

Comment choisit-on un psychanalyste ?

Armand Zolozyc

Comment choisit-on un psychanalyste ? C'est, en d'autres termes, la question de savoir ce qui garantit qu'en allant voir un psychanalyste, vous ayez affaire, en effet, à un psychanalyste. C'est, évidemment, un problème crucial que celui de la garantie qui vous assure de la qualification de votre interlocuteur - et ce dont je vais vous parler ce soir est la manière assez particulière dont ce problème se pose dans la psychanalyse.

La garantie, en psychanalyse, que doit-elle garantir ? On peut envisager, à vrai dire, de garantir que dans tel ou tel cas il y a eu, en effet, une psychanalyse. Car si une psychanalyse est, selon un mot de Lacan, ce qu'on attend d'un psychanalyste, il n'est nullement assuré que cette attente ait été, je ne dis pas satisfaite (de quoi ne se satisfait-on pas !), mais honorée, dans tous les cas. Il existe, dans l'association de psychanalystes à laquelle j'appartiens, une procédure qui répondrait à cette visée, et qui s'appelle (j'y reviendrai) la procédure de la passe, qui a précisément été inventée par Lacan dans ce dessein d'apprécier de quelle conséquence, pour un sujet, a été une psychanalyse.

Mais, outre qu'il s'agit d'une procédure qui n'est pas sans complication, il n'y a sans doute aucun intérêt à ce que tout un chacun s'y soumette, car que lui chaut une garantie s'il a obtenu de sa psychanalyse un résultat, et encore plus s'il n'en a obtenu aucun résultat ?

De sorte qu'on voit mieux que la garantie concerne non pas la psychanalyse, mais le psychanalyste : qu'ainsi, ce soit la garantie qu'avec ce psychanalyste-là, on ait chance de faire une psychanalyse.

Or c'est là qu'il y a un hic, et même, si vous me passez la plaisanterie, un Ur-hic, un hic primordial, un hic fondamental : en effet, sans doute vous le savez, un psychanalyste est le produit de sa propre psychanalyse. Et que vise fondamentalement une analyse ? Non pas tant ce qui est analysable que ce qui ne l'est pas, non pas tant le registre des représentations et du signifiant qui constitue la voie que parcourt une psychanalyse, que l'expérience de la jouissance que la psychanalyse consiste à cerner jusqu'à ce qui en subsiste de résidu inanalysable. Dès lors à quelle aune mesurera-t-on le psychanalyste

si ce qui, vraiment, importe chez lui, est le destin de cette part d'inalysable, celle-ci faisant objection à la mesure - exactement comme peut s'opposer au dénombrement la puissance du continu ? C'est une aporie tout à fait apparentée aux apories des paradoxes de Zénon. Et, après tout, peut-être puis-je même aller jusqu'à dire que les paradoxes de Zénon ne faisaient qu'exprimer, avec le vocabulaire et les références de l'époque, l'aporie que constitue la définition du psychanalyste ?

Parvenu à ce point, je pourrais m'arrêter ; estimer avoir conclu mon exposé, exactement comme dans une merveilleuse planche d'Hergé que vous connaissez peut-être, lorsque, le personnage, Quick ou Flöpke, ayant hâte d'aller jouer avec son copain, la rédaction à faire sur un match de football devient simplement : « Pluie. Terrain impraticable. Match remis ».

Il me semble que vous me jugeriez avec sévérité si je m'en tenais là. Et, aussi bien, la psychanalyse va au-delà de cette butée aporétique qu'est celle où prendrait son appui un « tout se vaut » - puisqu'il n'est pas possible de faire valoir une garantie pour le psychanalyste.

Comment passe-t-on l'aporie ?

Il en est qui la passent en la niant, simplement. C'est ce qui s'est passé, historiquement, après Freud, dans les associations qui se sont rattachées à la fameuse IPA, l'Association Psychanalytique Internationale ; dans ces associations, le problème était résolu ainsi : tout psychanalyste reconnu par l'association est habilité à mener des analyses, mais tous les psychanalystes ne sont pas habilités à mener les psychanalyses dites didactiques, celles qui sont censées former des psychanalystes, qui, elles, restent du ressort des analystes didacticiens.

Autrement dit, l'aporie de la garantie du psychanalyste que j'ai exposée tant bien que mal à l'instant - je vais dans un premier temps de mon développement, non pas la démontrer, mais essayer de vous la rendre sensible - cette aporie se trouve résolue ici par un étagement double de la qualification des analystes, et cette double qualification est allée de pair, dans ces associations, avec une hiérarchie dans l'enseignement et dans les pratiques du groupe analytique. Des leaders avec leur clientèle au sens ancien, c'est l'allure qu'ont pu présenter, de ce fait, les groupes analytiques - et, dès lors, ceux-ci ont pu relever de la doctrine freudienne concernant les groupes - ce sera le deuxième temps de mon développement de vous proposer une idée sur ce fonctionnement. Enfin Lacan vint, et donna à l'aporie de la qualification du psychanalyste une issue autre : puisqu'il est impossible de définir exactement le psychanalyste, toute personne qui aura été admise dans l'association (c'est un premier barrage) pourra déclarer qu'elle pratique l'analyse (et il se pourra que ces analyses produisent d'autres analystes) - ce sera l'analyste dit praticien. Bien entendu, il vaut mieux que l'association puisse donner des garanties concernant les psychanalystes qui se réclament d'elle : un gradus, indépendant de toute

