

Université de Montréal

Le deuil impossible nécessaire

essais de psychanalyse sur la perte, la mémoire et la culture

par

Nicolas Lévesque

Département de psychologie

Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en psychologie
option clinique dynamique

(avril 2003)

© Nicolas Lévesque, 2003



BF

22

U54

2004

v.003

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

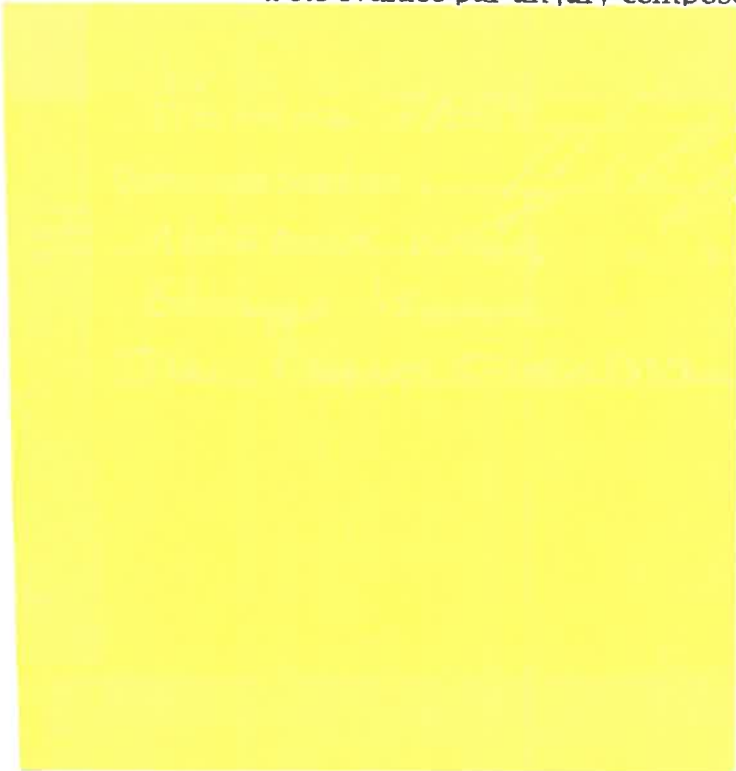
In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :
Le deuil impossible nécessaire
essais de psychanalyse sur la perte, la mémoire et la culture

présentée par :
Nicolas Lévesque

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :



..... président-rapporteur
..... directeur de recherche
..... membre du jury
..... examinateur externe
..... représentant du doyen de la FES

Résumé

Le «processus», l'«évolution», le «déroulement» normal du deuil, le détachement «progressif» de l'objet d'attachement, voilà autant de formules d'usage qui suggèrent que le deuil puisse être mené, d'étape en étape, jusqu'au terme de son accomplissement. La *fin* (à prendre ici dans les deux sens) du deuil coïnciderait, de ce point de vue, avec une sorte d'idéologie du progrès qui laisse miroiter l'utopie d'un au-delà du deuil, c'est-à-dire un lieu privilégié, non conflictuel, quel que soit le nom (détachement, désinvestissement, désillusion, réparation, acceptation, adaptation, intériorisation) sous lequel on désigne cette tension vers une issue, vers un dernier mot, vers un achèvement. Cette conception est, au départ, source de bien des malentendus. La psychanalyse nous ayant appris que le refoulement est soumis à la loi du retour, que le désinvestissement entraîne invariablement un contre-investissement et que l'expérience de la perte donne lieu à la recherche inlassable d'un substitut, peut-on donner crédit à l'idée d'un deuil *achevé*?

Le deuil est plutôt une question d'avenir, la question même de la transmission, du legs et de l'héritage. Comment accueillir en soi l'autre, l'étranger, sans vivre cette hospitalité sous la forme d'une contamination, d'une persécution ou d'un morcellement? Tous les enjeux, individuels et collectifs, reliés à cette frontière identitaire (entre le moi et l'autre, l'intérieur et l'extérieur, les vivants et les morts, nous et eux, le normal et le pathologique, etc.) se trouvent, en fait, mis à découvert par l'expérience de la perte.

L'enjeu paradoxal du deuil, soit l'impossibilité et la nécessité de remplacer l'objet perdu, renvoie à l'enjeu qui mobilise toute la mémoire, en tant qu'inscription et effacement, substitution et perte. Cet essai tentera de poser les jalons d'une autre conception du deuil, en vertu de laquelle il ne s'offrirait plus seulement à la réflexion en tant qu'événement, mais aussi, et plus fondamentalement, en tant qu'il structure déjà l'inconscient. Car, même si elle semble toujours survenir à l'improviste, la mort — ou plus généralement la perte de l'autre — habite et structure d'ores et déjà notre mémoire.

Mots clés

Psychanalyse — travail du deuil — mort — mémoire — identité —
identification — psychose — culture — rituel

Abstract

The work of mourning is generally characterized, in psychoanalytical literature, as a gradual detachment, as a slow withdrawal from the attachment to the love-object or as a process carried through in progressive stages that is supposedly finished when the loss has been «surmounted» or «overcome». That view implies that mourning would follow some sort of definite sequence and could be brought to an end. Its progress or its termination would thus be determined by the capability to go beyond the limits of loss and to finally achieve in a nonconflictual way the detachment (or the «withdrawal of cathexis», the «desillusion», the «reparation», the «adaptation», the «internalization» — however we call this stride supposedly leading to a favourable outcome, to a «way-out» of grief). Such assumptions are at the root of many misunderstandings. Psychoanalysis having taught us that the repressed invariably resurfaces, that the anticathexis always comes with the withdrawal of cathexis and that the experience of loss is an endless search for a substitute, how could we give credit to the idea of a *completed and successful* grieving process?

We will have to address also the question of transmission, of «passing on», that couldn't be ignored in any study of mourning. How to greet, to *take in* (literaly) the other without experiencing it as alienation, contamination or splitting up : here is an another question raised par the concept of «inheritance». All the individual and collective issues related to the identity boundary between oneself and the other, between the living and the dead (as well as the frontier between the inside and the outside, the «normal» and the

«pathological», et caetera), come out into the open, as we shall see, when we try to define of the experience of mourning.

The impossibility, and at the same time the necessity, to replace the lost object — which is the very paradox which confronts the mourner — refers ultimately to the work of *memory*, as engraving and obliteration, substitution and loss : this problem is here a central issue. This essay intends precisely to prepare the ground for a new approach to the enigma of mourning, that is to say not only as an event or as a (finished or unfinished) process but also, and more fundamentally, as something that gives structure to the unconscious. Death — or more generally the loss of the other — always seems to take place unexpectedly; and yet it already, that is to say from the beginning to the end of our life, haunts our memory.

Key words

Psychoanalysis — work of mourning — bereavement — death — memory —
identity — identification — psychosis — culture — ritual

Table des matières

<i>Avant-propos</i>	2
La temporalité.....	4
L'identité.....	6
La culture.....	8
Le langage.....	10
Remerciements.....	12
PREMIERE PARTIE	
<i>Origine du deuil, deuil de l'origine et deuil originaire</i>	16
Par-delà le normal et le pathologique.....	17
La théorie cathartique.....	19
Du corps étranger à l'infiltrat.....	22
Les temps du deuil.....	25
Un travail de métissage.....	32
Travail du rêve / travail du deuil.....	36
L'identification à l'objet perdu.....	38
Le mirage du moi à l'épreuve du morcellement.....	44
Le deuil-pulsion.....	50
DEUXIEME PARTIE	
<i>La mémoire en deuil</i>	57
L'objet perdu : objet interchangeable?.....	59
Les traces mnésiques	65
<i>La trace et l'image</i>	67
<i>Un système de traces</i>	72
<i>L'oubli fondateur</i>	76
L'ombre et le regard	
<i>Perdre dans la vue</i>	80
<i>Œdipe analyste</i>	82
<i>Le regard des morts</i>	84
<i>L'«enfantôme» ou le fantasme de l'immortalité</i>	91
<i>Feu l'enfant</i>	94

TROISIEME PARTIE

Quatre essais sur le rituel de deuil et autres choses obscures.....	101
I. Le moi, ce totem.....	102
<i>Travail psychique / travail du rituel.....</i>	104
<i>De la mort au fantasme d'appartenance.....</i>	107
<i>Une aire infinie de séparation.....</i>	110
<i>L'illusion nécessaire de l'identité.....</i>	111
II. La fête sacrificielle	
<i>Les vœux de mort inconscients : une célébration clandestine.....</i>	114
<i>La haine, le remords, le culte : destins collectifs de l'ambivalence</i>	119
Sacrifier l'autre.....	120
Se sacrifier.....	123
Se sacrifier pour.....	124
III. Névrose obsessionnelle de la cité.....	126
<i>Culture et psychose.....</i>	128
<i>Le deuil : danger public.....</i>	130
IV. L'appel infini des premiers cris.....	136
<i>Dans les bras du surmoi.....</i>	137
<i>À la limite de la psychanalyse.....</i>	142
Conclusion	146

ULYSSE. — ... *nous les vivants, je le vois,
nous ne sommes que fantômes, ombre fugace.*

SOPHOCLE, *Ajax*

Avant-propos

L'origine ne se laissant jamais saisir qu'après-coup, l'introduction ne peut s'écrire qu'à la fin. Quand vient le temps de délimiter, au terme de plusieurs années de recherche, les éléments autour desquels s'est peu à peu articulé le questionnement, on voit surgir inévitablement ce qu'on pourrait appeler la scène des commencements. Qu'est-ce qui a bien pu nous pousser à nous livrer, corps et âme, à cette quête de savoir? est-on alors amené à se demander. Et, en ce qui me concerne plus personnellement, qu'est-ce qui a bien pu m'inciter à écrire sur le deuil? D'où a surgi l'envie d'explorer un champ d'analyse aussi vaste, aussi complexe et aussi énigmatique? «Mais que pouvais-je faire d'autre? Il n'est pas possible de fumer et de jouer aux cartes toute la journée¹», écrit Sigmund Freud à Lou Andreas-Salomé, au sujet du livre (*Le malaise dans la culture*) qu'il vient de terminer.

Le très grand étonnement qu'a suscité chez moi la lecture de «Deuil et mélancolie» de Freud a certainement été un élément déclencheur (on verra qu'il y en a d'autres, plus compromettants). Compte tenu de la notoriété du texte, qui semble être devenu avec le temps, dans le milieu psychanalytique, la référence obligée des commentateurs aussitôt qu'il est question du deuil, j'en attendais certes de grandes révélations. Mes attentes n'ont toutefois pas été comblées — fort heureusement! Néanmoins, comment expliquer que reste si solidement ancrée, quelque part en nous, l'illusion que l'on peut avoir accès au Texte par excellence, au Texte vrai, au dernier des textes, où s'accomplirait, rêve-t-on, à

1. S. Freud, *Correspondance, 1873-1939*, p.425.

travers la lecture la fin de la lecture, à travers la pensée la fin de la pensée — son sommet, sa mort?

J'ai donc décidé de relire attentivement «Deuil et mélancolie» pour en dégager les propositions que je jugeais problématiques ou ambiguës, à la suite de quoi m'est venue l'idée d'explorer d'autres essais de Freud et le champ théorique qui s'est constitué autour de la question du deuil en psychanalyse. Je n'étais pas sans savoir que cette étude ne pourrait, elle non plus, combler les attentes de mes lecteurs (sans parler des miennes); mais elle pourrait, à tout le moins, jeter un éclairage différent sur la problématique, susciter de nouvelles interrogations, et peut-être relancer ailleurs le désir, comme l'avait fait chez moi le texte de Freud. On commence peut-être à écrire lorsqu'on sent que tout ne s'écrira pas, lorsque les rayons de la bibliothèque semblent excéder sa ligne de vie, lorsqu'un vertige vient saisir la pensée et la lancer au loin, en deuil, en désir.

On ne peut que s'étonner, et s'inquiéter, avec Jean Allouch, qui s'est lui-même plié à l'exigence de «[reconsidérer] toute la métapsychologie de "Deuil et mélancolie"», du silence qui continue de peser sur la question ou, pour reprendre la formulation utilisée dans *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, parue en 1995, de «la prorogation, quatre-vingts ans soutenue, de l'isolation en laquelle fut maintenue la version freudienne du deuil ²». L'essai qui s'amorce ici tentera de mettre en scène, dans l'espoir d'enrichir l'analyse qui a en a été faite jusqu'à maintenant, cette version du deuil, à partir et au-delà de «Deuil et mélancolie» — laquelle est loin d'être homogène, comme on le verra. Plusieurs voix se laissent entendre dans le corpus freudien, il s'y côtoient des langages, des idées, qui peuvent paraître contradictoires; faut-il entrevoir aussi plusieurs versions du deuil?

2. J. Allouch, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, p. 18.

Tout en étant conscient du fait qu'il s'agit là d'un sujet extrêmement complexe, Freud déplore, dans «Éphémère destinée», qu'il soit trop souvent abordé superficiellement : «Le deuil né de la perte de quelque chose que nous avons aimé ou admiré apparaît si naturel au profane qu'il le déclare évident.» Il ajoute : «Mais pour le psychologue, le deuil est une grande énigme, un de ces phénomènes que l'on ne tire pas au clair en eux-mêmes, mais auxquels on ramène d'autres choses obscures³», commentaire où s'annoncent déjà quelques vérités essentielles : il n'y a pas de «chose en soi», ni de «deuil en soi»; mieux vaut les rapporter à «d'autres choses obscures». Parmi ces «choses obscures» évoquées ici de manière allusive, pourraient certes figurer les éléments qui serviront à définir le travail du deuil dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* : «Processus intrapsychique, consécutif à la perte d'un objet d'attachement, et par lequel le sujet réussit progressivement à se détacher de celui-ci.⁴» Chaque terme de cette définition, pris un à un, est chargé d'ambiguïté, dissimule un discret affolement, appelle une multitude de renvois, et, par conséquent, est loin d'aller de soi. La question du deuil fait appel à une multitude de concepts qui, nécessairement, se font signe, se croisent, s'entrechoquent — comme les différentes parties de cette thèse, qui s'appellent l'une l'autre, s'imbriquent l'une dans l'autre, plutôt que d'obéir à un ordre absolu. Le deuil et «autres choses obscures» : voilà le programme!

La temporalité

Le «processus», l'«évolution», le «déroulement» normal du deuil, le détachement «progressif» de l'objet d'attachement, voilà autant de formules d'usage qui suggèrent que le deuil puisse s'achever, qu'il puisse être mené,

3. S. Freud, «Éphémère destinée» (1915), dans *Résultats, idées, problèmes*, I, p. 235.

4. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, p.504.

d'étape en étape, jusqu'au terme de son accomplissement, telle une tortue qui progresse lentement, de stade en stade, vers le fil d'arrivée de la normalité! Cette conception est, au départ, source de bien des malentendus. On aura à se demander comment il est possible de soutenir, à la fois, que le deuil peut être mené à terme — et à *bon* terme, autre élément du débat — et que la pulsion est par essence impossible à satisfaire. La psychanalyse nous ayant appris que le refoulement est soumis à la loi du retour, que le désinvestissement entraîne invariablement un contre-investissement et que l'expérience de la perte donne lieu à la recherche inlassable d'un substitut, peut-on donner crédit à l'idée d'un deuil *achevé*?

«Si la réalité psychique ignore le temps, comment une fin peut-elle se produire? C'est maintenant le "deuil avec fin" qu'il faut expliquer⁵», écrit Daniel Widlöcher, confrontant l'une à l'autre l'idée d'un deuil infini et la conception dite normale, mais tout aussi mystérieuse néanmoins, du deuil accompli, qui suppose nécessairement un au-delà du deuil. Cet «au-delà» hante depuis longtemps la pensée psychanalytique. N'apparaît-il pas, au détour, chaque fois qu'est soulevée aussi la question de *surmonter* la perte de l'objet, de *sublimier* les pulsions mises en jeu dans le deuil, de parvenir à *rétablir* le contact avec la «réalité» ou à *réparer* l'objet interne? C'est à partir de ces critères qu'a été délimitée implicitement la ligne de démarcation traditionnelle — et c'est là que le bât blesse — entre le deuil réussi et le deuil non réussi, entre le *normal* et le *pathologique*, dont les conséquences sur le plan théorique aussi bien que sur le plan clinique sont incommensurables, est-il nécessaire de le dire. Plusieurs auteurs ont su relever le manque de réflexion approfondie, chez Freud et après Freud, sur ce qu'on a pris l'habitude d'appeler, sans en saisir toute la portée, le

5. D. Widlöcher, «Deuil avec fin, deuil sans fin», dans Amar, N., C. Couvreur et M. Hanus (sous la direction de), *Le deuil*, p. 154.

«deuil normal»⁶.

On sera ainsi amené, dans le premier volet de la thèse, à imaginer un espace où réinscrire le(s) temps du deuil. Cette réflexion se fera essentiellement à la lumière du travail du rêve et du travail du refoulement, à la lumière aussi de la cure psychanalytique, tous trois portés par un même élan vers la *transformation*. Pas une ligne de cette thèse ne s'est d'ailleurs écrite sans que veille constamment dans mes pensées et dans ma mémoire chacun de mes patients, pas une ligne ne s'est écrite sans eux. Pas une ligne qui ne souhaite aider — au sens large, insaisissable de ce mot. Écrire, d'une certaine manière, c'est toujours donner. Je me suis tenu, de ce point de vue, au plus près de la pratique, tout en marquant volontairement mes distances par rapport à la conception empiriste qu'on peut en avoir. Comme nous invite à le penser Jean-Bertrand Pontalis, dans *Fenêtres*, la clinique n'est pas un lieu d'application, où viendraient trouver confirmation les hypothèses ou les théories de l'analyste, car elle ne constitue pas un objet de preuve, mais elle est la source même de la pensée psychanalytique; chaque fois, l'expérience clinique la saisit d'effroi et d'émerveillement, et fait vaciller, du coup, toute théorie constituée.

L'identité

Outre la question du temps, l'évocation de la scène dite normale du deuil fait inmanquablement surgir celle de la coupure définitive entre le moi et l'objet perdu : c'est toute la question de l'identité qui se pose alors, à partir et au-delà de «Deuil et mélancolie». La tradition cathartique, purificatrice, du deuil, donne à croire que la perte de l'objet aimé viendrait délimiter, une fois pour toutes, la

6. Voir M. Lussier, «"Mourning and Melancholia" : The Genesis of a Text and of a Concept», p. 684; W.C.M. Scott, «Mania and Mourning», p. 374; et L. D. Siggins, «Mourning : A Critical Review of the Literature», p. 15.

ligne de partage entre le moi et l'objet, comme s'il s'agissait de territoires autonomes. Il faut savoir se rendre attentif, par ailleurs, aux métamorphoses et aux métissages auxquels donne lieu, dans l'obscurité de la mémoire inconsciente, l'expérience de la perte. Comment accueillir en soi l'autre, l'étranger, sans vivre cette cohabitation sous la forme d'une contamination, d'une persécution ou d'un morcellement? Ce sera l'occasion de mettre en place, avant de refermer le premier volet de la thèse, une conception du deuil comme deuil fondateur, à la source du narcissisme. La réflexion sur l'identité se poursuivra, en différé, au troisième chapitre, dans lequel on s'interrogera sur la rencontre du moi et du «nous» à travers le deuil. Tous les enjeux, individuels et collectifs, reliés à cette frontière (entre le moi et l'objet, l'intérieur et l'extérieur, les vivants et les morts, nous et eux, etc.) se trouvent, en fait, mis à découvert par le deuil.

L'enjeu de l'identité et de l'appartenance, indissociable de la perte, ressurgit inévitablement au moment d'établir enfin mes propres points d'ancrage, mes propres filiations en tant que «psychologue-d'orientation-psychanalytique-qui-écrit-une-thèse-à-l'université»! Comment écrire, dans ce contexte? À qui m'adresser? Écrire à partir de Freud sans être freudien, à partir de Klein sans être kleinien, à partir de Lacan sans être lacanien, à partir de Derrida sans être derridien, voilà le défi que je m'étais lancé. Était-ce possible? Il faut, me disais-je, et ce, jusque dans la méthode analytique, éprouver l'inquiétude identitaire et la fureur du métissage, résister à tracer une ligne de démarcation entre *soi* et *les autres*. Ce n'est pas en observant l'autre de l'extérieur («objectivement», comme on l'entend si souvent dire) que la psychanalyse est née, mais en laissant jouer librement l'identification. De même que peuvent trouver place dans la réflexion les formes occultées du deuil (mélancolie, manie, perversion, psychose, quel que

soit le nom qu'on leur donne), de même devrait-elle pouvoir accueillir également des auteurs, et des textes, venus d'ailleurs. L'hospitalité devrait pouvoir nous apprendre autant que l'hypothétique objectivité.

La culture

L'idée d'une résolution du deuil — possible ou impossible? c'est ce qu'il faudra déterminer — appelle en outre, et peut-être d'abord et avant tout, une réévaluation du concept de *normalité*. Comme toute autre expérience humaine, le deuil n'échappe pas aux normes; les rituels qui y sont liés obéissent nécessairement à des conventions, sinon à des lois. L'expérience du deuil est souvent présentée comme une épreuve de savoir, mais rarement comme une épreuve de pouvoir. Pourquoi ce silence sur le rapport du deuil au pouvoir, à la culture, aux valeurs et à la morale? Quelle(s) fonction(s) donner ici aux rituels (et notamment au rituel religieux), à la croyance, à l'illusion, à la projection? Le troisième chapitre établira que le deuil n'est pas réductible à une intériorisation et à une épreuve individuelle.

Le malaise de la psychanalyse face à la question de la culture serait-il devenu avec le temps un simple déni? L'ombre jetée sur les textes à composante culturelle de Freud s'expliquerait-elle par une sorte de «cécité disciplinaire» ou par «la peur de s'aventurer sur des terrains moins maîtrisés», comme le suggère Eugène Enriquez⁷? Bien peu de choses, dans ma formation, m'auront préparé moi-même à articuler ce type de questionnement. L'impulsion m'est venue plus tard, à la lecture de certains textes, dont *Jeu et réalité* de Donald W. Winnicott, où il déplore que l'expérience culturelle «n'[ait] pas trouvé sa place véritable dans la théorie qu'utilisent les analystes, pour travailler et pour penser⁸». Dominique

7. E. Enriquez, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*.

8. D. W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, p. 3.

Scarfone nous invite, lui aussi, dans «Formation d'idéal et Surmoi culturel», à tenir compte de cet aspect de la question :

Ni ange, ni bête, l'humain est donc cet être pétri de contradictions et de conflits dont on aurait tort de penser que, parce qu'ils sont décrits en fonction de grands ensembles, ils deviennent par là abstraits et éloignés de la clinique. Bien au contraire, si la psychanalyse ne se réduit pas à quelque recette thérapeutique à la mode, c'est bien d'être constamment et intimement articulée à la condition humaine dans toute sa complexité, dans toutes ses dimensions. Le monde extérieur — ici la culture ou la civilisation — n'est pas une simple toile de fond devant laquelle chaque individu jouerait son drame personnel. Non, le processus de la culture travaille en chacun de nous, il nous travaille, parce qu'il nous impose des exigences demandant chaque jour une réponse renouvelée, la plupart du temps inconsciente. La nouvelle que Freud nous annonce, c'est qu'aux exigences de ce processus, il est impossible de satisfaire, tout comme il est impossible, et peut-être pour les mêmes raisons, de satisfaire complètement les pulsions⁹.

L'histoire du deuil en rapport avec les commandements, les lois, les normes et les traditions serait une tâche imposante, quasi infinie. La tragédie classique, notamment chez Sophocle, et le drame shakespearien donnent une bonne idée des représentations qu'on a pu en donner à différents moments de l'histoire. On s'y arrêtera donc, sans pouvoir s'y attarder, car ils permettent d'entrevoir, à travers le conflit entre les valeurs personnelles et les commandements de la cité, certains enjeux fondamentaux du deuil : ils mettent au jour, en effet, la pression qu'exerce la culture pour encourager le contre-investissement de certains substituts, plus valorisés ou supposés plus «normaux», de l'objet perdu.

Il faudra aussi laisser place aux diverses représentations — jusqu'aux plus transgressives — que peut prendre l'investissement libidinal du substitut dans l'expérience de la perte. Ce sera l'occasion de sortir de l'ombre les fêtes collectives entourant le deuil, les souhaits de mort inconscients, pour ne nommer que quelques-unes des manifestations de *l'autre scène* du deuil, beaucoup moins familière, où se côtoient le plaisir et le déplaisir, la jouissance et

9. D. Scarfone, «Formation d'idéal et Surmoi culturel», p. 1593.

la douleur, au voisinage de la mort.

Le langage

S'interroger sur le temps, sur les fondements de l'identité, de même que sur la structure de la mémoire inconsciente, sans négliger par ailleurs les injonctions de la culture sur ce plan, oblige nécessairement à la déportation vers d'autres «territoires». Il importe de rompre l'isolement dans lequel nous enferme de plus en plus le «compartimentage» du savoir spécialisé, comme Freud a su le faire lui-même. Par quelle pensée magique en est-on venu à croire que les divisions qui séparent les départements universitaires représentent fidèlement la structure du monde? Il y a un droit d'interprétation fondamental. Le corps, par exemple, n'appartient pas à la biologie ou à la médecine; il existe des interprétations artistiques, anthropologiques, psychanalytiques — et combien d'autres? — du corps. Le langage n'appartient pas à la linguistique, la société à la sociologie. Le monde n'appartient à personne.

Comment faire autrement que de tendre ici des ponts entre différents domaines du savoir, sans avoir la prétention d'illustrer toutes les possibilités de frayage entre la psychanalyse et les autres champs de connaissance, ou du moins ceux qu'elle tient habituellement à distance. La métaphore du deuil m'aura, de ce point de vue, permis de réunir, non sans hétérogénéité, des domaines qui m'ont toujours séduit : la psychanalyse, la littérature et la philosophie. Les «choix de carrière» sont souvent trompeurs : on finit presque toujours par essayer, en secret, de tout réunir en même geste, dans une tentative aussi insensée qu'irrésistible!

Ce métissage m'est apparu possible, et nécessaire, au moment d'aborder plus particulièrement la question du deuil dans son rapport au langage.

Comment ne pas donner la parole, à cette occasion, aux Friedrich Nietzsche, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, pour ne nommer qu'eux. Comment ne pas donner voix également à Jacques Lacan, qui a rendu possible cette effraction, dans la pensée psychanalytique, d'une interrogation plus vaste sur la structure du langage. Pontalis, à sa façon, nous invite à penser le langage comme deuil, mémoire, écho lointain de toutes nos pertes — et ce, non pas en partant de la psychanalyse pour aller vers la littérature, mais en favorisant une hybridation telle entre les deux que se trouve brouillée désormais l'opposition traditionnelle entre le langage théorique et le langage imaginaire, entre l'esprit et la lettre. Le philosophe Claude Lévesque ne manque pas de souligner les fondements de la conception de la vérité qui a cours en philosophie (et dans bien d'autres champs du savoir, pourrait-on ajouter) :

[l'on] croit trop souvent encore que le langage n'affecte pas sensiblement le travail de la pensée, oubliant ainsi de prendre en compte qu'il est dans la nature même du langage, qui est essentiellement trace (trace d'autre chose que de lui-même), de se laisser oublier. C'est sur ce leurre, insiste-t-il, qu'est fondée la conception de la vérité qu'entretient le philosophe, de même que l'opposition traditionnelle entre langage littéraire (métaphorique) et langage conceptuel (propre, rigoureux, apte à nommer les choses de manière plus authentique et vraie)¹⁰.

Ce décloisonnement des champs de connaissance (et des styles) risque peut-être de détourner la psychanalyse des exigences et des tâches plus spécifiques de la clinique, pourront objecter certains praticiens. Freud n'a pas hésité lui-même à manier les mots, les images, les affects, les actes, comme s'il s'agissait d'une matière plastique. Ne dit-il pas que le rêve travaille à la manière du poète, et n'en a-t-il pas déduit d'ailleurs une large part de la méthode analytique?

Une réflexion sur le langage comme mémoire, où la métaphore du deuil joue un rôle fondamental, n'est pas un «supplément» apporté à la pensée

10. C. Lévesque, *Le proche et le lointain*, p. 13.

psychanalytique (aussi bien théorique que clinique); elle a des conséquences déterminantes qui ne peuvent qu'influencer l'interprétation, et doit donc, à ce titre, passer à l'avant-plan — trop souvent occupé par les querelles de clochers à propos de ce qui revient en propre à la psychanalyse.

En reliant la structure de la trace mnésique à la répétition et au deuil, Derrida a frayé la voie à l'interprétation de ces concepts énigmatiques que sont les «représentations de choses» et le «refoulement originaire». Dans le rapport (endeuillé) des traces mnésiques à la «chose» — la perception, déjà, est un deuil, souligne-t-il — s'offre l'occasion de penser le deuil sur un autre plan : le rapport à l'autre, en tant que singularité irréductible. Au croisement de la question de la trace, de la question du langage et de celle du deuil, sont apparus sous un tout autre jour le concept de «substitution de l'objet perdu» et l'idée que «l'existence de l'objet perdu se poursuit psychiquement». Une réflexion sur le substitut, possible et impossible, venait ainsi ouvrir au cœur du deuil — et presque au cœur de la thèse également, puisqu'elle survient entre la première et la troisième parties de la thèse — un abîme, celui-là même de la pulsion, de la séduction.

Remerciements

Par-delà les motifs officiels, d'autres motivations, plus personnelles, soutiennent cette recherche, qui procède aussi, jusqu'à un certain point, d'une sorte d'autoanalyse. La psychanalyse n'est-elle pas née elle-même d'une autoanalyse? Freud a su s'intéresser à lui-même comme à un autre, et déceler dans sa singularité une généralité, dans son monde une humanité. Comment pourrais-je, de toute manière, occulter la dimension inconsciente, libidinale ou relationnelle de ma propre démarche? Nul doute que s'y manifestent toutes sortes d'identifications inconscientes, qui excèdent ce que je peux ou veux bien y

voir. À contre-courant de la tendance qui fait du caractère libidinal du savoir une contamination de l'idéal d'un esprit libre, autonome et objectif, la psychanalyse y voit la possibilité même du psychisme. La psychanalyse ne rêve pas d'éliminer les «variables subjectives»; elle y plonge comme dans l'eau sombre et tente de les analyser. C'est un discours *sur* l'inconscient et *depuis* l'inconscient, sur le deuil et depuis le deuil. «Le trait le plus singulier de la psychanalyse — qui la distingue à notre avis, ne serait-ce que sur le plan formel, de la science —, dit Jean Imbeault, c'est d'être un discours sur le refoulement qui travaille à révéler en quoi il est lui-même fondé sur le refoulement¹¹.»

Qu'est-ce qui est à l'origine de ce projet? me demandais-je plus tôt. Une identification à mon amour, en deuil de son père? La naissance de mon premier enfant? La frousse que m'a donnée le corps malade de ma mère? Parler du deuil, c'est aussi pour moi, sur un certain plan, refaire le trajet qui, de rupture en rupture, m'éloigne (en apparence) de mon enfance, de mon adolescence, et entrevoir la fin du long parcours qui m'a mené jusqu'au doctorat — jusqu'à la «docte ignorance». L'origine de cette thèse est ma nuit, mon ombilic, ma dépossession : «Hanold a bien entendu donné à son voyage un prétexte scientifique, mais ce prétexte ne tient pas : Hanold sait fort bien qu'il a été "poussé au voyage par un sentiment indéfinissable"¹².» On passe peut-être sa vie à défendre et à justifier des choix que l'on n'a pas faits, mais qui nous ont fait.

Si le moi est bien «la sédimentation des choix d'objet abandonnés», comme le dit Freud, il n'y a d'écriture que dans le passage à l'encre de l'héritage libidinal. Aussi ne puis-je m'astreindre à isoler de ces remarques préliminaires la traditionnelle «Page de remerciements», tant les personnes à qui elle est

11. J. Imbeault, *L'événement et l'inconscient*, p. 242.

12. S. Freud, *Délire et rêves dans la Gradiva de Jensen* (1907), p. 174.

destinée sont partout présentes dans le propos lui-même. Oui, ils sont là, dans chaque phrase, d'une étrange survivance, ceux que j'aimerais maintenant remercier. Fruit de ce legs, et transformation de ce legs, certes difficile à évaluer, la présente étude ne revendique donc pas tant des traits autobiographiques que «xénographiques», si je puis dire, en ce sens qu'elle porte l'empreinte de tous ceux qui m'habitent, la signature de tous ces «autres» à partir de qui elle s'est écrite. La dette est énorme, impayable.

Merci, d'abord, à Dominique Scarfone, mon directeur de thèse et ami, qui a su laisser s'ouvrir, sous son aile, un espace d'envol; les effets de l'identification sont, à chaque page, incalculables.

Merci à Hélène David, de même qu'à tous mes superviseurs cliniques et à mes amis étudiants; ma passion de la pratique s'étaye sur la leur.

Merci au département de psychologie de l'Université de Montréal pour les bourses doctorales qu'il m'a octroyées au cours de mes études supérieures.

Je retrouve aussi, inévitablement, dans ces pages la trace de ceux qui m'ont marqué, chacun à leur manière. Lorsque je m'en rapporte à la littérature, à l'image, au théâtre, à la sociologie, à la science, et à la dissidence, n'est-ce pas à vous, mes amis, que je tente de parler, de me joindre? Pourquoi ne pas évoquer ici, en même temps, tous les auteurs (version «adulte» de mes amis imaginaires...) que j'ai eu la chance de découvrir au cours de toutes ces années de recherche.

Grâce aux étudiants à qui j'ai eu le plaisir d'enseigner, j'ai pu entrevoir concrètement ce que peut signifier la notion de singularité et toute l'importance de celle-ci. Combien de choses sont nées, par ailleurs, de l'identification à mes patients, à leurs idées, à leur silence! Merci.

«On ne dira jamais assez l'heureux effet des identifications multiples», écrit

Pontalis. Que dire de l'identification, mise à nue, dans cette thèse, à ma famille!
À ma sœur la singulière, la résistante; à ma mère, passionnée de lecture et
d'écriture; à mon père, philosophe du non-savoir, un des gardiens de la
présence subversive, au Québec, de la psychanalyse et d'un héritage
nietzschéen. Merci.

PREMIERE PARTIE

Origine du deuil, deuil de l'origine et deuil originaire

«Deuil et mélancolie» est devenu une référence coutumière, voire un rite initiatique, quand s'offre à la pensée psychanalytique la question du deuil. Si incontournable que paraisse ce court essai de Freud, publié initialement sous forme d'article, en 1917, avant d'être intégré à *Métapsychologie*, nul ne saurait y puiser l'essentiel de la pensée freudienne du deuil, qui se développe selon un itinéraire infiniment plus complexe qu'on ne saurait l'imaginer. N'admet-il pas lui-même, à la toute fin de l'article, que d'autres recherches devront venir compléter ce premier aperçu de la question — à supposer que ce soit vraiment la question qui gouverne «Deuil et mélancolie»? S'interroger à ce propos, c'est déjà entrer dans le cœur du débat.

Par-delà le normal et le pathologique

On est en droit de se demander si, bien qu'il soit placé en évidence dans le titre, le deuil est bien le sujet véritable de «Deuil et mélancolie». Car, malgré les apparences, il n'est pas sûr, loin de là, qu'il soit le moteur de l'exposé; il pourrait même servir, tout au plus, d'accessoire, sinon de faire-valoir. N'est-ce pas surtout à titre d'objet de comparaison ou de «prototype normal» que le deuil retient l'attention de Freud? À partir de l'affect «normal» du deuil devraient pouvoir apparaître plus clairement, se dit-il, les traits caractéristiques de la mélancolie.

Autant le deuil semble se laisser saisir sous la plus vive clarté, en toute transparence, autant la mélancolie se fait impénétrable; cet effet de contraste suffit-il à motiver l'opposition que Freud établit à grands traits entre le pathologique et le non-pathologique? : «Au fond, ce comportement [le deuil] nous semble non pathologique, dit-il, pour la seule raison que nous savons si

bien l'expliquer¹.» Le deuil semble situé en marge de la psychanalyse : «[Rien] de ce qui concerne la personne [perdue] n'est inconscient²»; rien, dit Freud, ne vient troubler de façon décisive le moi endeuillé, l'identification et la dimension narcissique n'intervenant que dans la mélancolie. À la lecture de ces propositions pour le moins inattendues, on en vient à se demander ce qui pourrait bien amener le psychanalyste à se pencher sur une telle expérience? Faut-il en conclure que le deuil ne se prête pas à l'interprétation psychanalytique? Sous le soleil de midi, sans ombre portée, le deuil se prêterait ainsi directement, et avec toute la force de l'évidence, à la connaissance — contrairement à la mélancolie, plus opaque, plus énigmatique, et irréductible donc à la logique du conscient. Pourquoi donc l'auteur de «Deuil et mélancolie» chercherait-il à en saisir ou à en ressaisir le sens? De toute évidence, Freud s'intéresse ici au deuil dans le dessin surtout d'éclairer la mélancolie — laquelle est, en définitive, la véritable idée maîtresse du texte.

On ne peut manquer d'apercevoir ici une certaine discordance entre la démarche suivant laquelle Freud verse, purement et simplement, au registre de la psychopathologie les manifestations ou les comportements qui ne répondent pas aux critères normaux — aux critères du «deuil normal», dans ce cas-ci — et celle qui accueille les évidences, pour s'en étonner aussitôt, et laisse place à l'altérité dans le rapport à soi le plus intime, comme en font preuve notamment *Psychopathologie de la vie quotidienne* et le commentaire sur la *Gräfin* de Jensen, publiés respectivement en 1901 et 1907. «[La] limite entre les états d'âme normaux et pathologiques est, d'une part, conventionnelle, de l'autre, elle est si mouvante que chacun de nous la transgresse sans doute plusieurs fois par

1. S. Freud, «Deuil et mélancolie» (1917), dans *Métapsychologie*, p. 149.

2. *Ibid.*, p. 151.

jour³», admettait-il lui-même. Il en viendra d'ailleurs à classer parmi les mécanismes fondamentaux du travail psychique la plupart des processus qu'il qualifie de «pathologiques» dans «Deuil et mélancolie». On peut se demander, de la même manière, comment celui qui, dans «Éphémère destinée», s'abandonnait à la «grande énigme» du deuil, se contentant d'y rapporter maintes «choses obscures», peut s'en remettre, à peine quelques années plus tard, aux manifestations normales de l'expérience de la perte. C'est peut-être, et sans doute, cette capacité à nous étonner sans cesse qui rend son parcours si fascinant et fait de son œuvre un des grands moments de l'histoire de la pensée.

La théorie cathartique, dans laquelle s'enracine traditionnellement (et même encore aujourd'hui, pour une bonne part) la pensée du deuil expliquerait-elle certains des paradoxes avec lesquels Freud, et la psychanalyse en général, a appris à composer? C'est ce sur quoi il convient maintenant de se pencher.

La théorie cathartique

S'inspirant d'une tradition qui remonte à plus de deux mille ans — et qui, par conséquent, s'est formée bien avant les travaux qu'a consacrés à la méthode cathartique le Dr Joseph Breuer, cosignataire des *Études sur l'hystérie* —, Freud met en œuvre, en 1895, une première théorie du deuil. L'exemple de «la perte d'un être aimé irremplaçable» vient en effet illustrer, dans les *Études*, la théorie cathartique et la méthode de traitement qui en découlent, en s'appuyant sur le principe qu'il faut, disent les auteurs, éliminer le «noyau pathogène» qui serait la conséquence d'une «décharge inaboutie», d'un «acte jadis resté inaccompli». Le mot *abréaction* servira désormais à désigner, dans le vocabulaire psychanalytique, toute décharge émotionnelle d'affects trop longtemps refoulés

3. S. Freud, *Délire et rêves dans la Gradiva de Jensen* (1907), p. 150.

ou réprimés. Que ce soit par l'hypnose, par la suggestion ou par l'association libre, la thérapie cathartique recherche essentiellement une libération ou une liquidation de ces affects, fixés en général au souvenir d'un traumatisme. Elle vise, en somme, à exorciser le mal en extirpant à la source l'élément impur («cracher le méchant», comme on dit familièrement).

