

Résistances

de la psychanalyse

Jacques Derrida

Résistances

Jacques Derrida

Résistances

de la psychanalyse

Galilée

© Éditions Galilée, 1996.
9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

ISBN 2-7186-04046-7 ISSN 0768-2395

Avertissement

Trois essais sur la psychanalyse, certes, mais d'abord trois essais sur la logique d'un singulier accouplement: deux résistances s'épousent en effet, telle est du moins l'hypothèse, elles s'appuient peut-être de nos jours, elles se relaient ou s'allient, elles passent entre elles un obscur contrat.

C'est d'une part le retour, une fois encore, d'une résistance à la psychanalyse. Résistance croissante et souvent nouvelle dans ses formes sociales ou institutionnelles. On en a mille signes. Tout se passe comme si, une fois assimilée ou domestiquée, la psychanalyse pouvait être oubliée. Elle deviendrait une sorte de médicament périmé au fond d'une pharmacie: ça peut toujours servir en cas d'urgence et de manque, mais on a fait mieux depuis ! Qui ne voit se déployer aujourd'hui une résistance parfois subtile et raffinée, une dénégation inventive ou arrogante, souvent directe et massive, à la mesure de toute une culture européenne, la seule au fond qu'ait jamais marquée la psychanalyse et qui semble la rejeter, redouter, méconnaître encore aujourd'hui, passé un temps de mode en somme assez bref ? On pourrait sans doute étudier le retour de cette résistance-o-la-psychanalyse en s'inspirant du discours freudien sur la « résistance-à-l'analyse ». Ce n'est pas la voie privilégiée par ces trois essais.

Car une autre résistance, d'autre part, s'est peut-être installée dès l'origine, comme un processus auto-immunitaire, au cœur de la psychanalyse, et déjà dans le concept freudien de la « résistance-à-l'analyse »: une résistance *de* la psychanalyse, telle que nous la connaissons, une résistance à elle-même, en somme, tout

Résistances

aussi inventive que l'autre. En lui portant secours malgré elle, elle constitue peut-être une donne de notre temps.

Prolégomènes à l'analyse d'une telle donne, ces trois essais furent d'abord des « conférences », les esquisses de « lectures »: de Freud, de Lacan et de Foucault.

Résistances

Conférence prononcée à la Sorbonne lors d'un Colloque franco-péruvien organisé par le Collège International de Philosophie, les Universités de Strasbourg II et de Toulouse le Mirail, du 30 octobre au 6 novembre 1991 sur *La notion d'analyse*. Elle suivit une conférence de Miguel Giusti et y fait donc plus d'une fois allusion. Une première version de ce texte est parue dans les actes du colloque, *La notion d'analyse*, aux Presses Universitaires du Mirail, 1992. Nous remercions Gérard Granel et Elisabeth Rigal, ainsi que les Presses Universitaires du Mirail, de nous autoriser à reproduire ici, légèrement modifié, le texte de cette conférence.

Faudrait-il résister ?

Et d'abord à l'analyse ?

S'il fallait résister à l'analyse, encore faudrait-il savoir d'où vient et ce que signifie ce « il faut ». Encore faudrait-il l'analyser.

Y a-t-il de la « résistance à l'analyse », comme disent les psychanalystes ? C'est d'ailleurs là un thème, la résistance à l'analyse, dont on peut se demander pourquoi les psychanalystes eux-mêmes, semble-t-il, font moins grand bruit ces temps-ci, comme si accusés, à plus ou moins bon droit, d'en avoir abusé, et d'avoir ainsi trop vite triomphé de toutes les questions ou objections, régulièrement renvoyées après *analys'express* au titre de symptômes de résistance, ils se pliaient ou se préparaient à d'autres contrats de discussion.

Laissons ici ce point qui n'est pas seulement de sociologie. En réactivant cette question de la résistance à l'analyse, tentons d'aller à contre-courant et peut-être de résister un peu.

Faut-il - et alors comment ? - analyser cette résistance à l'analyse, s'il y en a, et le « il y a » de cette résistance ? Il nous faudrait donc analyser un « il faut », un « il y a », et d'abord savoir si ce qui résiste à l'analyse ne résiste pas aussi au concept analytique de « résistance à l'analyse ». Toute « résistance à l'analyse » *se réduit-elle* toujours au statut interprétable que lui reconnaît ou qu'ana-

lyse la théorie analytique ? Y a-t-il une autre résistance ? Faut-il qu'il y ait un autre concept de résistance - et d'analyse ? Et de résistance à l'analyse ?

Voilà bien des « il faut », et des « il y a », et des « résistances » qui semblent pourtant s'organiser autour d'un sens provisoirement tuteur de *l'analyse*, à savoir celui que fixe, en français plutôt que dans une autre langue, ladite psychanalyse. Sauf erreur, c'est seulement en français qu'on dit aussi facilement « analyse » pour psychanalyse. L'histoire de cette formation idiomatique mériterait d'être interrogée pour elle-même.

Mais c'est plutôt un intérêt idiomatique, je dirais presque idiosyncrasique pour le mot « résistance » que je voudrais vous confier. Il y va en somme de ce qui n'a pu apprendre, en moi, à dire « moi », qu'en cultivant un idiome dans lequel, pour des raisons que je m'explique mal mais que je voudrais tenter d'élucider un peu avec vous ce soir, comme si j'étais ici *enanalyse* avec vous, le mot « résistance » ne joue pas n'importe quel rôle. Depuis toujours, autant que je me souviene, j'aime ce mot. Pourquoi ? Comment peut-on cultiver le mot « résistance » ? Et vouloir le sauver à tout prix ? Contre l'analyse, certes, mais *sans* le « analyse », et *de* l'analyse ? Et de la traduction ? Car le mot franco-latin de *résistance*, je l'aime d'abord en ce qu'il résiste à la traduction et même, pour moi, à sa traduction ou à sa transparence en français, dans ma « propre » langue.

Pourquoi et comment ce mot qui résonna d'abord dans mon désir et dans mon imagination comme le plus beau mot de la politique et de l'histoire de ce pays, pourquoi ce mot chargé de tout le pathos de ma nostalgie, comme si ce que j'aurais voulu ne manquer à aucun prix, c'eût été de faire sauter des trains, des tanks et des états-majors entre 1940 et 1945, pourquoi ce mot en est-il venu à attirer vers lui, comme un aimant, tant d'autres significations, vertus, chances sémantiques ou disséminales ? Je m'en vais vous dire lesquelles même si je ne peux pas discerner le secret de ma nostalgie inconsolable - qui reste donc à analyser ou qui résiste à l'analyse, un peu comme l'ombilic d'un rêve.

Pourquoi ai-je toujours rêvé de résistance ? Et pourquoi faudrait-il s'inquiéter ici d'un ombilic ?

Tout semble annoncer, mais ne vous inquiétez pas trop, une conférence sur le mot « résistance », un regard complaisant et nombrilique sur un mot bien français, sur son enracinement dans l'histoire de ce pays et pire, sur mon amour avoué pour le mot et peut-être pour la chose - ou sur *ma* résistance à l'analyse. Je ne promets pas de ne céder en rien à la tentation mais j'essaierai, chemin faisant, de suggérer quelques autres choses: aussi peu idiomatiques que possible, elles répondront, je l'espère, et au titre, donc au contrat de ce colloque, au concept général de l'analyse, et d'abord à la belle conférence de Miguel Giusti.

Je répète donc à peu près ma question: pourquoi rêver de résistance ? Et faudrait-il se soucier encore de l'ombilic d'un rêve ?

1. LE GOÛT D'UNE SOLUTION

Miguel Giusti a commencé par citer Goethe: pour y tirer ses premiers fils conducteurs quant à ce qui se dénouerait par l'analyse, par (*'analysis* comme dénouement, déliaison, détachement, affranchissement, voire libération - et donc aussi, ne l'oublions pas, comme *solution*. Le mot grec *analuein*, c'est bien connu, signifie délier et donc aussi dissoudre le lien. Il se laisserait ainsi rigoureusement approcher, sinon traduire, par le *solvere* latin (détacher, délivrer, absoudre ou acquitter). La *solutio* et la *resolutio* ont à la fois le sens de la dissolution, du lien dissous, du dégagement, du désengagement ou de l'acquiescement (par exemple de la dette) et de la solution du problème: explication ou dévoilement. La *solutio linguae*, c'est aussi la langue déliée.

Miguel Giusti ayant donc nommé le *geistige Band* de Goethe, qu'on me permette d'évoquer à mon tour un grand lecteur de

Goethe, quelqu'un qui le citait beaucoup, comme Heidegger avec qui il partage au moins cette dette impayable et du même coup d'autres engagements moins apparents. Quand il parle de l'ombilic du rêve, à propos du *Rêve de l'injection faite à Irma*, Freud avoue un sentiment, un pressentiment (*ich ahne*, dit-il) ¹. L'aveu a son lieu naturel dans une note ajoutée avec quelque retard. Le ton de Freud et le statut de cette note sont bien ceux d'une confession. Remords ou repentir, la note s'offre après coup mais comme telle à l'analyse. Elle prend le lecteur à témoin comme on s'adresse à un confesseur ou à quelque destinataire transférentiel, certains diraient comme à un analyste, à supposer qu'un lecteur ne le soit pas toujours. Freud pressent donc (*Ich ahne*) que quelque chose excède l'analyse. L'interprétation, le déchiffrement analytique, la *Deutung* de tel fragment n'est pas allée assez loin: un sens caché (*verborgene Sinn*) excède l'analyse. Disons pour l'instant que le sens excède l'analyse et non qu'il lui *résiste*: le concept de résistance à l'analyse a en effet une autre portée et il appartient à un autre code dans le discours freudien, bien que, nous y venons, il apparaisse dans le même contexte et ne soit pas sans rapport avec cet excès.

Dans cette note, Freud semble d'ailleurs ne pas en douter un instant: cette chose cachée a du sens. Ce sens paraît pour le moment secret ou dissimulé (*verborgene Sinn*), mais ce qui reste encore hors de portée ne peut pas ne pas être transi de sens. Le secret inaccessible, c'est du sens, c'est plein de sens. Autrement dit, le secret pour l'instant se refuse à l'analyse, mais en tant que sens, il est analysable, *il est homogène à l'ordre de l'analysable. Il relève de la raison psychanalytique. De la raison psychanalytique comme raison herméneutique*. Je souligne ce trait, et en proposant de le problématiser, j'espère aller à la rencontre de Mario Giusti, quoique je m'y rende, comme trop souvent, de travers. Je voudrais tenter de le rejoindre dans ces

1. Freud, *La science des rêves*, trad. française I. Meyerson, Paris, PUF, 1950, p. 95. (Nous nous référerons désormais à cette édition en en modifiant parfois la traduction.)

parages où, près de sa conclusion, il évoquait les « voix contemporaines discordantes » qui s'engagent et se débattent, je le cite, dans « la discussion même sur le sens de la rationalité, c'est-à-dire la controverse autour du sens, des limites ou des illusions de la raison », discussion qui pourrait être « interprétée, poursuit-il, comme une *discussion topique* par laquelle [...] se prolonge l'exercice du dialogue avec la tradition, qu'Aristote nommait l'art de la dialectique ».

Pour un engagement très provisoire, repérons dans un passage singulier de la *Traumdeutung* certaines questions donnant de loin sur ce qu'on pourrait appeler l'analytique, la topique et la dialectique freudiennes. Je n'interrogerai pas directement, comme on le fait trop peu en France, mais davantage en milieu analytique anglo-saxon, l'épistémologie implicite de Freud, ses modèles d'analyse, d'argumentation, de démonstration, sa logique de la preuve, sa rhétorique, sa narrative, et, si vous voulez, son analytique et sa dialectique. Mais sans le faire directement, j'espère, de biais là encore, préciser ce que peut être le principe de cette tâche. À l'horizon se tiendra la question de savoir si la psychanalyse, si l'idée d'analyse qui lui donne son nom, trouve un logement à sa mesure dans l'histoire de la raison, dans ce qui se discute en elle entre analytique et dialectique.

Ce souci analytique (rendre raison du sens comme sens, fût-il caché - *die verborgene Sinn*, dit la note en question) se confond ici avec une pulsion ou un mot d'ordre *herméneutique*. En vérité avec le principe de raison lui-même là où il prescrit de « rendre raison », *reddere rationem*, à tout prix. Il faut *rendre*. Fidélité au sens, devoir, dette, sens de la restitution requise, de la restitution du sens au sens, tout cela paraît d'autant plus remarquable que Freud va bientôt radicaliser cette notation. Il va procéder à une généralisation en faisant un pas de plus. Et c'est là qu'il nommera l'ombilic du rêve.

Ce pas sera en vérité un saut.

Je ne dirai rien de nouveau sur ce « Rêve de l'injection faite à Irma ». Le sens de ce texte, sinon de ce rêve, je dis bien le sens de ce texte, s'il en a, il aura sûrement été épuisé depuis longtemps par l'énorme littérature analytique qui, dans le monde entier, l'aura soumis à investissement et investigation de toute part. Plus rien de caché ou de secret en lui, à ce qu'il semble. Mon seul alibi, pour plaider l'innocence ou la fraîcheur de ma modeste lecture, c'est qu'elle est occupée justement par autre chose, peut-être, cette lecture, que le sens même - et donc par autre chose que l'analyse, une certaine analyse, quelque chose qui, en un autre sens, peut-être, résiste à l'analyse, à une certaine analyse. Je ne prétendrai pas apprendre ici quoi que ce soit à qui que ce soit, mais plutôt re-poser la question du sens et de l'analyse, d'une certaine détermination du sens et de l'analyse, et le faire sur exemple, sur l'exemple exemplaire, quant à l'analyse, d'une certaine solution (*Lösung*).

Freud vient donc de remarquer que l'analyse de ce fragment-ci n'a pas été « conduite » (*geführt*) assez loin • il y aurait donc encore quelque provision de sens et du mouvement pour aller plus loin. Freud fait alors *deux remarques* passionnantes, on dirait même passionnées, dont la juxtaposition et l'hétérogénéité mériteraient une analyse interminable. Les deux remarques sont séparées dans le texte original par un point et un tiret, tout cela disparaissant de la traduction française, en tout cas de la première traduction qu'il faut donc tout de suite mettre de côté, surtout si on s'intéresse à ce passage.

Première remarque: la femme de Freud entre trois et quatre

Nous devons nous arrêter un moment sur ce que Freud suggère d'un *carré de femmes*. Au registre de la réserve de sens et de l'analyse provisoirement interrompue, Freud note curieusement

que, s'il poursuivait la comparaison (*Vergleichung*) des trois femmes, il ne manquerait pas de s'égarer. Pourquoi ? Il ne le dit pas, pas vraiment. Pourquoi risquerait-il ainsi de se fourvoyer ? Pourquoi en est-il même sûr ? Pourquoi a-t-il peur de ce dont il paraît si sûr ? Pourquoi s'égarerait-il en comparant les trois femmes ? Et surtout qu'en sait-il ? Comment peut-il savoir qu'il s'égarerait là où il avoue ou prétend avouer n'être pas allé voir, pas assez loin ?

Ici même, à ce point, il n'est pas impossible de parler de résistance à l'analyse. D'ailleurs, dans le paragraphe du texte principal ainsi commenté, à l'appel de note, Freud en avait dit un peu plus, à peine plus, sur sa propre résistance, mais en notant que ce que ces trois femmes avaient en commun, justement, c'était déjà une certaine résistance à l'analyse. Nous allons lire ce paragraphe. Chacun sait que Freud est alors en train d'analyser son propre rêve, un rêve qu'il finira par présenter lui-même, en conclusion, comme un plaidoyer dans la logique du chaudron (1. le chaudron que je te rapporte est intact, 2. de plus, les trous étaient déjà là quand je te l'ai emprunté, et 3. d'ailleurs, tu ne m'as jamais prêté de chaudron). Je rappelle aussi qu'il s'agit de poser en *thèse générale* que, après une analyse complète (*nach vollendeter Deutungsarbeit*), tout rêve se laisse reconnaître comme accomplissement du désir. Freud le dit encore, car cela se compliquera justement par la suite, notamment dans *Au-delà du Principe du Plaisir* et compliquera du même coup, nous le verrons, la question du sens. Donc de l'analyse. L'analyse complète, dit Freud pour l'instant, révèle le sens secret du rêve comme accomplissement du désir. Mais Freud vient aussi de préciser avec beaucoup d'insistance qu'il ne prétend surtout pas avoir totalement dévoilé (*vollständig entdeckt*) le sens de ce rêve-ci (*den Sinn dieses Traums*). Il ne prétend pas, loin de là, que son analyse interprétative soit « sans lacune » (*lückenlose*). D'autant plus que, disait encore une note à la page précédente, il n'a pas jugé bon, bien entendu, de nous communiquer tout ce qui lui venait à l'esprit pendant le travail d'interprétation. Mais, de façon tout aussi principielle, et toujours avant, de citer le paragraphe sur les trois ou

quatre femmes et leur commune résistance à l'analyse, on doit rappeler que tout ici se *concentre* à la fois et se *dissout* dans une *solution* (*Lösung*), à savoir une solution chimique mais aussi, et Freud prend ce sens en compte dans l'interprétation de son rêve, la solution d'un problème (*Lösung*, c'est le même mot), une solution analytique. Celle-ci dénoue, résout, voire absout, elle défait le nœud symptomal ou étiologique. Le même mot (solution, résolution analytique, *Lösung*) vaut pour la drogue et pour la fin de l'analyse. Et ce que Freud, au cours de son rêve, reproche à Irma, à la résistance d'Irma, c'est de ne pas avoir accepté *sa solution*. Il le dit lui-même: « Je reproche à Irma de ne pas avoir accepté la solution; je lui dis: Si tu as encore des douleurs, c'est ta propre faute (*deine eigene Schuld*) ». Il lui dit cela en rêve. C'est en rêve qu'il formule ce reproche et refuse donc d'acquitter l'autre de sa dette, de l'absoudre de sa faute (*Schuld*), à savoir de ne pas avoir accepté la solution proposée. Car telle est la *faute* dont la patiente est coupable, comptable, responsable, c'est-à-dire, par ce manquement, proprement liée.

Au passage, après avoir cité ce propos de rêve, il remarque, autre aveu de Freud éveillé: «J'aurais pu lui dire cela éveillé, je le lui ai peut-être dit. Je croyais alors (j'ai reconnu depuis que je m'étais trompé) que ma tâche devait se borner à communiquer aux malades le sens caché de leurs symptômes (*den verborgenen Sinn ihrer Symptome*, encore); qu'ils acceptent ensuite ou non cette solution (*Lösung*) dont dépendait le succès du traitement, de cela je n'étais plus responsable (*nicht mehr verantwortlich*). »

Autrement dit, je suis responsable de la solution (*Lösung*) analytique mais non de la résistance du malade qui peut la refuser et qui donc est seul responsable, coupable, comptable de sa résistance. Là aussi, Freud confesse une erreur. Il l'a heureusement surmontée depuis, dit-il, elle avait simplement rendu sa vie plus facile. Voici maintenant le paragraphe qui tourne autour des trois femmes à *comparer*, appareillage de grâces ou de disgrâces auquel il est indispensable d'ajouter une quatrième dimension, le terme d'un quatrième personnage: la propre femme de Freud. Non seulement parce que le rêve anticipe, Freud le note, l'anni-

Résistances

versaïre de sa femme au cours duquel le couple reçoit une foule d'invités dans le grand Hall de Bellevue - dont Irma. Mais aussi parce que, toujours dans une note, Freud ajoute à une gouvernante, qu'il avait eue naguère comme patiente, et à l'amie intime d'Irma, dont il vient de parler, une troisième personne (donc une quatrième, si on compte Irma - et je dirais, de façon pour l'instant dogmatique et elliptique, que ce dont je voudrais parler ce soir, sous le titre de résistances, de résistance à l'analyse, d'une certaine résistance à une certaine analyse, c'est un passage, à travers le dénouement d'un nœud, *entre le trois et le quatre*). Cette troisième-quatrième personne, c'est sa femme, dont l'anniversaire approche.

« C'est à cette troisième personne également qu'il convient de rapporter la plainte encore inexpliquée au sujet des douleurs abdominales. Il s'agit naturellement de ma propre femme [*natürlich* saute dans la traduction française]. Les douleurs me rappellent une occasion où sa pudeur m'était clairement apparue. Je dois m'avouer [*mir eingestehen*: encore un aveu] que je ne me conduis pas de façon très aimable dans ce rêve à l'égard d'Irma et de ma femme: mais qu'on remarque pour m'excuser (*zu meiner Entschuldigung*) que je les mesure toutes deux à l'idéal de la patiente docile et facile à traiter (*am Ideal der braven, gefügigen Patientin*). »

Cette note précède la note sur l'*omphalos* du rêve. Voici donc maintenant le paragraphe annoncé:

« J'avais donc comparé ma patiente Irma avec deux autres personnes [dont l'une, donc, lui rappelle en silence sa femme] qui ont toutes deux également manifesté de la résistance au traitement [*sträuben*, se dresser, résister, c'est le verbe que Freud utilise souvent, comme il venait de le faire plus haut dans le récit du rêve pour dire la réticence d'Irma à ouvrir la bouche, comme les femmes qui portent un dentier, quand il lui reproche de ne pas avoir accepté sa *Lösung*]. Pourquoi dans mon rêve lui ai-je substitué son amie ? [Pourquoi, c'est « qu'est-ce que cela signifie ? », « quel sens cela peut-il avoir ? », « *Was kann es für Sinn haben ?* »] Sans doute parce que j'aurais préféré cette substitution: l'autre suscite

une sympathie plus forte en moi et j'ai une plus haute opinion de son intelligence. Je tiens en effet Irma pour sottie, dès lors qu'elle n'a pas accepté ma solution (*meine Lösung nicht akzeptiert*). L'autre aurait été plus intelligente, elle aurait donc cédé plus tôt [sous-entendu à mes conseils, à ma demande - ou à mes avances]. La bouche s'ouvre bien alors: elle m'aurait dit (raconté, *erzählen*) plus qu'Irma. »

Freud donne ainsi l'exemple d'une loi. Quelle loi ? Celle qui commande en général d'interpréter comme résistance à l'analyse, à la solution, à la résolution (*Lösung*), la réserve de quiconque n'accepte pas *votre* solution.

(Une telle loi, soit dit entre parenthèses, réinscrit toute analyse dans un rapport de forces, et toute interprétation dans la *politique* d'un *polemos* et d'un *eros*, dans la séduction, risquons ce mot, d'un *poleros* irréductible. Analyser quoi que ce soit, qui que ce soit, pour qui que ce soit, cela voudrait dire à l'autre: choisis ma solution, préfère ma solution, prends ma solution, aime ma solution, tu seras dans le vrai si tu ne résistes pas à ma solution. Mettant ce que je dis en abyme, me semble-t-il, j'ajouterai qu'on ne peut contester l'inéluctable vérité de cette scène, éventuellement *au nom de la vérité*, que dans la dénégation; on ne peut lui opposer que la dénégation; mais une dénégation au nom de la vérité n'est pas n'importe quelle dénégation, d'où l'abîme - et c'est tout le problème. Oh, sans doute le savant, le philosophe, et surtout l'analyste viendront s'inscrire en faux contre ce que je viens de dire, et justement en prétendant que la vérité objective, ou la vérité de l'être ou la neutralité analytique dépassionnent ce *poleros* et ce duel de résistance, de dénégation et d'appropriation; pour éviter trop de précipitation, je dirais d'un mot que la seule limite à ce *poleros*, à cette condensation du *politique*, du *polemos* et de l'*eros*, le seul suspens de cette séduction analytique, c'est un autre concept de résistance ou plutôt de *restance*, une *restanalyse* vers laquelle j'oriente ce discours - et dont les prémisses ou les implications, je l'espère, s'éclaireront peu à peu. Je ferme cette parenthèse d'anticipation.)

Cette loi du *poleros* trouve ici un exemple. Freud nous dit pourquoi il eût préféré l'autre, l'autre femme: parce qu'elle lui eût mieux parlé, autrement dit, elle lui aurait *dit* davantage, ce qui veut dire en bon français qu'elle lui plaisait davantage. Elle était plus à son goût, elle qui eût eu la docilité, acceptant sa solution, de ne pas lui résister. Toutes ces choses, à commencer par la solution, passent, Freud y insiste assez, par la bouche, avec ou sans dentier.

À aucun moment Freud n'est effleuré par l'idée qu'une résistance soit, dans ce contexte, autre chose qu'une résistance à sa solution, à son analyse, ni, au-delà de ce contexte et en général, qu'une résistance soit autre chose qu'une résistance pleine de sens à une analyse pleine de sens. Même si elle est définitive, la résistance appartient, comme ce à quoi ou à qui elle résiste, à l'ordre du sens, et d'un sens dont le secret est seulement le secret caché, la signification dissimulée, la vérité voilée: à interpréter, à analyser, à expliciter, à expliquer.

Deuxième remarque: l'omphalos

Aussitôt après la comparaison entre ces deux, trois ou quatre femmes, et le passage du triangle au carré, on en vient donc, si on peut encore le dire, à ce *topos* inaccessible. Rythmant son discours d'une ponctuation intéressante (un point suivi d'un tiret indique bien qu'on change d'ordre et de plan), Freud avance la célèbre proposition de l'ombilic, le *Nabel* du rêve. Une telle proposition, cette fois, ne concerne plus du tout une limite provisoire, une réserve de sens en attente, mais une nuit, un inconnu absolu, originellement, congénitalement lié (mais aussi délié en soi, puisque ab-solu) à l'essence et à la naissance du rêve, attaché au lieu dont il part et dont il garde la marque de naissance: l'ombilic, le lieu omphalique est le *lieu* d'un *lien*, un nœud-cica-

trice gardant la mémoire d'une coupure et même d'un fil tranché à la naissance. Et la proposition *générale*, l'assertion en forme de loi inconditionnellement posée, qui elle-même se coupe de son contexte et se détache du fragment de rêve qui lui donne son prétexte, c'est l'affirmation selon laquelle *tout* rêve, *toujours*, porte en lui au moins un lieu, une place (*eine Stelle*), un *topos* marqué qui le situe comme *unergründlich, gleichsam einen Nabel*: impénétrable, insondable, inexplorable, inanalysable, tel un nombril, un *omphalos*. Et Freud ajoute, pour bien suturer ou coudre la chose, que par ce lieu il est noué, attaché, connecté ou suspendu [*zusammenhängt*: et c'est encore la figure du nœud, du fil noué] avec l'inconnu [*mit dem Unerkannten*: la traduction française dit ici « inconnaissable » au lieu de l'inconnu, le non-reconnu, mais elle donne bien à sentir le caractère insoluble, insolvable, indissoluble, car absolu, de ce nœud indénuable].

Puisqu'il s'agit ici d'analyse, de lien et de déliaison, insistons davantage, pour l'instant du moins, sur le nouage et moins sur le trou qu'il suture. Lacan s'intéresse plutôt à la béance et à la localisation découpée du trou nombrilique. C'est au début de *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*¹:

«... ce que Freud appelle le nombril - *nombril des rêves*, écrit-il pour en désigner, au dernier terme, le centre d'inconnu - qui n'est point autre chose, comme le nombril anatomique même qui le représente, que cette béance dont nous parlons. »

Or ce qui à jamais excède ici l'analyse du rêve, c'est bien un nœud qu'on ne peut délier, un fil, qui, pour être coupé, comme un cordon ombilical, n'en reste pas moins à jamais noué, à même le corps, à la place du nombril. La cicatrice est un nœud contre lequel l'analyse ne peut rien. Ce passage trop connu, je crois qu'il mérite d'être relu dans ce contexte, *pour deux raisons*.

En *premier lieu*, non pas pour traduire trop vite *Deutung* par

1. Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le Seuil, 1973, p. 26.

analyse, mais parce que la tâche pénélo péenne ou contre-pénélo péenne de la *Deutung* qui est tout de même une analyse (Freud l'a rappelé quelques pages plus haut, l'interprétation qu'il inaugure est bien une analyse au moins en ce qu'elle a affaire au détail - il dit en français «*sie ist... eine Deutung* en détail, *nicht* en masse»), c'est bien un nœud, ce sont des fils à délier, et à *déli*er là où il y a eu coupure. (Il s'agit donc toujours pour nous de penser comment la coupure peut nouer un lien ou, inversement, comment la liaison peut être l'interruption même. Et de penser la « résistance » depuis la nécessité de ce qui fait tout sauf *jouer* avec le paradoxe ou l'aporie.)

En *second lieu*, parce que nous devons relier ce passage à un passage connexe de la *Traumdeutung* qui, semble-t-il, permet de resserrer davantage ce qui, à la lettre, forme l'écheveau ou la navette de ce texte. Il s'agit du sous-chapitre sur « L'oubli des rêves », au début du chapitre vu sur « La psychologie des processus oniriques ». Freud vient de noter que la plupart des rêves, non pas tous, n'exigent pas de surinterprétation ou de suranalyse (*Überdeutung*) et que tous les rêves ne s'offrent pas à une interprétation *anagogique* (*anagogische Deutung*), c'est-à-dire à une interprétation, qui, comme l'analyse, remonte (*ana*) vers le plus haut, le plus originaire, le plus archaïque ou le plus profond. Freud se sert ici d'un mot, « anagogique », qui n'est pas le sien. C'est le mot de quelqu'un qu'il est en train de réfuter et qui répond au très beau nom de Silberer. Celui-ci distinguait entre deux types d'interprétation. L'interprétation « psychanalytique » (c'est le mot de Silberer) donne au rêve, dit Freud expliquant Silberer, un sens (*Sinn*) et le plus souvent un sens renvoyant à la sexualité infantile. L'interprétation « anagogique » concerne, elle, la profondeur du sens, le sérieux profond des pensées (*ernsthaf-teren, oft tiefsinnigen Gedanken*) qui étoffent le rêve, le plein de sens que le rêve prend comme son étoffe, son texte ou son matériau (*Stoff*). Pour congédier cette distinction et cette terminologie, Freud réplique: tous les rêves n'exigent pas de surinterprétation (*Überdeutung*), ils ne s'offrent pas tous à cette anagogie invoquée par un Silberer accusé de surcroît, outre son manque de preuve

empirique, de céder aux lectures allégoriques. Freud va plus loin : à la question de savoir si tout rêve peut être livré à la *Deutung*, à l'analyse interprétative, il dit qu'il faut répondre « non ». Et c'est pour justifier ce « non » qu'il invoque les résistances.

À ces résistances il donne alors le nom qui sera régulièrement le leur dans nombre de textes, *Widerstände*. Mais si certains rêves se refusent à l'interprétation, ce n'est pas pour manquer de sens, au contraire, c'est parce que le travail de l'analyse interprétative (*Deutungsarbeit*) a contre lui (*gegen sich*) des pouvoirs psychiques (*psychische Mächte*) qui sont responsables des déplacements et des déguisements du rêve. Freud identifie bien la question dont nous parlions tout à l'heure. C'est, dit-il, la question d'un rapport de forces (*eine Frage des Kräfteverhältnisses*). Ce contre quoi la curiosité intellectuelle (qui est aussi une force), la discipline, les connaissances psychologiques, l'expérience analytique ont à lutter, ce sont bien des « résistances intérieures » (*innere Widerstände*). Il s'agit alors de maîtriser de telles résistances en s'y opposant, en s'y arc-boutant d'une antithèse.

Mais, comme la résistance que nous rencontrons dans l'analyse, ce rapport de forces *a du sens. Et de la vérité*. En surmontant les résistances, nous accédons à des formations oniriques pleines de sens (*sinnreiche*). Le progrès est une approche, une approximation de ce sens (*Ahnung dieses Sinnes*). La résistance doit être interprétée, elle a autant de sens que ce à quoi elle s'oppose, elle est aussi chargée de sens et donc aussi interprétable que ce qu'elle déguise ou déplace : en vérité elle a *le même sens*, mais, si on peut dire, dialectiquement ou polémiqnement adverse.

Or en ce point, dans la rhétorique comme dans la logique argumentative de Freud, se produit la même rupture, au moins apparente, que dans la note de tout à l'heure, des centaines de pages plus haut. Après avoir évoqué l'approximation progressive (*Ahnung*) d'un sens qui n'était que provisoirement éloigné, barré ou déguisé par des résistances et qui cependant continue toujours de se promettre à l'analyse, à travers les résistances mêmes, voici que Freud semble poser une limite absolue à ce progrès (qu'on peut d'ailleurs traduire et agrandir en progrès de la raison en

général) - et il nomme une fois encore l'*omphalos*. Et le « il faut », le « on doit » (*man muss*) qui confère sa modalité à l'énoncé, il est difficile de décider s'il prend acte d'une limite indépassable comme un *Factum* ou un *Fatum*, ou si c'est un « il faut » de devoir qui institue qu'on *doit ne pas* aller-au-delà ou, si vous préférez, qu'on *ne doit pas* aller au-delà parce que cela n'a pas de sens.

La différence entre les deux modalités annonce un énorme enjeu. Dans le premier cas, le *Factum* ou le *Fatum* nous empêche sans nous interdire d'aller au-delà; mais comme il s'agit d'un empêchement externe en quelque sorte, on peut supposer qu'il y a du sens au-delà, qu'il y a du sens à aller au-delà, même si en fait on ne le peut pas. Dans le second cas, il s'agit d'une limite structurelle qui nous interdit d'aller au-delà et laisse donc indécidée la présomption de sens. Il vaut mieux traduire d'abord ce passage:

« Dans les rêves les mieux analysés on doit (*man muss*) souvent laisser dans l'ombre une zone [un lieu, *eine Stelle: muss man oft eine Stelle im Dunkel lassen*], car on remarque là au cours de l'interprétation qu'un écheveau [comme une pelote de laine, *Knäuel*] de pensées de rêve ne veut pas se démêler (se débrouiller, *der sich nicht entwirren will*), mais qui aussi bien n'a ajouté aucune contribution supplémentaire à notre connaissance du contenu du rêve. C'est alors là l'ombilic du rêve (*der Nabel des Traums*), le lieu où il communique avec l'inconnu. Les pensées du rêve que l'on rencontre dans l'interprétation doivent rester [*müssen bleiben*, encore] de façon tout à fait générale sans conclusion, sans clôture, sans fin, sans terminaison (*ohne Abschluss*) et elles doivent couvrir de toute part dans le filet ramifié et réticulé (*in die netzartige Verstrickung*) de notre monde de pensée. C'est au lieu le plus épais de cet entrelacs (*Geflecht*) que surgit le désir du rêve, comme le champignon de son mycélium. »

Dans l'entrelac savant de son propre tissu, ce texte reste aussi énigmatique que ce dont il parle, l'*omphalos*. Il le met en *abyss*. Retenons ce qui concerne notre motif: l'analyse.

Résistances

1. Tout d'abord, il y a cette insistance inlassable du texte sur la texture des fils entrelacés, sur l'écheveau indémêlable des nœuds: c'est *Geflecht*, l'entrelacs, ce mot dont Heidegger a suivi la trame ou la chaîne en des lieux décisifs de la pensée; c'est aussi *die netzartige Verstrickung*, c'est *Knäuel*, c'est *Nabel*, etc. Cette densité de la rhétorique du fil et du nœud nous intéresse d'abord car ce qu'elle appelle et met au défi, c'est bien l'analyse comme opération méthodique de dénouement et technique de la déliaison. Il s'agit de savoir tirer les fils, tirer sur les fils, selon cet art du tisserand dont le *Politique* de Platon faisait aussi un paradigme royal: pour la division analytique (*diairesis*), pour la dialectique, pour la science royale (e *basilikè tekhnè*, 311C) du politique. En vous renvoyant à un passage du très beau livre de Samuel Weber, *Freud Legende*¹ qui, d'un autre point de vue, étudie très rigoureusement l'entrelacs de ces figures de l'entrelacs ombilical, je n'oublie pas que Weber veut dire tisserand (depuis une étymologie peut-être commune avec l'*uphè*, *Vuphen* ou l'*uphainô* grec pour tissu et tisser); et que Méphistophélès, pris pour Faust (Miguel Giusti nous le rappelait d'après Goethe en commençant) comparait la « fabrique de pensées » à un *Weber-Meisterstück*, à un chef-d'œuvre de tisserand traitant des milliers de fils (*Fäden*), jouant de la navette (*Schifflein*), formant des milliers de liens et de nœuds (*Verbindungen*) d'un seul coup (*Schlag*).