hiérarchie institutionnelle, répondra à ce réquisit, et se composera de deux catégories (le «deux», il me semble, comme dans le cas précédent, mais avec une modalité différente et, à bien des égards, inverse, témoigne de l'impossibilité d'Une garantie). Ces deux catégories seront discernées par deux commissions de l'association (à laquelle je peux maintenant donner son nom lacanien d'Ecole) : la commission de la garantie décerne à des analystes qui ne l'ont pas demandé le titre d'AME, analyste membre de l'Ecole, pour garantir que leur pratique relève en effet de ce que l'Ecole peut exiger d'un analyste. La commission de la passe, quant à elle, décerne le titre d'AE, analyste de l'Ecole, à des analystes qui ont voulu se soumettre à la procédure de la passe. L'AE est nommé en fonction de l'examen de sa propre analyse et des conséquences de celle-ci dont on étudie, comme à la loupe, les tenants et les aboutissants (je n'entre pas dans la technique de la procédure). Au contraire, l'AME est nommé en fonction d'une estimation des conséquences de son analyse, sur le seul critère que c'est un analyste qui, à ses pairs, paraît digne de confiance au vu de ses productions théoriques, de ce qu'on sait de sa pratique (par les contrôles ou par la connaissance qu'on peut avoir de ses analysants), de ce qu'éventuellement on a pu connaître de son analyse. Autrement dit, ici l'appréciation n'est pas à la loupe, mais, si je peux dire, à l'estime.

Donc, d'un côté, les analystes didacticiens et les non-didacticiens ; de l'autre côté, les AME et les AE : telles sont les catégories de garantie dans les associations de psychanalyse. Elles sont, au fond, dominées et justifiées, par l'idée qu'on a de ce qu'on veut obtenir d'une psychanalyse. J'envisagerai pour l'essentiel la signification du gradus des AE et des AME, puisque c'est celui qui vaut dans les deux associations dont je suis membre, l'Ecole de la Cause freudienne et l'Ecole européenne de Psychanalyse. Mais l'autre type de distinction des analystes accompagnera comme une ombre mon exposé, à la fois pour une raison éristique et pour une raison heuristique :

- la raison éristique est que la proposition de Lacan a été faite *contre* le fonctionnement des associations de l'IPA (c'est pourquoi j'en parlais au passé puisque la proposition de Lacan¹ date de 1967) . Donc les deux modes de qualification sont liés, ne serait-ce que par l'objection que le second fait au premier.
- la raison heuristique est que, quoique ce soit possible, je ne vais pas développer devant vous la doctrine de la fin de l'analyse qui conditionne la définition du psychanalyste. En effet, cette soirée n'y suffirait pas. Aussi, j'essaierai de rendre sensible, je l'ai dit, comme en creux, comment peut se situer cette fin, en vous exposant quelques caractéristiques de l'expérience analytique.

Je le ferai, non pas sur le mode d'une démonstration linéaire, mais en décrivant des tours de spire dont la première concernera, l'expérience analytique sous l'angle clinique (avec, en creux, la question de la fin de l'analyse). Ensuite, ce sera l'expérience analytique sous l'angle du collectif (avec en creux, et même en négatif, l'indication de ce que vise le lien social analytique). En troisième lieu, je reprendrai (encore un tour de spire) les questions du transfert et de l'interprétation sous un angle qui nous fera passer sans heurt à quelques considérations sur la garantie dans l'Ecole.

Je serai passé ainsi par deux fois de l'expérience, mettons clinique, du sujet, à l'expérience collective, faisant entre elles, selon une jolie expression d'Althusser, échanger les armes et les charmes.

- 1 -

C'est un fait sur lequel je veux appeler votre attention immédiatement : le mot de « sujet », la notion de « sujet », dans la psychanalyse, est d'un usage qui n'est pas exactement l'usage du discours courant. En particulier, le sujet n'est pas l'individu X ou Y ; le sujet n'est pas non plus, pour nous, le sujet grammatical, le sujet des énoncés.

A vrai dire, il faut aller jusque là : nous ne définissons pas l'expérience analytique à partir d'un sujet qui serait préalable à son entrée dans l'expérience. Au contraire, nous définissons le sujet à partir de l'expérience analytique ; nous le définissons comme une fonction du lien social que constitue une psychanalyse.

Aussi le sujet, dans la psychanalyse, n'est-il rien d'autre que la réduction que subit l'individu lorsqu'il se soumet au processus de la psychanalyse. Et c'est pourquoi le sujet n'est pas l'individu, c'est pourquoi il est distinct de l'individu. Dans l'expérience, c'est celui qui, au cours de la séance, a pour règle de dire tout ce qui lui vient et qui ne peut se défaire de l'une quelconque des associations qu'il a produites, et qui sont dites associations libres par opposition au sujet qui, lui, est impliqué par ses associations. Le sujet est donc une réduction de l'individu à cette exigence de l'analyse qui ne peut commencer, et avoir lieu qu'à cette condition. Ce que nous appelons les entretiens préliminaires n'a que cette fonction : réduire l'individu en sujet de l'analyse (ce qu'on a pu appeler le sujet de l'énonciation)².

Face au sujet, l'analyste, lui, sera appelé par ce sujet à incarner l'Autre dont il attend toutes sortes de satisfactions qui vont lui être refusées - manège insolite : de quoi s'agit-il ? Je suis cursif : c'est que, dans le sujet, se produit, en dépit de lui-même, une volonté de jouissance que le sujet va tenter de domestiquer en l'encageant dans sa relation avec l'Autre. Il fait donc entrer dans la demande cette volonté de jouissance (qui est ce que Freud a appelé la pulsion) ; ce faisant, il la met à distance, il tend à l'annuler pour tenter de la retrouver, à l'autre bout, comme si elle lui revenait de l'Autre. Ce que je vous décris ainsi n'est rien d'autre que le moteur du transfert, qui se manifeste comme de l'amour qui réclame la réciprocité de l'amour³.

