf.

Bion W.R., 1980, *Entretiens psychanalytiques*, tr. fr. par Brigitte Baut, préface d'André Green, Gallimard, collection « Connaissance de l'inconscient » dirigée par Jean-Bertrand Pontalis (1re édition 1974).

Bion W.R., 1982, *Transformations, Passage de l'apprentissage à la croissance*, Puf.

Bion W.R., 1983, *Réflexion faite*, Puf.

Birnbaum P., 2004, *Géographie de l'espoir : L'exil, les Lumières, la désassimilation*, Gallimard, collection « NRF Essais ».

Blanchot M., 1969, *L'Entretien infini*, Gallimard.

Blikman G., 1998, « Bêtes de savoir », *L'Une Bévue* n° 7/8, p. 101-123

Böll H., 1966, « Les Silences de Monsieur Murke », *Loin de la troupe*, Seuil.

Borch-Jacobsen M., 1995, *Souvenirs d'Anna O. Une mystification centenaire*, Aubier.

Borges J.-L., 1974, « La bibliothèque de Babel », *Fictions*, préface de Nestor Ibarra, tr. fr. par Paul Verdevoye et Nestor Ibarra, Gallimard, collection « Folio », p. 91-101 (1re édition 1956).

Borges J.-L., 1983, « Le livre de sable », *Le Livre de sable*, tr. fr. par François Rosset, Gallimard, collection « Folio » (1re édition 1975).

Bourdieu P., 1992, *Les Règles de l'art : Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil.

Brenner F., 2003, *Diaspora : Terres natales de l'exil. Photographies*, La Martinière.

Brunetière H., 2000, « L'affaire Papin : Genet avec Lacan », *L'Information psychiatrique* n° 2, LXXVI-752, p. 182-184.

Burgelin C., 1993, « Autoportrait d'une âme », *Magazine littéraire* n° 316, p. 45.

Burgelin C., 1996, *Les Parties de dominos chez Monsieur Lefèvre. Perec avec Freud, Perec contre Freud*, Circé.

Celan P., 1993, *Die Niemandsrose. Sprachgitter*, Frankfurt am Main, Fischer.

Charbonneau G., 1999, « De quoi "s'agit" l'inconscient phénoménologique ? », *L'Art du comprendre* n° 87.

Chateau J., 1973, « Qu'est-ce que l'enfance ? », *in* Gratiot-Alphandéry H. et Zazzo R. (éds), *Traité de psychologie de l'enfant*, Puf.

Collectif, 1983, *Nihon no genbaku bungaka* (La Littérature sur la bombe atomique au Japon), Tokio Horopu Shuppan.

Darblade-Mamouni S., 2000, *L'Affaire Papin*, De Vecchi.

Darmsteter A., 2007, *La Vie des mots étudiés dans leurs significations*, Limoges, Lambert-Lucas (1re édition 1887).

Dayan M., 1978, « Le fantasme et l'événement », *Psychanalyse à l'université*, IV n° 13, p. 5-58.

Derrida J., 1993, *Khôra*, Galilée.

Derrida J., 1993, *Spectres de Marx*, Galilée.

Derrida J., 1996, *Apories*, Galilée.

Desanti D., 1997, *Ce que le siècle m'a dit*, Plon.

Desanti D., 2007, *La Sainte et l'incroyante. Rencontres avec mère Marie*, Bayard.

Desanti D. et Desanti J.-T. avec Roger-Pol Droit, 2001, *La Liberté nous aime encore*, Odile Jacob.

Desanti J.-T., 1975, *La Philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Seuil.

Desanti J.-T., 1982, *Un destin philosophique ou les pièges de la croyance*, Gallimard.

Desanti J.-T., 1994, *Introduction à la phénoménologie*, Gallimard, (1re édition 1976).

Desanti J.-T., 1999, *Philosophie : un rêve de flambeur. Variations philosophiques 2. Conversations avec Dominique-Antoine Grisoni*, Bernard Grasset, collection « Figures ».

Desanti J.-T., 2004, *La Peau des mots. Réflexions sur la question éthique. Conversations avec Dominique-Antoine Grisoni*, Seuil, collection « L'Ordre philosophique » dirigée par A. Badiou et B. Cassin.

Devereux G., 1985, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion.

Dolto F., Dolto-Tolitch C. et Percheminier C., 1989, *Paroles pour adolescents ou Le Complexe du homard*, Hatier.

Duclos D., 2002, « Les formations subjectives dans l'histoire : L'hypothèse d'une alternance corps-esprit dans la conversation sur le récit constitutif de la culture occidentale », in P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos (éds), *Anthropologie psychanalytique*, Anthropos, p. 49-71.

Dumont L., 1991, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil.

Dupré F. (pseudonyme de Jean Allouch, Eric Porge et Mayette Viltard), 1984, *La Solution du passage à l'acte : Le double crime des sœurs Papin*, Ramonville Saint-Agne, Erès.

Duras M., 1960, *Hiroshima mon amour*, Gallimard.

Durkheim E., 1999, *Les Règles de la méthode sociologique*, Puf (1re édition 1937).

Elias N., 1991, *La Société des individus*, Fayard.

Erasme, *Œuvres choisies*, Livre de poche, 1991.

Ertel R., 1993, *Dans la langue de personne : Poésie yiddish de l'anéantissement*, Seuil.

Ertel R., 2003, *Brasier de mots*, Liana Lévi.

Ertel R., 2004, « Une soirée-débat avec Rachel Ertel », propos retranscrits par Philippe Lazar, *Diasporiques* n° 29, p. 48-53.

Estraikh G., 2005, « Yiddish zingt sikh », *Forverts*, CIX, n° 31 555, p. 16.

Faillès B., 1995, *Hiroshima oublié*, Editions N° 1.

Faye J.-P., *La Raison narrative*, Balland, 1993.

Fédida P. et Villa F. (éds), 1999, « Le cas en controverse », *Monographies de psychopathologie*, Puf, p. 51-58.

Fédida P., 1972, « Le philosophe et sa peau », *L'Arc* n° 49, « Gilles Deleuze », p. 61-69.

Fédida P., 1978, *L'Absence*, Gallimard.

Fédida P., 1989, « La verticale de l'étranger » in « L'intime et l'étranger », *Nouvelle Revue de psychanalyse* n° 40, p. 183-191.

Fédida P., 1995, *Le Site de l'étranger : La Situation psychanalytique*, Puf.

Ferenczi S., 1924, *Versuch einer Genitaltheorie* (Esquisse d'une théorie de la génitalité), Leipzig, Wien, Zürich.

Ferenczi S., 1932, *Katasztrofak a nemi élet fejlödésében* (Rôle des catastrophes dans l'évolution de la vie sexuelle), Budapest, Pantheon.

Ferenczi S., 1966, *Thalassa, Psychanalyse des origines de la vie sexuelle, suivi de Masculin et féminin*, édition établie, présentée et annotée par N. Abraham, Payot.

Ferenczi S., 1982, *Œuvres complètes 1 : 1908-1912*, Payot.

Ferenczi S., 1982, *Œuvres complètes 4 : 1927-1933*, Payot.

Fleischman C., 2003, « Un petit crochet avec le 76 », *Une rencontre près de l'Hôtel de Ville*, Mille et une nuits, p. 9-20.

Forest J., 1999, « Raconter en groupe, raconter le groupe… Usages du récit en Analyse de groupe et Psychodrame », *in* Konicheckis A. et Forest J. (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, L'Harmattan.

Forverts, CVI, n° 31 398, Friday, June 21, 2002, p. 20.

Forverts, CVI, n° 31 400, Friday, July 5, 2002, p. 20.

Forverts, CIX, n° 31 576, November 18, 2005, p. 20.

Forverts, CIX, n° 31 578, Friday, Dec. 2, 2005, p. 20.

Forverts, CIX, n° 31 585, Friday, January 20, 2006, p. 20.

Forverts, CX, n° 31 604, June 2, 2006, p. 20.

Freud S., 1948, *Moïse et le monothéisme*, Gallimard (1re édition 1937).

Freud S., 1954, « Extrait de l'histoire d'une névrose infantile », *Cinq psychanalyses*, Puf (1re édition 1909).

Freud S., 1971, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Gallimard (1re édition 1905).

Freud S., 1973, « Actions compulsionnelles et exercices religieux », *Névrose, psychose, perversion*, Puf (1re édition 1907).

Freud S., 1973, « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose », *Névrose, psychose et perversion*, Puf.

Freud S., 1973, « De l'esquisse d'une psychologie scientifique », *La Naissance de la psychanalyse*, Puf.

Freud S., 1975, « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Dementia paranoides) », *Cinq psychanalyses*, Puf, p. 263-324 (1re édition 1911).

Freud S., 1978, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewusste*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag (1re édition 1905).

Freud S., 1981, *Le Traitement psychanalytique des enfants*, Puf.

Freud S., 1992, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard.

Freud S., 1994, « Observations de la conformation de l'organe lobé de l'anguille décrit comme glande germinale mâle », traduit par M. Kohn in *Colloques de la Revue internationale de psychopathologie*, « Les évolutions, phylogenèse de l'individuation », Puf, p. 9-20 (1re édition 1877).

Freud S. et Breuer J., 1975, *Etudes sur l'hystérie*, Puf (1re édition 1895).

Geipel J., 1982, *Mame Loshn : The Making of Yiddish*, London, The Journeyman Press.

Genet J., 1947, *Les Bonnes*, L'Arbalète.

Genette G., 1972, *Figure III*, Seuil.

Giudicelli S., 1996, *Journal de bord d'un thérapeute. Études cliniques*, Seuil.

Glover E., 1946, *War, Sadism and Pacifism. Further Essays on Group Psychology and War*, London, George Allen and Unwin Ltd.

Godelier M. et Hassoun J. (éds), 1996, *Meurtre du père : Sacrifice de la sexualité*, Strasbourg, Arcanes.

Godelier M., 1982, *La Production des grands hommes*, Fayard.

Godelier M., 1984, *L'Idéel et le matériel : Pensée, économies, sociétés*, Fayard (rééd. Le Livre de Poche, 1994).

Godelier M., 1996, *L'Enigme du don*, Fayard.

Goffman E., 1987, *Façons de parler*, Minuit.

Goffman E., 1989, « Calmer le jobard. Quelques aspects de l'adaptation à l'échec », *in* I. Joseph et R. Castel (éds), *Le Parler frais d'Erving Goffman*, Minuit, p. 277-300.

Goffman E., 1991, *Les Cadres de l'expérience*, tr. fr. par Isaac Joseph avec Michel Darteville et Pascale Joseph, Minuit.

Goffman E., 1992, *Façons de parler*, tr. fr. par Alain Kihm, Minuit.

Goffman E., 1996, *La Mise en scène de la vie quotidienne 1 : La Présentation de soi*, tr. fr. par Alain Accardo, Minuit.

Goffman E., 2000, *La Mise en scène de la vie quotidienne 2 : Les Relations en public*, Minuit.

Goffman E., 2001, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Minuit.

Goffman E., 2002, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, présentation de Robert Castel, Minuit.

Goldschmidt G.-A., 1989, « Traquer l'intime » *in* « L'intime et l'étranger », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* n° 40, p. 261-272.

Goldwaser R., 2005, « Réflexions sur un avenir possible du théâtre yiddish » *in Le Blick du 55* [Nancy] n° 39, p. 3.

Gori R., 1996, *La Preuve par la parole*, Puf.

Gourmel G., 1999, *La Souricière*, Le Mans, Editions Cénomane.

Gourmel G., 2000, *L'Ombre double. Dits et non-dits de l'affaire Papin*, Le Mans, Editions Cénomane.

Goyena J.-L., 1993, « L'intime et le secret. A propos de la transmission de la psychanalyse et du rituel des sociétés secrètes », *in Psychanalystes* n° 48, « La psychanalyse et son establishment, les paradoxes de la transmission », p. 105-119.

Greisch J., 1992, « Rationalité narratologique et intelligence narrative », *Le Récit. Aspects philosophiques, cognitifs et psychopathologiques*, Masson.

Grossman V., 2005, *Vie et destin*, Le Livre de Poche (1re édition 1980).

Grumberg J.-C., 2002, *L'Enfant Do*, Arles, Actes Sud.

Guibal M., 1981, *Sabina Spielrein, entre Freud et Jung*, éd. française par M. Guibal et J. Nobécourt, traduit de l'italien par Mathilde Armand, Marc Launay et Pierre Ruscal, Aubier-Montaigne.

Gusterson H., 1995, « La bombe par ceux qui la font », *in* Todeschini M. (éd.), *Hiroshima 50 ans. Japon-Amérique : mémoires au nucléaire*, éditions Autrement, série « Mémoires » n° 39, p. 160-170.

Gutton P., 1999, « Les narrations du psychanalyste dans la cure des adolescents », in Konicheckis A. et Forest J. (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, L'Harmattan, p. 159-181.

Habermas J., 1986, *Morale et communication*, Flammarion, collection « Champs » (1re édition 1983).

Haddad G., 1981, *L'Enfant illégitime : Sources talmudiques de la psychanalyse*, Hachette.

Hagège C., 2000, *Halte à la mort des langues*, Odile Jacob.

Hassoun J., 1979, *Fragments de langue maternelle. Esquisse d'un lieu*, Payot.

Hassoun J., 1994, *Les Contrebandiers de la mémoire*, Syros.

Heidegger M., 1972, « De l'essence de la vérité », *Questions 1*, Gallimard.

Heidegger M., 1988, *Être et temps*, Gallimard.

Heine H., 1986, *Die Bäder von Lukka, Sämmtliche Werke 7/1*, Düsseldorfer Ausgabe, Reisebilder III/IV, Text Hoffman und Campe, Hambourg, Hofmann und Campe.

Heritier F., 1994, « Présentation », in F. Heritier, B. Cyrulnik, A. Naouri, D. Vrignaud et M. Xanthakou, *De l'inceste*, Odile Jacob.

Heritier F., 1994, *Les Deux Sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Odile Jacob.

Heritier F., 1996, *Masculin / Féminin : La pensée de la différenc*e, Odile Jacob.

Hérodote, *L'Enquête* in Hérodote, Thucydide, *Œuvres complètes*, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1964.

Hida S., 1984, *Little boy. Récit des jours d'Hiroshima*, Quintette.

Hilberg R., 1991, *La Destruction des Juifs d'Europe* (édition de 1985, *The Destruction of the European Jews*, Revised and Definitive Edition, New York, Holmes & Meier), tr. fr. par Marie-France de Palomera et André Charpentier, Gallimard, collection « Folio Histoire ».

Hilberg R., 1992, *Exécuteurs, victimes, témoins. La catastrophe juive. 1933-1945*, Gallimard.

Hilberg R., 1994, *La Politique de la mémoire*, Gallimard.

Hoffman M.-S., 2002, 2002, *Forverts*, CVI, n° 31 399.

Homère, *L'Odyssée*, trad. Ph. Jacotet, La Découverte, 1992.

Houdyer P., 1966, *Le Diable dans la peau*, Julliard.

Humery R., 1995, « La problématique du cas singulier » *in* O. Bourguignon et M. Bydlowski, *La Recherche clinique en psychopathologie : Perspectives critiques*, Puf.

Isaacs S., 1980, « Nature et fonction du fantasme » in Mélanie Klein *et al*., *Développements de la psychanalyse*, Puf, p. 64-114.

Jacobi B., 1999, « Le récit est un roman », *in* A. Konicheckis et J. Forest, *Narration et psychanalyse, psychopathologie du récit*, L'Harmattan, p. 69-76.

Jankélévitch V., 1980, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien 2 : La méconnaissance et le malentendu*, Seuil.

Jankélévitch V., 1983, *La Musique et l'ineffable*, Seuil.