Le deuil se trouve ainsi placé sous le signe de l'épuration ou de la purification, comme le veut d'ailleurs l'étymologie grecque du mot *katharsis*, lequel signifie «purification des passions», «purgation». La tragédie grecque fournit elle-même amplement d'exemples de soumission à cette injonction de débarrasser le corps, autant que l'esprit, de ses souillures, même au prix d'une mutilation (la dimension sacrificielle du deuil découle directement du fantasme de pureté). Cette conception du deuil, en tant que rite purificateur, oriente indéniablement l'argumentation des *Études sur l'hystérie* :

Dans les cas où cette réaction s'effectue à un degré suffisant, une grande partie de l'affect disparaît; nous appelons ce fait d'observation journalière «se soulager par les larmes», «décharger sa colère». Quand cette réaction se trouve entravée, l'affect reste attaché au souvenir⁴.

La pensée de Mélanie Klein en gardera, elle aussi, l'empreinte, ainsi qu'en témoigne le passage suivant, extrait d'un article sur le deuil et la manie, où semblent jouer plus particulièrement, cette fois, les motifs de l'expulsion et de la purge :

Par ses larmes, celui qu'un deuil a frappé ne se contente pas d'exprimer ses sentiments et de soulager ainsi une tension; étant donné que dans l'inconscient, les larmes sont assimilées aux excréments, il expulse aussi ses «mauvais» sentiments et ses «mauvais» objets, ce qui multiplie le soulagement qu'il obtient en pleurant⁵.

4. S. Freud et J. Breuer, *Études sur l'hystérie* (1895), p. 5.

5. M. Klein, «Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs», dans *Essais de psychanalyse*, p. 357.

L'élément impur que la méthode cathartique doit permettre d'exprimer (dans les deux sens du terme : dire et faire sortir), c'est non seulement le récit du traumatisme originel et la reconnaissance de l'objet qui en est la cause, mais aussi l'affect lui-même. L'idéal antique d'une raison purifiée de toute passion fait donc implicitement retour dans la théorie cathartique du deuil. Si l'on en croit l'historienne Nicole Loraux, spécialiste de la Grèce antique qui s'intéresse depuis longtemps à la psychanalyse, la catharsis telle qu'elle se déploie dans la tragédie antique donnerait à voir, en réalité, sous la liquidation radicale du pathos, une volonté d'expurger la représentation de tout élément émotionnel associé plus spécifiquement à la femme. On peut y déceler le fantasme d'un psychisme sans faiblesse, sans passivité, maître de lui-même, une psyché virile, en quelque sorte. La théorie cathartique du deuil entretiendrait, de ce point de vue, le leurre ontologique d'une «féminité» qu'il conviendrait de vaincre et d'évacuer de soi. «Il en va ainsi du deuil comme des femmes», dit-elle, dans *Les mères en deuil*, où elle suggère que les rituels antiques auraient visé, en définitive, à «chasser le deuil efféminé». Cette idée aurait contaminé aussi, selon elle, la langue de Shakespeare. Qu'on en juge :

*Trop d'eau as-tu, pauvre Ophélie,
Qui t'interdit mes larmes; cependant
Elles sont notre détour; la nature s'en
tient à ses habitudes.
Que la honte dise ce qu'elle veut —
quand elles seront versées,
La femme en moi sera dehors⁶.*

On serait tenté d'inscrire dans le même paradigme les thérapies parallèles en vogue depuis de nombreuses années, celles de facture *New Age* ou «Nouvel Âge» par exemple, où cherche à s'exprimer sous diverses formes un fantasme de

6. Cité dans N. Loraux, *Les mères en deuil*, p. 40.

pureté ou de bien-être absolu, proche de la pureté mystique, dont on occulte trop souvent la dimension agressive, guerrière; car il semble s'agir, d'abord et avant tout, de se débarrasser d'un ennemi intérieur, de conjurer ses démons. Éliminer, expulser, évacuer : n'est-ce pas là les maîtres-mots des thérapies parallèles? Les traitements de «santé mentale» sont souvent, eux aussi, déterminés, pour une bonne part, par la volonté d'épurer à tout prix l'hétérogène : l'injonction première semble être ici de cibler et d'éradiquer tout élément possiblement pathogène, d'extraire et de détruire tout corps étranger, au nom d'un idéal de pureté (ou d'une vision idéale de la santé, de l'équilibre, de la normalité ou de l'objectivité) préétabli. Une logique analogue, portée à sa limite certes, a dû inspirer jadis les adeptes des saignées et des lobotomies. Pureté et violence vont de pair. La tradition de la catharsis se laisse même deviner dans l'aspect purificateur qui entourait le confessionnal, où il était convenu de se décharger de ses péchés, d'expulser hors de soi les pensées impures. Si l'on ne veut pas répéter, tout simplement, sous de nouvelles formes, cet héritage qui hante nos pratiques actuelles, mieux vaut l'accueillir, l'analyser, puis s'en souvenir.

Du corps étranger à l'infiltrat

Le Freud des *Études sur l'hystérie* fait sienne, à n'en pas douter, la pratique épuratrice propre à la méthode cathartique : «J'ai souvent mentalement comparé la psychothérapie cathartique aux interventions chirurgicales et je qualifie mes cures d'opérations psychothérapeutiques en les comparant à l'ouverture d'une cavité pleine de pus, au grattage d'une carie, etc.⁷» Mais, fort heureusement, il n'en reste pas là — et, dans ce volte-face, va naître la psychanalyse :

7. S. Freud, «Psychothérapie de l'hystérie», dans S. Freud et J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, p. 247.

Nous voilà maintenant en mesure de voir par où pêche notre comparaison. Un corps étranger, bien qu'il modifie les couches de tissus qui l'entourent et qu'il y provoque une réaction inflammatoire, ne se lie nullement à elles. Au contraire, nos groupes psychiques pathogènes ne se laissent pas aussi facilement extraire du moi; leurs couches superficielles s'intègrent partout dans les éléments du moi normal et lui appartiennent tout autant qu'à l'organisation pathogène. La limite entre les deux est, en analyse, purement conventionnelle et se trouve tantôt à tel endroit, tantôt à tel autre et, parfois même, il devient impossible de les localiser [...] L'organisation pathogène n'agit pas réellement comme un corps étranger, mais plutôt comme une infiltration⁸.

Passer de la métaphore du corps étranger à celle de l'infiltrat, et résister, par le fait même, à enfermer (déjà, dans l'idéologie) l'élément étranger dans un lieu clos, asilaire, délimité par les cloisons imaginaires de la «santé» et de la «normalité», est, déjà, faire un pas décisif. La psychanalyse naîtra de cet élan même, de ce geste identificatoire, assurant le passage de l'objectivité à l'hospitalité, et l'infiltration de l'insolite dans le familier. Freud l'affirmera, sans équivoque, dans son commentaire de la *Gradiva* de Jensen :

Le psychiatre intégral stigmatiserait même aussitôt notre héros — parce qu'il a été capable de construire un délire sur la base d'une prédilection aussi singulière — de dégénéré et rechercherait quelle hérédité l'aurait inexorablement précipité dans un tel destin. Mais le romancier ne le suit pas dans cette voie, et il a raison. Il veut en effet nous faire sentir son héros comme proche de nous, nous faciliter le contact affectif avec lui; avec le diagnostic de dégénérescence, qu'on puisse justifier ou non du point de vue scientifique, le jeune archéologue est aussitôt rejeté loin de nous, car nous autres lecteurs, nous sommes donc les hommes normaux et l'étalon de l'humanité.⁹

Tout en reconnaissant des différences manifestes entre la psychose, la perversion, l'hystérie et la névrose obsessionnelle, Freud les réinscrit dans les processus fondamentaux de la vie psychique : ainsi, à travers la paranoïa s'exprimerait l'instance critique qui veille en chacun de nous, de même qu'à travers la perversion s'exprimerait le désir dans son caractère essentiellement polymorphe. Ce déplacement du pathologique vers la structure inconsciente

8. *Ibid.*, p. 235.

9. S. Freud, *Délire et rêves dans la Gradiva de Jensen* (1907), p.152

rompt, de toute évidence, avec la tradition normative (encore très envahissante), réfractaire à tout élément d'étrangeté. Se mettre à l'écoute de la mélancolie plutôt que de l'exclure purement et simplement, s'y montrer hospitalier, c'est d'emblée accueillir, laisser «s'infiltrer» les questions essentielles qu'elle soulève. Le deuil peut-il jamais être considéré comme achevé? Serions-nous tous, peu ou prou, des inconsolables? Perdre l'autre, n'est-ce pas aussi, de quelque manière, se perdre soi-même? L'être humain peut-il, fondamentalement, se détacher définitivement de son objet d'attachement à la suite d'une perte? On aura à se poser toutes ces questions. Retenons, pour l'heure, le caractère versatile du texte freudien en cette matière.

Dès 1895, dans l'«Esquisse d'une psychologie scientifique», Freud fait marche arrière quant à la notion de décharge complète associée originellement à l'idéal cathartique, qui, visiblement, ne tient déjà plus : l'inachèvement de la décharge ne peut pas être mis au compte de la pathologie, se dit-il, car elle est au fondement même de la mémoire et du psychisme. Les frayages mnésiques obéiraient plutôt à la loi du détour, du délai, de la rétention : le sujet ne pourrait jamais «vivre», approcher, la mort qu'en différé. Le texte «Au-delà du principe de plaisir» viendra confirmer plus tard cette intuition : à l'origine et au terme de la décharge, il y a la mort même. La vie, c'est la mort en réserve, l'obligation d'en découdre continuellement avec elle. Le psychisme porte en lui sa propre limite qui le divise irrémédiablement. Face à l'impossibilité d'en finir avec la mort, d'en finir avec la fin — avec la fin du désir? —, Freud prendra soin de rappeler, avant de boucler son parcours, soit plus de quarante ans après les *Études sur l'hystérie* : «On ne s'assignera pas pour but d'abraser toutes les particularités humaines au profit d'une normalité schématique, ni même d'exiger que celui qui a été "analysé à fond" n'ait plus le droit de ressentir

aucune passion ni développer aucun conflit interne¹⁰.»

On supporte mal, en général, ce qui est sans fin, inabouti. Quel est ce désir d'en finir avec la fin, cette impatience d'en finir une fois pour toutes, sinon désir de la fin du désir, désir d'un ultime repos — désir de mort.

Les temps du deuil

Il est difficile d'imaginer, selon toute vraisemblance, et sous l'éclairage particulier de la psychanalyse, que le deuil se déroule en différentes étapes bien circonscrites, à partir desquelles on pourrait délimiter différents stades de développement se succédant sans détour, entre un début et une fin, selon une temporalité linéaire — et sur lesquelles on se fonderait, du coup, pour apprécier objectivement la «réussite» du processus. Comment ne pas être dérangé par cette scène? : une série de spécialistes observent, depuis un état de plénitude, les carences de ceux qui échouent l'épreuve du deuil! La normalité du chercheur et du clinicien est alors érigée en idéal, ce nouvel «au-delà» auquel les «carencés» n'auraient qu'à bien s'identifier... La *fin* (à prendre ici dans les deux sens) du deuil coïnciderait, de ce point de vue, avec une sorte d'idéologie du progrès qui laisse miroiter l'utopie d'un au-delà du deuil, c'est-à-dire un lieu privilégié, non conflictuel, quel que soit le nom (détachement, désinvestissement, désillusion, réparation, acceptation, adaptation, intériorisation) sous lequel on désigne cette tension vers une issue, vers un dernier mot, vers un achèvement.

C'est pourtant sous cet angle qu'apparaît, au premier regard, l'expérience de la perte dans «Deuil et mélancolie» : le deuil est censé avoir une fin, dit Freud, laquelle coïnciderait avec le moment où le sujet parviendrait à anéantir le lien libidinal qui le relie à son objet d'attachement, à relâcher «la fixation de la libido

10. S. Freud, «Analyse avec fin, analyse sans fin» (1937), dans *Résultats, idées, problèmes II*, p. 265.

à l'objet en le dévalorisant, en le rabaissant et même, pour ainsi dire, en le frappant à mort¹¹». La résolution du deuil consisterait-elle donc, purement et simplement, à «tuer le mort», pour reprendre la formulation de Daniel Lagache? À cette idée de liquidation du (lien au) disparu fait d'ailleurs écho la croyance populaire voulant que la personne disparue ne soit *vraiment* morte qu'à partir du moment où elle cesse de vivre dans la mémoire des autres, comme si l'oubli venait marquer de son sceau la fin réelle du deuil. On voit par où pèche une telle approche : elle assigne au travail du deuil une limite bien définie, un point de non-retour, auquel se trouve subordonné l'oubli — concept si peu freudien, pourtant — entendu dans son sens le plus élémentaire, sans tenir compte des manifestations du retour du refoulé et du nouveau destin des pulsions dans ce processus, à cette nuance près que la rupture est, dit Freud, « si lente et progressive qu'à la fin du travail l'énergie qu'il fallait dépenser pour l'effectuer se trouve dissipée¹²». Cette logique énergétique, où la libido semble s'évaporer en pure perte et être soustraite à toute forme de sublimation, est à mille lieux des principes fondamentaux de la psychanalyse.

Ne pas évoquer la possibilité que le travail du deuil se poursuive au-delà de l'inhumation du disparu ou que le désinvestissement soit suivi d'un contre-investissement, c'est tenir pour acquis que la personne qui porte le deuil est en rapport avec un être qui est bel et bien disparu. Or cette séparation biologique ou médico-légale entre les vivants et les morts n'a aucune validité sur le plan de la réalité psychique, où n'est pas inscrite noir sur blanc la limite entre la présence et l'absence, entre la mémoire et l'oubli. «La proposition : tous les hommes sont mortels, s'étale, il est vrai, dans les traités de logique comme exemple d'une assertion générale, mais elle n'est, au fond, une évidence pour

11. S. Freud, «Deuil et mélancolie» (1917), dans *Métapsychologie*, p. 172.

12. *Ibid.*, p. 168-169.

personne¹³», Freud en viendra-t-il pourtant à écrire dans «L'inquiétante étrangeté». Une version psychanalytique du deuil ne devrait-elle pas s'articuler, de manière essentielle, autour de l'idée de survivance de l'objet perdu, dont il semble lui-même avoir eu l'intuition dès *L'interprétation des rêves* lorsqu'il évoque, plus de quinze ans avant «Deuil et mélancolie», «la fréquence avec laquelle en rêve des morts vivent, agissent et entrent en rapport avec nous¹⁴», remarque où ne s'affirme pas tant une certaine croyance en la résurrection des morts que la conviction que la mémoire s'emploie à agencer autrement les traces du disparu (qui, certes, dans sa singularité, est perdu et mort à jamais). De la croyance à la réincarnation des disparus, la pensée psychanalytique conservera néanmoins un trait essentiel : l'idée du *retour*, de la répétition.

La temporalité dont procède la mémoire inconsciente est bien différente de la temporalité linéaire dont parle Freud dans «Deuil et mélancolie», car elle donne lieu non pas à l'étalement linéaire du temps, mais à un enchevêtrement où se délie, se morcelle le temps, se mêlent les époques. Dans *Un homme disparaît*, Pontalis essaie de prendre la mesure de ce versant du deuil où le temps ne passe pas :

Ainsi va la vie, me dis-je, la mienne du moins : les êtres que nous aimons s'en vont, ils s'éloignent de nous, je m'éloigne d'eux, nous les perdons de vue, les lieux où nous avons été heureux sont occupés par d'autres, ce que nous appelons notre mémoire n'est peuplée que de fantômes mais elle en est peuplée, preuve que rien de ce qui a compté pour nous ni personne ne disparaît à jamais. Si le temps ne passait pas¹⁵?

La mémoire inconsciente est peuplée de fantômes qui s'infiltrent dans toutes les formations psychiques, selon la loi du retour ou de la hantise; il y est toujours midi, «heure du retour des spectres», que Freud évoque en 1907, dans son

13. S. Freud, «L'inquiétante étrangeté» (1919), dans *Essais de psychanalyse appliquée*, p. 195.

14. S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), p. 366.

15. J.-B. Pontalis, *Un homme disparaît*, p. 129-130.

commentaire sur la *Gradiva*. Vue sous cet angle, l'idée du «présent» n'a plus aucune consistance, elle vole même en éclats. Comment concevoir alors la façon dont le deuil est vécu dans le temps? Peut-être faut-il, au départ, renoncer à ancrer le processus du deuil dans une durée particulière, pour l'inscrire plutôt dans les multiples couches du temps; on n'aurait donc plus à ressaisir le temps, mais *les temps*, du deuil.

Le premier versant du deuil se rattache au temps tel qu'il se présente habituellement à la conscience, c'est-à-dire sous la forme d'une succession linéaire (passé-présent-avenir) à l'intérieur d'une structure immuable et impénétrable où ne joue pas, apparemment du moins, la loi du retour, de l'infiltration : ici les morts sont perçus comme étant bel et bien morts. Cette temporalité sert de cadre de référence, partagé par les membres d'une communauté, aussi indispensable que défensif, car il permet de se référer, en toute assurance, à un début et à une fin dans la perception des événements, et d'avoir, par le fait même, (l'illusion d') une certaine emprise sur leur destin. Elle donne aussi l'impression de maîtriser, de freiner le processus de répétition qui le commande : «Ce qui semble, à beaucoup de gens, au plus haut degré étrangement inquiétant, c'est tout ce qui se rattache à la mort, aux cadavres, à la réapparition des morts, aux spectres et aux revenants¹⁶», ne manque pas de souligner Freud. Le plaisir éprouvé à inscrire l'«événement» du deuil dans une histoire, à le raconter au passé, reçoit, sous cet angle, un éclairage tout particulier : «C'est fini! C'est du passé!»; «Il était une fois...» : le récit devient possible tout à coup. Il n'y a pas à craindre que l'événement (ni le revenant) se re-présente, puisqu'il ne survivrait plus, sur ce versant du deuil, qu'à l'état de souvenir. L'histoire est pourtant une chose qui se répète; seuls demeurent les

16. S. Freud, «L'inquiétante étrangeté» (1919), dans *Essais de psychanalyse appliquée*, p. 194.

enfants pour s'en souvenir. La mémoire n'est-elle pas essentiellement trace de ce qui a été et trace de ce qui sera?

L'autre versant, celui-là même que l'on se serait attendu à trouver dans «Deuil et mélancolie», n'est pas du ressort de la conscience, mais de la mémoire inconsciente. Comment expliquer que, quelques années seulement après qu'il eut formulé ses hypothèses innovatrices sur le refoulement (inassimilable à l'oubli), sur le retour du refoulé et sur la mémoire inconsciente (dont les traces sont, dit-il, ineffaçables), Freud ait pu soutenir l'idée voulant qu'à travers le deuil le sujet tente de tuer le mort, comme si l'expérience du deuil ne laissait derrière elle aucune trace?

On se surprend, à la première lecture de sa *Métapsychologie* de voir se côtoyer des propositions si contradictoires qu'on a peine à imaginer qu'elles soient l'œuvre du même homme. Sans doute l'idée de l'opposition nette entre le deuil normal (achevé) et le deuil pathologique (inachevé), auquel il cherche à associer la mélancolie, fait-elle écran à tout le reste, l'amenant même à conclure en 1915 que, lorsque le deuil «a renoncé à tout ce qui était perdu, il s'est également lui-même consumé¹⁷», autrement dit que le deuil effacerait ses propres traces. Le deuil n'est pas un crime parfait; il laisse des marques et des empreintes.

À la lecture des textes réunis dans *Métapsychologie*, on serait tenté de conclure que la théorie du deuil telle qu'elle se présente dans «Deuil et mélancolie» constitue, de la part de Freud, une incroyable dénégation. N'affirmait-il pas, dans son article sur «Le refoulement» :

Il ne faut pas se représenter le processus du refoulement comme un événement unique suivi d'un succès durable, comme lorsque l'on a abattu quelque chose de vivant qui, désormais, est mort; au contraire, le refoulement exige une dépense

17. S. Freud, «Éphémère destinée» (1915), dans *Résultats, idées, problèmes*, I, p. 236.

persistante de force¹⁸.

La même conclusion s'impose si l'on se reporte au texte intitulé «L'inconscient», où il souligne que le refoulement ne consiste pas à éclipser ou à supprimer une représentation, mais à l'empêcher de passer le seuil de la conscience. Il paraît insensé, de ce point de vue, d'affirmer que l'endeuillé essaie de «tuer le mort», sauf à préciser qu'il ne s'agit ici que d'une impression (consciente) d'achèvement, qui permet au sujet de continuer à prendre plaisir à la vie. Elle ne saurait néanmoins, en aucun cas, suffire à définir une version *psychanalytique* du deuil, indissociable assurément de la conviction que des traces inconscientes survivent à la perte, comme le suggère d'ailleurs le passage suivant :

La représentation refoulée reste, dans l'Îcs, capable d'action; elle a donc nécessairement conservé son investissement. Ce qui a été retiré doit être autre chose. [...] Le refoulement ne peut consister qu'en ceci : à la représentation est retirée l'investissement (pré)conscient, qui appartient au système Pcs¹⁹.

Le désinvestissement qui marque la fin du deuil relève du système (pré)conscient, dit Freud, ce qui est une nuance importante, qui indique bien que le désinvestissement ne correspond pas à une acceptation effective de la perte ni à une soumission héroïque à l'Anankè, à la loi de la nécessité. L'homme n'accepte jamais, purement et simplement, la perte. La représentation refoulée du disparu reste investie et capable de faire effet à n'importe quel moment dans le psychisme. L'inconscient apparaît, de ce point de vue, comme une sorte de caverne hantée ou de cimetière habité par des spectres : «[Le] représentant de la pulsion connaît un développement moins perturbé et plus riche quand il est soustrait par le refoulement à l'influence consciente. Il prolifère alors, pour ainsi dire, dans l'obscurité, et trouve des formes d'expression extrêmes²⁰.»

18. S. Freud, «Le refoulement» (1915), dans *Métapsychologie*, p. 53.

19. S. Freud, «L'inconscient» (1915), dans *Métapsychologie*, p. 87.

20. S. Freud, «Le refoulement» (1915), dans *Métapsychologie*, p. 50.

Par le refoulement, le sujet ne fait pas qu'ensevelir, à travers le deuil, son passé, comme s'il parvenait à vaincre une fois pour toutes la loi du retour. Freud est ébahi, au contraire, par «le mécanisme vraiment merveilleux de ce retour [moyennant] la plus traîtresse des ruses», qu'il perçoit dès 1907. Il dévoile, tout de suite après, le sens du paradoxe : «Ce qui justement servait à refouler [...] devient l'agent du retour du refoulé; dans et derrière l'instance refoulante, le refoulé finit par s'affirmer triomphalement²¹.» On a affaire ici à une sorte d'agent double : l'agent qui rend possible le refoulement est en même temps celui qui rend aussi possible le retour du refoulé. Ils sont une seule et même chose, comme le redira Lacan²².

Il ne reste plus qu'un pas à faire pour découvrir qu'à travers les symptômes s'offre la possibilité d'entretenir un rapport avec l'objet perdu, proposition décisive entre toutes; ainsi Freud en vient-il, par exemple, à supposer que la toux de Dora est une sorte d'appel lancé au père, parti au loin, telle une interminable lettre d'adieu. L'extrait d'une œuvre de Daniel Pennac, que Pontalis donne en exemple dans *Fenêtres*, traduit, sous une autre forme, la même intuition :

Cela arrive souvent, disait Thérèse, de s'inventer des maladies après un deuil. C'est une façon de se sentir moins seul. On se dédouble si vous voulez. On se soigne comme si on était un autre. On est de nouveau deux : celui que je suis et celui que je soigne²³.

L'inconscient ne renonce à rien, dit Freud, laissant entendre sans doute que l'homme est incapable d'accepter la perte, qu'il ne passe jamais simplement à *autre chose* ou qu'il ne renonce jamais à l'objet perdu qu'*au nom de* quelque chose d'autre. Ce au nom de quoi il renonce à l'objet d'attachement permet

21. S. Freud, *Délire et rêves dans la Gradiva de Jensen* (1907), p. 139.

22. «Le refoulement et le retour du refoulé, c'est la même chose.» Voir J. Lacan, *Le Séminaire, I : Les écrits techniques de Freud*, p. 298.

23. J.-B. Pontalis, *Fenêtres*, p. 126.

précisément d'entretenir, d'une autre manière, le lien libidinal, c'est-à-dire de ménager un espace de «non-deuil» à l'intérieur du deuil. Le symptôme somatique n'est toutefois pas la seule forme sous laquelle s'exprime la nécessité de maintenir le lien libidinal; on pourrait, en effet, étendre à bien d'autres types de manifestations les multiples possibilités des destins pulsionnels du deuil.

On en vient donc à concevoir, à travers le parcours sinueux de Freud, que le deuil relancerait le désir selon un processus qui, à la fois, connaîtrait et ne connaîtrait pas de fin — affirmation paradoxale à respecter. Vouloir trancher à tout prix en cette matière, c'est nier le caractère infini du deuil. Il ne s'agit pas, pour autant, de refuser catégoriquement d'envisager que le deuil puisse, sur un autre plan, être mené à terme. L'achèvement, au même titre que l'inachèvement, peut, lorsqu'il joue seul, devenir un symptôme. On retiendra donc, pour l'instant, que le deuil entretient un rapport essentiel avec la *limite*, sous quelque forme qu'elle se présente : une fin, une blessure, une impuissance, le bout du chemin et, simultanément, le début d'un autre tracé, la chance d'un nouvel élan. Finir un deuil, c'est peut-être, en secret, le rendre infini.

Un travail de métissage

Jean Laplanche s'interroge, notamment dans «Temporalité et traduction» et dans «Le temps et l'autre», sur la pertinence de la conception du processus du deuil comme achèvement ou détachement. En désaccord avec l'idée que la résolution du deuil correspondrait à une forme de détachement de la libido, tel que le veut le texte freudien, il suggère de relier plus étroitement le travail du deuil et la démarche de l'analyse :

Tout réside dans cette notion de détachement (*Lösung*) que Freud, dans une conception tout à fait insuffisante, considère ici comme la rupture libératrice d'un lien à l'objet, et non pas comme une *analyse* [...] *Lösen*, c'est à la fois détacher et

analyser [...] L'analyse n'est pas rupture d'un fil, mais démêlage des fils²⁴.

Exploitant toute la richesse étymologique du mot *Lösung*, il propose ensuite la traduction suivante de deux vers d'Homère se référant à la légendaire Pénélope : «De jour elle tissait un grand tissu. / Et de nuit, elle l'analysait.» Il dévoile ensuite la vraie portée de l'analogie qu'il s'apprête à exploiter, et dont on ne peut que s'inspirer, tant elle est riche de sens :

Voilà donc ce travail de Pénélope; mais quel est-il exactement? Est-ce tisser ou est-ce détisser? [...] Peut-être ne fait-elle que détisser pour tisser, pour pouvoir tisser une nouvelle toile. Il s'agirait donc d'un deuil, le deuil d'Ulysse. Mais Pénélope ne coupe pas les fils, comme dans la théorie freudienne du deuil, elle les démêle patiemment pour pouvoir les recomposer d'une autre façon. Ce travail de plus est nocturne, bien loin de la clarté consciente avec laquelle Freud prétend qu'on rompt les fils un à un²⁵.

L'allusion au travail nocturne du deuil, à la toile du rêve qui se tisse et se détisse, au rythme des palpitations du cœur de Pénélope, en deuil d'Ulysse, ne peut manquer de faire ressurgir ce passage de *L'interprétation des rêves* où Freud évoque lui-même le travail du tisserand, la «fabrique [de la] pensée», métaphore que lui auront inspirée quelques vers du *Faust* de Goethe :

*À chaque poussée du pied on meut les fils par milliers,
Les navettes vont et viennent,
Les fils glissent invisibles,
Chaque coup les lie par milliers
(GOETHE, Faust, I)²⁶.*

L'hypothèse suivant laquelle les mécanismes du deuil, comme ceux du rêve, fonctionneraient comme une sorte de métier à tisser ou plutôt à «détisser», à «dénouer», «pour que se tisse, dit Laplanche, une nouvelle trame, [...] pour laisser se former de nouveaux nœuds²⁷», est une invitation à penser le processus

24. J. Laplanche, «Temporalité et traduction», dans *Le primat de l'autre en psychanalyse*, p. 330.

25. J. Laplanche, «Le temps et l'autre», dans *Le primat de l'autre en psychanalyse*, p. 377.

26. Cité dans S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), p. 246.

27. J. Laplanche, «Le temps et l'autre», dans *Le primat de l'autre en psychanalyse*, p. 379.

du deuil non plus uniquement en tant que processus de rupture ou de détachement, mais en tant qu'il est, à *la fois*, déliaison et liaison. Faire le deuil : le défaire, le refaire, sans cesse, comme Pénélope devant sa toile. Ce double mouvement laisse place à l'élaboration d'un nouveau rapport avec le disparu, voire à un travail d'hybridation ou de métissage des morts et des vivants, du passé et de l'avenir, à même l'étoffe de la mémoire. Si l'on reconnaît que le disparu laisse des traces («d'innombrables impressions particulières²⁸» dit Freud), comme autant de signes donnés — laissés en héritage — à l'endeuillé, la mort venant ici étrangement nourrir le psychisme, lui procurer des vivres, on est nécessairement porté à penser que le deuil est beaucoup plus qu'une façon d'enterrer le passé ou de dissoudre des liens. Le travail du deuil serait même intimement lié à la naissance, au commencement, paradoxe que traduit bien dans la langue anglaise l'écho si troublant du mot deuil : *mourning* (si près de *morning*). «Si travail il y a, écrit Tobie Nathan, il ressemble bien plus à celui auquel on se livre lors de la naissance d'un enfant²⁹.» Les lamentations des pleureuses semblent se confondre, pour un instant, avec les cris du nouveau-né, et la scène de l'accouchement avec celle de l'enterrement. Vu sous cet angle, le travail du deuil ne se résume pas, pour le psychanalyste, au passage d'une présence à une absence, d'un plus à un moins, mais d'un processus d'engendrement à partir des éléments fertiles que cette expérience aura fait lever. Porter le deuil, c'est être déporté vers l'avenir, vers ce qui naîtra, improbable, différent, imprévisible — comme tous les enfants.

La psychanalyse ne s'intéresse pas uniquement au passé, tout ne se passe pas, pour elle, entre 0 et 5 ans, comme on le croit trop souvent. Bien des textes

28. S. Freud, «Deuil et mélancolie» (1917), dans *Métopsychoanalyse*, p.169.

29. T. Nathan, «Le mort et son représentant», dans F. Dagognet et T. Nathan, *La mort vue autrement*, p. 123.

de Freud pourraient témoigner de cela. Ainsi, la lettre qu'il adresse, en 1896, à Wilhelm Fliess fait directement allusion au mouvement perpétuel de la mémoire, à ses retranscriptions, à ses retraductions («non pas une seule, mais plusieurs fois»), à ses «matériaux présents sous forme de traces mnémoniques», «de temps en temps remaniés suivant les circonstances nouvelles³⁰». L'écriture du deuil, en tant qu'elle est elle-même soumise à ces remaniements constants, est une tâche inachevée. À propos des mécanismes dont procède la mise en œuvre du deuil, Laplanche insiste sur le fait qu'une «nouvelle version ou traduction [...] n'est possible que si elle est précédée du travail douloureux de *Lösung* de l'ancienne "version", un travail néanmoins fécond car chaque élément se trouve réenrichi de toute son histoire, avant de se trouver réincorporé dans un nouvel essai de vivre³¹.»

Dans *Un homme disparaît*, Pontalis tente de prendre, à son tour, la mesure de cet «essai de vivre» qui se réécrit en nous chaque fois que se noue et/ou se dénoue une relation :

J'écrirai l'histoire de... de celui-là... d'un homme qui, lui, porterait un nom, d'un homme que j'aurais réellement connu, avant que, lui aussi, je ne le perde de vue, avant que, lui aussi ne devienne un fantôme. Je dois le dire, celui-là, je dois lui donner la parole, me mêler à ceux qui l'ont approché, aimé, croisé avant moi, je dois l'inventer, je dois le rêver. À partir des bribes que j'ai recueillies, avec ce qui me reste de lui : peu de choses. Oui, c'est cela, le recomposer avec des restes. De lui, de moi, de tout un chacun, je ne dispose jamais que de restes³²

Ne disposer que de restes : c'est bien là toute la tragédie du deuil, tout le sens de cette profonde blessure qu'inflige la mémoire. Recomposer autrement à partir des restes constitue toutefois un premier pas vers autre chose, si indéterminée soit-elle. Un homme disparaît : les traces du mort seront déplacées, greffées ou

30. S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, p. 153.

31. J. Laplanche, «Temporalité et traduction», dans *Le primat de l'autre en psychanalyse*, p. 330.

32. J.-B. Pontalis, *Un homme disparaît*, p. 17-18.

agencées selon un nouvel ordre, puis recomposées dans une nouvelle trame où il sera devenu méconnaissable. La fin du deuil n'est pas un au-delà du deuil, car elle fait partie du travail même du deuil, en tant qu'il met en scène sa propre disparition : il fait croire à sa mort, puis il ressurgit sous une autre forme, sous une nouvelle identité.

Travail du rêve / travail du deuil

On ne compte plus les études sur le deuil qui s'appuient sur le principe qu'il s'agit d'un processus d'ordre cognitif menant à l'arraisonement de l'affect (au terme duquel se verrait consacrée, une fois de plus, la victoire de la raison sur la passion) ou à la maîtrise du somatique (où se verrait consacrée, cette fois, la victoire de l'esprit sur le corps). Le travail du deuil se trouve ainsi subordonné au jugement de réalité, lequel départagerait sans ambages les perceptions et les représentations, la présence et l'absence, la vie et la mort, comme si l'homme était habité par un homme de science à qui il pourrait s'en remettre, au besoin, pour établir des corrélations et une validité externe significative! (À trop vouloir se séparer de son objet d'étude, on finit, sans le savoir, par s'y projeter massivement...)

Une telle approche va à l'encontre, est-il nécessaire de le dire?, des fondements mêmes de la psychanalyse et de ce qui lui donne son caractère dynamique, car elle néglige complètement le travail inconscient — et le pouvoir créateur — de la mémoire et du rêve, si déterminants dans l'expérience de la perte, au profit d'une conception axée sur l'objectivité et l'immédiateté. La formation du rêve s'apparente au «travail poétique³³», dit Freud dans *L'interprétation des rêves*. Il ajoute plus loin : «Le travail du rêve ne pense ni ne

33. S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), p. 292

calcule; d'une façon plus générale, il ne juge pas; il se contente de transformer³⁴.» Ce motif de la *transformation* a une portée décisive tant sur le travail (l'écriture) du rêve que sur le travail du deuil. Les examiner ensemble, comme le propose Pontalis, devrait permettre d'entrevoir une nouvelle façon d'aborder, pour la relancer ensuite, la question du deuil :

Travail, ici comme là, n'implique pas nécessairement effort et peine, la sueur et les larmes, il signifie transformation. Le rêve transforme des sensations présentes, des restes de la veille, visages et souvenirs, personnes et lieux : il est une usine. Le deuil transforme l'objet perdu, l'incorpore et l'idéalise, le fragmente et le recompose et il lui faut du temps pour ce faire. Mais l'analogie avec l'écriture ne tient pas seulement dans le travail : écrire c'est aussi rêver, c'est aussi être en deuil, se rêver (et rêver le monde, pour les plus grands), être animé d'un désir fou de possession des choses par le langage et faire à chaque page, parfois à chaque mot, l'épreuve que ce n'est jamais ça! D'où la fébrilité et la mélancolie qui accompagnent toujours, en alternance, l'acte d'écrire³⁵.

La faculté de métamorphose du psychisme va amener Freud à prendre ses distances par rapport à la doctrine organique en vogue à l'époque — ce n'est pas nouveau... Si un stimulus, externe ou interne, suffit à mettre en branle le travail du rêve, on ne saurait rapporter uniquement à cet élément déclencheur, soutient Freud, les transformations incessantes, les récits insolites, les toiles hallucinantes et les poèmes singuliers auxquels le rêve, gardien du sommeil, peut donner forme. Il propose de s'intéresser plutôt aux phénomènes de déplacement et de condensation, inaccessibles à la conscience, dont semble procéder la formation de «personnes collectives», de «personnalités composites», à travers le rêve. Ainsi mettra-t-il au jour, sous l'image d'Irma, la présence spectrale de plusieurs autres femmes, qui auront été «sacrifiées, dit-il, au cours du travail de condensation». Les «types mixtes», comme il les appelle, témoignent des opérations d'hybridation ou de métissage assez inouïes dont est capable le

34. *Ibid.*, p. 432.

35. J.-B. Pontalis, *L'amour des commencements*, p. 213.

psychisme : il condense pour mieux garder en mémoire, il refoule pour mettre à l'abri, il dissimule pour échapper à la dissolution. Les vers suivants, où s'exprime dans la matière même tout le travail de métamorphose du deuil, ne pouvaient échapper à Freud :

*Ton père est enterré sous cinq brasses d'eau. On a fait du corail avec ses os;
Ce qui était ses yeux est devenu des perles.
Rien de lui n'a disparu,
Mais tout a été transformé par la mer
En quelque chose de riche et d'étrange.
(SHAKESPEARE, *La tempête*)³⁶*

En quelques vers se trouve résumé ici l'impressionnant travail de sédimentation qui s'effectue dans les couches profondes de l'inconscient à la suite de la «tempête» du deuil : au rythme des marées et des courants qui balayent les bas-fonds, pour donner suite à la métaphore marine, sont charriés, retournés en tous sens — tel l'endeuillé livré aux sursauts du sommeil et à l'angoisse de la nuit —, les épaves de nos vies, de nos amours, tous nos objets perdus, jusqu'à ce qu'ils se déposent puis se transforment «en quelque chose de riche et d'étrange», en un véritable corail de représentations.

Cette plongée dans l'inconscient du deuil sera l'occasion, pour Freud, de faire une découverte déterminante pour ses travaux futurs : les multiples figures composites qui peuplent le rêve sont des représentations diversifiées du moi, ce peuple d'épaves mystérieuses. Le concept d'*identification* vient de lui apparaître dans toute son étendue.

L'identification à l'objet perdu

C'est précisément parce qu'ils forcent l'identification et la transformation du

36. Cité dans S. Freud, *Totem et tabou* (1913), p. 178.

moi que les bouleversements qui entourent le deuil ne peuvent pas être considérés comme des événements transitoires à la suite desquels le sujet retrouverait tout bonnement son équilibre, et encore moins comme des troubles passagers, qui, au même titre que tout autre état morbide, se résorberaient après un certain temps. Rien n'est plus éloigné, en effet, du motif de la métamorphose que cette idée du deuil comme trouble, affection ou douleur transitoire, représentation biológico-médicale que n'a pas manqué de dénoncer, assez vertement d'ailleurs, Jean Allouch, s'en prenant plus spécifiquement ici à l'idée du deuil «normal» telle qu'elle s'élabore dans «Deuil et mélancolie»: «L'idée qui préside à cette conception du deuil est clairement celle d'une *restitutio ad integrum*; reconnaissons-y celle, médicale, d'une idéale guérison. En l'occurrence, elle apparaît tout de même assez folle³⁷!»

Le deuil est transformation, œuvre d'avenir, métamorphose perpétuelle du moi. L'identification à l'objet perdu incarne, en quelque sorte, une nécrophilie inéprouvée, inimaginable. Les fantasmes cathartiques de purification — mus par une peur chronique de la contagion ou du toucher, dirait-on, qui incitera Freud à mettre en acte, jusqu'à un certain point, dans l'article de 1917, une théorie obsessionnelle, voire paranoïaque, du processus du deuil axée sur l'éradication complète du corps étranger (le mort ou la mort même) qui ronge le moi — viendraient-ils, après-coup, comme une sorte de réaction défensive ou compensatoire, recouvrir les métissages inquiétants, porteurs de germes de contamination, qui s'opèrent sur l'autre scène du deuil entre le moi et les objets perdus?

L'identification, en tant que mise en rapport avec la mélancolie exclusivement, dans «Deuil et mélancolie», se trouve cataloguée comme un

37. J. Allouch, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, p. 61.

processus à caractère «pathologique». «Pour introduire le narcissisme», écrit en 1914, représente un moment important dans l'étonnant trajet qui mènera Freud à opposer le moi et l'objet dans «Deuil et mélancolie» : «Nous voyons également en gros, une opposition entre la libido du moi et la libido d'objet. Plus l'une absorbe, plus l'autre s'appauvrit³⁸.» On voit se manifester ici une pensée soumise aux oppositions catégoriques de la logique binaire, logique de la non-contradiction articulée essentiellement au mot «ou», entendu dans son sens exclusif : ou bien le moi, ou bien l'objet. La métaphore économique (et hydraulique) représente la libido comme une quantité d'eau qui peut couler soit vers l'objet, soit vers le moi. La tâche du psychisme serait de bien répartir cette banque d'eau, de faire de «bons» investissements! L'analogie de l'amour avec un «appauvrissement du moi» est l'effet de cette métaphore douteuse, obsessionnelle et mercantile : «Celui qui aime a, pour ainsi dire, payé amende d'une partie de son narcissisme, et il ne peut en obtenir le remplacement qu'en étant aimé³⁹.» Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette logique comptable se prête assez mal au transfert vers les relations humaines!