Vous en déduisez tout de suite que la demande traduit, certes, la volonté de jouissance mais, comme dit si bien l'adage : *traduttore, traditore* - c'est un traître que le traducteur - la traduction de la jouissance dans la parole ne se fait pas de manière droite ni sans perte (c'est cela, en somme, le postulat basal de la psychanalyse). Et de cette perte, dont le nom dans la théorie est la castration, témoigne, dans le sujet, l'instance du désir. Et c'est pourquoi le désir, de structure, est toujours insatisfait : de chaque demande, il témoigne qu'aucune réponse n'est adéquate à l'exigence de la satisfaction de jouissance. Ceci désigne à l'analyste sa fonction : non pas répondre à la demande - ce qu'il ne pourrait faire que de manière leurrée -, mais, par son mode d'intervention à partir de la demande, répondre de biais pour avoir une chance d'atteindre la satisfaction de jouissance qui, elle-même, n'était amenée que de biais dans la demande.

Ici prend sens que l'interprétation analytique, qui est le mode d'intervention de l'analyste, ne soit nullement explicitation ou assignation d'une signification, mais qu'au contraire elle joue de l'équivoque : elle fait trembler une signification qui semblait assurée, non pas pour en assurer quelqu'autre, mais pour les faire toutes incertaines. Car il convient encore, sur ce point, d'être attentif à un fait qu'implique ce qu'a montré Freud : c'est que le désir inconscient lui-même (comme l'illustre la moindre des interprétations freudiennes), n'est autre qu'une première interprétation⁴, faite d'équivoques signifiantes, de la volonté de jouissance qu'affronte le sujet. Et c'est pourquoi le sens véritable de l'interprétation analytique est bien plutôt d'être désinterprétation. Que vise une telle «interprétation» ? A toucher, à mobiliser, à ouvrir le mode même par lequel le sujet constitue le monde de ses significations, c'est-à-dire oriente son désir, pour obtenir dans sa relation à l'Autre (moyennant la perte inévitable que constitue la castration) un certain plus-de-jouir qui soit cadré par l'Autre (ce qu'on a appelé le fantasme). C'est ce plus-de-jouir qui constitue le véritable partenaire du sujet, auquel le sujet réduit l'Autre⁵.

Ceci nous donne un éclairage assez cru sur le transfert : c'est que le transfert est un moyen de constituer un Autre à qui l'on s'adresse et qui vous répond. Et c'est en quoi on peut dire que cet Autre de l'adresse n'est que supposé (c'est là un premier pas que je vous indique sur la voie de la qualification de cet Autre comme sujet supposé savoir). L'analyste, quoiqu'il en soit, est investi de ce sujet supposé savoir. A lui de savoir ne pas s'en vêtir de façon que le costume lui aille trop bien, et c'est ici qu'intervient la fonction de l'interprétation comme coupure sur la voie de la signification : elle doit faire voir que l'Autre manque, derrière l'écran du sujet supposé du transfert. Mais elle ne le peut qu'à la condition que l'analyste ne se prenne pas pour ce sujet supposé savoir ou n'y assure pas trop ses aises, pour éviter de répondre à la demande qui lui est faite par le sujet de s'y établir.

1^{er} tour de spire !

Engageons-nous maintenant vers celui-ci : c'est que le sujet de l'analyse, divisé entre ses énoncés et la volonté de jouissance qui le traverse, est un non-identique à soi. Foncièrement, ce qui le caractérise, c'est cette béance de l'identité à soi, et le sujet n'est autre que cette béance. C'est là notre point de départ. Mais il serait excessif de dire que le sujet ainsi caractérisé est une invention de la psychanalyse. Souvenez-vous : Saint-Augustin, par exemple, dans ses *Confessions*, au livre X, chap. XXX. N'est-ce pas exactement cette réalité du sujet qui l'angoisse, lorsqu'il évoque les songes, « l'illusion de ces vains fantômes », dit-il, qui a tant de pouvoir sur (son) esprit et sur (son) corps, que de fausses visions, comme il dit, le persuadent lorsqu'il dort ce que de véritables objets ne sauraient le persuader lorsqu'il veille ? « Comment se peut-il donc faire, s'écrie-t-il, que *tantum interest inter me ipsum et me ipsum* , qu'il y ait une aussi grande distance entre moi-même et moi-même ? ».

Je ne veux nullement esquisser ni une histoire, ni une épistémologie du sujet divisé, mais je veux vous faire noter comme il s'ancre dans la tradition : le sujet divisé, le sujet comme divisé, n'est rien que cette « grande distance », cette béance qui rend évidemment problématique l'identité à soi, ce *tantum interest* dont nous parle Saint Augustin. Et que voyons-nous dans la psychanalyse ? Que voyons-nous grâce à la psychanalyse ? C'est que ce vide du sujet qui, chez Saint Augustin, va se corréliser à Dieu, dans l'expérience analytique nous le voyons s'épurer, grâce à la désinterprétation, de ce qui usuellement le comble et le masque et qui est ce qui l'identifie auprès de l'Autre.

D'où l'angoisse qui peut surgir dans l'expérience analytique mais s'y trouve tempérée par ce que vous avez certainement entendu évoquer sous le nom d'amour de transfert. Le même phénomène se produisant hors de l'analyse peut être ce qui vous conduira à entreprendre une analyse en raison de l'angoisse qui en résulte.