Jankélévitch V., 1986, *Philosophie première. Introduction à la philosophie du presque*, Puf, collection « Quadrige ».

Joas H., 1985, *Das Problem der Intersubjectivität : neuere Beiträge zum Werk Georg Herbert Meads*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Joseph I., 1998, *Erving Goffman et la microsociologie*, Puf, collection « Philosophies » n° 99.

Joseph I. et Castel R. (éds), 1989, *Le Parler frais d'Erving Goffman*, Minuit.

Kaës R. *et alii*, 1988, « Réalité psychique et souffrance dans les institutions », *L'Institution et les institutions : Etudes psychanalytiques*, Dunod, collection « Inconscient et culture ».

Kaestner E., 1959, *La Bonne Ville de Schilda*, Editions de la Farandole.

Kafka F., 1983, « Rede über die Jiddische Sprache », *Hochzeits-Vorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass, Gesammelte Werke*. Herauusgegeben von Max Brod. Taschenbuchausgabe in acht Bänden, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, p. 306-309.

Kafka F., 2001, « Discours sur la langue yiddish », *Préparatifs de noce à la campagne,* tr. fr. par Marthe Robert, Gallimard, collection « L'Imaginaire », p. 482-483.

Katz D., 1997, « Mille ans de yiddish dans l'arène européenne », *Cahiers Bernard-Lazare* n° 168, p. 27-37.

Kaufmann J.-C., 1987, *Sociologie du couple*, Puf, Que sais-je ? n° 2787.

Kaufmann J.-C., 1992, *La Trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Nathan.

Kaufmann J.-C., 1997, *Le Cœur à l'ouvrage : Théorie de l'action ménagère*, Nathan.

Kaufmann J.-C., 2004, *L'Invention de soi : Une théorie de l'identité*, Armand Colin, collection « Individu et société » dirigée par François de Singly.

Kaufmann J.-C.,1999, *La Femme seule et le prince charmant. Enquête sur la vie en solo*, Nathan.

Kaufmann P., 1973, « Freud : la théorie freudienne de la culture », *in* F. Chatelet (éd.), *Histoire de la philosophie, le XXe siècle*, Hachette.

Kaufmann P., 1974, *Psychanalyse et théorie de la culture*, Denoël-Gonthier.

Kaufmann P., 1995, *Qu'est-ce qu'un « civilisé » ?* Alpha Bleue.

Käuze, Schelme, Narren : Das grosse Buch deutscher Volkserzählungen, Stuttgart, Union Verlag, 1961.

Klein M., 1966, "Note on some schizoïd mechanisms", tr. fr. *in Développements de la psychanalyse*, Puf, p. 274-300 (1re parution en 1946)

Klein M., 1983, *Psychanalyse d'un enfant. Méthode de psychanalyse des enfants étudiée à partir du traitement d'un enfant de dix ans*, trad. M. Davidovici, préface de R. Jaccard, Sand et Tchou.

Kleinpaul R., 1890, *Das Leben der Sprache*, 3 vol., Leipzig, W. Friedrich.

Kohn M., 1982, « Gœthe et le judéo-allemand », *Traces* n° 7, p. 116-123.

Kohn M., 1982, *Freud et le yiddish : le préanalytique*, Christian Bourgois (rééd. Economica, 1985).

Kohn M., 1984, « Chelm soulève des montagnes », *Spirales*, p. 47-48

Kohn M., 1984, « Goethe, Freud et le yiddish », *Traces* n° 11, p. 184-194.

Kohn M., 1984, « Les Voyages de M. Freud : Du *Witz* à l'humour juif », *L'Arche*, p. 76-78.

Kohn M., 1984, « Un chat à Chelm », *Bulletin du Mauss* n° 12, p. 137-141.

Kohn M., 1985, « Chelm règle ses comptes avec une écrevisse », *Aléa*, p. 23-27.

Kohn M., 1985, « Les histoires de Chelm, la ville des simples d'esprit », *Europe,* p. 155-161.

Kohn M., 1986, « Le rêve, un chemin de traverse », *Psychanalystes*, revue du Collège de psychanalystes, p. 67-68.

Kohn M., 1987, « Freud et la bêtise de Chelm » *in* Simon S., *Chelm, les héros de la bêtise*, traduit du yiddish par Danielle Cyferstein et Max Kohn en collaboration avec Françoise Ducam, L'Harmattan, collection « Connaissance des hommes » dirigée par Dominique Desjeux.

Kohn M., 1989, « Mot d'esprit et événement », *Actes du Congrès sur le Witz et l'interprétation psychanalytique*, 22-23 avril 1989, Théâtre national de Strasbourg, à l'initiative de la revue *Apertura*, p. 210-213.

Kohn M., 1991, *Mot d'esprit, inconscient, événement*, L'Harmattan, collection « Psychanalyse et civilisations » dirigée par Jean Nadal.

Kohn M., 1993, « La naissance est-elle un événement ? Réflexions à partir d'un travail en foyer maternel », *Cahiers de Cliniques Psychologiques* n° 18, p. 39-43.

Kohn M., 1994, « Entre ipséité et illéité. Un événement d'autrui sans expérience », *L'Art du comprendre* n° 1, p. 136-153.

Kohn M., 1994, traduction de Freud S., 1877, « Observations de la conformation de l'organe lobé de l'anguille décrit comme glande germinale mâle », in *Colloques de la Revue internationale de psychopathologie, Les évolutions, phylogenèse de l'individuation*, Puf, p. 9-20.

Kohn M., 1998, « Psychanalyse yiddish », *Cliniques méditerranéennes* n° 57-58, « La langue à l'œuvre en psychanalyse », p. 39-47.

Kohn M., 1998, *Le Récit dans la psychanalyse*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, collection « Actualité de la psychanalyse » dirigée par Serge Lesourd.

Kohn M., 1999, « Acte narratif et cas » *in* Pierre Fédida et François Villa (éds), *Monographies de psychopathologie*, « Le cas en controverse », Puf, p. 51-58.

Kohn M., 1999, « L'acte narratif en psychanalyse après la shoah », *Cahiers de psychologie clinique* n° 13, « L'aliénation », p. 13-21.

Kohn M., 1999, « Le narratif dans la psychanalyse », *L'Art du comprendre* n° 8, p. 157-165.

Kohn M., 1999, « Les premiers psychanalystes et le mot d'esprit », *Psychologie clinique* n° 8, p. 69-78.

Kohn M., 1999, « Psychanalyse yiddish », *Cliniques Méditerranéennes* n° 57/58, « La langue à l'œuvre en psychanalyse », p. 39-47.

Kohn M., 1999, « Un ton juste entre psychanalystes », *in* Alberto Konicheckis et Jean Forest (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, L'Harmattan, p. 59-68.

Kohn M., 2000, « Enfant, enfance, infantile », *Bulletin de psychologie* LIII-5 n° 449, p. 543-546.

Kohn M., 2000, « L'identité narrative de la psychanalyse », *Bulletin de Psychologie* LIII-4 n° 448, p. 481-484.

Kohn M., 2000, « La part du transmissible dans la psychanalyse », *Cliniques méditerranéennes* n° 62, « Psychanalyse hors cure », p. 227-236.

Kohn M., 2000, « La polyphonie dans la psychanalyse », *Pratiques psychologiques* n° 2, « Interventions en psychologie », p. 11-16.

Kohn M., 2000, « *Moby Dick* : Le combat primordial », *Topique* n° 73, p. 85-92.

Kohn M., 2002, « La construction éthique de l'intime », *Bulletin de Psychologie*, LVI-4 n° 460, p. 405-407.

Kohn M., 2002, « Le docteur Bébé. L'identification du psychothérapeute au patient », *L'Information psychiatrique* n°773, LXXVIII-3, p. 254-258.

Kohn M., 2002, « Yom Kippour : La parole dévidée », *in* P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos (éds), *L'Anthropologie psychanalytique*, Anthropos Economica, p. 74-83.

Kohn M., 2003, « Hiroshima : engourdissement et fermetures psychiques », *Champ psychosomatique* n° 28, L'Esprit du Temps éd., p. 85-96.

Kohn M., 2003, « Une philosophie de l'écart » [en hommage à Jean-Toussaint Desanti (1914-2002)], *Le Cercle herméneutique* n° 1, p. 194-199.

Kohn M., 2004, « Hiroshima dans la psychanalyse », *Actes de l'université européenne d'été Violences dans la modernité*, 8-13 sept. 2003, université Paris Diderot - Paris 7, Service Commun de Développement et de Formation Continue et Professionnelle, UFR Sciences Humaines Cliniques, Formation Continue et Ecole Doctorale, p. 330-333.

Kohn M., 2004, « La recherche de la vérité dans un crime : les sœurs Papin », *Recherches en psychanalyse, Cahiers de l'Ecole Doctorale de l'université Paris Diderot - Paris 7* n° 2, « Le crime », p. 97-108.

Kohn M., 2004, « Le don dans la psychanalyse », *in* M. Zafiropoulos et M. Boccara (éds), *Le Mythe : pratiques, récits, théories 4 : Anthropologie et psychanalyse,* Anthropos Economica, p. 49-61.

Kohn M., 2005, « Louis Wolfson, une langue c'est de la folie, et la folie est-ce que c'est une langue ? », *in* Wolf M., Abdelouahed H. et Kohn M. (éds), *Lectures de Louis Wolfson*, in *Recherches en psychanalyse, Cahiers de l'Ecole doctorale de l'université Paris Diderot - Paris 7* n° 4, « Langues et traduction ».

Kohn M., 2006, « Allocution prononcée lors de la remise du prix Max Cukierman », *Cahiers Bernard-Lazare* n° 269-270, juillet-août, p. 38-39.

Kohn M., 2006, « Ecouter un Witz à l'envers, c'est-à-dire comme il faut », *L'Arche* n° 579-580, p. 102-103.

Kohn M., 2006, « La conversation inconsciente d'Erving Goffman », *in* Assoun P.-L. et Zafiropoulos M. (éds), *Psychanalyse et sciences sociales. Universalité et historicité*, Anthropos Economica, p. 141-152.

Kohn M., 2006, « La psychanalyse est un art qui a un ancrage dans la tradition juive », propos recueillis par Claude Meyer in *Actualité juive* n° 932 du 4 mai, p. 14.

Kohn M., 2006, « *Yiddishkeyt* et psychanalyse : Entretien avec Max Kohn », propos recueillis par Céline Masson, *Langage et inconscient* n° 1 « Linguistique et psychanalyse », Limoges, Lambert-Lucas, p. 32-39.

Kohn M., 2007, *Yiddishkeyt et psychanalyse. Le transfert à une langue*, MJW Fédition.

Kohn M., Ickowicz-Zolty L. et Ickowicz P., 1979, « Les douze travaux d'Hercule », *Lettres de l'Ecole Freudienne de Paris* n° 25, vol. II, « La transmission », p. 59-64.

Kohn M. et Crozon-Navelet C., 2001, « L'intervention psychologique en Centre maternel », *L'Information psychiatrique*, LXXVII-1 n° 761, p. 55-60.

Kohn M. et Baumgarten J. (éds), 2003, collaboration technique d'A. Akoun, *L'Inconscient du yiddish, Actes du colloque international du 4 mars 2002*, Anthropos Economica, collection « Psychanalyse et pratiques sociales » dirigée par P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos.

Konicheckis A. et Forest J. (éds), 1999, *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, L'Harmattan.

Kristeva J., 1983, *Histoires d'amour*, Denoël.

Kristeva J., 1993, *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Fayard.

Kristeva J., 1999, « Hannah Arendt ou La vie est un récit », *L'Infini* n° 65, p. 42-65.

Kristof N.D., 2003, "The Complex Truth about Hiroshima", *New York Herald Tribune*, Wednesday, August 6, p. 7.

Lacan J., 1966, *Ecrits*, Seuil.

Lacan J., 1975, « Motifs du crime paranoïaque : Le crime des sœurs Papin », *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité suivi de Premiers écrits sur la paranoïa*, Seuil, p. 389-398.

Lacan J., 1975, *Séminaire XX : Encore*, Seuil.

Lacan J., 1991, *Séminaire XVII : L'Envers de la psychanalyse*, Seuil.

Lacan J., 1998, *Séminaire V : Les Formations de l'inconscient*, Seuil.

Lacoste P., 1984, « Sur l'aphasie », *L'Ecrit du Temps* n° 6, p. 111-127.

Laplanche J., 1998, « Narrativité et herméneutique, quelques propositions », *Revue Française de Psychanalyse*, LXII-3, p. 889-893.

Levinas E., 1965, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff.

Levinas E., 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.

Levinas E., 1974, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff.

Levinas E., 1974, « La trace de l'autre », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin.

Levinas E., 1991, « Diachronie et représentation », *Entre nous*, Grasset.

Levinas E., 1993, *Dieu, la mort et le temps*, établissement du texte, note et postface de Jacques Rolland, Grasset et Fasquelle.

Levinas E., 1996, « La Volonté du Ciel et le pouvoir des hommes » [leçon donnée devant le Consistoire central en 1974], *Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit.

Lévi-Strauss C., 1964, *Mythologiques*, Plon.

Lévi-Strauss C., 1971, *L'Homme nu*, Plon.

Lévi-Strauss C., 1983, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* Mauss M., *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, dans *Sociologie et anthropologie*, Puf.

Lévi-Strauss C., 2000, « Apologue des amibes », *in* Jamard J.-L., Terray E. et Xanthakou M. (éds), *En substances, textes pour Françoise Heritier*, Fayard, p. 493-496.

Lévy P., 1996, *Le Psychanalyste et les quelques autres. Essai sur le psychanalyste et son institution*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, collection « Actualité de la psychanalyse » dirigée par S. Lesourd.

Lévy R., 1998, *Le Désir contrarié*, Ramonville-Saint-Agne, Editions Erès.

Lévy-Valensi E.-A., 1971, *Les Voies et les pièges de la psychanalyse*, Editions universitaires.

Lifton R.J., 1979, *The Broken Connection*, New York, Simon & Schuster.

Lifton R.J., 1989, *Les médecins nazis. Le meurtre médical et la psychologie du génocide*, Robert Laffont.

Lifton R.J., 1991, *Death in life. Survivors of Hiroshima*, Chapel Hill, The University of North Corolina Press.

Lifton R.J. and Mitchell G., 1995, *Hiroshima in America : Fifty years of denial*, New York, G. Putnam's sons.

Lyotard J.-F., 1983, *Le Différend*, Minuit.

Lyotard J.-F., 1998, *La Confession d'Augustin*, Galilée.

Maggiori R., 1989, « Vladimir Jankélévitch et la morale de l'amour », *Critique* n° 7-8.

Magoudi A., 1996, *La Lettre fantôme*, Minuit.

Maldiney H., 1974, *Le Legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, Lausanne, L'Age d'Homme.

Maldiney H., 1991, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon.

Maldiney H., 1993, *L'Art, l'éclair de l'être*, Editions Comp'Act.

Manger I. , 1942, *Volkens ibern dakh* (Nuages au-dessus du toit), Londres, Farlag Aleynenyu.

Masson C., 2006, « Yiddishkeyt et psychanalyse : Entretien avec Max Kohn », *Langage et inconscient* n° 1, « Linguistique et psychanalyse », Limoges, Lambert-Lucas, p. 32-39.

Mauss M., 1983, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, dans *Sociologie et anthropologie*, Puf.

Mauss M., 1983, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, dans *Sociologie et anthropologie*, Puf (1re édition 1950).

Mead G.H., 1963, *L'Esprit, le soi et la société*, Puf.

Melville H., *Moby Dick*, London, Penguin Books, 1994.

Melville H., *Bartelby the Scrivener*, dans *Billy Budd Sailor and Selected Tales*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1998.