La pensée dualiste du «ou bien le moi / ou bien l'objet» s'emboîte facilement dans celle du «ou bien normal / ou bien pathologique», sur laquelle repose «Deuil et mélancolie» : le deuil, en tant qu'il se prête à l'investissement libidinal d'un nouvel objet, sera catalogué comme processus normal; la mélancolie, censée donner lieu au retrait de la libido sur le moi, sera cataloguée comme processus pathologique. Il ne faut pas se surprendre alors que l'identification à l'objet disparu — laquelle coïncide avec le retrait de la libido dans le moi — soit classée parmi les manifestations pathologiques. Le critère de la normalité qui préside à cette classification s'avère assez élémentaire : rien ne

38. S. Freud, «Pour introduire le narcissisme» (1914), dans *La vie sexuelle*, p. 83.

39. *Ibid.*, p. 102.

doit venir perturber le moi, purement et simplement. «Ne vous faites pas de souci pour moi. Je demeure le même⁴⁰», écrit Freud, à la suite du décès de sa fille, dans une lettre à Ferenczi. Selon cette logique, le moi serait donc identique à lui-même au terme du deuil normal, tout en s'appropriant un nouvel objet d'attachement, tandis qu'on assisterait à une mutation du moi dans la mélancolie et à une fixation au même objet. Il en viendra néanmoins à reconnaître plus tard, on le sait, que l'identification est le processus le plus fondamental du psychisme humain, comme l'expliquent Laplanche et Pontalis : «Le concept d'identification a pris progressivement dans l'œuvre de Freud la valeur centrale qui en fait, plus qu'un mécanisme psychologique parmi d'autres, l'opération par laquelle le sujet humain se constitue⁴¹.» «Lorsqu'on perd un être aimé, la réaction la plus naturelle est de s'identifier à lui, de le remplacer, si l'on peut dire, du dedans⁴²», lit-on dans *l'Abrégé de psychanalyse*, paru en 1938. Est-ce assez dire le chemin qui a été parcouru ?

Le texte «Pour introduire le narcissisme» laissait place, au-delà d'une opposition entre la libido d'objet et la libido du moi, à la possibilité de réexaminer la définition du moi, en tant qu'il représente lui-même un objet libidinal, position assez révolutionnaire, dont «Deuil et mélancolie» ne glissera mot, toutefois, comme si, là encore, Freud se dressait contre lui-même. Ce qui s'annonçait dans cette introduction au narcissisme, c'était en effet une conception innovatrice de l'identification en tant que transformation — absolument déterminante dans l'élaboration du moi — du lien libidinal en un sentiment de rapport à soi, en une forme d'autoérotisme en quelque sorte. À la faveur de cette transformation de la libido objectale en libido narcissique, le moi

40. S. Freud, *Correspondance, 1873-1939*, p. 358.

41. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, p. 188.

42. S. Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1938), p. 66.

se trouve à se présenter lui-même comme objet, et donc comme substitut des objets perdus. Freud n'a peut-être jamais aussi bien exposé cette idée que dans «Le moi et le ça» : «Quand le moi adopte les traits de l'objet, il s'impose pour ainsi dire lui-même au ça comme objet d'amour, il cherche à remplacer pour lui ce qu'il a perdu en disant : *Tu peux m'aimer moi aussi, vois comme je ressemble à l'objet.*⁴³»

Ce rapport à l'objet en tant que rapport à soi n'est-il pas devenu le fondement même de l'interprétation psychanalytique des symptômes? C'est sous cet éclairage particulier que les autoreproches du mélancolique seront interprétés comme des reproches adressés plus fondamentalement à l'objet perdu; au cœur de la relation à soi-même, le sujet revivrait, sans le savoir, son rapport aux autres. L'autoérotisme apparaîtra, de ce point de vue, comme secondaire, en tant qu'il est le masque et la restitution des liens libidinaux refoulés. C'est de la même intuition que procède l'analyse des symptômes de l'Homme aux rats, que Freud interprétera comme une façon de maintenir le rapport avec le père disparu, ou ceux de *Fraulein Elisabeth* jouant, à travers ses douleurs à la cuisse droite, le rapport à son père qui posait chaque matin sa lourde jambe enflée sur la cuisse de sa fille pour qu'elle y applique de nouveaux pansements. Même dans le délire de celui qui semble se parler tout seul ou faire des gestes répétitifs apparemment insensés, la psychanalyse peut reconnaître qu'il s'adresse à ses disparus — comme nous le faisons tous, d'une certaine manière; la relation transférentielle ne révèle-t-elle pas la foule de spectres à qui on s'adresse toujours, malgré le sentiment de ne parler qu'à la personne qui est là, en chair et en os. Le délire pousse plus loin cette réalité; on sent alors qu'il ne s'adresse pas à nous, qu'il parle à travers nous, au-delà de nous; on se sent

43. S. Freud, «Le moi et le ça» (1923), dans *Essais de psychanalyse*, p. 242.

devenir une fenêtre transparente à travers laquelle la mémoire de l'autre envoie des signes à ses morts.

Une longue liste d'exemples tirés de l'œuvre de Freud pourrait venir illustrer ici sa conception de l'identification — et celle du deuil, par la même voie — en tant que modèle théorique de la formation de symptômes. La théorie de l'identification du moi «endeuillé» deviendra, comme on sait, une pierre angulaire de l'interprétation psychanalytique. Freud a mis un certain temps toutefois à reconnaître que travail du deuil était essentiellement, et non pas accidentellement (comme il l'imaginait à propos du deuil pathologique), un processus d'identification. C'est une fabuleuse métaphore du psychisme humain qui venait ainsi de lui apparaître. «Le moi et le ça» prendra après-coup, de ce point de vue, l'allure d'un *mea culpa* :

À ce moment [«Deuil et mélancolie»] nous ne reconnaissons pas encore toute la signification de ce processus [l'identification] et ne savions pas combien il est fréquent et typique. [...] Peut-être cette identification est-elle d'une façon générale la condition pour que le ça abandonne ses objets. En tout cas, le processus est très fréquent, surtout dans les premières phases du développement, ce qui permet donc de concevoir que le caractère du moi résulte de la sédimentation des investissements d'objet abandonnés, qu'il contient l'histoire de ces choix d'objet⁴⁴.

L'amour et la haine de soi peuvent servir, sans qu'on ne s'en aperçoive, à garder vivant son rapport avec l'objet perdu. L'impossibilité même de mettre fin au deuil n'est-elle pas ce qui rend possible l'élaboration continuelle du moi? Le moi, en tant qu'il est le produit de la «sédimentation des investissements d'objets abandonnés», selon les mots de Freud, est l'héritage des morts, le legs des disparus. Sur la scène de l'inconscient, le moi se prête à tous les rôles, se met littéralement dans la peau de l'autre, et se présente donc essentiellement comme un être multiple, à qui manque, et manquera toujours, la certitude de pouvoir

44. *Ibid.*, p. 241.

jouer son propre personnage :

Je ne sais pas si faire un deuil, cela signifie *accepter* pleinement une perte. Le deuil implique un travail psychique, et il laisse toujours un reste, que nous appelons des *identifications secondaires*; ce sont des identifications partielles, c'est-à-dire relatives à des traits qui restent de l'objet perdu. Ces restes portent à croire que la perte n'est jamais totalement acceptée, mais qu'elle est reportée, différée. [...] C'est le rapport au changement, aux transformations amenées par la perte qui est finalement décisif. En faisant le deuil de ses objets primordiaux et de ses idéalizations, la psyché doit faire en quelque sorte le deuil de son unité. Quelle unité? Une unité non repérable, puisque cette unité, si elle a jamais existé autrement que dans une idéalisation rétrospective (moi idéal), ne saurait avoir de mémoire⁴⁵.

Le travail du deuil s'amorce précisément lorsque l'illusion de l'unité n'opère plus, ne masque plus la structure foncièrement morcelée du moi — lorsqu'il n'est plus possible, en somme, de dire «je». Repenser ce processus à la lumière du concept d'identification, c'est réaffirmer le primat de l'autre en psychanalyse, tout en tenant compte, dans l'articulation de la problématique, du caractère infiniment poreux du moi, capable à tout moment de se fragmenter (le «corps indivisible» auquel renvoie étymologiquement le mot «individu» se trouve, du coup, fortement ébranlé). Y aurait-il, en chacun de nous, de l'irréparable, une brèche impossible à colmater, qui relancerait constamment le désir? Le deuil de l'Un serait-il donc à l'origine du désir?

Le mirage du moi à l'épreuve du morcellement

Il est coutume, en psychanalyse, d'expliquer la psychose par une sorte d'effondrement ou de morcellement du moi. Peut-être n'insiste-t-on pas assez toutefois sur l'effet dévastateur du fantasme d'une unité parfaite, d'un moi homogène, parfaitement propre, familier et autosuffisant. Paradoxalement, la cohésion imaginaire du moi est néanmoins la seule et unique manière de

45. D. Scarfone, *Oublier Freud?*, p. 222-223.

conjurant la peur du morcellement, qui prend des proportions si dramatiques dans la psychose. En tant qu'elle rend possible justement le *mirage* de l'identité, l'élaboration fantasmatique de l'unité du moi est un processus aussi nécessaire qu'incontournable. Il y a toujours un risque, toutefois, aussitôt que le fantasme unitaire se transforme en fantasme totalitaire. «L'unicité de chacun se forge [...] à même le meurtre de l'autre, l'abus fondateur révélant à quelle condition on en viendrait à se croire un⁴⁶», écrit Jacques Mauger. Proposer, comme seul idéal, un moi parfaitement uni et pur, sans aucun «trouble des limites», aux frontières coulées dans le béton, c'est dissimuler, sans le savoir, un délire de masse, sous le jour d'une normalité. «Le refus du deuil de l'unité accompagne [...] non seulement les dérives sectaires en psychanalyse, mais tous les excès identitaires, toutes les folies collectives⁴⁷», n'hésite pas à dire Scarfone. Être en proie au morcellement ou être en proie au fantasme de l'Un : le tragique destin de la folie s'annonce des deux côtés. Seule une cohabitation, une infiltration réciproque, une solidarité de l'homogène et de l'hétérogène peut nous aider à nous prémunir contre l'irruption de la folie.

L'identification agit, la plupart du temps, comme facteur de stabilité ou de structuration, mais il arrive également qu'elle soit un facteur de dissolution, notamment quand le simulacre du moi s'investit d'une sorte de toute-puissance ou, à l'inverse, se fractionne en morceaux épars. Ainsi, certains psychotiques pourront paraître «possédés» et prendre des allures de spectre ou de robot. Ce qui est au fondement même du moi — à savoir l'identification, en tant précisément qu'elle déporte toujours ailleurs le moi, qu'elle le rend étranger à lui-même, qu'elle le divise ou le morcelle chaque fois que l'appelle dans les profondeurs de la mémoire un objet perdu, un être disparu — peut ainsi,

46. J. Mauger, «Pratiques de mémoire, pratiques de répétition», p. 23.

47. D. Scarfone, *op. cit.*, p. 224.

paradoxalement, le conduire à sa perte.

Plus que toute autre expérience, le deuil ouvre en chacun une brèche susceptible de s'élargir et de mener à la dislocation ou à la fragmentation. «Ainsi donc ses pensées suivaient un cours parallèle au processus de décomposition déclenché par la mort⁴⁸», écrit Freud. L'expérience de la perte provoque toujours des confrontations violentes au sein du moi, à la faveur desquelles certaines identifications peuvent chercher à s'imposer plus que d'autres ou à empiéter sur les autres, quand elles n'en viennent pas, plus systématiquement, à «s'isoler les unes des autres», ainsi que l'observe Freud dans «Le moi et le ça». Cette désarticulation risque d'aboutir, selon lui, à un véritable «éclatement du moi». Le moi n'a pas nécessairement conscience de ces tiraillements ou de ces combats intérieurs; ce n'est qu'après-coup qu'il pourra, par le relais de la mémoire, où sont consignés tous les deuils, toutes les identifications, toutes les épreuves de dissolution, embrasser d'un seul regard ce qu'il croit être sa véritable identité. Les identifications multiples, aussi bien que la confrontation et la fragmentation seraient, de ce point de vue, des processus d'élaboration *constitutifs*, et non pas occasionnels ou accessoires, du moi. Jean Imbeault en fait même l'élément central de la conception freudienne de l'inconscient :

L'inconscient freudien est en effet forgé pour rendre compte de ce qui est inconciliable à toute idée de corps unifié, de personnalité intégrée, de «self» qui serait le sigle d'une quelconque totalité. Il désigne le champ où s'actualise cette fragmentation qui n'est pas faite pour s'harmoniser à quelque ordre que ce soit⁴⁹.

Mélanie Klein a donné suite, dans son œuvre, à la pensée freudienne du deuil et de l'identification. L'auteure voit dans le processus du deuil rien de moins que la construction des limites du moi et des objets, l'érection d'un

48. S. Freud, «Considérations actuelles sur la guerre et la mort» (1915), dans *Essais de psychanalyse*, p. 33.

49. J. Imbeault, *L'événement et l'inconscient*, p. 51.

rempart qui contient les morceaux et les angoisses psychotiques — comme les bras d'une mère. Pour Klein, chaque perte représente une menace, la possibilité d'une catastrophe intérieure, l'intériorisation de l'objet étant toujours, à la fois, nécessaire et dangereuse. Ces mots de Freud l'expriment bien : «D'un côté, ces êtres chers sont pour nous un bien intérieur, une partie constituante de notre moi propre, mais de l'autre, ils sont aussi pour une part des étrangers, voire des ennemis.⁵⁰» Les morts bougent en nous, ils peuvent faire craquer le moi, le lier de force au même destin que celui des cadavres : la décomposition.

À la différence de «Deuil et mélancolie», qui donne au deuil la tâche de se détacher du mort, voire de le tuer, Klein imagine plutôt la construction, constamment menacée, et la réparation d'un espace psychique pour l'objet perdu. Le deuil kleinien pose donc le défi infini de l'hospitalité : accueillir l'autre en soi, sans être envahi, possédé et détruit par lui. Comment offrir l'hospitalité à l'étranger sans devenir fou? Comment ouvrir le deuil de l'Un sans tomber en morceaux? Le psychisme affronte sans cesse le deuil impossible, mais néanmoins nécessaire, de l'illusion de l'unité et de l'appartenance à soi.

Sur la scène manifeste du deuil, les frontières imaginaires entre le moi et l'autre sont assez clairement délimitées, et l'illusion joue à fond par conséquent. Il n'en va pas toujours ainsi : la ligne de partage peut venir à s'estomper ou à disparaître, ouvrant ainsi la voie au délire d'influence ou de transparence, si fréquent dans la psychose; ce fantasme d'intrusion donnera forme dans le psychisme à des objets morcelés, désintégrés ou perforés (à des murs qui auront des trous, des yeux ou des oreilles). Par manque de repères intérieurs, les limites «externes» deviendront le dernier appui; mais lorsque l'autre ne se présente plus en chair et en os, le moi s'effondre et retrouve la «suffocante absence de

50. S. Freud, «Considérations actuelles sur la guerre et la mort» (1915), dans *Essais de psychanalyse*, p. 38.

bornes», selon l'expression saisissante de Maurice Blanchot. L'être humain craint peut-être davantage la décomposition du psychisme — la mort dans la vie — que la mort même.

Il est permis de se demander si le «trouble des limites» auquel se réfère habituellement le diagnostic descriptif en psychopathologie, discipline habituée aux lignes de démarcation franches, ne serait pas une composante de la scène inconsciente du deuil, entendue ici de manière générale. N'y voit-on pas tomber les murs, se briser les frontières, s'enchevêtrer les traces mnésiques? Les murs érigés entre deux camps n'ont jamais offert de vie paisible à personne; ils deviennent rapidement électriques et barbelés.

La conscience ne mobilise-t-elle pas ses défenses pour tirer le rideau sur les métamorphoses insolites — le «métissage» dont nous avons parlé précédemment — qu'autorise la transgression des limites entre le moi et l'objet? Se risquera-t-on à formuler l'hypothèse que c'est la phobie des limites *troubles* ou le refus de toute mixité (ou je suis tout à fait moi, ou je suis tout à fait un autre) qui, sur la scène inconsciente, pourrait être problématique? C'est toi ou moi : voilà le choix impossible, déchirant, auquel est conviée la psychose.

Ne pas pouvoir s'articuler, de l'intérieur, au *leurre* du moi, c'est s'exposer dangereusement au dehors : les pensées, les désirs, les affects, les impressions, les perceptions, tout ce qui parle en soi pourra alors être vécu comme venant d'ailleurs, comme étant imposé de l'extérieur. Qui ressent? Qui pense? Qui est à l'origine de tout ça? se demande le psychotique. Nous entendons tous des voix : le défi est de les accueillir, de construire sa propre parole à partir d'elles, jusqu'à cette limite où l'illusion ne joue plus, nous délaisse et nous reconduit au destin d'une marionnette dans les mains d'un ventriloque.



Il y a quelques années, mon voisin de palier, considéré comme «le fou» de l'immeuble, venait parfois frapper à ma porte. Puis, de but en blanc, il se mettait à sonder l'origine des choses : Qui a construit cet immeuble? Qui a inventé les alarmes d'incendie, les sonneries, les montres? D'où viennent les enfants, le temps, la mort, la vie, le monde? Il n'a jamais demandé toutefois : D'où me viennent toutes ces questions, toutes ces idées? Il lui est même arrivé de prétendre que c'était moi qui lui dictais ses pensées. Puis, un jour, il a quitté l'immeuble, et on ne l'a plus jamais revu. Il avait dû être hospitalisé, se disaient les locataires de l'immeuble. Cet étrange personnage vient encore, de temps à autre, frapper à ma porte — celle de ma conscience, cette fois-ci. Qui est là? Dois-je ouvrir?... Et à qui ouvrirai-je?... «Malheur à la funeste curiosité qui voudrait jeter un œil par une fente de la conscience et qui, dirigeant ses regards vers le bas, devinerait sur quel fond de cruauté, de convoitise, d'inassouvissement et de désir de meurtre l'homme repose, indifférent à sa propre ignorance, et se tenant en équilibre dans des rêves pour ainsi dire comme sur le dos d'un tigre⁵¹.» L'ignorance nous est nécessaire, jusqu'à un certain point. Comme la «funeste curiosité», sans doute.



Freud sait se rendre sensible à la vérité qui cherche à s'exprimer à travers le délire : celle-là même de l'inconscient comme *ailleurs* à l'intérieur du moi. Ce n'est donc pas tant parce que des voix viennent d'ailleurs qu'on fera l'hypothèse que le psychisme pourrait avoir sombré dans le délire, mais bien plutôt parce qu'il n'arrive pas à mettre en œuvre ou à intégrer l'illusion que ça vient de lui, l'illusion qu'il est à l'origine de ce qui parle en lui. Il faut être en mesure de dissiper et d'entretenir, à la fois, le mirage de l'unité originelle du moi pour pouvoir accueillir l'étrangeté — cet «autre» qui l'habite —, cohabitation qui, loin d'aliéner le moi, rend possible paradoxalement le rapport à soi-même.

51. F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, p. 10.

Tout le maniement du langage repose sur cette croyance, devenue convention, que l'on parle toujours en son nom, que les mots par lesquels on nomme les choses désignent les choses mêmes; le jeu de la fiction et de l'art est tout entier axé sur la création et la déstabilisation de cet effet de réalité. Il en va des noms propres comme des noms communs; la signature d'un texte n'est-elle pas un superbe mirage? Comme on sait, l'écriture est toujours le fruit d'un héritage transformé; on croit tout de même aux signatures, aux sujets, aux origines uniques, par convention. Sans convention, il serait impossible d'écrire — ni même de dire «je» —, puisqu'il faudrait, à chaque mot, pour être juste, indiquer sa dette envers tous les noms de l'humanité...

Le deuil-pulsion

Les oppositions entre le normal et le pathologique, et entre la libido d'objet et la libido du moi sur lesquelles s'est arrimée, pendant un certain temps, la pensée du deuil chez Freud pourraient-elles expliquer qu'il ait négligé de faire ressortir cet aspect si important de la question qu'est la dimension narcissique de la perte, en tant que fixation affective, mais en tant qu'elle s'inscrit dans toute expérience du deuil? Le fait de traiter, au départ, comme deux phénomènes complètement différents la perte quant à l'objet (associée au deuil) et la perte quant au moi (associée plus particulièrement à la mélancolie) le mettait forcément en assez mauvaise posture pour accueillir l'idée selon laquelle perdre l'objet, c'est aussi, de quelque manière, *se perdre*. Car, même si elle semble toujours survenir à l'improviste, la mort — ou plus généralement la perte de l'autre — habite et structure d'ores et déjà notre mémoire. Freud ne nous a-t-il pas lui-même sensibilisés à cette réalité incontournable, à laquelle nous rappelle Scarfone : «Au commencement, donc, il y a l'autre et la question à jamais posée

de son origine et de sa mort. La mémoire, c'est avant tout la mémoire de l'autre⁵².»

Freud n'a pas manqué pourtant de relever, à propos de la mélancolie, un certain sentiment de perte par rapport à soi; il s'agissait là, cependant, d'une impression *consciente*. En élargissant la perspective, de manière à tenir compte également des représentations de l'inconscient, dont il a pourtant lui-même révélé tous les prodiges, il aurait été amené nécessairement à tirer, dès cette époque, les conclusions qui s'imposaient, à savoir que : au niveau de l'inconscient, les frontières ne sont pas si étanches entre le normal et le pathologique; la disparition de l'objet libidinal entraîne invariablement une perte sur le plan narcissique, même dans le deuil dit normal. La lecture de ses «Considérations inactuelles sur la guerre et la mort», publiées en 1915, où il essaie d'imaginer ce que pouvait éprouver «l'homme des origines» quand il voyait mourir un des siens, laisse penser qu'il en avait l'intuition : «Il lui fallait dans sa douleur faire l'expérience que soi-même on peut aussi mourir, écrit-il, et tout son être se révoltait contre la reconnaissance de ce fait; chacune de ces personnes chères n'était-elle pas une part de son propre moi bien-aimé⁵³?»

Que la perte objectale provoque la perte d'un morceau de soi pourrait expliquer, ne serait-ce qu'en partie, que des êtres soient, dans ces circonstances, tentés par le suicide (et/ou l'homicide), qu'ils nourrissent le fantasme d'accompagner dans la mort leur objet d'amour, à la faveur de l'embrasement d'un symptôme assez puissant pour qu'ils croient pouvoir y retrouver, en même temps que l'être disparu, cette partie d'eux-mêmes qu'il aura emportée avec lui. À la limite, c'est toute leur vie, ou la possibilité de s'y amarrer, qui disparaît

52. D. Scarfone, *op. cit.*, p. 227.

53. S. Freud, «Considérations actuelles sur la guerre et la mort» (1915), dans *Essais de psychanalyse*, p. 31.

avec l'autre, puisque, désormais, ils n'auront plus à la risquer pour lui :

Nous enterrons [avec le mort] nos espoirs, nos exigences, nos jouissances, nous ne nous laissons pas consoler, et nous nous refusons à remplacer celui que nous avons perdu. Nous nous comportons alors comme une sorte d'Asra, ces êtres qui suivent dans la mort ceux qu'ils aiment [...] La vie s'appauvrit, elle perd de son intérêt, dès l'instant où dans les jeux de la vie il n'est plus possible de risquer la mise suprême, c'est-à-dire la vie elle-même. Elle est aussi insipide, aussi vide qu'un flirt américain dans lequel il est établi d'emblée qu'il ne se passera rien⁵⁴.

Nicolas Abraham et Maria Török ont abordé, dans «L'objet perdu — moi⁵⁵», ce double aspect de la perte, c'est-à-dire le risque que sous-tend la relation narcissique avec l'objet perdu. Quoique d'une très grande richesse, l'article, qui s'articule essentiellement sur une conception pathologique du deuil, opère inévitablement les mêmes clivages que ceux qu'on décèle dans «Deuil et mélancolie», et ne répond pas, de ce point de vue, aux attentes que le titre avait fait naître.

D'autres théoriciens de la psychanalyse n'auront pas hésité, quant à eux, à donner une fonction structurelle au narcissisme dans l'expérience de la perte plutôt que de s'en tenir à une théorie restreinte appliquée à certains cas dits psychopathologiques. Ainsi, Laplanche, tout autant que Lacan, aura tenté de faire valoir, en ce sens, la portée de l'«objet-source». Pontalis aura, de son côté, pris la mesure de l'amputation ou de la désarticulation à laquelle contraint, chaque fois, l'expérience si douloureuse de la perte : «Mais cette violence subite, incontrôlable, des sanglots, c'est forcément autre chose : qu'est-ce que ça peut bien être?» se demande-t-il dans *Un homme disparaît*. Il répond : «L'arrachement d'un morceau de soi⁵⁶.» Allouch aura, pour sa part, attiré l'attention sur le sacrifice que constitue toujours, de quelque manière, le deuil, ou plus

54. *Ibid.*, p. 28.

55. N. Abraham et M. Török, «L'objet perdu — moi. Notations sur l'identification endocryptique», dans *L'écorce et le noyau*, p.295 à 317.

56. J.-B. Pontalis, *Un homme disparaît*, p. 92.

précisément sur le sacrifice d'«un petit bout de soi», en tant que symbole d'une fusion imaginaire, flottant dans l'indistinct, ainsi que le traduit si bien le mot *soi*, pronom de troisième personne où l'un et l'autre se trouvent enfin réunis dans l'indéterminé :

L'endeuillé y effectue sa perte en la supplémentant de ce que nous appelons un «petit bout de soi»; voici, à proprement parler, l'objet de ce sacrifice de deuil, ce petit bout ni de toi ni de moi, de soi; et donc : et de toi et de moi, mais en tant que toi et moi restent, en soi, non distingués⁵⁷.

Allouch en sera même venu à reconsidérer toute cette problématique sous l'angle du «deuil essentiel», c'est-à-dire en tant qu'il est «impliqué dans le désir même». Animé d'un désir impossible — celui d'être en parfaite adéquation avec lui-même —, le moi serait constamment tendu vers la recherche de cette part de lui-même qui lui manque, mais qu'il croit pouvoir trouver dans l'autre, et de celle qui manque à l'autre et qu'il croit pouvoir trouver en lui-même. «Nous sommes traversés de ce mouvement contradictoire, dit Scarfone : tendre à l'identique alors même que nous sommes poussés par de l'autre⁵⁸.» On serait amené, de cette manière, à poser un mouvement de deuil infini induit par une excitation intraduisible, analogue à la pulsion (celle-ci n'est-elle pas, comme le veut Freud, l'«exigence d'un travail»?), qui relancerait sans cesse le désir plutôt que de mettre fin au rapport amoureux ou à l'investissement de l'objet. La même intuition s'exprimait, déjà, dans «Deuil-Mort-Même», lorsque Jean Gillibert laissait entendre que «le désir est toujours un deuil», «[que le] travail du deuil retrouve sa généralité puisqu'il est toute notre vie humaine⁵⁹.»

Ces auteurs auront, chacun à leur manière, posé les jalons d'une autre conception du deuil, en vertu de laquelle il ne s'offrirait plus seulement à la

57. J. Allouch, *op. cit.*, p. 11.

58. D. Scarfone, *op. cit.*, p. 210.

59. J. Gillibert, «Deuil-Mort-Même», p. 169.

réflexion en tant qu'événement, mais aussi, et plus fondamentalement, en tant qu'il structure déjà l'inconscient. Examiner en détail la collaboration de chacun à l'élaboration de cette pensée exigerait une très longue étude, qui dépasse de beaucoup le cadre et les objectifs de cette thèse. Il faut reconnaître, à tout le moins — jusqu'à ce que je revienne, dans le deuxième chapitre, sur la portée de cette séparation «préalable» ou «antécédente» dont l'inconscient garderait la trace —, qu'une telle proposition ajoute une tout autre dimension à la théorie du deuil. On s'en tiendra, pour l'instant, aux éléments qui sont en rapport avec la dimension narcissique de la perte.

Sous l'éclairage de cette fonction fondatrice du deuil, l'hypothèse freudienne voulant que le moi se cimente à travers l'identification à ses objets perdus pourrait être reformulée plus radicalement de la manière suivante : on ne fait pas le deuil, c'est lui qui nous fait. Le moi trouve sa source dans le deuil ou, si l'on veut, le deuil nous fait avant même que nous ayons à le faire. Avancer l'hypothèse, à l'origine du moi, d'un deuil fait par le moi, c'est céder à une circularité de la pensée. Il y a, avant moi, de l'autre, le mouvement d'un deuil originaire, comme le souligne Jacques Derrida :

Mais nous ne sommes jamais nous-mêmes, et entre nous, identiques à nous, un «moi» n'est jamais en lui-même, identique à lui-même, cette réflexion spéculaire ne se ferme jamais sur elle-même, elle n'apparaît pas avant cette possibilité du deuil [...] Le *Selbst*, le *self*, le soi-même ne s'apparaît que dans cette allégorie endeuillée [...] — et avant même que la mort de l'autre n'arrive effectivement, comme on dit, dans la «réalité»⁶⁰.

Ces lignes sont une invitation à penser le deuil ou plutôt le mouvement ininterrompu du deuil comme étant au principe de toute expérience, de tout langage; c'est dire le champ illimité qu'ouvre la problématique. Le deuil originaire ne doit pas être confondu, il est important de le souligner, avec la

60. J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man*, p. 49.

séparation de l'objet d'attachement originel (la mère, le sein maternel...) qui s'offrirait d'abord dans sa présence et son immédiateté, suppose-t-on, pour ensuite venir à manquer. Le deuil originnaire dont il est ici question met de l'avant un primat de l'absence; la perte d'objet vient avant l'objet et l'engendre. On voit combien est problématique la notion même d'«objet perdu», ce qui n'a pas échappé à Lacan :

Il est remarquable que l'objet dont il s'agit, nulle part Freud ne l'articule. Aussi bien cet objet, puisqu'il s'agit de le retrouver, nous le qualifions d'objet perdu. Mais cet objet n'a en somme jamais été perdu, quoi qu'il s'agisse essentiellement de le retrouver⁶¹.

Le deuil originnaire (ou, si l'on veut, le deuil-pulsion) n'a pas tant à voir avec la dépossession par rapport à l'objet d'amour qu'avec le refoulement originnaire, tel qu'imaginé par Freud :

C'est lui [le contre-investissement] qui représente la dépense permanente dans un refoulement originnaire, mais qui aussi garantit sa permanence. Le contre-investissement est le seul et unique mécanisme du refoulement originnaire; dans le refoulement proprement dit (refoulement après-coup), s'y ajoute le retrait de l'investissement préconscient.⁶²

La naissance du psychisme se fait dans la perte et l'exclusion de ce qui reste, au-delà des représentations, irreprésentable. Lacan a appelé cette réalité insaisissable, impossible à circonscrire, le «réel», l'«expulsé» — l'impossible, si l'on veut. L'inclassable Maurice Blanchot (qui s'est intéressé autant à la philosophie, à la psychanalyse et au politique qu'à la littérature, sans négliger l'écriture narrative) a cru bon, lui aussi, placer au cœur de sa pensée le motif de la mort antérieure, entrevue comme un «passé immémorial» dans lequel s'enracinerait le psychisme et qui nous empêcherait, du coup, d'y avoir accès directement, comme une mort en réserve dans l'avenir — une mort-désir, une

61. J. Lacan, *Le Séminaire, VII : L'éthique de la psychanalyse*, p. 72.

62. S. Freud, «L'inconscient» (1915), dans *Métapsychologie*, p. 89

mort-pulsion :

Mourir veut dire : mort, tu l'es déjà, dans un passé immémorial, d'une mort qui ne fut pas la tienne, que tu n'as donc connue ni vécue, mais sous la menace de laquelle tu te crois appelé à vivre, l'attendant désormais de l'avenir, construisant un avenir pour la rendre enfin possible, comme quelque chose qui aura lieu et appartiendra à l'expérience⁶³.

63. M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, p. 108.

DEUXIEME PARTIE

La mémoire en deuil



Il arrive parfois qu'au hasard d'un temps mort où la pensée cherche une autre vie se présentent à l'esprit de drôles de questions. Ainsi, l'autre jour, en fin de journée, sentant se prolonger en moi, de manière assez énigmatique, la présence des patients qui étaient venus, puis repartis, me suis-je surpris à tenter de saisir la façon dont ils habitaient ma mémoire et dont je survivais moi-même dans leur souvenir. Incapable de donner corps dans l'instant à une chose aussi intime que ma mémoire, ma propre intériorité, j'ai ressenti, comme jamais auparavant, un profond sentiment d'étrangeté. N'a-t-on pas l'impression que quelque chose nous échappe ou résiste à l'intériorisation aussitôt qu'on tente de se représenter la façon dont l'autre s'inscrit en nous? Cette opacité était source d'angoisse, de désir également, comme on l'éprouve parfois au cours de ces nuits où l'on n'en finit plus d'avoir des choses à se dire. Comment prendre la mesure de l'univers intérieur, de la vie psychique? Comment sonder l'inconscient, décrypter ce qui survit dans la mémoire? Où sont passés mes propres absents? Sous les vestiges de ma propre enfance, que retrouverais-je? Chacun a ses fantômes, ce peuple d'ombres que je devine derrière les pupilles. Quand je songe à tous les disparus qui dorment et rêvent en nous, rien d'autre ne peut m'apparaître que l'ombilic des objets perdus, point obscur où ils se rattachent à l'inconnu. Est-ce cette limite, cette impuissance même, de la mémoire à me rendre ce que j'ai perdu qui, chaque fois que je retrouve des êtres chers, me procure un plaisir si particulier? Que reste-t-il en moi chaque fois que je les vois repartir? En chacun de nous résonne le cri d'Électre : «Ô cendres, ô tout ce qui subsiste de mon Oreste chéri, que vous me décevez!»



L'objet perdu : objet interchangeable?

Dix ans après la mort de sa fille Sophie, Freud écrit une lettre à Ludwig Binswanger, lui-même en deuil d'un enfant. Il y fait allusion au rapport, si paradoxal, qu'entretiennent l'oubli et la mémoire à travers l'achèvement et l'inachèvement du deuil :

C'est aujourd'hui que ma défunte fille aurait eu trente-six ans [...] On sait que le deuil aigu que cause une telle perte trouvera toujours une fin, mais qu'on restera inconsolable, sans trouver jamais un substitut. Tout ce qui prendra cette place, même en l'occupant entièrement, restera toujours quelque chose d'autre. Et, à vrai dire, c'est bien ainsi. C'est le seul moyen que nous ayons de perpétuer un amour auquel nous ne voulons pas renoncer¹.

La personne disparue ne se réduit pas à ce que l'on croit savoir d'elle ni aux traces qui devraient nous y conduire, rappelle ainsi Freud; par l'écart même qu'elle institue, la singularité de l'objet perdu échappe fondamentalement à la saisie et à la représentation psychique; aussi ne se prête-t-elle pas à la substitution. Ni la connaissance, ni l'introspection, ni l'analyse ne suffiront jamais à percer le mystère de l'autre. Considérant qu'il est absolument hors de prise, on peut donc affirmer que l'autre résiste au travail du deuil. La place qu'occupait jadis le disparu ne sera désormais qu'une place vide, si tant est qu'on puisse assigner une place, un titre de propriété, un signe facilement identifiables à un être singulier — qui, par définition, n'est pas seulement un autre mais, plus radicalement, l'autre de tout lieu et de toute représentation. L'altérité irréductible de l'objet perdu échappe aux traces mnésiques. La mémoire ne garde pas tout, elle n'est pas un lieu de retrouvailles magiques, au-delà de l'absence. L'inconscient est un chaudron percé.

1. S. Freud, *Correspondance (1873-1939)*, p. 421-422.

S'il avait pris davantage en compte, dans son œuvre théorique, ce rapport fondamental à l'indéterminé, sans doute Freud aurait-il été amené à parler d'un achèvement *apparent* du deuil plutôt que d'un achèvement réel, car, sur une autre scène, l'endeuillé reste à tout jamais inconsolable, comme il le reconnaît lui-même. On s'étonne également qu'il n'ait pas saisi l'occasion d'élaborer, à partir de l'idée même du caractère irremplaçable de l'autre, une conception de l'amour qui mette en perspective le fait qu'à travers tous les objets libidinaux qui se trouvent investis à nouveau par l'intermédiaire de la personne aimée — l'amour comportant indéniablement une dimension œdipienne ou identificatoire, que la psychanalyse a contribué d'ailleurs à faire ressortir —, prend forme une autre relation, d'un caractère unique, elle aussi, c'est-à-dire absolument irréductible à l'un ou l'autre des objets psychiques.

Pour illustrer le phénomène de la décharge psychique inaccomplie, de l'abréaction qui ne connaît pas d'aboutissement ou de la réaction qui n'aura pas eu lieu, Freud se réfère, dans les *Études sur l'hystérie*, à «la perte d'un être aimé paraissant irremplaçable²». Même quand le deuil a lieu, quelque chose n'a pas lieu, ne trouve pas de lieu. Un fragment de la personne du disparu résiste à la représentation et à tout travail psychique. Freud souligne la part inconnue de l'objet perdu, dans «Deuil et mélancolie», mais il s'empresse d'en faire la projection sur le «malade, celui-ci sachant sans doute *qui* il a perdu mais non *ce* qu'il a perdu en cette personne³». Aussi est-il assez surprenant de le voir mettre en rapport avec le pathologique l'impossibilité de tout connaître de l'objet perdu, comme si la normalité consistait à tout savoir des êtres que l'on côtoie et à être au fait de tous les enjeux de la perte. Pontalis n'hésitera pas à mettre en

2. S. Freud, *Études sur l'hystérie* (1895), p. 7.

3. S. Freud, «Deuil et mélancolie» (1917), dans *Métopsychoanalyse*, p. 151. En italique dans le texte.

doute la prétendue clairvoyance de l'endeuillé :

... nous créons, nous inventons nos objets d'amour. La question «Saurons-nous jamais ce que nous perdons en perdant celle qui nous quitte?» ne peut que rester sans réponse. Un nouvel amour peut naître, une nouvelle amitié aussi. Mais cet amour-là, cette amitié-là ne sont pas remplaçables⁴.

D'autres théoriciens de la psychanalyse, dont Nicolas Abraham et Maria Török, ont suggéré de prendre en compte l'opacité, l'insaisissabilité, de l'expérience du deuil : «[La perte échappe], de par sa nature indicible, à tout travail du deuil, qui a imprimé à tout le psychisme une modification occulte⁵», lit-on dans *L'écorce et le noyau*. Échappant à toute tentative de déchiffrement, cette expérience appelle un «symbole du non-symbolisable», vont jusqu'à dire les auteurs. Nombre de querelles idéologiques au sein du milieu psychanalytique trouveraient leur source justement dans des divergences marquées à propos de la représentation ou de la *possibilité* de la représentation de l'expérience de la perte, s'il faut en croire Jean Imbeault :

Nul n'ignore aujourd'hui que ce champ qu'on persiste à appeler *la* psychanalyse s'est depuis longtemps fragmenté et divisé, précisément à propos de cette notion d'objet qui donne lieu à tous les contresens qu'occasionne le glissement méconnu dans l'analogie. Bornons-nous pour l'heure à noter ce qui suit : la notion d'objet en psychanalyse ne peut avoir de pertinence que dans la mesure où l'on tient compte de son indissociable relation à l'idée de perte [...] Mais perte (ou coupure) évoque moins la distanciation spatiale, l'éloignement, l'inaccessibilité d'un «alter ego» que l'hétérogénéité, la différence radicale de ce qui reste, absent, lorsqu'on le représente, et ne peut s'appréhender que dans la douleur, ou «quelque chose qui lui ressemble»⁶.