2. Une autre remarque doit aller vers l'assignation au désir du rêve de ce lieu de naissance. Freud nous dit que le désir du rêve s'élève, pousse, surgit (*erhebt sich*) au point le plus dense de ce *Geflecht*, de cet entrelacs, comme un champignon hors de son mycélium. Le lieu d'origine de ce désir serait donc le lieu même où l'analyse doit s'arrêter, le lieu qui doit être laissé dans l'obs-

1. Samuel Weber, *Freud Legende*, Walter Verlag, 1979, notamment dans le chapitre - Die Bedeutung des Thallus », p. 91 et suiv., ou *The Legend of Freud*, University of Minnesota Press, 1982, p. 65 et suiv.

curité (*muss man im Dunkel lassen*). Et ce lieu serait un nœud ou un tissu enchevêtré, bref une synthèse inanalysable.

3. Une dernière remarque en forme de question divisée concernerait en somme cette *topique*. Une telle question, que je laisserai à dessein suspendue, se divise en effet •.

A. Est-ce que cette limite de l'analyse, au lieu d'origine du désir de rêve, est une résistance à l'analyse (elle serait alors provisoire et prise dans une histoire archivable: Freud venait par exemple de raconter comment, des années plus tard, il avait pu interpréter plus facilement certains de ses rêves dont il avait gardé les fiches, et cela parce que, entretemps, il avait vaincu des résistances [*Widerstände*] dans sa vie intérieure) ? Ou bien cette limite de l'analyse est-elle liée, de façon irréductible et anhistorique, en quelque sorte, à la structure du désir de rêve qui doit naître, comme un champignon, au point de la plus grande densité d'un entrelacs voué à l'obscurité ? Ces deux premières hypothèses, transposées dans une histoire de la raison, se distinguent comme un progressisme des Lumières d'un côté, avec l'espérance d'une analyse ne cessant de gagner sur l'obscurité initiale à mesure qu'elle lève les résistances et libère, délie, émancipe, comme le fait toute analyse, et d'un autre côté comme une sorte de fatalisme ou de pessimisme du désir qui compte avec une part d'ombre et situe l'inanalysable comme sa ressource propre.

B. Mais dans les deux hypothèses, la première question se divise encore, elle s'analyse, si vous voulez •. on peut dans les deux cas se demander si le nœud in-solvable, l'ombilic, est une étoffe de sens ou s'il reste radicalement hétérogène, dans son secret même, au sens signifiable, comme d'ailleurs au signifiant; et si ce qui décourage l'analyste, provisoirement ou définitivement, est homogène ou non à l'espace du travail analytique, du travail d'interprétation (*Deutungsarbeit*).

Nous n'aurons pas le temps ni les moyens de traiter ici pour elle-même cette série ordonnée d'hypothèses, en particulier dans le texte de Freud. Il faudrait lire de près, entre autres choses, tous les textes antérieurs et ultérieurs de Freud sur la résistance. Il

faudrait prendre en compte le fait que la psychanalyse a commencé par l'analyse d'une résistance à la suggestion hypnotique. C'est en jugeant que la contre-suggestion par laquelle le patient se défendait contre l'hypnose exerçait un droit, et que d'ailleurs cette résistance légitime était insurmontable, que Freud a inventé, si on peut dire, la psychanalyse, c'est-à-dire une technique en principe non hypnotique; non qu'elle fût non violente (rappelez-vous ce que nous disions du rapport de forces) mais soucieuse en principe d'une nouvelle éthique de l'analyse. Dès les *Études sur l'hystérie*, Freud propose tout un catalogue des résistances à l'analyse, c'est-à-dire de défenses à vaincre quand une représentation est refoulée hors de la conscience et hors de la mémoire, « apparemment sans laisser de trace ». Mais, dit Freud, « cette trace devait subsister ». « En m'efforçant de diriger vers elle [cette trace] l'attention du patient, je sentais cette force de répulsion, celle même qui s'était manifestée par un rejet lors de la genèse du symptôme, agir sous la forme d'une résistance¹. » C'est donc une trace qui résiste à l'analyse. Et tout en expliquant alors le succès de ce qu'il appelait la « technique de pression » contre la « résistance aux associations » (pression de la main sur le front avec injonction de parler, de déclarer les images et les idées qui viennent à l'esprit, interdiction pressante de se taire), Freud propose une sorte de catalogue de « toutes les formes que revêt cette résistance ». Quand la résistance est prolongée, quand on n'a pas réussi à transformer le patient, le résistant, en « collaborateur » (c'est le mot de Freud) auquel on fournit des explications et chez qui on suscite un intérêt objectif de chercheur pour lui-même (donc déjà en substituant un motif à un autre), quand on n'a pas réussi à « étouffer une résistance fondée sur l'affectivité », le « plus puissant levier », c'est alors, « après avoir deviné les motifs de cette défense [donc de cette « résistance »] de ravalier ces derniers ou même de les remplacer par d'autres, plus puissants qu'eux. »

1. S. Freud et J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, trad. A. Berman, Paris, PUF, 1956, p.217.

Il ne s'agit donc pas de substituer simplement et en toute neutralité une vérité dévoilée à ce qui y résiste, mais de conduire à la prise de conscience en se servant activement et énergiquement, par une intervention effective dans un champ de forces, de contre-résistances, d'autres forces antagonistes. Freud a toujours maintenu que la résistance ne pouvait pas être levée par la simple découverte de la vérité ou par la simple révélation au patient du sens vrai d'un symptôme. À ce point, l'analyse d'une résistance ne consiste pas en une explication théorique de l'origine et des éléments d'un symptôme de défense, mais en une dissolution déliante, une analyse pratique, effective et affective de la résistance décomposée dans sa force et déplacée de son lieu: non seulement comprise et communiquée dans son *intelligibilité*, mais transformée, translaturée, transfigurée.

Il y va donc du sens et de la vérité.

Cette phase atteinte, nous dit Freud, il n'y a plus de règles générales; on ne peut plus formaliser cette technique analytique comme technique des contre-résistances. La phrase que je vais citer pourrait couvrir tout le champ des intérêts de l'analyse *comme psychanalyse*, c'est-à-dire toutes les disciplines et toutes les situations discursives où la question de l'analyse est un enjeu: l'enseignement, par exemple de la philosophie - avec les problèmes d'analytique et de dialectique dont Miguel Giusti a si bien parlé, et aussi bien avec son idéal de la Raison et des Lumières (je reviendrai plus tard sur la question des Lumières), mais encore la religion avec le souci de vérité ou d'aveu qui institue par exemple la confession:

« Ici cesse sans doute la possibilité de mettre en formules la pratique psychothérapique. Nous agissons, autant que faire se peut, en instructeur là où l'ignorance a provoqué quelque crainte, en professeur, en représentant d'une conception du monde, libre, élevée et mûrement réfléchie, enfin en confesseur qui, grâce à la persistance de sa sympathie et de son estime une fois l'aveu fait, donne une sorte d'absolution. »

Mais si la résistance n'est pas levée par la révélation de son sens, elle ne pourra l'être, au-delà de toutes ces situations discursives et intellectuelles qui sont de l'ordre de la conscience représentative, que par l'intervention d'un facteur affectif. Freud y insiste aussitôt après :

« À côté des facteurs intellectuels auxquels on fait appel pour vaincre la résistance, un facteur affectif dont on peut rarement se passer joue son rôle. Je veux parler de la personnalité du médecin et, dans de nombreux cas, c'est elle seulement qui sera capable de supprimer la résistance. Ici comme partout en médecine et dans toutes les méthodes thérapeutiques, il est impossible de renoncer totalement à l'action de ce facteur personnel¹. »

Dans le contexte de notre discussion, cela affecte toute l'histoire philosophique de l'analyse, depuis le tissand royal de la dialectique platonicienne jusqu'à la dialectique de la présupposition hegelienne, des topiques et des analytiques d'Aristote à l'analytique transcendantale et à la prise en compte du jugement synthétique *a priori* de Kant: toute cette histoire de la philosophie, en tant que telle, appartiendrait à l'ordre de la représentation ou de la conscience idéelle; elle ne pourrait, du moins en tant que telle, intervenir de façon effective et affective, de façon *décisive* pour lever quelque résistance que ce soit. Les deux analyses resteraient hétérogènes. La problématique de l'analyse philosophique - ou tout ce dont elle est le type et le modèle - pourrait tout au plus, et *dans la mesure où* cette analyse philosophique est investie de désir et de motivations, *concourir* à la levée de telles résistances.

On serait donc tenté de penser que l'événement de la psychanalyse a été l'avènement, sous le même nom, d'un *autre concept de l'analyse*. D'un concept différent de celui qui avait cours dans l'histoire de la philosophie, de la logique, de la science. Et du même coup s'opérerait un déplacement topique dans tous les

1. *Ibid.*, p. 229.

concepts qui font système avec elle. À commencer par le concept de vérité. Y a-t-il une tradition de l'analyse en général ? S'il n'y avait pas d'unité du concept d'analyse, il n'y aurait pas de tradition - de la philosophie à la psychanalyse. Pas une tradition, pas une seule.

Mais les choses sont certainement moins simples. Pour plusieurs raisons.

1. Sous le vieux nom, sous le paléonyme « analyse », Freud n'a certainement pas introduit ou inventé un concept tout neuf, à supposer qu'une telle chose existe jamais. Qui, fors Dieu, a jamais *créé*, ce qui s'appelle *créé*, un concept ? Il lui a bien fallu, à Freud, et d'abord pour se faire entendre, hériter de la tradition. Il lui a fallu garder en particulier les *deux motifs* constitutifs de tout concept d'analyse.

La concurrence de ces deux motifs figure dans la figure même de la langue grecque, à savoir de l'*analoguein*. C'est *d'une part* ce qu'on pourrait appeler le motif *archéologique* ou *analogique* tel qu'il se marque dans le mouvement en *ana* (remontée récurrente vers le principiel, le plus originaire, le plus simple, l'élémentaire, ou le détail indécomposable); et *d'autre part* un motif qu'on pourrait surnommer *lythique*, *lythologique* ou *philolythique*, marqué dans la *lysis*: décomposition, déliaison, dénouement, délivrance, solution, dissolution ou absolution, et du même coup achèvement final; car ce qui double le motif *archéologique* de l'analyse, c'est ici un mouvement *eschatologique*, comme si l'analyse portait la mort extrême et le dernier mot, de même que le motif archéologique en vue de l'originaire se tournerait vers la naissance.

2. Gardant en héritage les deux motifs de cette axiomatique - et c'est celle de la science même, non moins que celle de la philosophie -, Freud n'a pu ni voulu inaugurer un *nouveau concept d'analyse*. Il a dû justifier son discours et son institution devant le tribunal de l'analyse traditionnelle, devant ses normes

et devant sa loi. Dans cette mesure du moins, son discours reste justiciable de toutes les questions logico-épistémologiques auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure.

3. Si les choses sont si *enchevêtrées*, si le *Geflecht* affecte le tout de cette situation historique, c'est que cette intrication du concept psychanalytique dans le concept traditionnel de l'analyse n'est pas seulement indémêlable pour les raisons que nous venons d'indiquer. Si l'on considère que la psychanalyse s'est développée non seulement comme analyse des résistances psychiques individuelles mais comme analyse pratique des résistances culturelles, politiques et sociales représentées par les discours hégémoniques, et notamment dans les formes de son savoir philosophique ou scientifique, il eût fallu, pour que cette histoire formât *une* histoire et qu'elle s'unifiât dans *une tradition*, que la psychanalyse eût elle-même un concept *unifié* de la résistance, de sa logique et de sa topique.

Or ce ne fut jamais le cas. Telle est en tout cas mon hypothèse.

S'il est vrai que le concept de *résistance à l'analyse* ne peut pas s'unifier, pour des raisons non accidentelles ou non contingentes, alors le concept d'analyse et d'analyse psychanalytique, le concept même de *la psychanalyse* aura connu le même sort. N'étant déterminée, si on peut dire, que dans l'adversité et par rapport à ce qui lui résiste, la psychanalyse ne se rassemblera jamais dans l'unité d'un concept ou d'une tâche. S'il n'y a pas *une* résistance, il n'y a pas *la* psychanalyse - qu'on l'entende ici comme système de normes théoriques ou comme charte des pratiques institutionnelles.

S'il en est bien ainsi, cette situation ne traduit pas nécessairement un échec. Il y a là aussi une chance de succès et il ne faut pas en faire un drame. Je ne crois pas qu'il faille faire un mauvais drame, dans ce cas ou dans un autre, de cette disjonction. L'incapacité à se rassembler, à s'identifier, à s'unifier, voilà peut-être la tragédie même, mais c'est aussi la chance; et s'il n'y a pas à

en faire un drame, ce n'est pas seulement parce que ça ne sert à rien: c'est sans la moindre pertinence quant à cette alliance du destin, à savoir de la tragédie, et de la chance, comme du possible ou de l'aléatoire.

Dire ainsi que la psychanalyse n'a pas *le* concept de ce qu'elle est elle-même dans son auto-identification, parce qu'elle ne peut se donner un concept de la résistance, ce n'est certainement pas décrire une paralysie de la psychanalyse, du moins pas une paralysie banale et négative (car il y a aussi une autre logique de la *paralyse* que j'avais naguère, dans *Pas*¹. distinguée de la logique de l'analyse). Cela donne le mouvement, cela donne à penser et à bouger •. quant à l'auto-interprétation ou, si l'on préfère, à l'auto-analyse de la psychanalyse, mais aussi quant à *son* autre, à l'adversaire auquel elle s'est opposée et à la résistance du concept traditionnel de l'analyse auquel elle s'en est pris.

Or cette impossibilité d'unifier le concept de résistance et d'identifier le lieu de son insistance, cela ne fut jamais un secret, surtout pas pour Freud. Outre toutes les hésitations initiales que nous venons de relever dans les *Études sur l'hystérie* ou dans la *Traumdeutung*, nous savons que beaucoup plus tard, notamment dans les *Addenda* à *Inhibition, Symptôme, Angoisse* (1926), Freud ne reconnaît pas moins de *cinq* types de résistances. Elles appellent des stratégies analytiques fort différentes. Celles-ci se distinguent selon la topique et la dynamique; et elles ont pour corrélat cinq régulations topico-dynamiques de l'analyse.

Trois de ces résistances procèdent du moi, du ça et du surmoi. Quant à celles qui viennent du moi, autrement dit du sujet égologique et d'un *cogito* qui n'est pas forcément conscient de part en part, elles sont aussi trois et diffèrent entre elles par la dynamique: l'une tient au refoulement, et c'est le cas le plus abondamment traité par Freud; l'autre tient au transfert et elle relance parfois le refoulement; elle le consolide au lieu de le remémorer. La troisième résistance égologique, enfin, de tout autre nature, intègre le symptôme dans le moi et cherche un bénéfice dans la

1. *Parages*, Galilée, 1986, notamment autour de la p. 74.

maladie (je me demande, soit dit en *aparté*, qui ne fait pas ça, quel moi ne s'institue et ne dure pas selon cette forme de résistance, et à quel concept confus de la maladie on peut se fier pour décrire cette ruse comme une singularité intéressante).

Nous avons là un programme virtuel pour transcrire toutes ces possibilités de résistance dans l'ordre du moi philosophique et scientifique, et en général dans l'ordre de ce qu'on pourrait appeler le *cogito* de l'*homo analyticus*, l'homme d'analyse.

Quant à la résistance venue du *ça*, elle appelle ce travail analytique que Freud nomme *Durcharbeitung* (perlaboration: *working through* serait plus clair, plus analytique, plus « français »). Il arrive que dans cette laborieuse traversée le sujet « s'enfonce dans la résistance », dit Freud. Le refoulement persiste encore, il insiste, il résiste alors que la résistance du moi est déjà levée. A ce moment-là, on voit que l'acceptation intellectuelle, théorique, philosophique, idéale ou idéelle de l'interprétation analytique ne suffit pas à lever le refoulement, c'est-à-dire, selon Freud, la source ultime de la résistance. Ce qu'il reste à vaincre encore, c'est la compulsion de répétition - sur laquelle nous reviendrons dans un instant car elle mérite, me semble-t-il, qu'on lui réserve un sort particulier. Freud nomme enfin une cinquième résistance, celle du surmoi qui oppose la culpabilité à la guérison: le besoin d'être puni peut devenir intransigeant, la confession ou l'interprétation peuvent glisser à la surface ou autour de cette résistance.

Toutes ces résistances organisées peuvent être distinguées par une analyse logique, conceptuelle, méthodique mais en réalité elles s'enchevêtrent et se surdéterminent. Surtout - voici la scansion la plus décisive à mes yeux et donc celle qui pliera mon exposé en deux - quand on cherche à déterminer l'unité de ce concept, celui qui sert de tuteur sémantique ou de référence paradigmatique aux cinq résistances, on rencontre une « résistance à l'analyse » qui à la fois figure la plus résistante des résistances, la résistance par excellence, la résistance hyperbolique *et* pourtant celle qui désorganise le principe même, l'idée constitutive de la psychanalyse comme analyse des résistances. (Rien de surprenant à cette logique dont nous aurions d'autres exemples: le principe

d'une série lui est aussi transcendant et, soustrait au sens qu'il confère, il en vient à priver de son sens cela même à quoi il donne sens.) On pourrait dire en effet que la multiplicité des résistances ne menace pas nécessairement le concept de résistance. Celui-ci serait un genre à espèces multiples. Son unité de sens et de lieu, comme sa validité, serait même confirmée par cette diffraction: c'est lui, lui-même, le même, qu'on retrouverait partout.

Mais pour déterminer ce sens tuteur, il faut suivre le fil conducteur de la plus forte résistance, mieux, celui de la résistance irréductible. Or il ne fait aucun doute qu'aux yeux de Freud, ce rôle est assuré par la compulsion de répétition (*Wiederholungszwang*). C'est elle - ou tout ce à quoi on peut donner ce nom - qui appelle la perlaboration, une fois levée la résistance idéelle, conceptuelle ou philosophico-théorique; et c'est encore elle qui peut toujours mettre en échec ladite perlaboration elle-même. Freud propose de l'appeler même, « si on veut », dit-il, résistance de l'inconscient tout court.

Le paradoxe qui m'intéresse ici, c'est que cette compulsion de répétition, en tant que paradigme hyperbolique de la série, en tant que résistance absolue, risque de détruire le sens de la série à laquelle elle est censée assurer ce sens (c'est là un effet de logique formelle, en quelque sorte, je le notais à l'instant), mais plus ironiquement encore, elle définit sans doute une résistance qui *n'a pas de sens* - et qui d'ailleurs n'est pas une résistance.

Ce qui résiste ici, je dirais que c'est une non-résistance. Je ne peux pas m'engager (j'ai tenté de le faire ailleurs, dans *La carte postale*) dans une analyse de ce texte étrange sur la « démoniaque » compulsion de répétition, la déliaison et la pulsion de mort, et finalement sur le caractère analytique, c'est-à-dire régressif, dissociatif, a-social et déliant de la compulsion de répétition. Celle-ci combine les deux motifs essentiels de toute *analysis*, le mouvement régressif ou archéotropique et le mouvement de la dissolution qui pousse à la destruction, qui aime détruire en dissociant - et c'est pourquoi je l'appelais tout à l'heure *philolythique*. Double raison pour que la compulsion de répétition ne donne pas son sens aux quatre autres résistances: elle n'a pas de

sens (pulsion de mort) et elle résiste à l'analyse sous la forme de la non-résistance: pour cette première raison qu'elle est *elle-même de structure ou de vocation analytique*. Et certains seraient tentés d'en inférer que la psychanalyse lui est homogène et que, théorie, clinique et institution psychanalytiques représentent la pulsion de mort ou la compulsion de répétition à l'œuvre. Il n'y aurait pas forcément de quoi s'en plaindre et cela permettrait de reconnaître entre l'analytique, le démoniaque et le thanatologique une affinité que Méphistophélès et Hegel nous suggéraient en début de séance. On peut retourner comme un gant cette proposition et la redire intacte sous la forme suivante: la compulsion de répétition, résistance hyperbolique de la non-résistance, est en elle-même *analytique*, elle est ce dont la psychanalyse représente aujourd'hui la résistance, dans sa ruse la plus sûre: déguisée en non-résistance. Nous sommes là de retour au plus près de l'ombilic du rêve, en ce lieu où le désir de mort et le désir tout court appellent et disent l'analyse qu'ils interdisent, la disent en ne disant rien, répondent sans répondre, sans dire *oui* ni *non*, sans accepter ni s'opposer, en parlant cependant mais sans rien dire, ni le *oui* ni le *non*, comme *Bartleby The Scrivener*. À toute demande, question, pression, requête, ordre, il répond sans répondre, ni passif ni actif: « / would prefer not to », je préférerais ne pas... Ceux qui ont lu ce petit livre immense de Melville savent que Bartleby est aussi une figure de la mort, certes, mais aussi que, sans rien dire, il fait parler, et d'abord le narrateur qui se trouve être aussi un homme de loi responsable et un analyste infatigable. En vérité incurable. Bartleby fait parler l'analyste comme narrateur et homme de loi. Bartleby, c'est aussi le secret de la littérature. Là où peut-être elle fait parler - ou chanter la psychanalyse. « Là où »: le lieu même de la résistance. Résistance de la psychanalyse - à la psychanalyse. La psychanalyse même. On ne sait plus qui analyse le secret de qui: « à mort ». Et l'homme de loi fait état d'une rumeur: Bartleby aurait eu jadis quelque responsabilité subalterne dans un office des *dead letters* à Washington.

Alors je me demande pourquoi mon explication avec l'analyse

en général et la psychanalyse en particulier a toujours eu, mais ce n'est pas original, ce goût de mort en poste restante qui m'a poussé à rôder sans fin, en compagnie de quelques autres, dans les parages de *Au-delà du principe du plaisir*.

2. L'AUTRE SECRET DU TISSERAND

Changeons, et de rythme et de ton. En commençant je me suis demandé pourquoi j'ai toujours rêvé de résistance. S'il y avait un ombilic à ce rêve. Et à quoi bon s'inquiéter d'un *omphalos*.

Quand Élisabeth Rigal et Gérard Granel m'ont généreusement invité à ce grand colloque, je leur ai répondu « *I would prefer not to...* ». Cela ne voulait surtout pas dire non, mais que, incapable de préparer une vraie conférence en peu de temps (il reste toujours trop peu de temps) sur un si grand sujet, de l'analyse, *de l'analyse en général*, j'essaierais de me laisser porter par la parole qui m'aura précédé: j'essaierais d'y répondre mais en vérité je n'en étais pas sûr et je préférerais même ne pas avoir à faire une réponse digne de ce nom, ce qui est encore plus difficile après un exposé aussi riche. Cela n'a pas empêché mes amis de me presser de donner un titre à cette non-réponse en forme de non-conférence. Presque sans y réfléchir, j'ai désiré le mot « résistances », avec cette élémentaire prudence qui consiste à le mettre au pluriel pour se ménager des portes de sortie. Pluraliser, c'est toujours se donner une issue de secours jusqu'au moment où c'est le pluriel qui vous tue. Naturellement, et je viens de le confirmer, si j'ai dit tout de suite « résistances », l'expression « résistance à l'analyse » commandait déjà cette association. Le titre du colloque y invitait. Mais je n'ai cessé depuis de rêver, plutôt que de réfléchir, à la compulsion qui m'avait dicté ce mot, si vite, et de m'embarrasser dans le nœud de raisons qui me le font aimer. Je vais essayer de m'expliquer schématiquement, très vite, pour cou-

per court et aux confidences et à l'analyse interminable qui seraient ici de rigueur. Autrement dit, je ne vais pas vous raconter d'histoire, ni surtout comment j'aurai héroïquement résisté à l'analyse et plus radicalement à l'analyse freudienne de l'analyse.

Revenant en arrière et décomposant un mouvement en ses éléments, je proposerai donc quelque chose qui pourrait ressembler à une analyse. Quelle analyse ? Celle des résistances à l'analyse, telles que j'ai pu les endurer, et des résistances au concept analytique (entendez psychanalytique) de l'analyse non moins qu'au concept philosophique (analytique ou dialectique) de ladite analyse. Cela fait une démarche dont je concède qu'elle est aussi bizarre qu'une quasi-auto-analyse manquée, mais dont je promets qu'elle ne durera pas trop longtemps. Ce que je voudrais montrer, en tout cas attester, c'est en résumé le croisement de *deux nécessités* enchevêtrées.

Première nécessité, celle d'un *double bind*. Toute résistance suppose une tension, et d'abord une tension interne. Mais une tension purement interne étant impossible, il s'agit d'une inhérence absolue de l'autre ou du dehors au cœur de la tension interne et auto-affective. Le *double bind*, c'est, pour reprendre les oppositions auxquelles s'est référé Miguel Giusti en ouvrant son développement sur Hegel, ce qui ne donne lieu, en tant que tel, ni à analyse ni à synthèse, ni à une analytique ni à une dialectique. Il provoque à l'infini et l'analytique et la dialectique, mais c'est pour leur résister *absolument*.

Deuxième nécessité: penser cette résistance comme restance du reste, c'est-à-dire de façon non simplement ontologique (ni analytique ni dialectique), car la restance du reste n'est pas *psychanalytique*. Et d'abord parce que tout simplement elle n'est pas. Le reste *n'est* ou *n'este* pas.

Comment ces deux nécessités se croisent-elles ? Et qu'est-ce qui *arrive avec* elles ? Et puisque j'ai décidé de mimer au moins avec vous, pendant quelques minutes encore, une sorte d'auto-analyse plus ou moins impersonnelle, qu'est-ce qui m'est arrivé avec ces

deux nécessités ? Ce qui m'a induit en tentation de pensée, sous les noms de déconstruction, de trace, de dissémination (pourraient suivre une vingtaine d'autres noms qui, sans être synonymes, appartiennent à la même chaîne), pourquoi puis-je être tenté de le « comparer » et avec l'analyse et avec cette non-analyse qu'on appellerait par exemple la dialectique alors que ces deux-là sont incomparables et que, de plus, sans cesse la pensée commandait de résister à cette comparaison et de s'engager dans une autre voie ? Dans une voie troisième qui ne serait pas une troisième voie et délierait le pacte symbolique ou dialectique, c'est-à-dire l'instance du trois ou du tiers ? Comme si ce qui résiste le plus radicalement et le plus efficacement, c'était toujours le carré, un dernier carré ?

Ce qu'on appelle la « déconstruction » obéit indéniablement à une exigence *analytique*, à la fois critique et analytique. Il s'agit toujours de *défaire, désédimenter, décomposer, déconstituer* des sédiments, des *artefacts*, des présuppositions, des institutions. Et l'insistance sur la déliaison, la disjonction ou la dissociation, l'être « *out of joint* », eût dit Hamlet, sur l'irréductibilité de la différence est trop massive pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Comme cette dissociation analytique devrait être aussi, dans la déconstruction, du moins telle que je la comprends ou la pratique, une remontée critico-généalogique¹, nous avons là en apparence les deux motifs de toute analyse, tels que nous les avons analysés en analysant le mot *analyse*, le motif *archéologique* ou *anagogique* du retour vers l'ancien comme archi-originaire et le motif *philolytique* de la déliaison dissociative - on ne sera jamais loin de dire dis-sociale.

Mais simultanément la « déconstruction » ne commence qu'avec

1. Généalogie dont la nécessité doit toujours se compliquer d'une « contre-généalogie ». La simple généalogie risque toujours de privilégier le motif archéogénétique, voire le schème au moins symbolique de la filiation, de l'origine familiale ou nationale. Je me permets de renvoyer sur ce point, et notamment à propos de la figure du frère et de la fraternisation, à *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

une résistance à ce double motif. Elle en radicalise même à la fois l'axiomatique et la critique de l'axiomatique. Ce que son travail met en question, c'est non seulement la possibilité mais le désir ou le fantasme d'une ressaisie de l'originnaire, le désir ou le fantasme aussi de rejoindre jamais le simple, quel qu'il soit. Il s'agit là d'un mouvement non seulement contre-archéologique mais contre-généalogique de la déconstruction: la « généalogie » du principe généalogique ne relève plus d'une simple généalogie. Rien n'est plus éloigné de la déconstruction, malgré quelques apparences, rien ne lui est plus étranger que la chimie, cette science des simples dont parlait Miguel Giusti en commençant. Qu'est-ce que la déconstruction de la présence, sinon l'expérience de cette dissociation hyperanalytique du simple et de l'originnaire ? La trace, l'écriture, la marque, c'est au cœur du présent, à l'origine de la présence, un mouvement de renvoi à l'autre, à de l'autre, une référence comme différance qui ressemblerait à une synthèse *a priori* si c'était de l'ordre du jugement et si c'était thétique. Mais dans un ordre pré-thétique et préjudicatif, la trace est bien une liaison (*Verbindung*) irréductible. C'est par cette composition originnaire qu'elle résiste à l'analyse de type chimique; mais cette liaison ne relie entre elles ni des présences ni des absences; elle ne procède ni d'une activité (par exemple intellectuelle) ni d'une passivité (par exemple sensible). Pour toutes ces raisons, elle ne relève ni d'une esthétique, ni d'une analytique, ni d'une dialectique transcendantale. Tout en suivant une argumentation qui ressemble par exemple à la critique hegelienne du formalisme et de l'analytisme kantien, telle que l'a rappelée Miguel Giusti (lorsque Hegel note que la démarche profonde de Kant au sujet des principes synthétiques *a priori* et de leur racine dans l'unité de la conscience de soi se règle trop sur les données d'une logique formelle sans déduire ou produire le passage de cette « unité simple de la conscience de soi dans ces déterminations et différences »), la nécessité déconstructrice pousse à mettre en question jusqu'à ce principe de présence à soi dans l'unité de la conscience ou dans cette auto-détermination, cette logique de la *Selbstbewegung* ou cette immanence de

la présupposition (*Voraussetzung*) sans cesse requise par la dialectique hegelienne.

Au fond, ce qui résiste et à l'analytique kantienne et à sa critique dialectique, c'est encore une analyse, certes, mais une analyse de la présence du présent qui ne peut pas ne pas se rendre à la nécessité et à l'affirmation d'une hétéro-affection dans le système de l'auto-affection et du présent vivant de la conscience. C'est ce que j'avais essayé de démontrer à *partir de* Husserl - c'est-à-dire aussi en partant et en m'éloignant de lui -, d'un certain Husserl. La phénoménologie transcendantale est aussi une analytique de constitution - statique ou génétique. La réduction eidétique et la réduction phénoménologique ne sont certes pas des analyses logiques, mais elles gardent de l'analyse le double principe du retour vers l'originaire et de la décomposition-recomposition d'une synthèse active ou passive. Cette hétéro-affection du temps, c'est-à-dire aussi son espacement originaire, conduisait évidemment à déplacer, selon un mouvement heideggerien, l'accent de la critique kantienne, et à le faire porter sur l'esthétique transcendantale ou sur la théorie du schématisme plutôt que sur l'analytique. Il faudrait ici prendre en compte, entre autres choses, et les repentirs de Heidegger à ce sujet, mes propres difficultés avec Heidegger sur ces questions et sur quelques autres, et l'explication de la déconstruction avec chacun des philosophes de la tradition sur l'analyse, à commencer par ceux que je viens de nommer: Kant, Hegel, Husserl, Heidegger.

Limitons-nous aux structures les plus formelles de ces mouvements. Ce qui *pousse* la déconstruction à analyser sans relâche les présupposés analystes et dialecticistes de ces philosophies, et sans doute de la philosophie même; ce qui ressemble en elle à la pulsion et au pouls de son mouvement propre, une compulsion rythmée à traquer le désir d'originarité simple et présente à elle-même, eh bien, cela même -voilà le *double bind* dont nous parlions à l'instant- la pousse à une surenchère analyste et transcendantaliste. À un hyperbolisme de l'analyse qui prend parfois aux yeux de certains la figure d'un hyperdiabolisme. En ce sens, la déconstruction, c'est aussi un drame interminable de l'analyse.

Car pour éviter que la critique de l'originarisme sous sa forme transcendantale ou ontologique, analytique ou dialectique, ne cède la place, selon une loi que nous connaissons bien, à l'empirisme ou au positivisme, il fallait faire droit, de façon encore plus radicale, plus analytique, à la requête traditionnelle, à la loi même de ce qui venait à être déconstruit: d'où des concepts impossibles, des quasi-concepts, des concepts que j'appelais quasi transcendants, comme l'archi-trace ou l'archi-écriture, l'archi-originare plus « ancien » que l'origine - et surtout une affirmation donatrice qui reste l'ultime inconnue pour l'analyse qu'elle met pourtant en mouvement. Ainsi *s'annonce* finalement le statut sans statut de tous les concepts et de tous les noms de concepts proposés en nombre non fini dans le mouvement de « la déconstruction ». Cette « théorie » est appelée, certes, par une pensée de l'écriture (dans *De la grammatologie*, par exemple) mais elle se thématise et se formalise mieux (avec *La dissémination*, *Glas*, *Parages*...) dans sa relation au *double bind*, à la *stricture de la double bande* et surtout d'une *restance* qui *n'est pas* et ne relève pas plus de l'ontologie qu'elle ne se prête à la relève dialectique. Et qui ne sera pas, nous le verrons, adéquatement identifiable avec la résistance qu'elle rend possible ou qui la suppose. Le lieu et le lien - le nœud - de la question que je voulais introduire se formeraient *là*. Ils se formeraient sans se fermer *là*. Où, *là* ? *Là*, en un coin, introuvable dans l'espace d'une topologie ou d'une géométrie objectives, *là*, *entre* la restance et la résistance: dans le *re* - d'une répétition qui, ne répétant ou ne représentant rien qui soit avant elle ou devant elle, ne s'y opposant pas, et parfois sans même faire front, sera venue s'inscrire pourtant comme un coin, et « avant » elles, entre elles, dans la stance, l'estance, l'essence ou l'existence: avant, c'est-à-dire au-delà de l'être qu'elle institue et destitue à la fois.

Ce *double bind*, cette double astreinte inanalysable de l'analyse est à l'œuvre sur l'exemple de toutes les figures dites de l'indécidable qui se sont imposées sous les noms de *pharmakon*, de supplément, d'hymen, de différence et d'un grand nombre d'autres qui portaient en eux des prédicats contradictoires ou

incompatibles entre eux, dans leur *entre* même, dans leur entrelacement, leur invagination chiasmatisque, leur *symplokè* ou leur *Geflecht*; toutes ces figures apparaissent *en série* à l'analyse, tout en y dérochant la présence pleine de leur *comme tel*, s'annonçant plutôt que se donnant à l'analyse. Mais chacune compose en elle, dans sa *symplokè*, et entre les prédicats contradictoires, une seule trace qui n'est pas un tout, qui n'est pas identique ou homogène à elle-même mais qui *reste*, en cela même, inanalysable.

Pour ne prendre que l'exemple du *pharmakon*, le fantôme de Platon apparaît, c'est une *apparition* (et toute cette déconstruction est aussi une logique du spectral et de la hantise, de la survivance: ni présent ni absent, ni vivant ni mort: « / *would prefer not to* », etc.) à la fin de *La Pharmacie de Platon*, sous les traits d'un analyste qui voudrait encore séparer, comme des éléments chimiques, justement, le bon remède et le mauvais poison, les isoler comme une bonne répétition d'une mauvaise répétition. Au fond de sa pharmacie:

« *L'analyste* [Platon est ici l'analyste] alors entend distinguer, entre deux répétitions.