Menzel E., 1909, *Wolfgang und Cornelia Gœthes Lehrer*, Leipzig, R. Voigtländers Verlag.

Mesnil J., 1994, « L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir », *Revue Internationale de Psychopathologie* n° 16, p. 643-664.

Michelet J., 1982, *Renaissance et Réforme : Histoire de France au XVIe siècle*, Robert Laffont (1re éd. 1855).

Michels A., 1998, « Freud, la tradition métaphysique et la modernité », *Le Portique* n° 2, p. 92-113.

Michels A., 2005, « Quête de la langue maternelle », *in* Wolf M., Abdelouahed H. et Kohn M. (éds), *Lectures de Louis Wolfson*, in *Recherches en psychanalyse, Cahiers de l'Ecole doctorale de l'université Paris Diderot - Paris 7* n° 4, « Langues et traduction ».

Minczeles H., 2005, « Yiddish, une civilisation quasi anéantie », *Manière de voir* n° 82, p. 65-67.

Moberg V., 1999, *La Saga des émigrants 4 : Dans la forêt du Minnesota*, Larbey, Gaïa Editions (1re édition 1949).

Modiano P., 1978, *Rue des boutiques obscures*, Gallimard.

Modiano P., 1997, *Dora Bruder*, Gallimard.

Montaigne, *Essais*, Gallimard, 1962.

Morris M., 1909, *Der junge Gœthe, 1*, Leipzig.

Müller M., 1867-1868, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, Durand et Pedone-Lauriel.

Nakasawa K., 1995, *J'avais six ans à Hiroshima, 6 août 1945, 8h15*, Le Cherche Midi.

Niborski Y. et Neuberg S., 1997, *Dictionnaire des mots d'origine hébraïque et araméenne en usage dans la langue yiddish*, Bibliothèque Medem.

Nollendorfs V. *et alii*, 2005, *Occupation of Latvia. Three Occupations 1940-1991. Soviet and Nazi take-overs and their consequences*, Occupation Museum Foundation, Riga.

Ôé K., 1965, *Notes de Hiroshima*, Gallimard.

Olsvanger E., 1935, *Rojte Pomerantsn*, Berlin, Schocken Verlag.

Opatowski I., 1970, *Lomir lakhn* (Rions), Tel-Aviv, Agoudah Tarbout Leam.

Oppen M. , 1995, *La Avodah de yom kipur*, Raphaël.

Papatkis N., 1963, *Les Abysses*, scénario et dialogues de Jean Vautier, Gallimard.

Peraldi F., 1984, c.r. de M. Kohn, 1982, *Freud et le yiddish : le préanalytique*, Christian Bourgois, *in* « Leur Freud », *Etudes freudiennes*, n° 23, « Au-delà du temps des séances », p. 138-140.

Perec G., 1975, *W ou le souvenir d'enfance*, Denoël.

Perec G., 1985, « Les lieux d'une ruse », *Penser / Classer*, Hachette.

Perec G. et Bober R., 1994, *Récits d'Ellis Island. Histoires d'errance et d'espoir*, POL.

Peretz Y.L., *Di goldene keyt, Ale verk 6*, New York, Cyco Bicher-Farlag, 1947.

Perlman M., 1987, "Memory, soul, and the place of Hiroshima", *Psychohistory Review*, 16-1, p. 67-97.

Pisar S., 2003, *Le Sang de l'espoir*, Robert Laffont (1re édition 1979).

Platon, *Timée*, Les Belles Lettres, 1970.

Pressburger Y., 1990, *La Aggadah de Kippour*, A. Blah.

Rabelais, *Le Tiers Livre, in Œuvres complètes 1*, Garnier.

Racamier P.-C., 1970, *Le Psychanalyste sans divan*, Payot.

Rassial A. et J.-J. (éds.), 1981, *La Psychanalyse est-elle une histoire juive ?* [B'nai B'rith], Colloque de Montpellier, mai 1980, Seuil.

Reik T., 1962, *Jewish Wit*, New York, Gamut Press.

Reik T., 1962, *Kol Nidre, The Shofar in Ritual: Four Psychoanalytic Studies*, preface by S. Freud, New York, Groce Press (1re édition 1946).

Reinach S., 1906 et 1912, *Mythes, cultes et religions II et IV,* Ernest Leroux (5 volumes).

Rendell R., 1977, *L'Analphabète*, Librairie des Champs-Elysées.

Revault d'Allones M., 1995, *Ce que l'homme fait à l'homme*, Flammarion.

Richir M., 1987, *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Jérôme Millon.

Richir M., 1988, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon.

Richir M., 1996, *Melville : Les Assises du monde*, Hachette.

Ricœur P., 1950, *Philosophie de la volonté 1 : Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier.

Ricœur P., 1960, *Philosophie de la volonté 2 : Finitude et culpabilité*, Aubier.

Ricœur P., 1969, « Structure et herméneutique », *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil.

Ricœur P., 1983-1985, *Temps et récit*, Seuil.

Ricœur P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Seuil.

Ricœur P., 1991, « Le cercle de la démonstration », *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, p. 218-219 (1re éd. chez Esprit, 1988).

Ricœur P., 1995, *Le Juste*, Esprit.

Ricœur P., 1998, « La marque du passé », *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 1.

Robin R., 1984, « Le yiddish, langue fantasmatique », *L'Ecrit du Temps* n° 5, p. 24-50.

Robin R., 1984, *L'Amour du yiddish : écriture juive et sentiment de la langue (1830-1940)*, Ed. du Sorbier

Robin R., 1993, *Le Deuil de l'origine, une langue en trop, la langue en moins*, Presses Universitaires de Vincennes.

Robin R., 2001, *Berlin Chantiers : Essai sur les passés fragiles*, Stock.

Robin R., 2003, *La Mémoire saturée*, Stock.

Roth H., 1996, *Call it sleep*, New York, The Noonday Press, Farrar, Straus and Giroux (1re édition 1934).

Roudinesco E., 1982 et 1986, *Bataille de cent ans : Histoire de la psychanalyse en France 1 et 2*, Ramsay.

Roudinesco E., 1993, *J. Lacan : Esquisse d'un système de pensée*, Fayard.

Rousseau J.-J., 1762, *Emile ou De l'éducation* (Garnier-Flammarion, 1966).

Sabouret J.-F., 1983, *L'Autre Japon. Les Burakumin*, La Découverte Maspero.

Salomon S., 1942, *Les Héros de Chelm*, New York, Posy Shoulson Press.

Samacher R., 2005, « Louis Wolfson et le yiddish », *in* Wolf M., Abdelouahed H. et Kohn M. (éds), *Lectures de Louis Wolfson*, in *Recherches en psychanalyse, Cahiers de l'Ecole doctorale de l'université Paris Diderot - Paris 7* n° 4, « Langues et traduction ».

Schafer R., 1976, *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven, Yale UP.

Schreber D.P., 1975, *Mémoires d'un névropathe*, Seuil (1re édition 1911).

Sénèque, *Médée* (éd. Imprimerie nationale, 1997).

Servoise R., 1995, *Japon. Les clés pour comprendre,* Plon.

Shar Lenatrhil, 11 juin 2002 (journal en hébreu facile publié à Jérusalem).

Sholem G., 1995, *Benjamin et son ange*, Rivages poche - Petite bibliothèque.

Shulman A., 1983, « Les Malins de Chelm », trad. H. Raczymow, *Les Nouveaux Cahiers* n° 73.

Sibony D., 1983, *La Juive. Une transmission d'inconscient*, Grasset.

Silberner J., 1981, "Psychologie al A-Bombs", *Science News* CXX-19, p. 296-298.

Simmel G., 1989, *Gesamtausgabe*, hrsg von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Simon S., 1987, *Chelm, les héros de la bêtise*, traduit du yiddish par Danielle Cyferstein et Max Kohn en collaboration avec Françoise Ducam, L'Harmattan, collection « Connaissance des hommes » dirigée par Dominique Desjeux.

Singer I.B., 1983, « Les Sages de Chelm et leur chef Genendel », *Quand Shlemiel s'en fut à Varsovie*, Stock.

Spinoza, *L'Ethique, in Œuvres complètes*, Gallimard, « Pléiade », 1967.

Steiner G. et Spire A., 1998, *Barbarie de l'ignorance : juste l'ombre d'un certain ennui*, La Tresne, Le Bord de l'Eau.

Stern A.-L., 1998, « Un lieu pour le dire ? », *L'Infini* n° 61.

Stern A.-L., 2004, *Le Savoir déporté. Camps, histoire, psychanalyse*, Seuil.

Straus E., 1930, *Geschehnis und Erlebnis zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas und der Renten-Neurose*, Berlin, Julius Springer.

Tama R., 2005, « Louis Wolfson et le labyrinthe des langues et le yiddish : langue égarée, langue marrane », in Wolf M., Abdelouahed H. et

Kohn M. (éds), *Lectures de Louis Wolfson*, in *Recherches en psychanalyse, Cahiers de l'Ecole doctorale de l'université Paris Diderot - Paris 7* n° 4, « Langues et traduction ».

Tatossian A., 1994, « L'identité humaine selon Ricœur et le problème des psychoses », Dossier ipséité et psychose, *L'Art du comprendre*, n° 1, p. 99 - 106.

Tausk V., 1976, « De la genèse de l'"appareil à influencer" au cours de la schizophrénie », *Œuvres psychanalytiques*, préface de T. Neyraut-Sutterman, postface de J. Gillibert, traductions de B. et R. Borie, J. Dupleix et J.-P. Descombey, J. Laplanche et V. N. Smirnoff, Payot, p. 177-217 (1re édition 1919).

Thurlow S., 1982, "Nuclear war in human perspective. A survivor's Report", *Amer. Journal of Orthopsychiat.* n° 52-4, p. 638-645.

Todeschini M. (éd.), 1995, *Hiroshima 50 ans. Japon - Amérique : mémoires au nucléaire*, Autrement, série « Mémoires » n° 39.

Todeschini M., 1997, *La Bombe au féminin : Les femmes d'Hiroshima et de Nagasaki* (mémoire présenté en vue du diplôme de l'EHESS sous la direction de Marc Augé).

Todeschini M., 2001, "The Bomb's womb? Women and the Atom Bomb", *in* V. Das, A. Kleinman, M. La Ramphele and P. Reynolds (eds.), *Remaking a World : Violence, Social suffering and Recovery*, University of California Press.

Todorov T., 1984, *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Seuil.

Trémine T., Cousin R., Roumajon Y., Bailly-Salin, Allouch J. et Majesté M., 1987, « A propos des sœurs Papin », *L'Information psychiatrique*, LXIII, p. 841-942.

Trunk I.L, 1951, *Khelemer khakhomim*, Buenos Aires, Idbuj (Editions de l'Associacion Pro-escuelas Laicas Israelitas en la Argentina).

Vidal-Naquet P., 1991, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, La Découverte.

Viderman S., 1977, *Le Céleste et le sublunaire*, Puf.

Vyner H.M., 1983, "The psychological effects of ionizing radiation", *Culture, Medicine and Psychiatry* VII-3, p. 241-261.

Wagenseil J.C., 1699, *Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red und Schreibart*, Königsberg, Fürtag.

Wander F., 1997, *Der siebente Brunnen,* Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.

Weber M., 1964, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon.

Weinreich M., 1923, *Shtaplen*, Berlin, Vostok.

Weinreich M., 1973, *Geshikhte fun der yidisher sprakh*, 4 vol., New York, YIVO Institute for Jewish Research (trad. anglaise, Chicago, 1980).

Weinreich U., 1949, *College Yiddish*, New York, YIVO Institute for Jewish Research.

Widlöcher D., 1990, « Le cas au singulier », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* n° 42, p. 285-302.

Wiesel E., 2006, *Un désir fou de danser*, Seuil.

Wieviorka A., 1998, *L'Ere du témoin*, Plon.

Winnicott D.W., 1969, « La capacité d'être seul », *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot.

Winnicott D.W., 1971, *La Consultation thérapeutique et l'enfant*, trad. C. Monod, préface de M.R. Khan, Gallimard.

Winnicott D.W., 1980, « De la communication et de la non-communication, suivi d'une étude de certains contraires », *Processus de maturation chez l'enfant*, Puf.

Winnicott D.W., 1986, *La Petite Piggle, compte rendu du traitement psychanalytique d'une petite fille*, trad. J. Kalmanovich, Payot.

Winnicott D.W., 1993, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Gallimard.

Wolf-Fédida M., Abdelouahed H. et Kohn M. (éds), *Lectures de Louis Wolfson*, in *Recherches en psychanalyse, Cahiers de l'Ecole doctorale de l'université Paris Diderot - Paris 7* n° 4, 2005, « Langues et traduction ».

Wolf N., 1990, *Le Peuple dans le roman français de Zola à Céline*, Puf, collection « Pratiques théoriques ».

Wolf N., 1995, *Une littérature sans histoire. Essai sur le Nouveau Roman*, Genève, Droz, collection « Histoire des idéologies et critique littéraire ».

Wolf N., 2003, *Le Roman de la démocratie*, Presses Universitaires de Vincennes, collection « Culture et société ».

Wolf N., 2004, « L'inamicale de Sokolov », *L'Arche*, n° 558, p. 165-169.

Wolf N., 2007, *Chroniques ashkénazes*, Bibliophone.

Wolfson L., 1970, *Le Schizo et les langues*, Gallimard.

Wolfson L., 1984, *Ma mère musicienne est morte…*, Navarin.

Zabuski C., 1975, *Une envie de vivre. Un rescapé des camps de la mort raconte*, Gil Wern éditions, collection « Mémoires et souvenirs » dirigée par G. Werndorfer.

Zafiropoulos M. et Boccara M. (éds), 2004, *Le Mythe : Pratiques, récits, théories, volume 4 : Anthropologie et psychanalyse*, Anthropos Economica, collection « Psychanalyse et pratiques sociales » dirigée par P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos, p. 49-61. *Le Mythe. Pratiques, récits, théories, colloque international « Psychanalyse et pratiques sociales »*, Paris, 26-30 novembre 2002, DVD, réalisation M. Boccara, CNRS, avril-mai 2006.

Zafiropoulos M., 2002, « L'anthropologie psychanalytique : Lacan durkheimien » in P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos (éds), *L'Anthropologie psychanalytique*, Anthropos Economica, p. 5-15.

Zafiropoulos M., 2003, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Puf, collection « Philosophie d'aujourd'hui ».

Zajde N., 1995, *Enfants de survivants*, Odile Jacob.

Zajde N., 1992, « Les Visiteurs et les messagers. Tentative d'identification des survivants de la Choa et de leurs enfants », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* n° 19 (Grenoble, La Pensée sauvage), p. 55-72.

Zuckerman R., 2005, « Yiddish loshn un daitsh », *Yiddishe heftn* 96, p. 25-29.

Zunz L.,1919, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden: historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterskunde und biblischen Kritik zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Berlin, Louis Lamm.

Films

Aviv N., 2003, *Misafa lesafa* (« D'une langue à l'autre »), http://nurithaviv.free.fr/

Cousin G., 1979, *La Ligature*, 38 mn.

Denis J.-P., 2000, *Les Blessures assassines*, 94 mn.

Ventura Cl., 2000, *Le Documentaire-parcours initiatique : En quête des sœurs Papin*, 94 mn.

INDEX DES NOMS PROPRES

Cet index signale les occurrences des noms de personnes, des noms d'institutions et des noms géographiques du texte courant, des notes et de la bibliographie (auteurs, titres, traducteurs et responsables scientifiques). Trois noms n'ont pas été recensés parce que trop fréquents : Freud, Kohn et Lacan.

A

Abdelouhaed, Houriya, 355, 399, 402, 404,406.

