

Jean-Michel Vives

Prenez vos rêves pour la réalité !

Une formulation plus recevable pourrait être : faites en sorte que votre désir trouve à s'incarner. Si le rêve est la réalisation d'un désir, faites que votre vie soit guidée par l'espoir au sens où l'espoir est, comme nous le propose Aristote le songe d'un homme éveillé. Je préciserai cela plus tard. Prenez vos rêves pour la réalité, formule aux accents quelque peu soixante-huitards n'a donc d'autre raison que de pointer que si la psychanalyse nous confronte nécessairement à l'inadmissible, au malentendu, au non rapport sexuel elle ne saurait se réduire à ce constat aussi pertinent soit-il en ce qu'elle doit également nous permettre de débusquer auprès de l'inadmissible, l'inespéré et aux côtés du malentendu, le bien entendu que nous propose l'œuvre d'art, le mot d'esprit et dans le meilleur des cas, l'interprétation.

Ce qui m'a conduit à proposer ce titre ce sont les échanges que j'ai pu avoir depuis le début de l'année universitaire avec certains étudiants. Étudiants qui très finement et sous des formes diverses m'ont posé la question suivante : La psychanalyse peut-elle au-delà des descriptions et des repérages assez précis qu'elle fait du malaise contemporain nous permettre de penser une issue, un au-delà ou pour le dire autrement, nous permet-elle de repérer la réorganisation et l'expression d'une subjectivité ? Cette question est pour moi essentielle d'un point de vue de la clinique psychanalytique mais également du point de vue du professeur de psychologie qui tente à l'occasion de son enseignement de transmettre quelque chose de la psychanalyse non avec optimisme, mais avec enthousiasme.

« Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? », « Que puis-je espérer ? » questionnait déjà Kant à l'occasion de sa *Critique de la raison pure*.

Prenez vos rêves pour la réalité aurais-je envie de leur dire. Ce qui ne fait pas très sérieux. Une formulation plus recevable pourrait être : faites en sorte que votre désir trouve à s'incarner. Si le rêve est la réalisation d'un désir, faites que votre vie soit guidée par l'espoir au sens où l'espoir est, comme nous le propose Aristote le songe d'un homme éveillé. Je préciserai cela plus tard. Prenez vos rêves pour la réalité, formule aux accents quelque peu soixante-huitards n'a donc d'autre raison que de pointer que si la psychanalyse nous confronte nécessairement à l'inadmissible, au malentendu, au non rapport sexuel elle ne saurait se réduire à ce constat aussi pertinent soit-il en

ce qu'elle doit également nous permettre de débusquer auprès de l'inadmissible, l'inespéré et aux côtés du malentendu, le bien entendu que nous propose l'œuvre d'art, le mot d'esprit et dans le meilleur des cas, l'interprétation.

Un fait de plus en plus courant est de voir certains de nos collègues multiplier les interrogations mélancoliques sur l'avenir de la psychanalyse. Après avoir élu pour figure tutélaire Œdipe, le découvreur d'énigmes, puis l'intraitable Antigone figure d'un désir assuré, nombre de psychanalystes semblent avoir choisi l'infortunée Cassandre pour continuer à écrire l'histoire de la psychanalyse... Certes les motifs ne manquent pas pour susciter notre inquiétude et ne me croyez pas d'un optimisme béat. Le triomphe arrogant et généralisé des techno-sciences appliquées également à l'humain, l'idéologie régnante de la rentabilité, des résultats objectivement vérifiables ; la mainmise croissante de l'État ou de ses délégués ; le corps morcelé de la communauté analytique font que la petite voix de la raison dont nous parlait Freud « la voix de la raison est basse mais elle ne s'arrête qu'on ne l'ait entendue » semble de plus en plus avoir de difficultés à se faire entendre. Pourtant, le plus important ne me semble pas résider dans ses arguments extérieurs, même si nombre de nos collègues semblent en être fascinés en les transformant en alpha et oméga de notre malaise, mais bien plutôt dans une crise de morosité qui semble gagner les psychanalystes eux-mêmes. Une partie de la pensée psychanalytique semble plus soucieuse de décrire le malaise que de le traiter ou du moins de tenter d'en penser un au-delà possible.