Il voudrait isoler la bonne de la mauvaise, la vraie de la fausse.

Il se penche encore: elles se répètent l'une l'autre. »

Plus bas, après un temps:

« Platon se bouche les oreilles, pour mieux s'entendre-parler, pour mieux voir, pour mieux analyser.

Il entend distinguer, entre deux répétitions.

Il cherche l'or [...]

Il faudrait distinguer, entre deux répétitions.

- Mais elles se répètent l'une l'autre, encore, elles se substituent l'une à l'autre...

-Mais non, elles ne se remplacent pas, puisqu'elles s'ajoutent...

-Justement...»

C'est sur ce concept de répétition qu'il aurait fallu insister, plus précisément sur le concept d'itérabilité, qui, comme *itara*, dont vient le mot, dit à la fois la répétition du même et l'altération. Pourquoi serait-il stratégiquement économique, quant à l'analyse, de privilégier ici cette thématique de la répétition ? Deux raisons se croisent encore.

1. D'une part, *l'itérabilité*, condition de la constitution des identités, de l'idéalité, et disons pour faire vite, de tout concept en général, est de ce fait le devenir-objectif de l'objet ou le devenir-subjectif du sujet, donc le devenir-analysable en général. Mais (*double bind*), elle est aussi ce qui perturbe toute analyse puisqu'elle perturbe, en leur résistant¹, les oppositions binaires et hiérarchisées qui autorisent tout principe de distinction dans le discours commun comme dans le discours philosophique ou théorique. C'est pourquoi je l'ai appelée, cette itérabilité, un quasi-concept ou un concept inconcevable. Non que l'itérabilité autorise la confusion, l'approximation, l'indistinction. D'où l'exigence réaffirmée de l'analyse. L'itérabilité permet au contraire de prendre en compte, dans, le projet d'une nouvelle analytique générale, les phénomènes de l'anomalie, de l'accident, du marginal, du parasitique. Donc aussi bien de ce qui résiste à l'analyse, par exemple à l'analyse comme psychanalyse.

2. Car d'autre part, s'il importe, stratégiquement, de repérer ici le problème de la répétition et de l'itérabilité, c'est que toutes les difficultés de la plus grande résistance à l'analyse que nous avons reconnues dans la première partie de cet exposé reconduisaient finalement à cette résistance des résistances devant laquelle la psychanalyse freudienne trouvait à la fois sa ressource et sa limite, à savoir la compulsion de répétition. Pour nommer d'une phrase ce qui demanderait de longs discours, il n'y a rien de fortuit à ce que les enjeux les plus décisifs et les plus difficiles entre, disons,

1. J'ai essayé de le montrer dans *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, notamment p. 231.

« la psychanalyse » et la « la déconstruction » aient pris une forme relativement organisée autour de la question de la compulsion de répétition. Les grands textes de référence sont ici *Au-delà du principe du plaisir* et le texte de Lacan qui y prend expressément son point de départ, le *Séminaire sur la Lettre volée*. Comme il n'est pas ici question que j'ouvre à nouveau, fût-ce pour une seconde, le dossier de l'explication que j'ai tentée ailleurs avec ces deux textes (dans *La carte postale* en particulier), je signalerai simplement deux entrées possibles, du point de vue qui est le nôtre ce soir, à savoir l'analyse.

Première entrée: la lecture que j'ai proposé de *Au-delà...*, livre qui commence, comme la conférence de Miguel Giusti, par l'apparition de Méphistophélès et donne la parole, si on peut dire, à l'*advocatus diaboli* de la pulsion de mort. Or cette lecture tend à reconnaître, dans les paradoxes de la « *Bindung* » (liaison, enchaînement) et de la « *solution* » ou de l'« extinction » (*Erlöschung*)¹, cela même qui relance interminablement l'analyse et la thèse, au-delà de toute *Aufhebung*, de toute *Setzung* et de toute *position analytique*. Il n'y a pas de position analytique dès lors que la résistance n'est pas identifiable. La position analytique ne peut être, elle, qu'une résistance à cette loi. Et de ce point de vue, je l'ai rappelé à l'ouverture de « *Spéculer sur Freud* », il s'agit alors d'une mise en œuvre et à la fois d'une mise en question du principe d'analyse puisque *La carte postale*, c'est, comme *Glas*, un livre sur le lien (*Band*), le *nexum*, le *desmos* ou la stricture - et sur un certain « insolvable - effet de poste »².

Seconde entrée. Dans l'explication avec le *Séminaire sur la Lettre volée*, un des lieux stratégiquement les plus décisifs (peut-être parce qu'ils interdisent la décision et donc lui assignent sa possibilité: on ne décide que là où c'est impossible), ce serait encore cette lettre dont Lacan dit qu'elle ne supporte pas la par-

1. Cf. « Spéculer - sur « Freud » », dans *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, p. 423 par exemple.

2. *Ibid.*, p. 278 et 413.

tition. En contestant cette thèse que je tiens pour dogmatique et idéaliste, en démontrant contre elle que la lettre est divisible, j'ai rappelé en somme un principe d'analyse interminable: un axiome d'interminabilité, peut-être. Parce que la dissociabilité est toujours possible (et avec elle la défaite du lien social, la dissociabilité), parce qu'il faut toujours et qu'on peut toujours analyser, partager, différencier plus loin, parce que le principe philolytique de l'analyse est invincible, on ne peut pas rassembler quoi que ce soit dans son indivisibilité. Le principe archéologique ou anagogique de l'analyse est toujours voué à l'échec. Et si on n'aime pas le mot d'« échec » qui n'est sans doute pas le meilleur, car il y va aussi bien d'une chance dans l'échéance et d'une donnée de la chute, disons que ce principe est voué à la limite de son arrêt ou à la finitude de son suspens, là où ne pouvant plus *toucher* ce qu'il prétend viser, il commence ou finit bien par perdre sa *pertinence*.

La possibilité de la déliaison est aussi, bien entendu, la seule condition de possibilité de la liaison en général. Cette tension entre le principe *archéologique* et le principe *philolytique* de l'analyse, on pourrait la substituer à la dualité des principes freudiens dans *Au-delà...* La question de la divisibilité est l'un des plus puissants instruments de formalisation pour ce qu'on appelle « la déconstruction ». Si par hypothèse absurde, il y avait une et une seule déconstruction, une seule *thèse* de « La déconstruction », elle poserait la divisibilité: la différence comme divisibilité. Ce qui revient paradoxalement à engager dans une surenchère analytiste une pensée très attentive à prendre en compte ce qui se refuse toujours à l'analyse (la complication originaire, le non-simple, l'origine raturée, la trace ou l'affirmation du don comme trace). Paradoxe seulement apparent: c'est parce qu'il n'y a pas d'élément indivisible ou d'origine simple que l'analyse est interminable. La divisibilité, la dissociabilité et donc l'impossibilité d'arrêter une analyse, comme la nécessité de penser la possibilité de cette indéfinie, telle serait peut-être, si on y tenait, la vérité sans vérité de la déconstruction, celle du moins qui dé-marque aussi bien du « lien spirituel » (*das geistige Band*) du Méphisto-

phélès goethéen-hegelien que Miguel Giusti nous a donné à entendre à l'ouverture de cette séance, que de la *Versammlung* heideggerienne, de ce rassemblement toujours ultime du même en lequel se recueille pour Heidegger toute différence, l'un, l'être, le *logos*, le *polemos* - et le *Geist*.

Bien entendu cette divisibilité de la lettre ne se sépare pas de la force de déliaison (encore un phénomène analytique) qui défait le lien, par exemple le lien de la dette, le symbolique, le nom du père, autant de motifs qui lient et se lient au triangle ou au cercle de la réappropriation dont les figures trinitaires dominent le *Séminaire sur La lettre volée* et lui donnent, comme son affirmation selon laquelle une lettre arrive toujours à destination, la ferme consistance d'une résistance supérieurement organisée. C'est là un des lieux de partage entre le trois et le quatre, entre la résistance liée à tous les refoulements et la restance disséminale qui non seulement *ne revient pas au père*, comme j'ai tenté de le démontrer¹ mais s'expose à un oubli radical qui n'appartient plus à la topique ou à l'économie du refoulement, vouée qu'elle est à la chance et au risque de la cendre, à savoir d'une trace sans trace, secret inviolable et sans profondeur, sans lieu, sans nom, sans destination, *hyperbolythique*, destruction excessive et lyse sans mesure, sans mesure et *sans retour*, lyse sans anagogie.

Il me faut couper ici et conclure de façon un peu tranchante: sur la coupure, justement, et le paradoxe de la décision quant à l'analyse. Ce que nous venons d'approcher, c'est à *la fois* une nécessité hyperanalytique, la loi d'un « il faut analyser sans fin », d'ailleurs « ça s'analyse indéfiniment », donc cela doit s'analyser hyperbolythiquement, *il reste* toujours à analyser *et, d'autre part*, cette autre loi qui nous enjoint de prendre en compte ce qui est plus ou moins qu'une résistance à l'analyse, une restance de ce « il reste à » qui fait plus tout *telos* analytique (le terme de l'analyse comme principiel du principe, de l'élément simple, de l'originaire

1. Cf., en particulier. *La dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972, *passim* et notamment « Hors livre », p. 33.

ou de l'arkhè) une autre résistance à l'analyse. Dans les deux cas, il y va de la raison - et de la décision quant à la raison, y compris la Raison des Lumières dans son obéissance au Principe de raison. Ce qu'on appelle *Aufklärung*, *Enlightenment* ou, dans la différence de sa version française, l'époque des Lumières, c'est aussi un certain analytisme non mathématique (non toujours simplement cartésien): de Locke aux Idéologues français, de Rousseau à Condillac, comme de Hume à Kant, c'est le souci de rendre raison du sens en posant des questions d'origine, en remontant à l'élémentaire, en décomposant et en dérivant.

L'hyperanalytisme auquel j'identifie la « déconstruction » est un geste double à cet égard, double et contradictoire, doublement lié, c'est-à-dire lié/délié dans ce qu'on peut appeler *double bind* ou double contrainte:

1. *d'une part* hériter et s'inspirer de ces Lumières, comme de ce qui en est répété, réaffirmé et déplacé en ce temps: aussi bien dans la raison d'une phénoménologie transcendante que dans la raison psychanalytique et même, malgré son peu de sympathie ou d'affinité apparente avec l'*Aufklärung*, dans l'*analytique* existentielle du *Dasein* et tout le chemin de pensée ainsi ouvert par Heidegger;

2. *d'autre part* analyser inlassablement les résistances qui s'y accrochent encore à la thématique du simple et de l'origine indivisible, à la téléologie, à la logique oppositionnelle - que la dialectique ne remet pas en cause - et à tout ce qui, en répétant l'origine, tente sans cesse de réapproprier, de restituer ou de reconstituer le lien social et le plus souvent, qu'on le déclare ou le dénie, en le renaturalisant. Ce que j'ai tenté d'analyser, aussi bien chez Lacan (dans *La carte postale*) que chez Heidegger (dans *La vérité en peinturé*) au sujet de la *restitution* et de la reconstitution du pacte symbolique, relève de cette axiomatique.

Le paradoxe dans lequel on ne peut ni ne doit *s'installer*, car on ne s'installe pas dans un paradoxe, la loi de cette antinomie

dont on ne peut qu'endurer la tension (et toutes les antinomies, celles de Kant en particulier, sont des fatalités de l'analyse), c'est donc le paradoxe d'un double « il faut »: « il faut », certes, analyser le « il faut » du désir analytique comme le désir de défaire une composition ou une contamination originaire pour atteindre enfin une simplicité primitive, propre ou élémentaire qui serait en droit le seul et vrai point de départ, le seul commencement légitime dont nous parlait Miguel Giusti tout à l'heure. Autres noms de la vie pure ou de la mort pure: c'est pour moi la même chose et tout ce que je dis va aussi bien contre une philosophie de la vie que contre son simple contraire. Mais voici, sans tarder, le *double bind*: analyser un tel désir, ne signifie pas renoncer à sa loi et suspendre l'ordre de la raison, du sens, de la question d'origine, du lien social. Il faut aussi prendre en compte, pour en rendre compte, la demande archéo-logique, anagogique, herméneutique aussi, de la raison et du principe de raison: quant au sens, à la résistance, au refoulement, au conflit de forces, etc.

Ce *double bind* (laissons ce mot en anglais puisqu'il nomme le lien, c'est-à-dire l'appel à l'*analysis*, ce que ne fait pas l'expression « double contrainte » par laquelle on le traduit parfois), n'est-ce pas la question de l'analyse même ? Non qu'il faille *assumer* le *double bind*. Par définition un *double bind* ne s'assume pas, on ne peut que le souffrir dans la *passion*. D'autre part, un *double bind* ne s'analyse jamais intégralement: on ne peut délier un de ses nœuds qu'en tirant sur l'autre pour le serrer davantage dans ce mouvement que j'ai appelé la *stricture*¹.

Mais si un *double bind* ne s'assume pas, il y a plusieurs manières de l'endurer. D'abord en cessant de croire que c'est

1. Cette alternative peut prendre la figure du sacrifice. Alors tout se passerait peut-être entre le sacrifice et le non-sacrifice, à moins que cela ne reste suspendu -dans l'*approche*- entre le sacrifice qui *noue* et le sacrifice qui *tranche*, les deux grandes expériences, en somme, d'Isaac et d'Abraham. Encore l'idiome, l'idiome de la résistance et la résistance de l'idiome: non seulement de ce qui revient en propre à l'origine, à Dieu, au Père ou au Fils mais du droit à traduire cette scène, le nom de cette scène, de façon essentiellement approchante, par le mot lointain de sacrifice.

seulement une pathologie classable et circonscriptible, comme on veut parfois nous le faire croire en lui assignant, depuis Bateson et d'autres, un pouvoir schizogène dont les uns seraient victimes et les autres indemnes. Je ne me risquerai pas à soutenir que le *double bind* n'est jamais « pathologique » (au sens terriblement trivial et « réel » de ce mot) et révèle seulement un mal transcendantal de l'analytique ou de l'hyperbolythique comme tel. Mais c'est une maladie qui n'est pas plus casuelle ou pathologique que toutes les figures pathétiques de la mort. Ensuite, si un *double bind* ne s'assume pas mais s'endure de mille manières, si toutes les passions sont irremplaçablement assignées à singularité, si un *double bind* n'est jamais un et général mais la dissémination infiniment divisible de nœuds, de milliers et de milliers de nœuds de passion, c'est que sans lui, sans ce *double bind* et sans l'épreuve de l'aporie qu'il détermine, il n'y aurait que des programmes ou des causalités, pas même des fatalités, et aucune décision jamais n'aurait lieu. Aucune responsabilité, j'irai même jusqu'à dire aucun événement, n'aurait lieu. Pas même l'analyse. Pas même le lieu.

Renouons enfin avec les fils, pour retomber dans le filet ou dans la nasse que Miguel Giusti vient de me tendre. J'aurais aimé vous convaincre qu'en passant du trois au quatre, du deux à la divisibilité sans fin et sans fond, j'ai seulement laissé résonner ce qui fut en fait, en fait et au commencement (*/m Anfang war die Tat /*), la parole méphistophélique. Elle annonçait aussi un certain retard, la tard-venue du philosophe.

[...]

*Zwar ist's mit der Gedankenfabrik
Wie mit einem Weber-Meisterstück,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schiessen,*

Résistances

*Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schalgtausend Verbindungen schlägt:
Der Philosoph, der tritt herein
Und beweist Euch, es musst' so sein:
Das Erst' wär' so, das Zweite so,
Und drum das Dritt' und Vierte so,
Und wenn das Erst' und Zweit' nicht wär,
Das Dritt' und Viert' wär' nimmermehr*

Traduction convenue:

Il est de fait que la fabrique des pensées est comme un métier de tisserand, où un mouvement du pied agite des milliers de fils, où la navette monte et descend sans cesse, où les fils glissent invisibles, où mille nœuds se forment d'un seul coup: le philosophe entre ensuite [voici le retard du philosophe, du tard-venu qui analyse après coup et dont les étudiants n'apprendront jamais le secret du devenir-tisserand ni d'ailleurs, par définition, et pour cause d'allergie essentielle, aucun secret], et vous démontre qu'il doit en être ainsi: le premier est cela, le second est cela, donc le troisième et le quatrième cela; et que si le premier et le second n'existaient pas, le troisième et le quatrième n'existeraient pas davantage. Les étudiants de tous les pays prennent fort ce raisonnement, et aucun d'eux pourtant n'est devenu tisserand.

*Das preisen die Schüler aller Orten
Sind aber keine Weber geworden.*

Pour l'amour de Lacan

Transcription d'un discours prononcé au cours de la rencontre intitulée *Lacan avec les philosophes*, organisée à l'Unesco par le Collège International de Philosophie en mai 1992. Le plus souvent, et autant que possible, le ton de cette quasi-improvisation a été respecté.

Ce texte fut d'abord publié dans l'ouvrage *Lacan avec les philosophes*, Actes du colloque publiés la même année aux éditions Albin Michel - que nous remercions ici d'avoir autorisé cette reproduction.

Lors de la dernière séance du colloque, « Pour l'amour de Lacan » fut d'abord une réponse aux communications de René Major, « *Depuis Lacan* », et de Stephen Melville « Depuis Lacan ? ». La lecture de ces deux communications, dans les Actes du colloque, éclairerait ainsi plus d'une allusion et en vérité l'orientation générale de ce texte.

Quant aux débats qui ont entouré, précédé et suivi ce discours, je renvoie également aux « Annexes (Correspondance et Post-scriptum) » publiées dans lesdits Actes (p. 421-452 du volume cité plus haut).

1. LE FUTUR ANTÉRIEUR AU CONDITIONNEL

Qu'est-ce que Lacan n'aurait pas dit !

Qu'est-ce qu'il n'aura pas dit !

Cela n'est pas une question, c'est une exclamation: pour essayer ma voix, trouver le ton, expérimenter avant de commencer cette idiomatique conjonction de la négation, de la dénégation, du conditionnel et du futur antérieur. Mon hypothèse: ces grammaires jouent ou successivement ou simultanément un rôle d'écran et de miroir dans les modalités de *l'avec*, comme dans les modalités du *depuis* qui auront réglé le rapport de Lacan aux philosophes - à certains philosophes. Ces quelques réflexions sur des modalités temporelles seront ainsi marquées par l'incidence de ce que Stephen Melville vient de dire sur la « narration », donc sur l'histoire, sur les « glissements temporels », et aussi sur la possibilité d'une *Kehre*, d'un « tournant » de Lacan après les *Écrits*, c'est-à-dire, et plus précisément, depuis 1966-1967.

Qu'est-ce que Lacan n'aura pas dit ! Qu'est-ce qu'il n'aurait pas dit!

Pour nous approcher de ce qu'il en fut de Lacan *avec* les philosophes, il faudrait non seulement faire la clarté sur ce que

« avec » peut vouloir dire dans ce cas, mais sur ce que Lacan a dit, n'a pas dit, aura dit ou n'aura pas dit, fait dire, laissé dire - au futur antérieur ou au conditionnel. Traiter de cette énigme du futur antérieur et du conditionnel, qui m'intéressera de façon toute particulière aujourd'hui, c'est traiter le problème de l'archivation, de ce qui reste ou ne reste pas. C'est un vieux problème. Mais, en ce siècle, la naissance de la psychanalyse - *conjointe* à l'avènement de nouvelles techniques d'archivation ou de télécommunication - aura consolidé l'appareil de certains paradoxes auxquels, c'est du moins mon sentiment, l'histoire conventionnelle, la manière d'écrire ou de raconter l'histoire ou des histoires ne s'est peut-être pas encore systématiquement mesurée. C'est tout simplement du concept d'histoire qu'il y va sans doute ici. Les effets de ces paradoxes, disons techno-psychanalytiques (puisqu'ils concernent *conjointement*, du même coup, ce que la psychanalyse peut nous dire de l'inscription, de l'effacement, des blancs, du non-dit, de la mise en mémoire *et* des nouvelles techniques d'archivation, celle-ci par exemple, et tous les magnétophones qui sont dans cette salle) ne concernent pas seulement Lacan, bien sûr. Mais l'exemple de Lacan offre certains traits singuliers qui méritent l'attention de tous ceux que ces questions intéressent.

Le mal des colloques, celui dont j'y souffre en tout cas, c'est qu'on n'y fait pas le détail et qu'au lieu de traiter des « choses mêmes » (ah, les choses mêmes !) au plus près du plus aigu, nous devons, faute de temps et parce que notre voix se trouve prise dans les mouvements de houle d'une sorte de chœur ou de chorale, renoncer à la minutie de la lettre - c'est-à-dire à ces déplacements microscopiques ou micrologiques où j'espère toujours incorrigiblement que se décident les choses - à un moment donné. Mais le moment donné n'est jamais donné. Que ce moment donné soit donné, c'est ce qui justement n'est jamais donné d'avance, et nous voilà déjà arrivés, trop tôt bien sûr, largement en avance, à la question de la destination.

A cause de cette macroscopie ou de cette macrologique du colloque, les mouvements de stratégie « externe », si on peut dire

et s'il y en avait qui soit pure, ce que je ne crois pas, tendent toujours à l'emporter largement. Et sur le travail tendent à l'emporter alors les thèses, les positions, les prises de position, les positionnements. Je n'ai jamais beaucoup aimé ces choses, les thèses, je ne m'y suis pas souvent arrêté, et ce n'est pas seulement une question de goût. C'est la question de la philosophie, rien de moins, et de ce qui s'y accorde à la *thèse*, à la *positionnalité*.

Dans une lecture de *Au-delà du principe du plaisir*, qui n'est pas n'importe quel livre de Freud, et, vous le savez, pas n'importe quel livre de Freud pour Lacan, j'avais essayé (c'était « Spéculer - sur " Freud " », dans *La Carte postale*) de marquer en quoi Freud n'avancait qu'à suspendre sans arrêt possible toutes les thèses dans lesquelles ses successeurs ou héritiers, ses lecteurs en général auraient eu intérêt à l'arrêter. Cette lecture était aussi une interprétation de ce qui lie la spéculation sur le nom, le nom propre ou les noms de famille à la science, singulièrement à la théorie et à l'institution psychanalytiques. Il va de soi que ma lecture concernait aussi, implicitement ou explicitement, pourvu qu'on dispose d'un certain code ou programme de traduction, les questions du nom de Lacan, les problèmes de legs, de science et d'institution, les apories de l'archivation dans lesquels il se trouve engagé.

À la pulsion ou à l'attente de prise de position, j'essaierai donc de résister une fois de plus, et à ceux qui attendraient ici de moi quelque positionnement pour y arrêter leur jugement, je souhaite bien du plaisir.

Pour ne pas me perdre dans le nombre et la difficulté des problèmes qu'il faudrait aborder, pour ne pas vous retenir trop longtemps, pour ne pas ré-ouvrir tant de textes qui après tout sont disponibles et en principe lisibles pour qui le veut bien, je me tiendrai à la règle de la discussion (puisque ce moment est celui de la discussion), et d'abord de la discussion telle qu'elle est engagée par ce que René Major et Stephen Melville viennent de nous dire. J'observerai scrupuleusement cette règle. Mais il va de soi que dans la discussion qui suivra, c'est à vous tous de proposer, si vous le voulez, un autre espace de discussion.

René Major a cité *Vincipit* du séminaire du 16 novembre 1976, qui commence par *ces* mots « Avez-vous su lire l'affiche ? » et qui dit à propos de l'insuccès (« l'Insu-que-sait »), c'est-à-dire, si je traduis à ma manière, qui n'est peut-être déjà plus très lacanienne, l'insuccès qui échoue à arriver, autrement dit qui échoue - à savoir parce qu'il arrive, parce qu'il réussit, qui échoue à réussir (la syntaxe du *à* se déplaçant ici subrepticement, mais très nécessairement, et j'en ai souvent joué, pour passer d'une grammaire à l'autre, « j'échoue à arriver » voulant dire à la fois « je n'arrive pas », « je n'arrive pas à arriver » et j'échoue ou je n'arrive pas *parce que* j'arrive, je n'arrive pas *à* arriver, *dès lors que, puisque, depuis que* j'arrive - c'est ici l'événement qui parle, c'est de l'événement, de l'arrivée, de la venue et du « viens » que je parle, une fois de plus), s'agissant donc de l'insuccès comme de ce qui n'arrive pas à arriver, précisément à arriver, du fait d'arriver, parce qu'il arrive, René Major cite le séminaire de Lacan à la date du 16 novembre 1976: « Le trait unaire nous intéresse parce que, comme Freud le souligne, il n'a pas spécialement à faire avec une personne aimée. » Et Major a bien raison d'enchaîner: « Je m'empresse d'ajouter que ce ne sont pas toujours les personnes qui vous aiment qui vous rendent les meilleurs services. »

Je serais mort si je ne croyais pas qu'il a raison sur ce point. Je serais mort et si j'ai bien compris, cela n'irait pas sans quelque bénéfice secondaire, du moins pour mon nom, mais j'ai préféré laissé attendre.

Et si je disais maintenant « Voyez-vous, je crois que nous nous sommes beaucoup aimé, Lacan et moi... », je suis à peu près sûr que beaucoup ici ne le supporteraient pas. C'est pourquoi je ne sais pas encore si je vais le dire. Beaucoup ne le supporteraient pas, et cela explique bien des choses. Beaucoup ne le supporteraient pas, non pour en être surpris, pas du tout, je me demande même si cette pensée ne leur était pas étrangement familière; mais parce que c'est une chose qui n'aurait pas dû avoir lieu et qui ne doit surtout pas être dite sans outrecuidance, surtout par un seul qui dirait « nous » tout seul après la mort de l'autre. La Chose donc ne doit pas être dite, ni surtout répétée; et si néan-

moins je répétais, « nous nous sommes beaucoup aimés, Lacan et moi, chacun comme il lui aura plu, chacun à sa manière ou chacun à notre manière », est-ce que ce serait une révélation, un aveu, une dénonciation ? À chacun de prendre cela « comme il lui plaira ».

« Comme il lui plaira », ça, c'est une citation de Lacan, d'un mot quasiment privé entre Lacan et moi, une phrase dans laquelle « lui », c'est moi, et sur laquelle je reviens dans un instant.

Quant à être choqué de voir quelqu'un dire « nous », en parlant tout seul après la mort de l'autre, il n'y a pas de quoi. C'est là aussi un des phénomènes les plus communs de la destinerrance. Il inflige à la destination de la lettre une dérive interne dont elle peut toujours ne jamais revenir, mais sur laquelle nous devons revenir.

« Nous » est une modalité de l'*avec*, de l'être-avec, ou du faire-avec, *avoc*, *apud hoc*, chez l'autre, en hôte ou en parasite. Or « nous » est toujours le dit d'un seul. C'est toujours un seul qui a le culot de dire « nous les psychanalystes », « nous les philosophes », « avec vous les psychanalystes », « avec nous les philosophes », ou plus gravement encore « nous les psychanalystes avec les philosophes » ou « avec nous les philosophes ». *Avec*, cela veut dire aussi *chez* (*apud*, *avuec*, *avoc*, *apud hoc*, catégorie de l'invité ou de l'intrus, de l'hôte ou du parasite, donc, qui abuse toujours dès qu'il dit « nous »).

Cette modalité logico-grammaticale paraît intéressante, entre autres choses, parce que c'est toujours moi qui dit « nous », c'est toujours un « je » qui énonce « nous », supposant en somme par là, dans la structure dissymétrique de l'énonciation, l'autre absent ou mort ou en tout cas incompétent voire trop tard venu pour objecter.

L'un signe pour l'autre.

La dissymétrie est encore plus violente si c'est d'un « nous nous » réfléchi, réciproque ou spéculaire qu'il s'agit. Qui aura jamais le droit de dire « nous nous aimons » ? Mais y a-t-il une autre origine de l'amour, un autre performatif amoureux que cette outrecuidance ? S'il y a du *nous* dans l'être-avec, c'est parce qu'il

y en a toujours un qui parle tout seul au nom de l'autre, depuis l'autre, il y en a toujours un qui vit plus, plus longtemps. Cet un, je ne me presserai pas de le nommer « sujet ». Quand nous sommes avec quelqu'un, nous savons *sans retard* que l'un de nous survivra à l'autre. Il le fait donc déjà, il pourra ou devra parler seul. Et on peut en tirer immédiatement les conséquences. Ça arrive tous les jours. Même quand nous chantons la Marseillaise ou nous joignons à un chœur, ce qui reste l'exception et ne nous engage pas beaucoup, c'est toujours un moi qui peut dire « nous », par exemple « nous nous aimons ».

Qu'est-ce que ça s'archive !

Ce n'est pas une question. C'est encore une exclamation, un point d'exclamation un peu suspendu, parce qu'il est toujours difficile de savoir si ça s'archive, ce qui s'archive, comment ça s'archive, la trace qui n'arrive qu'à s'effacer, au-delà de l'alternative de la présence et de l'absence. Ce n'est pas seulement difficile, de le savoir, c'est impossible en toute rigueur. Non, sans doute, parce qu'il y a toujours plus à savoir mais parce que ce n'est pas de l'ordre du savoir.

Ce n'est jamais une raison suffisante pour ne pas chercher à savoir, en *Aufklärer* - à savoir que ça s'archive, jusqu'où, jusqu'à quelle limite, et comment, selon quelles voies détournées, surprenantes ou surdéterminantes. René Major a fait au moins deux allusions tout à l'heure à une histoire « souterraine » dans le trajet même du discours de Lacan, puis à une « question en question » qui, je le cite, « a une histoire, concerne des textes, plusieurs textes, qui ne sont ni limités à un cercle repérable ni délimités par une aire géographique, et cela en dépit du fait qu'elle ne prenne pas la forme affichée - même si et surtout si elle ne la prend pas - d'un programme académique et institutionnel. La question de la question est plus vaste et relève de procédures de traduction et d'enjeux théorico-pratiques qui se nouent aux frontières de plusieurs disciplines qu'ils déstabilisent ».

Oui, je crois que c'est vrai en général et tout particulièrement des choses en question sous le titre « Lacan avec les philosophes »: les modalités de *l'avec* appellent ici une histoire et un

type d'interprétation historique d'une prudence, d'une lenteur et d'un raffinement micrologique extrêmes; elles appellent une attention sans relâche aux paradoxes de l'archivation, à ce que la psychanalyse, qui ne serait pas seulement ici le thème ou l'objet de l'histoire mais son interprétation, peut nous dire de ces paradoxes de l'archivation, de ses blancs, de l'efficacité de ses détails ou de son inapparence, de sa garde capitalisante - ou, mais là nous sommes peut-être au-delà de la psychanalyse, de la destruction radicale de l'archive, dans les cendres, sans refoulement et sans mise en réserve, sans cette mise en réserve ou en garde qui opérerait, dans le refoulement, par simple déplacement topique. Une attention tout aussi aiguë est requise à l'endroit de ce que le discours psychanalytique, par exemple celui de Lacan, peut avoir de problématique quant à l'archivation, justement, à la garde, à l'économie du refoulement comme garde, à l'inscription, à l'effacement, à la destructibilité de la lettre ou du nom. Une histoire à la mesure de ces redoutables difficultés, une histoire capable de les prendre en compte dans son propre discours historique, devrait venir s'ajouter, sans du tout les disqualifier, car elles sont aussi indispensables, en tout cas inévitables, à d'autres lectures, conventionnelles ou non, et plus classiquement symptomatiques, de l'archive. C'est pas demain la veille.

Avant de proposer, en réponse à ce qui vient d'être dit, une contribution modeste, partielle, préliminaire à une telle histoire, j'expliquerai d'un mot pourquoi et dans quel esprit j'ai accepté l'invitation dont m'ont honoré mes amis du Collège international de philosophie, René Major et Patrick Guyomard, qui eurent d'abord, je crois, la belle idée de ce grand colloque pluriel et international. Si j'ai dit *oui*, ce n'est certainement pas parce que je crois avoir quelque chose de plus ou d'irremplaçable à dire sur ces choses; la discussion de ce que j'ai pu risquer il y a près de vingt ans autour de *ces* questions demanderait un examen microscopique dont nous n'avons, vous et moi, ici, ni le temps ni la patience et qui, je l'ai dit, se prête mal au rythme et à la scène d'un grand colloque. Non, si j'ai été heureux d'accepter cette invitation et si je l'ai fait il y a près de deux ans, avant même de savoir qui y parlerait

et ce qui s'y dirait, en particulier ce que dirait Major à qui l'idée ne m'était pas venue un instant de demander même quel serait le titre de sa communication; si j'ai été heureux d'accepter cette invitation, donc, c'est parce que ce colloque, outre le travail considérable et nécessaire qui peut s'y faire, sur des sujets trop souvent évités jusqu'ici, surtout à l'intérieur du milieu analytique, y compris autour de Lacan, ce colloque, donc, a aussi la signification d'un hommage international à Lacan. Et c'est à cet événement, à ce juste et spectaculaire hommage que j'ai été heureux qu'on veuille bien m'associer. Non seulement mais aussi parce que, dans les temps qui sont les nôtres, je parle du temps de la culture et notamment de la culture parisienne, je trouve à cet hommage une vertu politique. Je considère comme un acte de résistance culturelle l'hommage public à une pensée, un discours, une écriture difficiles, peu dociles à la normalisation médiatique, académique ou éditoriale, rebelle à la restauration en cours, au néo-conformisme philosophique ou théorique en général (ne parlons pas de la littérature) qui aplatit et aplanit tout autour de nous, tentant de faire oublier ce qu'a été le temps de Lacan, l'avenir aussi et la promesse de sa pensée, et donc d'effacer par là le *nom* de Lacan; vous savez qu'il y a mille manières de le faire, parfois les plus paradoxales, Lacan en a fait de son vivant l'expérience surnommée « excommunication »; il peut arriver que certains de ceux qui se réclament aujourd'hui du nom de Lacan et non seulement de son héritage ne soient pas les moins actifs ou les moins efficaces dans cette opération. Là encore la logique du service rendu est des plus retorses, la censure, la suture et le bétonnage orthodoxique n'excluant pas, au contraire, l'éclectisme culturel de façade. Qu'il s'agisse de philosophie, de psychanalyse ou de théorie en général, ce que la plate restauration en cours tente de recouvrir, de dénier ou de censurer, c'est que rien de ce qui a pu transformer l'espace de la pensée au cours des dernières décennies n'aurait été possible sans quelque explication *avec* Lacan, sans la provocation lacanienne, de quelque façon qu'on la reçoive ou qu'on la discute, et j'ajouterai sans quelque explication *avec* Lacan dans son explication *avec* les philosophes.

Avec les philosophes plutôt qu'avec la philosophie, et j'ai toujours été séduit par la dramatisation selon laquelle, rompant avec le commentaire ou l'historiographie en usage chez bien des philosophes professionnels, qu'ils racontent plus ou moins bien les vies des philosophes ou qu'ils reconstituent la structure des systèmes, Lacan a mis en scène le désir singulier *du* philosophe et ainsi n'a pas peu contribué à ouvrir l'espace d'une sorte de nouvelle culture philosophique. Dans laquelle nous sommes, même si on veut nous le faire oublier pour revenir en deçà. L'être-avec ou l'explication avec les philosophes a atteint chez Lacan un raffinement, une étendue, une luminosité inopinée du « coup de phare » dont on a peu d'exemples, aussi bien dans la communauté des philosophes professionnels que dans celle des psychanalystes. Et donc rarement à ce degré, une fréquentation des philosophes, un être-avec les philosophes aura, je le dis dans le sens de la plus grande faveur ou de la plus grande ferveur, *mérité la discussion*, mérité qu'on discute *avec* Lacan la manière dont il aura réglé son rapport *avec* les philosophes. Le raffinement et la compétence, l'originalité philosophique de Lacan n'ont pas de précédent dans la tradition de la psychanalyse. Le retour à un Freud philosophe eût été de ce point de vue une régression ou une faiblesse mais je dirai tout à l'heure un mot des conséquences paradoxales et perverses qui découlent du fait que Lacan est un philosophe tellement plus averti que Freud, tellement plus philosophe que lui !