Abdère, 91, 92, 108.

Abraham, Karl, 210, 214, 217, 287, 293-295, 339, 389.

Abraham, Nicolas, 123, 224, 389, 393.

Accardo, Alain, 36, 394.

Acoca, Shula, 353.

Afrique, 272.

Ahab, 256-260.

Akoun, Anne, 13, 46, 328, 341, 400.

Alexandre-Bidon, Danielle, 247-250, 254, 319, 329, 389

Allemagne, 66, 91, 99, 108, 334.

Allouch, Jean, 180, 330, 333, 335, 392, 405.

Altounian, Jeanine, 322, 389.

Amiel, Lise, 83, 353.

Anders, Günther, 308, 389.

Angers, 25, 113, 330.

Anna O, 191-192, 391.

Anski, Shin, 39, 276-277, 389.

Anzengruber, Ludwig, 67.

Anzieu, Didier, 27.

Appelfeld, Aharon, 357, 389.

Arendt, Hannah, 165, 168, 182, 190, 197, 226, 236, 271, 297-300, 389, 400.

Arfouilloux, Jean-Claude, 15.

Argenteuil, 149.

Ariès, Philippe, 200, 247-254, 389.

Aristote, 116, 132, 301, 307-308, 359.

Armand, Mathilde, 395.

Arrivé, Michel, 19, 23-24, 319, 389, 390.

Ashton, 281.

Association Psychanalytique de France (APF), 15.

Assoun, Paul-Laurent, 40, 46, 48, 231, 287, 337-341, 346, 359, 365-366, 390-392, 399-400, 406.

Athènes, 60.

Aubry, Jenny, 29, 74.

Audouard, Xavier, 29, 180-181, 390.

Augé, Marc, 304, 316, 405.

Augustin, 185, 188, 248, 401.

Aulagnier, Piera, 189, 239, 390.

Auschwitz, 32, 73, 308-309, 312, 355, 384.

Austin, John L., 48, 329, 367, 390.

Aviv, Nurith, 357, 407.

B

B'nai B'rith, 49, 77, 371, 373, 377, 403.

Baal Shem (Israel ben Eliezer), 240.

Bachelard, Gaston, 178, 325.

Badiou, Alain, 11, 46, 392.

Bailly, Jean-Christophe, 183.

Bakhtine, Mikhaïl, 35, 229, 232-236, 240, 390.

Balakirev, Mili, 37
Baroukh, Daniel, 291
Barthes, Roland, 45, 181, 338, 352, 390.
Bartleby, 256-257.
Baruk, Henri, 77, 330, 390.
Baruya, 46, 344.
Basedow, Karl von, 193.
Bataille, Georges, 79, 297, 330, 390, 403.
Bauman, Zygmunt, 360, 375, 390.
Baumgarten, Jean, 29, 68, 328, 341, 355, 390, 400.
Baumstimler, Yves, 25, 13, 167.
Baut, Brigitte, 35, 391.
Bavière, 67.
Beaubourg, 304
Beauchesne, Hervé, 113.
Beaune, Jean-Claude, 183.
Beaune-la-Rolande, 33.
Beauvoir, Simone de, 330-331, 390.
Bebe, Pauline, 50, 377.
Beethoven, 207.
Belgique, 33.
Bell, Daniel, 45, 304, 390.
Belleville, 73.
Belz, 51.
Ben Gourion, David, 337, 385.
Benaroch, Bella, 353.
Bendetowicz, Pedro, 50, 377.
Benigni, Roberto, 199.
Benjamin, Walter, 45, 240, 257, 261, 330-331, 390, 404.
Bensaïd, Catherine, 50, 377.
Bergen Belsen, 32, 73.
Berl, 103.
Berlin, 43, 68, 145, 209, 334, 402-407.
Bernheim, Gilles, 28, 75.
Bérule, Pierre de, 248.
Biermer, Anton Michael, 193.
Billy Budd, 256-258, 401.
Bion, Wilfred R., 33, 35, 118, 123-125, 390-391.
Birman, Joël, 377.
Birnbaum, Pierre, 45, 354, 391.
Blanchot, Maurice, 190, 391.
Blaustein, Hank, 13.
Blévis, Jean-Jacques, 350, 355.
Bliah, Abraham, 291.
Blikman, Gérard, 227, 391.
Bloch, Muriel, 100.
Boccara, Michel, 45, 337, 399, 406.
Böll, Heinrich, 17, 391.
Borch-Jacobsen, Mikkel, 191-192, 196, 391.
Borges, Jorge Luis, 40-41, 391.
Bossuet, 248.
Boukobza, Claude, 29.
Bourdieu, Pierre, 20, 319, 353, 364, 366, 391.
Bourgain, Anne, 51.
Brenner, Frédéric, 355, 391.
Brod, Max, 18, 396.
Broda, Jacques, 350, 355.
Broquen, Monica, 240.
Brücke, Ernst, 60-61.
Brühl, Carl, 82.
Buber, Martin, 133.
Budapest, 211-212, 377, 393.
Bulawko, Henri, 50, 381.
Burakumin, 316, 404.
Burgelin, Claude, 203, 205, 391.
Busch, Wilhelm, 60.

C

Cahiers Bernard-Lazare, 50, 227, 381, 397, 399.
Camus, Albert, 317.
Canetti, Elias, 226.
Cape Cod, 42.
Cassin, Barbara, 11, 46, 377, 392.
Castel, Robert, 16, 363, 367, 394, 396.
Celan, Paul, 206, 391.
Celnik-Kohn, Lydie, 73, 247.
Centre mondial de la Paix, 199.
Centre Pierre-Janet, 149.
Centre Rachi, 16, 83, 89, 99.
Charcot, Jean-Martin, 28, 75.
Chateau, Jean, 250, 391.
Chatelet, François, 163, 397.
Chatila, 79.
Chelm, Chelemer, 20-27, 31-35, 73, 83, 89-110, 113, 119, 167, 169, 366, 397, 404.
Chemouni, Jacky, 377.
Claus, Carl, 149-150.

Clazomènes (Tisémius de), 108.
Coen, Abram, 49, 149, 373, 377.
Cohen-Solal, Judith, 377.
Colas, Serge, 20.
Colombel, Jean-Claude, 41.
Constable, 243, 261.
Contini, Eliane, 263.
Cousin, Gilles, 330, 335-336, 405, 407.
Couty, Lucienne, 15.
Cracovie, 86.
Cron, Michel, 149.
Crozon-Navelet, Claude, 38, 263, 327, 399.
Cukierman, Henri, 381.
Cukierman, Max, 50, 381-385, 399.
Cukierman, Roger, 381.
Cyferstein, Danielle, 22, 83, 95, 108, 113, 119, 167, 397, 404.
Czestochowa, 32-33, 73.

D

Dadoun, Roger, 73.
Dareste, Gabriel Madeleine Camille, 160-161.
Darmsteter, Arsène, 164, 391.
Darteville, Michel, 16, 328, 394.
David (biblique), 47-48.
David (de Grossmann), 52-53.
David (de Roth), 339.
Davidovici, Mireille, 282, 397.
Dayan, Maurice, 125-129, 391.
Debussy, Claude, 17-18.
Dedeyan, Noëlle, 263.
Deleuze, Gilles, 31, 38, 116, 122, 393.
Démocrite, 75, 91-92, 112.
Deniau, Alain, 111.
Denis, Jean-Pierre, 335-336, 407.
Derré, Clémence, 335.
Derrida, Jacques, 79, 185, 191, 195-196, 200-201, 224, 238, 389, 391-392.
Desanti, Dominique, 11, 38, 39, 323, 342, 392.
Desanti, Jean-Toussaint, 11, 38-46, 177-179, 255-256, 273, 276, 288-289, 293-294, 304-308, 311, 319-329, 339, 342, 351, 359, 368, 392, 399.
Descartes, 303.
Descombey, Jean-Paul, 215, 405.
Devereux, Georges, 290
Dick, Ayzik Meyer, 382.
Didier-Weil, Alain, 377.
Dolto, Françoise, 285-286, 392.
Domange, Gérard, 199.
Dora Bruder, 202, 402.
Doré, Gustave, 61.
Dorothée, Serge, 13.
Dostoïevski, 229, 232, 242, 390.
Droit, R.-Pol, 38, 39, 66, 304, 342, 392.
Dubec, Michel, 331.
Ducam, Françoise, 22, 73, 113, 119, 167, 397, 404.
Duclos, Denis, 340, 364-365, 392.
Dumont, Louis, 298, 392.
Dupré, Francis, 330, 333, 392.
Duras, Marguerite, 311, 392.
Durkheim, Emile, 338, 392.
Dzigan, Shimon, 169.

E

Eatherly, Claude, 308, 389.
Ecole Freudienne de Paris, 15, 17, 57, 73, 399.
Edels, Samuel Eliezer, 107.
Egmont, 82.
Elias, Norbert, 226, 298, 392.
Elijah Ba'al de Chelm, 107.
Emma A, 215-216.
Emmy von N, 75.
Enola Gay, 303.
'Eran, 353.
Erasme, 248, 250, 254, 392.
Erikson, Erik, 310.
Ertel, Rachel, 110, 201-205, 353, 392.
Espace analytique, 15, 29, 377.
Estraikh, Gennady, 350, 392.
'Eyal, 307.

F

Faillès, Béatrice, 317, 392.
Fat Man, 304.
Fauré, 17.
Faye, Jean-Pierre, 188, 393.
Fechner, Gustav, 62.
Fédida, Pierre, 25, 27, 30-31, 38, 191, 193-195, 200-201, 271, 275, 299, 352, 393, 398.

Feitel, Sylvain, 50, 377.
Feldman, Nehara, 353.
Fellous, Colette, 73.
Fénelon, 248, 250.
Ferenczi, Sandor, 78, 82, 210-214, 217, 281, 377, 393.
Fettmilch, Vincent, 68, 80.
Finel, Lucien, 50, 381.
Fischer, Kuno, 18, 114, 116-117, 186, 206, 339.
Fleischman, Cyrille, 368, 393.
Fliess, Wilhelm, 74, 80, 82, 87.
Foguelman, Haya bat 'Haïm, 30.
Foguelman, Henekh ben Khayim, 30.
Foguelman, Khaye bas Khayim, 30.
Foguelman, Khayim, 30.
Foguelman, Tsipoyre Feiguélé bas Khayim, 30.
Foguelman, Yitskhok ben Khayim, 30.
Fondation Albert-Hartmann, 263.
Fontaine, Yves-Alain, 27.
Forest, Jean, 29, 173, 205, 222, 230, 234, 239-241, 280, 311, 393, 395, 398, 400.
Fourment-Aptekman, M.-Cl., 51.
Frakes, Jerold, 355.
Francfort, 66, 67, 71.
Freud, Anna, 81, 264.
Freud, Sophie, 82.
Frostvallen, 33.

G

Gabrielle, 282-283.
Garner, Georg, 65, 68-69.
Geipel, John, 65, 394.
Genendel, 103, 404.
Genet, Jean, 330, 335-336, 391, 394.
Genette, Gérard, 182, 230, 394.
Gillibert, Jean, 215, 405.
Gilman, Sander L., 355.
Giudicelli, Sébastien, 178, 394.
Glover, Edward, 310-311, 394.
Godelier, Maurice, 46, 258-259, 276, 319, 322-323, 329, 340-346, 394.
Gœthe, Cornélie Frederica Christiana, 81.
Gœthe, Georg-Adolf, 81.
Gœthe, Hermann-Jacob, 81.
Gœthe, Johana Maria, 81.
Gœthe, Johann Wolfgang, 16-17, 65-71, 73-82, 104, 402.
Gœthe, Kathrina-Elisabetha, 81.
Goffman, Erving, 16, 36, 48-49, 319, 328-329, 360-368, 394, 396, 399.
Goldschmidt, Georges-Arthur, 297, 301, 394.
Goldstein, 337-338, 342.
Goldwaser, Rafaël, 385, 395.
Goldwasser, Bernard, 33.
Goldwasser, Hershl, 30, 32.
Goldwasser, Jeanine bas Hershl, 30.
Goldwasser, Rachel, 32.
Gorguloff, Paul, 332.
Gori, Roland, 30, 167, 395.
Gotham, 99, 108.
Gourmel, Gérard, 44, 319, 327, 329, 332-336, 395.
Goyena, José Luis, 299, 395.
Gracian, Baltasar, 114.
Green, André, 35, 391.
Griguer, Jean-Louis, 183.
Grillparzer, Franz, 70.
Grisoni, Dominique-Antoine, 11, 40, 46, 307, 351, 359, 392.
Gronam, 103.
Grosclaude, Michelle, 41.
Grossman, Vassili, 52, 395.
Grumberg, Jean-Claude, 342, 395.
Gruzman, Odem, 342.
Guégan, Jean, 41.
Guerche, Sylvie, 353.
Guibal, Michel, 75, 350, 355, 395.
Gusterson, Hugh, 317, 395.
Gutton, Philippe, 234, 280, 395.

H

Habermas, Jürgen, 45, 290, 354, 365, 395.
HaCohen, Leybl ben Meyer Hacohen, 30.
HaCohen, Leye bas Meyer, 30.
HaCohen, Meyer ben Tsvi Hershl, 30.
HaCohen, Moyshe ben Meyer, 30.
HaCohen, Rokhl bas Meyer, 30.
HaCohen, Tsvi Hershl ben Meyer, 30.
Hadda, Janet, 350, 355.

Haddad, Gérard, 77, 395.
Hagège, Claude, 319, 329, 339, 395.
Halbinsel, 368.
Halicarnasse, 386.
Hampel, Claude, 51.
Hassoun, Jacques, 77, 342-343, 394-395.
Hauptmann, Gerhardt, 67.
Hegel, 135, 196, 325.
Heidegger, 133-134, 137, 142-146, 190, 201, 231, 333, 395, 400.
Heine, Heinrich, 79, 85, 339, 395.
Héraclès, 108.
Hercule, 15, 61-63, 219, 399.
Heritier, Françoise, 290-292, 395, 400.
Hérodote, 386, 396.
Heymans, Gerhard, 116.
Hida, Shuntaro, 306, 315, 396.
Hilberg, Raul, 29, 177, 205-207, 396.
Hillel, 89-92, 100-101, 109-110.
Hiroshima, 42-43, 303-317, 332, 389, 392, 395-402, 405.
Hirsch-Hyacinthe, 78, 85.
Hitler, Adolf, 334.
Hoérée, Arthur, 18.
Högbo, 33.
Homère, 258, 396.
Höör, 33.
Hôpital Laennec, 189.
Houdyer, Paulette, 336, 396.
Humery, Roland, 191, 193, 396.
Husserl, 134, 319, 321, 323, 400.

I

Ibarra, Nestor, 41, 391.
Ickowicz, Pierre, 15, 57, 73, 399.
Ickowicz-Zolty, Liliane, 15, 57, 399.
IMPP, 149.
IPSA, 25, 113.
Isaacs, Susan, 127, 128, 396.
Israël, 47, 51, 63, 166, 169-170, 176, 187, 247, 288, 291, 294, 305, 337-338, 342, 356, 382.

J

Jaccard, Roland, 282, 397.
Jacob, 63, 291-292?
Jacobi, Benjamin, 240, 396.
Jalley, Emile, 113.
Jankélévitch, Vladimir, 17-19, 26, 35, 37, 114-118, 122, 127, 142, 361-362, 396, 401.
Jaulin, Robert, 179.
Jean Paul, 114-117.
Jolivet, Marie-José, 100.
Jones, Ernest, 166.
Joseph (biblique), 68.
Joseph, Isaac, 16, 319, 328-329, 363, 365-366, 394, 396.
Joseph, Pascale, 16, 328, 394.
Judah Aaron de Chelm, 107.
Jung, 75, 166, 225, 371, 395.