Ce ne sont que des coordonnées que je vous dessine schématiquement, mais elles vous permettent cependant de prendre deux repères logiques :

- 1) le transfert s'exerce à contre-courant de l'angoisse, donc dans le sens de l'identification. L'analyse utilise le transfert pour marcher contre le transfert et contrecarrer cette aliénation qu'est l'identification⁶.
- 2) il s'agit bien, en effet, d'une aliénation, puisque l'identification va dans le sens d'apaiser l'angoisse en identifiant la place vide du sujet dans un registre où ce sujet vide sera reconnu comme étant un *Un*, comme un individu identifié et identifiable. Autrement dit, l'identification, je vous la résume d'une formule, consiste à poser dans un registre qu'il y a 1, là où, hors registre, il y a le zéro, l'espace vide

du sujet⁷ divisé entre lui-même et lui-même. L'identification, pour ainsi dire, comble l'espace vide du sujet pour le faire exister dans le registre de l'identité.

Alors il se pose tout de suite une question. On admettra bien que le sujet est fait de cette « si grande distance » entre soi-même et soi-même, mais quelle est la cause de cette division ? Je l'ai mentionné : c'est la pulsion, cette volonté de jouissance que rien n'arrête (Freud parle, à propos de la pulsion de sa *Konstante Kraft*), qui se satisfait toujours à travers tous les obstacles qu'elle peut rencontrer, et qui se produit dans le sujet, en dépit de lui-même.

Nous articulons les choses ainsi : l'identification est une tentative de cadrer, de domestiquer la pulsion. Mais la pulsion déborde l'identification⁸, causant cet espace vide - c'est-à-dire vide d'identité -, cette si grande distance entre moi-même et moi-même.

Lorsque l'identification est insuffisante à cadrer la pulsion, l'émergence imminente de celle-ci se signale par l'angoisse. En sens inverse, lorsque la pulsion se trouve bien cadrée, nous observons les manifestations de l'amour de transfert. C'est là la phénoménologie de la clinique analytique. Mais, pour peu que vous l'avez en mémoire et que vous y pensez, c'est aussi le noyau de la *Massenpsychologie*, de la psychologie collective freudienne.

Comment passe-t-on de l'analyse du sujet au collectif ? C'est la formulation même du problème que Freud traite dans cet essai qu'il intitule « Psychologie collective et analyse du moi ». Relisez la première page de cet essai : d'un côté, nous dit Freud, nous avons dans l'individu « les processus narcissiques, dans lesquels la satisfaction pulsionnelle se soustrait à l'influence d'autres personnes ou y renonce ». Et à cela s'oppose, d'un autre côté, que « dans la vie psychique de l'individu pris isolément, comme l'écrit Freud, l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire ». De ce fait, nous dit Freud, la psychologie individuelle est aussi, d'emblée, et simultanément, une psychologie sociale⁹.

Quel est le problème ? C'est un problème empirique issu d'une double observation :

- d'un côté, nous avons le sujet avec ses pulsions, avec sa jouissance intime, « autistique », comme Freud la qualifie, avec cette jouissance qui le coupe du monde, qui ne recherche aucunement l'Autre, qui ne recherche aucunement la communication avec l'Autre, qui est même totalement indépendante de l'Autre. C'est ce que Freud appelle la « libido narcissique ».
- et, d'un autre côté, nous savons bien que, dans le cas général, le sujet communique avec l'Autre, qu'il place dans l'Autre des espérances, des attentes ou des craintes, qu'il est avec l'Autre dans une relation où il n'est absolument pas indépendant.

D'un côté, le sujet est fermé à l'Autre, de l'autre côté, il est ouvert à l'Autre. Comment se fait-il que les deux côtés ne partent pas chacun de son côté (comme on le voit parfois dans la pathologie) ? Eh bien, l'agrafage entre les deux côtés est ce que Freud appelle l'identification.

L'identification est ce qui fait que, d'emblée, le sujet communique avec l'Autre. Comment peut-il se faire que la pulsion (qui isole si absolument le sujet) s'accorde avec l'inscription du sujet dans une communication, voire dans une communauté ? Réponse de Freud : c'est l'identification qui est la clé de ce passage. Mais l'identification opère sur deux axes : il y a l'identification horizontale par laquelle se trouvent mis en série des sujets qui, à cet égard, seront les mêmes, qui formeront une foule de mêmes, une collection de mêmes. Et il y a l'identification verticale qui met en fonction un Autre qui n'est pas le même et sur lequel s'opère un transfert de la libido narcissique¹⁰. Je ne relève de tout cela maintenant qu'un point que souligne Freud : c'est que c'est ainsi que les individus d'une collectivité se trouvent identifiés entre eux par le fait même qu'ils sont identifiés à un même Autre, dont ils seront dépendants quant au retour du transfert libidinal qu'ils ont opéré sur lui. Cet état de dépendance à l'endroit de l'Autre, à l'endroit de la réciprocité qui vous vient de l'Autre, cet état de profonde disparité, Freud y voit, en vérité, la matrice de l'amour. Un fait très important pour nous a été, sur cette question, accentué par Jacques-Alain Miller¹¹ : c'est que cette thèse freudienne sur l'amour comme fondement du lien social (ce que Freud appelle Eros), fondé sur une absolue disparité entre les partenaires, d'où Freud en a-t-il la notion, sinon à partir de l'expérience analytique où la caractéristique du transfert est, en effet - et doit être, si l'on veut que l'expérience soit digne - celle d'une disparité absolue ?

Et de même que, dans l'analyse, on marchera contre le transfert pour tendre dans le sens exactement inverse de l'identification et ramener à la pulsion (c'est une formulation, vue de Sirius, de la fin de l'analyse¹²), de même, dans le groupe analytique, sera-t-il indiqué de contrecarrer la pente qui est celle de tout groupe à s'identifier à un meneur. Est-ce une mesure suffisante, à cet égard, de disséminer la garantie sur deux catégories distinctes et non hiérarchisées d'analystes ? C'était en tout cas l'idée de Lacan.