Ayant ainsi accepté avec joie l'invitation qui m'était faite de participer à cette réflexion, à cette discussion et à cet hommage, j'ai cru ne pas devoir m'offenser ou me laisser décourager, comme d'autres auraient pu légitimement le faire, et comme certains le souhaitaient peut-être en alléguant la loi selon laquelle on ne parlerait ici que de morts ¹ et que donc on ne parlerait de moi, si on y tenait, qu'à cette condition, que je fasse le mort, avant même que ça n'arrive et qu'on m'y donne un coup de main à l'occasion,

1. Sur le paragraphe qui commence ici, je renvoie aux Annexes (Correspondance et Post-scriptum) publiées dans *Lacan avec les Philosophes*, Albin Michel, 1991, p. 420 et suiv.

c'est-à-dire, il suffisait d'y penser, à me faire disparaître nommément en tant que vivant, parce que je suis vivant, à me faire disparaître à vie; j'ai donc cru que je ne devais pas me laisser offenser ou décourager, bon vivant que je suis encore, par le lamentable et indécent incident de nom propre interdit à l'affichage, de *veto* opposé à l'adjectif ou l'attribut qui peut rester d'un nom propre, je veux dire cet *acting out* auquel Major a fait allusion tout à l'heure pour en dire en vérité l'essentiel. Si j'ai en effet été choqué comme beaucoup par la violence symptomatique et compulsive de ce passage à l'acte, je n'ai pas été surpris par ce qu'il symptomalise et à l'analyse de quoi je suis rompu depuis à peu près un quart de siècle. Donc je n'y ajouterai rien d'autre pour l'instant: pour gagner un peu de temps, parce que cela m'ennuie de plus en plus et que, disons, « je connais trop bien », et enfin parce que, sans même parler de la sinistre mémoire politique que nous avons de l'histoire qui, en France, et surtout à l'Est de la France, s'est écrite, si on peut dire, non pas à l'encre mais à l'effacement du nom, sans même parler, donc, de cette mémoire politique, l'essentiel a été dit à ce sujet, précisément par Freud et par Lacan - qui savait de quoi il parlait. Et si je puis me permettre cette auto-référence, j'ai moi-même assez formalisé ailleurs, dans quelques livres dont un sur les noms de Freud et de Lacan, la lisibilité sous rature et la logique de l'événement, en tant qu'événement graphématique, notamment du nom propre qui, le beau diable, n'arrive qu'à s'effacer, pour y ajouter ici quoi que ce soit, pour l'instant - au moins par pudeur puisqu'en l'occurrence il semble s'agir de mon nom dit propre ou de ce qu'il peut en rester dans une épithète. Cela dit, si certains d'entre vous le souhaitaient, je ne chercherai pas à taire ce que je pense de tout cela, mais seulement à la fin, après tout, en post-scriptum ou entre parenthèses, *off the record*, comme on dit en anglais.

Off the record, cela veut dire hors enregistrement, hors archive. Nous voilà donc reconduits à la difficile question du « *record* », de l'histoire et de l'archive. Y a-t-il du « hors-archive » ? Impossible, mais l'impossible c'est l'affaire de la déconstruction.

Au fond, derrière la question de ce que j'appellerai encore la

restance de l'archive - qui fait tout sauf *rester* au sens de la subsistance permanente d'une présence -, derrière cette question de la différence ou de la destinerrance de l'archive pourrait se dessiner, au moins le temps d'une séance, la silhouette de tout ce qui m'a paru mériter d'être discuté, puisque nous sommes ici pour discuter ou relancer les discussions. Par quoi j'entends la silhouette de ce qui m'a paru mériter la discussion non pas *avec Lacan en général*, et surtout pas au nom de la philosophie *en général* (au sujet, au nom et du point de vue de laquelle je n'ai jamais parlé, pas plus par conséquent que de l'anti-philosophie qui m'a toujours paru la chose la moins digne d'intérêt qui soit), non pas *avec Lacan en général* - qui pour moi n'existe pas, et je ne parle jamais d'un philosophe ou d'un corpus en général comme s'il s'agissait d'un corps homogène: je ne l'ai pas fait pour Lacan plus que pour un autre. La discussion s'engagea plutôt avec une configuration forte, relativement cohérente et stabilisée d'un discours à l'époque du recueil et de la reliure des *Écrits*, soit en 1966.

La reliure des *Écrits*, c'est ce qui les fait tenir ensemble et leur assure la plus solide structure systémique, la constructure la plus formalisée, aussi formalisée que possible. Or s'il est un texte qui se tient plus que tout autre dans cette position et à ce poste de relieur, c'est bien le séminaire sur *La Lettre volée*. Comme vous le savez, le séminaire sur *La Lettre volée* reçoit un privilège, c'est le mot de Lacan que je cite: « le privilège d'ouvrir leur suite [la suite des *Écrits*] en dépit de la diachronie de celle-ci ». Autrement dit, les *Écrits* recueillent et relient tous les textes dont ils sont composés dans l'ordre chronologique (selon la « diachronie ») de leur publication antérieure, à l'exception, justement, du séminaire sur *La Lettre volée* qui, venant en tête, reçoit donc le « privilège » (mot de Lacan) de figurer la configuration synchronique de l'ensemble et donc de *relier* le tout. C'est pour cette raison qu'il m'avait paru justifié de m'intéresser de façon privilégiée à ce privilège; et si je me sers de ce mot de *reliure* ici, de reliure qui fait tenir ensemble au moment de lire et de relire, c'est parce que l'une des deux seules fois où dans ma vie j'ai rencontré Lacan et

parlé un peu *avec* lui, il m'a lui-même parlé de reliure et de la reliure des *Écrits*. Je ne raconte pas ces histoires pour le divertissement ou la diversion des anecdotes, mais parce que ce dont nous devons parler ici, c'est de la rencontre, de la *tukhè*, de la contingence - ou pas -, et de ce qui relie, si vous voulez, la signature de l'événement au théorème.

Je n'ai rencontré Lacan que deux fois et l'ai croisé dans un cocktail une troisième fois, longtemps après. Je ne sais pas si cela veut dire que nous avons été ensemble, l'un *avec* l'autre, mais en tout cas ces deux rencontres n'eurent pas lieu chez (*apud*) l'un ou l'autre mais chez un tiers, et d'abord, pour la première fois, à l'étranger, en 1966, aux États-Unis où nous nous étions pour la première fois exportés (je dis à dessein « exportés », c'est une citation, parce que vous savez peut-être qu'à travers des pseudonymes que les journalistes disent transparents, le personnage reconnaissable d'un bien mauvais roman (quand je dis mauvais, c'est pour parler « littérature » et non seulement « morale »), se plaignant d'abord de ne pas être traduit à l'étranger, s'en plaignant avec une aigreur dont le papier même paraît imprégné, ce personnage disait tout récemment, dans un seul souffle, que Lacan et moi, Lacan *avec* moi, alias Lauzun *avec* Saïda pour les intimes, sommes tous deux des « produits frelatés bons pour l'exportation ». Me trouver dans le même emballage d'exportation *avec* Lacan aurait plutôt été de mon goût, mais cela n'a pas été supportable et du goût de tous puisqu'un journaliste qui fait la navette entre le comité de Gallimard et *Le Nouvel Observateur* a tenté de me séparer *d'avec* Lacan en disant que, pour l'auteur de ce roman consternant, c'était seulement Derrida, car il disait, lui, mon nom, point celui du personnage de fiction, pas même Saïd, Sida ou Saïda qui, cette fois au singulier, citation trafiquée, devient un « produit frelaté bon pour l'exportation ». Moi tout seul, non plus *avec* Lacan comme le voulait l'auteur ou le personnage de la fable, mais sans Lacan, moi tout seul désormais, « produit frelaté » dans le compartiment d'exportation, moi tout seul dans ma boîte, déporté, exporté à l'étranger, et pourquoi pas interdit de séjour, moi tout seul, isolé, insularisé par le décret d'un agent de

la circulation culturelle. Voilà une des choses qui se passent en France aujourd'hui, dans les grands quartiers de la culture et de la politique dont je parlais en commençant).

Or donc, je repars, quand j'ai rencontré Lacan à Baltimore pour la première fois, en 1966, et quand nous fûmes présentés l'un à l'autre par René Girard, son premier mot fut, dans un soupir amical: « Il fallait donc attendre d'arriver ici, et à l'étranger, pour se rencontrer ! » Et je remarque ici peut-être à cause du problème de la destinerrance qui nous attend et peut-être à cause du nom de mort de Baltimore (Baltimore, danse ou transe et terreur), Baltimore qui est aussi la ville de Poe dont j'avais en vain cherché la tombe ces jours-là mais en tout cas pu visiter la maison en cette occasion (je suis allé chez Poe en 1966), je remarque ici peut-être à cause du nom de mort de Baltimore que les deux seules fois où nous nous sommes rencontrés et où nous avons un peu parlé l'un avec l'autre, il fut question de mort entre nous et d'abord dans la bouche de Lacan. À Baltimore, par exemple, il me parla de la façon dont il pensait qu'il serait lu, en particulier par moi, après sa mort.

De notre seconde et dernière rencontre, lors d'un dîner offert par sa belle-famille, il a tenu à archiver publiquement à sa manière, à propos d'une chose que je lui avais racontée, l'impasse que j'aurais tentée « sur l'Autre en jouant du mort ». Élisabeth Roudinesco raconte très bien toute cette séquence, que j'ai relue ce matin à la p. 418 de sa monumentale et classique *Histoire de la psychanalyse en France* (tome 2). La phrase de Lacan parle d'un « père » et c'est moi, d'un père qui « n'y reconnaît pas [...] l'impasse que lui-même tente sur l'Autre [grand A], en jouant du mort ». Je ne suis pas sûr encore aujourd'hui d'avoir bien compris l'interprétation risquée dans ce qui fut, ne l'oublions pas, une publication signée dans *Scilicet* (où Lacan était le seul à s'autoriser à signer), mais je me suis toujours demandé si en faisant de moi le père, dans cette histoire, en me nommant « le père », il ne visait pas le fils; je me suis toujours demandé s'il ne voulait pas dire le fils, s'il ne voulait pas faire le fils, de lui ou de moi, faire de moi le fils qui tente l'impasse sur l'Autre en jouant du mort, comme il

dit, ou se faire lui-même le fils. Comme toujours Lacan m'a laissé la plus grande liberté d'interprétation, et comme toujours je l'aurais prise même s'il ne me l'avait pas laissée, comme il m'aura plu: il m'avait laissé la plus grande liberté d'écoute et d'interprétation puisqu'il ajoutait aussitôt après: « Au père qui me l'a dit d'ici m'entendre ou non » (ce *didici* est magnifique, je l'entends en latin, comme dans la nuit d'un *disco*, cette fois, et non d'un bal, d'un *disco* où le vieux professeur n'arrive pas à renoncer à la compulsion conjointe du futur antérieur et de la didactique: *didici*, je te l'aurai dit, je te l'ai enseigné). Cette liberté d'interpréter comme il me plaira, il me l'avait laissée à la page de garde des *Écrits* quand ils furent reliés, puisque la dédicace qui l'accompagne dit ceci « à Jacques Derrida, cet hommage à prendre comme il lui plaira ». Message reçu: j'en ai toujours usé, aujourd'hui encore, de cet hommage, comme il me plaît et comme il me plaît de le rendre.

Donc il y avait la mort entre nous, il fut surtout question de la mort, je dirai même *seulement* de la mort de l'un de nous, comme *avec* ou *chez* tous ceux qui s'aiment. Ou plutôt il en parlait, lui, seul, car je n'en ai jamais, moi, soufflé mot. Il parlait lui, seul, de notre mort, de la sienne qui ne manquerait pas d'arriver, et de la mort ou plutôt du mort dont selon lui je jouais.

Je n'oublie pas la reliure à laquelle tout cela se relie. C'est qu'à Baltimore, l'autre inquiétude que me confia Lacan concernait la reliure des *Écrits* qui n'étaient pas encore parus mais dont la publication était imminente. Lacan était soucieux, un peu mécontent, m'a-t-il semblé, de ceux qui au Seuil lui avaient conseillé de tout rassembler dans un seul gros volume de plus de neuf cents pages dont la reliure risquait de n'être pas solide et donc de céder: « Vous verrez, me dit-il, en faisant un geste des mains, ça ne va pas tenir. » La re-publication en deux volumes de poche en 1970 l'aura rassuré et lui aura permis, au passage, non seulement de confirmer la nécessité de placer le séminaire sur *La Lettre volée* au « poste d'entrée » des *Écrits*, mais de me décocher un de ces futurs antérieurs (antidates ou antidotes) qui auront été le mode privilégié de toutes les déclarations d'amour qu'il m'a si souvent

faites en mentionnant, je n'ose pas dire en antidatant, je le cite, « ce que j'appelle proprement l'instance de la lettre avant toute grammatologie ».

(Avant toute grammatologie: *De la grammatologie* était le titre d'un article et d'un livre paru quelque cinq ans auparavant, et qui, c'est l'une des méprises ou méconnaissances nombreuses de Lacan et de tant d'autres à ce sujet, n'a jamais proposé une grammatologie, quelque science ou discipline positive portant ce nom, mais faisait de grandes dépenses pour démontrer au contraire l'impossibilité, les conditions d'impossibilité, l'absurdité de principe de toute science ou de toute philosophie portant le nom de grammatologie. Ce livre qui traitait *de la grammatologie* était tout sauf une grammatologie.)

Je relie encore cela à la re-liure du grand livre. Je me reporte donc à ce temps (fin des années 60, 1965, 1966-1967) où les *Écrits* se reliaient à l'enseigne du séminaire sur *La Lettre volée*. Je voudrais maintenant risquer une modeste contribution à cette histoire à venir de *Vêtre-avec* de Lacan et des philosophes, histoire dont je suis sûr qu'elle n'a jamais été écrite, et dont je ne suis pas sûr qu'elle puisse jamais l'être, à supposer même qu'on puisse la déchiffrer. Ce que je proposerai donc, ce sont seulement quelques protocoles à une telle histoire, qu'elle soit ou non possible. Et comme j'ai déjà parlé trop longtemps, je me limiterai un peu arbitrairement à *trois protocoles*. Je suis sûr qu'il y a assez de psychanalyse et de psychanalystes ici pour ne pas mettre au compte de la complaisance ou de la coquetterie le fait que je décrive les choses non pas depuis un point de vue surplombant sur cette histoire, mais nécessairement depuis le lieu, la place où j'y fus et j'y suis encore situé, inscrit, engagé, investi. Une place qui, je dois le dire, n'aura pas été commode mais pas mauvaise non plus pour l'observation. Ces trois protocoles, je les schématiserai selon quelques figures aux titres

1. *du chiasme*;
2. *du futur antérieur de l'après-coup*;
3. *de l'invagination chiasmatisque des bords— ou du site analytique*.

Qu'arrive-t-il à l'*avec entre deux* quand il y a du chiasme, de l'après-coup de futur antérieur et de l'invagination chiasmatisque ?

2. PREMIER PROTOCOLE: LE CHIASME

Le chiasme a été nommé par Major. Il s'agissait du chiasme entre les trajets de Freud et de Lacan quant à la science et à la spéculation philosophique. Je voudrais donner l'exemple d'un autre chiasme qui se produit en France dans les années 60. Au moment où le Séminaire sur *La Lettre volée* propose la plus grande formalisation stratégique du discours lacanien à l'ouverture des *Écrits*, que se passe-t-il avec les philosophes ? Ici on ne peut plus parler, à supposer qu'on l'ait jamais pu, des philosophes *en général*, mais de ce qui arrive à certains d'entre eux, ou de ce qui arrive à la philosophie par certains d'entre eux qui ne sont peut-être déjà plus simplement des philosophes, sans pour autant avoir rien contre, ce serait un peu simpliste et scolaire, la philosophie. Il arriva ceci, et cela m'arriva, qu'au moment où un certain nombre de philosophèmes majeurs ou dominants, organisés dans ce que je proposai de nommer à ce moment-là le phonocentrisme et/ou le phallogocentrisme, appelaient un questionnement disons pour faire vite « déconstructeur » (questionnement qui bien évidemment, par définition, était à la fois philosophique et excentrique, ex-centrant par rapport au philosophique comme tel, donnant à penser le philosophique depuis un lieu qui ne pouvait plus être simplement philosophique ni contre-philosophique, dans ou hors la philosophie), à ce même moment, exactement au même moment, on pouvait assister à une reliure théorique du discours lacanien qui faisait l'usage le plus fort, et puissamment spectaculaire, de tous les motifs à mes yeux déconstructibles, en cours de déconstruction; ce qui était encore selon moi plus grave, c'est qu'il s'agissait non seulement du plus déconstructible de la phi-

losophie (le phonocentrisme, le logocentrisme, le phallocentrisme, la parole pleine comme vérité, le transcendantalisme du signifiant, le retour circulaire de la réappropriation vers le plus propre du lieu propre, aux bords circonscrits du manque, etc., dans un maniement de la référence philosophique dont la forme au moins était dans le meilleur des cas elliptique et aphoristique, dans le pire dogmatique, j'y reviens dans un instant), non seulement donc du plus déconstructible mais même de ce qui traversant et débordant la philosophie ou l'onto-théologie (je veux dire le discours heideggerien) me paraissait déjà - et cela remonte à 1965 - appeler à son tour des questions déconstructrices. Car Lacan se référait alors, on l'a souvent rappelé ici, de façon fréquente, décisive et confiante, parfois incantatoire, à la parole heideggerienne, au *logos* interprété par Heidegger, à la vérité autant d'ailleurs comme adéquation que comme voilement/dévoilement. Inutile de rappeler une fois encore que la déconstruction, s'il y en a, n'est pas une critique, encore moins une opération théorique ou spéculative méthodiquement menée par quelqu'un, mais que s'il y en a, elle a lieu, je l'ai dit trop souvent, et encore dans *Psyché*, pour oser encore le répéter, comme expérience de l'impossible.

J'ai essayé de le montrer dans *Le Facteur de la vérité* et ailleurs, je ne pourrais pas reconstituer tout cela ici en si peu de temps.

Voilà donc la forme du chiasme •. je me trouvais alors devant une puissante reconstitution philosophique, philosophante, de la psychanalyse qui articulait et assumait et reliait avec la plus grande conséquence tous les motifs qui s'offraient d'autre part, non sans résistance, à quelque chose comme une interprétation généalogico-déconstructrice. En même temps, bien sûr, il n'y avait pas à regretter, encore moins à s'opposer à cette restructuration philosophique du discours ou des institutions psychanalytiques, à ce questionnement philosophique, donc critique. Mettant aussi en œuvre le plus vif de la philosophie, de la linguistique, de l'anthropologie, les déplaçant et les reformalisant à son tour de façon originale, il était tellement plus intéressant que ce qui sommeillait dogmatiquement alors sous le nom de psychanalyse. Ce

chiasme ou, comme disait encore Major, ce « chassé-croisé », était d'autant plus paradoxal que de la psychanalyse en général - et depuis Freud, que j'essayais de lire aussi à ma manière, très peu lacanienne, dans *Freud et la scène de l'écriture* - venait une impulsion à déconstruire le privilège de la présence, du moins comme conscience et conscience égologique. De façon apparemment extérieure mais sans doute non fortuite, cette impulsion concourait avec la nécessité de le faire selon d'autres voies, d'autres questions, celles dans lesquelles j'étais engagé d'autre part (lecture de Husserl, de Heidegger, question de l'écriture et de la littérature, etc.). Si bien que le discours à la fois le plus proche et le plus déconstructible, le plus à déconstruire alors était sans doute celui de Lacan. C'était déjà marqué dans *De la grammatologie* en 1965-1966 à propos de la primauté du signifiant.

Et c'est pourquoi, je l'ai dit dans *Positions* en 1971, quatre ans avant même d'avoir publié *Le Facteur de la vérité*, et Major l'a rappelé il y a un instant, mon « explication » théorique avec Lacan « consistait à poursuivre mon travail, selon ses voies et ses exigences spécifiques, que ce travail doive ou non, selon certains axes, se rapprocher de celui de Lacan et même, je ne l'exclus nullement, plus que de tout autre aujourd'hui ».

N'était-ce pas une façon de dire que je l'aimais et l'admirais beaucoup ? Et de lui rendre hommage, comme il me plaisait ? C'est dans ce même texte que je disais, avec et sans la philosophie, *without, avec et sans* Lacan, qu'« il faut la vérité ».

Alors, depuis ? Depuis, sommes-nous jamais sortis de ce chiasme ? Je ne le crois pas. À partir de ce chiasme qui faisait pour moi du discours de Lacan un discours trop philosophique, trop en confiance avec les philosophes, malgré naturellement toutes sortes de dénégations à ce sujet, trop en confiance avec tous ces gens avec lesquels j'étais en train non pas de rompre, ce qui n'a aucun sens, je l'ai dit mille fois, mais de reconsidérer tous les contrats, un discours lacanien, donc, trop en confiance avec un néo-existentialisme sartrien (dont on n'a pas assez parlé ou repéré les restes dans le discours de Lacan jusqu'aux *Écrits* où domine encore le discours de l'aliénation, de l'authenticité, etc.),

trop en confiance avec Hegel/Kojève le « maître » (et Hegel/Kojève, c'est aussi Heidegger car Kojève n'anthropologise pas seulement la phénoménologie de l'esprit, il l'heideggerianise aussi, comme vous savez, et c'était alors bien intéressant - mais je suis obligé de presser le pas ici, il y aurait tant à dire; Elisabeth Roudinesco nous a beaucoup instruits sur cette séquence l'autre soir). À partir de ce chiasme qui faisait du discours de Lacan un discours trop en confiance avec les philosophes et avec Heidegger (dont ma lecture dès 1965 était tout sauf confiante et engageait explicitement des questions que je n'ai cessé d'élaborer *depuis*), je ne pouvais, moi, être *avec* Lacan comme un philosophe serait avec un psychanalyste. Si j'ai vécu *avec* Lacan, si je me suis expliqué à mes heures *avec* lui, si j'ai discuté *avec* lui, cet *être-avec* n'a certainement pas été d'un philosophe *avec* un psychanalyste. En tout cas si cela avait été le cas, ma place dans le ménage de cet *odd couple* n'aura certainement pas été celle du philosophe, et encore moins celle de quelqu'un de l'Université ou de l'École pour laquelle Lacan, m'a-t-il semblé, a toujours nourri un désir, à mes yeux étonnés, intense voire avide. Sa seule excuse, quant à l'université, c'est qu'il n'y était pas. Lacan aurait sans doute voulu que je joue ce rôle de l'universitaire philosophe. Mais prendre quelqu'un, par exemple moi, pour un universitaire philosophe sous prétexte qu'il est payé pour ça dans une institution, l'identifier ou le résumer à cette fonction sous ce prétexte, c'est d'abord ne pas lire; puis ce geste primesautier, d'ailleurs aussi intéressé que défensif, est à peu près symétrique, point tout à fait mais à peu près symétrique de celui qui consisterait à prendre un analyste pour un analyste sous prétexte qu'il est payé pour ça: je m'en suis toujours gardé.

De ce chiasme dont je ne peux reconstituer tous les effets textuels et théoriques (il y faudrait des années de lecture minutieuse et courageuse), je prendrai un seul exemple pour en dire juste un peu plus. Prenez par exemple dans le séminaire sur *La Lettre volée* (donc dans les *Écrits*), ce qui ajointe et relie fortement un certain nombre de motifs, mettons arbitrairement huit pour faire penser à l'institution de l'infini debout.

1. Le motif du trajet propre et circulaire, du trajet réappropriateur de la lettre qui revient à la place du manque circonscriptible dont elle s'était détachée, lettre dont Lacan dit que « puisqu'elle subit un détour, c'est qu'elle a un trajet *qui lui est propre* » et un « droit chemin », droit chemin évidemment circulaire (p. 29 et 38).

2. Le motif de la vérité comme adéquation ou réadéquation, dans le retour circulaire et le trajet propre, de l'origine à la fin, du lieu de détachement du signifiant à son lieu de rattachement - ou comme dévoilement dans, je cite, cette « passion de dévoiler qui a un objet: la vérité », l'analyste restant « avant tout le maître de la vérité », la vraie parole, authentique, authentifiée par l'autre dans la foi jurée, n'étant plus la parole vraie et ce dévoilement prenant le relais de l'adéquation (« la parole apparaît donc d'autant plus vraiment une parole que sa vérité est moins fondée dans ce qu'on appelle l'adéquation à la chose », p. 193, 313 et 351);

3. Le motif de la « parole présente », la « parole pleine » (« Soyons catégorique, il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir [parole pleine et futur antérieur, donc] telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes » (p. 256); « L'analyse ne peut avoir pour but que l'avènement d'une parole vraie et la réalisation par le sujet de son histoire dans sa relation à un futur. » (p. 302).

4. La disqualification (elle aussi d'esprit très heideggerien dans son rapport à la technique) du « *record* », du « *recording* », de l'enregistrement et de l'archive mécanique comme « aliénante »: • Mais la retransmission même de son discours enregistré, fût-elle faite par la bouche de son médecin, ne peut, de lui parvenir sous cette forme aliénée, avoir les mêmes effets que l'interlocution psychanalytique » - qui devrait donc être directe, de vive voix, immédiate, etc. Donc « la parole pleine » qui « se définit par son identité à ce dont elle parle » (p. 258 et 381). Point très important pour moi, j'y reviendrai peut-être, qui lie le phono-logocentrisme ou le phallogocentrisme à la situation analytique comme parole sans interposition technique, sans dispositif de répétition archivante,

sans itérabilité essentielle: très vieux philosophème, de Platon à Heidegger inclus.

5. La position transcendantale du phallus, « signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se conjoint à l'avènement du désir¹ » position transcendantale qui n'est autre que la doctrine qui lie la vérité à la castration et à, je cite, « ce manque du pénis de la mère où se révèle la nature du phallus² ».

6. Le phonocentrisme alors militant (« Une écriture, comme le rêve lui-même, peut être figurative, elle est toujours comme le langage articulée symboliquement, soit tout comme lui *phonématique*, et phonétique en fait, dès lors qu'elle se lit³. » Comme je le remarquai dans *Le Facteur de la vérité*, ce « fait » n'a valeur de *fait* que dans les limites ethnoculturelles des écritures dites phonétiques, qui ne le sont d'ailleurs jamais de part en part - sans quoi il n'y aurait même pas d'ordre symbolique. Ce phonocentrisme explicite et massif sera contredit par Lacan lui-même, comme si de rien n'était, comme s'il l'avait toujours été (futur antérieur de l'après-coup), en 1972-1973, non pas « avant » mais après « toute grammatologie », je le montrerai dans un instant).

7. La méconnaissance ou la non-prise en compte de la structure littéraire de la narration, l'omission du cadre, du jeu des signatures et notamment de ses effets parergonaux; méconnaissance dont je ne peux reproduire la démonstration que j'en fis en 1975 mais une méconnaissance qui ne ressemble pas par hasard, notamment dans le traitement du narrateur général, à cette précipitation dont nous parlait Nicole Loraux et Philippe Lacoue-Labarthe et qui consiste à écraser l'une sur l'autre les instances du chœur, des personnages et des spectateurs au théâtre ou dans la tragédie, produisant dans la lecture d'incalculables dégâts au moment même où elle permet un certain calcul formalisateur de l'herméneutique psychanalytique.

8. Un escamotage des effets de double dans le récit de Poe

1. « La signification du phallus », in *Écrits*, Seuil, 1966, p. 692.

2. *Ibid.*, p. 877.

3. « Situation de la psychanalyse en 1956 », p. 470.

qui, je pense l'avoir aussi montré, aurait dû brouiller les limites entre l'imaginaire et le symbolique, et donc la rigueur de cette tripartition sur laquelle, comme vous savez, Lacan, a dû aussi revenir beaucoup plus tard.

Ces huit motifs - et sans doute d'autres plus secondaires que je n'ai pas le temps de recenser - sont fortement articulés entre eux, en vérité indissociables et indispensables à l'affirmation capitale, capitale d'ailleurs pour le destin et la possibilité de la psychanalyse, affirmation capitale *avec* laquelle une explication m'avait paru urgente et stratégiquement décisive, à savoir, je cite les derniers mots du séminaire. « C'est ainsi que ce que veut dire " la lettre volée ", voire " en souffrance ", c'est qu'une lettre arrive toujours à destination. » Or cette conclusion n'était possible que pour autant que la lettre (qui est pour Lacan non pas le signifiant, mais le lieu du signifiant) ne se divise pas. Lacan dit qu'elle « ne souffre pas la partition »: « Mettez une lettre en petits morceaux, dit-il, elle reste la lettre qu'elle est. » Si bien que ce que Lacan appelle alors la « matérialité du signifiant » et qu'il déduit d'une indivisibilité qu'on ne trouve nulle part, me paraissait - et me paraît toujours correspondre à une « idéalisation » de la lettre, à une identité idéale de la lettre, problème sur lequel je travaillais d'autre part, et selon d'autres voies, depuis assez longtemps. Mais - et je m'en tiendrai à ce seul point dans le contexte qui est le nôtre et dans le temps dont je dispose -, je ne pouvais articuler cette question et cette objection (dont on peut montrer que tout dépend, une autre logique de l'événement et de la destination, une autre pensée de la singularité, la dissémination de l'unique au-delà d'une logique de la castration, etc.), je ne pouvais lire, donc, cette idéalisation subreptice, pour ne pas dire cet idéalisme de Lacan, comme disait Melville, que depuis un travail déjà engagé, sur un mode déconstructeur, avec des philosophes, et notamment au sujet de la constitution des idéalités, des objets idéaux chez Husserl. Ceci pour dire, sans poursuivre dans cette direction, que pour lire Lacan, le lire de façon problématisante et non dogmatique, il faut lire aussi par exemple Husserl, et quelques autres, les lire de façon problématique ou déconstruc-

trice. Il y a là, me permettez-vous de le dire, la silhouette d'une autre formation, d'un autre cursus pour les lecteurs psychanalystes de Lacan, si du moins ils veulent le lire, de façon non psittaciste, non orthodoxique et non défensive; c'est en somme un conseil symétrique de « nouvelle formation » que certains d'entre nous, rares philosophes professionnels à avoir lu et publié sur Lacan dans l'université philosophique (je pense d'abord à Philippe Lacoue-Labarthe et à Jean-Luc Nancy), avons donné aux philosophes en leur disant, ce qui était plutôt rare à l'époque, il y a près de vingt ans: lisez Lacan. (Si j'en avais le temps, je dirai pourquoi selon moi tous les textes de « philosophes professionnels » auxquels je viens de me référer ne sont pas lus et pas lisibles en France, en particulier par la plupart des « lacaniens » français.)

3. DEUXIÈME PROTOCOLE:
LE FUTUR ANTÉRIEUR DE L'APRÈS-COUP

Comme je l'ai dit, ma lecture du *Séminaire sur la Lettre volée* et ce qui l'annonçait de 1965 à 1971 dans *De la grammatologie* et dans *Positions* ne prétendait pas y enfermer ou y épuiser Lacan (je l'ai dit explicitement dans ces textes mêmes), mais seulement traiter une configuration forte et relativement stabilisée du déplacement lacanien. Le discours de Lacan, toujours très sensible - et qui le lui reprocherait ? - à tous les mouvements de la scène théorique, n'a cessé depuis de réajuster, refondre même, parfois contredire les axiomes dont je viens de parler. L'accent sur l'écriture n'a pas cessé de s'alourdir après 68, jusqu'à inverser, très « grammatologiquement », l'énoncé que j'ai cité tout à l'heure sur l'écriture « phonématique et même toujours phonétique », puisqu'il écrit dans le *Séminaire Encore*¹. « Mais le signifiant ne se

1. « A Jakobson » (19 décembre 1972), Seuil, 1975, p. 22.

peut d'aucune façon limiter à ce support phonématique. » René Major a cité tout à l'heure certains exemples spectaculaires, il y en a tant d'autres à partir de ce moment, de cette substitution soudaine du graphématique au phonématique (qui d'ailleurs ne m'intéresse ici que comme indice symptomatique dans l'histoire des idées, comme on disait, et non en soi, car ce que j'ai proposé d'appeler la trace, le gramme, la différence, etc., n'est pas plus graphique que phonématique, pas plus spatial que temporel, mais laissons, ce n'est pas le lieu de traiter ce grave et tenace malentendu). Ce genre de substitution de l'écriture à la parole autour de 1970 mériterait une histoire à part et elle n'est pas réservée à Lacan. Ponge me disait un jour en riant qu'il relisait ses textes pour voir s'il n'avait pas trop cédé au phonocentrisme et s'il pouvait remplacer ici ou là parole par écriture sans dommage. Roger Laporte a fait un recensement que j'avais trouvé aussi lumineux qu'impitoyable de toutes les fois où, dans les mêmes années, notre ami Maurice Blanchot, republiant en recueil des textes anciens, y remplaçait tout simplement parole par écriture. Je ne sais pas s'il s'agit de *Kehre*, comme disait Stephen Melville, mais si la question de la *Kehre* était ouverte, elle serait très générale.

Tout ceci pour dire seulement que de ce qui restait et reste encore, et d'abord pour moi, l'avenir de la pensée lacanienne en mouvement au-delà des *Écrits*, la narration historique est d'autant plus difficile à écrire que Lacan était un écouteur incomparable, et sa machine discursive une machine d'une telle sensibilité que tout peut s'y inscrire de façon fine ou discrète (c'est très bien ainsi, et qui n'essaie pas d'en faire de même ?) mais de surcroît s'y inscrit dans une parole de séminaire qui, pour avoir donné lieu à des archivations multiples, sténotypiques, magnétophoniques, etc., aura ensuite été livrée, outre tous les problèmes de droit dans lesquels je ne veux pas entrer ici et que M. Conté aura évoqués au passage l'autre jour, à tous les problèmes posés par les délais de l'édition et d'un *editing*, au sens américain, des plus actifs. Toutes ces choses se jouant à un cheveu, les enjeux se décidant à un mot, une ellipse, une modalité verbale, un conditionnel ou un futur antérieur, surtout quand on connaît la rhéto-

rique de Lacan, on peut souhaiter bien du plaisir au narrateur qui souhaiterait savoir quoi - ce qui a été dit et écrit par qui à quelle date: qu'est-ce que Lacan aurait dit ou n'aurait pas dit ! C'est au fond aussi cela le problème de la lettre et de la destination qui me sépare peut-être au plus près *d'avec* Lacan.