K

Kaës, René, 264, 273, 396.
Kaestner, Erich, 91, 99, 110, 396.
Kafka, Franz, 18, 79, 110, 226-227, 396.
Kalmar, 33.
Kalmen, 382.
Kanovitch, Bernard, 50, 381.
Kant, 301, 326.
Kao, George, 93.
Katz, ”Ayeleth, 353, 396.
Katz, Dovid, 227.
Kaufmann, Jean-Claude, 20, 37, 42, 297-298, 364, 397.
Kaufmann, Pierre, 23, 25, 27, 34, 42, 74, 76, 149, 163-168, 308, 325, 397.
Kerner, Samuel, 74.
Khan, M. R., 281, 406.
Kihm, Alain, 36, 394.
Kiss, Adam, 313.
Kitiège, 35.
Klein, Mélanie, 123, 125, 128, 252, 279-283, 286, 397.
Kleinpaul, Rudolf, 164, 397.
Klimov, 53.
Knoepfmacher, Wilhelm, 59-60.
Kohn, Emmanuel, 73, 247.
Kohn, Hershl, 33.
Kohn, Jessica, 247.
Kohn, Maylis, 73, 247.
Kohn, Masza, 33, 353, 385.
Kohn, Nelly, 13, 51, 199, 206, 377, 382, 406.
Kohn, Simon (Simkhe Sholem), 33, 353, 385.

Konicheckis, Alberto, 29, 173, 205, 222, 230, 234, 239-241, 393, 395, 396, 398, 400.
Kourambingac, 344.
Kripke, Saul Aaron, 80.
Kristeva, Julia, 30, 191-197, 236, 400.
Kristof, Nicholas D., 314, 400.

L

Lacoste, Patrick, 75, 400.
Lambotte, Marie-Claude, 25, 30, 112.
Lancelin, Geneviève, 330-335.
Landman, Patrick, 15, 29, 49, 373, 377.
Lanzmann, Claude, 186, 206.
Laplanche, Jean, 215, 230-232, 279, 400, 405.
Launay, Marc, 75, 395.
Lauzel, Jean-Paul, 335.
Le Havre, 149.
Leibniz, 31, 116.
Leiner, Lise, 110.
Lemaigre, Bernard, 111.
Lemberg, 86, 108, 150.
Lettonie, 51, 386.
Levinas, Emmanuel, 19, 27, 75, 93, 112, 131-147, 180, 188, 317, 400.
Lévi-Strauss, Claude, 45, 188, 290, 340-345, 366, 383, 400, 406.
Lévy, Philippe, 15, 73, 179, 340, 401.
Lévy, Robert, 233, 401.
Lévy-Valensi, Eliane Amado, 77, 401.
Lewi, Henri, 355.
Lifton, Robert Jay, 303-304, 309-312.
Lipps, Theodor, 76, 114, 116-117.
Liss, 52.
Lituanie, 97.
Litvin, Yankev Moyshe, 30.
Lockwood, Lewis, 207.
Lodz, 32-33, 73, 169, 384.
Logre, Benjamin, 45, 330-331, 335.
Lucques, 79.
Lucrèce, 75, 112.
Lviv, 150.
L'vov, 150.
Lwow, 150.
Lycée Jacques-Decour, 247.
Lyotard, Jean-François, 16, 17, 73, 76, 106, 185, 187-188, 401.

M

Magoudi, Ali, 201-202, 377, 401.
Maison de la culture juive de Bruxelles, 16, 99, 83, 85, 95.
Maison de la culture yiddish, 353.
Maison de la mère et de l'enfant, 26-27, 39, 119, 149, 263, 327.
Malärbaden, 33.
Maldiney, Henri, 131, 138, 142, 145-147, 189, 260, 401.
Malss, Karl, 37.
Mandelbaum, David, 45.
Manger, Itzig, 206, 401.
Marcus, Jean-Pierre, 247.
Marseille, 65, 71.
Marx, 185, 238, 323, 338, 391.
Masson, Céline, 46, 51, 189, 349-355, 399, 401.
Mauss, Marcel, 95, 299, 340-345, 397, 400-401.
Mazza-Poutet, Laurence, 377.
Mead, Georges Herbert, 363, 401.
Médée, 256, 404.
Medem (bibliothèque), 74, 353, 402.
Melville, Herman, 255-260, 294, 401, 403.
Menzel, Eberhard, 68, 70, 401.
Méry, Alain, 355.
Mesnil, Joëlle, 242, 401.
Meyer, Claude, 30, 33, 41, 49, 369, 382, 399.
Meynert, Theodor, 23.
Michelet, 250, 401.
Michels, André, 227, 350, 355, 402.
Mijolla, Sophie de, 350.
Milchfett, Hans Vincent, 67-68.
Mill, John Stuart, 60.
Miller, Jacques-Alain, 22.
Minczeles, Henri, 50, 250, 281, 385-386, 402.
Miropol, 277.
Mitchell, Greg, 303, 313, 401.
Moberg, Wilhelm, 295, 402.
Moby Dick, 38, 40, 44, 255-260, 294, 398, 401.
Modiano, Patrick, 202, 205-206, 402.
Moïse, 226, 393.
Monod, Claude, 281, 406.

Montaigne, 248, 250-251, 402.
Montaigu, 149.
Mortara, Marcella, 46.
Moscovitz, Jean-Jacques, 377.
Motl Peyse, 209, 346, 389.
Müller, Max, 158, 164, 402.

N

Nagasaki, 304, 308, 310, 315-317, 389, 405.
Nakazawa, Keiji, 306.
Nancy, 377, 385, 395.
Nantes, 41-42, 113, 149, 263, 335.
Natalia A, 216.
Nekrasov, Yisroel, 51.
Nestos, 108.
New York, 29, 71, 83, 86, 89, 96, 95, 99, 108, 177, 256, 287, 303, 313-314, 337, 339, 346, 354-355, 369, 372, 385, 389, 396, 400-405.
Neyraut-Sutterman, Marie-Thérèse, 215, 405.
Niborski, Yitskhok, 13, 66-68, 108, 353, 402.
Niderman, Fernand, 355.
Niger, Shmuel, 382.
Nisn, 277.
Nobécourt, Jacques, 75, 395.
Nobel, 62.
Nothnagel, Hermann, 23.
Nouss, Alexis, 100.
Nouvelle-Guinée, 344.

O

Odrowaz, Jacek, 339.
Ôé, Kenzaburô, 311-312, 314-315, 402.
Œdipe, 255, 276, 293.
Olsvanger, Immanuel, 209, 402.
Opatowski, Isaac, 83, 95, 100, 105, 402.
Oppen, Mena'hem Moché, 291, 402.
Oppenheim-Gluckman, Hélène, 41.

P

Pankowski, 30-33.
Papatkis, Niko, 335-336, 402.
Papin, Christine et Léa, 44, 319, 327-336, 391-395, 399-400, 405, 407.
Péquod, 259.
Peraldi, François, 79, 402.
Perec, Georges, 201-206, 391, 402.
Peretz, Yitskhok Leibush, 169, 354, 382, 402.
Perlman, Michael, 304-306, 315, 402.
Pernecker-Jaeger, Claude, 13.
Peter, 281.
Phaéton, 110.
Pie XI, 334.
Piggle, 39-40, 279-286, 406.
Pisar, Samuel, 50-51, 381-385, 402.
Platon, 116, 195, 402.
Plotin, 26, 31, 116.
Pologne, 15, 33, 107-108.
Ponge, Francis, 146, 352, 401.
Pontalis, Jean-Bertrand, 35, 391.
Porge, Eric, 330-335, 392.
Praag, Siegfrid E. Van, 99.
Pradier-Bernard, Anicette, 263.
Pressburger, Ariel, 403.
Propp, Vladimir, 95.

R

Rabelais, 232, 236, 242, 248, 250, 254, 390, 403.
Rabinovitch, Gérard, 377.
Racamier, Paul-Claude, 264, 403.
Raczymow, Henri, 103, 404.
Ragot, 333-334.
Rassial, Jean-Jacques, 15, 77, 377, 403.
Rathke, Heinrich, 151.
Rausky, Franklin, 377.
Ravensbrück, 32, 177.
Rawls, John, 143.
Réfabert, Philippe, 17, 75.
Reich, Yente Khaye bass Avrahom, 30, 334, 355.
Reik, Theodor, 93, 287-295, 403.
Reinach, Salomon, 293
Rendell, Ruth, 336, 403.
Rennes, 330, 334-335.
Revault d'Allonnes, Myriam, 182.
Richard (de M. Klein), 279, 282.
Richir, Marc, 37, 242-243, 255, 259-261, 401, 403.
Ricœur, Paul, 26, 131-147, 174, 183-190, 200, 205, 237-238, 243, 403-404.
Riga, 51-52, 386, 402.
Rimski-Korsakov, 35.

Rio de Janeiro, 46.
Riou, Alain, 199.
Robert, Marthe, 18, 42, 127, 179, 233, 250, 313, 350-351, 355-356, 361, 363, 383, 394, 396, 401-402.
Robin, Régine, 17, 79, 168-169, 173, 206, 334, 355, 385, 403.
Roé, Gérard, 247.
Rolland, Jacques, 138, 143, 400.
Ronel, Avital, 80.
Rosset, François, 41, 391.
Roth, Henry, 339, 403.
Roth, Joseph, 226.
Rothschild, 79, 85-86, 93, 339.
Roudinesco, Elisabeth, 79, 330, 403.
Roumanie, 65.
Rousseau, 248, 205, 299, 404.
Roussillon, René, 30, 113.
Rozier, Régine, 355.
Ruscal, Pierre, 75, 395.

S

Sabouret, Jean-François, 316, 404.
Sabra, 79.
Sachsenhausen, 67, 80.
Saint-Denis, 149.
Saint-Mandé, 29.
Salanskis, Jean-Michel, 77, 80.
Salomon (le roi), 63.
Salomon, David, 83.
Salomon, Simon, 83, 89, 95, 99, 108-109, 404.
Salomon, Vera, 83, 353.
Samacher, Robert, 350-351, 355-356, 404.
Samuel, 47.
Sand, Anne, 282, 397.
Sand, George, 197.
Sandler, Boris, 337.
Sandviken, 33.
Saphir, 85-86.
Sapir, Edward, 45.
Sapiro, Gisèle, 319.
Sapriel, Guy, 29, 377.
Sargasses (mer des), 60-61.
Sartre, 331-332.
Saül, 47-48.
Sauneron, Serge, 292
Schachter, Mendel, 65.
Schachter, Sylvia, 65.
Schafer, Roy, 185, 404.
Scheler, Max, 133.
Schilda, 91-93, 99, 101-102, 108-110, 396.
Schilkloper, Alain, 247.
Schreber, Daniel Paul, 193, 223-224, 404.
Schutzenberger, Pierre, 330.
Séchaud, Evelyne, 15.
Sempé, Hélène, 111.
Sender, 103, 277.
Sénèque, 256, 258, 404.
Serres, Michel, 112.
Shakespeare, 82.
Shammaï, 110.
Shedlitz, 100, 109.
Shmendrick, 103.
Shmerl, 103.
Shmulik, 47.
Shoah (film de C. Lanzmannn), 206.
Sholem, Gershom, 257, 404.
Shulman, Abraham, 103, 404.
Sibony, Daniel, 74, 77, 404.
Sidorovitch, Mikhaïl, 52.
Siebold, Philipp Franz von, 60, 157.
Silberner, Joanne, 304, 404.
Silésie, 67.
Simmel, Georg, 363, 404.
Singer, Isaac Bashevis, 103, 404.
Smirnoff, Victor, 215, 405.
Sobibor, 108.
Société Philanthropique, 263.
Socrate, 110.
Sokal, 108.
Sokolov, 199, 406.
Spielrein, Sabina, 75, 395.
Spinoza, 32, 46, 259, 323, 404.
Steg, Ady, 50, 381.
Steiner, George, 179-180, 404.
Stendhal, 197.
Stern, Anne-Lise, 77, 177, 404.
Stockholm, 33.
Strasbourg, 25, 65, 113, 343, 394, 397.
Straus, Erwin, 145, 339, 403-404.
Suède, 33.

Süsskind von Trimberg, 66.
Suzanne (sœur de Piggle), 283-284.
Sydenham, Thomas, 193.
Syrsky, Szymon, 59, 86, 150-160.
Szwarcberg, Gilberte, 355.
Szumacher, Yisroel, 169.

T

Tama, Rosette, 355, 404.
Tatossian, Arthur, 132, 404.
Tau, Shimon, 247.
Tausk, Victor, 210, 215-217, 405.
Thiesse, Anne-Marie, 42.
Thrace, 108.
Thurlow, Stsuko, 304, 405.
Tobler, Georg Christoph, 82.
Todeschini, Maya, 304, 309, 316-317, 395, 405.
Todorov, Tzvetan, 235-236, 405.
Tömb (professeur), 211.
Torok, Maria, 80, 123, 224, 389.
Trelleborg, 33.
Trieste, 60, 150, 160.
Truelle, Victor, 330.
Trunk, Yekhiel-Yeshaye, 109, 405.
Tsevi, Sabbataï, 95, 100.

U

Ukraine, 150.
Unesco, 39, 275.

V

Vaisbrot, Bernard, 13, 15, 17.
Vaisbrot, Kiwa, 74, 83.
Vallée, Alain, 41.
Vanier, Alain, 15, 377.
Veil, Simone, 177.
Ventura, Claude, 329, 407.
Verdevoye, Paul, 41, 391.
Vere, Edouard de, 82.
Vérité (gardien de la paix), 333-334.
Vezin, François, 137, 143.
Vidal-Naquet, Pierre, 207, 405.
Viderman, Serge, 126-129, 240, 405.
Vienne, 87, 149-150, 352, 371-372, 379.
Vilela, Izabel, 13, 19, 319.
Villa, François, 31, 111, 191, 393, 398.
Vilno (Vilnius), 15, 97.
Viltard, Mayette, 330, 333, 335, 392.
Vinci, Léonard de, 82.
Vingaker, 33.
Virilio, Paul, 117.
Vyner, Henry M., 304, 405.

W

Wagenseil, Johann Christof, 65-67, 405.
Waissman, Renée, 355.
Waldman, Mark, 65, 71, 80-81.
Walzer, Michael, 45.
Wander, Fred, 312, 405.
Weber, Max, 299, 405.
Weinreich, Max, 15, 47, 68, 356, 405.
Weinreich, Uriel, 86, 405.
Weiss, Hindé Leye bas Moyshe, 30.
Weissman, Simone, 377.
Welfleet, 42.
Wern, Gil, 33, 406.
Werndorfer, Gilbert, 33, 406.
Werther, 71.
Whitehead, Alfred North, 114.
Widlöcher, Daniel, 191-193, 405.
Wieland, Chistoph Martin, 91.
Wiesel, Elie, 50, 381-382, 405.
Wieviorka, Annette, 108, 205, 220, 405.
Winnicott, Clare, 279-280.
Winnicott, Donald W., 39, 123, 141, 221, 247, 251-254, 276, 279-286.
Wolf, Mareike, 399, 402, 404, 406.
Wolf-Kohn, Nelly, 13, 30, 199, 206, 377, 406.
Wolfson, Louis, 355-356, 399, 402, 404, 406.
Wolkowicz, Michel Gad, 51.

Y

Yael, 307.
Yahvé, 292-294
YIVO, 15, 86, 405.

Z

Zabuski, Charles, 33, 406.
Zafiropoulos, Markos, 40, 45-48, 287, 337-338, 340-341, 346, 359, 365-366, 390, 392, 399, 400, 406.
Zajde, Nathalie, 204, 406.
Zalmen, 382.
Zalucza, 65.