C'est donc d'un exercice enthousiaste et joyeux de la psychanalyse que j'aimerais vous entretenir ce soir. Comment ? Pour cela je vous propose de partir d'un petit texte de Freud peu lu et encore moins souvent commenté. Vous connaissez mon intérêt pour les esquisses et les méditations freudiennes : *Personnages Psychopathiques à la scène* m'a longtemps et continue de m'occuper. Mais je m'intéresse aujourd'hui à une autre méditation freudienne qui me semble répondre assez précisément aux questions qui m'agitent ce soir.

Ce texte est traduit en français dans les *Œuvres Complètes* sous le titre de *Passagèreté et de Éphémère* destiné dans le tome II de *Résultats Idées Problèmes*.

Quel est l'enjeu de ce court texte écrit en novembre 1915 quelques semaines après Deuil et Mélancolie ?

Freud s'interroge sur ce qui permet de continuer à investir et jouir de la vie malgré sa dimension de passagèreté et s'interroge sur la difficulté d'investir quoi que ce soit lorsque le deuil de l'objet absolu n'a pas été fait. Qu'est-ce qui permet de maintenir, malgré la dimension éphémère de toute chose un rapport enthousiaste à soi, au monde et aux autres ? Autrement dit, dans quelle mesure le caractère précaire (passager et éphémère) de la beauté dans la culture et la nature peut-elle nous en empêcher la jouissance ?

Ce récit à la première personne nous conte une « promenade d'été en fleurs » de Freud avec un ami taciturne (Lou Andréa Salomé)

et un jeune poète en renom (Rilke), préoccupé par l'idée que toute cette beauté était vouée à passer. Ce sentiment d'éphémère destiné peut solliciter nous dit Freud deux types de réponses : le « dégoût du monde » et la « révolte ». Deux modalités révélant dans toute sa violence notre exigence d'éternité et de pérennité conforme à notre vie de désir.

La première réponse que Freud apporte à ses interlocuteurs est que la passagèreté augmente la valeur même de l'objet par sa rareté et sa précarité. L'argument, utilisé par de nombreux philosophes, semble tout à fait recevable, pourtant ses camarades de promenade ne semblent pas en être touchés. Freud nous dit que si cet argument de bon sens laisse ses interlocuteurs de marbre c'est qu'ici s'interpose la question du deuil : « c'est l'avant-goût du deuil et de sa disparition » qui induit l'idée d'un endommagement du beau par l'éphémérité ou la passagèreté.

Dans ce court texte Freud évoque le deuil né de la perte de quelque chose que nous avons aimé et admiré. La douleur de cette perte reste, pour la métapsychologie, une énigme. Pourtant, s'interroge Freud, si les objets sont perdus pour nous, notre capacité d'amour ne redevient-elle pas libre, pour d'autres objets ? Mais, comme nous l'avons déjà dit, la perception, au présent, du caractère éphémère de ce que nous aimons est vécue très différemment par chacun : certains réagissent par une sorte de dégoût du monde, ce qui atteste la persistance de l'état de deuil, de l'impossible renoncement... d'autres se révoltent, de devoir se cabrer devant la castration. Dans ce texte Freud esquisse une troisième issue qui consisterait à pouvoir conserver intacte une capacité d'enthousiasme.

C'est aux deux premières positions que je m'attacherai dans un premier temps.

À quel destin est donc assigné ce passé que le deuil n'entame pas ? De quel sceau ce passé est-il marqué pour empêcher que le deuil se consume lui-même, par l'abandon de ce à quoi l'on est attaché, obérant ainsi toute possibilité de se tourner vers d'autres conquêtes ?