4. TROISIÈME PROTOCOLE:
L'INVAGINATION CHIASMATIQUE DES BORDS

Non seulement mes références à Lacan, et notamment au séminaire sur *La Lettre volée* ne furent pas totalisantes, homogénéisantes ou critiques, mais je lui ai même donné raison sur la raison, la question de la raison restant ouverte, comme de savoir ce qui se passe quand on donne raison; et je l'ai dit dans *La Carte postale*¹, j'ai dit qu'il avait raison, à propos de « la raison de ce trait jamais élucidé où une fois de plus se mesure la profondeur de l'intuition de Freud: à savoir pourquoi il avance qu'il n'y a qu'une *libido*, son texte montrant qu'il la conçoit comme de nature masculine ». Donnant raison à Lacan, comme le signataire des *Envois* commence par donner raison à l'autre aimé, c'est le premier mot des *Envois*, « oui, tu avais raison », *Le Facteur de la vérité* parle, précisément à propos de « la raison de ce trait jamais élucidé », d'un trait tiré de la raison ou d'une traite tirée sur la raison. « Dans la logique du chaudron (traite tirée de la raison, la raison aura toujours raison). » Cette raison donnée à Lacan ou rendue de Lacan rend mon texte encore illisible aux lecteurs pressés de décider entre « pour et contre », bref aux esprits qui croyaient que je m'opposais ou donnais tort à Lacan. La question est autre: c'est celle de la raison et du principe de raison. Donc non seulement je ne critiquais pas Lacan mais je n'écrivais même pas *sur* Lacan

1. Aubier-Flammarion, 1980, p. 510.

ou *sur* un texte de Lacan une sorte de méta-discours en surplomb ou objectivant. J'étais par mon écriture engagé dans une scène dont au même moment je montrais (sans doute par des petites phrases que personne ne lit) qu'on ne pouvait la fermer et qu'elle n'était pas fermable, pas cadrable, ce qui n'a pas cessé d'être relancé par d'autres scènes *en abyme* qui se sont déployées *depuis*, ici ou là, plutôt là qu'ici, je veux dire à l'étranger encore une fois. D'autre part, pour toutes ces raisons, l'argument du *Facteur de la vérité* ne se laisse pas cadrer dans le texte qui porte ce titre, il est joué, mis en dérive dans *La Carte postale*, le livre qui porte ce titre et qui inscrit *Le Facteur de la vérité* comme une pièce dans une fiction sans bordure, ni publique ni privée, *avec* et *sans* narrateur général, et d'abord dans les *Envois* dont je ne suis pas le signataire et où une intrigue, peu lue, de lettre errante, certains propos sur la destination, comme sur l'institution analytique et ce qui s'y passe alors, ou pas, démontrent en le faisant ce qui s'y énonce sans se prêter à quelque méta-énoncé. Je n'en prends qu'un exemple, si vous me permettez de citer un personnage de ce livre sans me citer moi-même, c'est ici mon excuse, dans les *Envois* à la date du 18 août 1979:

Le 18 août 1979. C'est vrai que tu m'appelles seulement quand je suis pas là ?

Un jour tu m'as dit que j'étais une torche

«viens»

qui ne vaille sans le ton, sans le timbre, sans la voix que tu me connais. Voilà pour l'incendie.

Ils avaient tout misé sur une image (de l'un, de l'autre, du couple), puis ils sont restés attachés à la mise, et ils spéculent encore mais ils ne sont plus là. Chacun d'eux à l'autre: tu t'es ligué pour me détruire, tu t'es conjuré, tu as brouillé toutes les pistes, débrouille toi-même.

Et ce petit dialogue philosophique pour ta distraction: « - Qu'est-ce que c'est ça, la destination ? - Là où ça arrive. - Alors partout où ça arrive il y avait destination ? - Oui. - Mais pas avant ? - Non. - C'est commode, puisque ça arrive là, c'est que c'était destiné à arriver là. Mais alors on ne peut le dire qu'après coup ? - Quand c'est arrivé, c'est bien la preuve que ça devait arriver, et arriver là, à destination. - Mais avant

d'arriver, ça ne se destine pas, par exemple ça ne désire ni ne demande aucune adresse ? Il y a tout ce qui arrive où ça devait arriver, mais pas de destination avant l'arrivée ? - Si, mais je voulais dire autre chose. - Bien entendu, c'est ce que je disais. - Voilà. »

Comme je le lui ai laissé entendre, je ne sais pas si elle a eu raison d'écrire *ce qu'elle* a écrit, et c'est bien secondaire, mais elle a eu raison en tout cas de l'écrire. Raison *a priori*. Comment ça lui arrive, je n'en sais rien, et c'est pas demain la veille, ça ne fait que commencer, mais elle ne peut avoir eu tort de s'envoyer ça.

Cet envoi relançait deux autres post-scriptum, l'un dans l'autre (que je vous demande pardon de lire aussi, mais vous pouvez supposer qu'ils ne sont pas de moi). Ils situaient, je crois, un des lieux essentiels de la discussion en cours et interminable avec Lacan, à savoir la pensée de la contingence, de la singularité, de l'événement, de la rencontre, de la chance et de la *tukhè*, qui est aussi une certaine pensée, une interprétation ou une expérience de la mort dont le phallus serait le signifiant; ce qui pourrait résumer toutes les questions insatisfaites que je pose encore aujourd'hui au Lacan *avec* lequel il vaut la peine de discuter: des questions au sujet de ce qu'il dit, rien de moins, en somme, de l'être, de l'homme, de l'animal (surtout l'animal) et donc de Dieu.

P.-S. J'oubliais, tu as tout à fait raison: un des paradoxes de la destination, c'est que si tu voulais *démontrer*, à l'intention de quelqu'un, que quelque chose n'arrive jamais à destination, c'est foutu. La démonstration, une fois parvenue à son but, aura fait la preuve de ce qu'il ne fallait pas démontrer. Mais c'est pourquoi, chère amie, je dis toujours « une lettre *peut* toujours *ne pas* arriver à destination, etc. ». C'est une chance*.

Tu sais que je ne me donne jamais raison et ne démontre rien. Ils le supportent très mal, ils voudraient qu'en conséquence il ne se soit rien passé, tout rayer de la carte. Attends-moi.

* P.-S. Enfin une chance, si tu veux, si toi tu peux, et si tu l'as, la chance (*tukhè*, la fortune, voilà ce que je veux dire, la bonne fortune, la bonne aventure: nous). La malchance (la mal-adresse) de cette chance, c'est

que pour *pouvoir* ne pas arriver, cela doit comporter en soi une force et une structure telles, une dérive de destination, que cela *doit* aussi ne pas arriver de toute façon. Même en arrivant (toujours à du « sujet »). la lettre se soustrait à *l'arrivée*. Elle arrive ailleurs, toujours plusieurs fois. Tu ne peux plus la prendre. C'est la structure de la lettre (comme carte postale, autrement dit la fatale partition qu'elle doit supporter) qui veut ça. je l'ai dit ailleurs, livré à un facteur soumis à la même loi. La lettre veut cela, ici même, et toi aussi tu le veux ¹.

Cette pensée de la destination est indissociable, bien sûr. d'une pensée de la mort, de la destination comme mort - et c'est pourquoi je me suis autorisé à rappeler cette chose à peine privée que, entre Lacan et moi, à l'occasion de chacune de nos rencontres, il fut question de mort et que ce fut lui qui seul en parla.

Ce qui lie la destination à la mort est dit par le signataire des *Envois*, par exemple:

Le meurtre est partout, mon unique, mon immense. Nous sommes les pires criminels de l'histoire. Et ici même je te tue. sauve, sauve, toi. sauve-toi, l'unique, la vivante là-bas que j'aime. Entends-moi, quand j'écris, ici même, sur ces cartes postales innombrables, j'anéantis non seulement ce que je dis mais l'unique destinataire que je constitue, donc tout destinataire possible, et toute destination. Je te tue. je t'annule au bout de mes doigts, autour de l'un de mes doigts. Il suffit pour cela que je sois lisible — et je te deviens illisible, tu es morte. Si je dis que j'écris pour des destinataires morts, non pas à venir mais déjà morts au moment où j'arrive au bout d'une phrase, ce n'est pas pour jouer. Genet disait que son théâtre s'adressait aux morts et je l'entends comme ça du train où je vais t'écrivant sans fin. Les destinataires sont morts, la destination c'est la mort: non, pas au sens de la prédication de S. ou de p.. selon laquelle nous serions destinés à mourir, non. pas au sens où arriver à notre destination, à nous mortels, c'est finir par mourir ².

1. *Op. cit.*. p. 135.

2. *Op. cit.*. p. 38-39.

Bon. pardonnez-moi ces lectures qui me conduisent à précipiter ma conclusion avec trois remarques que je ferai aussi brèves et elliptiques que possible:

1. la mort;

2. la situation analytique:

3. le « y a-t-il une psychanalyse ? ». en général ou de la psychanalyse proprement nommable, d'un nom propre nommable ?

1. Sur la mort, *depuis*, depuis tous les textes dont je viens de parler, je me sens de plus en plus tenté de ne pas recevoir le discours sur l'être-pour-la-mort, dans sa forme heideggerienne ou dans la forme lacanienne où elle se lie au signifiant phallogocentré, sans beaucoup de questions en retour, de toutes sortes, et de déplacements qui sont aussi des expériences, non seulement des discours spéculatifs ou des discussions, voire des objections critiques. Mais je ne peux en dire plus ici, ces choses se passent ailleurs, en rapport avec les questions de l'animal et de Dieu, dans les séminaires de ces années (les choses remarquables que Lacan dit sur l'animal sont aussi à mes yeux des plus problématiques. En un mot il s'agirait de contester que la mort arrive à du mortel être-pour-la-mort, mais, scandale pour le sens et le bon sens, n'arrive qu'à de l'immortel qui manque de ne manquer de rien. Je pense ici à un certain passage du Zarathoustra sur la souffrance qui naît d'un manque de manque et que, au cours de mon séminaire de cette année sur « Manger l'autre ». j'ai interprété dans une direction où je croise peut-être ce que disait Nancy l'autre soir). Dans *Le Facteur de la vérité* (1975), en conclusion d'une analyse sur « un manque qui n'y manque jamais [à sa place] », je précisai ceci, qui me paraissait alors assez bien situer la différence « avec » Lacan: « La différence qui m'intéresse ici, c'est que, formule à entendre comme il plaira, le manque n'a pas sa place dans la dissémination¹. »

2. Sur la situation analytique, encore un souvenir de ma rencontre avec Lacan. Là je n'ai pas été un témoin direct - et la

1. *Op. cit.*, p. 470.

question de l'archive se pose encore autrement. René Girard m'a rapporté qu'après ma conférence de Baltimore, alors qu'il cherchait à faire partager à Lacan sa propre évaluation (elle était généreuse), Lacan lui aurait dit: « Oui, oui, c'est bien mais la différence entre lui et moi, c'est qu'il n'a pas affaire à des gens qui souffrent », sous-entendu: en analyse. Qu'en savait-il ? Très imprudent. Il ne pouvait tranquillement dire cela, et le savoir, qu'à ne se référer ni à la souffrance (hélas j'ai aussi affaire, comme tant d'autres, à des gens qui souffrent - vous tous par exemple) ni au transfert, c'est-à-dire à l'amour qui n'a jamais eu besoin de la situation analytique pour faire des siennes. Lacan faisait donc de la clinique institutionnalisée sur un certain mode, et des règles de la situation analytique, un critère de compétence absolue pour parler - de tout ça. Quelque dix ans après, et après avoir usé du futur antérieur à plusieurs reprises pour se réapproprier selon l'antidate, en disant par exemple qu'il s'en dessaisissait¹, de concepts et de mots, celui de gramme par exemple, et autres choses semblables, dont à ma connaissance il n'avait jamais fait usage et dont il aurait dû seulement, au contraire, se saisir, voici un épisode plus connu. Lacan commet dans un séminaire de 77 (encore *l'Insu-que-sait...*) une imprudence compulsive: il dit qu'il me croit en analyse (rires de l'auditoire, phrase remplacée par des points de suspension dans *Ornicar*, mais trop tard puisque la transcription circule, toujours le problème de l'archive, archive non maîtrisable, là pas plus que jamais, à cause de cette technique du *recording*). La chose est maintenant racontée et commentée dans *La Carte postale*² mais Elisabeth Roudinesco ne cite³ que la version officielle de *Ornicar*, avec points de suspension entre crochets. Cependant, l'archive légale saturant moins que jamais le tout de l'archive, celle-ci reste immaîtrisable et continue, en continuité avec l'anarchive.

De toute façon qu'en savait-il, que je fusse ou non en analyse,

1. « Raisons d'un échec », *Scilicet* I. Seuil, 1968, p. 47.

2. P. 218.

3. P. 603.

et qu'est-ce que cela pouvait signifier ? Que je n'ai jamais été en analyse, au sens institutionnel de la situation analytique, ne m'empêche pas d'être ici ou là, de façon peu comptable, analysant ou analyste à mes heures et à ma manière. Comme tout le monde. Et Lacan dit, remarque archivée par des appareils enregistreurs mais à jamais soustraite à l'archive officielle, ceci, dont vous admirerez la syntaxe, et la référence au non-savoir et à la vérité: « quelqu'un dont je ne savais pas que - pour dire la vérité je le crois en analyse - dont je ne savais pas qu'il fût en analyse - mais c'est une simple hypothèse - c'est un nommé Jacques Derrida qui fait une préface à ce *Verbiere* ». Ce non-savoir en vérité d'un *croire* (« pour dire la vérité, je le crois en analyse » !), d'une simple hypothèse, concernait donc l'être-en-analyse de quelqu'un que lui, Lacan, n'avait pas peur de nommer, l'être-en-analyse auprès d'un couple d'analystes, rien de moins (« car il les couple », ajoutait Lacan qui visiblement ignorait alors que l'un des deux, qui était mon ami, était mort au moment où j'écrivais ladite préface en sa mémoire, en hommage et en son absence).

Comment Lacan pouvait-il faire rire son auditoire au sujet ou depuis une bévue, la sienne, au sujet d'un hypothétique analysant - alors que lui-même se présentait, et c'est une de ses propositions les plus intéressantes, comme un analysant, maître de vérité en tant qu'analysant et non en tant qu'analyste ? Comment pouvait-il insister à deux reprises sur mon statut réel de non-analyste institutionnel et sur mon statut à tort supposé par lui d'analysant institutionnel, alors qu'il aurait dû être le premier à soupçonner les limites ou les bords de ces sites, à faire attention aux nœuds surnoués de cette invagination ?

3. Ceci me mène à mon tout dernier point. Ce qui tient en alerte mon écoute interminable de Lacan, tout insuffisante, intermittente, distraite et flottante qu'elle est, c'est moins la question de la philosophie, de la science ou de la psychanalyse, que telle autre qui concerne un certain état dominant (dominant, c'est-à-dire du maître) de l'histoire de la philosophie, de la science, de la psychanalyse, à savoir l'état dominant que j'ai nommé phallo-

gocentrisme à un certain moment, selon une certaine détermination historique, précaire, conventionnelle, finie, de la *situation analytique*, de ses règles et de ses limites. À cette situation analytique me paraît convenir l'expression topologique que j'avais risquée sur un autre exemple, l'invagination chiasmatisée des bords. Je l'avais proposée dans *Pas*, dans *Parages* que je suis reconnaissant à Stephen Melville d'avoir évoqué en ce lieu.

S'il en est bien ainsi, la question de savoir *s'il y a ou pas* de la psychanalyse, -x-ienne, la sienne, la tienne, la mienne, qui tienne ou qui vienne, cette incalculable, inénarrable, in-comptable, in-imputable question se déplace à mesure que se déconstruit, *comme d'elle-même*, sans déconstruction ni projet déconstructeur, la situation analytique, donc l'institution analytique. Quant aux rapports entre cette déconstruction comme expérience de l'impossible et le « il y a », j'en ai parlé ailleurs, c'est archivé.

Qu'est-ce que je n'aurai pas dit aujourd'hui ! Mais si j'avais dit que nous nous sommes beaucoup aimés, Lacan et moi, et donc beaucoup promis, et que ce fut pour moi une bonne chose de cette vie, aurais-je été dans la vérité ? Stephen Melville a dit que la promesse risquait toujours d'être aussi une menace.

C'est vrai. Mais je préférerais toujours préférer la promesse.

« Être juste avec Freud »
L'histoire de la folie
à l'âge de la psychanalyse

Conférence prononcée dans le Grand Amphithéâtre de Sainte-Anne le 23 novembre 1991, à l'occasion du trentième anniversaire de la publication de *Histoire de la folie à l'âge classique*. La rencontre fut organisée, à l'initiative de Elisabeth Roudinesco et de René Major, par la *Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse* (dont ce fut le IX^e Colloque). Elle fut ouverte par Georges Canguilhem.

La première version de ce texte fut d'abord publiée, avec les actes du Colloque, dans *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault*, Galilée, 1992.

à la mémoire de Georges Canguilhem

Quand Élisabeth Roudinesco et René Major m'ont fait l'honneur - et l'amitié - de m'inviter à une commémoration qui fût aussi une réflexion, à l'un de ces vrais hommages, de ceux qui exercent la pensée à la fidélité ou qui aiguissent la fidélité par la pensée, je n'ai pas hésité une seconde.

D'abord parce que j'aime la mémoire, ce n'est pas original et comment aimer autrement ? Or ce grand livre de Foucault fut il y a trente ans un événement dont je ne tente même pas d'identifier, encore moins de mesurer au fond de moi, le retentissement tant il fut intense et multiple dans ses figures. Ensuite parce que j'aime l'amitié et qu'il y a trente ans, durant de longues années, l'affection confiante que me témoigna Foucault fut d'autant plus précieuse que, partagée, elle répondait à mon admiration déclarée. Puis, après 1972, ce qui est venu obscurcir cette amitié sans altérer mon admiration ne fut pas étranger à ce livre, précisément, et à un certain débat qui s'ensuivit - du moins à ses effets lointains, retardés et détournés. Il y eut là une sorte d'enchaînement dramatique, de précipitation compulsive et répétée que je ne veux pas décrire ici, parce que je ne veux pas être seul, le seul à en parler après la mort de Michel Foucault - sinon pour dire que cette ombre qui nous rendit l'un à l'autre invisibles pendant près de dix ans, l'un pour l'autre insociables (jusqu'au 1^{er} janvier 1982, quand je revenais d'une prison tchèque) fait encore partie d'une histoire que j'aime aussi comme la vie, et d'une histoire qui se relie, m'y liant du même coup, au livre dont nous commémorons ici le grand événement, à quelque chose comme sa postface,

comme l'une de ses postfaces, car le drame que je viens d'évoquer surgit aussi d'une certaine postface, et même d'une sorte de post-scriptum que Foucault ajouta en 1972 à une postface.

Aussi, tout en répondant *oui*, de grand cœur, à une généreuse invitation, j'ai néanmoins écarté la suggestion, qui y fut associée, de revenir sur la discussion qui commença il y a trente ans. Je l'ai écartée pour de nombreuses raisons: celle d'abord que je viens de dire - on ne prolonge pas une discussion orageuse après le départ de l'autre - et puis parce que ce dossier n'est pas seulement surchargé (tant de textes enchevêtrés et difficiles, ceux de Descartes, de Foucault, tant d'objections et de réponses, de ma part mais de bien d'autres venus depuis lors, en France et ailleurs, jouer les arbitres); depuis, ce dossier s'est trop éloigné de moi et peut-être à cause du drame dont je parlai à l'instant, je n'ai plus eu le goût de l'ouvrir à nouveau. Au fond, le débat est archivé; ceux qu'il pourrait intéresser peuvent à loisir analyser et juger par eux-mêmes. À relire tous les textes de cette discussion, jusqu'à son dernier mot, surtout en son dernier mot, ils pourront mieux comprendre, j'imagine, pourquoi je préfère ne pas le relancer aujourd'hui. Il n'y a pas de témoin privilégié pour de telles situations - qui d'ailleurs n'ont chance de se former, et dès l'origine, qu'à partir de la disparition possible du témoin. C'est peut-être une des significations de toute histoire de la folie, un des problèmes pour tout projet et tout discours au sujet d'une histoire de la folie, voire d'une histoire de la sexualité: y a-t-il du témoignage pour cela, la folie ? Qui peut témoigner ? Témoigner, est-ce voir ? Est-ce rendre raison ? Y a-t-il un objet ? Y a-t-il de l'objet ? Y a-t-il un tiers possible pour rendre raison sans objectiver, sans identifier, même, c'est-à-dire sans arraisonner ?

Pour avoir décidé de ne pas revenir sur ce qui fut débattu il y a près de trente ans, il serait toutefois absurde, obsessionnel jusqu'à la crispation pathologique, et d'ailleurs impossible, de céder à une sorte de dénégation fétichiste et de prétendre se protéger de tout contact avec le lieu ou avec le sens de cette discussion. Bien que j'entende parler de tout autre chose aujourd'hui, et à partir d'une re-lecture toute récente de *l'Histoire de la folie à l'âge*

classique, je ne m'étonne pas et sans doute ne vous étonnerez-vous pas davantage de voir ressurgir la silhouette de certaines questions: non pas leur contenu, bien sûr, sur lequel je ne reviendrai nullement, mais leur type abstrait, à savoir le schème ou le spectre d'une problématique analogue. Par exemple: si je ne parle pas de Descartes mais de Freud, si j'évite donc une figure qui paraît centrale en ce livre et qui, parce qu'elle y est décisive quant au centre, ou quant au centrage de la perspective, surgit dès les premières pages ¹, dès le premier bord ou l'abord du livre, si donc j'évite cette instance cartésienne pour me porter vers une autre (la psychanalyse, freudienne ou non) qui, elle, n'est évoquée que sur les confins du livre et seulement nommée au plus près de sa fin, de ses fins, à l'autre bord, peut-être sera-ce encore pour poser une question qui ressemblera à celle qui s'imposa à moi il y a trente ans, à savoir celle de la possibilité même d'une histoire de la folie. La question sera au fond à peu près la même, quoique posée depuis un autre bord. Elle s'impose encore à moi comme le premier hommage qu'on doit à un tel livre. Si ce livre a été possible, s'il a eu dès le départ et garde aujourd'hui une certaine valeur monumentale, la présence et la nécessité indéniabile d'un *monument*, c'est-à-dire de ce qui s'impose en rappelant et en avertissant, il doit nous dire, nous enseigner ou nous demander quelque chose quant à sa propre possibilité.

À sa propre possibilité *aujourd'hui*: nous disons bien *aujourd'hui*, un certain *aujourd'hui*. Quoi qu'on pense d'autre part de ce livre, et quelque question ou réserve qu'il puisse inspirer à certains, de tel ou tel point de vue, sa force de frayage paraît incontestable. Aussi incontestable d'ailleurs que cette loi selon laquelle tout frayage n'ouvre la voie qu'à un certain prix, c'est-à-dire en verrouillant d'autres passages, en ligaturant, suturant ou comprimant, voire réprimant, au moins provisoirement, d'autres veines. Et aujourd'hui comme hier, je veux dire en mars 1963, c'est cette question de *l'aujourd'hui* qui m'importe ici, telle que

1. P. 53-57 de la première édition (Plon, 1961) à laquelle je me référerai désormais.

j'avais tenté de la formuler hier et vous me pardonnerez, une fois ne sera pas coutume, de citer quelques lignes qui définissaient alors, dans sa forme générale, une tâche qui me paraît encore nécessaire, du côté de chez Freud cette fois, plutôt que du côté de chez Descartes. En disant « du côté de chez Freud » plutôt que « du côté de chez Descartes », ne cédon pas trop vite à la naïveté qui nous précipiterait vers la croyance que nous sommes plus près d'un *aujourd'hui* avec Freud qu'avec Descartes, bien que ce soit là le point de vue de la majorité des historiens.

Voici donc la question d'hier, de l'aujourd'hui d'hier, telle que je voudrais aujourd'hui la traduire, du côté de chez Freud, la transportant ainsi dans l'aujourd'hui d'aujourd'hui :

« Donc si le livre de Foucault, malgré les impossibilités et les difficultés reconnues [sous-entendu: par lui, bien sûr], a pu être écrit, nous sommes en droit de nous demander à quoi en dernier recours il a appuyé ce langage sans recours et sans appui [« sans recours » et « sans appui » sont des expressions de Foucault que je venais de citer]: qui énonce le non-recours ? qui a écrit et qui doit entendre, dans quel langage et à partir de quelle situation historique du *logos*, qui a écrit et qui doit entendre cette histoire de la folie ? Car ce n'est pas un hasard si c'est aujourd'hui qu'un tel projet a pu être formé. Il faut bien supposer, sans oublier, *bien au contraire*, l'audace du geste de pensée dans *l'Histoire de la folie*, qu'une certaine libération de la folie a commencé, que la psychiatrie s'est, si peu que ce soit, ouverte [et en somme je serais tenté de remplacer purement et simplement - psychiatrie » par « psychanalyse » pour traduire l'aujourd'hui d'hier dans l'aujourd'hui de ma question d'aujourd'hui], que le concept de folie comme déraison, s'il a jamais eu une unité, s'est disloqué. Et que c'est dans l'ouverture de cette dislocation qu'un tel projet a pu trouver son origine et son passage historiques.

Si Foucault est plus qu'un autre sensible et attentif à ce type de questions, il semble toutefois qu'il n'ait pas accepté de leur reconnaître un caractère de préalable méthodologique ou philosophique¹. »

1. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 61.

Si ce type de questions avait un sens ou une légitimité, si dès lors il s'agissait d'interroger ce qui, aujourd'hui, en ce temps qui est le nôtre, celui dans lequel *l'Histoire de la folie* de Foucault a été écrite, rendait possible l'événement d'un tel discours, il eût été alors plus conséquent de ma part d'élaborer cette problématique du côté de la modernité, *a parte subjecti*, en quelque sorte, du côté où le livre s'écrivait, donc du côté par exemple de ce qui avait bien dû arriver à la psychiatrie moderne nommée dans le passage que je viens de lire. À la psychiatrie moderne, voire à la psychanalyse ou plutôt aux psychanalyses et aux psychanalystes, car le passage au pluriel sera l'enjeu même de cette discussion. Il eût été plus urgent, en effet, d'insister sur la psychiatrie ou sur la psychanalyse modernes que d'orienter la même question vers Descartes. Dès lors, étudier la place et le rôle de la psychanalyse dans le projet foucauldien d'une histoire de la folie, comme je vais maintenant tenter de le faire, cela pourrait consister à corriger une inconséquence ou à expliciter plus directement une problématique que j'aurais laissée à l'état de programme préliminaire, comme un cadre général, en introduction à ma conférence de 1963. Celle-ci faisait une seule allusion à la psychanalyse. Il est vrai qu'elle l'inscrivait dès l'ouverture. Dans un protocole qui mettait en scène certaines positions de lecture, j'évoquai alors l'enracinement du langage philosophique dans le langage non philosophique et je rappelai une règle de méthode herméneutique, telle qu'elle me paraît encore valoir pour l'historien de la philosophie autant que pour le psychanalyste, à savoir la nécessité de s'assurer d'abord du sens patent, et donc de parler la langue du patient qu'on écoute: de bien comprendre, de façon quasi scolaire, philologique et grammaticale, compte tenu de conventions dominantes et stabilisées, ce que Descartes *voulait dire* à la surface déjà si difficile de son texte, tel qu'il est interprétable selon des normes classiques de lecture, et de comprendre cela même *avant de* soumettre cette première lecture à une interprétation symptomale et historique réglée par d'autres axiomes ou d'autres protocoles. Il faut bien comprendre cela même *avant de et pour* déstabiliser, là où c'est possible et si c'est nécessaire, l'autorité des

interprétations canoniques. Quoi qu'on en fasse, il faut commencer par entendre le canon. C'est dans ce contexte que j'avais rappelé la remarque de Ferenczi cité par Freud dans la *Traumdeutung* (« Toute langue a sa langue de rêve ») et ce que dit Lagache au sujet du polyglottisme dans l'analyse.

Dans sa forme générale et historique, ma question portait sur le *site* qui donne lieu *aujourd'hui*, la rendant ainsi possible, à une histoire de la folie. Une telle question aurait dû me conduire, il est vrai, vers la situation de la psychiatrie et de la psychanalyse plutôt que vers la remise en cause d'une lecture de Descartes. Cette logique eût paru plus naturelle, et la conséquence immédiate. Mais si, à délimiter sévèrement le champ, j'ai substitué Descartes à Freud, ce n'est peut-être pas seulement à cause de la place signifiante et stratégique que Foucault confère au moment cartésien dans l'interprétation du *Grand Renfermement* et de l'*Âge classique*, c'est-à-dire dans le découpage de l'objet même du livre. C'est déjà, au moins implicitement, à cause du rôle que la référence à un certain Descartes jouait dans la réflexion d'alors, au début des années soixante, au plus près de la psychanalyse, en vérité dans l'élément même d'une certaine psychanalyse et de la théorie lacanienne. Celle-ci s'élaborait autour de la question du sujet et du sujet de la science. Qu'il s'agît alors de la certitude anticipée et du temps logique ¹, qu'il s'agît, quelques années plus tard (1965-1966) du rôle du *cogito* et - précisément - du Dieu trompeur dans « La science et la vérité », Lacan revenait sans cesse à une certaine indépassabilité de Descartes. En 1945, associant Descartes à Freud dans ses « Propos sur la causalité psychique », il déclarait en conclusion que « ni Socrate, ni Descartes, ni Marx, ni Freud, ne peuvent être " dépassés " en tant qu'ils ont mené leur recherche avec cette passion de dévoiler qui a un objet: la vérité² ».

Le titre proposé pour les quelques réflexions que je risquerai aujourd'hui, « L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse »

1. En 1945, dans Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 209.

2. *Ibid.*, p. 193.

indique nettement un changement - dans le temps, le mode ou la voix. Il ne s'agit plus de l'âge *décrit* par une *Histoire de la folie*. Il ne s'agit plus de l'époque ou de la période qui, tel l'âge classique, fait face, comme son objet même, à l'histoire de la folie telle que Foucault l'écrit. Il y va aujourd'hui de l'âge auquel appartient le livre lui-même, de l'âge depuis lequel il a lieu, de l'âge qui lui assure sa situation: de l'âge *décrivant* plutôt que de l'âge *décrit*. Dans mon titre, il faudrait mettre des guillemets à « L'histoire de la folie » puisqu'il désigne l'âge du livre, « L'histoire (*historia rerum gestarum*) de la folie », comme livre, à « l'âge de la psychanalyse » et non l'histoire de la folie (*res gestae*), la folie elle-même à l'âge de la psychanalyse, encore que, nous le verrons, Foucault tente régulièrement d'objectiver la psychanalyse et de la réduire à ce dont il parle plutôt qu'à ce depuis quoi il parle. Ce qui m'intéresse, ce serait donc plutôt le temps et le terrain historiques dans lesquels le livre s'enracine ou prend son départ, et moins l'histoire ou les histoires qu'il raconte et tente en quelque sorte d'objectiver. Si l'on se fiait trop vite à l'opposition du sujet et de l'objet, comme à la catégorie de l'objectivation (ce que je ne crois ni possible ni juste ici, et peu fidèle à l'intention même de Foucault), on dirait par commodité qu'il s'agit de considérer l'histoire de la folie *a parte subjecti*, du côté où elle s'écrit et non du côté de ce qu'elle décrit.

Or du côté où elle s'écrit, il y a un certain état de la psychiatrie, bien sûr - et la psychanalyse. Le projet de Foucault eût-il été possible sans la psychanalyse dont il est le contemporain et dont il parle peu et surtout de façon si équivoque et si ambivalente dans le livre ? Lui doit-il quelque chose et quoi ? La dette, si elle avait été contractée, serait-elle essentielle ? Définit-elle au contraire cela même dont il lui aura fallu se délier, de façon critique, pour former le projet ? En un mot il s'agirait de savoir quelle est la situation de la psychanalyse au regard et au moment du livre de Foucault. Et, réciproquement, comment celui-ci inscrit et situe son projet, non seulement au regard de la psychanalyse en général mais de telle psychanalyse, à telle phase de son histoire, dans telle ou telle de ses figures.

Fions-nous pour l'instant à ce nom commun, la psychanalyse. Retardons un peu l'arrivée des noms propres, par exemple Freud ou Lacan. Faisons provisoirement comme s'il y avait une *psychanalyse* et qui soit *une*: comme si, même chez Freud, déjà, elle ne se divisait assez pour rendre sa localisation et son identification plus que problématiques. Mais ce dont nous retardons ici l'échéance formera sans doute l'horizon même, en tout cas la conclusion provisoire de cet exposé.

Foucault parle assez peu de Freud dans son livre. Cela peut paraître justifié en somme par la délimitation même que doit s'imposer un historien de la folie à l'âge classique. Si l'on accepte la grande césure de ce découpage (même s'il y a là une ruche de questions que je décide prudemment et par économie de ne pas approcher afin de mieux cerner ce que Foucault *veut dire* de Freud, en m'installant donc dans la thèse ou l'hypothèse de cette partition entre l'âge classique et un âge post-classique), Freud alors n'a pas à être traité. Il peut et doit tout au plus être situé sur la bordure. La bordure n'est jamais un lieu de tout repos, elle ne forme jamais une ligne indivisible. C'est sur le bord que se posent toujours les plus déroutants problèmes de topologie. Où se poserait donc un problème de topologie sinon *sur le bord*? Y aurait-il jamais à s'inquiéter du bord si celui-ci formait une ligne indivisible? Une bordure n'est d'ailleurs pas proprement un lieu. Ce qui s'y passe, entre des sites, il est toujours risqué, en particulier pour l'historien, de lui assigner l'avoir-lieu d'un événement déterminable.

Or Foucault *veut et ne veut pas* situer Freud en un lieu historique stabilisable, identifiable, offert à une appréhension univoque. L'interprétation ou la topographie qu'il nous propose du moment freudien paraît toujours inquiète, divisée, mobile, certains diraient ambiguë, d'autres ambivalente, embarrassée ou contradictoire. Il veut tantôt créditer, tantôt discréditer Freud, à moins qu'il ne fasse en vérité l'un et l'autre indiscernablement et à la fois. Quant à cette ambivalence, on aura toujours le choix entre deux attributions. On peut la rapporter à Foucault ou à Freud; elle peut caractériser une motivation, le geste de l'inter-

prête et un certain état de son travail, mais elle peut aussi, ou d'abord, qualifier la simple prise en compte, par le travail de l'interprète ou de l'historien, d'une duplicité structurelle qu'il réfléchit depuis la chose même, à savoir l'événement de la psychanalyse. La motivation serait alors *justement* motivée, elle serait appelée et justifiée par cela même dont il est question. Car l'ambiguïté dont nous allons parler pourrait bien être du côté de la psychanalyse, du côté de l'événement de cette « invention » nommée psychanalyse.

1. LA CHARNIÈRE - AUJOURD'HUI

Situons pour commencer quelques indices. Si la plupart des références explicites à Freud sont groupées dans les conclusions du livre (à la fin de « Naissance de l'asile » et au début de « Le cercle anthropologique »), une *charnière* vient d'avance, au beau milieu du volume, partager à la fois le livre et le rapport du livre à Freud.

Pourquoi une *charnière* ? On peut entendre ce mot au sens technique ou anatomique de l'articulation *cardinale*, du gond (*cardo*) ou du pivot. La charnière, c'est un dispositif axial autour duquel s'assure le tour, le trope ou la tournure d'une rotation. Mais on peut aussi rêver dans les parages de son homonyme, à savoir cet autre *artefact* que le code de la fauconnerie nomme aussi *charnière*, le lieu où le chasseur acharne l'oiseau en y disposant la chair d'un leurre.

Ce double mouvement d'articulation, cette alternance d'ouverture et de fermeture que peut assurer le dispositif d'une charnière, l'aller et retour, voire le *fort/da* d'un pendule ou d'un balancier, voilà ce que signifie alors Freud pour Foucault. Et cette charnière technico-historique reste aussi le lieu d'un simulacre ou d'un leurre possible - et pour le corps et pour la chair.

Prises à ce degré de généralité, les choses ne changeront jamais pour Foucault: elles seront cet interminable mouvement alternatif qui successivement ouvre ou ferme, rapproche ou éloigne, rejette ou accepte, exclut ou inclut, disqualifie ou légitime, maîtrise ou libère. Le lieu freudien n'est pas seulement le dispositif technico-historique, *l'artefact* surnommé *charnière*. Freud lui-même aura en effet la figure ambiguë d'un huissier. Introduisant à une nouvelle époque de la folie, la nôtre, celle depuis laquelle s'écrit *l'Histoire de la folie*, il représente aussi le meilleur gardien d'une époque qui se ferme avec lui, l'histoire de la folie telle qu'elle est racontée par le livre portant ce titre.