Il me restera encore à préciser un peu ce que sont, l'une vis-à-vis de l'autre, ces deux garanties dont j'ai déjà dit un mot concernant les procédures bien distinctes qui les assurent.

- 3 -

Prenons maintenant les choses autrement. C'est notre troisième tour de spire.

Tout peut-il faire l'objet d'un savoir transmissible ? C'est, en somme, la question à laquelle s'affronte le *Ménon*.

Sans doute l'ambition de Socrate est-elle, dans le *Ménon*, de promouvoir un savoir transmissible, ce qu'il appelle *épistémé* : un savoir rigoureux, aux liaisons cohérentes, un savoir qui, par nature, est transmissible, puisque c'est là précisément toute la célèbre démonstration de Socrate avec l'esclave de Ménon : ce savoir est transmissible parce qu'il vous a d'abord été transmis ; vous ne faites qu'en obtenir la réminiscence ; ce que vous savez, vous le saviez déjà sans le savoir, vous vous en souvenez : telle est la thèse platonicienne sur l'*épistémé*.

Et vous voyez que le savoir insu (comme, à l'occasion, on a appelé l'inconscient), ce savoir insu qui est un savoir déjà là, mais déjà là dans un Autre lieu, ce savoir insu qui est tout à fait propre à être, par l'anamnèse (*anamnesis*, c'est le mot de Platon pour la réminiscence), sorti de l'oubli où il était déposé, cet inconscient-là, aussi étonnant que cela puisse paraître, est tout à fait du registre de l'*épistémé*. Et si nous voulons nous référer aux grands auteurs, il y a de très nombreux énoncés de Freud ou de Lacan qui se ramènent à cette proposition. Ce savoir insu, ce savoir par nature transmissible, *épistémé*, c'est précisément ce que Lacan a appelé le grand Autre : un savoir constitué d'une articulation de signifiants, dont une certaine procédure, appelée psychanalyse, est bien disposée pour opérer l'exhaustion. Cela, c'est *épistémé*, le savoir en tant que transmissible, ce que parfois on a traduit par « la science ». Et il est peu douteux que, sinon Socrate, du moins Platon a eu l'ambition de constituer une *épistémé* concernant, mettons, l'humain, l'action humaine.

Mais il y a, dans le *Ménon*, tout à fait autre chose encore concernant le savoir ; c'est qu'il y a un certain type de savoir : la décision du stratège qui tranche du sort d'une bataille, par exemple, qui n'est absolument pas transmissible, mais qui n'est pas moins que l'*épistémé* un savoir, et un savoir tout à fait opératoire. Platon appelle ce savoir *orthè doxa*, ce qu'on a usuellement traduit par « opinion droite ». C'est un savoir sans préalable, un savoir qui opère sans avoir été déposé préalablement en quelque lieu que ce soit, mais auquel il faut néanmoins faire une place pour rendre compte de l'action humaine. Cette *orthè doxa* se trouve être, pour Platon, dépendante d'une certaine vertu qu'il appelle *phronesis*, ce qu'on a traduit par « prudence ». Prudence, dans ce contexte, ce n'est nullement la précaution, c'est le fait d'être avisé dans sa délibération et dans ses décisions, dans sa réflexion et dans le choix de son action. Eh bien, s'il y a un aspect sous lequel l'inconscient est *épistémé*, le savoir, ce que j'ai évoqué comme le discours de l'Autre, il y a maintenant un autre aspect sous lequel l'inconscient n'est nullement fait de représentations qui ont existé, puis qui ont été oubliées, mais de représentations qui, comme nous dit Freud, ne sont jamais advenues : tel est, au fond, nous dit-il, le refoulement : du non-advenu, non pas un savoir insu, mais un non-savoir sans lieu. L'inconscient est le corrélat, cette fois, non pas d'une *épistémé* (d'un savoir déjà là qui est aussi un savoir transmissible), mais le corrélat inverse

de l'*orthè doxa* (d'un savoir opérant, mais qui n'est pas transmissible). Et si l'*épistémé*, c'est l'Autre, l'inconscient comme discours de l'Autre, qu'est-ce que l'*orthè doxa* nous désigne comme trou, comme béance dans ce discours de l'Autre ?

Dans l'expérience analytique, qui repose, dans son aspect le plus concret, sur le transfert et sur l'interprétation, considérons que ce sont là deux types de rencontre, la rencontre du transfert et la rencontre de l'interprétation. Vous retrouvez ainsi très précisément le fil : du côté de l'institution de l'Autre, du côté du sujet supposé savoir qui n'est rien d'autre que cette institution de l'Autre préalable, nous sommes côté *épistémé*, côté supposition que ce savoir dont il s'agit est déjà là, par exemple chez l'analyste. L'interprétation, elle (quelle que soit sa modalité, qu'elle soit parole énigmatique ou qu'elle soit coupure sans parole), l'interprétation n'est pas du côté *épistémé*, elle n'est pas du côté discours raisonné, elle intervient, au contraire, sur le fond du « sans fond », dans la béance qui fait vaciller l'Autre, elle intervient non pas comme un savoir déjà là, mais comme une *orthè doxa*, comme une opinion qui vise juste.

Et c'est pourquoi, soit dit en passant, la traduction ancienne du titre de la *Traumdeutung* de Freud par « La science des rêves » témoignait d'une pente à tirer Freud vers le savoir comme institué, c'est-à-dire vers la supposition de transfert, et qu'il est plus conforme de traduire par « L'interprétation des rêves » ce livre que Freud met en vérité sous l'invocation de la colère de la déesse Junon contre Enée, en y inscrivant d'entrée la mise en garde fameuse : « *Superos si flectere nequeo, Acheronta movebo* : Si je ne peux fléchir les puissances d'en haut, je remuerai l'Achéron ».