Zeinvel, 103.
Zrehen, Richard, 16, 65, 73, 78, 83, 89, 95, 99.
Zunz, Leopold, 66, 407.
Zweig, Stefan, 226.
Zygel, Charles, 29, 111.

INDEX DES NOTIONS

N'ont pas été relevés les termes yiddish et les mots clefs les plus fréquents, très dispersés (plus dispersés encore qu'*art*, *désir* ou *enfance* et *enfant(s)*), tels qu'*analyste, analytique, l'Autre* (*vs le Même*), *clinique* et *clinicien, concept, culture, cure, dire, donné, esprit, expérience, histoire* (ou *Histoire*), *historien* et *historique, homme* (+ *humain(e)(s)* et *humanité*), *inconscient, langage*, *langue* et *parole*, *monde*, *mort*, *mot*, *sens, soi, sujet, temps, théorie, vie, Witz (vits)* et *yiddish*.

A

Abîme, 16, 52, 79, 181, 255-260, 276, 294, 302, 307, 322, 359.

Accompagnement, 122.

Acte analytique, 57, 174, 182, 275.

Adolescent, 225, 250, 285.

Adulte, 37-38, 149, 176, 221, 247-253, 279-280, 371, 383.

Affect, 26, 189, 212.

Aire, 226, 252.

Alliance, 293-294.

Allocutaire latéral, 168.

Alter, 143.

Altérité, 29, 131-137, 144, 163-170, 180, 317.

Ambivalence, 266.

Analogie, 26, 114-116, 127, 180, 211-212.

Analogon, 135-136.

Analysant, 35, 57, 118, 128, 182, 187, 163, 203, 211, 219, 225, 229, 240, 281.

Ancêtre, 231.

Anthropologie, 149, 200, 242-243, 260-261, 290-291, 338, 343-345, 364, 400-401, 406.

Anti-utilitariste, 95.

Appareil (appareil à influencer, à penser), 33-34, 123, 206, 215-217, 378, 405.

Apparition disparaissante, 114.

Appel (appel au narratif, appel du texte), 24-25, 76, 102, 111-112, 121, 146, 170, 186-187, 225, 264-265, 286, 288, 383.

Après-coup, 49, 82, 107, 115, 118, 122, 125, 173, 386.

Art, 49, 76, 114, 164, 173, 181, 184, 195, 207, 229-231, 238, 242, 257, 279, 364, 366, 369-372, 391, 399.

Association, 50, 78, 173-174, 182-183, 192, 197, 270, 377.

Asymétrie, 135-140.

Atome, atomique, 43, 112, 117, 304-305, 308, 311, 314-315, 391.

Attitude, 75, 77, 319, 321.

Auditeur, 15, 47, 75, 80, 86, 92, 102, 166, 168, 205, 240, 360.

Auditif, 75, 224.

Aufhebung (levée), 196.

Aura, 28, 44, 103, 222, 256-257, 284-285, 325, 379.

Auto-analyse, 29, 167, 173, 191-192.

Autrui, 19, 20, 27, 36-37, 75-76, 82, 86, 93, 107, 112, 131-147, 165-166, 174, 184, 214, 237, 258, 298, 321,

324-325, 365, 398.
Barbarie, 163, 242, 255, 260.
Bar-mitsva, 247.
Bau (construction, structure), 23, 59-62, 149.
Bébé, 39, 120, 253, 279, 281-282, 286, 306, 327.
Bêtise, 22, 24, 31, 35, 93, 106, 110, 113, 117, 119, 167, 366, 397, 404.
Bibliothèque, 40, 41, 68, 74, 77, 386, 390-391, 396, 404.
Bombe, bombardement atomique, 42-43, 62, 303-317, 391, 395.

C

Cadrage, cadre, 34, 95, 116, 122, 126, 149-150, 183-184, 194, 199, 202, 225, 231, 267-271, 280, 319, 328, 362, 364-365.
Camp, 22, 33, 108, 384.
Cannibalisme, 290.
Capacité d'être seul, 300.
Carnaval, carnavalesque, 232-236, 242.
Cas, 17, 21, 30-31, 47, 70-71, 81, 95-96, 102, 108, 120, 123, 126-127, 131, 141, 151-153, 157, 167, 174-181, 185-251, 265, 169-277, 279-286, 307-311, 314, 324, 331, 333-116, 340, 371, 376, 381-382, 385-386, 393-394, 396, 398, 405.
Castrateur, castration, 163-164, 283, 331, 379.
Catharsis, 197.
Cellule, 155-158.
Centre maternel, 38, 263-264, 266, 271-272.
Césure, 34-35, 39.
Champ, 11, 30, 40, 117, 122, 126, 129, 132, 139, 142, 146, 185, 225, 238, 242, 256, 259, 260, 308, 310, 330, 349, 364, 371, 377, 391.
Chat, 21, 22, 53, 57, 97-98, 397.
Chemin de traverse, 24-25, 397.
Chœur, 35-36, 97, 231, 236, 241.
Chôra, 191, 194-197.
Christianisme, 139, 147, 236.
Chronologique, 19, 276.
Civilisation, civilisé, 163-168, 308, 312, 317, 350, 385-386, 397, 402.
Clinamen, 112.
Clivage, 123, 241.
Closing off (fermeture psychique), 310, 316.
CMPP, 29, 149.
*Cogito,*141-142, 144, 301.
Coïncidence, 221, 248, 253, 355.
Collusion, 328, 362.
Combinard, 49, 367.
Comique, 76, 78, 116, 211, 233-234, 236.
Configuration clinique, 238-239.
Conflit, 21, 174, 196, 264-266, 371, 386.
Consonance, 26, 102, 115.
Construction éthique, 41, 297, 301, 341, 398.
Conte, 45, 95, 340.
Continuité narcissique, 273.
Contre-transfert, 34, 189, 192, 194, 220, 239, 281-282, 322, 345.
Conversation, conversation inconsciente, 36, 38, 40, 46, 48-49, 340, 352-368, 377, 392, 399.
Corporalité, 385.
Corps, corps parlant, 11, 19, 22, 31, 43, 46, 123, 125, 151-161, 166, 178-179, 210, 215-217, 223, 250, 255-257, 277, 298, 305-307, 315-321, 326, 330, 351, 354, 359-360, 369, 370.
Coupure, 35, 39, 204, 321-325.
Création de sens, 26, 31, 116, 119.
Crèche, 119-121, 149, 265-271.
Crime, 44, 226, 258, 293, 305-312, 327, 329-336, 365, 375, 392, 399-400.
Croire, 53, 127, 166, 181, 223, 253-254, 275, 324, 329, 332, 378, 383-385.

D

Dasein (être-là), 142, 201, 257.
Déconstruction, 179.
Déformation elliptique, 222, 225.
Délire à deux, 44, 331-336.
Démarche, 18, 23-24, 28, 57, 62, 147, 186, 188, 192-193, 264, 333, 336.
Démonstration, 79, 143, 192, 403.
Dérangement, 19, 134-135, 139.
Désidentification, 180.
Désir, 24-25, 35, 47-50, 59, 111, 121, 125-126, 129, 134, 165, 174-175, 178, 193, 196-197, 220-221, 227,

234, 259, 266, 272, 275, 291, 314, 326, 338, 346, 364, 382, 384, 405.

Destinataire, 21, 24, 96, 106, 111-112, 168.

Destruction30, 177, 200, 202, 206, 305, 310-311, 341, 354.

Dette, 78-79, 82, 86, 106, 227, 254, 289, 375.

Développement, 123, 125, 132, 135, 154, 157, 164-165, 173, 214, 226, 248, 250, 257, 373, 375, 383.

Devoir, 137, 373.

Diagnostic, 45, 86, 260, 322, 327, 330-336.

Dialecte, 41, 67-68, 169, 222-223.

Dialogisme, 35, 235.

Dieu, 21, 32, 69, 78, 93, 101, 106, 114, 134-135, 137-138, 143, 176, 235-236, 249, 255, 258-261, 277, 289, 291-295, 350, 355, 371, 400 (v. *Eternel*).

Dieux, 235, 258-259, 293, 344-345.

Différance, 79.

Différence, 23, 26, 59-61, 75-76, 81, 115, 118, 128, 145, 152, 252, 255, 276, 280, 291-292, 297, 320, 395.

Différence des sexes, 59, 60, 61, 75, 291.

Diplomatie, 117.

Discours, 22, 24, 33, 46, 57-63, 114-115, 118, 137-141, 146, 167, 169, 175, 177, 179, 188-189, 193-195, 222, 231, 234, 239, 241, 270, 305, 365, 378, 390.

Disparition, 31, 98, 181, 200, 201-203, 307, 311.

Dispositif de synthèse, 271.

Dissonance, 26, 115.

Distance, 41, 57-58, 82-83, 98, 107, 138, 165, 168-169, 180, 194, 221, 226, 233, 253, 256, 317, 320-323, 360, 368.

Don, 15-46, 48, 98, 187, 259, 276, 278, 319, 322-323, 329, 337-345, 394, 399-401.

Droits de l'homme, 49-50, 199, 373-376.

E

Ecart, écartement,15, 38, 40, 43, 79, 107, 112-114, 174, 221, 227, 251, 253-256, 265, 268, 270, 272, 276, 288-289, 291, 294, 307, 319-326, 342, 351, 354, 359-360, 368, 399.

Echange, 45-46, 98, 106, 283, 285, 323, 338, 340-345, 360-361, 374, 400-401.

Eclair, 17, 79, 114, 146, 401.

Eclipse, 75.

Ecoute, 20-21, 26-27, 39, 46, 48-49, 63, 67, 75, 170, 173-176, 207, 209-210, 217, 224, 230, 232, 242, 270, 276, 278, 288-289, 322, 340, 342, 345-346, 361, 365-366, 370, 379, 382-383.

Ecriture, 19, 24, 59-60, 76, 78-79, 82, 99, 107, 141, 173, 185, 202, 204, 226, 289, 350, 352, 403.

Effet perlocutoire, 48, 362.

Einfall (trouvaille), 210, 214.

Eléments alpha, bêta, 33-34.

Emotion, 101, 287-289.

Empreinte, 18-19.

Emprise, 139, 142, 282, 326.

Enfance, enfant(s), 26-27, 32-34, 37-39, 47, 50, 58, 66, 68, 73-78, 80-81, 95-96, 105, 110, 119-125, 149, 175-178, 204-205, 211, 221-222, 225, 247-254, 263, 289, 291, 294, 298, 300, 304, 309, 314, 316, 319, 327, 329-330, 339, 342-345, 351, 367, 369-371, 375, 384, 391, 394, 397-398, 402, 46. (v. aussi *infantile*).

Engourdissement psychique *(closing-off)*, 310, 316.

Enonciation, 48, 122, 135, 143, 230, 240, 374.

Enstellung (déformation, déplacement), 226.

Entre-corps, 255, 342, 351, 354.

Entre-langues, 217, 255, 342.

Enveloppe, 23, 46, 106, 299.

Epaisseur d'un cheveu, 177-179.

Epopée, 186, 233-242.

Equipe, 34, 39, 264-272, 287, 349, 356.

Equitable, 16, 174.

Erlebniss (le vécu), 128.

Espace (espace psychique, espace transitionnel), 24-25, 31-32, 38-40, 75, 113-114, 118, 123, 152, 156, 168, 174, 176, 187, 196-197, 220-221, 230, 239, 241, 252-253, 258, 267, 276, 279-286, 289-300, 322, 328, 352, 361, 406.

Esthétique, 27, 51, 76, 95, 100, 110, 146.

Eternel (Dieu), 291, 379, 382.
Ethique, 11, 32, 46, 131, 133, 135-138, 145-147, 173-174, 179-184, 237, 290, 301, 308, 351, 365, 374, 392.
Ethnocentrisme, 91.
Etincelle, 114.
Etranger, 67, 89-91, 93, 97, 100, 110, 167, 179, 194-195, 200, 257, 271, 291, 297, 299, 301, 339, 393-394.
Etre, 145, 190, 289, 342.
Evénement(s) (événement inconscient, événement métapychologique, événement préanalytique), événementiel, 19, 25-27, 29-38, 45, 51, 68, 113-147, 165-173, 175, 179-194, 196-197, 209-221, 225-226, 230, 238-243, 247-248, 251, 254-255, 260-261, 265, 270, 272-276, 279, 283, 285, 289, 303, 305, 308, 315, 324, 334, 342, 349, 352, 363-364, 366, 391, 397-398.
Evidement, 288-289.
Excès, 39, 140, 375, 326.
Exercice phénoménologique, 325 (v. aussi *phénomène, phénoménologie, phénoménologique*).
Exil, exilé, 45, 51, 227, 327, 342, 354-355, 391.
Existential humain, 145.

F

Faillibilité, 371.
Fantasme, 60, 75, 79, 118, 121-129, 166, 379, 391, 396.
Fatalité, 52-53, 63.
Fibre, 23-24, 62.
Fibrille, 22.
Fil, fil rouge, 33, 61, 104, 138, 202, 292, 328.
Fleuve du langage, 276, 322.
Flux (flux laminaire, flux narratif…), 39, 112, 188, 270, 276, 322, 366.
Folie, 35, 49, 131, 142, 145, 178-179, 223, 251, 253, 260, 355-356, 362-364, 399, 401 (v. aussi *fou*).
Folklore, 105, 108, 169, 233.
Force illocutoire, 48, 362.
Forclusion, 146, 223, 260, 324.
Fou, 49, 181, 253, 330, 356, 362, 364, 366, 382, 405.
Fragment, 24, 37, 95, 124-125, 187.
Frontière, 61, 76-77, 156, 227, 298, 357.
Fusion, 29, 45, 47, 133, 142, 144, 212, 320, 339, 350, 356.

G

Game (jeu avec des règles), 272, 322.
Génération, 16, 165, 176, 219, 273, 314.
Genèse, 116, 135, 164-165, 187, 215, 223-224, 405.
Geschehnis (événement), 145, 404.
Gestalt (forme), 59, 149, 250, 308.
Geste, 37, 44, 141, 234, 325, 331, 378.
Gorge, 57, 59-61, 63, 152, 371.
Grand Autre, 165, 189, 325.

H

Habitude, 30, 37, 82, 110, 122, 306.
Hareng, 90, 101-102, 210, 346, 378-379.
Hérédité, 144, 226, 252, 330.
Héritage, 16, 58, 343.
Héros, 20, 22, 35, 95, 108, 167, 202, 209, 239, 292, 339, 346, 366, 397, 404.
Histologie, histologique, 23-24, 59, 151, 153, 157.
Holiste, 298.
Humour, humour juif, 76, 78, 82-83, 85, 92-93, 99-100, 104, 107, 110, 116, 177, 377, 397.
Hybride, 29, 194-195.
Hyperbole, 140-141.
Hypnose, 75.
Hystérie, hystérique, 29, 58, 60-61, 63, 75, 79, 81, 128, 167, 184, 191-193, 220, 222-224, 238, 322, 324, 352, 394.

I

Idéal, idéaux, 32, 165, 219-220, 231-232, 234, 292, 331, 334, 338, 372, 374-375, 390.
Idem, 132, 135, 144.
Identification, identification projective, 16, 28, 39, 45, 75, 77-78, 120-125, 143, 145, 184, 190, 197, 204, 212, 215-216, 235, 238, 279-280, 282, 286-287, 294-295, 305, 308, 314, 317, 327, 339, 398, 406.
Identité (identité ethnique, identité juive…), identité narrative, identité théorique, 28, 36-37, 42, 75, 77-78, 99, 102, 104, 112, 132, 135, 144,

147, 153, 178, 173, 175, 180, 183-190, 200, 227, 237-239, 242-243, 261, 275, 290, 293-294, 298, 310, 319, 329, 338, 397-398, 404.