Freud huissier de l'aujourd'hui, le gardien des clés, de celles qui ouvrent mais aussi de celles qui ferment la porte, à savoir *l'huis*: sur l'aujourd'hui ou sur la folie. Lui, Freud c'est cette double figure de l'huis ou de l'huissier. Il monte la garde et introduit. Alternativement ou simultanément, il clôt une époque et en ouvre une autre. Nous le vérifierons, cette double possibilité n'est pas étrangère à une institution: à ce qu'on appelle la situation analytique comme scène du huis clos. C'est pourquoi, tel serait le paradoxe d'une loi de série, Freud appartient et n'appartient pas aux séries dans lesquelles Foucault l'inscrit. Le hors-série se trouve régulièrement réinscrit dans des séries. Je ne m'engagerai pas maintenant dans des considérations formalisantes sur la loi quasi transcendantale de la sérialité qui trouverait à s'illustrer de façon analogue en tant d'autres exemples, et chaque fois que la condition transcendantale d'une série fait aussi partie, paradoxalement, de la série, créant des apories pour toute constitution d'un ensemble, notamment d'une configuration historique (âge, *épistémè*, paradigme, *themata*, époque, etc.). Ces apories sont tout sauf des impasses accidentelles qu'il faudrait tenter à tout prix de forcer selon des modèles théoriques reçus. L'épreuve de ces apories est aussi la chance de la pensée.

Pour respecter le contrat de ce colloque, je me contenterai ici d'un exemple.

Le premier signal, donc, au beau milieu du livre ¹. Il surgit à la fin de la seconde partie, dans le chapitre intitulé « Médecins et Malades ». Nous avons là une sorte d'épilogue, moins d'une page et demie. Séparé de la conclusion par des astérisques, l'épilogue dit aussi la vérité d'une transition et le sens d'un passage. Il paraît fermement structuré par deux énoncés sans équivoque:

1. À l'âge classique, la psychologie n'existe pas. Elle n'existe *pas encore*. Foucault le dit sans hésiter dès le début de l'épilogue: « À l'âge classique, inutile de chercher à distinguer les thérapeutiques physiques et les médications psychologiques. Pour la simple raison que la psychologie n'existe pas. »

2. Mais de la psychologie qui va naître ensuite, après l'âge classique, la psychanalyse ne fait pas partie, elle *ne fait plus* partie. « Ce n'est point de psychologie, dit Foucault, qu'il s'agit dans la psychanalyse. »

Autrement dit: si, à l'âge classique il n'y a *pas encore* de psychologie, avec la psychanalyse, en elle, il n'y a *déjà plus* de psychologie. Mais pour affirmer cela, contre un préjugé ou contre une tentation, contre ce qui continue de presser tant d'interprètes de bon sens (et parfois, en partie, Foucault parmi eux) de tenir la psychanalyse pour une psychologie (si originale ou nouvelle soit-elle à ce titre), il faut *d'une part* résister. Foucault va donner des signes de cette résistance, nous y venons. Il faut *d'autre part* accepter, dans ce schéma historique, l'hypothèse d'un retour: non pas le *retour à Freud* mais le *retour de Freud* à -.

Quel retour ? Retour à quoi ? « Retour » est le mot de Foucault. Un mot souligné. Si la psychanalyse n'est déjà *plus* une psychologie, ne semble-t-elle pas esquisser par là au moins un certain retour vers ce temps où il n'y avait *pas encore* de psychologie ? Est-ce que par-delà la psychologie du XVIII^e et, très largement, par-delà la modernité psychologue d'un XIX^e siècle, par-delà l'insti-

1. P. 410-411.

tution positiviste de la psychologie, Freud ne renoue pas avec un certain âge classique, en tout cas avec ce qui en lui ne détermine pas la folie comme une maladie psychique mais comme chose de la raison, comme déraison ? Sans doute à « l'âge classique », si quelque chose de tel existe (hypothèse de Foucault que je prends ici, dans ce contexte, comme telle, comme si elle n'était pas discutable), la déraison est-elle réduite au silence: on ne parle pas avec elle. On interrompt ou on interdit le dialogue; et cet arrêt aurait reçu du *cogito* cartésien sa forme violente de sentence. Pour Freud *aussi* la folie serait déraison (et en ce sens, du moins, il y aurait une logique néo-cartésienne à l'œuvre dans la psychanalyse). Mais cette fois on devrait enfin se remettre à parler avec elle: on rétablirait un dialogue avec la déraison et on lèverait l'arrêt cartésien. Comme le mot « retour », l'expression « dialogue avec la déraison » est une citation. L'une et l'autre scandent un ultime paragraphe de l'épilogue qui, au milieu du livre, commence par la formule dont j'ai sous-titré cet exposé: « il faut être juste avec Freud ».

Quand on dit « il faut être juste... », c'est souvent parce qu'on entend corriger une impulsion ou inverser le sens d'une pente: on conseille aussi de résister à une tentation. Et cette tentation, d'être injuste avec Freud, en l'occurrence de l'inscrire dans l'âge de l'institution psycho-pathologique (que nous définirons dans un instant), il faut bien que Foucault l'ait ressentie, hors de lui ou en lui; il faut bien qu'elle soit encore menaçante et risque toujours de ressurgir pour qu'on ait à rappeler ici à la vigilance et à plus de justice.

Voici donc ce paragraphe, je le lis *in extenso* car, dans sa tension interne, il me paraît fixer la matrice de tous les énoncés futurs sur la psychanalyse, dans l'oscillation même de leur balancier. C'est comme la balance d'une justice que l'arrêt de mort même n'arrêterait jamais dans sa juste stabilité. C'est comme si la justice devait rester son mouvement même:

« C'est pourquoi il faut être juste avec Freud. Entre les *Cinq Psychanalyses* et la soigneuse enquête sur les *Médications psychologiques*

[Janet], il y a plus que l'épaisseur d'une *découverte*; il y a la violence souveraine d'un *retour*. Janet énumérait les éléments d'un partage, dénombrait l'inventaire, annexait ici et là, conquérait peut-être. Freud reprenait la folie au niveau de son *langage*, reconstituait un des éléments essentiels d'une expérience réduite au silence par le positivisme; il n'ajoutait pas à la liste des traitements psychologiques de la folie une addition majeure; il restituait, dans la pensée médicale, la possibilité d'un dialogue avec la déraison. Ne nous étonnons pas que la plus " psychologique " des médications ait rencontré si vite son versant et ses confirmations organiques. Ce n'est point de psychologie qu'il s'agit dans la psychanalyse: mais précisément d'une expérience de la déraison que la psychologie moderne a eu pour sens de masquer¹. »

« Masquer ». La psychologie positiviste aurait ainsi *masqué* l'expérience de la déraison: imposition du masque, dissimulation violente du visage, de la vérité ou de la visibilité. Une telle violence aurait consisté à dissocier une certaine unité, celle qui correspondait justement à l'unité présumée de l'âge classique; il y aura désormais la maladie, d'une part, qui relève de l'organique, et la déraison, d'autre part, une déraison souvent affadée par cette modernité sous sa forme « épithétique »²: le *déraisonnable* dont les manifestations discursives deviendront l'objet d'une psychologie. Celle-ci perd alors tout rapport avec une certaine vérité de la folie, c'est-à-dire de la Déraison. La psychanalyse, au contraire,

1. *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, Plon, 1961, p. 411). On notera au passage que c'est là, avec une très brève allusion aux *Trois Essais*, dans *Maladie mentale et psychologie*, et une référence tout aussi brève à *Totem et Tabou* dans *Les mots et les choses*, une des rares fois, sans doute, où Foucault nomme une œuvre de Freud; il ne le cite, à ma connaissance, jamais, pas plus qu'il n'analyse alors aucun texte de Freud ni d'aucun autre psychanalyste, pas même parmi les psychanalystes français d'aujourd'hui. Chaque fois, le seul nom propre est prononcé, Freud, ou un nom commun: la psychanalyse.

« *Découverte* » est souligné par Foucault, avec « *retour* » et « *langage* »: Freud, c'est l'événement d'une *découverte*, l'inconscient et la psychanalyse, comme mouvement d'un *retour*, et ce qui lie la découverte au retour, c'est le *langage*, la possibilité de parler avec la folie, « la possibilité d'un dialogue avec la déraison ».

2. Foucault l'avait noté plus haut, p. 195.

rompt avec la psychologie *en parlant avec la Déraison* qui parle dans la folie, donc en faisant retour, par cette parole échangée, non pas vers l'âge classique lui-même qui, à la différence de la psychologie, a bien déterminé la folie comme Déraison, quoique pour l'exclure ou l'enfermer, mais vers cette veille de l'âge classique qui le hantait encore.

Ce schéma étant fermement établi par la page que je viens de citer, j'ai été frappé, à la relecture de *l'Histoire de la folie*, par un paradoxe en forme de chiasme. Je n'y avais pas prêté, à la première lecture, l'attention qu'il mérite. Quel est son schéma ? En raison de ce que nous venons d'entendre, si nous sommes « justes » avec Freud, reconnaissons-lui le mérite de figurer - et cela lui arrive- dans la galerie de tous ceux qui, d'un bout à l'autre du livre, annoncent, tels des hérauts positifs, la possibilité même du livre: Nietzsche avant tout et le plus régulièrement, Nietzsche et Artaud, très souvent associés dans la même phrase, Nietzsche, Artaud, Van Gogh, parfois Nerval, ici ou là Hölderlin. Leur démesure, « la folie où s'abîme l'œuvre », c'est l'abîme depuis lequel s'ouvre l'« espace de notre travail ¹ ».

C'est *devant* cette folie, dans l'instant furtif où elle se joint à l'œuvre, que nous sommes *responsables*. Loin de pouvoir la faire comparaître, c'est nous qui comparaissons *devant* elle. Sachons donc que nous sommes responsables devant elle plutôt qu'autorisés à l'arraisonner, à l'objectiver ou à lui demander des comptes. À la fin de la dernière page, après avoir longuement évoqué Nietzsche et nommé Van Gogh, Foucault écrit: « L'instant où, ensemble, naissent et s'accomplissent l'œuvre et la folie, c'est le début du temps où le monde se trouve assigné par cette œuvre, et responsable de ce qu'il est devant elle. » Voilà de quoi en somme, répondant à l'assignation, *l'Histoire de la folie*, en somme, prend acte et assume la responsabilité. Responsabilité devant ce que nomme le nom de Nietzsche et de ces autres dont ce n'est un mystère pour personne qu'ils ont été tenus pour fous par la

1. P. 643.

société (Artaud, et avant lui Van Gogh, et avant lui Nerval et avant lui Hölderlin).

Mais Freud ? Pourquoi dans le même livre est-il tantôt associé, tantôt opposé à ces grands témoins de la folie et de la démesure qui sont aussi de grands juges, les nôtres, nos juges ? Devons-nous aussi comparaître devant Freud ? Et pourquoi les choses se compliquent-elles alors ?

Le chiasme que j'évoquais à l'instant, je le verrais se dessiner en un lieu où Freud se trouve justement auprès de Nietzsche, du même côté que lui, c'est-à-dire de notre côté, du côté de ce que Foucault appelle alors « l'homme contemporain » • ce « nous » énigmatique pour lequel une histoire de la folie ouvre aujourd'hui, entrouvre l'huis d'aujourd'hui et laisse entrevoir sa possibilité. Foucault vient de décrire la perte de la déraison, ce fond sur lequel l'âge classique déterminait la folie. C'est le moment où la déraison décline ou disparaît dans le déraisonnable; c'est la pente qui tend à pathologiser, si on peut dire, la folie. Et là encore, c'est par un retour vers la déraison, cette fois sans exclusion, que Nietzsche et Freud rouvrent le dialogue avec la folie elle-même (à supposer, avec Foucault, qu'on puisse dire ici « elle-même •• »). Ce dialogue avait été rompu deux fois, en quelque sorte, et différemment: la deuxième fois par le positivisme psychologue d'hier qui ne pensait plus la folie comme déraison, et une première fois déjà par l'âge classique qui tout en excluant la folie, en rompant le dialogue avec elle, la déterminait encore comme déraison, et l'excluait justement pour cela - mais l'excluait au plus proche d'elle-même, comme son autre et son adversaire: c'est le moment cartésien, du moins tel qu'il est fixé dans les trois pages qui firent l'objet de notre débat il y a près de trente ans.

Je soulignerai tout ce qui marque *l'aujourd'hui*, le présent, le maintenant, le contemporain, ce temps qui nous est propre et commun, le temps de ce « nous » fragile et divisé depuis lequel se décide, tout en se dessinant à peine, se promettant en somme plutôt qu'elle ne se donne, la possibilité d'un livre comme *l'Histoire de la folie*. Nietzsche et Freud sont conjugués comme un couple, « Nietzsche et Freud »: et la conjonction de leur accou-

plement est aussi la copule-charnière ou, si vous préférez, le moyen terme de la proposition moderne :

« Si l'homme *contemporain*, depuis Nietzsche et Freud, trouve au fond de lui-même le point de contestation de toute vérité, pouvant lire dans ce qu'il sait *maintenant* de lui-même, les indices de fragilité par où menace la déraison, au contraire l'homme du XVII^e siècle découvre, dans l'immédiate présence de sa pensée à elle-même, la certitude dans laquelle s'annonce la raison sous sa forme première ¹. »

2. LE MALIN GÉNIE - DU CHIASME

Pourquoi ai-je parlé de chiasme ? Et pourquoi serions-nous fascinés par le chiasme multiple qui organise toute cette scène d'interprétation ?

C'est que, dans les trois pages consacrées à Descartes au début du second chapitre sur « Le grand renfermement », Foucault désignait une *exclusion*. Il la décrivait, la posait, la déclarait sans équivoque et fermement (« la folie est exclue par le sujet qui doute »). Cette exclusion procédait d'une « décision » (ce sont ses mots), d'un « étrange coup de force » qui allait « réduire au silence » la folie exclue et tracer une très stricte « ligne de partage ». Dans le texte des *Méditations* qu'il citait et mettait alors en avant, Foucault ne mentionnait pas du tout le Malin Génie. Et c'est en rappelant au contraire la surenchère hyperbolique de la fiction du Malin Génie que j'avais alors confessé ma perplexité et proposé d'autres questions. Quand Foucault me répond, neuf ans plus tard, dans la postface à la réédition [en 1972 chez Gallimard] de *l'Histoire de la folie*, il récuse encore fermement la façon dont je mets en œuvre cette fiction cartésienne du Malin Génie et ce

1. P. 195-196. Je souligne.

moment hyperbolique du doute. Il m'accuse, je cite, de « gommer tout ce qui montre que l'épisode du malin génie est un exercice volontaire, contrôlé, maîtrisé et mené de bout en bout par un sujet méditant qui ne se laisse jamais surprendre ¹; reproche très injuste, puisque je dis avec insistance ² que cette maîtrise méthodique du sujet volontaire s'exerce « presque tout le temps » et que donc Foucault, comme Descartes, a presque tout le temps raison, et raison du Malin Génie, mais peu importe ici, et j'ai dit que je ne rouvrirai pas le débat. Et m'accusant de gommer cette neutralisation méthodique du Malin Génie, Foucault, toujours dans sa réponse de 1972, confirme le propos des trois pages discutées et maintient que « Si le malin génie reprend les puissances de la folie, c'est après que l'exercice de la méditation a exclu le risque d'être fou ». On pourrait être tenté de répondre que s'il peut les reprendre, ces puissances de la folie, s'il les « reprend » encore après, après coup, c'est que l'exclusion du risque d'être fou laisse place à un après: le récit n'est donc pas interrompu lors de l'exclusion alléguée par Foucault et d'ailleurs jusqu'à un certain point attestée, incontestable (et je ne l'ai d'ailleurs jamais contestée en ce point, bien au contraire); le récit n'est pas plus interrompu, ni l'exercice de la méditation qu'il retrace, que l'ordre des raisons n'est par cette même exclusion définitivement arrêté. Mais laissons. Je le répète, je n'invoque pas cette difficulté pour revenir sur une ancienne discussion. Je le fais parce que Freud va être, je vais essayer de le montrer, doublement situé, deux fois impliqué dans le chiasme qui m'intéresse: d'une part dans la phrase que j'ai citée il y a un moment (Freud y était immédiatement associé à Nietzsche, le seul associé de Nietzsche, du « bon » côté, si on peut dire, du côté où « nous » les contemporains rouvrons le dialogue deux fois interrompu avec la déraison); or cette phrase est suivie par des allusions au Malin Génie qui compliquent, comme j'avais essayé de le faire moi-même, la scène

1. p. 601.

2. « Cogito et histoire de la folie », dans *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, p. 89 et suiv.

de lecture du doute cartésien comme moment du grand renfermement; mais aussi, *d'autre part*, parce que, de façon plus lointaine, j'essaierai tout à l'heure, et ce serait au fond l'essentiel de mon propos d'aujourd'hui, de rappeler à la nécessité de tenir compte d'un certain Malin Génie *de* Freud, à savoir de la présence du démoniaque, du diable, de l'avocat du diable, du diable boiteux, etc., dans *Au-delà du principe du plaisir*, là où la psychanalyse trouve, me semble-t-il, sa plus grande puissance spéculative mais aussi le lieu de la plus grande résistance à la psychanalyse (pulsion de mort, compulsion de répétition, etc., et *fort/da* !).

Ainsi, aussitôt après avoir dit «... l'homme contemporain, depuis Nietzsche et Freud... », Foucault propose un développement *au sujet du Malin Génie*. La logique de cette séquence me paraît commandée par un « il ne faut pas oublier » que je serais tenté de rapprocher du « il faut être juste » de tout à l'heure. Qu'est-ce qu'il ne faut pas oublier ? Eh bien, le Malin Génie, justement. Et surtout, j'y insiste, que le Malin Génie est *antérieur* au *Cogito*, si bien que sa menace reste *perpétuelle*.

Cela pourrait contredire (comme j'ai tenté de le faire) la thèse soutenue cent cinquante pages plus haut au sujet du *Cogito* cartésien comme simple exclusion de la folie. Cela aurait pu, en conséquence, cela aurait *dû* nous faire faire l'économie d'un si long et dramatique débat. Trop tard. Foucault réaffirme tout de même, malgré cette antériorité reconnue du Malin Génie, que le *Cogito* est le commencement absolu, même si dans ce commencement absolu, « il ne faut pas oublier » ce qui en somme avait été oublié ou omis dans le discours sur l'exclusion de la folie par le *Cogito*, la question restant de ce que peut être un commencement méthodique absolu qui ne nous laisse pas oublier la menace antérieure, et d'ailleurs perpétuelle, ni le fond de *hantise* sur lequel il ne peut que s'enlever. Comme toujours, je préfère citer, fût-ce un long passage. Voici ce que dit Foucault immédiatement après avoir évoqué « l'homme contemporain » qui, « depuis Nietzsche et Freud » rencontre dans « ce qu'il sait maintenant de lui-même » ce « par où menace la déraison ». Ce qu'il dit en

somme, c'est qu'elle avait déjà commencé, cette chose dite contemporaine, à l'âge classique et avec le Malin Génie, ce qui évidemment, à mes yeux du moins, ne peut pas laisser intacte la catégorialité historique de référence et l'identité présumée de quelque chose comme « l'âge classique » (par exemple).

« Mais cela ne veut pas dire que l'homme classique était, dans son expérience de la vérité, plus éloigné de la déraison que nous pouvons l'être nous-mêmes. Il est vrai que le Cogito est commencement absolu [cet énoncé confirme donc la thèse des pages 54-57]; *mais il ne faut pas oublier* [je souligne, J.D.] que le malin génie lui est antérieur. Et le malin génie n'est pas le symbole dans lequel sont résumés et portés au système tous les dangers de ces événements psychologiques que sont les images des rêves et les erreurs des sens. Entre Dieu et l'homme, le malin génie a un sens absolu: il est dans toute sa rigueur la possibilité de la déraison et la totalité de ses pouvoirs. Il est plus que la réfraction de la finitude humaine; il désigne le péril qui, bien au-delà de l'homme, pourrait l'empêcher de manière définitive d'accéder à la vérité: l'obstacle majeur, non de tel esprit, mais de telle raison. Et ce n'est pas parce que la vérité qui prend dans le Cogito son illumination finit par masquer entièrement l'ombre du malin génie, qu'on *doit oublier* son pouvoir perpétuellement menaçant [je souligne: tout à l'heure Foucault disait: *il ne faut pas oublier* que le malin génie est antérieur au Cogito, il dit maintenant *qu'il ne faut pas oublier* son pouvoir perpétuellement menaçant, même après le passage, l'instant, l'expérience, la certitude du Cogito, et l'exclusion de la folie qu'il opère]: jusqu'à l'existence et à la vérité du monde extérieur ce danger surplombera le cheminement de Descartes¹. »

On peut imaginer les effets que peut avoir la catégorie de « menace perpétuelle » (ce sont les mots de Foucault) sur les indices de présence, les repères positifs, les déterminations des signes ou des énoncés, bref toute la critériologie ou la Symptomatologie qui peut donner son assurance à un savoir historique sur une figure, une *épistémè*, un âge, une époque, un paradigme,

1. P. 196.

dès lors que toutes ces déterminations se trouvent *menacées*, et *perpétuellement*, perpétuellement dérangées par une hantise. Car en principe toutes ces déterminations sont pour l'historien ou bien des présences ou bien des absences. *Elles excluent la hantise*. Elles se laissent repérer par des signes, *on* dirait presque sur une table des absences et des présences. Elles relèvent de la logique de l'opposition, ici de l'inclusion *ou* de l'exclusion, de l'alternative du dedans et du dehors, etc. La menace perpétuelle, c'est-à-dire l'ombre de la hantise (et pas plus que le fantôme ou la fiction d'un Malin Génie, la hantise n'est ni la présence ni l'absence, ni le plus ni le moins, ni le dedans ni le dehors), ne s'en prend pas seulement à ceci ou à cela: elle menace la logique de la distinction entre le ceci et le cela, la logique même de l'exclusion ou de la forclusion, tout comme l'histoire fondée sur cette logique et ses alternatives. Ce qui est exclu n'est évidemment jamais simplement exclu, par le Cogito ni par quoi que ce soit, sans que cela fasse retour, voilà ce qu'une certaine psychanalyse nous aura aussi aidé à comprendre. Mais je laisse en plan la généralité de ce problème pour revenir à un certain fonctionnement réglé de la référence à la psychanalyse et au nom de Freud dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique*.

Considérons le couple Nietzsche/Freud, cet *odd couple* sur lequel il y a tant à dire d'autre part (je m'y étais risqué ailleurs, dans *La carte postale* en particulier, et justement à propos de *Au-delà du principe du plaisir*). L'affiliation ou la filiation de ce couple réapparaît ailleurs. C'est encore sur le fil d'une limite, dans l'Introduction à la Troisième et dernière Partie, quand le « délire » du Neveu de Rameau donne, comme l'avait fait le Cogito cartésien, la note ou la clef d'une nouvelle partition. Or ce délire du *Neveu de Rameau*, dit Foucault, « annonce Freud et Nietzsche ». Laissons de *côté* les questions que peut poser le concept d'« annonce » à tout historien. Elles ne ressemblent pas par hasard à celles que posait à l'instant le concept de *hantise*. Dès lors que ce qui *annonce* n'appartient déjà plus tout à fait à une configuration présente et appartient déjà à l'avenir d'une autre configuration, son lieu, l'avoir-lieu de son événement appelle une autre

logique. Elle perturbe en tout cas l'axiomatique d'une histoire trop confiante dans l'opposition de l'absence et de la présence, du dedans et du dehors, de l'inclusion et de l'exclusion. Lisons donc ce passage. *L'annonce* y est d'autant plus remarquable que, une fois encore, et la récurrence compte, elle appelle la figure d'un Malin Génie, cette fois d'un « autre malin génie ».

« Confrontation tragique du besoin et de l'illusion sur un mode onirique, qui *annonce* Freud et Nietzsche [cette fois l'ordre des noms est renversé], le délire du Neveu de Rameau est en même temps la répétition ironique du monde, sa reconstitution destructrice sur le théâtre de l'illusion [...] ¹. »

Un Malin Génie réapparaît aussitôt. Et qui verra une coïncidence en cette répétition inévitable ? Mais ce n'est pas le même Malin Génie. C'est une autre silhouette du Malin Génie. Il y aurait donc une fonction récurrente de Malin Génie, fonction que, par référence à une *hyperbole* platonicienne j'avais surnommée *hyperbolique* dans « Cogito et histoire de la folie ». Cette fonction avait été assurée par le Malin Génie sous les traits comme sous le nom qu'il prend chez Descartes. Mais un autre Malin Génie, le même aussi, peut réapparaître sans son nom et sous d'autres traits, par exemple dans les parages du *Neveu de Rameau*: Malin Génie différent, certes, assez ressemblant toutefois, en raison de son apparition répétée, de sa réapparition régulière, pour que l'historien, ici Foucault, s'autorise d'une métonymie assez légitime à ses yeux pour le surnommer encore Malin Génie. Telle réapparition se produit après le deuxième passage de Freud-et-Nietzsche quand ils se font furtivement *annoncer* par le *Neveu de Rameau* dont le rire « préfigure à l'avance et réduit tout le mouvement de l'anthropologie du XIX^e siècle ² », ce temps de la préfiguration et de l'annonce, ce délai entre l'éclair anticipateur et l'événement de ce qu'il pré-voit s'expliquant par la structure même d'une expé-

1. P. 422; je souligne.

2. P. 424.

rience de la déraison, s'il en est une, expérience dans laquelle on ne peut se maintenir et hors de laquelle on ne peut que retomber après s'en être approché, ce qui interdit de faire de cette histoire une histoire proprement successive ou séquentielle. Cela se formule dans une question de Foucault: « Pourquoi n'est-il pas possible de se maintenir dans la différence de la déraison¹ ? »

Voici donc l'autre Malin Génie - ou l'Autre malin génie:

« Mais dans ce vertige, où la vérité du monde ne se maintient qu'à l'intérieur d'un vide absolu, l'homme rencontre aussi l'ironique perversion de sa propre vérité, au moment où elle passe des songes de l'infériorité aux formes de l'échange. La déraison figure alors *un autre malin génie* - non plus celui qui exile l'homme de la vérité du monde, mais celui qui à la fois mystifie et démystifie, enchante jusqu'à l'extrême désenchantement cette vérité de lui-même que l'homme a confiée à ses mains, à son visage, à sa parole; un *malin génie* qui opère non plus quand l'homme veut accéder à la vérité, mais quand il veut restituer au monde une vérité qui est la sienne propre, et que, projeté dans l'ivresse de sensible où il se perd, il reste finalement " immobile, stupide, étonné ". Ce n'est plus dans la *perception* qu'est logée la possibilité du malin génie [sous-entendu, comme chez Descartes], c'est dans l'expression...² »

Mais aussitôt après cette comparution de Freud auprès de Nietzsche et de tous les Malins Génies, le balancier du *fort/da* se met en jeu qui depuis n'aura cessé de convoquer et de révoquer Freud des deux côtés de la ligne de partage, dans et hors de la série depuis laquelle se signe l'histoire de la folie. Car voici que dès les pages suivantes, Freud se trouve séparé de la lignée dans laquelle *on* rassemble tous les dignes héritiers du Neveu de Rameau. Le nom de celui qui n'était pas fou, pas assez fou en tout cas, le nom de Freud est cette fois dissocié de celui de Nietzsche. Il est régulièrement passé sous silence quand, selon une autre filiation, Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Rous-

1. P. 425.

2. P. 423. Je souligne « *un autre malin génie* », un *malin génie*.

sel, Artaud se voit à plusieurs reprises nommés et renommés dans la même « famille ».

À partir de là, les choses vont s'aggraver. « Être juste avec Freud », cela signifiera de plus en plus faire le procès d'une psychanalyse qui aura participé, à sa manière, si originale qu'elle soit, à l'ordre de ces figures immémoriales du Père et du Juge, de la Famille et de la Loi, à l'ordre de l'Ordre, de l'Autorité et du Châtiment dont Pinel aurait reconnu que le médecin doit mettre en jeu les figures immémoriales pour guérir¹. Déjà, signe inquiétant, avant même le chapitre sur la « Naissance de l'asile » qui inscrira très sévèrement la psychanalyse dans la tradition de Tuke et de Pinel et ira jusqu'à dire que « toute la psychiatrie du XIX^e siècle converge réellement vers Freud² », ce dernier avait fait son apparition dans une autre chaîne, celle de ceux qui savent, depuis le XIX^e siècle, que la folie a une histoire, comme la raison dont elle est la contrepartie. Ceux-là vont même pécher par une sorte d'historicisme de la raison et de la folie, risque dont se gardent bien ceux qui, « de Sade à Hölderlin, à Nerval et à Nietzsche » sont livrés à une « expérience poétique et philosophique répétée » et plongent dans un langage « qui abolit l'histoire... ». Historien culturaliste de la folie, comme d'autres le sont de la raison, Freud apparaît alors entre Janet et Brunschvicg³.

Mais accumulant les deux fautes, historien rationaliste de ce phénomène culturel nommé « folie », Freud n'en continuerait pas moins de payer son tribut au mythe, à la magie, à la thaumaturgie. « Thaumaturgie », dit alors Foucault, et ce sera ici le mot choisi pour le verdict. Rien de surprenant à cette collusion de la raison et d'un certain occultisme. Autorité « mystique », autorité secrète, auraient peut-être déclaré Montaigne et Pascal: l'histoire de la raison ou la raison dans l'histoire exerceraient au fond la même violence, une violence obscure, irrationnelle, dictatoriale; au nom de la même allégation fictive, elles serviraient les mêmes intérêts

1. P. 607.

2. P. 611.

3. P. 456.

que la psychanalyse quand elle confie tous les pouvoirs à la parole du médecin. Freud ne délivrerait le malade de l'internement asilaire que pour le reconstituer, « dans ce qu'il a d'essentiel », au cœur de la situation analytique. Il y aurait une continuité, de Pinel et Tuke à la psychanalyse. Il y aurait là une conséquence inéluctable, jusqu'à Freud, une persistance de ce que Foucault appelle « le mythe de Pinel, comme celui de Tuke ¹ ». Cette même insistance se concentre toujours dans la figure du médecin: c'est, aux yeux d'un malade toujours complice, le devenir-thaumaturge du médecin, d'un médecin qui n'est même pas supposé savoir. *L'homo medicus* n'exerce pas son autorité au titre de la science mais, Pinel semble le reconnaître et le réclamer lui-même, au titre de l'ordre, du droit et de la morale, plus précisément en « s'appuyant sur ces prestiges où sont enclos les *secrets* de la Famille, de l'Autorité, de la Punition et de l'Amour [...] en prenant les masques du Père et du Justicier ² ».

3. L'AUTRE SECRET DE LA PSYCHANALYSE:
LE « FONDEMENT MYSTIQUE DE L'AUTORITÉ »

Quand les murs de l'asile cèdent à la psychanalyse, c'est en effet un certain concept du *secret* qui assure la tradition de Pinel à Freud. Il faudrait suivre, tout au long de ces pages, le fauilage d'une valeur, elle-même peu visible, de secret. Cette valeur se réduirait finalement à une *technique* du secret, et du secret sans savoir. Là où le savoir ne peut qu'être supposé, là où par conséquent on sait que la supposition ne peut donner lieu à savoir, là où aucun savoir ne saurait être discuté, la production reste invisible (car on n'y assiste jamais) d'un *effet de secret*, de ce que

1. P. 577.

2. P. 607-608. Je souligne.

nous pourrions appeler une *spéculation sur le secret capital ou sur le capital du secret*. La production calculée mais finalement incalculable de cet effet de secret mise sur un simulacre. Celui-ci rappelle, d'un autre point de vue, la situation décrite à l'ouverture du *Raymond Roussel*: le risque serait « d'être trompé moins par un secret que par la conscience qu'il y a secret ¹ ».

Ce qui demeure, à travers les différences, de Pinel à Freud, c'est la figure du médecin. Ce n'est pas un savant mais un homme de l'ordre. En cette figure se rassemblent tous les pouvoirs *secrets, magiques, ésotériques, thaumaturgiques*. Ce sont les mots de Foucault. L'objectivité scientifique alléguée par cette tradition n'est qu'une chosification magique:

« Si on voulait analyser les structures profondes de l'objectivité dans la connaissance et dans la pratique psychiatrique au XIX^e siècle, de Pinel à Freud [divorce, cette fois définitif, entre Nietzsche et Freud, double accouplement de ce dernier, à Nietzsche d'un côté, à Pinel de l'autre], il faudrait justement montrer que cette objectivité est dès l'origine une chosification d'ordre magique, qui n'a pu s'accomplir qu'avec la complicité du malade lui-même et à partir d'une pratique morale transparente et claire au départ, mais peu à peu oubliée à mesure que le positivisme imposait ses mythes de l'objectivité scientifique². »

Au nom de Freud, on lit un appel de note. En bas de page, Foucault confirme, date et signe, mais la note introduit une légère précaution; c'est bien une note de prudence mais Foucault n'insiste pas moins et dit la persistance:

« Ces structures, dit-il, persistent toujours dans la psychiatrie non psychanalytique, *et par bien des côtés encore dans la psychanalyse elle-même*. « (Je souligne, J.D.)

Trop discrètement marquée, il y a bien là une limite à ce qui persiste « par bien des côtés ». La ligne toujours divisible de cette

1. Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963, p. 10.

2. *Histoire de la folie...*, *op. cit.*, p. 610.

limite située, dans sa forme, la totalité de l'enjeu. Plus précisément, cet enjeu n'est autre que celui de la *totalité*, et des procédures de *totalisation*: que dit-on quand on dit « la » psychanalyse ? Qu'identifie-t-on ainsi, et aussi globalement ? Est-ce la psychanalyse « *elle-même* », comme dit Foucault, qui hérite de Pinel ? Qu'est-ce que la psychanalyse *elle-même* ? Et les côtés par où elle hérite ainsi sont-ils des côtés essentiels et irréductibles de la psychanalyse *elle-même* ou des « à-côtés » résiduels dont elle peut avoir raison ? ou encore dont elle doit, dont elle devrait avoir raison ?

La réponse à cette dernière question, si elle paraît encore suspendue dans cette note, va venir bientôt sous une forme plus déterminée et moins équivoque: non, la psychanalyse *ne* se libérera *jamais* de l'héritage psychiatrique. Sa situation historique essentielle est liée à ce qu'on appelle la *situation analytique*, c'est-à-dire à la mystification thaumaturgique du couple médecin/malade, cette fois réglée par des protocoles institutionnels. Avant de citer dans sa lettre même une conclusion qui restera, je crois, sans appel, *non* seulement dans *l'Histoire de la folie*, mais dans tout l'œuvre de Foucault jusqu'à sa terrible interruption, j'abuserai encore de votre patience pour m'arrêter un instant sur la manière dont Foucault décrit le jeu thaumaturgique dont Pinel aurait légué à Freud la *tekhnè*, à la fois l'art et la technique, le secret, le secret du secret, le secret qui consiste à savoir faire supposer le savoir et à savoir faire croire au secret. Cela mérite qu'on s'y arrête pour y relever un autre effet paradoxal de chiasme - et l'un des plus signifiants pour ce qui nous importe ici, à savoir une certaine répétition diabolique et la récurrence des figures multiples du Malin Génie.

Que dit Foucault ? Que dans le couple médecin-malade, « le médecin devient thaumaturge¹ ». Or, pour décrire cette thaumaturgie, il n'hésite pas à nommer le démoniaque et le satanique, comme si cette fois le Malin Génie se trouvait non pas du côté de la déraison, du désordre absolu ou de la folie (disons pour faire vite et en souriant un peu, avec tous les guillemets qui

1. P. 609.

s'imposent, « du bon côté »), mais du côté de l'ordre, de la violence subtilement autoritaire, du Père, du Juge, de la Loi, etc. :

«... on croira, et le malade le premier, que c'est dans l'ésotérisme de son savoir, dans quelque secret, *presque* démoniaque de la connaissance, qu'il a trouvé le pouvoir de dénouer les aliénations; et de plus en plus le malade acceptera cet abandon entre les mains d'un médecin à la fois divin et satanique, hors de mesure humaine en tout cas ¹. »

Deux pages plus loin, il sera dit de Freud qu'il a « exploité » la « structure » du « personnage médical », qu'il a « amplifié ses vertus de thaumaturge, préparant à sa toute-puissance un statut quasi divin ».