Pourquoi ai-je parlé du transfert et de l'interprétation comme de deux types de quelque chose que je n'ai pas hésité à appeler des rencontres, de deux types de rencontre avec l'analyste ?

La notion de *phronesis* - la prudence, au sens où j'en ai rappelé la définition - a donné lieu, comme conséquence de l'influence qu'ont eue les traités d'éthique d'Aristote, à toute une tradition qui s'est perpétuée à travers Rome jusqu'à l'âge moderne en Occident : il en est venu un idéal culturel qui a donné longtemps aux élites leurs valeurs et leurs codes de conduite. Je ne fais que mentionner ici : de l'*honestas* de Cicéron jusqu'à l'idéal de « l'honnête homme » qu'on retrouve au 17^{ème} siècle français ; de la *prudentia* qui forme le noyau de l'*honestas*, jusqu'à l'homme « prudent » - dans ce sens de l'homme qui sait agir avec discernement - du 16^{ème} siècle humaniste italien ; encore, l'homme de « bon jugement » qu'est le « courtisan » de Baldassar Castiglione ; et, au 17^{ème} siècle, l'idéal que propose Baltasar Gracian sous le titre du « *discreto* », celui qui a du discernement, qu'on a traduit par *L'homme universel* - c'est toute une tradition rhétorique qui a dominé la culture occidentale. En guise de thèse épistémologique, Jacques-Alain Miller a fait voir récemment à quel point le discours de la science, celui qui naît avec Galilée, Descartes, Newton au 17^{ème} siècle, a heurté la grande culture de la rhétorique humaniste,

exactement comme se heurtent, dans la théorie géophysique de la tectonique des plaques, deux plaques avec les tremblements de terre, les surrections de montagnes, etc... qui en sont les conséquences¹³. Ce qui fait que nous en sommes, à notre époque « géopsychique », à l'affrontement des deux plaques continentales qui constituent notre culture, la plaque continentale de la tradition humaniste et la plaque continentale de la science, du moins est-ce ce que, dans les années 60, l'essayiste britannique C.P. Snow avait fait valoir comme *the two cultures*, accentuant quant à lui, il est vrai, dans leur dérive, non pas leur choc, mais au contraire leur séparation¹⁴. Remarquez que, dans un texte important qui concerne la conception que nous pouvons avoir de la fin de l'analyse, le texte de 1974 intitulé « Note italienne », Lacan dessine en trois traits une situation du psychanalyste qui vraiment opère sur la trace de cet affrontement entre l'humanisme et la science¹⁵ : la science, nous dit-il, a ruiné l'idéal humaniste et l'a mis au rebut : on le retrouve, cet idéal, au titre de protester contre les ravages de la science. Est-ce là aussi la position du psychanalyste ? On l'a soutenu longtemps. Mais, parce que cette protestation, elle-même, a mis au rebut la volonté de jouissance qui la cause, c'est de celle-ci, rebut du rebut, rebut au carré, que le psychanalyste va se faire le représentant - le représentant de la représentation, comme Freud s'est exprimé dans une notion difficile que je ramène à ceci qui est la conception de Lacan : c'est que le psychanalyste se définit, dans son opération, de savoir être un rebut. « Savoir être un rebut » veut dire : savoir que le savoir supposé par le transfert n'est rien que représentation, et vouloir occuper la place de ce semblant sans lui être identifié. C'est exactement la distance qu'on peut accentuer entre le transfert et l'interprétation.

D'abord, dans la psychanalyse, il y a le transfert, c'est-à-dire le sujet supposé savoir. Cela, c'est la première rencontre. A vrai dire, c'est la rencontre qui vient à la place d'une autre rencontre qui, elle, serait traumatique, angoissante, et qui serait la rencontre de face avec la jouissance. C'est donc la première rencontre, celle qui existait déjà d'avant, toute prête à s'exprimer, et c'est pourquoi elle se trouve dans le registre de l'*épistémé*, du savoir transmissible. C'est précisément ce qui a permis à Lacan de formuler un algorithme du transfert¹⁶, c'est-à-dire une formule d'allure mathématique qui condense, comme une formule de physique, celle de la gravitation universelle, par exemple, la relation des corps mis en présence dans une psychanalyse. Le transfert est donc la première rencontre, et elle vous accompagne tout au long de l'analyse jusqu'à ce qui doit être son dénouement.

Étroitement intriquée avec le transfert, il y a l'interprétation, l'interprétation sous toutes ses formes, dont la forme minimale est l'arrêt de la séance : sous transfert, l'analysant suppose qu'il y a là quelque scansion significative ; le minimum de l'interprétation est de ne rien confirmer ni infirmer, mais de faire signe - selon l'indication d'Héraclite rapportée par Plutarque¹⁷, de porter ce savoir supposé à l'état d'énigme. Cela, c'est l'autre rencontre : non pas la rencontre du sujet supposé savoir qui se prête à une sorte de mathème, de formule qui permet le calcul des positions ; mais, au contraire, la rencontre avec ce qui ne saurait se calculer (et c'est pourquoi c'est un fait d'expérience qu'une

interprétation qui se voudrait totalement calculée ne serait qu'une interprétation à mauvais escient) : ici la délibération (que constituent les associations de l'analysant et les constructions de l'analyste) s'accompagne d'une décision qui comporte un élément de pari. C'est pourquoi on peut rapprocher l'interprétation de *l'orthè doxa* : si elle porte, elle témoigne du discernement de l'analyste, de son à-propos, de son bon jugement, de son caractère « *discreto* » ; elle ne saurait être calculée, parce qu'elle est orientée vers l'incalculable de la volonté de jouissance. Et c'est pourquoi l'analyste, qui est ce rebut au carré que j'ai rappelé, a conservé de ses origines le double caractère qui est exigible de lui : il relève de la science et il relève de la tradition rhétorique qui est, du moins dans la thèse que je présente, ce qu'il y a de plus antinomique avec la science. Et c'est pourquoi la psychanalyse tient de ces deux discours, se tient sur la ligne de faille qui les affronte, et qu'en même temps elle n'est ni tout à fait l'un ni tout à fait l'autre.