Les paradoxes qu'entretient à ce propos le texte freudien sont loin de favoriser le consensus. En effet, d'une main Freud écrit que l'objet perdu est irremplaçable, de l'autre il soutient que l'objet de la pulsion varie constamment,

4. J.-B. Pontalis, «Rêver nos morts», dans Collectif, *Les morts*, p. 298.

5. N. Abraham et M. Török, «L'objet perdu — moi. Notifications sur l'identification endocryptique», dans *L'écorce et le noyau*, p. 297.

6. J. Imbeault, *L'événement et l'inconscient*, p. 130-131.

et appelle par conséquent des substituts interchangeables. Ira-t-on jusqu'à parler du «délire du remplacement» que Jean Allouch⁷ voit à l'œuvre dans certains textes, dont «Éphémère destinée», où Freud fait part de diverses réflexions (sur le deuil, la perte, le passage du temps notamment) que lui aurait inspirées une conversation avec le poète Rilke et celui qu'il se contente d'appeler un «ami taciturne»; Freud s'y défend d'être lui-même en proie à la mélancolie et y déplore, sur un ton certes assez surprenant, qu'on se répande en lamentations sur l'objet perdu, quand il est toujours possible, dit-il, de «substituer aux objets perdus des objets si possible tout aussi précieux ou plus précieux⁸». Allouch s'inquiète de ce que, à travers cette idée de l'objet «essentiellement substituable», soit véhiculée une bien étrange conception de l'amour : «Si je perds un père, une mère, une femme, un homme, un enfant, un ami, vais-je, cet objet-là, pouvoir le remplacer? Mon deuil n'a-t-il pas précisément affaire à lui en tant qu'irremplaçable⁹?» Laplanche n'hésite pas, lui non plus, à dénoncer cette vision des choses :

Quel scandale pour Freud! Pourquoi ne change-t-on pas aussitôt d'objet, alors que l'ancien a disparu et qu'un autre est à portée de main! [...] Scandale pour un réaliste, pour qui les morts sont bien morts. Pourquoi faut-il tout ce travail pour changer d'objet? Pourquoi tant de chichi? Or ce bloc énigmatique du deuil va rester intangible dans la suite et dans la postérité¹⁰.

Il est impensable de réduire le long et mystérieux travail du deuil au réinvestissement pur et simple d'un autre objet. Les textes «Éphémère destinée» et «Deuil et mélancolie» ne seraient-ils que des «manifestes pour l'interchangeabilité de l'objet», comme le prétend Allouch? Celui-ci se risque plus loin à interpréter comme un fantasme d'immortalité le vœu de Freud de se

7. J. Allouch, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*.

8. S. Freud, «Éphémère destinée» (1915), dans *Résultats, idées, problèmes*, I, p. 236.

9. J. Allouch, *op. cit.*, p. 44.

10. J. Laplanche, «Le temps et l'autre», dans *Le primat de l'autre en psychanalyse*, p. 375.

trouver un successeur immédiat, d'assister vivant en quelque sorte à son propre remplacement, à sa propre mort.

Le motif du remplacement était déjà présent dans *L'interprétation des rêves*, si on en juge par ce passage où, à travers l'analyse d'un de ses propres rêves, l'auteur découvre sa «satisfaction d'avoir remplacé les amis perdus» :

Les revenants sont des incarnations successives de mon camarade d'enfance; je suis heureux de voir que je le remplace toujours, et, en ce moment même, où je suis sur le point de perdre quelqu'un, je lui trouverai un remplaçant. Personne n'est irremplaçable.[...] Mais que devient la censure dans ce rêve? Pourquoi ne s'oppose-t-elle pas vigoureusement à ces pensées empreintes de l'égoïsme le plus brutal ¹¹?

Ce mauvais rêve se transformera néanmoins en théorie, dans «Éphémère destinée» et dans «Deuil et mélancolie» notamment. «Le moi et le ça» défendra les mêmes positions sur l'objet interchangeable, quoique s'y annoncent en filigrane l'idée d'un possible conflit intérieur et une intuition certaine du caractère insaturable du mécanisme de substitution :

Cela ressemblerait bien au moi, que d'exiger une plus grande exactitude dans le choix de l'objet aussi bien que dans la voie de décharge. [...] Cette libido déplaçable travaille au service du plaisir, pour éviter les stases et faciliter les décharges. Ici, il faut bien dire que la voie empruntée par la décharge, si toutefois décharge il y a, est en quelque sorte indifférente. Ce trait, nous le savons, est caractéristique des processus d'investissement dans le ça¹².

Faut-il en conclure que tout ce qui est de l'ordre de l'amour, de l'amitié, c'est-à-dire partout où devrait s'affirmer le respect de la singularité de l'autre, relèverait du «moi», tandis que l'égoïsme dont procède le désir de substitution relèverait du «ça», tout entier axé sur la décharge, la liquidation, quel que soit le moyen d'y parvenir?

La tension entre le désir irréalisable de retrouver l'objet singulier et le désir

11. S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), p. 414.

12. S. Freud, «Le moi et le ça» (1923), dans *Essais de psychanalyse*, p. 259.

d'y trouver un substitut, entre la conviction que l'objet est irremplaçable et le besoin sinon la nécessité de le remplacer, est précisément ce qui est en jeu dans le deuil. N'est-ce pas ce qui est à l'origine de la douleur qui le traverse? Et ce qui empêche d'en finir avec lui? Allouch entrevoit au terme du deuil «une perte sèche», sans possibilité d'échange ni de restitution, un «*dead loss*» réfractaire à toute logique marchande. Le deuil donnerait lieu, dit-il, reprenant ici une intuition de Lacan, à «une sorte d'expérience d'autant plus absolue qu'elle ne correspond à rien qui soit», l'autre s'affirmant alors, ajoute-t-il, comme «ce qui résiste à la demande», ce qui ne répond pas à l'appel. Quelle fonction remplit alors le processus de substitution, qui se met bel et bien en place à travers le travail du deuil? Le paradoxe apparaît insurmontable : sous l'angle de l'économie libidinale, un substitut semble effectivement venir rétablir le principe de constance; mais, si l'on tient compte du fait qu'un fragment de la perte objectale échappe irrémédiablement à toute perspective économique, et donc à tout principe de constance, on ne peut soutenir l'hypothèse d'une contrepartie ou d'une résolution (un retour à la «santé» ou à la «normale», comme on dit couramment) du deuil. Il ne s'agit pas tant ici de renverser la perspective économique, en tant que telle, que de dénoncer l'abus qu'en font les tenants d'une conception purement fonctionnelle du deuil, abus qui entraîne nécessairement une réduction violente de l'autre au statut d'objet, sans tenir compte de *ce qui se perd* à travers le processus d'intériorisation.

Les deux versions de l'objet, selon qu'on le conçoit comme étant remplaçable ou irremplaçable, ne s'opposent pas nécessairement, pas plus d'ailleurs que ne se contredisent les deux comme les deux versions du deuil (fini et infini, possible et impossible), comme on l'a vu. Car, si le substitut semble venir tout au plus combler un vide — la singularité de l'objet perdu étant

impossible, par définition, à restituer — et contourner ainsi la résolution du deuil, il est par ailleurs le moteur du travail du deuil. C'est précisément parce qu'elle vise un objet impossible, à jamais perdu, que la pulsion humaine est polymorphe et qu'elle donne lieu au mouvement infini de la substitution, autrement dit de la liaison et de la déliaison. Sur la scène manifeste du deuil, «la vie continue» au fil des substitutions; sur la scène inconsciente cependant, le temps ne passe pas, «on rest[e] inconsolable», et l'autre «rest[e] quelque chose d'autre», selon les mots de Freud. Le déplacement n'est pas un remplacement. Pour porter le deuil, il faut être en mesure, d'abord et avant tout, de supporter ce double jeu, de le mener à terme — interminablement —, le substitut venant témoigner lui-même paradoxalement de l'impossibilité de prendre la place de ce qui s'est perdu. Quand ce paradoxe se transforme en une alternative elle-même sans issue — ou bien la mélancolie engendrée par l'expérience d'une substitution impossible et d'un deuil infini, ou bien la manie du remplacement et du deuil «réussi» —, la perte peut devenir absolument insupportable.

Les traces mnésiques

Le processus de substitution mis en branle par le deuil s'effectue en réalité sur plusieurs plans à la fois, car non seulement s'amorce dans le travail du deuil la recherche d'un autre objet libidinal, mais cet objet lui-même, qui vient prendre la place de ce qui a été perdu, résulte de l'inscription dans la mémoire d'innombrables traces qui, elles-mêmes, sont par définition des substituts. «Les choses, la chose, sont toujours, pour le psychisme, déjà perdues, déjà ailleurs, déjà représentées par des substituts¹³», souligne Marie Moscovici. Les traces de l'objet perdu dans le psychisme n'en sont pas la copie ou le miroir; déjà, dans les

13. M. Moscovici, «Le monde réel», dans *Il est arrivé quelque chose*, p. 83.

traces de l'autre en nous, une rupture est à l'œuvre, un écart se déploie, diverses représentations qui donneront naissance à un nouvel objet psychique sont en train de prendre forme. Le seul fait de se représenter l'autre n'est-il pas, en soi, une certaine forme d'infidélité?

L'enjeu paradoxal du deuil, soit l'impossibilité et la nécessité de remplacer l'objet perdu, s'il faut le rappeler, renvoie donc à l'enjeu qui mobilise toute la mémoire — ou les *traces mnésiques*, pour être plus précis —, en tant qu'inscription et effacement, substitution et perte. Le champ d'investigation, qui ne se limite plus à l'identification de l'objet perdu, se trouve alors considérablement élargi. N'est-ce pas ce décroisement qu'appelle Pierre Fédida lorsqu'il suggère d'étendre l'approche psychanalytique de la perte à la question plus fondamentale de l'absence?

La psychanalyse est, par essence, une expérience de l'absence. Absence à laquelle les analystes s'empressent habituellement de donner une cause : l'objet perdu. Ou bien ils la réduisent à des figures repérables : la séparation, le deuil, la castration. Mais n'est-ce pas là oublier que la moindre de nos «représentations» est déjà la relique d'une absence, que tout ce que nous appelons psychisme est tissé par l'absence¹⁴?

Derrida nous invite, dans le même sens, à revoir en profondeur le concept de trace en le détachant du point d'ancrage qui pourrait, encore aujourd'hui, le relier à une pensée de la présence et de l'immédiateté : «Il faut *radicaliser*, dit-il, le concept freudien de trace et l'extraire de la métaphysique de la présence qui le retient encore (en particulier dans les concepts de conscience, inconscient, perception, mémoire, réalité, c'est-à-dire aussi de quelques autres)¹⁵.»

Une approche psychanalytique du deuil ne saurait s'appuyer, pas plus qu'une pensée de la trace, sur l'idée d'une perception immédiate des êtres et des

14. P. Fédida, *L'absence*, quatrième de couverture.

15. J. Derrida, «Freud et la scène de l'écriture», p. 339. Je souligne.

choses, c'est-à-dire qui s'effectuerait sans le relais de la mémoire et de l'héritage culturel, comme si la conscience pouvait se faire le pur reflet de l'univers. On ne peut néanmoins ignorer ce point de vue, ne serait-ce qu'à titre de contenu manifeste ou de récit de rêve, car la conscience a bel et bien l'impression d'être en relation directe avec le monde. N'est-ce pas d'ailleurs dans la nature même de la trace que de se faire oublier?

La trace et l'image

La définition de la trace mnésique que propose le *Vocabulaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis rend compte, à elle seule, du louvoiement de la pensée freudienne quant à la logique de la représentation qui sous-tend le concept de trace :

On voit que la conception freudienne de la trace mnésique diffère nettement d'une conception empiriste de l'engramme défini comme empreinte ressemblant à la réalité. En effet : 1) La trace mnésique est toujours inscrite dans des systèmes, en relation avec d'autres traces [...] 2) [Dans l'«Esquisse...»] Freud tente en effet de rendre compte de l'inscription du souvenir dans l'appareil neuronique sans faire appel à une ressemblance entre les traces et les objets. [...] Il convient cependant de noter que la façon dont Freud, dans ses écrits ultérieurs, invoque les traces mnésiques — utilisant aussi souvent comme synonyme «image mnésique» — montre qu'il est amené, quand il n'envisage pas le processus de leur constitution, à en parler comme de reproductions de choses au sens où l'entend une psychologie empiriste¹⁶.

Il convient d'examiner, dans un premier temps, le rapport entre les notions d'image et de trace, avant de se pencher ensuite sur l'idée primordiale que la trace fait toujours partie d'un système, d'un réseau en quelque sorte.

L'«Esquisse d'une psychologie scientifique» donne, déjà, à concevoir l'idée d'une certaine antériorité des mouvements de la mémoire inconsciente par rapport à la perception consciente. L'interprétation psychanalytique s'appuie elle-même sur l'hypothèse du travail mnésique inconscient (applicable au rêve,

16. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, p. 491.

au processus du deuil et au mot d'esprit, parmi d'autres) en tant qu'il serait antécédent aux contenus manifestes. Le mouvement des traces mnésiques préfigurerait, selon Freud, le processus par lequel se façonnent les représentations fantasmagoriques mises en scène dans le rêve ou dans le fantasme. «Le moi ignorera donc que ce qu'il prend pour un rapport immédiat, au présent, au monde qui l'entoure, est déjà infiltré, contaminé par quelque chose de l'ordre de la mémoire¹⁷» en vient à conclure Dominique Scarfone dans *Oublier Freud?*. Comment savoir ce qui est à l'origine de nos visions? La conscience doit nécessairement faire fond sur un ensemble de traces inconscientes, toiles hallucinantes dont le travail d'élaboration est, et restera à jamais, inconnu, invisible; elle doit, de ce point de vue, faire fond *sur l'oubli*. Perdre de vue pour mieux voir, en somme; ou s'effacer pour faire apparaître.

Cherchant à ressaisir l'origine du psychisme, Freud se tourne d'abord spontanément (avant comme après l'élaboration de sa théorie de la séduction) vers les scènes vécues, en tant qu'images ou empreintes de la réalité, pour finalement constater qu'aux souvenirs-écrans se superposent invariablement d'autres écrans, et puis d'autres encore, ce qui l'amène à conclure : «Ce n'est aucunement l'expérience vécue concernée qui donne elle-même l'image mnésique¹⁸.» L'inconscient fait lui-même fonction d'écran, il se dérobe en même temps qu'il se révèle. D'après-coup en après-coup, d'écran en écran, on verrait les choses se recouvrir d'un long voile qui nous empêcherait, après comme avant, d'être en contact direct avec le monde. «C'est le deuil impossible d'une mémoire qui voudrait pouvoir faire surgir l'objet lui-même en lieu et place de la remémoration. Retrouver non pas la trace, mais la chose même¹⁹», souligne

17. D. Scarfone, *Oublier Freud?*, p. 76.

18. S. Freud, «Sur les souvenirs-écrans» (1899), dans *Névrose, psychose et perversion*, p. 117.

19. D. Scarfone, *op.cit.*, p. 219.

Scarfone. L'inconscient lui-même se présente ici comme une mémoire endeuillée, mémoire désirante, hystérique, rêvant sur la voie des *proton pseudos*, et ne s'amorçant que depuis un après-coup fondateur, impossible à repérer. «Peu importe, au fond, la cause qui trouble le sommeil et incite aux rêves [...] le rêve ne reproduit pas l'excitation telle quelle : il la transforme²⁰», écrira plus tard Freud, dans son *Introduction à la psychanalyse*.

Remonter le temps, soulever le voile, démonter la trame des innombrables métamorphoses qui sous-tendent nos représentations, voilà un fantasme puissant, moteur d'une quête de savoir interminable. C'est du même fantasme que procède l'illusion que quelque chose préexiste au langage, fait remarquer Lacan :

Comment retourner, si ce n'est d'un discours spécial, à une réalité pré-discursive? C'est là ce qui est le rêve — le rêve fondateur de toute idée de connaissance [...] Mais c'est là aussi bien ce qui est à considérer comme mythique. Il n'y a aucune réalité pré-discursive. Chaque réalité se fonde et se définit d'un discours²¹.

Par moments, Freud semble lui-même victime de cette illusion. Faut-il lire en ce sens le recours au concept d'«image mnésique» parallèlement à celui de «trace mnésique» (plus particulièrement lorsqu'il ne prend pas en compte «le processus de leur constitution», comme le précisent Laplanche et Pontalis dans la rubrique citée précédemment)? La façon dont s'organisent ces images ne se trouve-t-elle pas occultée ici? Que les traces inconscientes soient ineffaçables, on en convient assez facilement en général, l'idée qu'elles soient *infigurables*, bien qu'elles préfigurent le visible, suscite toutefois beaucoup plus de résistance. Pontalis réitère ailleurs, sans concession aucune, son avis sur la question : «La position est ferme : de l'infantile il reste des traces, non des images, non des

20. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1916-1917), p. 81-82.

21. J. Lacan, *Le Séminaire, XX : Encore*, p. 33.

souvenirs, et ces traces sont secondairement figurées sous forme plastique et visuelle²².» François Gantheret nous invite, de la même manière, dans «Traces et chair», à nous départir du fantasme de l'apparition et de la saisie de l'image : «Mais les images claires ne sont pas la trace, au contraire, elles sont tentatives de la combler, d'en éteindre l'irritation [...] Ce à quoi l'écrivain fait place, s'il accepte le deuil permanent de cette apparition, c'est à l'incertitude de la trace, à ce qui lui manque pour être la chose²³.»

Les psychanalystes consentent-ils eux-mêmes à faire, en permanence, ce «deuil» de la clarté, pour accueillir l'indéterminé? L'évocation fréquente des contenus *originaires*, des scénarios *primitifs*, des relations objectales *archaïques* auxquels ils s'en remettent souvent pour expliquer la naissance du psychisme ne suggère-t-elle pas le contraire? Le mythe voulant que l'inconscient livre, à tout coup, un témoignage authentique semble avoir la vie dure. Il est permis de se demander sur quels fondements s'appuient, par exemple, l'idée que l'enfant parle de source ou la conviction que le psychotique laisse parler directement son inconscient. La mémoire inconsciente, comme toute langue étrangère, ne peut être traduite sans perte. Oublier cette étrangeté, cette altérité foncière, de l'inconscient, c'est entretenir le leurre qu'il est possible d'avoir accès, au hasard de quelque illumination, à la *vérité* du psychisme et se vouer forcément à la mélancolie. Est-ce ce que Freud entrevoit quand il se laisse aller à douter, dans *Le malaise dans la culture*, de la pertinence de l'image de la Rome éternelle à laquelle il a recours pour représenter l'inconscient :

Il n'y a manifestement aucun sens à continuer de dérouler le fil de cette fantaisie, elle conduit à de l'irreprésentable, voire à de l'absurde [...] Notre tentative semble être un jeu futile; elle n'a qu'une justification; elle nous montre à quel point nous sommes loin de maîtriser par une présentation visuelle les particularités de la vie

22. J.-B. Pontalis, *Perdre de vue*, p. 290.

23. F. Gantheret, «Traces et chair», dans *Moi, monde, mots*, p. 209-210.

animique²⁴.

Quelque chose au sein de l'inconscient résiste, à n'en pas douter, à un arrêt sur image : ce nœud impossible à dénouer, ce point obscur, sur lequel débouche tout essai d'interprétation (introspective, clinique ou théorique), et qui instaure parfois un rapport irréductible à l'inconnu, Freud l'a nommé l'«ombilic du rêve». Lacan reconnaîtra, lui aussi, l'impossibilité d'avoir accès à la vérité de l'inconscient : «Cette vérité que nous rencontrons au niveau de l'inconscient, c'est une vérité sans figure, c'est une vérité fermée, une vérité pliable en tous sens. Nous ne le savons que trop, c'est une vérité sans vérité²⁵.» Pour donner forme à l'inconscient, Freud a eu recours aux métaphores les plus diverses (biologique, neurologique, métapsychologique, topique, dynamique, économique, sociale ou politique, sans compter les représentations tragique et mythologique qu'il a pu en donner); il n'est jamais arrivé, malgré cela, à lui prêter visage, à en faire le vrai portrait. Ni organe, ni lexique, ni abécédaire, ni bloc-notes magique, l'inconscient ne se représente tout simplement pas de manière univoque — ce qui ébranle passablement, du coup, le mythe de la représentation de l'autre scène —, sauf à se livrer à la pensée magique.

De ce point de vue, l'opposition classique, en psychanalyse, entre la représentation et l'affect paraît suspecte. Comment affirmer, sans aucune hésitation, que la représentation *n'est pas* (et n'est jamais) de l'affect? Les psychanalystes connaissent pourtant si bien la dimension affective des souvenirs, signe indéniable que la mémoire en garde la trace. Il importe donc de détacher la représentation d'une sorte d'essentialité (un mot, une image ou une imago). Ce n'est pas la nature de la représentation qui s'avère déterminante, mais plutôt le jeu différentiel des frayages mnésiques. La représentation n'a pas

24. S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), p. 11-12.

25. J. Lacan, *Le Séminaire, VI : Le désir et son interprétation*, p. 14.

d'essence propre. Une trace devient représentable et signifiante lorsqu'elle s'inscrit dans un système de traces (comme on le verra).

La danse montre que le corps peut être représenté, témoignant ainsi d'un langage du corps; l'art d'un langage pictural; le théâtre d'un jeu des émotions, de la possibilité de les mémoriser et de les répéter. Dans les modèles d'explication du refoulement et de la formation de symptômes, il faudrait donc préférer l'idée d'un rapport des représentations entre elles — déliaison, désinvestissement, contre-investissement, isolation, etc. — à celle d'une distinction nette qui séparerait la représentation de l'affect.

Un système de traces

À propos des traces que laisse derrière lui le disparu dans la mémoire inconsciente, Freud prend soin de souligner dans «Deuil et mélancolie» qu'il ne peut jamais s'agir que de traces qui sont toujours en relation avec d'autres traces et qui ne doivent pas, par conséquent, être envisagées comme des éléments isolés : «mille connexions», «d'innombrables impressions de détails», dit-il. Comment pourrait-on, de toute manière, retrouver dans le psychisme *la* trace d'un objet? Une trace toute seule, cela n'existe pas; il ne peut y avoir qu'une compréhension différentielle des traces. Loin de signifier l'occultation immédiate d'une image, d'une scène ou d'une représentation singulière, le refoulement aurait plutôt à voir avec un ensemble de frayages liés et déliés sans relâche; il ne vient pas tant abolir, détruire ou masquer la trace d'un objet qu'agencer autrement les traces entre elles. Ce travail d'agencement ruine justement toute possibilité d'unité, d'adéquation parfaite entre la trace inconsciente et l'objet dont elle serait l'empreinte. Le terme d'«image», substitué parfois à celui de «trace», contribue d'ailleurs à entretenir le leurre d'une ressemblance parfaite entre la trace et l'objet (leurre qui, sur un autre plan,

s'avère nécessaire sans doute à la conscience) et à masquer, par le fait même, la pluralité et le morcellement fondamentaux des traces inconscientes. *L'interprétation des rêves* fait allusion à la résistance du rêve à «exprimer un objet par sa propre image»; à celle-ci, il substituerait plutôt une «image étrangère» — un propos à *radicaliser*, puisque toute représentation est étrangère à ce qu'elle désigne. De même, Freud s'intéresse-t-il aux «procédés indirects de représentation» auxquels le rêve semble avoir recours. L'épithète «indirects» paraît redondant ici, car on ne voit pas comment on pourrait envisager la mise en place de procédés «directs» de représentation; on lit d'ailleurs, dans le même ouvrage, que les symboles «ont souvent plusieurs sens», «si bien que, ajoute-t-il, comme dans l'écriture chinoise, c'est le contexte qui seul donne une compréhension²⁶».

On retiendra donc que la mémoire est, structurellement, un réseau de traces dont les éléments fonctionnent sur le mode du renvoi, à l'instar de tout autre système signifiant. «Le symbole ne renvoie toujours qu'à un autre symbole et jamais, directement, à l'objet²⁷», souligne Jean Imbeault. On n'a jamais affaire à une «représentation de chose»; en elle-même, c'est-à-dire en dehors du système de renvoi dont elle est partie intégrante, une représentation n'a aucune portée. L'hypothèse selon laquelle l'objet psychique peut signifier par lui-même, qu'il est une copie conforme de la chose, s'appuie nécessairement sur le fantasme, auquel on succombe tous à un moment ou l'autre, du Signe par excellence, l'idéal étant en pareil cas «le signe plein, rond, autosuffisant, n'ayant rien à demander aux autres signes pour être enfin le Signe qui les contient tous, le Signe des signes²⁸», tel que le décrit Gantheret dans *Moi, monde, mots*. La pensée

26. S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), p. 303.

27. J. Imbeault, *op. cit.*, p. 207.

28. F. Gantheret, *Moi, monde, mots*, p. 226.

freudienne du traumatisme s'appuyait déjà sur le principe d'une *relation* entre les diverses représentations, plutôt que sur le rapport entre la représentation et l'expérience vécue ou l'objet réel. Dans le cas d'Emma, par exemple, l'événement psychique ne se structure pas à partir d'une ou de plusieurs scènes qui auraient eu lieu, mais dans le rapport entre ces scènes; c'est dans ces interconnexions que prend sa source l'affect associé à l'expérience traumatique. Il s'agit bien ici de *frayages mnésiques*, c'est-à-dire qui s'effectuent au sein même du système de traces qu'est la mémoire, et non d'un quelconque frayage entre la mémoire et ce qu'on appelle la réalité; l'expérience subjective s'articulant ici sur le mouvement des traces inconscientes, elle se trouve à lui être postérieure.

Freud met l'accent, déjà, en 1895, dans l'«Esquisse...», sur les différentes voies de frayage qui relient entre eux les neurones «psy» (des «complexes de neurones», précise-t-il) plutôt que de les considérer isolément, le point essentiel étant, selon lui, que «le système neuronique consiste en neurones distincts mais de structure analogue, qui ne sont en contact que par l'intermédiaire d'une substance étrangère et se terminent les uns à côté des autres comme sur des morceaux de tissu étranger²⁹». On voit que, de quelque côté qu'on l'aborde (et en ne s'attardant pas sur la question des neurones «de structure analogue» censés traduire le caractère unique de chaque chose — schéma assez difficile à soutenir, il faut bien le dire), la trame de la mémoire inconsciente semble en rapport avec l'étranger ou l'étrangeté. La naissance du psychisme est inséparable de ce rapport à l'altérité.

La métaphore même des traces mnésiques devrait exclure au départ la perspective d'une reproduction fidèle de la chose ou de l'événement, ces traces étant structurellement appelées à se réinscrire; d'où la possibilité du souvenir.

29. S. Freud, «Esquisse d'une psychologie scientifique» (1895), dans *La naissance de la psychanalyse*, p. 318.

Cette fonction de répétition les rend d'emblée aptes à survivre à ce qu'elles sont censées représenter, même en l'absence de la personne ou de la chose qu'elles désignent. Les traces se gravent dans la mémoire comme sur une pierre tombale. «La représentation, rappelle Derrida, — c'est la mort et la finitude *dans* le psychisme.³⁰» La mémoire inconsciente a donc, par nature, la capacité de survivre à la perte, de faire retour sur ses objets perdus; on peut l'imaginer, de ce point de vue, comme un grand — et constant — rituel de deuil. Dans chaque processus de représentation, le signifiant a toujours déjà signé la mort de l'autre, dira Lacan :

Il y a en effet quelque chose de radicalement inassimilable au signifiant. C'est tout simplement l'existence singulière du sujet. Pourquoi est-il là? D'où sort-il? Que fait-il là? Pourquoi va-t-il disparaître? Le signifiant est incapable de donner la réponse, pour la bonne raison qu'il le met justement au-delà de la mort. Le signifiant le considère déjà comme mort, il l'immortalise par essence³¹.

Que le nom d'une personne la précède et lui survive, qu'il puisse en son absence et même après sa mort être encore — et à jamais — porteur de signification, qu'il soit apte, autrement dit, à se réinscrire à l'infini, est ce qui rend possible le langage, rappelle encore Lacan :

Chaque fois en effet que nous trouvons un squelette, nous l'appelons humain s'il est dans une sépulture. Quelle raison peut-il y avoir de mettre ce débris dans une enceinte de pierre? Il faut déjà pour cela qu'ait été instauré tout un ordre symbolique, qui comporte que le fait qu'un monsieur ait été Monsieur Untel dans l'ordre social nécessite qu'on l'indique sur la pierre des tombes. Le fait qu'il s'est appelé Untel dépasse en soi son existence vitale. Cela ne suppose nulle croyance à l'immortalité de l'âme, mais simplement que son nom n'a rien à faire avec son existence vivante, la dépasse et se perpétue au-delà. [...] L'ordre symbolique subsiste comme tel hors du sujet, distinct de son existence, et le déterminant³².

30. J. Derrida, «Freud et la scène de l'écriture», p.336.

31. J. Lacan, *Le Séminaire, III : Les psychoses*, p. 202.

32. *Ibid.*, p. 111.

L'oubli fondateur

Les remarques précédentes à propos du système de traces sur lequel serait fondée la mémoire inconsciente nous conduit nécessairement à mettre en doute l'idée qu'elle serait en mesure de restituer, en deçà ou au-delà des traces psychiques, un lieu, un événement, une présence originelle, qu'il s'agisse de la mère, du père de la horde primitive, de la symbiose vécue durant la phase de narcissisme primaire, d'une réalité quelconque qui se révélerait à nous progressivement, ou de quelque autre hypothèse allant en ce sens. On retrouve parfois chez Freud, et certes aussi après lui, ce fantasme du dévoilement de la scène primitive du psychisme par l'orifice de la serrure de la clinique ou de la théorie. Dans *La folie privée*, André Green tente de prendre la mesure de ce qu'il appelle l'«illusion archaïque» :

L'illusion archaïque pourrait bien être soutenue par une passion voyeuriste qui satisfait un fantasme très puissant, écrit Green : celui d'assister à travers autrui aux origines de la vie psychique, auquel l'analyste, supposé moins régressé, n'a plus accès. Ce fantasme des origines [...] n'est pas sans relations avec un autre de sens contraire : celui de traverser la frontière de la mort [...] Au «grand jeu» avec l'au-delà, il faut accoler la spéculation de l'en deçà, l'archaïque remontant le temps vers l'immémorial³³.

Essayer d'outrepasser les limites qu'instituent les traces mnésiques, dans l'espoir de retrouver l'unicité originelle, c'est transgresser ou nier celles de la mort même. Les racines du psychisme sont à jamais enfouies, inatteignables : cette perte *originale* — car rien ne la précède ni ne la détermine, contrairement à ce que soutient la pensée empirique — est le moteur même du désir, du pulsionnel.

Aussitôt qu'on tente d'expliquer, d'une manière unidimensionnelle, le rapport à l'objet perdu par l'éclipse soudaine d'une relation avec cet objet, en

33. A. Green, «Après-coup, l'archaïque», dans *La folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, p. 229.

tant que relation identifiable dont il s'agirait d'assumer la perte à l'intérieur d'une certaine période de temps, on sous-entend nécessairement que l'absence de l'autre est *consécutive* à la perte. Les remarques précédentes à propos des traces mnésiques suggèrent pourtant un autre absence, qui excède l'absence empirique de l'objet : ces traces précéderaient le rapport à l'objet, les représentations psychiques de l'autre engageant toujours, fondamentalement, une rupture, un écart, comme on l'a vu. L'autre, dans sa singularité absolue, s'éclipserait ainsi dès l'origine, et non plus seulement au terme d'une relation. Freud rencontre cette dimension de la perte dans «Le moi et le ça», sans toutefois l'élaborer davantage : «Il faut aussi tenir compte d'une simultanéité entre investissement d'objet et identification, donc d'une modification du caractère, avant que l'objet n'ait été abandonné.³⁴»

On est alors amené à poser plus radicalement que, chaque fois que s'amorce une relation, le psychisme doit affronter l'expérience de la perte, par l'impossibilité même d'un lien fusionnel avec l'autre, qui m'est et me sera toujours étranger; si les relations humaines deviennent si difficiles par moments, c'est souvent d'ailleurs en raison d'une fixation au fantasme du lien fusionnel. Toute relation exige, d'emblée, un sacrifice; il faut laisser à l'autre sa part d'opacité, c'est-à-dire ce qui reste absent, même lors de la présence empirique de l'objet. Le rapport à l'autre ne s'avère possible que dans ce deuil inaugural, sans cesse à refaire, qui ne me donne plus accès qu'aux traces qu'il aura — lui, l'absent, l'objet perdu, le «disparu» — laissées dans ma mémoire.

Quand, par un accident de la vie, nous devons faire face à la perte d'un être cher, le travail du deuil qui, par la force des choses, se déclenche vient donc raviver le profond sentiment d'absence qui, depuis toujours — dès la toute

36. S. Freud, «Le moi et le ça» (1923), dans *Essais de psychanalyse*, p.242.

première représentation de l'objet, en vérité —, nous habite, nous tourmente. Cette absence originaire est liée à la *structure* même des traces inconscientes, qui, rappelle Derrida, sont au fondement de la mémoire, aussi bien que de la pensée et de la perception :

Je ne sais pas si la mort nous apprend quoi que ce soit, mais voilà ce que nous donne à penser l'expérience du deuil, qui commence à la «première» trace, c'est-à-dire «avant» la perception, à la veille du sens, ne laissant aucune chance à quelque désir innocent de vérité³⁵.

La mémoire serait, par nature, endeuillée, si l'on peut dire, en tant qu'elle doit perpétuellement faire fond sur une perte infigurable, sur «un oubli fondateur³⁶», selon l'expression de Scarfone. N'est-ce pas à cette absence originaire que renvoie également l'«oublié» auquel fait allusion Mauger dans «Pratiques de mémoire, pratiques de répétition» :

Cet oublié de ce qui fonderait la psyché humaine, auquel fait écho la compulsion de répétition, resterait inaccessible en soi, comme le fruit d'un refoulement originaire devenu condition de possibilité de cette psyché individuelle. On cherchera naturellement à s'en faire une représentation, même si cela n'était pas fait pour être représenté. Cet oublié excède la mémoire du psychique à l'état lié, ne peut être que présenté à celui-ci dans sa radicale altérité³⁷.

C'est l'oubli originaire de la première métaphore, de la première opération de fiction, qui fonde en réalité notre croyance en la possibilité d'atteindre l'objet de notre désir; à moins de concevoir tout objet de la perception comme étant, à l'origine, virtuel, toute trace supposant une perte originaire. L'inconscient se présente alors comme un ensemble de traces, creusées sur fond de mort et d'oubli, oubli de ce qui est irrémédiablement perdu. On serait ainsi amené à parler de la *première mort* — antérieure à tout concept, à tout langage — comme condition de possibilité de la représentation.

35. J. Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, p. 52.

36. D. Scarfone, *op. cit.*, p. 192.

37. J. Mauger, «Pratiques de mémoire, pratiques de répétition», p. 20.

Dans *Mal d'archive*, Derrida étudie «la possibilité d'un oubli qui ne se limite pas au refoulement³⁸». L'auteur inscrit au cœur même de l'archive, une «finitude radicale», c'est-à-dire la marque de la pulsion de mort (ou du délié radical) comme fondement de l'archive. La trace mnésique ne procure pas une satisfaction pleine; il y a en elle une coupure, une perte qui engendre une recherche, un mouvement, un «désir d'archive» ou une «pulsion d'archive», selon les expressions de Derrida. La trace est sexuelle, pulsionnelle.

Pour éviter les simplifications, il est essentiel, on le voit, de ne jamais perdre de vue les deux plans où s'effectue l'expérience de la perte : si elle se présente, dans l'immédiat, en tant qu'expérience *ponctuelle*, repérable dans le temps, de la perte d'un objet particulier dont il est possible de rendre compte, c'est-à-dire qu'il est possible de représenter, d'analyser et de nommer, elle demande toutefois à être ressaisie, sur un autre plan, en tant qu'expérience *originale* ou épreuve radicale de l'absence (moteur du désir et de la pulsion, comme on l'a dit) soustraite à toute représentation psychique et à toute saisie immédiate. L'une hante sans relâche l'autre; aussi importe-t-il de toujours prendre en compte les deux scènes à la fois. Ne mettre l'accent que sur la perte originale, sur le rapport à l'impossibilité de trouver un objet satisfaisant le désir, équivaudrait à renvoyer le deuil à une espèce de mélancolie immuable; ne s'attarder, en revanche, qu'au travail du deuil ponctuel, susceptible d'être mené à terme, et «à bien» dans un certain laps de temps, ne reviendrait qu'à aménager un espace illusoire (et à nourrir un fantasme de maîtrise ou de toute-puissance) à partir duquel il pourrait être tentant de définir — et là réside le plus grand danger — les critères du deuil «réussi» ou du deuil «normal».

38. J. Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, p.38

L'ombre et le regard

Perdre dans la vue

À travers l'ouvrage qu'il a intitulé *Perdre de vue*, Pontalis scrute patiemment chacun des mots de Paul Klee tentant de définir l'art : «L'art ne reproduit pas ce qui est visible. Il rend visible.» Puis émergera l'intuition que l'obscurité serait porteuse de lumière, que la disparition et l'apparition se fondraient en une seule et même expérience, que perdre la vue serait, en somme, ce qui permet de voir. Il en arrive à conclure : «L'invisible n'est pas la négation du visible : il est en lui, il le hante, il est son horizon et son commencement. Quand la perte est dans la vue, elle cesse d'être un deuil sans fin³⁹.» Perdre de vue / perdre dans la vue : le passage de l'un à l'autre, auquel on va s'intéresser maintenant, pourrait-il servir à définir le processus du deuil ou, à tout le moins, un aspect du processus? On pourrait envisager ce passage comme étant ce qui permet au deuil inachevé de venir infiltrer le deuil (manifestement) achevé, et d'accueillir ainsi dans l'espace du désir la possibilité d'autre chose. Pour employer, en la déplaçant quelque peu, une formule de Laplanche, on dira que le passage d'un groupe de signifiants énigmatiques (formations de symptômes, sublimations, et autres formes de détour que peut prendre le retour du refoulé) à *la part d'énigme de tout signifiant* permettrait de relancer le désir tout en préservant le souvenir de l'objet perdu.

Si le signifiant fonctionne, ce n'est toujours que sur fond de mort, rappelle Lacan, qui a cherché à approfondir cette énigme. Le signifiant venant prendre la place de la chose désignée, il peut d'ores et déjà fonctionner en son absence. La mort serait ainsi au principe du langage : «Le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de

39. J.-B. Pontalis, *Perdre de vue*, p. 298.

son désir⁴⁰», lit-on dans le premier tome des *Écrits*. Il n'y a rien à découvrir en deçà ou au-delà du langage (de même que rien ne préexiste aux traces mnésiques), dit Lacan, sauf à mettre à nu l'effondrement, le morcellement, la décomposition, l'horreur — en un mot, la mort. Dans «L'éthique de la psychanalyse», il attire d'ailleurs l'attention sur la fonction de la beauté des images, véritable garde-fou venant en quelque sorte freiner l'attrait du désir pour la mort et la décomposition : «L'effet de beauté est un effet d'aveuglement. Il se passe quelque chose encore au-delà, qui ne peut être regardé⁴¹.» Feinte visant à préserver l'impression d'un dévoilement fascinant de la réalité immédiate, l'image voile d'un suaire la chose qu'elle détruit en la représentant; «la fonction du beau étant précisément de nous indiquer la place du rapport de l'homme à sa propre mort, et de nous l'indiquer que dans un éblouissement⁴²», dit-il.

L'effacement du référent ou du signifié, effacement que ni la connaissance ni l'analyse ne peuvent parvenir à corriger, n'a pas un caractère négatif ou privatif, il est important de le rappeler. Elle ne correspond pas à un manque, qu'un progrès éventuel permettrait de combler purement et simplement, comme si au bout d'un certain temps pouvait apparaître enfin la lumière au bout du tunnel; il s'agit plutôt ici de l'absence ou de la séparation qui est au cœur *de la représentation* même. Loin d'entraîner la psychanalyse vers le pessimisme ou le nihilisme, cette épreuve déterminante l'oblige à se centrer sur le processus qui est à l'origine de toute scène psychique et à entrevoir, en même temps, une tout autre compréhension du deuil, «deuil qui ne figurerait pas seulement comme problème vécu, événementiel, sur lequel le travail analytique aurait à se

40. J. Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», dans *Écrits*, I, p. 204.

41. J. Lacan, *Le Séminaire*, VII : *L'éthique de la psychanalyse*, p. 327.

42. *Ibid.*, p. 342.

pencher, mais deuil de part en part constitutif de ce même travail analytique⁴³», comme le dit Monique Schneider. De même que le rêve n'est devenu un véritable objet d'intérêt pour la psychanalyse qu'une fois qu'on l'a eu extrait de son cadre traditionnel, se révélant ainsi sous un autre jour en tant justement qu'il infiltrait le jour, la pensée éveillée et les formations psychiques, aussi bien que la méthode même de l'analyse, de même devrait-on pouvoir envisager (en en tirant les conséquences qui s'imposent sur le plan clinique) que le deuil hante sans relâche la mémoire inconsciente, qu'il affecte ses représentations autant que l'épreuve du ou des deuils manifestes.