Idiotie, 108.

Illéité, 27, 133-135, 144, 146, 324, 398.

Illusion, 25, 78, 181, 230, 242, 253, 285, 322, 331.

Imaginaire, 11, 126, 141, 169, 249, 343.

Impulsion à communiquer, 186.

Inaliénable, 46, 134, 340, 343-344.

Indifférence, 249, 266, 307-308.

Ineffable, 17, 34-35, 396.

Inertie, 256, 323-324, 326.

Inestimable, 46, 48, 340, 346.

Infantile, 37-38, 50-51, 121, 126, 193, 211, 216, 221-224, 247-248, 250-254, 354, 393, 398.

Infini, 27, 32, 38, 41, 98, 135, 137-138, 140, 168, 188, 190, 250, 258, 325, 345, 391, 400.

Infinitésimal, 115, 118.

Innervation somatique, 223.

Instabilité, 42, 78, 317.

Instant, 34, 37, 58-59, 79, 85, 102, 142, 154, 177-178, 185, 261, 288, 375.

Institution, 15, 26, 63, 74, 119, 122, 173, 179, 181, 187, 234, 242-243, 260-275, 340, 401, 403.

Instrumentalisation, 306, 308.

Intelligent, 22, 24, 27, 31, 100, 104, 106, 109.

Intelligible, 127, 185, 194-195, 238, 332.

Interaction, 36, 49, 363-364, 366.

Interprétation, 25, 28, 30, 58, 60, 113-115, 126, 150, 166, 180, 183, 185, 187, 202-203, 211, 221, 224, 280, 282, 299, 328, 362, 366-367, 371, 379, 397.

Intime, intimité, 27, 41, 74, 122, 136, 249, 297-301, 341, 354, 368, 393-395, 398.

Intonation, 36, 230, 240.

Intransmissible, 34, 63, 187, 219-220, 222, 224, 227, 233-234.

Introjection, 128, 210-214, 217.

Intrusion, 282, 298.

Invariant, 80.

Invertébré, 23, 61.

Ipse, ipséité, 27, 132-136, 138, 140-142, 144, 146-147, 187, 324, 398, 404.

Irreprésentable, 201, 203, 344, 371.

Irresponsabilité, 92, 331.

Irradié, 43, 305-306, 309, 314-317.

J

Jeu(x) (jeu avec les langues, jeux de langage…), 20, 98, 121, 123, 125, 132, 136-137, 142, 145, 149, 165, 174, 179, 214, 219, 221, 227, 229, 232, 234, 248, 251-255, 276, 279-283, 286, 301, 307, 321-322, 325, 352, 359, 362, 364.

Jobard, 49, 367, 394.

Jouet, 249, 252.

Judaïsme, 29, 50, 74-83, 100, 107, 139, 147, 163, 168, 187, 226, 236, 293, 308, 341, 371, 377, 379, 390.

Judéo-allemand, 65-71, 80, 350, 397.

Juste, 15, 29-30, 35-36, 39, 70, 76, 102, 127, 170, 173-174, 179-180, 185-186, 190, 194-195, 205, 227, 234, 239, 258, 267, 275, 277, 311, 340, 351, 356, 366, 370, 385, 398, 404.

Justice, 25, 27, 35, 136-137, 180, 187, 317, 331-332, 366, 379.

K

Khurbm, 305, 341, 354.

L

Langue de la mère, maternelle, 45, 51-52, 60, 36, 77, 353, 355-357, 395, 402.

Langue du bébé, 281.

Langue morte, 201, 357.

Latéral, 189.

Lecteur, 23, 71, 151, 177, 206, 219, 222, 232, 234, 279-280, 286, 364.

Légende, 70, 186.

Lettre (écriture), 137-138, 249 ; (missive), 21, 58, 60, 74, 81, 87, 96, 106, 282-283 ; (*vs* esprit), 19, 21, 92, 93, 100, 102, 105, 110, 338.

Liaison, 36, 117, 124-125, 195, 268.

Lien, lien social, 16, 22, 25, 31, 35, 45, 58, 65, 123, 125, 142, 147, 163, 183, 189, 196-197, 221, 224-225, 283, 291, 299-300, 326, 338, 340-341, 353-354, 366, 374-376, 379, 381-382, 385.

Lien humain plus large (*larger human*

connectedness), 310.
Lieu du psychique, 31, 191, 194-195.
Linguistique, 19, 23, 29, 164, 319, 377, 389.
Littérature, 68, 96, 99, 106, 118, 137-138, 181, 186, 191, 196-197, 199, 201, 206-207, 232-236, 242, 280, 287, 291, 303-304, 309, 312, 315, 326, 350, 406.
Littérature psychanalytique, 187, 229, 233, 236.
Lobe, lobule, 156-158.
Logos, 92, 275.
Loi, 59, 103, 170, 269, 289, 311, 326, 372, 376.
Loque, 177.

M

Maintien de soi, 132, 137, 184, 237.
Maison, 69, 97-98, 243, 251, 261, 263, 298, 338, 384.
Maître de justice, 140.
Malentendu, 19, 49, 290, 361-362, 396.
Marque vide, 309.
Masque comique, 306, 315.
Mauscheln (le parler juif), 66, 352.
Mécanique des fluides, 112, 292.
Mécanisme, 210, 212-217, 292, 310.
Mégalomanie, 77.
Mélancolie, 132, 144, 175, 335, 376.
Mélodie, 18, 288, 365, 385.
Mémoire, 17, 60, 69, 118, 186, 195, 201, 207, 219, 293, 304, 316, 325, 342, 349, 365, 375-376, 385-386, 395-396, 405.
Ménagère, 20, 37, 103, 397.
Mensh (homme), 59, 61, 377.
Mère, 11, 26-27, 32-33, 39, 47, 49, 52, 60, 63, 73-74, 78, 115, 119-121, 125, 149, 169, 175-178, 195, 216, 258, 263-272, 277, 280, 282-283, 291, 306, 316, 327, 330-331, 334-335, 351, 353, 356, 392, 395, 406.
Messie, 100, 176.
Métamorphose, 52, 383.
Métaphore, 24, 31, 57, 60, 111, 116, 141, 164, 224, 352.
Métaphysique, 114, 116-117, 131, 136, 227, 257, 402.
Métapsychologie, 181, 186, 195-196, 231, 235, 241-242, 370.
Méthode, 24, 27-28, 61-62, 180-181, 193, 211, 213, 270, 335, 338, 370, 379, 392.
Meurtre, 27, 102, 137, 143-144, 178, 225-226, 258, 291, 293, 306, 309, 313, 322-323, 401.
Mignotage, 249-250.
Mimésis, 230, 240.
Mixte mère-père, 119.
Modernité, 43, 227, 313, 326, 332, 340, 399, 402.
Moi, 16-17, 19-20, 27, 42, 47, 49-50, 74-83, 93, 99, 104, 106, 122, 136-137, 140-143, 166, 170, 176, 212, 236, 247, 300, 321-322, 329, 341, 353-357, 362, 375, 379, 381, 385.
Moment inaugural, 58, 325.
Monologue, 229, 232, 235-236.
Mosaïque, 29-30, 177, 206-207.
Multilinguisme, 351-352.
Multiplicité narrative, 191-192, 223.
Musique, 17-18, 30-31, 35, 37, 91, 115, 118, 281, 287-293, 299, 341, 385.
Muthos, mythe, 39, 75, 95, 109, 188, 191-192, 195, 214, 225, 239, 275-278, 292-293, 325, 338, 340, 367, 389-390.
Mystère, 18-19, 35, 252, 260, 270.

N

Naissance, 26, 47, 57-58, 60, 63, 73, 79, 100, 117-122, 129, 141, 144, 166, 181, 225, 249, 265, 277, 282-283, 321, 376, 398.
Narcissisme, 78, 81-82.
Narratif, narrativité, 25, 27, 30-32, 35, 39, 92, 96, 118, 132, 165, 173, 180, 183-184, 186-199, 202, 205, 207, 220, 223-224, 230, 232, 270, 283, 311, 332, 398.
Nature, 46, 52, 82, 117, 152, 157, 163-164, 195, 203, 215, 239, 250, 298-299, 338, 373-374, 383.
Névrose, névrose obsessionnelle, 79, 193, 220-224, 264, 289, 290, 293, 324-325, 356, 393.
Niche d'intimité, 42, 297-298.
Nom, nom propre, 30, 38, 58, 68, 77, 79-82, 108, 121, 127, 150, 153, 181, 193-194, 214, 248, 251-254, 259, 261, 268, 276, 278, 287, 306, 312,

322, 335, 344, 353, 366.

Nomade, 227.

Norme, 276.

Noyau de l'humain, 305, 314.

O

Objet, 124, 344.

Objeu, 352.

Œuvre d'art, 76, 82, 146, 207, 257.

Offenseur, 140.

Ombre, 17, 40, 179, 249, 264, 389, 404.

Ontogenèse, 225-226.

Ontologie, 114, 133, 135-137, 142-143, 180.

Opérateur, 267.

Ordinateur, 44.

Ordre (ordre social, ordre symbolique…), 19, 45, 80, 103, 129, 137, 146, 170, 179, 201, 205-209, 220, 224, 231, 256-257, 289, 293, 300, 325, 332, 338, 341, 361, 383.

Oreille, 47, 49, 61, 74, 169-170, 328, 363, 379.

Organe lobé, 27-28, 59, 150-160, 394, 398.

Origine, 19, 34, 46-47, 58, 61, 68, 74-75, 86, 92, 99, 134, 145, 168, 186, 202, 204, 206, 211-212, 223, 225, 232, 271-272, 276, 292, 309, 321, 325, 343, 351, 369, 402-403.

Orthodoxie, 201.

Ovaire, 151-157.

P

Paralangue, 48.

Paranoïa, paranoïaque, 45, 79, 144, 193, 211, 222-223, 324, 330-335, 394, 400.

Parolangue, 48.

Parthénogenèse, 60.

Particule, 124.

Passage, passage à l'acte, 15, 17-19, 24, 31-32, 45, 58, 61-62, 70, 74, 93, 103, 106, 116, 127, 134, 140, 186, 192, 197, 204, 231, 251, 287, 312, 330-335, 379, 392.

Patient, 26, 34, 39, 49, 86, 117, 123-124, 173-176, 183-187, 193, 197, 203, 212, 219-242, 253, 275-286, 323, 326-327, 340-341, 361, 363, 366, 385, 398.

Peau, 25, 38, 46, 255, 306-307, 315, 320, 336, 393, 396.

Pensées, 33-34, 109, 118, 123-125, 181, 215-216, 222, 226, 300.

Pensoir, 34.

Perception de l'écart, en écart, 273, 321.

Père, 21, 26, 32-33, 39, 47-49, 60, 68, 70, 73-74, 78, 82, 92, 105, 120-121, 169, 175-176, 194-195, 202, 225, 240, 249, 270-272, 277, 291-294, 330, 337-338, 342-343, 351, 353-357, 381, 382-384, 394.

Persévération du caractère, 184, 237.

Personnage, 17, 47, 79, 85, 132, 189, 211, 328, 342, 363.

Perversion, 289, 324, 326, 330, 393.

Petit autre, 189.

Petit point juif, 385.

Peuple, 63, 69, 78, 183, 187-188, 225-226, 236, 291-295, 306, 314, 337, 372, 385-386.

Phase de langage, phase de monde, 243, 261.

Phénomène, phénoménologie, phénoménologique 28, 133, 135-137, 140, 143, 146-147, 165, 177, 210, 242-243, 255, 257, 260-261, 304, 306, 319, 321, 323, 325, 331-332, 391-392.

Phobie, 193, 220, 224, 300.

Phrase, 48, 66, 141, 147, 317.

Phylogenèse, 27, 149, 226, 394, 398.

Pierre, 27, 90, 92, 98, 134, 284, 293, 338-339, 244.

Pintele yid, 51, 385-386.

Pire interprétation, 365-367.

Plaisir, 211-214, 217, 280, 354, 360, 374, 383.

Play (jeu sans règles), 276, 322.

Plus-value, 338.

Poésie, poétique, 39, 71, 132, 137, 182-183, 205-206, 227, 229, 232-233, 242, 275-278, 299, 325, 390.

Point mort, 117, 119, 123, 129.

Pointe, 114-116.

Polyphonie, 35, 229-236, 241, 398.

Potlatch, 341, 344-345.

Poussière narrative, 34.

Pragmatisme, 95, 100, 110.

Praxis, 32, 167, 169, 179, 237, 275.

Préconscient, 99, 103, 116.

Préexistence, 23-24.

Présence, 16-17, 19-20, 22, 31, 36-37, 39, 46, 49-50, 59, 66, 80, 92, 107, 111, 133, 141, 145, 152, 160-161, 163, 165, 185, 189, 193, 196, 226, 256-257, 264-265, 267-268, 300, 311, 321, 326, 334, 339, 364, 381.

Privé, 149, 202, 248, 297-299, 341.

Processus, 19, 28, 30, 34, 42, 45, 116, 128-129, 133, 153, 157, 164-167, 177, 180, 182-183, 186-187, 190, 194, 200, 206, 212-214, 217, 221, 224-225, 238, 241, 243, 271, 281, 290, 328, 339, 345, 351, 356, 367, 379.

Prochain, 66, 136, 288, 317.

Profane, 36, 166-168, 174, 227.

Projection, 122, 124-126, 210-212, 215-217, 279.

Projet inconscient, 119, 121, 265.

Prolifération, 155-157.

Promesse, 39, 138-139, 147, 184, 237, 277-278, 317.

Provenance, 40, 255, 293-294, 307, 359.

Proximité, 26, 107, 115, 133, 178, 317, 325.

Psychanalyse d'enfants, 221-222.

Psyché, 124, 203, 379.

Psychique, 16, 43, 60, 71, 129, 164, 173, 194, 196-197, 203-204, 212, 214, 223, 225, 241, 248, 251, 263-266, 271, 273, 293, 309-312, 316, 324, 371, 396.

Psychisme, 23, 29, 125, 164, 173, 203, 242, 314, 335, 370.

Psychologie de l'enfant, 247, 250, 391.

Psychopathologie, 27, 31, 36, 51, 120, 131, 136, 138, 144, 146-149, 173, 191, 193, 222, 224, 239-242, 255, 263, 275-276, 287, 319-326, 333, 335, 364, 387, 393-398.

Psychopathologue, 319.

Psychose, 123-124, 131-132, 138, 142, 145-147, 237, 260, 275, 289, 324-325, 330, 333-335, 393, 400, 404.

Psychothérapeute, 39, 50, 149, 279, 286, 327, 377, 398.

Psychothérapie, 176, 221, 229, 253, 328, 362.

Psychotique, 132-133, 142, 145, 257, 300, 334, 356.

Puéricultrice, 26.

Pulsion, pulsionnel, 63, 80, 127, 163, 165, 186-189, 200, 251-252, 258, 324, 331, 364.

Pureté, 99, 343.

R

Radiation, radiation nucléaire, 304, 307, 315, 405.

Rayure, 27, 134.

Réalité, 18, 79-85, 108, 125-129, 133, 139, 142, 146, 165, 169, 177, 181, 189, 193, 206, 214, 223, 225, 234, 241, 252, 268, 270-273, 276, 320-324, 331-336, 339, 352, 360-361, 374, 382-383, 393, 406.

Récit, 21, 26, 29-30, 35-37, 49, 91-92, 99, 118, 124-125, 132, 138-144, 165, 173-207, 222-242, 279-281, 311, 340, 365-366, 392-393, 395, 398, 400, 403.

Recouvrement, 256, 307, 320-321, 360.