- 4 -

Nous sommes prêts, maintenant, à entrer dans mon dernier tour de spire qui, proprement, concerne la garantie en psychanalyse. Les trois développements spiraux qui précèdent formeront comme un trépied qui supporte les quelques remarques que je vais vous donner. Et, puisque, après tout, c'est maintenant que je commence véritablement l'exposé pour lequel vous m'attendiez, je voudrais solliciter de vous de la bienveillance pour des propos qui, ne relevant ni vraiment de la science ni vraiment de la rhétorique, risquent bientôt de n'être que science approximative et mauvaise rhétorique, us et abus de l'une et de l'autre, pour évoquer un ouvrage d'il y a maintenant fort longtemps, que peut-être vous connaissez et qui était intitulé : *Us et abus de la psychanalyse*.

L'impossibilité de définir ce qu'est *LE* psychanalyste motive sans doute la double distinction des AE et des AME que Lacan a proposé de faire valoir parmi les analystes¹⁸. Ce sont deux façons, d'orientation diverse, de « garantir, comme il l'écrit, l'effectuation chez le psychanalyste... de structures assurées dans la psychanalyse ». De quoi s'agit-il ? Pour l'essentiel, ces structures se rapportent au manque de l'Autre que j'ai évoqué, dans notre premier tour, en disant que l'Autre auquel j'adresse ma demande n'est que supposé et que mon véritable partenaire est l'objet de ma jouissance que l'Autre ne fait que revêtir et qui est le noyau véritable de l'altérité de l'Autre. C'est, du moins, ce à quoi nous conduit l'expérience analytique. Pour schématiser à l'extrême les événements, je dirai que le manque de l'Autre se décline, au commencement de l'analyse sous la forme de l'idéalisation du sujet supposé savoir du transfert et, à la fin de l'analyse, dans la révélation, pour le sujet, de son être de rebut.

C'est cette structure qui implique qu'on n'ait pas un critère absolu du psychanalyste, et que j'aie dû d'abord, pour en arriver où nous en sommes maintenant, vous faire cheminer dans les voies de

la division du sujet, puisque c'est celle-ci qui se répercute jusque dans l'aporie du manque de l'Autre qui est ce dont un psychanalyste doit avoir au moins une idée qu'il actualise dans sa pratique.

Faisons, si vous le voulez bien, travailler, sur cette structure clinique fondamentale de l'Autre qui manque, la thèse épistémologique que la psychanalyse naît sur la faille d'affrontement de la culture scientifique et de la culture de la rhétorique humaniste.

Voici ce que j'obtiens de cette opération de la thèse épistémologique sur la structure clinique : face à l'Autre qui manque, face aussi bien à l'absence de critère de définition du psychanalyste, deux voies nous sont ouvertes, qu'il s'agit de tenir articulées ensemble :

- 1) la voie qui est tendanciellement celle de l'exigence scientifique, qui est la voie des formulations théoriques de type mathème, est aussi celle qui soutient, celle qui donne son armature à la procédure de la passe avec, à l'horizon, la nomination des AE,
- 2) la voie qui est celle d'une continuation de la rhétorique humaniste est celle, au contraire, où se situe la commission dite de la garantie, avec, dans sa finalité, la nomination des AME.

De même que c'est un caractère de la psychanalyse de maintenir ensemble la perspective scientifique et la perspective rhétorique, de même ces deux types de garantie coexistent, et ne sauraient aller l'un sans l'autre. C'est là, en somme, ce qu'exige, face à la structure clinique, notre thèse épistémologique qui, d'ailleurs, n'est pas une simple vue de l'esprit, car elle rend compte, en réalité, des oscillations dont témoigne toute l'histoire de la psychanalyse entre les deux perspectives : songez au scientisme de Freud et à son recours si essentiel aux techniques du signifiant ; songez encore à la tentative de Lacan de faire sa place à la psychanalyse qui n'est pas une science face au discours de la science.

Les deux types de garantie peuvent donc être figurés comme les deux aspects d'une même réalité, et c'est pourquoi, si les procédures sont très différentes, il n'en reste pas moins qu'il s'impose dans les deux cas, pour les jurys, d'avoir du discernement, d'être judicieux dans leurs délibérations et dans leurs choix. Je ne peux pas, à ce propos, ne pas citer une jolie réflexion des *Ricordi* de Guichardin que je viens de relire. Je vous lis la réflexion n° 6 des *Ricordi*¹⁹ : « C'est une grande erreur, écrit-il, que de parler des choses du monde indistinctement, d'une manière absolue et, pour tout dire, d'après une règle ; car presque toutes admettent nuances et exceptions selon la diversité des circonstances, qui ne peuvent se mesurer à la même aune. Et c'est le discernement qui enseigne ces nuances et ces exceptions que l'on ne trouve pas écrites dans ses livres ».

Bien entendu, si je dois tirer une leçon de toutes ces réflexions, je dirai que si la commission de la garantie (qui nomme les AME selon l'estime) doit avoir beaucoup de discernement parce qu'elle

met en jeu peu de science, la commission de la passe (qui nomme les AE en analysant à la loupe leur analyse) aura besoin de discernement d'autant plus que cette procédure met en jeu beaucoup de science²⁰.