Œdipe analyste

La rencontre entre l'obscurité et la lumière se retrouve étrangement au cœur d'une querelle entre philologues à propos des origines lointaines du mot «funérailles», selon qu'il dériverait, pour les uns, du latin *funus* (l'aspect noir) ou, pour les autres, du latin *funale* (le flambeau, par référence aux torches à la lumière desquelles les Romains enterraient leurs morts)⁴⁴. Elle se manifeste aussi dans le texte freudien, notamment dans *L'interprétation des rêves*, où, sous le poids du deuil, s'établissent des correspondances entre «la hauteur et le gouffre, [...] la fête visuelle et l'enténébrement, [...] [le] projecteur lumineux et [le] trou noir⁴⁵». Par-delà l'intention de mettre au clair le travail nocturne du rêve, s'y révèle en effet sans détour le besoin ou la nécessité de puiser à l'encre noire du deuil : «Pour moi, ce livre a une autre signification, dit-il dans la préface, une signification subjective que je n'ai saisie qu'une fois l'ouvrage terminé. J'ai compris qu'il était un morceau de mon auto-analyse, ma réaction à la mort de

43. M. Schneider, «Père, ne vois-tu pas...?» *Le père, le maître, le spectre*, dans *L'interprétation des rêves*, p. 45.

44. Voir F. Dagognet, *La mort vue autrement*, p. 64.

45. M. Schneider, *op. cit.*, p. 9.

mon père [survenue douze ans plus tôt]⁴⁶.» La nuit suivant l'enterrement, il avait rêvé à l'inscription suivante : «On est prié de fermer les yeux», consigne qu'on ne peut manquer d'associer métaphoriquement à l'exigence qui sous-tend tout le travail psychanalytique, soit celle de travailler dans l'obscurité ou d'assumer sa part de cécité, non pas en tant que handicap qu'on parviendrait à surmonter, mais en tant que condition du savoir et du voir. N'est-ce pas ce que Freud entrevoyait déjà : «Tous les chemins que nous avons jusqu'ici empruntés nous ont conduits à des solutions claires et satisfaisantes, — nous allons maintenant vers l'obscurité⁴⁷», dit-il en amorce à *L'interprétation des rêves*. Tel Œdipe affrontant, à travers de multiples expériences de deuil, la cécité, l'errance et l'impuissance, seuls chemins pouvant le conduire désormais à la lumière et à la clairvoyance. C'est au prix de ses propres yeux, désormais ouverts sur la nuit, puisque ses paupières seront désormais scellées par les épingles dorées ornant le vêtement de sa femme (de sa mère), qu'Œdipe résoudra l'énigme, comme on le sait. Le deuil insupportable du père, qu'il aura tué sans le savoir, et de la mère, qui se sera elle-même enlevé la vie, le conduira, lui, à s'enlever la vue. Tirésias l'avait prévu : «Alors, toi qui as si bonne vue, tu seras dans la nuit.» Plutôt que de centrer l'interprétation de ce personnage mythique sur la révélation de la vérité au-delà des apparences, qui sans doute répond davantage au vœu de Sophocle et à l'idéal métaphysique de l'époque, il est permis d'imaginer que, s'il ne renonce pas au savoir, Œdipe chemine, dans un deuxième temps, vers cet autre savoir qui se laisse traverser par le travail du rêve et de la mémoire, et se déploie ainsi les yeux fermés, comme chez Tirésias, l'aveugle doué de voyance. Il resterait alors à relire autrement *Œdipe à Colone*, en la déplaçant par exemple au premier acte d'*Œdipe roi*, de manière à mettre en

46. S. Freud, (préface à la 2e édition de) *L'interprétation des rêves* (1900), p. 4.

47. *Ibid.*, p. 435.

évidence cette vérité qu'il y a toujours une tache aveugle à la source de la vision, en d'autres termes qu'il faut consentir à perdre la vue pour voir.

On a beaucoup entendu parler de l'Œdipe qui fait des scènes en chacun de nous, mais beaucoup moins de l'Œdipe aux yeux crevés sous l'effet d'un deuil impossible. En chacun erre sans fin, dans les lieux tabous de la mémoire, un aveugle expatrié. Nous naissons tous les yeux plissés, aveuglés, blessés par un excès de lumière; de l'origine, rien ne se laisse voir ni savoir. Au fond des yeux demeure une cicatrice, le souvenir aveugle d'une transgression. Avec le premier cri, celui de la naissance, s'amorce en nous une longue errance, sans autre repère que la parole de l'autre, tel Œdipe avançant vers la mort avec pour tout appui le bras d'Antigone. En quelques lignes, Freud résume, dans les *Trois essais*, ce destin incontournable :

Je dois l'explication de l'origine de l'angoisse infantile à un garçon de trois ans que j'entendis un jour supplier du fond d'une chambre obscure : «Tante, parle-moi; j'ai peur, parce qu'il fait si noir.» La tante répliqua : «À quoi cela te servira-t-il, puisque tu ne peux pas me voir?» «Ça ne fait rien, répondit l'enfant, du moment que quelqu'un parle, il fait clair.» — Il n'avait donc pas peur de l'obscurité, mais parce qu'il lui manquait une personne aimée, et il pouvait promettre de se calmer dès qu'il aurait reçu la preuve de sa présence⁴⁸.

Le regard des morts

Le motif de la «perte de vue», esquissé précédemment, permet de remettre en mouvement diverses représentations de la perte et du deuil, notamment le rapport à la visibilité et à l'invisibilité, qui engage tout notre être. «Le plus insupportable dans la perte, serait-ce la perte de vue? Annoncerait-elle, chez l'autre, l'absolu retrait d'amour et, en nous, l'inquiétude d'une infirmité foncière : ne pas être capable d'aimer l'invisible⁴⁹?» se demande Pontalis. Le deuil jette

48. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), p. 168.

49. J.-B. Pontalis, *Perdre de vue*, p. 275.

indéniablement une ombre sur le regard; l'endeuillé n'est plus celui qui voit, mais celui qui *est vu*, ses disparus veillant en lui sans relâche.

À propos de la pulsion scopique, Freud dit, dans un texte paru en 1915, soit deux ans avant «Deuil et mélancolie», qu'«elle a bien un objet, mais [qu']elle le trouve dans le corps propre⁵⁰». La représentation psychique excluant, par définition, le rapport immédiat à soi-même, on ne voit pas comment elle pourrait donner lieu à une quelconque relation avec le «propre», car l'objet tel qu'il se présente dans le psychisme est indissociable du rapport d'altérité où il prend sa source; l'autoérotisme originaire, que Freud associe à la pulsion scopique, ne peut donc avoir ici qu'une fonction descriptive, et non structurelle. Dans le comportement autoérotique (du moins apparemment) de l'Homme aux rats, Freud faisait d'ailleurs ressortir quelques années plus tôt la fonction déterminante du regard *de l'autre* :

Il se plaisait alors à imaginer que son père était encore vivant et pourrait rentrer d'un moment à l'autre. Il s'était arrangé alors pour travailler de nuit. Entre minuit et une heure, il s'interrompait, ouvrait la porte d'entrée, comme si son père s'y tenait, rentrait et contemplait son pénis dans la glace de l'entrée. Ces étranges manœuvres ne peuvent être comprises que si l'on admet qu'il se comportait alors comme s'il attendait la visite de son père à l'heure où sortent les fantômes⁵¹.

Le regard du père mort dans la glace illustre de façon assez saisissante le phénomène de l'intériorisation du regard de l'autre, qui, même après la mort, peut encore produire ses effets. Perdre de vue, c'est une chose, mais accepter d'être perdu de vue, de perdre définitivement le regard que l'autre portait sur nous en est une autre. La profonde blessure narcissique qu'occasionne la perte prendrait racine autant dans l'épreuve de notre disparition en tant qu'objet du regard de l'autre qu'à l'épreuve de l'éclipse de l'objet de notre propre champ de

50. S. Freud, «Pulsions et destins des pulsions» (1915), dans *Métapsychologie*, p. 29-30.

51. S. Freud, «Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle (L'homme aux rats)» (1909), dans *Cinq psychanalyses*, p. 232.

vision. Ne plus voir le disparu, c'est toujours ne plus être vu de lui. Double scène où les rôles peuvent d'ailleurs s'inverser. «Celui qui, dans l'inconscient, est exhibitionniste, lit-on dans les *Trois essais*, est en même temps voyeur⁵²» : être vu, c'est voir, de l'intérieur comme de l'extérieur. «Ça me regarde», dit-on, pour faire valoir notre droit à l'intimité; cette intimité n'est possible cependant que si un regard extérieur est à même d'en témoigner.

Pour l'endeuillé, ne pas voir et ne pas être vu ne feraient qu'un. Dans une nouvelle intitulé «Les retraités de la mémoire», Pirandello suggère ironiquement que ce n'est pas tant de la présence de l'autre que de sa propre présence qu'il est impossible de témoigner désormais pour quiconque fait l'expérience du deuil :

Allons, allons! Savez-vous au contraire pourquoi vous pleurez? Vous pleurez, mes chers amis, pour une autre raison que même de loin vous ne supposez pas. Vous pleurez parce que le mort, lui, ne peut plus vous donner, à vous, une réalité. Vous font peur ses yeux fermés qui ne peuvent plus vous voir, ses mains dures et froides qui ne peuvent plus vous toucher⁵³.

Serait-ce pour ne pas voir notre propre absence à travers le regard fixe du mourant que nous lui fermons les paupières? Nous n'y sommes plus, dans ces yeux; qui donc témoignera désormais de nous, qui nous regardera vivre? Expérience insupportable. C'est alors que viendra s'installer au-dedans de nous un témoin fantasmatique, une instance qui nous regardera «comme avant». On sait que le deuil donne lieu à l'identification, mais a-t-on assez approfondi l'idée que cette incorporation pourrait s'exprimer aussi à travers l'appropriation du regard même du disparu? Incorporer, c'est donc aussi dévorer du regard. Peut-être est-ce pour qu'il nous voie à nouveau, mais autrement, sur une autre scène, qu'on ferme les yeux du mourant. Pirandello sait, une fois de plus, décrire cette hantise avec toute la verve et l'ironie dont il est capable :

52. S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), p. 82.

53. L. Pirandello, «Les retraités de la mémoire», p. 281.

Quant à moi, tous les morts que j'accompagne au cimetière reviennent sur mes talons. Ils font semblant d'être morts dans le cercueil. Ou peut-être le sont-ils vraiment pour eux-mêmes. Mais pas pour moi, je vous prie de le croire. Quand tout est fini pour vous, rien n'est fini pour moi. Ils s'en reviennent tous avec moi, sous mon toit. Ma maison en est pleine. De morts, croyez-vous? Drôles de morts! Tous vivants⁵⁴.

L'endeuillé semble en effet intérioriser le regard du disparu — de tous ceux, en fait, qu'il a déjà perdus. Dans la noirceur de sa pupille logent, comme autant de survivants, tous ses objets perdus; le moindre de ses regards viendra témoigner de cet héritage, secret impénétrable pour lui-même comme pour les autres. A-t-on vraiment conscience de tous ceux qui regardent à travers nous le spectacle du monde? Le refoulement se charge assurément de les tenir tranquilles, de créer l'illusion d'un regard infaillible, bien à soi; il travaille justement à regrouper nos morts dans une chambre noire, où tout viendra à se développer. La conscience doit oublier cette opacité, d'où il lui faut émerger constamment pour apparaître.

L'amour-propre prend racine dans le regard adorateur des parents, ou plus précisément dans l'ombre que porte ce regard, le point de fuite qui déclenche chez l'enfant un désir infini. On peut associer, prolongeant ainsi la pensée de Laplanche, le regard des parents à l'implantation d'énigmes, l'objet devenant source pulsionnelle. L'ombre du regard se transmettrait-elle, de génération en génération, comme une sorte de mise en partage d'un deuil interminable? L'intériorisation du regard de l'autre à laquelle donne lieu le deuil ne ferait pas que renforcer l'image ou la cohésion du moi; en laissant place à cette tache aveugle, elle prévient en outre toute représentation qui figerait le moi et/ou l'objet dans une seule image.

À propos de la conviction de se sentir constamment observé, poursuivi, qui s'exprime à travers la paranoïa (la scène du regard dit objectif se jouant ici à

54. *Ibid.*, p. 269.

l'envers), Freud affirme dans «Pour introduire le narcissisme» : «Cette plainte est justifiée, elle décrit la vérité; il existe effectivement, et cela chez nous tous dans la vie normale, une puissance de cette sorte qui observe, connaît, critique toutes nos intentions⁵⁵.» On voit se tracer ici les contours de l'idéal du moi, de ce point d'où le moi est en quelque sorte en observation. Dans la paranoïa de Schreber, à laquelle Freud s'est intéressé, le soleil vient se substituer à l'œil scrutateur du père disparu, restaurant le souvenir de l'emprise du regard paternel, regard qui voit tout, suit le fils partout, ne le perd jamais de vue. Il arrive en effet que le deuil débouche sur la paranoïa, tant est insupportable la perte du regard de l'autre; il donne alors à voir un jeu assez singulier d'introjection et de projection du regard perdu. La projection produirait ses effets également dans ce que Freud appelle le «deuil primitif», fondé sur la conviction que des divinités et des démons surveilleraient sans relâche les vivants. En ne se restreignant pas au contexte du deuil «pathologique» ou du deuil «primitif», on pourrait envisager que le deuil participe toujours, de quelque manière, au double jeu de l'introjection et de la projection du regard. L'idéal du moi n'est-il pas ce témoin intérieur dont on ne peut se passer? Ne réagissons-nous pas, nous aussi, à la perte d'un être cher en érigeant autour de nous des totems, en s'entourant de figures protectrices qui nous regardent vivre et jouer comme autrefois? «Ne t'éloigne pas trop!», s'entend dire constamment l'enfant dès son plus jeune âge.

Le regard de l'autre, tel qu'entendu ici, ne fait pas nécessairement appel aux yeux en tant qu'organe de la vue; il peut tout aussi bien faire l'objet d'un fantasme. Il est important de ne pas confondre les deux choses pour ne pas s'en tenir à la scène descriptive où les yeux peuvent effectivement être impliqués : «Il

55. S. Freud, «Pour introduire le narcissisme» (1914), dans *La vie sexuelle*, p. 100.

suffit que quelque chose me signifie qu'autrui peut être là. Cette fenêtre, s'il fait un peu obscur, et si j'ai des raisons de penser qu'il y a quelqu'un derrière, est d'ores et déjà un regard», fait remarquer Lacan. Puis il affirme, plus radicalement : «À partir du moment où ce regard existe, je suis déjà quelque chose d'autre, en ce que je me sens moi-même devenir un objet pour le regard d'autrui⁵⁶.» Peut-être n'insiste-t-il pas assez toutefois sur l'importance d'échapper également au regard objectivant de l'autre, c'est-à-dire d'avoir encore quelque chose à cacher. S'il importe de prendre en compte la structuration narcissique du moi sous le regard de l'autre, il faut se garder de croire et de laisser croire qu'à travers elle l'objet, dans sa singularité, se laisse vraiment saisir par le regard. La peur paranoïaque est axée précisément sur la terreur que suscite le fantasme d'une fusion entre le moi et l'idéal du moi, fusion où le moi ne s'offre qu'en tant qu'il est vu par l'autre, littéralement réduit au statut d'objet observable qui n'a plus rien à cacher, qui a perdu sa part de mystère, sa singularité. Le fantasme de la transparence, si fréquent dans la psychose, rend compte de façon saisissante de la toute-puissance qui peut être projetée sur le regard pénétrant de l'autre. L'intériorisation du regard de l'autre rend possible le leurre imaginaire de l'unité qui est au fondement du narcissisme; l'intériorisation de la tache aveugle qui renvoie cruellement à l'absence de l'autre rend possible, elle, l'affirmation de la singularité absolue du psychisme, qui, seule, lui permet de résister à l'emprise de l'autre. Le regard de l'autre doit nous trouver et nous perdre. (La fugue, le mensonge ou le vol donnent-ils l'impression à l'enfant, ou à l'adulte, d'échapper au regard intérieur tout-puissant? La conscience de l'intériorité passe-t-elle par la conviction qu'il est possible de se cacher ou de cacher à l'autre quelque chose? Quel sens prend

56. J. Lacan, *Le Séminaire, I : Les écrits techniques de Freud*, p. 332.

donc, dans ce contexte, l'invitation de l'analyste à tout dire, à *tout révéler?*)

La différence nécessaire entre le moi et l'idéal du moi permet d'échapper aux fixations imaginaires, d'aménager un espace de déliaison au sein de la liaison, de ne pas exister seulement en tant qu'objet dans le regard de l'autre. Dans «Psychologie des foules...», Freud évoque la fusion entre le moi et l'idéal du moi à travers divers phénomènes où l'être humain engage toute sa passion, qu'il s'agisse de l'amour, de la folie ou du délire de masse. Quand le moi se plie aux exigences de l'autre, au droit de regard qu'il tente de s'arroger, quand le désir a perdu son caractère insaisissable et insaturable, et n'est plus qu'une fixation à une image unique, il se trouve sous hypnose, rien de moins. (Il est d'ailleurs très surprenant de voir Freud associer l'amour à une telle aliénation.) N'est-ce pas le même fantasme de l'Absolu — sur qui est transférée ici «la qualité de l'omnivoyant» — qui est à l'origine de maintes représentations du sacré? «Ce qui fait la valeur de l'icône, lit-on dans le *Séminaire* de Lacan, c'est que le dieu qu'elle représente lui aussi la regarde. Elle est censée plaire à Dieu [...] Un des éléments les plus essentiels du ressort du Nom-du-père, c'est qu'un certain pacte peut être établi au-delà de toute image⁵⁷.»

Le fantasme du regard persistant de l'autre sur soi a une portée qui dépasse de beaucoup le cadre restreint de la paranoïa, celui des représentations culturelles chez les peuples primitifs ou celui du phénomène religieux, auxquels Freud s'est intéressé. Si le deuil de la présence divine paraît possible sur le plan manifeste, peut-on vraisemblablement se passer d'un renvoi à l'autre, se défaire de toute espèce de pacte, être soi sans le regard, réel ou fictif, de l'autre — autrement dit sans idéal du moi? Un ensemble de pactes déterminent, d'ores et déjà, notre rapport au visible, et les valeurs qui y sont rattachées.

57. J. Lacan, *Le Séminaire, XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 128.

Il faudrait pouvoir s'interroger, de ce point de vue, sur nos propres icônes culturelles. À quoi renvoient-elles précisément? À quel regard de surplomb l'analyste consent-il lui-même à soumettre sa pratique, ses interprétations et ses *insights*? La communauté analytique viendrait-elle compenser le deuil impossible de tous ses objets — ses regards — perdus? Voilà d'autres questions sur lesquelles il faudrait pouvoir se pencher.

L'«enfantôme» ou le fantasme de l'immortalité

L'intériorisation du regard de l'objet perdu ne suffit pas à mettre un terme au travail du deuil. Aussi convoque-t-on habituellement d'autres personnes, sinon toute la communauté, et élève-t-on maints totems ou monuments pour partager l'expérience insoutenable de la perte. L'enfant pourra assumer, malgré lui, ce rôle de support.

Le regard que porte sur lui-même l'enfant suppose en effet l'intériorisation du regard des parents et même de tous les regards qui hantent secrètement le regard parental (ceux de leurs propres parents ou d'autres êtres chers, de leurs disparus, de leurs icônes culturelles, etc.). Nul doute, lorsqu'on lit Freud, que l'enfant se présente aux parents comme un objet libidinal venant se substituer à la perspective de la mort à laquelle les obligent à faire face maintes expériences de deuil, sans compter leur propre destin d'êtres mortels :

Mais il existe aussi devant l'enfant une tendance à suspendre toutes les acquisitions culturelles dont on a extorqué la reconnaissance à travers son propre narcissisme, et à renouveler à son sujet la revendication de privilèges depuis longtemps abandonnés. L'enfant aura la vie meilleure que ses parents, il ne sera pas soumis aux nécessités dont on a fait l'expérience qu'elles dominaient la vie. Maladie, mort, renonciation de jouissance, restrictions à sa propre volonté ne vaudront pas pour l'enfant, les lois de la nature comme celles de la société s'arrêteront devant lui [...] Il accomplira les rêves de désir que les parents n'ont pas mis à exécution [...] Le point le plus épineux du système narcissique, cette immortalité du moi que la réalité bat en brèche, a retrouvé un lieu sûr en se

réfugiant chez l'enfant⁵⁸.

À propos d'un rêve où figurait un de ses amis devenu depuis peu le père d'une petite fille, enfant qu'il désirait depuis très longtemps, Freud rapportait déjà dans *L'interprétation des rêves* : «Je sais qu'il avait été très douloureusement frappé par la mort prématurée de sa sœur. Je lui ai écrit qu'il transporterait sur cet enfant l'affection qu'il avait pour sa sœur; que cette petite fille lui ferait enfin oublier sa perte irremplaçable⁵⁹. » Ce commentaire l'amenait à révéler plus loin ce qui avait motivé le choix des prénoms de ses propres enfants : «Je tenais à ce que leurs noms ne fussent pas choisis d'après la mode du jour, mais déterminés par le souvenir de personnes chères. Leurs noms font des enfants des *revenants*⁶⁰.» Ces «enfantômes», selon l'expression du romancier Réjean Ducharme, réapparaîtraient, une dizaine d'années plus tard dans *Totem et tabou* : «Certains de ces peuples primitifs ont cependant adopté des coutumes compensatrices, dont l'une consiste à conserver les noms des morts en les donnant à des enfants, considérés comme des réincarnations des morts⁶¹.»

Freud s'est vu confirmer, d'un cas à un autre, que l'inconscient ne renonce à rien, que bien des croyances infantiles refoulées restent actives, malgré l'écoulement du temps; en les comparant les uns avec les autres, il s'est vite aperçu qu'on pouvait même garder intactes ces croyances en les reportant sur quelqu'un d'autre — identification projective incontournable. À travers l'enfant, en particulier, s'offre la possibilité (ou la tentation), pour l'un et l'autre parent, de garder bien vivante cette part d'eux-mêmes qui résiste à porter complètement le deuil : «Il y a toujours dans le désir des parents quelque deuil non fait — ne serait-ce que de leurs propres rêves d'enfant —, dit Serge Leclair,

58. S. Freud, «Pour introduire le narcissisme» (1914), dans *La vie sexuelle*, p. 96.

59. S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), p. 415.

60. *Ibid.*, p. 415. En italique dans le texte.

61. S. Freud, *Totem et tabou* (1912), p. 69.

et leur progéniture sera toujours et avant tout le support excellent et privilégié de ce à quoi ils auront dû renoncer⁶².» Quelle mémoire garde de ses parents l'enfant? Intègre-t-il leurs propres regards d'enfant, dont ils ont dû faire le sacrifice? À toute personne qui traverse l'expérience du deuil, il faut un espace de survivance. Y a-t-il de meilleur moyen, pour déjouer la censure, que de vivre à travers les yeux des autres, de s'identifier à eux secrètement, de s'y projeter en silence? Freud ne semble pas en douter un instant :

Il apparaît en effet avec évidence que le narcissisme d'une personne déploie un grand attrait sur ceux qui se sont dessaisis de toute la mesure de leur propre narcissisme et sont en quête de l'amour d'objet; le charme de l'enfant repose en bonne partie sur son narcissisme, le fait qu'il se suffit à lui-même, son inaccessibilité; de même le charme de certains animaux qui semblent ne pas se soucier de nous, comme les chats et les grands animaux de proie; et même le grand criminel et l'humoriste forcent notre intérêt, lorsque la poésie nous les représente, par ce narcissisme conséquent qu'ils savent montrer en tenant à distance de leur moi tout ce qui le diminuerait. C'est comme si nous les envions⁶³.

Au moment de définir, dans *Le mot d'esprit*, la fonction du rire, de l'humour et des célébrations de toutes sortes, autant de moyens de passer outre pendant quelques instants à ses inhibitions, Freud ne manque pas de faire ressortir le fait que la communauté remplit une fonction bien particulière dans l'expérience de la perte, en ce sens que les uns gardent mémoire de ce que les autres ont perdu. Lui apparaît alors, encore une fois, dans toute son évidence, l'idée du retour du refoulé par l'intermédiaire de l'autre. Ainsi, une tache aveugle dans le regard des parents survivrait sous une forme insoupçonnée dans le regard de l'enfant. : «C'est presque la seule définition freudienne de la sexualité infantile : ce que les adultes, de toutes leurs forces, ne veulent pas voir⁶⁴.» L'analyste doit nécessairement tenir compte de ces superpositions; bien des deuils inachevés

62. S. Leclaire, *On tue un enfant*, p. 24.

63. S. Freud, «Pour introduire le narcissisme» (1914), dans *La vie sexuelle*, p. 94-95.

64. J. Laplanche, «Faut-il brûler Mélanie Klein?», dans *Le primat de l'autre en psychanalyse*, p. 219-220.

auront pu en effet s'implanter chez l'analysant par l'intermédiaire des parents ou de toute autre personne ayant pu exercer sur lui, malgré eux, une influence décisive. Le décryptage de ces multiples couches du deuil, qui certes n'est pas chose facile, devrait favoriser le passage à autre chose. Certains psychotiques semblent sous le joug d'une loi intérieure leur commandant d'achever un deuil inachevable, comme s'ils étaient prisonniers ou «possédés» des rêves impossibles de leurs êtres chers. Une fois implantés dans l'inconscient, les rêves de l'autre mobilisent tout le psychisme — jusqu'à la folie, dans certains cas. Mais n'est-ce pas, paradoxalement, ce qui stimule le désir?

De même que je porte en moi l'empreinte de l'autre, de même j'inscris en l'autre mes propres traces, qu'il gardera en mémoire; de cela aussi, je serai appelé à faire le deuil. Lorsque l'autre disparaît, non seulement faut-il faire l'épreuve de l'effacement progressif de ses traces dans notre propre mémoire, mais il faut pouvoir composer également avec la douleur, plus énigmatique encore, de ne plus pouvoir apparaître dans sa mémoire. Le deuil met à l'épreuve cette conviction : «Peut-être vais-je mourir un jour, mais je resterai toujours vivant dans la mémoire des autres», d'où, peut-être, tout le cas que l'on fait de ce que les autres pensent de nous, de la façon dont on s'inscrit en eux. Le fantasme de l'immortalité se trouve, du coup, fortement ébranlé.

Feu l'enfant

Dans *l'Interprétation des rêves*, Freud rapporte la scène suivante :

Le père rêve que l'enfant est près de son lit, lui prend le bras, et murmure d'un ton plein de reproche : «Ne vois-tu pas que je brûle?» Il s'éveille, aperçoit une vive lumière provenant de la chambre mortuaire, s'y précipite, trouve le vieillard assoupi, le linceul et un bras du petit cadavre ont été brûlés par un cierge qui est tombé dessus⁶⁵.

65. S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), p. 433.

La portée significative de ce récit de rêve est incommensurable : les générations s'y entremêlent; le regard du père se recompose, d'une certaine manière, sur les cendres de l'enfance perdue, la sienne peut-être; l'obscurité de la chambre mortuaire est porteuse de lumière, semble-t-il; la mort s'affirme comme condition de l'apparition du sens; *et cetera*.

«Ne vois-tu pas que je brûle?» Non, le père ne le voit pas. Et comment le pourrait-il? Comment voir ce qu'il faut exclure pour que la vision soit possible? La conscience arrivant toujours en retard, elle ne peut témoigner de ce qui s'est passé. Tel un cierge allumé dans la nuit, le regard, tout droit sorti de la mort, veille au cœur de l'irreprésentable. «Destruction, production? s'interroge Monique Schneider. Dans la mesure où le tracé est par lui-même capture, l'image s'affirme en premier, dans son opération même, comme *immolation* de la chose représentée.» Elle ajoute ensuite, en se référant plus particulièrement cette fois au rituel primitif de la chasse : «La chasse constituerait ainsi, moins le thème inaugural que l'essence fondamentale du geste instaurateur situé au fondement de l'ordre culturel : enfantement et meurtre, trace et césure⁶⁶.»

Le rêve de l'enfant qui brûle traduit par ailleurs, avec beaucoup de force, l'aveuglement de l'être qui éprouve une trop grande douleur. Peut-on imaginer de plus grande douleur que celle de perdre un enfant? Comment parvenir à mener à terme un tel deuil? Comment s'identifier à l'enfant mort, comment faire appel à ses traits, aux quelques souvenirs qu'on a de lui? Deux jours après la mort de sa fille Sophie, Freud écrit dans une lettre adressée au pasteur Pfister : «La perte d'un enfant paraît être une offense grave, narcissique; ce qu'on appelle le deuil ne vient probablement qu'ensuite⁶⁷.» Une semaine plus tard, il écrit à Ferenczi : «Tout au fond de mon être je décèle le sentiment d'une offense

66. M. Schneider, *op. cit.*, p. 66. Je souligne.

67. S. Freud, *Correspondance*, 1873-1939, p. 358.

narcissique irréparable⁶⁸.» Dans *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, Allouch, lui-même en deuil d'un enfant, propose de passer de la mort du père à la mort de l'enfant, de faire de celle-ci le «cas paradigmatique» du deuil. La perte aurait ainsi toujours à voir avec l'enfant, nous invite-t-il à penser, la mort de l'autre venant marquer toujours trop tôt l'inachèvement d'une vie impossible à combler, à vivre jusqu'au bout; jamais, au grand jamais, ce ne sera «notre» heure, malgré toutes les conventions que les cultures ont pu ériger autour de la «belle» mort. Même le deuil qui paraît achevé est encore tirillé par l'inachèvement, par l'impossibilité de boucler la boucle. Face à l'enfant qui brûle, l'endeuillé fait l'épreuve de l'improbable et de l'indéfini — du «ce-qui-n'a-pas-eu-lieu» et de l'«on-ne-sait-quoi», selon les expressions d'Allouch. «Le mort n'est qu'enfant», dit-il, reprenant les mots du poète Mallarmé.

Ne vois-tu pas, n'entends-tu pas?... Non, il est impossible ici de voir, d'entendre, rappelle à son tour Leclair :

Insupportable est la mort de l'enfant : elle réalise le plus secret et le plus profond de nos vœux. On conçoit sans peine excessive la mort de son prochain, on accepte même, avec ou sans débat, de le tuer, voire de le manger. L'horreur du parricide semble devenir plus familière : Œdipe, de tragédie sacrée, est devenu complexe. Le droit est reconnu, à l'imagination du moins, de mettre la mère en pièces et de tuer le père (c'est que vous n'avez pas encore, dit le bon docteur, tué votre père!). Mais tuer l'enfant, non : on retrouve l'horreur sacrée; c'est impossible⁶⁹.

Détruire l'enfant-roi, c'est dissiper toute possibilité d'échapper soi-même à la mort. Leclair évoque, dans *On tue un enfant*, le «meurtre irréalisable, mais nécessaire» de *l'infans*, de l'enfant tout-puissant, pure merveille, fantasme qui se transmettrait de génération en génération, les enfants s'offrant comme support privilégié de ce à quoi les parents auraient été forcés de renoncer. La possibilité même de la transmission repose sur l'impossibilité de mettre un terme au deuil :

68. *Ibid.* p. 358.

69. S. Leclair, *op. cit.*, p. 10-11.

L'enfant merveilleux, c'est une représentation primordiale où se nouent, plus denses qu'en toute autre, les vœux, nostalgies et espoir de chacun [...] Y renoncer, c'est mourir, ne plus avoir de raison de vivre; mais feindre de s'y tenir, c'est se condamner à ne point vivre. Il y a pour chacun, toujours, un enfant à tuer, le deuil à faire et refaire continuellement d'une représentation de plénitude, de jouissance immobile, une lumière à aveugler pour qu'elle puisse briller et s'éteindre sur fond de nuit⁷⁰.

Le deuil n'est jamais tout à fait terminé, il laisse des traces, des traces de feu — nos veilles dans l'opacité, nos brûlures. L'auteur attire l'attention du lecteur sur le deuil permanent, tâche «aussi impérative qu'impossible à achever», que nous serions tous appelés à faire, car l'expérience radicale de la perte dont il s'agit ici ne correspond pas à un événement déterminé, repérable dans le temps, mais sous-entend une «exigence de travail», selon l'expression de Freud, sans cesse relancée. Plutôt que de rapporter ce mouvement ininterrompu à la pulsion, Leclaire propose en effet de passer à une «autre logique», «régie par l'impossibilité d'accomplir ce meurtre une fois pour toutes et la nécessité de le perpétuer à chaque fois qu'on se met à parler vraiment, à chaque instant où l'on commence à aimer⁷¹». Le psychisme se plierait sans relâche à la nécessité — à la poussée — de cette mort infinie. «Comment peut-on donc concevoir de renoncer à quelque chose à quoi on n'a pas, ni jamais eu, accès⁷²?» s'interroge-t-il, poussant à la limite la question que soulève le travail du deuil. Autrement dit, comment se délier d'un objet qui, d'ores et déjà, résiste à l'appropriation, à la compréhension, à la nomination? Le livre de Blanchot intitulé *L'écriture du désastre* présente un commentaire fasciné et fascinant du texte de Leclaire :

La mort impossible nécessaire : pourquoi ces mots — et l'expérience inédite à laquelle ils se réfèrent — échappent-ils à la compréhension? Pourquoi ce heurt, ce refus? Pourquoi les effacer en en faisant une fiction propre à un auteur? C'est bien naturel. La pensée ne peut pas accueillir cela qu'elle porte en elle et qui la porte,

70. *Ibid.*, p. 12.

71. *Ibid.*, p. 14.

72. *Ibid.*, p. 26.

sauf si elle l'oublie⁷³.

Inéprouvée : voilà un terme qui traduit bien l'expérience et la réalité de l'inconscient (en tant qu'elle précède l'expérience consciente, essentiellement subjective), tout en faisant ressortir les limites du savoir et de l'analyse. L'oubli dont parle ici Blanchot pourrait être rapproché de cet oubli fondateur auquel il a été fait référence précédemment; il a aussi à voir directement avec le deuil qui précède la «première» trace, à la veille de la perception, dont parlait Derrida. On se voit conviés, à nouveau, à réécrire le récit des origines, celui de l'enfant mort ou plutôt toujours déjà mort, puisque cette disparition ne serait précédée d'aucune vision, d'aucune présence, d'aucune intuition de l'événement : «[Nul] savoir, nulle expérience ne sauraient fixer [ce deuil] dans le passé définitif de son histoire», souligne Blanchot.

Le meurtre originaire qu'évoque Freud à travers le récit de rêve sur l'enfant qui brûle, de même qu'il le fait ailleurs à travers la fable phylogénétique, n'est pas sans rapport avec l'«expérience inéprouvée», expérience aussi inconcevable que la mort même et se renouvelant chaque fois que l'insatisfaction du désir nous fait ressentir une impression de perte indéfinie — perte d'«on-ne-sait-quoi», oubli de «ce-qui-n'a-pas-eu-lieu». Freud esquisse timidement, dans une lettre à Fliess, les fondements d'une pensée de l'origine : «À la question : "Qu'est-il arrivé dans la première enfance?" on répond : "Rien", mais il y existait un germe d'excitation sexuelle⁷⁴.» Le rien qui est à l'origine n'est donc pas rien puisqu'il excite le psychisme, le pousse constamment à l'élaboration, au travail.

Pontalis imagine, lui aussi, une origine qui n'aurait rien à voir avec la temporalité linéaire, la subjectivité et le savoir : quand il se dit «l'enfant d'un

73. M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, p. 110.

74. S. Freud, *La naissance de la psychanalyse*, p. 241.

enfant mort», par exemple, cet «enfant des limbes» n'a pas d'histoire, ni d'âge, ni de nom, ni de patrie. Lieu de l'absence, de l'indétermination, «lieu d'attente éternelle» sans objet défini, la mémoire inconsciente n'est pas sans rapport avec les limbes : «Les limbes : serait-ce là l'ombilic, la cicatrice ineffaçable, la signature de nos origines? [...] J'aimerais ne jamais cesser de venir au monde⁷⁵.» Se percevoir comme étant l'enfant d'un enfant mort, c'est faire fond sur l'oubli, c'est accepter de mettre son enfance derrière soi, pour se laisser déporter vers un nouveau commencement, lui-même imprévisible. «On dirait que même à l'état adulte, dit Freud, nous n'appartenons au monde que pour les deux tiers de notre individualité et que pour un tiers nous ne sommes pas encore nés⁷⁶.»

Les retours du refoulé, les formations de rêves, les symptômes, les rituels quotidiens auxquels donne lieu le deuil sont autant de façons de maintenir en vie ses disparus, de les tenir au plus près, de revivifier leur regard. Prétendre que les gens dits normaux sont capables de faire le deuil une fois pour toutes, d'accepter héroïquement l'Anankè, de faire face à «la réalité de la perte», c'est oublier que, dans les profondeurs de l'inconscient, un enfant ne cesse (de s'éteindre et) de venir au monde.

75. J.-B. Pontalis, *L'enfant des limbes*, p. 141.

76. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1917), p. 74.



La dernière séance de la journée vient de s'achever. Je m'accoude sur le rebord de la fenêtre, regarde au dehors, sans être vu. Ce besoin constant de rester dans l'ombre, d'où me vient-il? Suis-je devenu psychologue pour me cacher? Écrire, n'est-ce pas pour moi le même compromis : être lu, sans être vu? Depuis la fenêtre se reconstitue tout à coup, comme sur un écran, le souvenir le plus ancien que j'aie gardé de mon enfance : J'ai deux ou trois ans... je joue à cache-cache dans une maison... je me glisse tout à coup derrière un grand rideau de voile blanc, à demi transparent... je reste ainsi pendant un certain temps, cherchant à me cacher tout en souhaitant que quelqu'un me trouve. Ce souvenir se replie en moi, et la fenêtre redevient transparente. Précédant la nuit dans le ciel encore tout bleu, la lune se fait fantomatique. Les lampadaires jettent leurs premiers rayons avant la tombée du jour. Pourquoi faire de l'écoute du secret d'autrui un métier? Serait-ce pour réveiller les fantômes qui nous habitent tous? À moins que ce ne soit pour allumer des chandelles en plein jour. L'homme est ainsi fait que lorsqu'il se tient bien droit face au soleil, il oublie, comme s'il était hypnotisé, qu'au même moment, sous ses pieds, à l'autre bout de la terre, il fait nuit et qu'en tous sens se déploie le rêve sous le morcellement des étoiles. Maintenant que je suis psychologue, je sais qu'il me faudra sans relâche travailler à ne pas l'être, à ne pas être celui qui est censé tout voir et tout savoir : «Je ne sais plus à quoi, à qui j'ai affaire. Nous sommes deux inconnus. Il (elle) n'est plus le patient. Je ne suis plus le psychanalyste. Nous avançons, l'un et l'autre, dans le noir. (Pontalis, Fenêtres).»



TROISIEME PARTIE

*Quatre essais sur le rituel de deuil
et autres choses obscures*

I. LE MOI, CE TOTEM

L'être humain s'insère, dès la naissance, dans un ensemble culturel dont les traits distinctifs sont déjà établis; il hérite d'une tradition avec laquelle il est forcé désormais de composer. La psychanalyse s'occupe d'écouter un autre qui est habité par une histoire immémoriale qui interdit de le considérer uniquement comme un «individu»: cet être est toujours déjà sous influence et les événements historiques dans lesquels il vit hantent chacun de ses gestes. «Ces êtres du passé vivent en nous, au fond de nos penchants, dans le battement de notre sang, écrit Rilke : ils pèsent sur notre destin : ils sont ce geste qui ainsi remonte de la profondeur du temps.¹»

La psychanalyse ne saurait se satisfaire d'une pensée binaire qui oppose le concept d'individu au concept de culture, de même que le moi à l'autre. La formation du moi est impossible sans l'intervention de l'autre et des rites symboliques qui organisent la collectivité. Marqué d'une dette et d'une dépendance originelles, le moi ne se fait pas tout seul; il n'est pas à l'origine de lui-même. Le moi ne peut jamais être identique à lui-même, puisque son origine lui est, et lui restera à jamais, inconnue. Un sentiment d'étrangeté l'empêche d'être en pleine possession de lui-même, d'être maître de sa vie, comme de sa mort.