Et Foucault enchaîne :

« Il a reporté sur lui, sur cette seule présence, esquivée derrière le malade et au-dessus de lui, en une absence qui est aussi présence totale, tous les pouvoirs qui s'étaient trouvés répartis dans l'existence collective de l'asile; il en a fait le Regard absolu, le Silence pur et toujours retenu, le Juge qui punit et récompense dans un jugement qui ne condescend même pas jusqu'au langage; il en a fait le miroir dans lequel la folie, dans un mouvement presque immobile, s'éprend et se déprend d'elle-même. Vers le médecin, Freud a fait glisser toutes les structures que Pinel et Tuke avaient aménagées dans l'internement ². »

La toute-puissance fictive et un pouvoir divin, « quasi divin », divin par simulacre, à la fois divin et satanique, tels sont bien les traits d'un Malin Génie dont se voit désormais affublée la figure du médecin. Celui-ci se met tout à coup à ressembler de façon troublante à la figure de la déraison qui continuait à hanter l'âge dit classique après le coup de force du *Cogito*. Et comme l'autorité des lois dont Montaigne et Pascal auront rappelé le « fondement

1. P. 609. Je souligne « presque »: son rapport à Freud étant décidément tout sauf simple, Foucault dira plus loin que la représentation philistine de la maladie mentale au XIX^e siècle aura duré « jusqu'à Freud *ou presque* ».

2. P. 611.

mystique¹ », celle du psychanalyste-médecin ne tient qu'à l'efficacité d'une fiction; elle procède, par transfert, du crédit accordé à une fiction. Telle fiction paraît analogue à celle qui, par provision, confère tous les pouvoirs, et plus que le savoir, au Malin Génie.

En conclusion à « Naissance de l'asile », Foucault va révoquer sans appel ce mauvais génie du médecin thaumaturgique dans la figure du psychanalyste. Il va le faire, on peut le dire sans abuser du paradoxe, *contre Descartes*, contre un certain sujet cartésien encore représenté dans la filiation qui va de Descartes à Pinel et à Freud. Mais il va le faire aussi, bon gré mal gré, *comme Descartes*, comme le Descartes, en tout cas, qu'il avait accusé d'exclure la folie en excluant, maîtrisant ou révoquant, ce qui revient au même, les puissances du Malin Génie. Contre ce descendant de Descartes que reste Freud, contre Descartes, c'est encore l'exclusion cartésienne qui se répète de façon fatale et maligne,

1. « Or les loix se maintiennent en crédit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont des loix. C'est le fondement mystique de leur autorité, elles n'en ont point d'autre [...] Quiconque leur obéyt parce qu'elles sont justes, ne leur obéyt pas justement par où il doit » (Montaigne, *Essais* III, XIII, « De l'expérience », Bibliothèque de la Pléiade, p. 1203). Ailleurs, Montaigne avait évoqué les « fictions légitimes » sur lesquelles « notre droit » « fonde la vérité de sa justice ». Et Pascal le cite sans le nommer quand il rappelle à la fois le principe de la justice - et qu'il ne faut pas la ramener à son principe si l'on ne veut pas la ruiner. Que fait-il alors, lui, quand il parle aussi du « fondement mystique de son autorité », ajoutant dans le même élan: « Qui la ramène à son principe l'anéantit » (*Pensées*, n. 293) ? Re-fonde-t-il ou ruine-t-il cela même dont il parle ? Saura-t-on jamais ? Faut-il savoir ?

Pouvoir, autorité, savoir et non-savoir, loi, jugement, fiction, crédit, transfert: de Montaigne à Pascal et à quelques autres, nous reconnaissons le même réseau d'une problématique critique, d'une problématisation active, vigilante, hypercritique. Il est difficile d'assurer que le « âge classique » n'a pas thématiqué, réfléchi et à la fois déployé les concepts de ses symptômes: les concepts qu'on tournera plus tard vers les symptômes qu'on croira pouvoir lui assigner un jour.

Je me permets de renvoyer ici à un essai qui prend son départ dans ces mots de Montaigne et de Pascal, *Force de loi: le « fondement mystique de l'autorité »*, Galilée, 1994.

comme un héritage inscrit dans un programme diabolique, presque tout-puissant, dont on devrait reconnaître qu'on ne s'en débarrasse ou libère jamais sans reste.

À l'appui de ce que je viens de dire, je cite donc la conclusion de ce chapitre. Elle décrit le glissement de Pinel à Freud (coup de génie, « court-circuit génial »: il y va du génie de Freud, le bon comme le mauvais, le bon *comme* mauvais) - et elle juge implacablement la psychanalyse, *au passé, au présent et même au futur. Car la psychanalyse est d'avance condamnée.* Aucun avenir ne lui est promis qui la fasse échapper à son destin, dès lors qu'elle est assignée, à la fois dans la structure institutionnelle (et supposée inamovible) de ce qu'on appelle la *situation analytique* et dans la figure du médecin comme *sujet*:

« Vers le médecin, Freud a fait glisser toutes les structures que Pinel et Tuke avaient aménagées dans l'internement. Il a bien délivré le malade de cette existence asilaire dans laquelle l'avaient aliéné ses " libérateurs "; mais il ne l'a pas délivré de ce qu'il y avait d'essentiel dans cette existence; il en a regroupé les pouvoirs, les a tendus au maximum, en les nouant entre les mains du médecin; il a créé la situation psychanalytique, où, par un *court-circuit génial* l'aliénation devient désaliénante, parce que, dans le médecin, elle devient sujet.

Le médecin, en tant que figure aliénante, reste la clef de la psychanalyse. C'est peut-être parce qu'elle n'a pas supprimé cette structure ultime, et qu'elle y a ramené toutes les autres, que la psychanalyse ne peut pas, *ne pourra pas* [je souligne donc aussi ce futur; il annonce l'invariabilité du verdict dans le travail ultérieur de Foucault] entendre les voix de la déraison, ni déchiffrer pour eux-mêmes les signes de l'insensé. La psychanalyse peut dénouer quelques-unes des formes de la folie; elle demeure étrangère au travail souverain de la déraison. Elle ne peut ni libérer ni transcrire, à plus forte raison expliquer ce qu'il y a d'essentiel dans ce labeur¹. »

1. P. 611-612. Je souligne l'allusion au coup de génie: dès lors qu'il va confirmer le mal de l'internement et de l'asile intérieur, le coup de génie est diabolique et proprement malin; et nous le verrons, Foucault n'a pas fini, pendant plus de vingt ans, de voir en Freud, et *littéralement*, tantôt un bon, tantôt un mauvais génie.

Et voici, aussitôt après, les toutes dernières lignes du chapitre: nous sommes loin du couple Nietzsche/Freud. Ils sont désormais séparés de part et d'autre de ce que Foucault appelle l'« emprisonnement moral »; il sera toujours difficile de dire, dans certaines situations, qui se trouve *dedans* et qui se trouve *dehors* - et parfois dehors mais dedans. À la différence de Nietzsche et de quelques autres grands fous, Freud n'appartient plus à l'espace *depuis* lequel peut s'écrire l'*Histoire de la folie*. Il relève plutôt de cette histoire de la folie dont le livre fait à son tour son *objet*:

« Depuis la fin du XVIII^e siècle, la vie de la déraison ne se manifeste plus que dans la fulguration d'oeuvres comme celles de Hölderlin, de Nerval, de Nietzsche ou d'Artaud, - indéfiniment irréductibles à ces aliénations qui guérissent, résistant par leur force propre à ce gigantesque emprisonnement moral, qu'on a l'habitude d'appeler, par antiphrase sans doute, la libération des aliénés par Pinel et par Tuke¹. »

Ce diagnostic est aussi un verdict. Il se confirme dans le dernier chapitre du livre, « Le cercle anthropologique ». Il consolide la nouvelle distribution des noms et des places dans les grandes séries qui forment la grille du livre. Quand il s'agit de montrer qu'à une libération des fous on a substitué, depuis la fin du XVIII^e siècle, une objectivation du concept de leur liberté (dans les déterminations du désir et du vouloir, du déterminisme et de la responsabilité, de l'automatique et du spontané) et qu'« inlassablement on se racontera les péripéties de la liberté », c'est-à-dire aussi d'une certaine humanisation comme anthropologisation, Freud fait alors régulièrement partie des figures exemplaires de cet anthropologisme de la liberté. Foucault prononce, page après page: « D'Esquirol à Janet, comme de Reil à Freud ou de Tuke à Jackson » (p. 616) ou encore « D'Esquirol à Freud » (p. 617), ou encore « depuis Esquirol et Broussais, jusqu'à Janet, Bleuler et Freud » (p. 624). Une légère et troublante réserve vient, à la page suivante, tempérer tous ces regroupements: encore un

1. p. 612.

« presque ». À propos de la paralysie générale et de la syphilis nerveuse, le philistinisme est partout, « jusqu'à Freud ou presque¹ ».

Les effets de chiasme se multiplient. Quelque deux cents pages plus haut, ce qui avait inscrit Freud *et* Nietzsche, comme deux complices du même âge, c'était la réouverture du dialogue avec la déraison, la levée de l'interdit sur le langage, le retour à une proximité avec la folie. Or c'est cela même, ou plutôt le double silencieux et le simulacre hypocrite de cela même, le masque de ce langage même, la même liberté cette fois objectivée qui sépare Freud de Nietzsche, les rendant à jamais insociables, inassociables l'un à l'autre des deux côtés d'un mur d'autant plus infranchissable qu'il consiste en une paroi d'asile invisible, intérieure mais éloquente, celle de la vérité même comme vérité de l'homme et de son aliénation. Foucault pouvait dire, beaucoup plus haut, que la psychanalyse freudienne, avec laquelle il faut « être juste », n'est pas une psychologie, dès lors qu'elle prend en compte le langage. Or voici que c'est le langage même qui reconduit maintenant la psychanalyse au statut de cette psycho-anthropologie de l'aliénation, en vertu de « ce langage où l'homme apparaît dans la folie comme étant autre que lui-même », « altérité », « dialectique toujours recommencée du *Même* et de l'*Autre* » qui lui révèle sa vérité « dans le mouvement bavard de l'*aliénation*² ».

S'agissant de dialectique et d'aliénation, comme de tout ce qui se passe dans la circulation de ce « cercle anthropologique » où la psychanalyse se voit entraînée ou retenue, on devrait séjourner plus longtemps que ne le fait Foucault auprès d'un passage de l'*Encyclopédie* de Hegel. Il s'agit de la Remarque au paragraphe 408. Hegel situe et déduit alors la folie comme une contradiction du sujet entre la détermination particulière du sentiment de soi et le réseau de médiations qu'on appelle la conscience. Au passage, éloge vibrant de Pinel (je ne comprends pas pourquoi

1. P. 626. Je souligne encore le mot « presque ».

2. P. 631.

en le citant très rapidement ¹, Foucault remplace cette référence élogieuse qui nomme Pinel par des points de suspension). Ce qui importe davantage, c'est que Hegel interprète alors la folie comme la prise de pouvoir d'un certain Malin Génie (*der böse Genius*) dans l'homme. Foucault cite elliptiquement, sans s'y arrêter, une courte phrase en traduction (par « méchant génie ») sans relier ces quelques pages extraordinaires de Hegel à la grande dramaturgie du Malin Génie qui nous occupe.

Qu'on entende bien: loin de moi l'idée d'accuser ou de critiquer ici Foucault, de dire par exemple qu'il a tort de confiner ainsi *Freud lui-même (en général)* ou la *psychanalyse elle-même (en général)* dans ce rôle et à cette place. Au sujet de Freud ou de la psychanalyse *eux-mêmes et en général*, je n'ai sous cette forme et en ce lieu à peu près rien à dire ou à penser, sauf en effet que Foucault a quelques bons arguments et que d'autres en auraient aussi quelques autres, point mauvais non plus, à lui opposer. Loin de moi aussi, quoi qu'il en paraisse, l'idée de suggérer que Foucault se contredit quand il place aussi fermement le même Freud (en général) ou la même psychanalyse (en général) tantôt d'un côté, tantôt de l'autre de la même ligne de partage, et toujours du côté du Malin Génie - lequel se trouve tantôt du côté de la folie tantôt du côté de son exclusion-réappropriation, de son enfermement au-dehors ou au dedans, avec ou sans murs asilaires. La contradiction est sans doute dans les chose mêmes, si on peut dire. Et nous sommes dans une région où le tort (*l'avoir-tort* ou *le faire-tort*) pourrait plus que jamais tenir à être du côté d'une certaine raison, du côté de ce qu'on appelle *raison garder*, du côté où justement l'on a raison et où *avoir raison*, c'est avoir *raison de*, avec une violence dont la subtilité, les ressources hyperdialectiques et hyperchiasmatisques ne se laissent pas formaliser totalement, c'est-à-dire ne se laissent plus dominer dans un métalangage. Ce qui signifie qu'on est toujours pris dans les nœuds que tisse, avant nous et au-delà de nous, cette puissante, trop puissante logique. L'histoire de la raison qui se loge dans

1. P. 578.

tous ces idiomes turbulents (*donner tort* ou *donner raison*, *avoir raison*, *avoir tort*, *avoir raison de*, *faire tort*, etc.), c'est aussi l'histoire de la folie que voulait nous raconter Foucault. Qu'il se soit pris, qu'il ait été pris avant même de s'y prendre, dans les rets de cette logique dont il thématise parfois ce qu'il appelle lui-même¹ un « système de contradictions » et d'« antinomies » dont la « cohérence » reste « cachée », tout cela ne saurait se réduire à une faute ou à un tort de sa part. Cela ne veut pas dire pour autant que, sans jamais lui donner radicalement tort ou le trouver en faute, nous ayons à souscrire *a priori* à tous ses énoncés. On ne dominerait toute cette problématique, si c'était possible, qu'après avoir répondu de façon satisfaisante à quelques questions, à des questions aussi innocentes que « Qu'est-ce que la raison ? » par exemple, ou plus étroitement « Qu'est-ce que le principe de raison ? ». Qu'est-ce qu'« avoir raison » ? Qu'est-ce qu'« avoir ou donner raison » ? « Avoir, donner ou faire tort » ? On me pardonnera peut-être de laisser ici ces énigmes en l'état.

4. LE « COUP DE GÉNIE »: UN INFATIGABLE •« FORT-DA »

Je m'en tiendrai à une question modeste et plus accessible. La répartition des énoncés, telle qu'elle semble s'ordonner devant nous, devrait nous induire à penser deux choses apparemment incompatibles: le livre intitulé *Histoire de la folie*, comme l'histoire de la folie elle-même, *a* mais *n'a pas* l'âge de la psychanalyse freudienne. Le projet de ce livre appartient donc et n'appartient pas à l'âge de la psychanalyse; il lui appartient encore et ne lui appartient déjà plus. Ce partage sans partage nous rappellerait sur la voie d'une autre logique du partage, celle qui nous engagerait à penser des partitions internes des ensembles; des partitions

1. P. 624.

telles que quelque chose comme la folie, la raison, l'histoire, l'âge surtout, l'ensemble nommé âge, mais aussi la psychanalyse, Freud, etc., seraient des identités assez douteuses, assez partagées au-dedans d'elles-mêmes pour que tous nos énoncés et toutes nos références en deviennent d'avance menacés de parasitage: un peu comme si un virus était introduit dans la matrice du langage, à la manière dont on en introduit aujourd'hui dans le programme des logiciels d'ordinateurs, avec cette différence que nous sommes loin, et pour cause, de disposer de ces disquettes antivirales, détectrices et réparatrices qui sont désormais sur le marché, même si elles ont, et pour cause, du mal à suivre le rythme de la production industrielle des virus dont sont d'ailleurs parfois responsables les producteurs de disquettes interceptrices eux-mêmes. Situation affolante pour tout discours, certes, mais un certain affolement, ce n'est pas nécessairement ce qui peut arriver de pire à un discours sur la folie dès lors qu'il ne se presse pas d'enfermer ou d'exclure son objet, c'est-à-dire, au sens que Foucault donne souvent à ce mot, de *l'objectiver*.

A-t-on le droit de s'en tenir là pour une lecture interne du grand livre de Foucault ? Une lecture *interne* est-elle possible ? Est-il légitime de privilégier à ce point son rapport à quelque chose comme un « âge » de « la » psychanalyse ? Les réserves que peuvent inspirer ces présomptions d'identité (l'unité de « l'âge », l'indivisibilité de « la » psychanalyse, etc.), j'y ai fait plus d'une allusion, suffiraient à en faire douter.

On ne pourrait en tout cas justifier une réponse à cette question qu'en continuant à lire et à analyser, à prendre en compte en particulier le corpus de Foucault, son archive, ce que cette archive prononce au sujet de l'archive. Sans nous y limiter, pensons en particulier aux problèmes posés quelque 5 à 8 ans plus tard, 1. par *Les mots et les choses* au sujet de cette figure toujours énigmatique pour moi et que Foucault appela pour un temps *l'épistémè* (là où il est dit « Nous pensons en ce lieu ¹ »: lieu qui, j'y reviens dans un instant, comprend la psychanalyse

1. P. 396.

qui ne le comprend pas, plus précisément qui le comprend sans le comprendre et sans y accéder) et, 2. par *L'archéologie du savoir* au sujet de « L'a priori historique et l'archive » (c'est le titre d'un chapitre central) et de l'archéologie dans son rapport à l'histoire des idées.

Il n'est pas question de s'engager ici dans ces redoutables lectures. Je devrai me contenter pour conclure, si vous le permettez encore, de quelques indications, deux tout au plus, sur l'une des voies que j'aurais aimé suivre à partir de là.

1. *Le pendule, la mort et nous*. J'aurais d'une part tenté d'identifier les signes d'une constance imperturbable dans ce mouvement de pendule ou de balancier. L'oscillation entraîne régulièrement d'une assignation topologique à l'autre: comme si la psychanalyse avait *deux lieux* ou comme si elle avait lieu *deux fois, deux fois à la fois*. Mais la loi de ce déplacement opère, certes, sans que la possibilité structurelle de l'événement et du lieu soit analysée pour elle-même, me semble-t-il, et sans que les conséquences en soient tirées quant à l'identité de tous les concepts mis en œuvre, dans cette histoire qui ne veut pas être une histoire des idées et des représentations.

Cette constance dans l'oscillation du pendule se marque d'abord, bien entendu, dans des livres quasiment contemporains de *L'Histoire de la folie. Maladie mentale et psychologie* (1962) croise et recoupe en bien des points *L'Histoire de la folie*. Dans l'histoire de la maladie mentale, Freud apparaît comme celui qui, « le premier, a rouvert la possibilité pour la raison et la déraison de communiquer dans le péril d'un langage commun, toujours prêt à se rompre et à se dénouer dans l'inaccessible¹ ». En vérité, s'il est profondément accordé au mouvement et à la logique de *VHistoire de la folie*, ce livre de 1962 est au fond un peu plus précis et un peu plus différencié dans ses référé-

1. P. 82.

rences à Freud, bien que *Au-delà du principe du plaisir* n'y soit jamais nommé. Foucault dit à la fois le « coup de génie » de Freud (c'est encore son mot) et la ligne de partage qui divise son œuvre. Le « coup de génie » de Freud, c'est d'avoir échappé à l'horizon évolutionniste, celui de Jackson dont on retrouve pourtant le modèle dans la description des formes évolutives de la névrose et l'histoire des phases libidinales ¹, la *libido* étant mythologique (un *mythe* à détruire, souvent un mythe bio-psychologique abandonné, pense alors Foucault, par les psychanalystes), aussi mythologique que la « force psychique » de Janet à laquelle Foucault l'associe plus d'une fois ².

Dès lors, si l'assignation de Freud est double, c'est que son œuvre est partagée: « Il est toujours possible, dit Foucault, de faire le partage de ce qui revient à une psychologie de l'évo-

1. En tant qu'elle suit le modèle jacksonien et dans cette mesure du moins (car le « coup de génie » consiste à s'y soustraire aussi), la psychanalyse est *crédule*. Elle *aura été*, car en cela elle est périmée, présomption crédule: « elle a cru pouvoir... », « Freud croyait... ». Après avoir cité *Facteurs de la folie*, de Jackson, Foucault enchaîne en effet (je souligne le verbe et le temps du verbe *croire*): « Toute l'œuvre de Jackson avait tendu à donner droit de cité à l'évolutionnisme en neuro- et en psycho-pathologie. Depuis les *Croonian Lectures* (1874), il n'est plus possible d'omettre les aspects régressifs de la maladie; l'évolution est désormais une des dimensions par lesquelles on a accès au fait pathologique. Tout un côté de l'œuvre de Freud est le commentaire des formes évolutives de la névrose. L'histoire de la libido, de son développement, de ses fixations successives est comme le réveil des virtualités pathologiques de l'individu: chaque type de névrose est retour à un stade d'évolution libidinale. Et la psychanalyse *a cru pouvoir* écrire une psychologie de l'enfant, en faisant une pathologie de l'adulte [...] le fameux complexe d'Edipe, où Freud *croyait* lire l'énigme de l'homme et la clef de son destin; où il faut sans doute trouver l'analyse la plus compréhensive des conflits vécus par l'enfant dans ses rapports avec ses parents, et le point de fixation de beaucoup de névroses. En bref tout stade libidinal est une structure pathologique virtuelle. La névrose est une archéologie spontanée de la libido. » *Maladie mentale et psychologie*, PUF, 1962, p. 23-26.

2. P. 29 et suiv. Par exemple: « Il n'est pas question d'invalider les analyses de la régression pathologique, quand il faut seulement les affranchir des *mythes* dont Janet ni Freud n'ont su les décanter » (p. 3D).

lution (comme les *Trois essais sur la sexualité*) et ce qui ressortit à une psychologie de l'histoire individuelle (comme les *Cinq psychanalyses* et les textes qui s'y rattachent). »

Malgré ces égards pour le « coup de génie », c'est bien d'une « psychologie analytique » qu'il parle ici. C'est ainsi qu'il la nomme. En tant qu'elle reste une psychologie, elle est sans mot devant le langage de la folie. Car la « bonne raison pour que la psychologie jamais ne puisse maîtriser la folie », c'est qu'elle « n'a été possible dans notre monde qu'une fois la folie maîtrisée, et exclue déjà du drame ¹ ».

L'excès de maîtrise perd la maîtrise. Car la logique à l'œuvre dans une telle conclusion, et dont il faudrait sans cesse prendre en compte toute la conséquence, la ruineuse conséquence, c'est que ce qui a déjà été maîtrisé ne peut plus l'être, et que le trop de maîtrise (sous la forme de l'exclusion mais aussi de l'objectivation) prive de la maîtrise (sous la forme de l'accès, de la connaissance, de la compétence). Le concept de maîtrise est d'un maniement impossible, nous le savions: plus il y en a, moins il y en a, et réciproquement. La conclusion des quelques lignes que je viens de citer exclut donc *et* le « coup de génie » de Freud *et* la psychologie, qu'elle soit analytique ou non. L'homme freudien reste un *homo psychologicus*. Freud est encore passé sous silence, écarté de la lignée comme de l'œuvre des fous géniaux. Il est rendu à l'oubli là où l'on peut l'accuser de silence et d'oubli:

« Et quand par éclairs et par cris, elle [la folie] reparaît comme chez Nerval ou Artaud, comme chez Nietzsche ou Roussel, c'est la psychologie qui se tait et reste *sans mot* [souligné par Foucault] devant ce langage qui emprunte le sens des siens à ce *déchirement tragique* [je souligne ce mot: ce discours est un discours tragique et romantique sur l'essence de la folie et la naissance de la tragédie, un discours aussi proche, littéralement, de celui d'un certain Novalis que de celui de Hölderlin], et à cette liberté dont la seule existence des

1. P. 104: quelques lignes avant la conclusion du livre.

" psychologues " sanctionne pour l'homme contemporain le pesant oublié.¹ »

Et pourtant. Toujours selon l'interminable, l'infatigable *fort/da* que nous suivons depuis un moment, le même *homme freudien* se trouve réinscrit dans la noble lignée à la fin de la *Naissance de la clinique* (livre publié en 1963 mais écrit visiblement dans le même élan). Pourquoi signaler cette occurrence de la réinscription plutôt qu'une autre ? Parce qu'elle nous livre peut-être (c'est en tout cas l'hypothèse qui m'intéresse) une règle pour la lecture de ce *fort/da*; elle nous fournit peut-être un critère pour interpréter cette exclusion/inclusion inlassable. Il s'agit d'un autre partage, à l'intérieur de la psychanalyse, en tout cas d'un partage apparemment différent de celui dont je parlais il y a un instant entre le Freud psychologue de l'évolution et le Freud psychologue de l'histoire individuelle. Je dis « apparemment différent » car l'un reconduit peut-être à l'autre.

La ligne de ce second partage, c'est tout simplement, si on peut dire, la mort. Le Freud qui rompt avec la psychologie, avec l'évolutionnisme, avec le biologisme, au fond, le Freud tragique qui se montre *hospitalier* à la folie (et je prends le risque de ce mot) parce qu'il est étranger à l'espace hospitalier, le Freud tragique qui mérite l'hospitalité dans la grande lignée des fous géniaux, c'est le Freud qui s'explique avec la mort. Ce serait donc surtout le Freud de *Au-delà du principe du plaisir*, bien que Foucault *ne nomme jamais* cette œuvre, à ma connaissance, et qu'il fasse seulement dans *Maladie mentale et psychologie* une allusion très ambiguë à ce qu'il appelle un instinct de mort, celui par lequel

1. P. 104. Un schéma littéralement identique se trouvait mis en œuvre quelques pages plus haut: « Jamais la psychologie ne pourra dire sur la folie la vérité, puisque c'est la folie qui détient la vérité de la psychologie » (p. 89). C'est encore une vision tragique, un discours tragique sur le tragique. Hölderlin, Nerval, Roussel, Artaud sont encore nommés dans leurs œuvres comme témoins d'un « affrontement tragique » affranchi de toute psychologie. Aucune réconciliation possible entre la psychologie, fût-elle analytique, et la tragédie.

Freud voulait expliquer la guerre, alors que c'est « la guerre qui se rêve dans ce tournant de la pensée freudienne¹ ».

La mort seule, avec la guerre, introduit la puissance du négatif dans la psychologie et dans son optimisme évolutionniste. À partir de cette expérience de la mort, c'est-à-dire de ce qui se nomme dans les dernières pages de *Naissance de la clinique* la « finitude originaire » (vocabulaire et thématique qui envahissent alors le texte de Foucault et qu'il m'a toujours été difficile de dissocier de Heidegger alors que celui-ci, vous le savez, n'est pratiquement jamais évoqué, ni même nommé par Foucault²), Freud est réintégré dans cette modernité depuis laquelle s'écrit *l'Histoire de la folie* et dont il se trouvait à intervalles réguliers banni. C'est dans cette prise en compte de la mort, comme « *a priori* concret de l'expérience médicale », que s'effectue « la première percée vers ce rapport fondamental qui noue l'homme moderne à son originaire finitude³ ». Cet homme moderne est aussi un « homme freudien » : «... l'expérience de l'individualité dans la culture moderne est liée à celle de la mort: de l'Empédocle de Hölderlin à Zarathoustra puis à *l'homme freudien*, un rapport obstiné à la mort prescrit à l'universel son visage singulier et prête à la parole de chacun le pouvoir d'être indéfiniment entendue⁴. » La finitude originaire, c'est une finitude qui ne s'enlève plus sur l'infinité de la

1. P. 99.

2. Sauf peut-être en passant, dans *Les mots et les choses* (p. 345): «... l'expérience de Hölderlin, de Nietzsche et de Heidegger, où le retour ne se donne que dans l'extrême recul de l'origine. »

Silence de plomb qui dura, je crois, jusqu'à un entretien qu'il donna peu de temps avant sa mort. Fidèle au style de l'interprétation foucauldienne, on s'intéressera peut-être à l'espacement de ces omissions, comme au blanc de ce silence - celui qui règne aussi sur le nom de Lacan qu'on peut jusqu'à un certain point associer ici à Heidegger, et donc à quelques autres qui n'ont cessé de s'expliquer, en France et ailleurs, avec ces deux-là: tout sauf le signe nul et inopérant d'une absence. Il *donne lieu*, au contraire, il découpe le lieu et l'âge. Les pointillés d'une écriture suspendue *situent* avec une redoutable précision. Aucune attention à l'âge ou au problème de l'âge ne devrait s'en distraire.

3. P. 198-199.

4. P. 199. Je souligne.

présence divine. Elle se déploie désormais « dans le vide laissé par l'absence des dieux ». Il s'agit donc, au nom de la mort, si l'on peut dire, d'une réinscription de l'homme freudien dans un ensemble « moderne » dont il était parfois exclu.

On peut alors suivre *deux conséquences* nouvelles mais également ambiguës. *D'une part*, l'ensemble en question va être restructuré. On ne devra plus s'étonner d'y voir apparaître aussi, comme à la dernière page de *Naissance de la clinique*, Jackson - et d'abord Bichat dont le *Traité des Membranes* (1827) ou les *Recherches physiologiques* auraient donné à voir et à penser la mort. Ce vitalisme se serait enlevé sur fond de « mortalisme¹ ». Caractéristique de tout le XIX^e siècle européen, dont témoigneraient aussi bien, entre autres, Goya, Géricault, Delacroix et Baudelaire: « L'importance de Bichat, de Jackson, de Freud dans la culture européenne ne prouve pas qu'ils étaient aussi philosophes que médecins, mais que, dans cette culture, la pensée médicale est engagée de plein droit dans le statut philosophique de l'homme². »

Mais il y a une seconde conséquence ambiguë de ce rapport à la mort comme finitude originaire. *D'autre part*, en effet, une figure se fixe alors et l'on croit y reconnaître les traits de « l'homme freudien ». Elle occupe un lieu assez singulier au regard de ce que Foucault appelle l'analytique de la finitude et l'*épistémè* moderne à la fin de *Les mots et les choses* (1966). Au regard d'un certain trièdre épistémologique (vie, travail et langage, ou: biologie, économie et philologie) les sciences humaines se voient à la fois *incluses* et *excluses*³.

Quant à cette exclusion inclusive, l'œuvre de Freud à laquelle Foucault assigne résolument un modèle plus philologique que biologique, occupe encore le lieu de la *charnière*. Foucault dit en fait le lieu et le dispositif du « pivot »: «... tout ce savoir à l'intérieur duquel la culture occidentale s'était donné en un siècle une

1. P. 147.

2. P. 200.

3. P. 358; ce sont les mots de Foucault.

certaine image de l'homme *pivote* autour de l'œuvre de Freud, sans sortir pour autant de sa disposition fondamentale¹. »

« Sans sortir pour autant de sa disposition fondamentale » : voilà que tout tourne autour de l'événement ou de l'invention de la psychanalyse. Mais tourne en rond et sur place, revenant sans cesse au même. C'est une révolution qui ne change rien. Aussi n'est-ce pas là, précise en ce point Foucault « l'importance la plus décisive de la psychanalyse ».

En quoi consiste-t-elle donc, cette « importance la plus décisive de la psychanalyse » ? À déborder, en même temps que la conscience, la représentation - et du même coup les sciences humaines qui en restent à l'espace du représentable. En quoi la psychanalyse, comme l'ethnologie d'ailleurs, n'appartient pas au champ des sciences humaines. Elle « rapporte le savoir de l'homme à la finitude qui le fonde² ». Nous sommes loin de sa détermination antérieure comme psychologie analytique. Et le même débordement porte la psychanalyse vers ces formes mêmes de la finitude que sont, Foucault écrit ces mots avec des majuscules, la Mort, le Désir et la Loi ou la Loi-Langage³. Il faudrait consacrer à ces quelques pages une lecture minutieuse et questionnante. Pour s'en tenir au schéma le plus sûr, disons que de ce point de vue et dans cette mesure du moins, en tant qu'analytique de la finitude, la psychanalyse se voit maintenant accorder cette intimité avec la folie qui lui était parfois concédée, le plus souvent énergiquement déniée dans *Histoire de la folie*. Et cette intimité, c'est une connivence avec la folie du jour, la folie d'aujourd'hui, « la folie sous sa forme présente, la folie telle qu'elle se donne à l'expérience moderne, comme sa vérité et son altérité⁴ ».

Ne simplifions jamais. Ce que Foucault accorde généreusement à l'expérience psychanalytique, ce n'est maintenant rien d'autre que ce qui lui est refusé, ou plus précisément de se voir accordée

1. P. 372. Je souligne.

2. P. 392.

3. P. 386.

4. P. 387.

à cela même qui lui est refusé. En effet, le seul privilège ici reconnu à la psychanalyse, c'est celui d'une expérience qui accède à ce à quoi elle n'accède jamais. Si Foucault ne nomme en ce lieu, au titre de la folie, que la schizophrénie et la psychose, c'est que le plus souvent la psychanalyse ne s'en approche que pour avouer sa limite: accès interdit ou impossible. Cette limite définit la psychanalyse. Son intimité avec la folie par excellence, c'est l'intimité avec le moins intime, une non-intimité qui la rapporte au plus hétérogène, à ce qui ne se laisse en aucun cas interioriser, pas même subjectiver • ni aliéné, dirais-je, ni inaliénable.

« C'est pourquoi la psychanalyse trouve en cette folie par excellence [« la folie par excellence », c'est aussi le titre que Blanchot avait donné plusieurs années auparavant à un texte sur Hölderlin et auquel Foucault fait sans doute écho sans le dire) - que les psychiatres appellent schizophrénie - son intime, son plus invincible tourment: car en cette folie se donnent, sous une forme absolument manifeste et absolument retirée [cette identité absolue du manifeste et du retiré, de l'ouvert et du secret, voilà sans doute la clef de ce double geste d'interprétation et d'évaluation], les formes de la finitude vers laquelle d'ordinaire elle avance indéfiniment (et dans l'interminable), à partir de ce qui lui est volontairement-involontairement offert: dans le langage du patient. De sorte que la psychanalyse " s'y reconnaît ", quand elle est placée devant ces mêmes psychoses auxquelles pourtant (ou plutôt pour cette même raison) elle n'a guère d'accès: comme si la psychose était dans une illumination cruelle et donnait sur un mode non pas trop lointain, mais justement trop proche, ce vers quoi l'analyse doit lentement cheminer ¹. »

Si ambigu qu'il reste, ce déplacement conduit Foucault à prendre fermement le contrepied de certaines thèses de *l'Histoire de la folie* et de *Maladie mentale et psychologie* au sujet du couple malade-médecin, du transfert ou de l'aliénation. Cette fois, non seulement la psychanalyse n'a rien à voir avec une psychologie, mais elle ne constitue ni une théorie générale de l'homme - car

1. P. 387.

c'est avant tout un savoir lié à une pratique - ni une anthropologie¹. Mieux: dans le mouvement où il affirme clairement cela, Foucault conteste ce dont il avait sans équivoque accusé la psychanalyse, à savoir la mythologie et la thaumaturgie. Il veut maintenant expliquer pourquoi les psychologues et les philosophes se sont précipités à dénoncer naïvement une mythologie freudienne là où ce qui excède la représentation et la conscience devait bien *ressembler*, mais seulement ressembler à du mythologique². Quant à la thaumaturgie du transfert, à la logique de l'aliénation et à la violence subtilement ou sublimement asilaire de la situation analytique, elles ne sont plus essentielles à la psychanalyse, elles n'en sont pas « constitutives », dit maintenant Foucault. Non que toute violence soit absente de la psychanalyse ainsi réhabilitée, mais c'est, j'ose à peine le dire, une bonne violence, en tout cas ce que Foucault appelle une violence « calme » et qui, dans l'expérience singulière de la singularité, donne accès aux figures concrètes de la finitude:

«... ni l'hypnose, ni l'aliénation du malade dans le personnage fantasmatique du médecin ne sont constitutives de la psychanalyse [...] celle-ci ne peut se déployer que dans la violence calme d'un rapport singulier et du transfert qu'il appelle [...] la psychanalyse se sert du rapport singulier du transfert pour découvrir aux confins extérieurs de la représentation le Désir, la Loi, la Mort, qui dessinent à l'extrême du langage et de la pratique analytiques les figures concrètes de la finitude³.»