Recueil, 15, 17, 19, 51, 74, 108, 142, 368.

Réel, 44, 76, 124, 126, 146, 169, 220, 227, 243, 261, 270, 307, 326, 333, 363, 365.

Refoulement, 38, 231, 241, 294.

Règlement, 266, 268-269.

Régression, 129.

Religion, 138-139, 164, 236, 292, 377.

Repérage psychique, 267.

Repère, 19-20, 91, 356.

Représentation, 11, 35, 78-79, 99, 107, 111, 117, 122, 125, 128, 131, 134-139, 143, 174-175, 179, 181-182, 211, 216, 221, 230-231, 240, 243, 247, 251, 253-254, 261, 270, 272-273, 303, 311-313, 317, 355, 400.

Responsabilité, 92-93, 98, 106, 136-140, 265, 268, 330, 381, 385.

Réunion, 26, 106, 119, 149, 268, 270.

Rêve, rêveur, 24-25, 40, 81-82, 99, 103, 110-112, 170, 189, 211, 214, 216-217, 226, 240, 256, 273, 283-284, 307, 320, 340-341, 359, 365, 392, 397.

Révélation, 135, 137, 142, 214.

Rhétorique, 25, 27, 30, 114, 116, 118, 164, 181, 195-196, 213, 220, 231-236, 242.

Rituel, 203, 257, 277, 287-289, 293-295, 299, 345, 395.

Rival, 167-168.

Roman psychologique, 196.

Rupture d'identification, 58, 175, 180.

Rythme, 18.

S

Sacré, 166-167, 170, 249, 351.

Sage, 93, 106, 109, 384.

Schafskopf (tête créatrice), 81.

Schalig (muni d'une enveloppe, d'une écaille), 23.

Schall (son, bruit, éclat, timbre), 23.

Schizophrénie, schizophrénique, 132, 146, 215-216, 333-335, 405.

Science, 39, 59-60, 62, 66, 77, 163-166, 227, 237, 258, 275-278, 311, 320-325, 364, 371-372, 379, 390, 392, 402.

Séance, 49, 102, 111, 150, 182, 203-204, 220, 227, 229, 239, 241, 282-285, 328, 362.

Secret, 46, 48, 76, 101, 122, 255, 261, 298-299, 344, 370, 385, 395.

Séjour, 266, 268, 330.

Sensible, 46, 193-195.

Sérieux, 181, 233-236, 308.

Sidération, 116, 272.

Signe, 19, 27, 46, 60, 62, 67, 90-92, 104, 134, 136, 141, 174-175, 179, 181, 204, 235, 255, 293, 299, 309, 379, 384.

Signifiance, 19, 134.

Signifiant, 20, 22-23, 25-26, 28, 35, 57, 59-63, 77-78, 81, 115, 123, 165, 181, 210, 215, 254, 321, 326, 339, 343, 349, 364, 372.

Silence, 11, 17-18, 30, 63, 230, 256, 263, 276, 317, 321, 331, 387.

Simple d'esprit, 100, 106.

Simulacre, 181, 195.

Site, 31, 194-195, 271.

Situation, situation analytique, 16, 21, 26, 34, 36, 49, 75, 100, 133, 136, 166, 183, 189, 194-196, 205, 220, 264-271, 321, 327-328, 350-351, 359-367, 370, 374, 379, 384-385.

Société, 16, 42-43, 45, 199, 206, 220, 233, 290, 298-299, 334, 340, 343-344, 354, 360, 363-364, 372, 374, 397, 401, 406.

Sol, 40, 106, 376.

Somatique, 60, 251, 324.

Son(s), 23, 61, 115, 313, 379, 401.

Sortie, 59, 73, 99, 143, 181, 196, 267.

Sot, 90, 100.

Souris, 22, 96-98.

Stigmatisé, 43, 363.

Stratification, 29, 164.

Structure, structure narrative, 23-24, 27, 57-62, 78, 115, 132, 143, 150-153, 157, 166-168, 179, 195, 203, 207, 215, 222-223, 227, 270, 280-282, 309, 331, 360, 364-365, 383, 391.

Sublimation, 164, 167-168, 252.

Substitution, 140.

Surdité, 21, 276, 322.

Survivance, survivant, 95, 177, 384, 387.

Symbolisation, 125, 307-308, 310.

Symptôme, symptôme obsessionnel, 167, 216, 266, 289-290.

Système, 27, 29, 40, 61-62, 124, 185, 280, 330, 339, 352, 366, 403.

T

Témoignage, témoin, 32, 58, 137-138, 177, 182, 197, 202, 204-205, 219-221, 224, 227, 266-267, 279-280, 288-289, 293, 309, 323, 332-333, 405.

Tempo, 340, 342, 365, 385.

Terrorisme, 38, 42, 305, 313.

Tête, 17, 21, 57, 75, 81, 90, 92-93, 98, 101, 160, 284, 294, 370, 383.

Texte, 15-16, 22, 27, 40, 43, 60, 69, 100, 112, 138, 143, 149, 188, 223-224, 226, 249, 288, 319, 326, 351-353, 367, 371, 379, 400.

Tiers, 16, 20, 27, 41, 47, 58, 76, 92, 115, 117, 119, 136, 139, 143, 166-168, 180, 195-197, 230, 232, 237, 275, 282, 300-301.

Totalitarisme, 168, 178, 320, 373, 389.

Totalité, 29, 135, 164, 279, 298, 353.

Totem, 287, 291-294.

Trace, trace mnésique, 19-20, 24, 27, 57, 60, 74, 76, 8182, 97, 107, 134, 181, 186, 196, 202, 205, 238, 299, 333, 400.

Tradition, tradition juive, tradition talmudique…, 30, 34, 38, 45, 49, 58-59,

70, 77, 82-83, 95, 99, 100, 110, 136, 139, 168, 170, 202, 209, 227, 234, 252, 257, 272, 287, 300, 301, 340-343, 351, 357, 369, 371-372, 376, 379-380, 384, 390, 399, 402.

Traduction, 27-28, 60, 62, 65, 83, 103, 137, 149, 213, 224, 231, 355, 398-399, 402, 404, 406.

Trame, 146, 154-158, 265, 298.

Transcendance, 134, 138-141, 236.

Transfert, transfert à une langue, 21, 28-31, 34-35, 60-61, 75, 112, 116-118, 122, 126, 163-167, 189, 192, 194, 211-214, 217, 224, 239, 264, 281-282, 322, 328, 340, 345, 349-352, 361, 364, 367, 369-370, 399.

Transmissible, transmission, 16, 46, 48, 57-58, 60, 73, 77, 80, 165, 219-220, 226-227, 233-2335, 268, 275, 299, 342-344, 350-351, 395, 399, 404.

Traumatisme, 27, 138, 141, 204.

Trouble de la place, 49, 364.

Typologie, 142.

U

Ubris, 275.

V

Valeur, 23, 48, 74, 102, 115, 128, 155, 185, 192, 251, 265, 279-280, 288, 314, 338-344, 366.

Vérité, 21-22, 44-45, 115-116, 152, 154, 157, 161, 173, 177, 179, 185, 207, 220, 223, 239, 260, 327, 329, 336, 395, 399.

Vertébré, 61.

Vibrer, 63, 76, 80.

Ville, 17, 21-26, 31, 35, 52, 66-67, 71, 89-91, 95-102, 105, 107-110, 116, 150, 303-304, 315, 334, 397.

Violence, 11, 42-45, 123, 205, 288-293, 308, 311, 317, 330, 332, 353-354, 374.

Virtuel, 35, 43-44, 231, 241, 307, 340, 375-376.

Visage, 19, 42-43, 51, 93, 97, 134, 143, 200, 258, 306-313, 315, 317, 325, 383-383.

Visible, 18, 21, 26, 40, 44, 58, 68, 75, 91, 187, 222, 224.

Visitation, 134.

Voisinage, 46.

Voix, voix paternelle, 19, 27, 35-36, 47, 866, 136, 1478, 225, 229-236, 241-242, 292-293, 306, 315.

Volonté, 78, 131, 141, 144, 188, 217, 403.

Voyage, 51, 87, 90-91, 105, 256, 258, 386.

Y

Yeux, 28, 51, 69, 102, 109, 124, 136, 160-161, 179, 202, 294, 306, 330-331, 371, 385.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 15

Ire PARTIE
PRÉANALYTIQUE

1 « Les douze travaux d'Hercule », col. L. Ickowicz-Zolty et P. Ickowicz, *Lettres de l'Ecole Freudienne de Paris*, Bulletin intérieur de l'Ecole Freudienne de Paris, n° 25, juin 1979, vol. II, La transmission (II), p. 59-64 57

2 « Gœthe et le judéo-allemand », *Traces* n° 7, 1983, p. 116-123 65

3 « Gœthe, Freud et le yiddish », *Traces* n° 11, 1984, p. 184-194 73

4 « Les Voyages de M. Freud : Du *Witz* à l'humour juif », *L'Arche*, juillet 1984, 76-78 85

5 « Chelm soulève des montagnes », *Spirales*, sept-oct. 1984, p. 47-48 89

6 « Un chat à Chelm », *Bulletin du Mauss*, n° 12, déc. 1984, p. 137-141 95

7 « Chelm règle ses comptes avec une écrevisse », *Aléa*, 1985-1986, p. 23-27 99

8 « Les histoires de Chelm, la ville des simples d'esprit », *Europe,* juillet 1985, p. 155-161 105

9 « Le rêve, un chemin de traverse », *Psychanalystes*, revue du Collège de psychanalystes, octobre 1986, p. 67-68 111

10 « Mot d'esprit et événement », *Actes du Congrès sur le Witz et l'interprétation psychanalytique*, 22-23 avril 1989, Théâtre national de Strasbourg, à l'initiative de la revue *Apertura*, décembre 1989, p. 210-213 113

11 « La naissance est-elle un événement ? Réflexions à partir d'un travail en foyer maternel », *Cahiers de Cliniques Psychologiques*, 1993, n° 18, p. 39-43 119

12 « Entre ipséité et illéité. Un événement d'autrui sans expérience », *L'Art du comprendre*, n° 1, mars 1994, p. 136-153 131

13 Freud S., 1877, « Observations de la conformation de l'organe lobé de l'anguille décrit comme glande germinale mâle », traduit par M. Kohn in *Colloques de la Revue internationale de psychopathologie, Les évolutions, phylogenèse de l'individuation*, Paris, Puf, février 1994, p. 9-20 149

14 « Psychanalyse yiddish », *Cliniques Méditerranéennes*, « La langue à l'œuvre en psychanalyse », n° 57/58, 1999, p. 39-47 163

IIe PARTIE
RÉCITS

15 « Un ton juste entre psychanalystes », *in* Alberto Konicheckis et Jean Forest (éds), *Narration et psychanalyse : Psychopathologie du récit*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 59-68 173

16 « Le narratif dans la psychanalyse », *L'Art du comprendre* n° 8, février 1999, p. 157-165 183

17 « Acte narratif et cas », *in* Pierre Fédida et François Villa (éds), *Monographies de psychopathologie,* « Le cas en controverse », Paris, Puf, 1999, p. 51-58 191

18 « L'acte narratif en psychanalyse après la Shoah », *Cahiers de psychologie clinique* « L'aliénation », novembre 1999, n° 13, p. 13-21 199

19 « Les premiers psychanalystes et le mot d'esprit », *Psychologie clinique*, n° 8, hiver 1999, p. 69-78 209

20 « La part du transmissible dans la psychanalyse », *Cliniques méditerranéennes*, « Psychanalyse hors cure », n° 62, 2000, p. 227-236 219

21 « La polyphonie dans la psychanalyse », *Pratiques psychologiques,* « Interventions en psychologie », 2000-2, p. 11-16 229

22 « L'identité narrative de la psychanalyse », *Bulletin de Psychologie*, LIII-4, juillet-août 2000, n° 448, p. 481-484 237

IIIe PARTIE
EVÉNEMENTS

23 « Enfant, enfance, infantile », *Bulletin de psychologie*, LIII-5, sept.-oct. 2000, n° 449, p. 543-546 247

24 « *Moby Dick* : Le combat primordial », *Topique*, n° 73, 2000, p. 85- 92 255

25 « L'intervention psychologique en Centre maternel », en coll. avec C. Navelet, *L'Information psychiatrique*, LXXVII-1, n° 761, janvier 2001, p. 55-60 263

26 « La psychanalyse est de trop », participation au colloque de *Convergencia*, Unesco, 2-4 février 2001, « Les avancées lacaniennes de l'inconscient freudien » 275

27 « Le Docteur bébé. L'identification du psychothérapeute au patient », *L'Information psychiatrique*, LXXVIII-3, n° 773, mars 2002, p. 254-258 279

28 « Yom Kippour : La parole dévidée », *in* P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos (éds), *L'Anthropologie psychanalytique*, Paris, Anthropos Economica, 2002, p. 74-83 287

29 « La construction éthique de l'intime », *Bulletin de Psychologie*, LVI-4, juillet- août 2002, n° 460, p. 405-407 297

30 « Hiroshima : engourdissement et fermetures psychiques », *Champ psychosomatique*, n° 28, *L'Esprit du Temps*, 2003, p. 85-96 303

31 « Hiroshima dans la psychanalyse », *Actes de l'université européenne d'été « Violences dans la modernité »*, 8-13 sept. 2003, Université Paris 7 - Denis-Diderot, Service Commun de Développement et de Formation Continue et Professionnelle, UFR Sciences Humaines Cliniques, Formation Continue et Ecole Doctorale, 2004, p. 330-333 313

32 « Une philosophie de l'écart », *Le Cercle herméneutique*, n° 1, avril 2003, p. 194-199 319

33 « La recherche de la vérité dans un crime : les sœurs Papin », *Recherches en psychanalyse, Les Cahiers de l'Ecole Doctorale de l'université Paris Diderot - Paris 7,* « Le crime »*, L'Esprit du temps*, n° 2, 2004, p. 97-108 327

34 « Le don dans la psychanalyse », *in* M. Zafiropoulos et M. Boccara (éds), *Le mythe : pratiques, récits, théories 4 : Anthropologie et psychanalyse,* Paris, Anthropos Economica, 2004, p. 49-61 337

IVe PARTIE
TRACES

35 « *Yiddishkeyt* et psychanalyse : Entretien avec Max Kohn », propos recueillis par Céline Masson, *Langage et inconscient* n° 1 « Linguistique et psychanalyse », Limoges, Lambert-Lucas, janvier 2006, p. 32-39 349

36 « La conversation inconsciente d'Erving Goffman », *in* P.-L. Assoun et M. Zafiropoulos (éds), *Psychanalyse et Sciences sociales. Universalité et historicité*, Paris, Anthropos Economica, 2006, p. 141-152 359

37 « La psychanalyse est un art qui a un ancrage dans la tradition juive », propos recueillis par Claude Meyer, *Actualité juive* n° 932, 4 mai 2006, p. 14 369

38 « Les droits de l'homme au début du XXIe siècle », Intervention au Printemps des Droits de l'Homme et de la Fraternité organisé sous l'égide du B'nai B'rith France, dimanche 21 mai 2006 373

39 « L'argent n'a pas d'odeur », intervention à une soirée « Psychanalyse, psychologie, judaïsme », organisée par l'association culturelle NITSA-CJL, le 20 juin 2006..... 377

40 Allocution prononcée lors de la remise du prix Max Cukierman, *Cahiers Bernard Lazare*, n° 269-270, juillet-août 2006, p. 38-39 ; « Ecouter un Witz à l'envers, c'est-à-dire comme il faut », *L'Arche*, n° 579-580, juillet-août 2006, p. 102-103 381

Bibliographie 389

Index des noms propres 409

Index des notions 419