Si le psychisme infantile en vient à se structurer et à se forger un moi, c'est précisément parce que d'autres, avant l'enfant, auront eu à délimiter leurs propres points de repère, leurs propres barrières, et qu'ils auront pu ainsi «briser la glace», dans les deux sens du terme. Les limites qu'intériorise l'enfant, et à partir desquelles se circonscriront en lui différents espaces, ne se modèlent

1. R.-M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, p.70.

pas seulement à partir de celles du corps de la mère ou de son propre corps qu'il en viendra à apercevoir dans la glace, mais aussi et surtout à partir des limites invisibles qui, chez l'autre, tracent des lignes de partage décisives.

Laplanche souligne, dans sa théorie de la séduction généralisée, ce double aspect de la transmission : dans le psychisme infantile viendraient s'implanter des «objets-sources» pulsionnels qui seraient «compromis», au départ, selon lui, du fait qu'ils garderaient l'empreinte de l'inconscient parental, et des résistances qui s'y sont nécessairement incrustées sous l'influence de leurs propres parents (et ainsi de suite, de génération en génération). De ce point de vue, on reste toujours des enfants — toujours séduits par cette part d'inaccessible qui miroite en l'autre.

Pierre Legendre insiste sur le caractère déterminant de cette rencontre, de cette expérience des limites à travers les parents, où l'enfant prend conscience qu'ils sont encore, eux aussi, des enfants, jusqu'à un certain point, et qu'il est appelé lui-même à prendre sa place dans cet ensemble : «[Pour] un père, rester enfant signifie, à l'égard de son propre enfant, adresser à celui-ci une demande d'enfant, autrement dit le mettre en place de père².» La psychose constitue un rappel foudroyant de ce qui peut se produire quand l'enfant ne peut pas se rapporter à ses parents comme à des êtres soumis à des limites, comme à des êtres qui laissent le deuil venir infiltrer leurs gestes, leurs émois, leurs discours, leurs idéaux. Cette part infiniment «endeuillée» des parents est ce qui rend possible justement la substitution, le jeu de rôles, l'amour même, à l'extérieur de l'ancre familiale, ce qui mobilise l'enfant à élargir l'horizon de ses désirs, seules façons de se rendre compte, dès ses tout premiers rapports aux autres, notamment celui qu'il noue avec sa mère, de l'important héritage sur lequel il

2. P. Legendre, *Le crime du Caporal Lortie. Traité sur le Père*, p. 67.

devra, lui aussi, faire fond, comme l'exprime Piera Aulagnier :

Ce dont témoigne cette première relation, c'est du fait que la mère a pu symboliser son discours autour d'un signifiant, répondant de l'ordre humain où elle s'insère, mais qu'elle doit reconnaître comme préexistant et indépendant de sa propre existence à elle³

Il apparaît donc que la fonction à la fois unificatrice et séparatrice de l'identification n'opère que dans la mesure où le moi s'imprègne, dès ce rapport inaugural, de la limite ou de la perte qui est au cœur de la vie humaine. Tout se passe comme si les parents devaient, en définitive, accueillir leur nouveau-né «comme promesse et comme menace» ou, plus explicitement, «comme annulant la mort du parent et comme la provoquant à la fois⁴», selon la formulation saisissante de Monique Schneider. La maternité, la paternité, se trouvent alors, elles aussi, réintroduites paradoxalement dans l'espace de la perte ou du deuil; autrement dit, quelque chose est retiré aux parents aussitôt qu'un enfant leur est donné. Voilà une autre facette du deuil impossible, mais nécessaire.

Travail psychique / travail du rituel

Par ses institutions, ses valeurs, ses lois et ses rituels, la communauté met en place tout un ensemble de signes de démarcation permettant de créer l'illusion d'unité et d'appartenance dont dépend la consolidation du moi. «La culture met tout en œuvre pour assigner des limites⁵», souligne *Le malaise dans la culture*. Les rituels de la culture sont là pour faciliter la rupture, sinon laisser croire à la possibilité de rompre avec l'objet d'attachement, d'outrepasser la frontière qui retient inexorablement le moi auprès de l'objet perdu. Ils paraissent avoir une

3. P. Aulagnier, *Un interprète en quête de sens*, p. 271.

4. M. Schneider, «Père, ne vois-tu pas?...» *Le père, le maître, le spectre dans L'interprétation des rêves*, p. 171.

5. S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), p. 54.

fonction séparatrice, purificatrice et cathartique. *Totem et tabou* associe d'ailleurs à des «actes de purification» les coutumes autour desquelles gravite le corps social à l'occasion du deuil.

Ce «travail des limites⁶», selon l'expression de Patrick Baudry, n'a certes pas échappé à Freud, qui insiste, à plusieurs reprises, sur la fonction déterminante de l'expérience de la perte dans la mise à nu, du moins sur la scène manifeste, des frontières — entre le monde des vivants et celui des morts, entre le corps et l'âme, entre l'ici et l'au-delà, pour s'en tenir à l'essentiel — auxquelles le moi doit pouvoir se rapporter :

Le deuil doit remplir une mission psychique définie, qui consiste à établir une séparation entre les morts, d'un côté, les souvenirs et les espérances des survivants, de l'autre.⁷

Les altérations dues à la mort l'amènent à concevoir la division de l'individu en un corps et une âme⁸.

Le vivant ne se sentait à l'abri des poursuites des morts que lorsqu'il était séparé de celui-ci par un cours d'eau. C'est pourquoi on enterrait volontiers les morts dans des îles, sur la rive opposée d'un fleuve; les expressions «en deçà» et «au-delà» n'auraient pas d'autres origines⁹.

Ces oppositions sont censées susciter une prise de conscience des limites absolument essentielle. Ce sont autant de mirages par lesquels le moi doit se laisser séduire pour arriver à traverser le désert du deuil. (Selon l'hypothèse avancée dans le premier chapitre de la thèse, la délimitation des contours «officiels» du deuil sur la scène manifeste servirait de paravent aux fantasmes transgressifs et aux métissages élaborés sur la scène inconsciente.)

On se surprend que Freud n'ait pas cru bon départager, dans ces quelques extraits, ce qui relève du deuil individuel et ce qui relève du deuil collectif. Sont-

6. P. Baudry, *La place des morts. Enjeux et rites*, p. 63.

7. S. Freud, *Totem et tabou* (1912), p. 80.

8. S. Freud, «Considérations actuelles sur la guerre et la mort» 1915), dans *Essais de psychanalyse*, p. 33.

9. S. Freud, *Totem et tabou* (1912), p. 72-73.

ils davantage reliés l'un à l'autre qu'il n'y paraît? Il faut attendre «Deuil et mélancolie» pour que se manifeste, quelques années plus tard, le traitement du deuil et du rituel (plus spécifiquement, dans ce cas-ci, le rituel religieux) comme deux phénomènes distincts. La possibilité de penser le deuil en dehors de la religion expliquerait-elle la notoriété assez exceptionnelle qu'a connue le texte? Il reste à se demander si une réflexion sur le deuil peut vraiment faire abstraction de toute la question de l'héritage culturel, et notamment du rituel, entendu dans son sens le plus général.

Retenons, à ce stade-ci de l'analyse, que Freud n'a pu se détacher de la question de la ritualisation du deuil que par le moyen d'une identification inconsciente. Laplanche attire l'attention sur l'analogie qu'on ne peut manquer d'apercevoir entre la fonction du travail psychique du deuil et celle de la coutume décrite dans le passage suivant de *Totem et tabou* :

Une des plus bizarres, mais aussi des plus instructives coutumes du tabou se rapportant au deuil chez les primitifs consiste dans l'interdiction de prononcer le nom du mort. Cette coutume est extrêmement répandue [...] Les Massai, en Afrique, ont eu recours au moyen qui consiste à changer le nom du décédé, immédiatement après sa mort; à partir de ce moment, il peut être nommé sans crainte, tous les interdits ne se rapportant qu'à son ancien nom. [...] Chez les Gayacurus, du Paraguay, le chef donnait, dans ces tristes occasions, à tous les membres de la tribu, de nouveaux noms qui leur restaient et dont ils se prévalaient, comme s'ils les avaient toujours portés. [...] Mais la crainte de prononcer un nom ayant appartenu à un défunt s'amplifie et s'étend à tout ce qui se rapporte de loin ou de près à ce défunt; la grave conséquence de ce processus de répression consiste en ce que ces peuples n'ont ni tradition ni souvenirs historiques et n'offrent aucun document certain à celui qui étudie leur histoire¹⁰.

En tant qu'elle permet de rester en relation avec le mort par toutes sortes de faux-semblants, cette pratique rituelle de nomination ou de dénomination — à lire aussi comme «dé-nomination» puisqu'elle vise à oblitérer le nom ou les noms sur lesquels porte l'interdiction taboue —, n'évoque-t-elle pas tout le

10. *Ibid.*, p. 68-69.

travail de dissimulation et de transformation du deuil qu'on s'est appliqué à décrire dans la première partie de la thèse?

Le changement d'identité de l'objet perdu, que vient sanctionner le rituel de passage décrit dans *Totem et tabou*, est au cœur d'un processus fondamental de l'inconscient qui permet, lui aussi, de donner naissance aux dénominations les plus insolites, de faire apparaître les substituts les plus singuliers de l'objet perdu. D'un côté comme de l'autre, le disparu vient s'offrir à la mémoire des siens : sur la scène culturelle, le rituel funèbre force le contre-investissement d'un substitut facile à repérer en déterminant un lieu d'ensevelissement immuable où chacun pourra revenir à n'importe quel moment; sur la scène de la mémoire inconsciente, prennent naissance, au gré de la fragmentation, de la condensation ou du déplacement des traces de l'objet perdu, divers substituts susceptibles de venir à tout moment hanter la conscience, infiltrer la moindre des paroles, des actions, des émotions de l'endeuillé. L'inconscient se donne ainsi à penser comme une sorte de cimetière intérieur, où sont ensevelis — à distance de leur lieu d'origine — nos objets perdus, et d'où ils peuvent ressurgir, à tout moment, sous les travestissements les plus incongrus.

De la mort au fantasme d'appartenance

Une lecture croisée de *Totem et tabou* et de «Deuil et mélancolie», publiés à quelques années de distance (1912 et 1917, respectivement), laisse pressentir que la fonction d'incorporation de l'objet perdu à travers le rituel substitutif du deuil ne concernerait pas seulement le moi, mais aussi toute la communauté qui «porte» le deuil. À travers le repas totémique, l'incorporation cannibale du défunt rendrait possible l'identification au mort aussi bien que l'identification aux membres du clan touchés par le deuil. Le partage des restes du mort aurait

pour fonction de sceller «une relation toute particulière», dit Freud dans *Totem et tabou*, entre les membres du clan; il applique d'ailleurs la même interprétation au repas eucharistique. Le nom de *kinship* (qui veut dire «faire partie d'une substance commune») viendra désigner cette forme de communion.

Le travail mémoriel a certes sa place dans «Deuil et mélancolie»; l'auteur ne semble pas avoir cru bon, toutefois, le mettre en parallèle avec les pratiques commémoratives du groupe ou du clan auxquelles s'intéresse *Totem et tabou*. Ces pratiques de réappropriation font pourtant appel, elles aussi, à la mémoire commune (qui, à cette occasion, cède au fantasme de l'unité sans faille, cherche à se laisser saisir «comme une», justement). Du fait qu'elle rend possible la cohésion fantasmatique du groupe, autant que celle du moi, l'identification ne pourrait-elle être envisagée comme un processus à caractère totémique? De la même manière que s'élève dans le ciel le totem symbolisant l'unité du clan, ne voit-on pas se former dans le psychisme le totem du moi à même les résidus du morcellement occasionné par la perte de l'objet?

Les sarcophages égyptiens du temps des pharaons, qui semblent faire fonction à la fois de cercueils et de totems, sont un emblème assez saisissant de cette réunion du moi et du «nous» à travers la mort, comme si la naissance du lien social ne pouvait se faire que sur le sol de la mort. Les totems sont des cercueils remis sur pieds.

La création de liens imaginaires, d'une espèce de cordon ombilical, entre les membres de la communauté viendrait précisément pallier le désarroi engendré par la coupure radicale que constitue, chaque fois, la rencontre avec la mort : au cœur même de la blessure se (re)formerait, se resserrerait, telle une cicatrice, le tissu social. La coupure crée des liens, elle les resserre et les noue. La coupure produit le «nous». On est ainsi amené à poser que le pacte protecteur qui sous-

tend le rituel funèbre rend possible la transition de la dépossession à la réappropriation, du sentiment de solitude au sentiment d'appartenance, de la détresse la plus aiguë à l'espérance la plus exaltante. Ce rite de passage que constitue le travail du deuil collectif permet d'aménager une issue libidinale, en quelque sorte, au sein de la temporalité et de l'espace indéfinis du deuil individuel.

L'endeuillé serait toujours en tension entre les deux scènes : celle de l'inhumation, de l'enfouissement manifeste du mort, à laquelle il assiste, aux côtés des siens, tous faisant cercle autour de la fosse — alliance nécessaire à la conjuration du vide et du silence intolérables qui s'ouvrent devant lui, devant eux —; et celle de l'exhumation, du retour du refoulé en quelque sorte, où surgissent de six pieds sous terre tous les totems sur lesquels le moi pourra s'appuyer pour ne pas s'effondrer. Si l'on devait s'en tenir à deux images pour représenter cette expérience singulière, il faudrait pouvoir faire apparaître l'image du défunt s'éclipsant entre les bras de l'endeuillé et celle du totem venant aussitôt s'y substituer, un vide s'intercalant entre les deux. Seul ce hiatus, quelque chose comme un oubli incommensurable, permet au groupe de festoyer ensuite comme si rien ne s'était jamais passé, comme si personne n'avait jamais trépassé — comme si tout était encore, et à jamais, à sa place.

Si l'être humain est en mesure de porter le deuil, d'y faire face, et d'y mettre (consciemment) un terme — illusoirement sans doute, car, sur le plan inconscient, le deuil ne trouve jamais son terme, le rapport à l'objet perdu s'infiltrant, comme on l'a vu, dans tous les autres rapports —, c'est précisément parce qu'il peut s'appuyer sur un modèle culturel. On est ainsi amené à penser le travail du deuil comme une sorte de rituel de passage, au cours duquel l'expérience personnelle trouve à s'inscrire dans l'expérience communautaire.

Porter le deuil, c'est aussi être porté par l'héritage des traditions culturelles, tel le cercueil par le cortège.

Une aire infinie de séparation

Au moment de concevoir, dans *Jeu et réalité*, l'espace transitionnel où aurait lieu l'expérience culturelle, Winnicott voit s'esquisser «une aire d'expérience qui ne sera pas contestée», dit-il, un espace qui, à la fois, rend possible et met à distance le deuil, «une aire infinie de séparation [...] que le bébé, l'enfant, l'adolescent, l'adulte peuvent remplir créativement en jouant, ce qui deviendra ultérieurement l'utilisation heureuse de l'héritage culturel ¹¹». Il laisse ainsi entendre que le deuil ne prend fin que dans l'espace du jeu culturel, où il n'est plus mis en doute en quelque sorte. Pour Winnicott, l'objet perdu n'est pas qu'intrinsèque au psychisme; en tant qu'il se trouve intégré à l'espace culturel, il n'est jamais oublié; on n'a donc pas à en faire le deuil, dit-il. Les objets perdus «se répandent dans le domaine culturel tout entier ¹²», en vient-il à conclure. Faire le deuil, c'est donc aussi ne pas le faire tout à fait, le porter jusqu'au «nous», lui faire place parmi tous les deuils inachevés qu'auront vécus les autres avant soi et autour de soi, mus par le même espoir de pouvoir un jour tourner la page.

Le caractère infini du deuil, son appel aux représentations collectives comme à une dernière consolation, peut mener à des questionnements graves et essentiels. Rilke n'hésite pas, quant à lui, à affirmer que «seules sont mauvaises et dangereuses les tristesses qu'on transporte dans la foule pour qu'elle les couvre¹³». Mais où donc transporter nos deuils impossibles? Les symptômes

11 . D. W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, p 150.

12 . *Ibid.*, p. 13.

13. R-M Rilke, *op. cit.*, p.87.

individuels sont-ils des destins moins dommageables? Cette phrase de Freud représente une énigme qui paraît insoluble: «L'adoption de la névrose universelle le dispense de la tâche de former une névrose personnelle.¹⁴» L'espace de la culture semble à la fois permettre le deuil et l'empêcher, ouvrant une autre scène où la tragédie du deuil pourra se déplacer, se jouer et se répéter.

L'illusion nécessaire de l'identité

À la vue (aveuglante) de ce mystère fabuleux que représentent les relations du moi et du nous, la psychanalyse indique la possibilité de penser l'expérience humaine à partir de la folie, en l'accueillant, et non en la rejetant comme un phénomène marginal ou accidentel. L'expérience psychotique dévoile une vérité douloureuse pour chacun: les sentiments d'unité du moi et d'appartenance à soi ne sont pas «naturels» ou «innés», mais bien des constructions qui ont une histoire; ce sont des effets auxquels adhère la conscience. *Le malaise dans la culture* rencontre, dès les premières pages, l'illusion nécessaire et indépassable du moi :

Normalement, rien n'est pour nous plus assuré que le sentiment de notre soi, de notre moi propre. Ce moi nous apparaît autonome, unitaire, bien démarqué de tout le reste. Que cette apparence soit un leurre, qu'au contraire le moi se continue vers l'intérieur, sans frontière tranchée, dans un être animique inconscient que nous qualifions de ça, auquel il sert en quelque sorte de façade, c'est ce que nous a enseigné, la première, la recherche psychanalytique.¹⁵

La psychanalyse force le passage de la réflexion sur la voie des enjeux individuels et collectifs de la frontière, de l'identité et du leurre. Les mouvements perpétuels et indissociables de la pulsion de mort et de la pulsion de vie peuvent être étudiés sous cet angle particulier. Face à l'expérience de

14. S. Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927), p. 45.

15. S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), p.7.

morcellement et de déliaison qu'engendre la perte, se présente une force qui rassemble (le psychisme et la communauté). La formation d'un au-delà fantasmatique — le leurre du moi et du nous — fait partie du deuil lui-même. Néanmoins, un mouvement de déliaison paraît nécessaire, puisque la force de rassemblement tend toujours vers l'unité, l'homogénéité, la pureté et donc la violence de l'exclusion. Freud insiste sur le danger que représente la désintrinsication des pulsions (de vie et de mort), marquant la double nécessité d'un rassemblement et d'une déliaison. Il n'y a pas de salut ou de paix psychique; seul demeure un rapport conflictuel sans cesse à affronter, une amitié à construire, une fraternité à réinventer quotidiennement.

La psychose témoigne de la séparation qui doit habiter le lien, de l'espacement que doit contenir toute proximité, pour que soit maintenue la possibilité d'être en relation avec l'autre. Par conséquent, une communauté sans fusion paraît imaginable, de même qu'un «nous» irréductible à l'Un ou au Même (nationalisme, fascisme, totalitarisme). Paradoxalement, la non-appartenance est première; l'absence de liens est au fondement de la communauté (en deuil). Toute identité, qu'elle soit de l'ordre du moi ou du nous, ouvre l'espace d'une «aire infinie de séparation», pour reprendre l'expression de Winnicott, qui permet, au sein d'un sentiment illusoire d'unité et d'appartenance, l'affirmation de l'espacement, de la distance irréductible et nécessaire.

La tâche de penser une communauté de singularités irréductibles est un défi immense et incontournable. On ne pourra, à tout le moins, faire l'économie d'une réflexion sur le rapport de l'humain au leurre, à l'illusion et au fantasme, puisqu'il importe de ne pas effacer à nouveau la limite qu'impose la folie à toute quête absolue de «vérité»; l'illusion de l'appartenance à soi est indépassable. Il

faut se demander si le besoin, ou la tentation, de donner au « nous » un caractère de vérité (naturelle, historique ou divine, selon ce qu'on a en vue) ou de lui trouver un fondement réel en l'enracinant dans un territoire (ethnique, géographique, linguistique ou autre) clairement délimité n'aurait pas chez l'être humain une fonction compensatoire par rapport au sentiment d'appartenance si fragile qui, sans relâche, travaille de l'intérieur le moi.

C'est sous l'aspect d'une expérience limite, où se trouvent mises en jeu toutes nos certitudes, que se présente alors l'expérience du deuil. Le deuil est sans cesse à l'ordre du jour, de même que le risque de perdre toute limite absolue. Se traceront peut-être alors des limites frivoles, qui permettent de jouer.

Maturité de l'homme : cela signifie avoir retrouvé le sérieux que l'on mettait dans ses jeux, enfant.

NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*

II. LA FÊTE SACRIFICIELLE

Mais que signifie le deuil qu'on éprouve à la suite de la mort de l'animal totémique et qui sert d'introduction à une fête joyeuse? Si l'on se réjouit du meurtre du totem, qui est un acte ordinairement prohibé, pourquoi le pleure-t-on également?

FREUD, *Totem et tabou*

Le deuil est un coup de foudre; s'y mêlent les brûlures et les caresses, la souffrance et la jouissance, le tonnerre et la passion. Nul ne sera surpris de lire qu'une étude psychanalytique de l'épreuve de la perte suppose la reviviscence du «complexe d'Oedipe» à travers cette expérience. De fait, le pivot de l'enjeu oedipien — qui ne sera pas exposé ici dans toute sa complexité — se situe dans l'ambivalence affective qui provoque le sentiment de culpabilité, là où se condensent, en une seule expression, l'amour et la haine. Ce sentiment de culpabilité met en scène un processus de civilisation dans lequel les désirs amoureux et hostiles de l'enfant rencontrent les interdits et les conventions de la culture. La pulsion cherche alors d'autres issues, illustrant ainsi la quête tragique d'une satisfaction substitutive.

Avant d'étudier les voies polymorphes que prend l'ambivalence, il convient d'abord de définir les fantasmes transgressifs qui habitent le psychisme en deuil.

Les vœux de mort inconscients : une célébration clandestine

Au cœur du deuil et des rituels funèbres gît un tabou. Au risque de devenir elle-même taboue, la psychanalyse dévoile l'autre scène de la souffrance, dans laquelle se trouve une source cachée de jouissance, comme l'explique Maria Torok dans «Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis» :

C'est, non pas, comme on pourrait le penser, l'affliction causée par la perte objectale elle-même, mais le sentiment d'un péché irréparable : péché d'avoir été envahi de désir, d'avoir été surpris par un débordement de libido, au moment le moins convenable, au moment où il sied de s'affliger et de s'abandonner au désespoir.¹⁶

Dans «Deuil et mélancolie», Freud mentionne la satisfaction de rester vivant que ressent l'endeuillé et l'étrange «triomphe» inconscient auquel conduit le travail psychique, étant donné la ressemblance entre l'effort, long et périlleux, du détachement de la libido et la victoire obtenue au terme d'un combat. Comme l'indiquent les correspondances entre les deux hommes, Karl Abraham aurait souhaité que Freud pousse plus loin, dans «Deuil et mélancolie», son étude de «l'accroissement libidinal» — selon l'expression d'Abraham. Klein inscrira sa pensée dans ce frayage, en élaborant notamment une théorie du deuil autour des notions de manie, de culpabilité et de réparation, pour ne nommer que ces aspects :

Dans la situation du deuil, la haine s'exprime, en particulier, par un sentiment de triomphe sur le mort [...] Les désirs de mort que l'enfant éprouve à l'égard de ses parents, de ses frères et de ses soeurs, s'accomplissent effectivement chaque fois que meurt une personne aimée [...] Sa mort, si bouleversante qu'elle soit pour d'autres raisons, est également ressentie comme une victoire, donne lieu au triomphe, et par conséquent à une culpabilité accrue¹⁷.

Plus récemment, en 1995, Jean Allouch a publié une *Érotique du deuil*. On peut aussi évoquer le «crime» de l'introjection imaginé par Nicolas Abraham, dans *L'écorce et le noyau*, paru en 1978, où l'auteur traduit l'introjection de l'objet perdu dans les termes d'une expérience orgastique qui débouche sur la culpabilité.

«Deuil et mélancolie» propose peu de réflexions sur les sentiments

16. M. Torok, «Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis», dans N. Abraham et M. Torok, *L'écorce et le noyau*, p.232.

17. M. Klein, «Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs», dans *Essais de psychalyse*, p. 352.

ambivalents qui tourmentent l'inconscient en deuil. La conception freudienne de l'affect est pourtant si riche, si complexe et révolutionnaire, telle que l'interprétation des sentiments de panique de Dora : le corps envahi de chaleurs et de palpitations, le visage écarlate et ruisselant, crispé comme avant l'accouchement d'un cri — cette scène de panique répète un «fragment de coït»! Un corps en douleur peut jouer (sans le savoir) un corps excité. La mort, l'amour : un seul cri. Freud pousse le scandale psychanalytique jusqu'à cet abîme où la morale perd contenance; les frontières s'embrouillent entre la vertu et le vice, le bien et le mal. La psychanalyse cherche à accueillir les enfants du tabou que sont, par exemple, ces rêves dans lesquels un fou rire (ou pire, une indifférence) survient au moment où il conviendrait de «porter» le deuil.

Lorsqu'il analyse «les rêves de la mort de personnes chères» dans *L'interprétation des rêves*, Freud observe que les rêves accompagnés d'affects douloureux «ont le sens de leur contenu, ils trahissent le souhait de voir mourir la personne dont il est question». «Je sais que je vais révolter ici tous les lecteurs¹⁸», ajoute-t-il. Freud poursuit malgré tout son analyse, en faisant littéralement éclater les limites conventionnelles entre le plaisir et le déplaisir, la jouissance et la souffrance. Il évoque un rêve où une femme pense à son mari «avec cet impératif : Pends-toi!»; ce souhait de mort traduit aussi un plaisir, selon Freud, cette femme ayant lu avant ce rêve «que lors de la pendaison, il se produisait une érection puissante». Le souhait d'une érection du mari prend le masque de la pensée la plus effrayante.

Freud saisit rapidement, dans *L'interprétation des rêves*, le scandale de sa pensée, l'aspect intolérable de son hypothèse des souhaits de mort inconscients. Il demande même qu'on l'écoute encore un peu «avant de repousser cette

18. S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), p. 217.

explication comme monstrueuse». Il insiste sur le leurre qui fait vivre ces fantasmes au présent, comme si «moi», «je» souhaitais «actuellement» la mort de personnes chères. La culpabilité proviendrait de cette impression que les souhaits de mort viennent de «moi» et qu'ils sont non seulement actuels, mais de réels actes meurtriers :

Nous avons pu voir déjà que les souhaits que le rêve représente comme accomplis ne sont pas toujours des souhaits actuels. Ce peuvent être aussi des souhaits passés, dépassés, refoulés, auxquels nous ne pouvons attribuer une sorte de survivance que parce qu'ils réapparaîtront dans le rêve. Leur mort n'est pas la mort habituelle, mais celle des ombres de l'Odyssée, qui retrouvent quelque vie dès qu'elles ont bu du sang¹⁹.

La culpabilité qui envahit le psychisme en deuil a trait à une temporalité inconsciente qui déplace, condense et fragmente la chronologie linéaire de la conscience (passé-présent-futur). En chacun survit un autre temps, un autre rapport à la mort — un enfant intempestif :

L'enfant n'imagine pas l'horreur de la destruction, le froid de la tombe, l'épouvante du néant sans fin, que l'adulte, comme le prouvent tous ses mythes sur l'au-delà, supporte si mal. La crainte de la mort lui est étrangère, c'est pourquoi il joue avec ce mot effrayant et menace les autres enfants. «Si tu fais encore ça, tu mourras comme François est mort» [...] Un enfant de huit ans, que l'on a conduit au musée d'histoire naturelle, peut encore dire à sa mère : «Maman, je t'aime tellement que, si tu venais à mourir, je te ferais empailler et je te mettrais dans ma chambre de manière à te voir tout le temps»²⁰.

Freud aurait pu s'en tenir aux justifications de son hypothèse des affects inconscients qu'il donne dans *L'interprétation des rêves*. Ce serait mal le connaître. Quinze ans plus tard, en 1915, dans ses «Considérations actuelles sur la guerre et la mort», Freud réitère le caractère révoltant, inimaginable et scandaleux de cette «satisfaction cachée derrière le deuil» :

Chaque jour, à chaque heure, dans nos motions inconscientes, nous écartons de

19. *Ibid.*, p. 217.

20. *Ibid.*, p. 221.

notre chemin ceux qui nous gênent, ceux qui nous ont offensés et lésés. Le «Que le diable l'emporte», qui nous vient si souvent aux lèvres quand notre mauvaise humeur se dissimule derrière une plaisanterie et qui signifie en réalité «Que la mort l'emporte», c'est dans notre inconscient un désir de mort sérieux et plein de force [...] Si l'on nous juge selon nos motions de désir inconscientes, nous sommes donc nous-mêmes comme les hommes des origines une bande d'assassins [...] La psychanalyse, avec des constatations comme celles-ci, ne trouve la plupart du temps aucun crédit auprès des profanes. On les rejette comme des calomnies qui, face aux assurances de la conscience, ne comptent pas, et l'on ferme habilement les yeux sur les petits indices par lesquels l'inconscient, lui aussi, a coutume de se révéler au conscient²¹.

À même la peau du texte freudien, on peut tâter le pouls de la psychanalyse, juger de ses palpitations essentielles, de son projet palpitant (d'angoisse) : maintenir l'hospitalité au monstrueux. En fixant dans les yeux le monstre de la guerre, Freud y aperçoit son propre reflet, l'ombre de lui-même, cette bande d'assassins refoulée dans son for intérieur : «Nous descendons d'une lignée infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le désir de tuer, comme peut-être nous-mêmes encore²²».

En 1920, dans «Au-delà du principe de plaisir», le célèbre jeu de la bobine ouvre encore une autre façon de concevoir la part des souhaits de mort dans le deuil : ils surviennent à la manière d'un mécanisme de défense dans lequel se renverse la scène de la rupture, afin de reprendre un contrôle, tout illusoire, sur la douleur de la perte :

Mais l'on pourrait encore proposer une autre interprétation. En rejetant l'objet pour qu'il soit parti, l'enfant pourrait satisfaire une impulsion, réprimée dans sa vie quotidienne, à se venger de sa mère qui était partie loin de lui; son action aurait alors une signification de bravade : «Eh bien, pars donc, je n'ai pas besoin de toi, c'est moi qui t'envoie promener!»²³

Les affects dits «inconscients», les vœux de mort par exemple, ne sont pas plus «vrais» que ceux qui se manifestent à la conscience. Il y a une foule de

21. S. Freud, «Considérations actuelles sur la guerre et la mort» (1915), dans *Essais de psychanalyse*, p. 36-37.

22. *Ibid.*, p.35.

23. S. Freud, «Au-delà du principe de plaisir» (1920), dans *Essais de psychanalyse*, p. 54.

masques, sans vrai visage derrière. La psychanalyse convoque le deuil du *Visage* et du *Moi authentique*. Sous les yeux de Freud, le visage de l'homme aux rats prend l'allure d'un masque :

À chaque moment important du récit, on remarque sur son visage une expression complexe et bizarre, expression que je ne pourrais traduire autrement que comme étant l'horreur d'une jouissance par lui-même ignorée. Il continue avec beaucoup de difficultés : «À ce moment, mon esprit fut traversé par l'idée que cela arrivait à une personne qui m'était chère.»²⁴

Les affects voilent quelque chose, ils dissimulent un mystère, ce qui n'enlève rien à nos émotions, à leur sincérité, les entrecoupant plutôt d'un inconnu et leur donnant la possibilité de toujours pouvoir signifier autre chose, simultanément. Les autoreproches mélancoliques expriment en réalité des reproches adressés à l'objet, dit Freud. Les reproches qui sont faits au paranoïaque cachent une vérité surprenante, comme Freud l'a aperçu dans le délire de persécution de Schreber : la proposition «Moi, je l'aime» est renversée («Je ne l'aime pas, je le hais») puis projetée («Il me hait»). Il semble y avoir un langage des émotions, une possibilité de les jouer, de les transformer. Il n'y a pas d'affect indivisible ou pur, vrai ou authentique; chacun est habité de la possibilité de devenir autre, de se transformer, de se déguiser, de se travestir jusqu'à pouvoir représenter son contraire supposé. La psychanalyse travaille sans cesse à le démontrer : les choses peuvent s'exprimer par ce qui leur est le plus lointain.

La haine, le remords, le culte : destins collectifs de l'ambivalence

À la parution du texte «Psychologie des foules et analyse du moi», Karl Abraham écrit à Freud, dans le but de lui souligner, cette fois-ci, la dimension festive et collective de l'expérience du deuil — de *tout* deuil : «L'accroissement

24. S. Freud, «Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle (L'homme aux rats)» (1909), dans *Cinq psychanalyses*, p. 207.

de la libido après le deuil serait en tout point analogue à la fête du maniaque. Mais dans le passage de la *Psychologie des masses* où il est question de la fête, je ne trouve pas ce parallélisme emprunté à la vie normale²⁵.» Bien qu'il ne relie pas de façon explicite son analyse de «la vie sociale des peuples primitifs» à «la vie normale», Freud a étudié les rituels, dans *Totem et tabou*, sous le jour d'une expérience festive et collective :

Sacrifices et fêtes coïncidaient chez tous les peuples, chaque sacrifice comportait une fête, et il n'y avait pas de fête sans sacrifice. Le sacrifice-fête était une occasion de s'élever joyeusement au-dessus des intérêts égoïstes de chacun, de faire ressortir les liens qui rattachaient chaque membre de la communauté à la divinité²⁶.

Il souligne la dimension sacrificielle de ces commémorations et y verra même la scène originare dans laquelle la vie individuelle rencontre les conditions de la vie en commun : le meurtre du chef omnipotent de la horde originelle. La civilisation exigerait un double sacrifice : d'une part, le père est sacrifié sur l'autel d'un pouvoir redistribué entre les fils et, d'autre part, ce pacte fraternel exige de chacun le renoncement à la toute-puissance et à la satisfaction sans limite des élans sexuels et agressifs. Aux fondements de la culture, se joue et se répète la scène du sacrifice de l'autre et du sacrifice de soi. Allons jeter un coup d'œil derrière le rideau.

Sacrifier l'autre

L'héritage culturel habite, en secret, les deuils d'aujourd'hui. Certaines de ces traditions remontent aussi loin qu'aux rituels sacrificiels. «Les sacrifices d'animaux sont plus anciens que l'agriculture», écrit Freud, dans *Totem et tabou*, un livre où il décrit le sacrifice comme «l'acte sacré par excellence». Le lien social

25. S. Freud et K. Abraham, *Correspondance : 1907-1926*, p. 336.

26. S. Freud, *Totem et tabou* (1912), p. 155.

(dit «primitif») prendrait naissance, selon Freud, dans le geste d'un «crime commis en commun» qui viendrait assurer le partage de la culpabilité qui envahit l'endeuillé : «La mise à mort de la victime était un acte défendu à l'individu et [...] n'était justifié que lorsque la tribu en assumait la responsabilité²⁷.»

Auprès du cadavre se déploie, dans toute son ampleur, le paradoxe du rapport entre le psychisme et la culture, elle qui, d'une main, le force à refouler ses sentiments ambivalents et qui, de l'autre, lui ouvre des voies d'expression et de satisfaction substitutives. L'espace culturel jette les bases de l'interdit, tout en favorisant le retour (masqué) du refoulé. En 1907, dans son étude comparative de la névrose obsessionnelle et de l'exercice religieux, Freud explique de quelle manière la religion prend en charge les vœux de mort refoulés du croyant, lui permettant ainsi de les vivre de façon déguisée et détournée, au nom de la religion :

Il est fréquent que toutes les actions prohibées par la religion — manifestations des pulsions réprimées par la religion — soient précisément accomplies au nom de la religion et, dit-on, pour son plus grand bien. [...] Un fragment de ce refoulement pulsionnel est pris en charge par la religion, qui amène l'individu à offrir son plaisir pulsionnel en sacrifice à la divinité. "À moi la vengeance", dit le Seigneur.²⁸

La scène du sacrifice dévoile un mécanisme de projection : une figure imaginaire se crée — à l'extérieur du psychisme, croit-on — pour donner la possibilité de vivre secrètement les fantasmes interdits sous d'autres traits, sous un autre nom : «Ce n'est pas moi, mais quelqu'un, au dehors, à qui la mort donne satisfaction», semble se dire la conscience. La peine de mort opère-t-elle, aujourd'hui encore, «un crime commis en commun» qui permet de répartir la

27. *Ibid.*, p. 156-157.

28. S. Freud, «Actions compulsives et exercices religieux» (1907), dans *Névrose, psychose et perversion*, p. 141-142.

culpabilité et la responsabilité des endeuillés? peut-on se demander. «À moi la vengeance», dit la loi. Les fantasmes transgressifs sont alors vécus au nom de la loi, c'est-à-dire au nom même de ce qui interdit leur expression impulsive et individuelle. La loi incarne, dans ce cas-ci, l'instance créée au dehors des psychismes en deuil, cette chose anonyme à quoi la mort donne satisfaction.

L'interprétation peut, bien entendu, s'étendre et s'élargir : comment ne pas interpréter, par exemple, l'omniprésence de la mort sur les écrans (des cinémas, des jeux, des médias) comme la prolongation du geste sacrificiel dans lequel est projeté au dehors un spectateur anonyme, un œil géant à qui la mort donne satisfaction. Retrouve-t-on, par le détour de cette identification projective, le sentiment d'un pacte social ou, si l'on veut, la nécessité de «dépersonnaliser» cette jouissance interdite? L'exigence obsessive, répétitive, de se représenter la mort, d'en faire la mise en scène, devant nos yeux, paraît inhérente à toute communauté humaine. Les rituels ne sont donc pas toujours où l'on croit qu'ils sont; ils ne disparaissent pas, purement et simplement, ils se déplacent, se condensent, se transforment, jusqu'à devenir méconnaissables. La pensée psychanalytique est une logique spectrale qui ne saurait adhérer à l'idéologie maniaque du progrès d'un monde «tout nouveau», qui se croit à l'abri de toute répétition du passé, de toute hantise.

La guerre représente peut-être un autre destin méconnu du deuil dans l'espace social; elle déplace l'enjeu de la perte sur la scène d'un conflit collectif. La guerre «nous désigne les étrangers comme des ennemis dont on doit provoquer ou souhaiter la mort, dit Freud; elle nous conseille de ne pas nous arrêter à la mort de personnes aimées²⁹». La culture force le refoulement des souhaits de mort adressés aux êtres aimés, aux proches — c'est monstrueux;

29. S. Freud, «Considérations actuelles sur la guerre et la mort»(1915), dans *Essais de psychanalyse*, p. 39.

c'est pourtant au nom de cette même culture que ces fantasmes persistent et finissent par triompher en secret à travers les différents visages de l'agression et de la domination qui sont faites à *eux*, les «éloignés» — sacrifiés sur l'autel de l'unité et de la résistance à rencontrer l'altérité intérieure qui divise tout être humain. «Il est toujours possible de lier les uns aux autres dans l'amour une assez grande foule d'hommes, écrit Freud, si seulement il en reste d'autres à qui manifester de l'agression.³⁰» Comment continuer à parler du «pessimisme freudien», alors même que sa pensée du retour du refoulé (dans la culture) permet d'analyser les innombrables rapports de domination qui se présentent au nom de la justice et du progrès.

Se sacrifier

Le rituel sacrificiel donne aussi à voir un retournement des sentiments ambivalents sur la personne de l'endeuillé. Les rituels funèbres de l'Antiquité, par exemple, comportaient des pratiques d'automutilation. C'est alors son propre sang qui s'offre en tant que sacrifice. D'une façon plus générale, et plus fondamentale, Freud conçoit qu'une certaine violence faite à soi est nécessaire à la vie en société, qui exige plusieurs renoncements. C'est la tâche incontournable du scénario oedipien : s'inscrire dans la civilisation par le deuil de l'omnipotence des parents — il faut les tuer, comme on dit — et le renoncement à sa propre toute-puissance — il faut tuer en soi l'enfant-roi, lui crever les yeux.