Les choses ont donc bien changé, en apparence, et le discours, entre *Histoire de la Folie* et *Les mots et les choses*.

D'où vient la thématique de la finitude qui semble commander ce nouveau déplacement du pendule ? À quel événement philosophique assigner cette analytique de la finitude dans laquelle s'inscrit le trièdre des savoirs ou des modèles de *Vépi-stémè*

1. P. 388-390.

2. P. 386.

3. P. 388-389.

moderne, avec ses non-sciences que sont, selon Foucault, les sciences humaines ¹, ou avec ses « contre-sciences » que seraient aussi la psychanalyse et l'ethnologie ?

En tant que projet, l'analytique de la finitude appartiendrait à la tradition de la critique kantienne. Foucault insiste sur cette filiation kantienne en précisant, je le cite encore une fois: « Nous pensons en ce lieu ». Voilà encore et pour un temps, selon lui, *notre* âge, *notre* contemporanéité. Il est vrai que la finitude originaire, si elle nous rappelle évidemment à Kant, ne saurait le faire à elle seule, c'est-à-dire au moins, et pour résumer d'un mot, d'un nom, une énorme aventure, sans l'active interprétation de la répétition heideggerienne et tout ce qu'elle a irradié, en particulier, puisque c'est notre sujet aujourd'hui, dans le discours de la philosophie et de la psychanalyse françaises, et singulièrement lacanienne; et quand je dis lacanienne, je désigne aussi tous les débats *avec* Lacan pendant quelques décennies. Cela eût peut-être mérité de la part de Foucault quelque mention en ce lieu, surtout quand il parle de finitude originaire. Car la finitude kantienne, justement, n'est pas « originaire », comme l'est au contraire celle à laquelle reconduit l'interprétation heideggerienne. La finitude au sens de Kant est plutôt dérivée, comme l'intuition du même nom. Mais laissons cela qui nous entraînerait, comme on dit, trop loin.

Le « nous » qui dit « nous pensons en ce lieu » est évidemment, tautologiquement, celui depuis lequel parle, écrit et pense le signataire de ces lignes, l'auteur de *l'Histoire de la folie* ou de *Les mots et les choses*. Mais ce « nous » ne cesse de se diviser et ses lieux de signature se déplacent en se partageant. Une certaine intempestivité inquiète toujours le contemporain qui se rassure dans un « nous ». Il n'est pas son propre contemporain, ce « nous », notre « nous ». L'identité à soi de son âge, comme de tout âge, paraît aussi partagée, donc problématique, *problématisable* (je souligne ce mot pour une raison qui apparaîtra peut-être dans un instant) que l'âge de la folie ou un âge de la psychanalyse - aussi

1. P. 378.

bien, d'ailleurs, que toutes les catégories historiques ou archéologiques qui nous promettent la stabilité déterminable d'un ensemble configurable. D'ailleurs, à partir du moment où un couple se disjoint, à partir du moment où par exemple, pour y repérer un symptôme ou une simple indication, le couple Freud/Nietzsche se forme et se déforme, ce découplage fissure l'identité de l'époque, de l'âge, de l'*épistémè* ou du paradigme dont l'un ou l'autre, l'un *et* l'autre pouvaient être les représentants-signifiants. Cela est encore plus vrai quand ce découplage vient fissurer l'identité à soi de tel ou tel, de telle ou telle individualité supposée, par exemple de Freud. Qu'est-ce qui permet de présumer la non-différence à soi de Freud - par exemple ? Et de la psychanalyse ? Ces découplages et ces différences à soi introduisent bien du désordre, sans doute, dans l'unité des configurations, des ensembles, des époques, des âges historiques. Ce dérèglement rend bien inconfortable le travail des historiens, même et surtout celui des plus originaux et des plus raffinés parmi eux. Cette différence *à soi*, et point toujours *avec soi*, rend la vie difficile, sinon impossible à la science historique. Mais inversement, y aurait-il de l'histoire, quelque chose *arriverait-elle* jamais sans ce principe de dérèglement ? Y aurait-il de l'événement sans ce dérèglement du principat ?

Au point où nous sommes, l'âge de la finitude se désidentifie au moins pour une raison dont je ne peux ici qu'abstraire le schéma: la pensée de la finitude, comme pensée de l'homme fini, dit *à la fois* la tradition, la mémoire de la critique kantienne ou des savoirs qui s'y enracinent *et* la fin de cet homme fini, sa « fin prochaine », comme le dit la phrase la plus célèbre de Foucault en son dernier pari, au bord d'une promesse encore sans forme, dans les dernières lignes de *Les mots et les choses*: «[...] - alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable ». Le *trait* (le trait du visage, la ligne ou la limite) qui risque alors de s'effacer sur le sable, ce serait peut-être aussi celui qui sépare d'elle-même une fin, c'est-à-dire encore une limite, la multipliant par là sans fin: le rapport à soi d'une limite efface et multiplie à la fois la limite. Il ne peut que

la diviser en l'inventant. Elle n'arrive qu'à s'effacer dès qu'elle s'inscrit.

2. *Le malin « bon génie » de Freud.* Je finis là, je devrais en finir ici. Si je n'avais pas largement abusé de votre patience, je conclurais toutefois sur une deuxième indication en *post-scriptum* - et plus schématiquement encore - pour faire de nouveau signe en direction de la psychanalyse et pour mettre ces hypothèses à l'épreuve de *l'Histoire de la sexualité* (1976-1984).

Si l'on veut bien suivre encore cette figure de balancier dans une scène faite à la psychanalyse, le *fort/da* relance alors le mouvement au même rythme mais dans sa plus grande amplitude, à une envergure qu'il n'avait jamais atteinte. La psychanalyse s'y voit, plus qu'elle ne l'a jamais été, réduite à un moment très circonscrit et dépendant dans une histoire des « stratégies de savoir et de pouvoir » (juridique, familial, psychiatrique). Ces stratégies, elle y est prise et intéressée mais elle ne les pense pas. Les éloges de Freud tombent comme des couperets • il aurait par exemple « relancé avec une efficacité admirable, digne des plus grands spirituels et directeurs de l'époque classique, l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours ¹ ». Cette fois, à réinscrire l'invention de la psychanalyse dans l'histoire d'une dynamique disciplinaire, on n'incrimine pas seulement, comme dans *Histoire de la folie*, les ruses de l'objectivation et de l'aliénation psychiatrique; on n'accuse plus seulement des stratagèmes qui auraient permis d'*enfermer sans enfermer* le malade dans l'asile invisible de la situation analytique. Cette fois, il s'agit de remonter beaucoup plus haut, et plus radicalement que l'« hypothèse répressive », vers les ruses sévères de la monarchie du sexe et vers l'effet du pouvoir qui le soutient. Celui-ci investit et prend en charge la sexualité, et il n'y a pas lieu d'opposer, comme on le croit souvent si naïvement, pouvoir et plaisir.

Et puisque nous suivons depuis si longtemps les avatars obsé-

1. P. 210.

dants du Malin Génie, les retours irrésistibles, démoniaques et métamorphiques de ce quasi-dieu, de ce second de Dieu, de ce Satan métempsychotique, voici de nouveau Freud lui-même. Foucault ne lui laisse que le choix entre deux personnages: le mauvais génie et le bon génie. Autre chiasme: dans la rhétorique des quelques lignes que je vais bientôt lire, on ne sera pas surpris de voir que le prévenu, celui qui sera le plus sévèrement visé par l'incrimination - car aucune dénégation ne nous fera oublier qu'il s'agit ici d'une mise en examen, d'un procès puis enfin d'un verdict - ce sera le « bon génie de Freud » et non pas son « mauvais génie ». Pourquoi ?

Dans les dernières pages de *La volonté de savoir* surgit naturellement l'accusation de pansexualisme qu'on a souvent lancée contre la psychanalyse. Les plus aveugles à ce sujet, dit Foucault, ne sont pas ceux qui ont dénoncé le pansexualisme par pudibonderie. Leur seule erreur est d'avoir attribué « au seul *mauvais génie* de Freud ce qui avait été préparé de longue main » (je souligne, J.D.). L'erreur opposée, le leurre symétrique correspond à une mystification plus grave. C'est l'illusion qu'on pourrait appeler émancipatoire, l'aberration des Lumières, l'égarément de ceux qui ont cru que Freud, le « *bon génie* » de Freud, avait enfin libéré le sexe de sa répression par le pouvoir. Ceux-là

« ont fait erreur sur la nature du processus; ils ont cru que Freud restituait enfin au sexe, par un retournement soudain, la part qui lui était due et qui lui avait été si longtemps contestée; ils n'ont pas vu que le *bon génie* de Freud l'avait placé en un des points décisifs marqués depuis le XVIII^e siècle par les stratégies de savoir et de pouvoir; et qu'il relançait ainsi, avec une efficacité admirable [...] l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours ¹ ».

1. P. 210, je souligne. Il convient peut-être de rappeler ici les lignes qui suivent immédiatement, les dernières du premier tome de *l'Histoire de la sexualité* (*La volonté de savoir*). Elles décrivent sans équivoque cette sorte de téléologie chrétienne, plus précisément de christianisme moderne (par opposition à un « christianisme ancien ») dont la psychanalyse marquerait en somme l'achèvement: « [...] l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en

Le « bon génie » de Freud serait pire que le mauvais. Il aurait consisté à bien se placer, à discerner la meilleure place dans une vieille stratégie de savoir et de pouvoir.

5. PROBLÈMES

Quelque question qu'il laisse posée, et je dirai très vite l'une de celles qu'il m'inspire, ce projet paraît de toute façon passionnant, nécessaire, courageux. Et je ne voudrais pas que telle ou telle réserve déterminée de ma part se laisse trop vite classer

discours. On évoque souvent les innombrables procédés par lesquels le christianisme ancien nous aurait fait détester le corps; mais songeons un peu à toutes ces ruses par lesquelles, depuis plusieurs siècles, on nous a fait aimer le sexe, par lequel on nous a rendu désirable de le connaître, et précieux tout ce qui s'en dit; par lesquelles aussi on nous a incités à déployer toutes nos habiletés pour le surprendre, et attachés au devoir d'en extraire la vérité; par lesquelles on nous a culpabilisés de l'avoir si longtemps méconnu. Ce sont elles qui mériteraient, aujourd'hui, d'étonner. Et nous devons songer qu'un jour, peut-être, dans une autre économie des corps et des plaisirs, on ne comprendra plus bien comment les ruses de la sexualité, et du pouvoir qui en soutient le dispositif, sont parvenues à nous soumettre à cette austère monarchie du sexe, au point de nous vouer à la tâche infinie de forcer son secret et d'extorquer à cette ombre les aveux les plus vrais.

Ironie de ce dispositif: il nous fait croire qu'il y va de notre " libération ". » (p. 210-211).

Certains pourraient être tentés de rapprocher cette conclusion de celle de *Les mots et les choses*, de tout ce qui y est dit de la *fin* et de son *lendemain*, de « la fin prochaine » de l'homme jusqu'à ce « jour » où, dira *La volonté de savoir*, « dans une autre économie des corps et des plaisirs... » « on ne comprendra plus bien comment... » etc. La rhétorique, au moins, et la tonalité d'un tel appel, le ton apocalyptique et eschatologique de cette promesse (même si de « l'événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité », « nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse », *Les mots et les choses*, p. 398), il est difficile de les entendre sans qu'y résonnent encore le christianisme et l'humanisme chrétien dont on nous annonce la fin.

parmi les réactions de ceux qui se sont précipités pour défendre le privilège menacé d'une pure invention de la psychanalyse, d'une invention *pure*, d'une psychanalyse dont on rêverait encore qu'elle fût innocemment sortie coiffée, casquée, bref toute armée hors de l'histoire, après coupure épistémologique du cordon, comme on disait alors, voire de l'ombilic du rêve. Foucault lui-même a semblé au cours d'un entretien se prêter à quelque compromis sur ce terrain, reconnaissant avec bonne grâce et bonne humeur les « impasses » (ce fut son mot) de son concept *d'épistémè* et les difficultés dans lesquelles l'entraînait ce nouveau projet ¹. Mais seuls ceux qui travaillent, seuls ceux qui prennent des risques en travaillant rencontrent des difficultés. On ne pense et ne prend de responsabilité, si on le fait jamais, que dans l'épreuve de l'aporie; sans laquelle on se contente de suivre une pente ou d'appliquer des programmes. Et il serait peu généreux, il serait surtout naïf et imprudent d'abuser de ces aveux, de les prendre à la lettre et d'oublier ce que Foucault nous dit lui-même de la scène de l'aveu.

Aussi la question que j'aurais aimé formuler ne viserait-elle pas à protéger la psychanalyse contre une nouvelle agression, ni même à douter si peu que ce soit de l'intérêt, de la nécessité, de la légitimité du beau projet foucauldien de cette grande histoire de la sexualité. Ma question pourrait seulement tendre - ce serait en somme une espèce de modeste contribution - à compliquer un peu une axiomatique et à partir de là, peut-être, certaines des procédures discursives ou conceptuelles, notamment quant à la manière de s'inscrire dans son âge, dans le champ historique qui sert de point de départ, et dans sa référence à la psychanalyse. En un mot, sans que cela compromette en rien la nécessité de réinscrire presque « toute » la psychanalyse (si on pouvait sérieusement dire une telle chose, ce que je ne crois pas: *la* psychanalyse, *rien que* la psychanalyse, *toute* la psychanalyse, *toute la vérité de toute* la psychanalyse) dans une histoire qui la précède et la déborde, il s'agirait de s'intéresser à certains gestes, à cer-

1. Cf. *Ornicar*, 10.

taines œuvres, à certains moments de certaines œuvres de la psychanalyse, freudienne et postfreudienne (car on ne peut pas, surtout en France, traiter sérieusement ce sujet en se limitant au discours et au dispositif strictement freudiens), à certains traits d'une psychanalyse ainsi non globalisable, d'une psychanalyse divisée et multiple (comme les pouvoirs dont Foucault nous rappelle sans cesse l'essentielle dispersion); et ensuite de reconnaître ce que ces mouvements nécessairement parcellaires ou disjoints *disent et font*, quand ils donnent de la ressource pour dire et faire ce que veut dire et veut faire (savoir et faire savoir) *l'Histoire de la sexualité {La volonté de savoir}* à l'endroit de la psychanalyse. Si on voulait encore parler d'âge, ce que je ne ferais jamais dans la forme de la citation, en ce point, sur cette ligne, sur tel trait qui est du côté depuis lequel s'écrit l'histoire de la sexualité plutôt que du côté de ce qu'elle décrit ou objective, le projet de Foucault appartient trop à « l'âge de la psychanalyse » dans sa possibilité pour qu'en prétendant thématiser la psychanalyse il fasse autre chose que la laisser encore parler obliquement d'elle-même et marquer l'un de ses plis dans une scène que je n'appellerai pas sui-référentielle ou spéculaire mais dont je renonce à décrire ici, ayant tenté de le faire ailleurs, la complication structurelle. Non seulement à cause de ce qui soustrait cette histoire au régime de la représentation (ce qui en inscrit déjà la possibilité dans et depuis l'âge de Freud et de Heidegger, pour se servir par commodité de simples indices). Mais aussi pour une raison qui nous intéresse ici de plus près: ce que Foucault énonce ou dénonce du rapport entre plaisir et pouvoir, dans ce qu'il appelle la « double impulsion: plaisir et pouvoir », trouverait déjà chez Freud, sans parler de ceux qui l'ont suivi, discuté, transformé, déplacé, la ressource même de ce qui est objecté au « bon génie », au si mauvais « bon génie » du père de la psychanalyse. Je le situe d'un mot pour conclure.

Foucault nous en a clairement avertis: cette histoire de la sexualité ne devait pas être une histoire d'historiens. Une « généalogie de l'homme de désir » ne devait être ni une histoire des

représentations, ni une histoire des comportements ou des pratiques sexuelles. Cela donne à penser que la sexualité ne peut pas devenir objet d'histoire sans affecter gravement la pratique de l'historien et le concept de l'histoire. Aussi Foucault met-il des guillemets autour du mot « sexualité » : « les guillemets ont leur importance ¹ », ajoute-t-il. Il s'agit aussi de l'histoire d'un mot, de ses usages à partir du XIX^e siècle, d'un remaniement de vocabulaire en relation à un grand nombre d'autres phénomènes, des mécanismes biologiques aux normes traditionnelles ou nouvelles, aux institutions qui les soutiennent, qu'elles soient religieuses, judiciaires, pédagogiques, médicales (par exemple psychanalytiques).

Cette histoire des usages d'un mot n'est ni nominaliste ni essentialiste. Elle concerne des dispositifs et plus précisément des zones de « problématisation ». C'est une « histoire de la vérité » comme histoire des *problématisations*, et même comme « archéologie des problématisations », « à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé... ² ». Il ne s'agit pas en premier lieu d'analyser des comportements, des idées ou des idéologies mais ces *problématisations* dans lesquelles une pensée de l'être croise les « pratiques » et les « pratiques de soi », la « généalogie des pratiques de soi » à travers lesquelles se forment ces problématisations. Avec sa vigilance réflexive et le souci de se penser dans sa rigoureuse spécificité, une telle analyse commande donc la *problématisation de sa propre problématisation*. Celle-ci doit *s'interroger* aussi *elle-même* : avec le même souci archéologique et généalogique, celui que méthodiquement elle prescrit.

Devant une problématisation historique d'une telle ampleur et d'une telle richesse thématique, on ne saurait se contenter d'un survol, ni de poser une question en surplomb pour s'assurer quelque maîtrise synoptique. Ce que nous pouvons ou devons tenter dans une telle situation, c'est de faire hommage à une

1. T. 2. *L'usage des plaisirs*, p. 9.

2. P. 17-19.

œuvre aussi grande et aussi inquiète d'une question qu'elle pose, d'une question qu'elle porte en elle-même, la gardant en réserve dans son potentiel illimité, une des questions qu'on déchiffre en elle, une question qui la tient elle-même en haleine. C'est-à-dire en vie.

L'une de ces questions, pour moi, serait par exemple celle que j'avais essayé d'articuler il y a quelques années lors d'un colloque en hommage à Foucault à l'Université de New York ¹. Elle passait par une problématisation du concept de pouvoir et du motif dit - par Foucault - de la *spirale* dans la dualité pouvoir/plaisir. Laisant de côté l'énorme question du concept de pouvoir et de ce qui lui garde son unité présumée sous la dispersion essentielle justement rappelée par Foucault, je n'en retiendrai qu'un fil: il conduirait à ce qui, chez un certain Freud et au centre d'un certain héritage français de Freud, ne se laisserait jamais objectiver par la problématisation foucauldienne. Elle y contribuerait au contraire de la façon la plus déterminante, la plus efficace, méritant par là d'être inscrite sur le bord thématissant plutôt que sur le bord thématisé de cette histoire de la sexualité. Je me demanderai ainsi ce que Foucault aurait dit, dans cette perspective et s'il en avait tenu compte, non pas de « Freud » *lui-même* ou de « la » psychanalyse *en général* - qui n'existe pas plus que le pouvoir comme un seul grand corpus central et homogène -, mais, par exemple car ce n'est qu'un exemple, d'une aventure comme *Au-delà du principe du plaisir*, de quelque chose dans ses parages ou entre ses fils - comme de ce qui en a été hérité, répété ou discuté depuis lors. À suivre l'un de ses fils, parmi les plus discrets, à suivre la stratégie abyssale, inassignable, immaîtrisable, la stratégie finalement sans stratégie de ce texte, on entrevoit qu'il n'ouvre pas seulement l'horizon d'un au-delà du principe de plaisir (hypothèse d'un au-delà à laquelle Foucault semble ne jamais s'intéres-

1. À partir de là, en effet, ce développement recoupe en l'abrégéant une conférence inédite que j'avais prononcée sous le titre « Au-delà du Principe de Pouvoir » à l'occasion d'un hommage à Michel Foucault organisé par Thomas Bishop à l'Université de New York, en avril 1986.

ser vraiment) sur le fond duquel toute l'économie du plaisir requiert d'être repensée, compliquée, traquée dans ses ruses et ses détours les plus méconnaissables. Selon un de ses fils, donc, un autre déroulant justement la bobine du *fort/da* qui ne cesse de nous occuper, ce texte problématise aussi, dans sa plus grande radicalité, l'instance du pouvoir et de la maîtrise. Dans un passage discret et difficile, il nomme même une pulsion du pouvoir ou une pulsion de maîtrise originale (*Bemächtigungstrieb*). Il est bien difficile de savoir si cette pulsion de pouvoir dépend encore du principe de plaisir, voire de la sexualité comme telle, de l'austère monarchie du sexe que Foucault dénonce dans la dernière page de son livre.

Comment Foucault aurait-il situé cette pulsion de maîtrise dans son discours sur le pouvoir ou sur des pouvoirs irréductiblement pluriels ? Comment l'aurait-il lue, s'il l'avait lue, dans ce texte si énigmatique de Freud ? Comment aurait-il interprété les références insistantes au démoniaque dans *Au-delà du principe du plaisir* ? et que Freud se fasse alors, selon ses propres termes, « avocat du diable » ? qu'il s'intéresse même à l'hypothèse d'une apparition tardive ou dérivée du sexe, à une certaine histoire du plaisir sexuel, on dirait presque à son époque ? Dans l'ensemble de la problématisation dont il décrit l'histoire, comment Foucault aurait-il inscrit ce passage de *Au-delà...*, et ce concept et ces questions (avec tous les débats auxquels directement et indirectement ce livre de Freud a donné lieu, en une sorte de capitalisation surdéterminante, notamment dans la France de notre âge, à commencer par tout ce qui chez Lacan prend son départ dans la compulsion de répétition [*Wiederholungszwang*] ? Aurait-il inscrit cette matrice problématique à l'intérieur de l'ensemble dont il décrit l'histoire ? Ou bien de l'autre côté, du côté de ce qui permet au contraire de délimiter l'ensemble, de le problématiser, justement ? et donc d'un côté qui n'appartient plus à l'ensemble, ni, comme je serais tenté de le penser, à aucun ensemble, si bien que l'idée même d'un rassemblement de la problématisation ou du dispositif, sans même plus parler de l'âge, de *Vépigistémè*, du

paradigme ou de l'époque, autant de noms peu fiables, reste aussi problématique que l'idée même de problématisation ?

Voilà l'une des questions que j'aurais aimé lui poser. J'essaie, seul recours qui nous soit, hélas ! laissé dans la solitude du questionnement, d'imaginer le principe de la réplique. Ce serait peut-être celui-ci: ce à quoi il faut cesser de croire, c'est à la principalité ou à la principauté, à la problématique du *principe*, à l'unité principielle et du plaisir et du pouvoir, ou encore de telle ou telle pulsion supposée plus originaire que l'autre. Le motif de la *spirale* serait celui d'une dualité pulsionnelle (pouvoir/plaisir) *sans principe*.

Ce que Freud cherchait alors, sous les noms de « pulsion de mort » ou de « compulsion de répétition », n'est-ce pas ce qui, venant « avant » le principe (de plaisir ou de réalité), resterait toujours hétérogène au principe de principe ?

L'esprit de cette spirale, voilà qui tient en haleine. Ou si vous aimez mieux: en vie.

Alors la question se relance encore: la dualité en question, cette dualité spiralée, n'est-ce pas ce que Freud a tenté d'opposer à tous les monismes en parlant d'une dualité pulsionnelle et d'une pulsion de mort, d'une pulsion de mort qui n'était sans doute pas étrangère à la pulsion de maîtrise ? Et au plus vivant de la vie, à sa survivance même ?

J'essaie d'imaginer encore la réponse de Foucault. Je n'y arrive pas. J'aurais tant aimé qu'il s'en chargeât lui-même.

Mais en ce lieu où personne ne peut répondre pour lui, désormais, dans le silence absolu où cependant nous restons tournés vers lui, je me risque à parier que, dans une phrase que je ne ferai pas à sa place, il aurait associé mais aussi dissocié, il aurait renvoyé dos à dos la maîtrise et la mort, c'est-à-dire le même, la mort comme le maître.

Table

Avertissement

I. Résistances

1. Le goût d'une solution.....	15
Première remarque: la femme de Freud entre trois et quatre.....	18
Deuxième remarque: <i>l'omphalos</i>	22
2. L'autre secret du tisserand.....	36

II. Pour l'amour de Lacan

1. Le futur antérieur au conditionnel.....	51
2. Premier protocole: le chiasme.....	64
3. Deuxième protocole: le futur antérieur de l'après-coup	70
4. Troisième protocole: l'invagination chiasmatisque des bords.....	72

III. « Être juste avec Freud ». L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse

1. La charnière - aujourd'hui.....	90
2. Le Malin Génie - du chiasme.....	96

Résistances

3. L'autre secret de la psychanalyse: le « fondement mystique de l'autorité».....	103
4. Le « coup de génie »: un infatigable « <i>fort-da</i> ».....	111
5. Problèmes.....	124

DU MEME AUTEUR

Chez le même éditeur

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE (Introduction à l'ESSAI SUR L'ORIGINE DES CONNAISSANCES HUMAINES, de Condillac, 1973).

GLAS, 1974.

OCELLE COMME PAS UN, préface à L'ENFANT AU CHIEN-ASSIS, de Jos Joliet, 1980.

D'UN TON APOCALYPTIQUE ADOPTÉ NAGUÈRE EN PHILOSOPHIE, 1983.

OTOBIOGRAPHIES, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, 1984.

SCHIBBOLETH, pour Paul Celan, 1986.

PARAGES, 1986.

ULYSSE GRAMOPHONE, Deux mots pour Joyce, 1987.

DE L'ESPRIT, Heidegger et la question, 1987.

PSYCHÉ, Inventions de l'autre, 1987.

MÉMOIRES, pour Paul de Man, 1988.

LIMITED INC., 1990.

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE, 1990.

DU DROIT À LA PHILOSOPHIE, 1990.

DONNER LE TEMPS, 1, La fausse monnaie, 1991.

POINTS DE SUSPENSION, 1992.

PASSIONS, 1993.

SAUF LE NOM, 1993.

KHÔRA, 1993.

SPECTRES DE MARX, 1993.

POLITIQUES DE L'AMITIÉ, 1994.

FORCE DE LOI, 1994.

MAL D'ARCHIVÉ, 1995.

APORIES, 1996.

RÉSISTANCES - de la psychanalyse, 1996.

MONOLINGUISME DE L'AUTRE, 1996 (à paraître).

Chez d'autres éditeurs

L'ORIGINE DE LA GÉOMÉTRIE, de Husserl. Introduction et traduction, PUF, 1962.

L'ÉCRITURE ET LA DIFFÉRENCE, Le Seuil, 1967.

LA VOIX ET LE PHÉNOMÈNE, PUF, 1967.

DE LA GRAMMATOLOGIE, Minuit, 1967.

LA DISSÉMINATION, Le Seuil, 1972.
 MARGES - DE LA PHILOSOPHIE, Minuit, 1972.
 POSITIONS, Minuit, 1972.
 ÉCONOMIMÉISIS, in MIMÉISIS, Aubier-Flammarion, 1975.
 FORS, préface à LE VERBIER DE L'HOMME AUX LOUPS, de N. Abraham et M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976.
 SCRIBBLE, Préface à L'ESSAI SUR LES HIÉROGLYPHES de Warburton, Aubier-Flammarion, 1978.
 ÉPERONS. LES STYLES DE NIETZSCHE, Flammarion, 1978.
 LA VÉRITÉ EN PEINTURE, Flammarion, 1978.
 LA CARTE POSTALE, DE SOCRATE À FREUD ET AU-DELÀ, Aubier-Flammarion, 1980.
 L'OREILLE DE L'AUTRE, Textes et débats, éd. Cl. Lévesque et Ch. McDonald, VLB, Montréal, 1982.
 SIGNÉPONGE, Columbia University Press, 1983; Le Seuil, 1988.
 LA FILOSOFIA COMO INSTITUCIÓN, Juan Granica ed., Barcelone, 1984.
 POPULARITÉS, DU DROIT À LA PHILOSOPHIE DU DROIT, avant-propos à LES SAUVAGES DANS LA CITÉ, Champ Vallon, 1985.
 LECTURE DE DROIT DE REGARDS, de M.-F. Plissart, Minuit, 1985.
 PRÉJUGÉS - DEVANT LA LOI, in LA FACULTÉ DE JUGER, Minuit, 1985.
 FORCENER LE SUBJECTILE, Etude pour les DESSINS ET PORTRAITS D'ANTONIN ARTAUD, Gallimard, 1986.
 FEU LA CENDRE, Des femmes, 1987.
 MES CHANCES, in CONFRONTATION, 19, Aubier, 1988.
 SOME STATEMENTS AND TRUISMS..., in THE STATES OF "THEORY», ed. D. Carroll, Columbia University Press, 1989.
 LE PROBLÈME DE LA GENÈSE DANS LA PHILOSOPHIE DE HUSSERL, PUF, 1990.
 MÉMOIRES D'AVEUGLE, L'AUTO PORTRAIT ET AUTRES RUINES, Louvre. Réunion des Musées nationaux, 1990.
 « INTERPRETATIONS AT WAR. Kant, le Juif, l'Allemand », Phénoménologie et politique, Mélanges offerts à J. Taminiaux, Bruxelles, Ousia, 1990.
 HEIDEGGER ET LA QUESTION, Flammarion (Champs), 1990.
 L'AUTRE CAP, Minuit, 1991.
 « CIRCONFESION », in JACQLJES DERRIDA, Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, Le Seuil, 1991.
 QU'EST-CE QUE LA POÉSIE ? (éd. quadrilingue), Brinkmann & Bose, Berlin, 1991.
 DONNER LA MORT, in L'ÉTHIQUE DU DON, A.M. Métaillé, 1992.
 « Nous AUTRES GRECS », in Nos GRECS ET LEURS MODERNES, Seuil, 1992.
 PRÉGNANCES, Brandes, 1993.
 FOURMIS, in LECTURES DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE, Des femmes, 1994.
 Moscou ALLER RETOUR, éd. de l'Aube, 1995.
 AVANCES, préface à LE TOMBEAU DU DIEU ARTISAN, de S. Margel, Minuit, 1995.
 FOI ET SAVOIR, in LA RELIGION, Seuil, 1996.

DANS LA MEME COLLECTION

Jacques Derrida
Glas

Élisabeth de Fontenay
Les Figures juives de Marx

Sarah Kofman
Camera obscura, de l'idéologie

Jean-Luc Nancy
La Remarque spéculative

Sarah Kofman
Quatre romans analytiques

Philippe Lacoue-Labarthe
L'Imitation des Modernes

Jacques Derrida
Parages

Jacques Derrida
Schibboleth, pour Paul Celan

Jean-François Lyotard
L'Enthousiasme

Éliane Escoubas
Imago Mundi

Jacques Derrida
Ulysse gramophone

Jacques Derrida
De l'esprit

Jacques Derrida
Psyché

Jacques Derrida
Mémoires — pour Paul de Man

Jean-Luc Nancy
L'Expérience de la liberté

Alexander Garcia Düttmann
La Parole donnée

Sarah Kofman
Socrate(s)

Paul de Man
Allégories de la lecture

Marc Froment-Meurice
Solitudes

Sarah Kofman
Séductions

Jacques Derrida
Limited Inc.

Philippe Lacoue-Labarthe/Jean-Luc Nancy
Le Titre de la lettre

Jacques Derrida
L'Archéologie du frivole

Gérard Granel
Écrits logiques et politiques

Jean-François Courtine
Extase de la raison

Jacques Derrida
Du droit à la philosophie

Jean-Luc Nancy
Une pensée finie

Daniel Payot
Anachronies de l'œuvre d'art

Geoffrey Bennington
Dudding, des noms de Rousseau

Jean-François Lyotard
Leçons sur l'Analytique du sublime

Jacques Derrida
Donner le temps

Peggy Kamuf
Signatures

Marc Froment-Meurice
La Chose même

Sylviane Agacinski
Volume

Sarah Kofman
Explosion I

Jacques Derrida
Points de suspension

Sarah Kofman
Explosion II

Jean-Luc Nancy
Le Sens du Monde

Jacques Derrida
Spectres de Marx

Bernard Stiegler
La technique et le temps, 1
La faute d'Épiméthée

Le passage des frontières
Autour du travail de Jacques Derrida, Collectif

Jean-Luc Nancy
Les Muses

Jacques Derrida
Politiques de l'amitié

Jacques Derrida
Force de loi

Rodolphe Gasché
Le Tain du miroir

Jacques Rancière
La Méésentente

Daniel Giovannangeli
La Passion de l'origine

Gérard Granel
Études

Sarah Kofman
L'imposture de la beauté

Jacques Derrida
Résistances - de la psychanalyse

Jean-Luc Nancy
Etre singulier pluriel

Bernard Stiegler
La technique et le temps, 2
La désorientation

Marc Froment-Meurice
C'est à dire

CET OUVRAGE A ÉTÉ TRANSCODÉ
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER POUR LE
COMPTE DES ÉDITIONS GALILÉE
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH À
MAYENNE EN JANVIER 1996
NUMÉRO D'IMPRESSION: 38661
DÉPÔT LÉGAL: JANVIER 1996.
NUMÉRO D'ÉDITION: 479

Trois essais sur la psychanalyse, certes, mais d'abord trois essais sur la logique d'un singulier accouplement: deux résistances s'épousent en effet, telle est du moins l'hypothèse, elles s'appuient peut-être de nos jours, elles se relaient ou s'allient, elles passent entre elles un obscur contrat.

C'est d'une part le retour, une fois encore, d'une résistance à la psychanalyse. Résistance croissante et souvent nouvelle dans ses formes sociales ou institutionnelles. On en a mille signes. Tout se passe comme si, une fois assimilée ou domestiquée, la psychanalyse pouvait être oubliée. Elle deviendrait une sorte de médicament périmé au fond d'une pharmacie. Ça peut toujours servir en cas d'urgence et de manque, mais on a fait mieux depuis ! Qui ne voit se déployer aujourd'hui une résistance parfois subtile et raffinée, une dénégation inventive ou arrogante, souvent directe et massive, à la mesure de toute une culture européenne, la seule au fond qu'ait jamais marquée la psychanalyse et qui semble la rejeter, redouter, méconnaître encore aujourd'hui, passé un temps de mode en somme assez bref ? On pourrait sans doute étudier le retour de cette résistance-à-la-psychanalyse en s'inspirant du discours freudien sur la « résistance-à-l'analyse ». Ce n'est pas la voie privilégiée par ces trois essais.

Car une autre résistance, d'autre part, s'est peut-être installée dès l'origine, comme un processus auto-immunitaire, au cœur de la psychanalyse, et déjà dans le concept freudien de la « résistance-à-l'analyse »: une résistance *de* la psychanalyse, telle que nous la connaissons, une résistance à elle-même, en somme, tout aussi inventive que l'autre. En lui portant secours malgré elle, elle constitue peut-être une donne de notre temps.

Prologomènes à l'analyse d'une telle donne, ces trois essais furent d'abord des « conférences », les esquisses de « lectures »: de Freud, de Lacan et de Foucault.



01 96

S 20 553 4

135 F