Et, concernant les candidats à la nomination, j'ajouterais encore que la même bipolarité se fera sentir, pour ce qui fera l'os de la délibération des jurys : dans la procédure de la passe, on jugera d'abord un candidat à son savoir être un rebut -modalité, comme je l'ai dit tout à l'heure, directement corrélée à l'incidence de la science dans le lien social ; au contraire, pour la garantie (comme on l'appelle métonymiquement, puisqu'elle n'est que l'un des deux types de garantie, celle qui ne s'obtient pas par la précédente procédure), on appréciera, dans ce cas, d'abord, chez un analyste, son savoir être à-propos, modalité proche de celles qui forment les vertus du « *discreto* » de Baltasar Gracian.

C'est que ce sont deux regards qui s'accordent à deux phases différentes (mais liées) de ce qui peut nous faire serrer la notion du psychanalyste : pour l'analyste en tant qu'il sait être à-propos, c'est son rapport au *kairos* qui tient le devant de la scène : comment se débrouille-t-il dans la réalité contingente où il agit ? Quelle est sa justesse ? Comment sait-il saisir l'occasion ? Pour l'analyste en tant qu'il sait être un rebut, ce n'est pas son rapport au *kairos* qui sera prééminent, mais son rapport à la *tuché* ; non pas son rapport à l'occasion imprévisible et contingente qu'on peut ne pas saisir en temps opportun et de manière appropriée, mais son rapport à l'impossible rencontre, à la rencontre comme impossible. Ce n'est donc pas le même aspect de la rencontre qui se trouve visé dans l'un et l'autre cas, mais ce sont là les deux axes du rapport possible de l'analyste à l'analyse.

Qu'on ait depuis longtemps reconnu le rapport au *kairos* et le rapport à la *tuché* dans la prudence au sens d'Aristote²¹ n'interdit nullement de voir que ces mêmes rapports, parce qu'ils sont rapports à la rencontre, se distribuent dans l'analyse selon l'accent d'une garantie qui vaut comme improbable, et met en relief qu'une garantie, dans la psychanalyse, malgré toute la science, en dépit de toute la rhétorique, ne saurait valoir que dans l'élément du pari.

juin 1998

NOTES

1. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur la psychanalyse de l'École », *Scilicet* n° 1, (Ed. du Seuil, 1968), p. 14-30
2. On se reportera, pour un développement de ce point de vue, à J.-A. Miller, « Santé mentale et ordre public », *Mental* n°3 (janvier 1997), p. 15-26.
3. Je lis ainsi les « Observations sur l'amour de transfert » de S. Freud (*La technique psychanalytique*, PUF, 1967, p. 116-130). Cf. ma « Remarque à propos des Remarques sur l'amour de transfert », *Palea* n°4 (Mai 1987), p. 90-102.
4. C'est J.-A. Miller qui a donné toute sa portée à cette observation. Voir « L'interprétation à l'envers », *La Cause freudienne* n° 32 (Février 1996), p. 9-13.
5. Tel est le sens de ce qu'avance J. Lacan dans son Séminaire *Encore* (Ed. du Seuil, 1975), p. 75.
6. Pour ce point de vue, on peut se reporter au Séminaire de J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (Ed. du Seuil, 1973), p. 245-246.
7. Ce n'est là rien que la notation qui nous vient de la théorie élémentaire des ensembles : l'ensemble à 0 élément compte pour 1 (c'est l'ensemble vide).
8. C'est une conclusion que J. Lacan formule de manière saisissante dans ses *Écrits* (Ed. du Seuil, 1966), p. 853.
9. S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », *Essais de psychanalyse* (Payot éd., 1981), p. 123-124..
10. Cette description des structures de l'identification est celle dont J.-A. Miller a transilluminé le texte freudien (cours à l'Université de Paris VIII, « Des divins détails », le 31 mai 1989, inédit).
11. J.-A. Miller, *ibid.*
12. C'est la perspective lacanienne que j'ai appelée ci-dessus, note 6.
13. J.-A. Miller, « Le triangle des savoirs », *Cahiers* n° 7 (Automne 1996), p. 6-11.
14. C.P. Snow, *The Two Cultures* (Cambridge University Press, 1993).
15. J. Lacan, « Note italienne », *Ornicar ?* n° 25 (Ed. Lyse, 1982), p. 7-10. Pour une lecture de cette « note », on se reportera avec profit à J.-A. Miller, « La passe de la psychanalyse vers la science : le désir de savoir », *Quarto* n° 56 (décembre 1994), p. 36-43.
16. Voir le texte mentionné ci-dessus à la note 1, p. 19.
17. J. Lacan en fait usage dans son « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », *Scilicet* n° 5 (Ed. du Seuil, 1975), p. 11-16. Plus particulièrement p. 16, et une notation sur l'opinion droite p. 15. Plutarque rapporte la sentence d'Héraclite dans son dialogue *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*, *Dialogues pythiques* (Les Belles Lettres, 1974), p. 71.
18. Ce qui suit reproduit pour une grande part un exposé à l'École de la Cause freudienne, au titre de l'enseignement de la Commission de la Garantie, paru sous le titre « La garantie légitime » dans *La lettre mensuelle de l'ECF-ACF*, n° 161 (Juillet-Août 1997), p. 1-3.
19. F. Guichardin, *Les Ricordi* (Actes Sud, 1996), p. 20.
20. C'est là une implication des thèses de la « Note italienne ».
21. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote* (PUF, 1963), p. 102-104.