Comme on sait, une conception de la psychopathologie s'élabore également à partir de la notion de la violence qui se retourne contre soi-même. L'expression de la haine envers une personne aimée — interdite en général, mais plus particulièrement en période de deuil — se transforme en culpabilité,

30. S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), p.56.

puis en expiation par divers moyens (symptômes somatiques, autoreproches mélancoliques, dépression, suicide — ce mystérieux sacrifice humain commis sur un autel privé).

Se sacrifier pour...

Le sacrifice de soi peut prendre, en plus de sa dimension privée, une signification publique, comme l'indique Freud, dès 1895 : «Le soldat se sacrifie pour un morceau d'étoffe multicolore attaché à une hampe, parce que cette étoffe est le symbole de son pays natal; personne ne saurait considérer ce fait comme pathologique.³¹» Le soldat qui va au front, le combattant qui se fait exploser dans un attentat kamikaze, le manifestant qui s'immole, se met lui-même en feu, se sacrifient tous pour un idéal partagé (et contre un autre idéal commun).

Sur l'autel de la mort d'un être singulier, les rites sacrificiels célèbrent la vigueur d'un idéal commun. L'expression de l'hostilité envers le mort étant interdite durant le deuil, un mécanisme de formation réactionnelle apparaît et transforme les sentiments hostiles en idéalisation, comme on le voit bien dans les oraisons funèbres au décès de personnages publics : C'était un grand homme, un monument... En outre, l'amour pour l'être aimé, perdu, cherche un refuge et se déplace sur un idéal collectif. Les fantasmes de toute-puissance auxquels l'endeuillé doit renoncer sont pris en charge par les idéaux de grandeur d'une société. C'est à partir des cendres de nos objets perdus que se forment les statues et les idoles. Le deuil participe à la formation d'idéal, il transforme les morts en absolu, il les transporte jusqu'à un lieu rêvé, au-delà des reproches, une utopie; il porte les morts aux nues.

31. S. Freud, «Esquisse d'une psychologie scientifique» (1895), dans *La naissance de la psychanalyse*, p.361.

Que dit, à ce sujet, la théorie freudienne? Dans «Deuil et mélancolie» Freud ne parle que d'une identification au niveau du moi, alors que dans «Pour introduire le narcissisme», «la formation de l'idéal serait du côté du moi la condition même du refoulement». Dans «Deuil et mélancolie», le deuil survient à la perte d'une personne aimée «ou d'une abstraction mise à sa place, la patrie, la liberté, un idéal, etc.». Freud laisse donc entendre que le deuil peut être généralisé à une infinité de contextes : un idéal déchu, une patrie perdue, un revers infligé à un groupe auquel on s'identifie, etc. Freud n'envisage pas cependant que le deuil puisse être toujours marqué d'un rapport à la foule, même lors de la perte d'un proche. Le dernier paragraphe de «Pour introduire le narcissisme» offre une voie défrichée, le présage d'une psychologie des foules qu'il écrira sept ans plus tard : «De l'idéal du moi une voie importante conduit à la compréhension de la psychologie collective. Outre son côté individuel, cet idéal a un côté social, c'est également l'idéal commun d'une famille, d'une classe, d'une nation³².» La formation d'idéal, à laquelle toute identification et tout deuil participent, fait éclater l'opposition entre l'individu et la foule, comme l'indique Scarfone :

Dans tous les cas, ce qui agit est cette "formation d'idéal", formation qui a beaucoup à voir avec l'insertion de tout individu, de tout psychisme individuel, dans une trame culturelle. [...] C'est par la formation d'idéal que se constitue cette instance si intime et si étrangère à la fois, qui ordonne et interdit, qui instaure sur la scène psychique individuelle la conflictualité essentielle au sein de laquelle évolue l'être humain civilisé.³³

Dans le mot «culture» se cache le mot «culte». Le mot «deuil» contient les lettres nécessaires pour assembler un dieu. Un coup de marteau sur les statues, et les cendres s'envolent à nouveau.

32. S. Freud, «Pour introduire le narcissisme» (1914), dans *La vie sexuelle*, p. 105.

33. D. Scarfone, «Le Surmoi culturel et la formation d'idéal», p. 1592-1594.

III. NÉVROSE OBSESSIONNELLE DE LA CITÉ

Le passage qui suit, tiré du texte de Freud intitulé «Actions compulsives et exercices religieux», publié en 1907, offre plusieurs pistes de réflexion passionnantes à qui s'intéresse à la manière dont le deuil et le rituel s'articulent :

Il est facile d'apercevoir où réside la ressemblance entre le cérémonial névrotique et les actions sacrées du rite religieux : remords anxieux en cas d'omission, isolement complet par rapport à toute autre occupation (interdiction d'être dérangé), scrupulosité dans l'exécution du détail. Mais on est frappé tout autant par les différences, dont quelques-unes sont si criantes que la comparaison risque de devenir sacrilège. La plus grande diversité individuelle des actions cérémonielles, opposée à la stéréotypie du rite (prière, genuflection, etc.), le caractère privé de celle-là opposé au caractère public et communautaire de l'exercice religieux; mais avant tout cette différence-ci, que les petites adjointes du cérémonial religieux sont conçues comme symboliques et chargées de sens, tandis que celles du cérémonial névrotique apparaissent comme ineptes et dénuées de sens. La névrose obsessionnelle fournit ainsi la caricature mi-comique mi-tragique d'une religion privée.³⁴

Dans le sixième séminaire, à l'occasion d'une lecture de *Hamlet*, Lacan étudie, quoique très brièvement, la question des rituels de deuil et il les inscrit, lui aussi, sans même faire allusion au texte de Freud, dans les enjeux du privé et du public, du non-sens et du symbolique. Le deuil représente, selon Lacan, l'expérience de «la convocation du signifiant». Perdu, stupéfait, impuissant, sans réponse face à cette mort insensée, l'endeuillé cherche des repères symboliques, il appelle à l'aide l'héritage culturel que transportent les conventions qui organisent l'expérience de la mort selon une série de rites, de codes et de significations : «Qu'est-ce que les rites funéraires, les rites par quoi nous satisfaisons à ce qu'on appelle "la mémoire du mort"? Qu'est-ce que c'est si ce n'est l'intervention totale, massive, de l'enfer jusqu'au ciel de tout le jeu

34. S. Freud, «Actions compulsives et exercices religieux» (1907), dans *Névroses, psychoses et perversions*, p.135.

symbolique?»

Faire appel au «symbolique», c'est nécessairement supposer l'existence d'un ensemble structuré sur le plan social. De quelle communauté, de quel «nous» s'agit-il? Faut-il l'appeler la «société»? Le «milieu ambiant»? Le «groupe culturel»? Les innombrables langues, par exemple, qui se sont formées à travers les âges, sans parler des formes singulières (dialectes, jargons, argots, etc.) que peut revêtir à son tour chaque langue, suffisent à illustrer la multitude de pactes référentiels sur lesquels s'appuie la communication humaine et à mettre en doute, par le fait même, l'idée toute fantasmatique, de l'unité ou de l'homogénéité de «la culture» ou d'«un pacte».

Les conventions fournissent aux endeuillés une série de «prêt-à-porter» qui permettent à la détresse d'être reconnue et partagée par d'autres. Nicole Loraux laisse entendre, dans *Les mères en deuil*, que la stéréotypie qui caractérise le rituel rend possible, en plus du rapport à la communauté, le rapport à soi-même :

Ce n'est pas sans détour qu'on accède à l'intime et, d'abord, comme inévitablement, on rencontrera les gestes codifiés du rituel, ces gestes qui sont les mêmes pour toutes et qui, stylisant les sursauts du désespoir, permettent à chaque mère d'exprimer son deuil dans les signes génériques du deuil.³⁵

Dans le rapport à soi le plus intime, de même que dans le rapport au monde prétendument le plus «direct» et «objectif», on ne peut rien comprendre, ni signifier, sans passer par un pacte qui organise les symboles entre eux. Il s'agit, en d'autres termes, du «tiers oedipien» : plus que le père, plus que son nom, ce pacte fraternel entre les signes qui est la condition de possibilité de toute signification, de tout symbole.

La pensée de Lacan donne au concept de culture, en psychanalyse, une autre dimension. Plus qu'un ensemble de connaissances acquises et de

35. N. Loraux, *Les mères en deuil*, p.57.

phénomènes observables au sein d'une civilisation³⁶, la culture est simultanément à penser sur le plan structural : elle représente aussi, dans un sens très large, le rapport essentiel et incontournable au pacte symbolique, qui ouvre l'horizon du sens. Il s'agit, en quelque sorte, d'une structure à laquelle l'enfant est soumis dès le départ, qu'il le perçoive ou non. L'enfant baigne dans un système signifiant qui était déjà là, avant sa naissance; c'est la marque du primat de l'autre, l'empreinte d'une dette incommensurable qui précède et rend possible chaque signification. «Notre premier et définitif transfert, dit Pontalis, nous l'opérons sur un langage toujours venu d'ailleurs³⁷».

La culture n'est donc pas seulement le monde extérieur, le milieu ambiant, le dehors (ou pire, un exotisme); il n'y a pas d'intériorité pure, pas d'introspection possible sans passer par cette structure qui vient de l'autre. Le concept de culture porte un double sens, il représente à la fois un ensemble de phénomènes et la condition de possibilité de ces mêmes phénomènes — à la manière du concept de langage qu'on ne saurait réduire, en psychanalyse, au moment où l'enfant se met à parler.

Culture et psychose

Il n'est pas étonnant que l'étude du concept de culture ait conduit Freud et Lacan à une compréhension novatrice de la psychose, puisque le tiers symbolique donne des limites aux relations avec le monde, avec les autres et avec soi-même. Paradoxalement, ce qui nous coupe de la fusion rend possible le

36. Freud définit comme suit la notion de culture, dans *L'avenir d'une illusion* : « La culture — j'entends par là tout ce en quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus de ses conditions animales et ce en quoi elle se différencie de la vie des bêtes, et je méprise de séparer culture et civilisation — présente, comme on sait, deux faces à l'observateur. Elle englobe d'une part tout le savoir et tout le savoir-faire que les hommes ont acquis afin de dominer les forces de la nature et de gagner sur elle des biens pour la satisfaction des besoins humains, et d'autre part tous les dispositifs qui sont nécessaires pour régler les relations des hommes entre eux et en particulier la répartition des biens accessibles.» (p.6)

37. J.-B. Pontalis, *L'amour des commencements*, p.28.

rapport à l'autre et le rapport à soi.

La psychose ressemble à une religion privée, en rupture partielle avec le pacte référentiel. Le délire, par exemple, transgresse — pour une part seulement : «Je ne suis fou que par le vent du nord-nord-ouest», dit bien Hamlet — le code partagé et le sens commun, sans lesquels aucune vie communautaire n'est possible. C'est pour obéir à d'autres conventions que le psychotique se donne à un autre ordre, particulier, inédit, à un langage privé, comme celui qu'emprunte le président Schreber. La folie n'est pas la liberté, mais bien une soumission secrète à d'autres chaînes, à d'autres lois, d'autant plus aliénantes qu'on est alors seul à vivre sous leur empire et seul à les combattre.

Freud a toujours refusé de croire que la folie ne signifiait rien, que les «fous» disaient n'importe quoi; il nous invite à penser plutôt que chaque mot, chaque geste, chaque affect doit être replacé dans la perspective plus globale — et plus dynamique — du jeu des représentations inconscientes. Ainsi sera-t-il amené à reconnaître dans le délire d'un Woodrow Wilson s'adressant à la forêt la mise en œuvre d'une symbolisation particulière exploitant la polysémie du mot *Wood* (signifiant applicable aussi bien à la forêt, à son prénom, au patronyme de sa mère ou de ses cousines, pour s'en tenir à cela). Freud refuse manifestement de s'en remettre à une conception de la folie axée uniquement sur l'aléatoire. Dépassant les oppositions traditionnelles entre le naturel et l'arbitraire, entre l'ordre et le chaos, entre la règle et l'anarchie, il nous invite à penser l'inconscient non pas en tant qu'envers négatif de la conscience, mais comme une autre forme sous laquelle la conscience, le sens ou la norme peuvent (se) manifester — une façon de résister, si l'on veut.

En étudiant la folie, Freud a découvert la part de résistance de tout être humain au pacte public. Le refoulement travaille de façon «hautement

individuelle», écrit-il dans «Le refoulement», dévoilant l'image d'un travail inconscient toujours imprévisible, polymorphe, pervers, subversif, en rupture partielle avec le sens commun. Cet inconscient qui résiste aux conventions de la symbolisation résiste du même coup au *socius* même, à ces consensus immémoriaux qui, de signes arbitraires, font un langage commun. À travers la scène manifeste du deuil, on voit se démarquer une forme de soumission au code culturel du deuil; il faut laisser apparaître l'autre scène du deuil pour que puisse s'affirmer la dissidence de l'endeuillé. Dans tout deuil apparemment normal, la psychanalyse laisse se révéler des formes marginales et, par le fait même, les ressorts innombrables de l'inconscient lorsqu'il cherche à résister à l'interdit. La conscience «normale» n'est pas uniquement sous le joug des conventions de la communauté; chacun habite, sans le savoir, simultanément, une cité secrète et invisible, régis par d'autres lois, une autre logique, celle du désir et des processus primaires, où les condensations et les déplacements des signes suivent un jeu singulier, inattendu. Chaque être humain «se crée son propre monde de fantasmes, sa religion, son système de délires et répète ainsi les institutions de l'humanité, avec une déformation³⁸», lit-on dans «Psychologie des foules et analyse du moi».

Le deuil : danger public

Freud aurait pu souligner encore une autre ressemblance, dans son article de 1907, entre les «actions compulsives» et les «exercices religieux»: un rapport particulier au danger, à la peur de perdre le contrôle. Les compulsions se déploient sur fond de névrose obsessionnelle, comme tant de (vaines) tentatives magiques de maîtriser les fantasmes transgressifs et les «sales»

38. S. Freud, «Psychologie des foules et analyse du moi» (1921), dans *Essais de psychanalyse*, p.216.

pensées qui découlent de l'ambivalence affective. C'est sa propre pensée que l'obsessionnel tente de fuir, mais surtout de contrôler, comme si un relâchement de la garde donnait libre cours à quelque chose d'imprévu et d'impardonnable.

Quel danger interne menace la communauté, lors du phénomène du deuil? A-t-elle peur de perdre le contrôle? Que pourrait-il survenir d'imprévu et d'impardonnable? À la manière d'une névrose obsessionnelle, la communauté se défend par diverses compulsions d'ordre et de classement dont les rituels de deuil font partie. À l'instar de l'isolation de l'affect chez l'obsessionnel, les rituels de deuil contrôlent l'expression des émotions, ils limitent l'exposition publique de l'endeuillé, puis l'isolent. Dans la cité antique (et moderne?), Loraux aperçoit l'isolement forcé de l'endeuillé, la rigidité des rites, la répression du pathos et, de façon plus générale encore, la répression exercée à l'endroit des femmes³⁹. L'auteure s'intéresse notamment aux lamentations des femmes en deuil, expression de la passion menaçante aux yeux de la cité. Pour imposer, dit-elle, «des limites à l'émotion», les hommes grecs mettront en place des rituels stricts :

Contre le risque de l'affect trop fort, la cité, en collectivité bien organisée, a forgé un appareil de lois et de réglementations. À ce chapitre il faut inscrire la question du deuil et des pratiques qui visent à lui donner forme et limites, sans oublier toutefois ce qu'il a d'impraticable, cela même qui, tendanciellement, résiste à tout traitement. [...] On s'intéresse plus à ce que la cité refuse, il convient de s'interroger d'abord sur ce que la cité redoute⁴⁰.

Que redoute, en effet, la cité? Aux femmes en deuil, elle imposera silence, car elle redoute l'inachèvement du deuil, ou plus précisément l'infini qui s'exprime à travers leurs cris. La raison d'État est incompatible avec le pathos. Le caractère infini du deuil, son «reste impraticable», comme le dit Loraux,

39. N. Loraux, *Les mères en deuil*.

40. *Ibid.*, p. 20.

appelle la censure. On autorisera l'expression des passions à travers le rituel, durant une période fixe, donc, et rien de plus. La raison d'État commande de réprimer le surplus d'affect, d'enfermer sinon d'exiler l'endeuillé trop expansif. Ainsi, Électre fait-elle surgir cette autre scène du deuil, le face-à-face avec l'impossible, où la plainte est interminable :

ÉLECTRE . — Non, jamais je ne ferai taire lamentations ni âpres plaintes, tant que je verrai les nuits jeter les feux de tous leurs astres; non, tant que je verrai l'éclat du jour, pareille au rossignol privé de ses petits, sur le seuil paternel, j'obséderai les passants de mes cris. [...] Je ne veux pas quitter mon deuil [...] Je suis folle, c'est vrai : mais, je vous en supplie, laissez-moi être folle!⁴¹

La cité se sent en danger, menacée par ces lamentations incessantes et ces cris qui *obsèdent les passants*; elle emploiera la force pour y mettre un terme :

ÉLECTRE. — Et quel est-il, ce grave danger? ...

CHRYSOTHEMIS.— ...Ils veulent, si tu ne fais point taire tes gémissements, te reléguer hors des frontières, sous la voûte d'un cachot fermé à la lumière du soleil : là, disent-ils, tu chanteras tes plaintes à ton aise...⁴²

Comment ne pas évoquer ici Antigone, figure emblématique du deuil rebelle, qui, pour avoir voulu donner une sépulture à son frère Polynice, aura été enfermée vivante. «Quiconque préfère à sa patrie un être cher est pour moi comme s'il n'était pas», dit le roi Créon pour justifier qu'on ait réduit Antigone au silence. Un sort aussi tragique attendait Hamlet, lui que le roi a tenté de faire assassiner, craignant que le deuil interminable de celui-ci vienne mettre en péril son pouvoir :

LE ROI. — C'est une chose touchante et honorable pour votre caractère, Hamlet, de rendre à votre père ces funèbres devoirs. Mais, rappelez-vous, votre père avait perdu son père, celui-ci avait perdu le sien. C'est pour le survivant une obligation filiale de garder pendant quelque temps la tristesse du deuil; mais persévérer

41. Sophocle, «Électre», dans *Théâtre complet de Sophocle*, p. 149-152.

42. *Ibid.*, p.155.

dans une affliction obstinée, c'est le fait d'un entêtement impie; c'est une douleur indigne d'un homme; c'est la preuve d'une volonté en révolte contre le ciel, d'un cœur sans humilité, d'une âme sans résignation, d'une intelligence simple et illettrée. Car, pour un fait qui, nous le savons, doit nécessairement arriver, et est aussi commun que la chose la plus vulgaire, à quoi bon, dans une opposition maussade, nous émouvoir à ce point? Fi! c'est une offense au ciel, une offense aux morts, une offense à la nature, une offense absurde à la raison, pour qui la mort des pères est un lieu commun et qui n'a cessé de crier, depuis le premier cadavre jusqu'à l'homme qui meurt aujourd'hui : *Cela doit être ainsi!*⁴³

Dans les trois cas (Électre, Antigone et Hamlet), le héros ou l'héroïne se rend coupable d'une chose : un deuil (jugé) excessif, et qui, comme tel, représente une forme de transgression, une menace à l'ordre établi. Ce qui dérange, plus particulièrement, c'est que la singularité du mort prévale sur tout le reste, y compris les lois civiles. C'est pour la même raison qu'étaient décriés, dans la Grèce antique, les sanglots démesurés des femmes voyant leurs fils partir au combat⁴⁴. Le drame personnel ne devait jamais avoir priorité sur l'idéal collectif.

Dans un tout autre contexte et à une toute autre époque, le deuil de masse qui a suivi la première guerre mondiale aura été sévèrement dénoncé là encore : «Être trop longtemps et trop douloureusement en deuil, c'était trahir les morts, trahir la cause pour laquelle les héros étaient morts⁴⁵.» On retrouve jusque dans les décrets de l'Église catholique la sanction du pathos entourant le deuil : «L'Église a toujours condamné les manifestations de deuil excessives [...] Il n'est pas permis de montrer un plus grand amour pour un être humain que pour un Dieu⁴⁶.»

*

43. W. Shakespeare, «Hamlet», dans *Richard III, Roméo et Juliette, Hamlet*, p. 263.

44. N. Loraux, *Les mères en deuil*.

45. S. Audoin-Rouzeau, «Stabat Mater», dans Collectif, *Les morts*, p. 59.

46. M. Lussier, «“Mourning and Melancholia”: The Genesis of a Text and of a Concept», p. 677. (traduction libre)

Lorsque la folie donne à voir une rupture avec le pacte tacite du sens commun, n'est-ce pas la société tout entière qui est confrontée à l'expression de la perte? Comment une communauté peut-elle élaborer le deuil de ce qui la renvoie à sa propre absence, à sa propre finitude? Tentera-t-elle de nier ce deuil impossible, de le cacher, de l'enfermer ou de l'endormir? C'est la communauté elle-même qui devient folle lorsqu'elle rejette ce qui lui parle depuis ce qu'elle exclut — depuis l'autre rive. La cité, comme le psychisme, doit apprendre à vivre avec une altérité interne qui la divise; elle redoute cette énigme qui la traverse, qui la rend étrangère à elle-même, et elle s'en défend de différentes façons : en identifiant, à l'intérieur de ses murs, des éléments dangereux qu'il faut contrôler de manière obsessionnelle, ou en projetant à l'extérieur le danger, l'étrangeté inquiétante, comme dans la phobie et la paranoïa. Freud a aperçu la nécessité d'une telle «analyse» : «En dépit de toutes ces difficultés, on peut s'attendre à ce qu'un jour quelqu'un s'enhardisse à entreprendre dans ce sens la pathologie des sociétés civilisées.⁴⁷»

Le deuil porte le secret d'une éthique particulière, valable autant pour la vie des individus que pour celle des peuples : le rapport à l'autre exige d'abord d'aller à la rencontre de ses propres fantômes. Le deuil est une invitation à se transformer, à s'altérer, transporté par l'ivresse d'un désir inconciliable qui ne saura jamais marcher droit, puisqu'il n'y a jamais qu'une seule ligne à suivre, puisqu'il n'y a pas «la» ligne, la vraie, pour diriger nos pas. L'homme en deuil, l'égaré, cesse alors de chercher, dans le ciel ou sous la terre, le chemin; il regarde soudainement autour de lui et voit tous ces gens qui fixent l'horizon à ses côtés, tout en marchant, d'un pas imprévisible.

47. S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), p. 106.



*L'écriture de cette thèse ne met-elle pas en scène, à elle-même, un rituel de deuil et une fête sacrificielle? Un vaste champ, à perte de vue, s'est ouvert devant les yeux de ma pensée; j'ai choisi de me frayer un passage particulier dans cette étendue, en renonçant, non sans peine, il faut bien l'avouer, au fantasme de vouloir tout dire, tout lire, tout penser... Le rituel d'écriture prend parfois une dimension obsessionnelle, refusant toute demi-mesure, tout compromis. L'obsession de la totalité dénie tout signe de désordre, de perte et de mort. Le caractère sadique-anal de la démarche rationnelle se laisse voir lorsque la raison croit pouvoir tout soumettre à sa mesure, telle une pulsion d'emprise qui a en aversion ce qui est incertain, infigurable et, à l'extrême, toute altérité qui lui échappe. La recherche de connaissances sert alors de paravent à la recherche de contrôle et de pouvoir. Longtemps, trop longtemps, le deuil a été exclu de la pensée, comme si elle avait peur de son ombre. «Au fond, le seul courage qui nous est demandé est de faire face à l'étrange, au merveilleux, à l'inexplicable que nous rencontrons.» (Rilke, Lettres à un jeune poète) Il importe donc de renoncer à l'envie de tout maîtriser. Il faut peut-être même souhaiter se blesser à la limite (de l'autre, de soi, du savoir, du langage, de la vie...), voire aimer cette frontière infranchissable et célébrer ce vide permanent, innommable. C'est, du moins, ce que Thomas Bernhard nous invite à faire, dans *Maîtres anciens* : «J'étais abandonné par ma femme et tous ces livres et ces écrits étaient ridicules. Nous croyons alors que nous pouvons nous raccrocher à Shakespeare ou à Kant, mais c'est une illusion [...] Tout à coup vous savez ce que c'est, le vide, lorsque vous êtes là, parmi des milliers et des milliers de livres et d'écrits, qui vous ont complètement abandonné, qui, tout d'un coup, ne sont rien d'autre pour vous sinon justement ce vide affreux.»*



IV. L'APPEL INFINI DES PREMIERS CRIS

Jamais nous ne sommes davantage privés de protection contre la souffrance que lorsque nous aimons, jamais nous ne sommes davantage dans le malheur et le désaïde que lorsque nous avons perdu l'objet aimé ou son amour.

FREUD, *Le malaise dans la culture*

À travers toute parole, retentissent les cris du nouveau-né, appels à l'aide, à l'autre, qui ressemblent aux cris du mourant. La détresse ouvre une brèche dans le cheminement de l'enfant vers «l'autonomie» : le désir d'être aimé, comme le besoin d'être protégé, s'avère impossible à assouvir. Non seulement l'enfant aura-t-il à intérioriser, à garder en mémoire l'amour et les bons soins qui lui auront été prodigués, mais il lui faudra puiser en outre à ce «trésor de représentations» qu'est la culture, selon une expression employée par Freud; c'est pour répondre justement au «besoin de rendre supportable le désaïde humain⁴⁸», dit-il, que s'est constitué ce trésor d'une valeur inestimable.

La foi religieuse, par exemple, viendrait remédier, selon Freud, à la détresse, en réconciliant l'homme avec son destin, en exorcisant l'effroi que peut engendrer le rapport à la mort, en assignant une origine divine aux lois humaines, ce qui permettrait au deuil de l'absence du père de prendre un nouveau visage, rendant possible à nouveau l'expression de l'amour filial. Freud laisse entendre que la détresse du deuil ne s'évanouit qu'en apparence. Sur le plan latent, l'inconscient trouve des substituts permettant de maintenir le lien libidinal; ainsi la foi religieuse offre-t-elle, selon lui, la possibilité de se tenir à l'écart du deuil au sein même du deuil. Il ira même jusqu'à placer au fondement même de la culture, l'expérience infinie du deuil, l'impossibilité de

48. S. Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927), p. 19.

supporter seul la perte. Plus qu'un ensemble d'interdictions, la communauté fait alors figure d'élément protecteur; elle vient suppléer les mécanismes de défense du psychisme individuel :

Il y a les éléments qui semblent se rire de toute contrainte humaine, la terre qui tremble, se déchire, ensevelit tout ce qui est humain et œuvre de l'homme, l'eau qui en se soulevant submerge et noie toutes choses, la tempête qui les balaie dans son souffle, il y a les maladies que nous reconnaissons, depuis peu seulement, comme des agressions d'autres êtres vivants, enfin l'énigme douloureuse de la mort, contre laquelle jusqu'à présent aucune panacée n'a été trouvée, ni le sera probablement jamais. ⁴⁹

Malgré tout le secours que peut lui apporter l'inscription de son expérience dans une trame culturelle, l'homme est, et restera à jamais, inconsolable, à jamais déchiré par l'énigme de sa condition de mortel. Son désir est un cri qui appelle ce qui ne répond plus qu'au silence. Une part de lui restera toujours fragile, marquée d'une inquiétude insurmontable. En chacun persiste un coin sombre, un rapport d'inconnu; toute notre vie, on continue à avoir peur dans le noir et à chercher en vain une main adulte, un phare, un guide.

Dans les bras du surmoi

En tant que «mémorial de la faiblesse et de la dépendance qui étaient jadis celles du moi⁵⁰», le surmoi garde l'empreinte d'une profonde détresse, tout en érigeant simultanément des idéaux d'autonomie et de maîtrise qui viennent justement étouffer les cris troublants, insupportables, que déchaîne l'expérience de la limite à travers le désaide. Par-delà la solitude apparente de l'endeuillé, il est aux prises, sur l'autre scène du psychisme, avec une instance surmoïque qui l'assaille de divers commandements; le surmoi «figure avant tout le passé de civilisation que l'enfant, au cours de ses courtes années d'enfance, est pour ainsi

49. *Ibid.*, p. 15-16.

50. S. Freud, «Le moi et le ça» (1923), dans *Essais de psychanalyse*, p. 263.

dire obligé de revivre. [...] Il réunit en lui les influences du présent et du passé⁵¹», est-il écrit dans *l'Abrégé de psychanalyse*. Freud présente le surmoi ainsi dans *L'avenir d'une illusion* :

Il va dans le sens de notre développement qu'une contrainte externe soit peu à peu intériorisée, du fait qu'une instance animique particulière, le surmoi de l'homme, l'adopte au nombre de ses commandements. Tout enfant met sous nos yeux le processus d'une telle mutation, ne devenant moral et social qu'en passant par elle. Le renforcement du surmoi est un fonds culturel psychologique éminemment précieux.⁵²

Le surmoi produit une tension permanente, un défi infini comme le désir. Il pousse la vie psychique à se frayer un espace entre ces deux extrêmes où l'humain prend l'allure d'un automate : la soumission «hypernormale» aux conventions partagées ou la soumission délirante aux seules lois des processus primaires. L'histoire singulière de chacun doit s'inscrire dans une trame culturelle, sans s'y perdre ni s'y effacer.

Le concept du surmoi traduit la présence, chez Freud, d'une pensée de la transmission, une exigence théorique qui hante l'œuvre du début à la fin. «La» culture ne s'inscrit pas, par elle-même, dans l'inconscient. «La» culture, en tant qu'entité autonome, n'existe pas en dehors de ce qui la porte. Seul ce qui passe par l'autre vient nous marquer, c'est-à-dire par les parents, en premier lieu, et plus tard «les éducateurs, les professeurs et la troupe innombrable et indéfinie de toutes les personnes du milieu ambiant (les autres, l'opinion publique)⁵³», note Freud, dans «Pour introduire le narcissisme». Le psychisme infantile rencontre, dans la structure implicite des rapports humains, ces «dignes» décrites dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* : «le dégoût, la pudeur, les aspirations idéales, esthétiques et morales.»

51. S. Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1938), p.84.

52. S. Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927), p.11.

53. S. Freud, «Pour introduire le narcissisme» (1914), dans *La vie sexuelle*, p.100.

Il convient de rappeler que Freud a tout de même imaginé la possibilité d'un patrimoine universel (de fantasmes originaires, notamment) transmis phylogénétiquement; il a aussi évoqué la présence hypothétique d'un «surmoi de la culture» et d'un «inconscient des peuples» — sous l'influence de Jung, peut-être. L'inscription de la vie humaine dans une dimension culturelle ne peut être réduite, tout simplement, à une transmission «naturelle» ou au fantasme idéaliste d'une transmission directe de «la» culture en chacun de nous; ces deux scénarios contournent précisément ce que la psychanalyse met de l'avant dans le scénario œdipien : le rapport à la culture est d'abord et avant tout un rapport à l'autre. Si les parents ont une importance particulière dans la théorie psychanalytique, c'est, entre autres raisons, parce qu'ils sont, même sans s'en rendre compte, les premiers (et souvent les plus importants) passeurs d'un legs immémorial qui traverse et organise leurs gestes et leur discours.

La psychose dévoile au grand jour le lien intrinsèque qui soude ensemble les rapports humains et l'intériorisation des conventions culturelles qui structurent les relations, le langage, les émotions et la pensée. On le sait peut-être trop, au point de vouloir l'oublier : il n'y a pas d'acquisition de «connaissances» sans passer par une expérience qui est de l'ordre d'un «transfert». L'éducation comporte toujours une part de séduction et d'agression; la mémoire humaine s'inscrit dans l'excitation et la douleur; il n'y a jamais, purement et simplement, des «informations» ou des «cognitions».

Par ailleurs, le psychisme n'est pas seulement la proie passive du don de l'autre; les commandements auxquels il se soumet sont également le fruit de notre imagination, en quelque sorte, une élaboration à partir du don de l'autre : une transformation. Freud a noté, par exemple, que l'autocritique (de l'endeuillé et du mélancolique) dissimule le retournement sur soi de reproches qui sont

adressés, en fait, à un être aimé. Le psychisme participe donc à sa propre servitude, il s'enchaîne avec ses propres invectives, lancées secrètement à l'être aimé.

Il va de soi que la psychanalyse ne réduit pas la transmission à une question de valeureux efforts et de bonne volonté : «L'expérience enseigne que la sévérité du surmoi, que développe un enfant, ne reproduit nullement la sévérité du traitement qu'il a lui-même connu.⁵⁴» Freud reconnaît ici l'apport de Klein, pour qui le surmoi infantile ne se construit pas, fondamentalement, en continuité avec ce que les parents paraissent inculquer à l'enfant, mais plutôt à la mesure du surmoi parental, cette dimension inconsciente qui traverse leur discours. La psychanalyse, encore une fois, blesse le narcissisme humain : on ne contrôle pas ce que l'on transmet à l'autre, on n'est pas maître de ce que l'on donne. N'est-ce pas la joie et la douleur de voir grandir ses enfants? Il y a, dans ce qu'il est convenu d'appeler «le travail sur soi», un travail sur le don, une affection portée à l'autre : «Je ne veux pas lui transmettre ça.» La transmission porte toujours en elle une part imprévisible et incontrôlable, ce qui la rend fabuleuse et follement inquiétante.

La demande implicite qu'adresse l'endeuillé aux ancêtres, à ce qui le précède et le structure, aux coutumes de sa communauté, fait penser à l'appel lancé aux parents par le petit enfant. Dès le début de la vie, les parents interprètent le cri du nouveau-né et tentent d'y répondre. Aulagnier a remarqué la «violence» de cette interprétation. Étant donné l'impossibilité pour les parents de deviner, sans s'y projeter, la nature de la demande de l'enfant, ils implantent dans le psychisme infantile quelque chose qui a le caractère du monde adulte, c'est-à-dire marqué par l'héritage de leurs propres parents et des traditions qui

54. S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1929), p.73.

organisent le milieu culturel. Il s'agit d'une «violence» nécessaire, en quelque sorte, nécessaire à l'inscription du petit enfant dans une condition humaine; la lecture que font les parents (et, à travers eux, la culture) du cri du bébé produit du même coup le texte à lire. C'est l'aspect «performatif» — dans le sens que Derrida donne à ce mot — des soins et de l'éducation que les parents donnent à l'enfant.

Quel motif pousse donc l'enfant à se soumettre à l'influence de l'autre, de ses parents, des conventions sociales et de la morale? se demande Freud, dans *Le malaise dans la culture* :

On est en droit de récuser une capacité de différenciation originelle, pour ainsi dire naturelle, concernant le bien et le mal. Souvent le mal n'est pas du tout ce qui est pour le moi le nuisible ou le dangereux, au contraire il est même quelque chose qui est par lui souhaité, qui lui procure du contentement. Ici se manifeste donc une influence étrangère; c'est elle qui détermine ce qui doit s'appeler bien et mal. Étant donné que son propre sentiment n'aurait pas conduit l'homme sur la même voie, il faut qu'il ait un motif pour se soumettre à cette influence étrangère; ce motif est facile à découvrir dans son désaide et sa dépendance par rapport aux autres et on ne saurait mieux le désigner que comme angoisse devant la perte d'amour⁵⁵.

La morale, le jugement, les valeurs d'une communauté s'inscrivent en nous, en premier lieu, comme une façon de plaire aux parents, de gagner leur amour et leurs soins, en répondant à leurs exigences. L'amour est conditionnel. En soumettant l'angoisse de perte d'amour et les liens libidinaux les plus déterminants à un travail psychique, la pratique psychanalytique pose, même sans le savoir, un geste social et politique. N'est-ce pas des conditions de l'amour que nous sommes, dès le départ, captifs? Les mêmes bras nous protègent, nous rêvent et nous étouffent — de là toute la complexité du projet de se «libérer» de l'étreinte du surmoi.

55. *Ibid.*, p. 67.

À la limite de la psychanalyse

Comme il a été dit, l'espace culturel offre plusieurs possibilités au «besoin de rendre supportable le désaïde humain», selon l'expression de Freud. La psychanalyse représente, elle aussi, et ce, autant pour les analystes que pour les analysants, une manière d'apaiser sa détresse, de la partager et de l'élaborer. Qui sait ce que Freud demandait, en secret, à la psychanalyse, ce qu'il désirait qu'elle vienne réparer en lui? Il a lui-même reconnu la participation de l'écriture de *L'interprétation des rêves* au deuil de la mort de son père. La création d'une œuvre fait parfois partie du travail infini du deuil, comme si, tel que le remarque Louis Althusser dans une lettre adressée à Lacan, certains témoins du tragique ne pouvaient lutter contre leur souffrance indicible — la sacrifier — que dans le geste d'un partage public de celle-ci :

Hors de ce partage, il n'est d'autre ressource pour eux que le cri public de leur souffrance, afin qu'au moins, sait-on jamais, les autres les entendent, qu'ils ne soient plus seuls en criant leur solitude, comme des chiens blessés qui errent en longues plaintes la nuit, et qui ne crient que la nuit, pas le jour, car le jour ils pourraient voir qu'on ne les entend pas. Le cri de cette souffrance dans la nuit, c'est un livre [...] Il faut à certains cris la protection de la nuit (un livre : ne voyant pas qui le lit, on ne voit pas, on ne verra pas et jusqu'au bout on vivra dans cet espoir désespéré, qu'il n'est pas lu, on vivra de croire qu'il est peut-être lu, vraiment lu, compris par un de ceux qui l'ont acquis).⁵⁶

(Cette thèse est-elle autre chose qu'un long cri dans la nuit?) En couchant l'oreille sur les écrits de Freud, on peut entendre le cri du texte, son rapport à l'impossible, son ombilic. De l'«Au-delà du principe de plaisir» surgit l'écho d'une perte impraticable, qu'aucun rituel ni aucune répétition ne parvient à maîtriser. Il y a des restes, il reste quelque chose à saisir, semble se répéter Freud, quelque chose résiste encore, se laisse désirer. «Au-delà du principe de plaisir» incarne peut-être, en psychanalyse, l'icône de la dimension tragique qui traverse toute l'œuvre freudienne. Freud y rencontre une limite radicale, limite

56. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, p.294.

de sa pensée, de la psychanalyse, du langage, du savoir en général — la limite de la mort, la sienne et celle des autres.

Freud cherche une différence qui ne relève pas du refoulement ou du partage inconscient-conscient; cela se dresse, silencieux, au loin, au-delà du jeu de l'économie libidinale; cela échappe aux mots, aux calculs, à la mesure de la raison, à ses principes; cela excède le familier, le connu, véritable corps étranger de la pensée. «Pulsion de mort» sera le nom donné à cette inquiétante étrangeté qu'il rencontre au-delà de toute dialectique. Par-delà le voilement et le dévoilement, l'absence et la présence, il se bute à une absence fondamentale, à une déliaison originaire, à la mort qui est source de toute pulsion.

Au-delà des principes de la signification, l'inconnu résiste à la réduction symbolique, à tout langage, à toute trace : singularité infigurable, innommable, frontière infranchissable que signale le cri. À la limite de la psychanalyse se pointe l'expérience du deuil, de la détresse, de la désintégration et de la désarticulation, telle que décrite par Claude Lévesque dans *Dissonance* :

C'est bien là le paradoxe de l'homme comme être de langage : c'est au moment de dire ce qui lui importe le plus, ce qui lui tient le plus à cœur et le sollicite à l'extrême que le langage déraile subitement, se perd, se pétrifie, recule, balbutie, avoue (sans l'avouer) son impuissance et cède la place à la béance terrifiante de la bouche qui crie.⁵⁷

Le concept de pulsion de mort survient dans l'œuvre freudienne comme un concept limite, aux confins de l'articulation conceptuelle, témoignant non pas de la ligne de démarcation entre deux domaines de pensée et de maîtrise, mais plutôt de la limite même de toute réduction symbolique. La pulsion de mort témoigne d'une psychanalyse sans cesse endeuillée, renonçant à la toute-puissance du savoir (délirant); la pulsion de mort se présente comme ce qui

57. C. Lévesque, *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, p.26.

vient dissoudre tout fantasme de totalité, tout ensemble fermé.

Au sein de la psychanalyse se cachent une détresse silencieuse, un abîme invisible, un deuil infini qu'il n'est pas facile d'accueillir. Il n'est d'ailleurs pas surprenant de voir Freud, dans «Au-delà du principe de plaisir», se débattre sur le seuil même de sa pensée, rêvant parfois de traverser cette limite radicale, d'aller au-delà, de reprendre la maîtrise, le contrôle. Cette pulsion d'emprise qui habite le savoir se nourrit du fantasme de toute-puissance qui tend toujours à fonder un nouvel optimisme. À la rencontre des limites de la psychanalyse, Freud se surprend même à rêver à la possibilité d'un méta-langage, au-delà du langage commun et du langage psychanalytique :

Les insuffisances de notre description s'effaceraient sans doute si nous pouvions déjà mettre en œuvre, à la place des termes psychologiques, les termes physiologiques ou chimiques. Ceux-ci, il est vrai, ne relèvent eux aussi que d'un langage imagé [*Bildersprache*], mais il nous est familier depuis longtemps et peut-être est-il aussi plus simple.⁵⁸

Derrida lit, entre ces lignes, la lutte que mène Freud au fantasme fusionnel d'une langue originelle, maternelle, ou, en quelque sorte, à l'utopie d'un maître langage :

Tout tient à la difficulté de *nommer* proprement la chose même. À vrai dire cette difficulté est une impossibilité, c'est une difficulté dont les limites ne peuvent être qu'indéfiniment repoussées. [...] Tous les mouvements en «trans-», ceux qui enchaînent répétitions, déplacements et spéculations, ne surviendraient pas à une origine perceptive ou intuitive, ils l'habiteraient dès son seuil même. [...] Freud n'attend pas d'un progrès scientifique une langue enfin propre, purifiée de toute métaphore et *dépassant* enfin sa *transférance* : quand même on pourrait remplacer les termes de la psychologie par ceux de la physiologie ou de la chimie, on ne disposerait que de significations plus «familières» et plus «simples» mais non de significations appropriées. La langue de la physiologie ou de la chimie est encore une «*Bildersprache*». Les progrès ne peuvent donc se faire qu'à l'intérieur du transfert métaphorique.⁵⁹

58. S. Freud, «Au-delà du principe de plaisir» (1920), dans *Essais de psychanalyse*, p.109-110.

59. J. Derrida, «Spéculer — Sur " Freud " », dans *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, p.407-408-410.

À la différence du caractère prométhéen qui caractérise, trop souvent, le savoir rationnel et technique, la psychanalyse tente de tenir sa position sur la limite, n'attendant aucune issue salvatrice et totalisante, dans le respect de ce qui lui résiste et lui échappe. L'inconnu peut être célébré, lui aussi. Maintenir cette position aux bords de l'abîme, cette marche dangereuse sur la crête, ne se fait pas sans peine. L'envie de retrouver un sol plus sûr, une position mieux protégée et mieux assurée, n'est jamais bien loin. N'est-il pas, en effet, trop facile, pour le «spécialiste», de renverser et de projeter la limite de son savoir sur ces patients dits «nouveaux», ces psychismes prétendument plus «limités» et ces cas déclarés plus «difficiles»?

Conclusion

S'interroger sur le sens de la demande — et sur la demande de sens — qui est adressée à l'analyste, au psychologue ou, plus généralement, au psychothérapeute, chaque fois qu'on «se réfère» ou qu'on «s'en réfère» à cette instance, semble compléter le périple entrepris dans cette thèse. Certains principes de base de la pratique analytique découlent de la prise en compte d'une position de désaide. La relation transférentielle s'établit au sein d'un cadre dont les limites sont incarnées, d'un côté, par les limites de l'analysant et, de l'autre côté, par les limites du psychanalyste et de son savoir.

Venir en aide, c'est d'abord affronter l'impossibilité d'aider de façon absolue, c'est laisser la demande de l'autre nous dépasser. La souffrance de l'autre appelle notre responsabilité, mais celle-ci implique de ne se prendre pour l'Autre, le Sauveur qui mettra fin à l'infini de la demande. Venir en aide ne peut se faire que dans le deuil de sa propre toute-puissance et de celle projetée sur un savoir. Les cris de l'autre résonnent ainsi comme l'écho de notre propre cri. Entre deux inconsolables, la parole peut se mouvoir et s'émouvoir.

Que l'analyste ne doive jamais donner à voir ou à entendre qu'il est le représentant du Savoir, peut sembler aller de soi; on s'étonne toutefois que ce principe clé de la cure ne soit pas rappelé plus fréquemment ou avec plus d'insistance. La résistance du thérapeute à répondre à la demande que lui fait l'analysant en ce sens (pour donner un sens à sa détresse justement) et le travail d'interprétation qu'elle commande sont au cœur même de l'acte analytique. N'est-ce pas précisément parce qu'un référent dernier est inconcevable que le

transfert, comme tel, c'est-à-dire le désir que l'autre incarne la vérité absolue, est possible? L'analyse ne vise pas tant en effet à compenser la perte d'un objet perdu ou à rétablir un contact qui aurait été aboli par le deuil ou par toute autre expérience de dépossession qu'à laisser s'exprimer la pulsion, le désir, lesquels sont par essence indéterminés, et impossibles à satisfaire. Elle se trouve, de ce point de vue, renvoyée — au même titre que le travail du deuil — au silence, à la non-réponse.

La psychanalyse n'est pas une «discipline du bonheur», selon l'expression de Lacan, pas plus qu'elle n'a d'ailleurs à se plier aux diktats socioculturels qui sont censés mener au bonheur. Lacan reconnaît dans la tragédie oedipienne la dimension tragique de l'homme à laquelle s'intéresse la psychanalyse, cet horizon infini du *désir*, qui excédera toujours la satisfaction des *besoins* et l'accumulation des *biens* :

Il ne sait pas non plus qu'en atteignant le bonheur, bonheur conjugal, et celui de son métier de roi, d'être le guide d'une cité heureuse, c'est avec sa mère qu'il couche. [...] Proprement, il a été joué, dupé, par son accès même au bonheur. Au-delà du service des biens, et même de la pleine réussite de ses services, il entre dans la zone où il cherche son désir.¹

La psychanalyse s'exerce nécessairement en retrait de la morale qui gouverne l'espace public. Le caractère novateur de la psychanalyse tient justement au fait qu'elle refuse de se rapporter à des *modèles* pulsionnels ou d'orienter le travail psychique en fonction d'un système de valeurs préétabli; en tant qu'elle mobilise la parole et la confronte à l'impossible objet de la pulsion, à sa polymorphie radicale, il lui incombe plutôt d'accueillir tout ce qui est de nature à renouveler l'approche du psychisme humain. Elle ne peut néanmoins s'abstraire du contexte social et s'interdire toute considération d'ordre éthique,

1. J. Lacan, *Le Séminaire, livre IV : L'éthique de la psychanalyse*, p.352.

culturel ou politique. À l'instar des autres institutions, elle se développe dans une société particulière, dotée de lois bien arrêtées et se rapportant à des valeurs bien spécifiques; elle ne peut donc se soustraire radicalement aux conventions, ne serait-ce que parce que c'est en fonction de telles conventions que sont définis — et éventuellement sanctionnés — la violence, le délire, la folie et la transgression. N'est-ce pas d'ailleurs à un travail de «déliasion» des conduites déviantes qu'est, trop souvent, associée la psychothérapie?

Prendre en considération dans sa démarche l'interdépendance de la conceptualisation et de la clinique, c'est faire surgir, du coup, le problème de la rencontre ou plutôt du choc entre, d'un côté, un langage conceptuel faisant nécessairement appel à des idées générales, et, de l'autre, l'expérience absolument incomparable, impossible à généraliser, qu'est celle de chaque être humain. Le paradoxe de l'acte analytique tient précisément à l'impossibilité de se passer d'un savoir déjà constitué — et de l'ensemble des concepts à travers lesquels il a pris forme et se prête à la transmission — dans l'exercice d'une fonction qui est tout entière orientée, par ailleurs, en fonction de l'écoute du langage absolument singulier de l'autre.

En tant qu'elle est essentiellement une «rencontre avec l'inattendu», pour laisser parler une fois de plus Pontalis, la relation analytique ne peut que laisser se constituer et se révéler petit à petit l'expérience singulière de l'analysant. Elle oblige ainsi l'analyste à faire le sacrifice de son savoir; ne pas se plier à cette exigence, c'est courir le risque de se prêter à ce qu'on appelle la psychanalyse sauvage. La clinique n'est pas réductible à la mise à découvert d'objets de preuve; l'autre incarne, au contraire, la limite même de la théorie, aussi bien que sa capacité à renouveler la pensée, tout autant que la pratique. Il ne faut pas oublier que ce sont les «théories» telles que l'inconscient les met en œuvre lui-

même qui donnent naissance au symptôme, et non l'inverse. *L'interprétation des rêves* est très claire là-dessus : il ne saurait y avoir d'«interprétation» qu'à partir des associations singulières du rêveur, à partir, donc, de cet appel à l'autre — parole donnée à l'autre — à travers lequel s'exprime, préalablement à toute analyse, la détresse (le «désaide») du savoir. Le travail du deuil doit être porté jusqu'à cette limite.

Le concept de travail psychique se situe justement à ce point de croisement de la théorie et de la pratique, du général et du particulier. Principe fondamental, voire fondateur, de la psychanalyse, ce concept (qui fait surface dans l'œuvre de Freud sous tant de formes qu'il finit par se faire oublier comme toutes les conventions et les évidences, et par masquer, du même coup, les paradoxes qui l'habitent) ne fait pas très bon ménage avec l'idée d'expertise à laquelle font parfois référence certains types d'approches. Qu'il s'agisse de recommander la stratégie comportementale la mieux adaptée, de choisir la meilleure méthode de renforcement, de prescrire le remède le plus efficace ou de prodiguer les conseils les plus judicieux pour mener à bien la thérapie ou le «traitement», toute approche centrée sur la prescription d'un produit ou d'une méthode éprouvés n'a, à proprement parler, que peu de choses à voir avec la psychanalyse.

L'acte psychanalytique n'est pas réductible à la résolution d'un problème, qu'il s'agirait ensuite de faire connaître à l'analysant; elle ne vise pas à assurer l'intelligibilité, ni la transmission d'un message ou d'un savoir. Que l'analysant «comprenne» ce qui se passe en lui, qu'il en devienne conscient, n'empêche pas nécessairement les répétitions, ni ne met un terme aux symptômes. C'est du travail psychique — et, plus particulièrement ici, du travail du deuil —, comme tel, beaucoup plus que du dévoilement du contenu latent, qu'il faut attendre

l'impulsion créatrice qui servira de moteur à la cure. Il est bon de se rappeler, à ce propos, ce que Freud dit du travail du rêve :

Maintenant, les analystes, au moins, se sont réconciliés avec le fait de remplacer le contenu manifeste par ce qui ressort de l'interprétation; beaucoup d'entre eux, par contre, tombent dans une autre erreur à laquelle ils s'accrochent non moins obstinément. Ils recherchent l'essence du rêve dans son contenu latent; ce faisant, la distinction entre les pensées latentes du rêve et le travail du rêve leur échappe. Le rêve n'est, au fond, qu'une forme particulière de pensée que permettent les conditions propres à l'état de sommeil. C'est le travail du rêve qui crée cette forme. C'est lui qui est l'essence du rêve; c'est lui qui explique la nature particulière du rêve².

Se centrer exclusivement sur le contenu latent, c'est courir le risque de faire écran au travail d'élaboration de l'analysant. À trop s'intéresser aux contenus, aux scénarios et aux images auxquels la théorie a déjà donné nom, on risque en effet de n'écouter que pour confirmer la véracité de ses assertions ou, ce qui n'est guère mieux, pour le seul plaisir de retrouver derrière toute chose la même chose, celle que l'on connaît. Une certaine forme de psychanalyse sauvage pourra alors venir pervertir tout le sens de la démarche, comme l'explique, avec ironie, Pontalis :

Qu'est-ce en effet que croire *en*? S'en remettre à un autre — institution ou personne — qui s'identifie à la Vérité. [...] Le trouble, l'inquiétude féconde de la pensée, ce qui la met en mouvement, en échec aussi, n'ont plus lieu d'être. Le psychanalyste est exposé à ce risque, s'il s'assimile à l'objet de son investigation — l'inconscient et ses formations —, s'il confond le latent avec le vrai, en un mot : s'il se prend pour un psychanalyste.³

Ce rapport à la singularité de l'analysant, qui nécessairement échappe à l'analyste, et le travaille sans relâche, est peut-être l'aspect de sa pratique qui est le moins connu du profane, malheureusement. Sous quelque forme qu'elle s'annonce, la résistance à la psychanalyse dans l'espace culturel doit être

2 . S. Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), p. 431, note de bas de page.

3 . J.-B. Pontalis, *Ce temps qui ne passe pas*, p. 37.

respectée, entendue et analysée. Lorsqu'elle s'emploie, par exemple, à appliquer partout la même grille d'interprétation, la psychanalyse ne s'expose-t-elle pas incidemment à la critique ou à la caricature? La mise en garde que fait Lacan dès son premier séminaire est, encore aujourd'hui, d'actualité :

Le progrès de Freud, sa découverte, est dans la façon de prendre un cas dans sa singularité. [...] L'expérience psychanalytique avec Freud représente la singularité portée à son extrême [...] Nous ne pouvons effacer ce fait, que c'était la première fois qu'on faisait une analyse. La méthode sans doute s'en déduit, mais elle n'est méthode que pour les autres. Freud, lui, n'appliquait pas une méthode. Si nous négligeons le caractère unique, inaugural, de sa démarche, nous ferions une faute grave. L'analyse est une expérience du particulier⁴.

Pratiquer l'analyse sans jamais perdre de vue le fait qu'elle s'intègre à l'horizon plus vaste de l'histoire (celle de la psychanalyse, aussi bien que celle du corps social dont font partie l'analysant et l'analyste), l'aborder en la laissant se déployer comme si elle était, encore et toujours, à faire, s'affirmer en tant qu'héritiers ou héritières, en somme, tout en prenant une part active à la transmission du fabuleux «trésor de représentations» qu'elle constitue elle-même, voilà donc ce à quoi nous convie la psychanalyse. Elle doit pouvoir laisser parler et l'analysant, dans sa singularité, et tout ce à quoi il s'identifie à tel ou tel autre moment de son parcours : sa communauté, son héritage culturel, son époque — et la «vision du monde» qu'ils véhiculent. Claude Le Guen émet cette mise en garde ou, si l'on veut, une invitation à poursuivre l'analyse au-delà du cadre de l'analyse personnelle (de l'analysant et de l'analyste) :

Il n'en demeure pas moins que, tout analystes que nous soyons, nous nous trouvons pris nous-mêmes dans des idéologies et sommes agis par elles; autrement dit, si nous participons, avec le patient, d'une idéologie commune non critiquée, nous en partageons les évidences — et nous en raterons l'éventuelle compréhension. Il est fort difficile de chercher à repérer (à supposer qu'il faille le faire?) l'écart entre le propos manifeste et les motivations sociales inconscientes qui le produisent, c'est-à-dire le rapport du «discours analytique» à la «réalité idéologique» — cette forme la plus inconsciente de la réalité sociale, et donc aussi

4 . J. Lacan, *Le Séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, p. 25-38.

de la réalité psychique. De surcroît, la psychanalyse ne saurait échapper au sort commun de toute production intellectuelle : l'idéologie l'infiltré d'autant mieux qu'elle n'est pas reconnue comme telle.⁵

Une position aussi impossible que nécessaire à maintenir : pratiquer l'analyse comme un héritier, inscrit dans une histoire de la psychanalyse et dans un héritage culturel plus large, tout en la pratiquant comme au premier jour, pour la première fois, dans une éternelle naissance, dans le contexte d'une psychanalyse toujours déjà à venir, jamais réalisée. Peut-on supporter, porter en soi cette double identification? : être à la fois les filles et les fils de la psychanalyse, ses héritiers, tout en étant ses fondateurs perpétuels.

5. C. Le Guen, «La psychanalyse est une anthropologie», dans Le Guen, A., G. Pragier et I. Reiss-Schimmel (sous la direction de), *Freud, le sujet social*, p.93.



Le but d'un essai, sa fin, n'est pas d'assouvir le désir, mais de le relancer ailleurs, un peu plus délié de certaines fixations. La recherche elle-même représente l'objet de recherche. Le tracé lui-même est découverte, résultat. Aucun au-delà à cette quête, sinon la marche même. Qu'il soit question d'un deuil, d'une analyse, d'un texte ou d'une vie, l'essentiel ne tient jamais dans ce qui se passe à la fin, dans les dernières paroles, mais plutôt dans le trajet, chemin faisant. Le dénouement d'un deuil, d'une analyse ou d'une thèse échappe à l'ordre de la «réussite» ou de la «découverte»; il se présente, peut-être, lorsque l'infini infiltre la finitude, au jour le jour, lorsqu'un désir impossible traverse chacun de nos souhaits, lorsque l'enfance se dresse droit devant, en avant, nous attendant depuis l'avenir : «Ce que l'auteur comme le lecteur espèrent obtenir, ce n'est pas, comme c'est le cas de l'écrit scientifique, une vérité probante ni même un fragment unique de vérité, mais l'illusion d'un commencement sans fin. Tant qu'il y aura des livres, personne, jamais, n'aura le dernier mot.» (Pontalis, L'amour des commencements)



Bibliographie

- ABRAHAM, Karl, «Le cérémonial compliqué de certaines névroses» (1912), dans *Œuvres complètes*. t. I, Paris, Payot, 1965, p. 227-231.
- , «Préliminaires à l'investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive et des états voisins» (1912), dans *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 212-227.
- , «Remarques concernant des manifestations similaires dans la psychologie collective» (1914), dans *Œuvres complètes*. t. I, *op. cit.*, p. 301-348.
- , «Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux» (1924), dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Payot, 1966, p. 170-227.
- , «Étude psychanalytique de la formation du caractère. Compléments à la théorie du caractère anal» (1925), dans *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 227-264.
- ABRAHAM, Nicolas et Maria TÖROK, *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1987, 481 p.
- ALLOUCH, Jean, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, Paris, E.P.E.L, 1995, 380 p.
- ALTHUSSER, Louis, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, Stock-IMEC, «Le livre de poche-Biblio/Essais», 1993, 312 p.
- AMAR, Nadine, Catherine COUVREUR ET Michel HANUS (sous la direction de), *Le deuil*, Paris, PUF, «Monographies de la Revue française de psychanalyse, section Clinique», 1994, 174 p.
- AULAGNIER, Piera, *Un interprète en quête de sens*, Paris, Payot, coll. «Petite bibliothèque», 1991, 425 p.
- BACQUE, Marie-Frédérique et Michel HANUS, *Le deuil*, Paris, Presses universitaires de France [PUF], coll. «Que sais-je?», 2000, 127 p.
- BALSAMO, Mauricio, «Le destin, un reste de la psychanalyse», *Filigrane*, vol. 9, n° 1, printemps 2000, p. 114-122.
- BATAILLE, Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1995, 189 p.
- BAUDRY, Patrick, *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, coll. «Chemins de traverse», 1999, 205 p.

- BECKER, Ernest, *The Denial of Death*, New York, The Free Press, 1973, 314 p.
- BERGSON, Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 7^e édition, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1982, 280 p.
- BERNHARD, Thomas, *Maîtres anciens. Comédie*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1988, 253 p.
- BLANCHOT, Maurice, *L'attente, l'oubli*, Paris, Gallimard, 1991, 164 p.
 —, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, 219 p.
 —, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, 640 p.
 —, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1994, 376 p.
 —, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, 187 p.
- BOWLBY, John, «Grief and Mourning in Infancy and Early Childhood», *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. XV, 1960, p. 9-52.
 —, «Separation Anxiety», *The International Journal of Psycho-Analysis*, vol. XLI, parties 2-3, 1960, p. 89-111.
- CARDOSO, Marta Rezenda, «Le surmoi : vers une nouvelle approche», *Filigrane*, vol. 9, n° 1, printemps 2000, p. 146-159.
- COLLECTIF, «États de mémoire», *L'Inactuel. Psychanalyse et Culture*, n° 1, Circé, automne 1998, 192 p.
- COLLECTIF, *Jamais de la vie. Écrits et images sur les pertes et les deuils*, Montréal, Les éditions du passage, 2001, 177 p.
- COLLECTIF, «L'inachèvement», *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 50, automne 1977, 289 p.
- COLLECTIF, «Les morts», Paris, Éditions Autrement, revue *Le fait de l'analyse*, n° 7, octobre 1999, 307 p.
- COLLECTIF, «Mémoires», *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 15, printemps 1977, 314 p.
- COLLECTIF, «Travail du deuil, travail de l'analyste», *Topique. Revue freudienne*, n° 30, 1982.
- COURNUT, Jean, «L'ombre de l'objet et la représentation de mot», *Revue française de psychanalyse*, t. XLIX, mai-juin 1985, n° 3, p. 871-874.
- COUVREUR, Catherine et al. (sous la direction de), *Psychanalyse, neurosciences, cognitivismes*, Paris, PUF, coll. «Débats de psychanalyse», 1996, p. 61-70.
- DAGOINET, François et Tobie NATHAN, *La mort vue autrement*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, coll. «Les empêcheurs de tourner en rond», 1999, 141 p.

- DE M'UZAN, Michel, *De L'art à la mort. Itinéraire psychanalytique*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1997, 202 p.
- , *La bouche de l'inconscient*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», 1994, 201 p.
- DERRIDA, Jacques, «Freud et la scène de l'écriture», dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1967, p. 293-340.
- , «La différance», dans FOUCAULT, Michel, Roland BARTHES, Jacques DERRIDA *et al.*, *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, coll. «Tel quel», 1968, p. 41-66.
- , «La pharmacie de Platon», dans *La dissémination*, Paris, Seuil, coll. «Points/Essais», 1972, p. 77-214.
- , «Signature événement contexte», dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, coll. «Critique», 1972, p. 365-393.
- , *Limited Inc.*, présenté et traduit par Élisabeth Weber, Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1990, p. 290.
- , «Le facteur de la vérité», dans *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. «La philosophie en effet», 1980, p. 441-524.
- , «Spéculer — Sur "Freud"», dans *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, op. cit.*, p. 277-437.
- , «Moi — la psychanalyse», *Cahiers Confrontation*, n° 8, automne 1982, p. 5-17.
- , *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1988, 231 p.
- , *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1993, 120 p.
- , *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1993, 278 p.
- , *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995, 157 p.
- , «Legs de Freud», *Études freudiennes*, n°s 13-14 : «Présence de Nicolas Abraham», avril 1978, p. 87-125.
- DUFRESNE, Todd, *Tales From the Freudian Crypt. The Death Drive in Text and Context*, Stanford, Stanford University Press, 2000, 229 p.
- DUTHOIT, Jean-Pierre, *Essai sur les phénomènes transgénérationnels. Les dents du fils*, Paris, Montréal, L'Harmattan, coll. «Psychanalyse et civilisations», 1999, 263 p.
- ENRIQUEZ, Eugène, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», 1983, 460 p.
- , «Immuable et changeante illusion : l'illusion nécessaire», *Topique*, n° 37, mars 1986, p. 135-162.
- ENAUDEAU, Corinne, *Là-bas comme ici. Le paradoxe de la représentation*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», série «Tracés», 1998, 234 p.
- FARRELL KRELL, David, *Of Memory, Reminiscence and Writing. On the Verge*, Bloomington, Indiana University Press, coll. «Studies in Continental Thought», 1990, 340 p.

FEDIDA, Pierre, *L'absence*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», 1978, 332 p.

FOUCAULT, Michel, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1997, 104 p.

FREUD, Anna, «Discussion of Dr. John Bowlby's Paper», *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. XV, 1960, p. 53-62.

FREUD, Sigmund,

En traduction française :

- , *Correspondance, 1873-1939*, Paris, Gallimard, 1966, 517 p.
- , *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans, 1887-1902*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique», 1956, 426 p.
- , *Résultats, idées, problèmes, I : 1890-1920*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1984, 263 p.
- , *Résultats, idées, problèmes, II : 1921-1938*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1985, 298 p.
- , *Névrose, psychose et perversion (1894-1924)*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1981, 306 p.
- , et Joseph BREUER, *Études sur l'hystérie (1895)*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1967, 254 p.
- , *L'interprétation des rêves (1900)*, Paris, PUF, 1967, 569 p.
- , *Le rêve et son interprétation (1901)*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1977, 118 p.
- , *Psychopathologie de la vie quotidienne (1901)*, Paris, Payot, coll. «Bibliothèque scientifique», 1966, 321 p.
- , *La technique psychanalytique (1904-1918)*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1967, 141 p.
- , *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient (1905)*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1988, 442 p.
- , *Trois essais sur la théorie sexuelle (1905)*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1987, 215 p.
- , *Cinq psychanalyses (1905-1918)*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1966, 422 p.
- , *Délire et rêves dans la «Gradiva» de Jensen (1907)*, Paris, Gallimard, coll. «Les essais XXXII», 1949, 211 p.
- , et Karl ABRAHAM, *Correspondance : 1907-1926*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», 1969, 410 p.
- , *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci (1910)*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1982, 152 p.
- , *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs (1912)*, Paris, Payot, coll. «Petite Bibliothèque», 1965, 186 p.
- , *Métapsychologie (1912-1917)*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1968, 187 p.
- , *La vie sexuelle*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1970, 159 p.
- , *Essais de psychanalyse (1915-1923)*, Paris, Payot, coll. «Prismes», 1987, 274 p.

- , *Introduction à la psychanalyse* (1916-1917), Paris, Payot, coll. «Petite Bibliothèque», 1965, 444 p.
- , *Essais de psychanalyse appliquée* (1924), Paris, Gallimard, coll. «Idées/Sciences humaines», 1971, 251 p.
- , *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1968, 102 p.
- , *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1995, 61 p.
- , *Le malaise dans la culture* (1929), Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1995, 94 p.
- , *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1932), Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», série «Œuvres de Sigmund Freud. Traductions nouvelles», 1984, 269p.
- , *Abrégé de psychanalyse* (1938), Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1967, 86 p.
- , et William Christian BULLITT, *Le Président Thomas Woodrow Wilson. Portrait psychologique* (1938), Paris, Albin Michel, 1967, 329 p.
- , *Moïse et le monothéisme* (1939), Paris, Gallimard, coll. «Les essais XXVIII», 1948, 199 p.
- GANTHERET, François, *Moi, monde, mots*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», série «Tracés», 1996, 228 p.
- GEACHAN, Jean, «Deuil et nostalgie», dans *Revue française de psychanalyse*, n° 1, 1968, p. 39-65.
- GILLIBERT, Jean, «Deuil-Mort-Même», dans *Revue française de psychanalyse*, n° 31, 1967, p. 150-169.
- GREEN, André, *Le travail du négatif*, Paris, Minuit, coll. «Critique», 1993, 397 p.
- , *La folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», 1990, 410 p.
- , «Cognitivism, neurosciences, psychanalyse : un dialogue difficile», dans Couvreur, Catherine, et al. (sous la direction de), *Psychanalyse, neurosciences, cognitivisme, op. cit.*, p. 61-70.
- , *L'intrapsychique et l'intersubjectif en psychanalyse. Pulsions et/ou relations d'objet*, Montréal, Lanctôt, 1998, 91 p.
- GREEN, André, Otto KERNBERG et al., *L'avenir d'une désillusion*, Paris, PUF, «Petite bibliothèque de psychanalyse», 2000, 163 p.
- HAGMAN, George, «Mourning : A Review and Reconsideration», *The International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 76, 1995, p. 909-925.
- HANUS, Michel, *Les deuils pathologiques*, thèse pour le doctorat en médecine, faculté de médecine, Université de Paris, n° 664, 1969.
- IMBEAULT, Jean, *L'événement et l'inconscient*, Montréal, Triptyque, 1989, 374 p.
- *Mouvements*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», série «Tracés», 1997, 162 p.

- «Le travail psychanalytique», *Filigrane*, vol. 9, n° 1, printemps 2000, p. 129-145.
- JANIN, Claude, «L'impossible deuil ou la vengeance de l'objet», dans *Psychanalyse, neurosciences, cognitivismes*, *op. cit.*, p. 91-98.
- KLEIN, Mélanie, *Envie et gratitude et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1996, 230 p.
- , *Essais de psychanalyse (1921-1945)*, Paris, Payot, «Bibliothèque scientifique», 1968, 452 p.
- , et Joan RIVIERE, *L'amour et la haine : le besoin de réparation. Étude psychanalytique*, Paris, Payot, coll. «Petite bibliothèque/Science de l'homme», 1968, p. 73-150.
- , avec Joan RIVIERE, Paula HEIMANN et Susan ISAACS, *Développements de la psychanalyse*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse et de psychoclinique», 1966, p. 187-300.
- KOFMAN, Sarah, *Un métier impossible. Lecture de «Constructions en analyse»*, Paris, Galilée, coll. «Débats», 1983, 141 p.
- KRISTEVA, Julia, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1987, 264 p.
- , *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1988, 293 p.
- , «De l'association libre à la culture-révolte», dans *Psychanalyse, neurosciences, cognitivismes*, *op. cit.*, p. 99-111.
- , *Le génie féminin. La vie, la folie, les mots. II: Mélanie Klein*, Paris, Fayard, 2000, ... p.
- , *Au risque de la pensée*, Paris, L'Aube, coll. «Monde en cours/interventions», série v.o., 2001., ... p.
- LACAN, Jacques, *Écrits, I*, Paris, Seuil, coll. «Points/Essais», 1966, 295 p.
- , *Écrits, II*, Paris, Seuil, coll. «Points/Essais», 1971, 250 p.
- , *Le Séminaire, livre I : Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1998, 318 p.
- , *Le Séminaire, livre III : Les psychoses*, Paris, Seuil, coll. «Le champ freudien», 1981, 362 p.
- , *Le Séminaire, livre VI : Le désir et son interprétation*, inédit.
- , *Le Séminaire, livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, coll. «Le champ freudien», 1986, 383p.
- , *Le Séminaire, livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1990, 256 p.
- , *Le Séminaire, livre XX : Encore*, Paris, Seuil, coll. «Le champ freudien», 1975, 139 p.
- LAGACHE, Daniel, «Deuil maniaque», dans *Œuvres*, t. I, Paris, PUF, 1977, p. 225-243.
- , «Le travail du deuil. Ethnologie et psychanalyse», dans *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 243-259.
- , «Deuil pathologique», dans *Œuvres*, t. IV, Paris, PUF, 1982, p. 1-28.
- LAPLANCHE, Jean, *Hölderlin et la question du père*, Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique», 1961, 142 p.

- , *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1970, 216 p.
- , *Problématiques, IV : L'inconscient et le ça*, Paris, PUF., coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1981, 327 p.
- , *Nouveaux fondements pour la psychanalyse. La séduction originaire* (1987), Paris, Quadrige/PUF, 1994, 206 p.
- , *Le primat de l'autre en psychanalyse. Travaux*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1997, 458 p.
- , *Entre séduction et inspiration : l'homme*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1999, 338 p.
- LAPLANCHE, Jean et Jean-Bertrand PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse* (sous la direction de Daniel Lagache), Paris, PUF, coll. «Bibliothèque de psychanalyse», 1967, 523 p.
- , *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, Paris, Hachette, coll. «Textes du XX^e siècle», 1985, 89 p.
- LECLAIRE, Marie-Claude et Dominique SCARFONE, «Vers une conception unitaire de l'épreuve de réalité», dans *Revue française de psychanalyse*, vol. LXIV, n° 3, 2000, p. 885-912.
- LECLAIRE, Serge, *On tue un enfant. Un essai sur le narcissisme primaire et la pulsion de mort*, Paris, Seuil, coll. «Points/Essais», 1975, 136 p.
- LEGENDRE, Pierre, *Le crime du Caporal Lortie. Traité sur le Père*, Paris, Fayard, coll. «Leçons», VIII, 1989, 186 p.
- LE GUEN, Annick, Georges PRAGIER et Ilana REISS-SCHIMMEL (sous la direction de), *Freud, le sujet social*, Paris, PUF, «Monographies de la revue française de psychanalyse, section Société», 2002, 162 p.
- LEVESQUE, Claude, *L'étrangeté du texte. Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Paris, Union générale d'éditions, coll. «10/18», 1978, 280 p.
- , *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, Lasalle, Hurtubise HMH, coll. «Brèches», 1988, 180 p.
- , *Le proche et le lointain. Essais*, Montréal, VLB éditeur, 1994, 354 p.
- , *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, coll. «La psychanalyse prise au mot», 2002, 320 p.
- LORAUX, Nicole (sous la direction de), «Documents de la mémoire», *L'Écrit du temps*, n° 10, automne 1985, 144 p.
- , *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, coll. «Nrf essais», 1999, 185 p.
- , *Les mères en deuil*, Paris, Seuil, coll. «La librairie du XX^e siècle», 1990, 151 p.
- LUSSIER, Martine, «"Mourning and Melancholia": The Genesis of a Text and of a Concept», dans *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 81, 4^e partie, 2000, p. 667-686.

- MAJOR, René, *De l'élection. Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique*, Paris, Aubier, coll. «La psychanalyse prise au mot», 1986, 198 p.
- MALENFANT, Paul Chanel, *Des ombres portées*, Montréal, Noroît, 2000, 140 p.
- MANNONI, Octave, *Freud*, Paris, Seuil, coll. «Microcosme/Écrivains de toujours», 1968, 190 p.
- , *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Seuil, coll. «Le champ freudien», 1969, 321 p.
- , *Un commencement qui n'en finit pas. Transfert, interprétation, théorie*, Paris, Seuil, coll. «Le champ freudien», 1980, 184 p.
- , *Ça n'empêche pas d'exister*, Paris, Seuil, 1982, 172 p.
- , *Un si vif étonnement. La honte, le rire, la mort*, Paris, Seuil, 1988, 251 p.
- MAUGER, Jacques, «Pratiques de mémoire, pratiques de répétition», *Trans*, n° 10, intitulé «Témoigner d'une pratique», 1999, p. 9-28.
- MAVRIKAKIS, Catherine, *Deuils cannibales et mélancoliques*, Laval, Éditions Trois, 2000, 200 p.
- MICHAUD, Ginette, «On ne meurt pas de mourir. Réflexions sur le Sujet-Nation», *Études françaises*, 23:3, 1988, p. 113-132.
- MOSCOVICI, Marie, *L'ombre de l'objet. Sur l'inactualité de la psychanalyse*, Paris, Seuil, coll. «Librairie du XX^e siècle», 1990, 148 p.
- , *Il est arrivé quelque chose*, Paris, Payot, coll. «Petite bibliothèque», 1991, 413 p.
- NATHAN, Tobie (sous la direction de), *Rituels de deuil, travail du deuil*, Grenoble, Éditions La pensée sauvage, coll. «Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie», 1988, 175 p.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1995, 378 p.
- , *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1988, 187 p.
- , *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1982, 384 p.
- , *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1985, 507 p.
- , *Par-delà bien et mal*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1994, 248 p.
- , *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1998, 151 p.
- , *Ecce homo*, Paris, Mille et une nuits, 1996, 183 p.
- , *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Paris, Actes sud, coll. «Babel/Les philosophiques», 1997, 80 p.
- ODY, Michel, «Travail de deuil, représentation animique, représentation de chose», *Revue française de psychanalyse*, t. XLIX, n° 3, mai-juin 1985, p. 897-902.
- OUELLETTE, Fernand, *Les heures. Poèmes*, Montréal, L'Hexagone, coll. «Hexagone Poésie», 1987, 118 p.

PIRANDELLO, Luigi, «Les retraités de la mémoire», dans *Nouvelles pour une année, II*, Paris, Gallimard, coll. «Folio bilingue», 1992, p. 264-283.

PONTALIS, Jean-Bertrand, *Après Freud*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1971, 366 p.
 —, *Entre le rêve et la douleur*, Paris, Gallimard, «Connaissance de l'inconscient», 1977, 274 p.
 —, *L'amour des commencements*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1986, 200 p.
 —, *Perdre de vue*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», 1988, 300p.
 —, *La force d'attraction*, Paris, Seuil, coll. «La librairie du xx^e siècle», 1990, 109 p.
 —, *Un homme disparaît*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1996, 139 p.
 —, *Ce temps qui ne passe pas*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», série «Tracés», 1997, 202 p.
 —, *L'enfant des limbes*, Paris, Gallimard, 1998, 169 p.
 —, *Fenêtres*, Paris, Gallimard, 2000, 176 p.

RACAMIER, Paul-Claude, *Le génie des origines. Psychanalyse et psychoses*, Paris, Payot, coll. «Bibliothèque scientifique», 1992, 420 p.

RILKE, Rainer-Maria, *Lettres à un jeune poète*, Paris, Grasset, coll. «Les cahiers rouges», 1993, 147 p.

ROUDINESCO, Élisabeth *et al.* (sous la direction de), *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, coll. «Débats», 1992, 194 p.

ROUDINESCO, Élisabeth, *Pourquoi la psychanalyse?*, Paris, Fayard, 1999.
 —, *L'analyse, l'archive*, Paris, Bibliothèque nationale de France, coll. «Conférence del Duca», 2001, 57 p.

ROUSTANG, François, *Un destin si funeste*, Paris, Éditions de Minuit, coll. «Critique», 1976, 203 p.

SCARFONE, Dominique, «La plainte», *Nouvelle Revue de psychanalyse*, t. XLVII, printemps 1993, p. 83-92.
 —, «Ma mère, ce n'est pas elle. De la séduction à la négation», dans ANDRE, Jacques (sous la direction de), *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Actes du Colloque international de psychanalyse, tenu à Montréal du 3 au 5 juillet 1992, Paris, PUF, 1994, p. 97-106.
 —, *Jean Laplanche*, Paris, PUF, coll. «Psychanalystes d'aujourd'hui», 1997, 128 p.
 —, *Oublier Freud? Mémoire pour la psychanalyse*, Montréal, Boréal, 1999, 288 p.
 —, «Les trahisons nécessaires», dans *De la trahison*, Paris, PUF, coll. «Petite bibliothèque de psychanalyse», 1999, p. 93-110.
 —, «Formation d'idéal et Surmoi culturel», *Revue française de psychanalyse*, n° 5, 2000, p. 1589-1598.

SCHNEIDER, Michel, *Blessures de mémoire*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», 1980, 288 p.

- SCHNEIDER, Monique, «Freud, la réalité et le résistance à l'imaginaire», *Topique*, n° 15, mars 1975, p. 97-106.
- , «Freud et le plaisir : du principe à l'expérience», *Topique*, n° 20, octobre 1977, p. 87-114.
- , *Freud et le plaisir*, Paris, Denoël, coll. «La psychanalyse dans le monde contemporain», 1980, 240 p.
- , «Père, ne vois-tu pas?...» *Le père, le maître, le spectre dans L'interprétation des rêves*, Paris, Denoël, coll. «L'espace analytique», 1985, 264 p.
- SCHUR, Max, «Discussion on Dr. John Bowlby's Paper», dans *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. XV, 1960, p. 9-52.
- SCOTT, W. Clifford M., «Mania and Mourning», *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 45, 1964, p. 373-377.
- SEMPRUN, Jorge, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1994, 318 p.
- SHAKESPEARE, William, «Hamlet», dans *Richard III, Roméo et Juliette, Hamlet*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 249-373.
- , *The Tempest*, New York, Penguin Books, coll. «Signet Classic», 1987, 232 p.
- SIGGINS, Lorrain D., «Mourning : A Critical Review of the Literature», dans *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 47, 1966, p. 14-25.
- SOPHOCLE, *Théâtre complet*, Paris, GF-Flammarion, 1964, 371 p.
- SOUCY, Gaétan, *La petite fille qui aimait trop les allumettes*, Montréal, Boréal, 1998, 179 p.
- THEBERGE, Jimmy, *Le deuil multiple*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, département de psychologie, 1992.
- VALABREGA, Jean-Paul, «Représentations de mort», *Topique*, n° 48, 1991, p. 165-206.
- VIDERMAN, Serge, «Les diffractions du milieu analytique», dans *La construction de l'espace analytique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 35-52.
- WINNICOTT, Donald Woods, «La défense maniaque», dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, coll. «Petite bibliothèque/Science de l'homme», 1969, p. 15-32.
- , «La position dépressive dans le développement affectif normal», dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*, op. cit., p. 149-167.
- , «La psychanalyse et le sentiment de culpabilité», dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*, op. cit., p. 214-228.
- , *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», 1975, 218 p.
- , *Lettres vives*, Paris, Gallimard, coll. «Connaissance de l'inconscient», série «La psychanalyse dans son histoire», 1989, 296 p.

WOLFENSTEIN, Martha, «How is Mourning Possible?», dans *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. XXI, 1966, p. 93-126.