Nous sommes, à l'époque où Freud écrit ce texte, en 1915, pendant la première année de la guerre, l'année où il écrit également « Deuil et Mélancolie » et ses « Considérations actuelles sur la guerre et la mort ». Freud raconte une promenade faite pendant l'été 1914, quelques mois avant que la guerre éclate, avec Lou Andréas et Rilke. Sans les nommer, il dépeint une Lou taciturne, silencieuse, et un jeune poète ne jouissant pas de ce paysage d'été fleuri car, disait-il, tout est destiné à passer, vergänglich, fugitif. Rilke se révèle incapable de se réjouir et ne cesse de dévaloriser le Beau de ce quelque chose qui, dans l'instant même où il se montre, évoque seulement pour lui que, bientôt, il serait fané, qu'il serait, littéralement, passé. Et Freud de s'exclamer à l'égard de Rilke :

« Il est en deuil de la perte ! » indiquant par là que chez lui le deuil ne se consume pas. Lorsque le deuil se consume, on peut une fois encore jouir – Freud utilise le mot jouir – de ce que la vie peut nous offrir.

Or, on connaît la douleur d'exister qui accompagna Rilke tout

au long de sa vie et que son art poétique tenta jusqu'au bout de maintenir à distance.

Voici un quatrain que Rilke écrivit en français et qui pointe, me semble-t-il, le travail psychique et les modalités pulsionnelles mises en jeu par le poète pour tenter de faire avec cet impossible deuil de la perte. Il nous est possible de prendre appui sur sa conception personnelle de la métaphore pour essayer de montrer l'articulation entre la désintringation pulsionnelle comme présentification de la pulsion de mort et ses effets de perte de la fonction métaphorique dans la parole : Rilke fait de celle-là une procédure qui se doit d'être seulement sonore. Pour lui, il n'y a pas de métaphore qui ne soit pas musique. Et il le dit dans ce poème en français :

Il faut fermer les yeux et renoncer à la bouche
Rester muet, aveugle, ébloui
L'espace tout ébranlé qui nous touche
Ne veut de notre être que l'ouïe

C'est bien ici d'un appel reçu par le corps tout entier dont nous parle Rilke, et qui plus est d'un appel qui pourrait se caractériser d'être hors mot, mais qui pour autant ne se réduirait pas à un cri.

Autrement dit, ce qui le fait écrire, concevoir des métaphores comme peu de poètes en ont fait, est justement ce qu'il dit mieux que quiconque : vouloir et construire lui-même avec des mots/sons un espace où s'éprouve et se traite l'intraitable malaise. Malaise qui, nous le savons, était depuis toujours déjà là comme le montre l'anecdote rapportée par Alain Didier-Weill dans son dernier ouvrage : *Un mystère plus lointain que l'inconscient*. Il y relate un épisode de la vie de Rilke alors qu'il était secrétaire de Rodin aux alentours des années 1905-1907. Le poète souffrait à cette époque de troubles mélancoliques, un arrêt du mouvement donc, une stase du devenir, dont rien ne pouvait l'arracher. Ni la fréquentation des ouvrages les plus intéressants, ni les conversations les plus subtiles ne réussissaient à le sortir de cet état d'abattement. Cet arrêt de la possibilité même d'existence à entendre comme ek-sistence, notre clinique nous y confronte douloureusement quotidiennement. Nous le savons, le sujet peut renoncer à la signification de ce que présentifie ce préfixe « ex » qui ne renvoie pas seulement au mouvement mais également à la transcendance. Ici la distinction entre le moi et le sujet s'avère essentielle. Le moi est, le sujet existe. Nous pourrions à partir de là distinguer la moi-fiction de la fonction sujet. Le sujet est une fonction au sens mathématique du terme : c'est-à-dire qu'il ne saurait en aucun cas être assigné à résidence. Le moi à partir de là pourrait être compris comme un arrêt sur image de la fonction sujet. Le moi est cet aliénant mais nécessaire moment de la fonction sujet.

De fait, la pratique clinique nous rappelle qu'à la prescription freudienne, à l'impératif universel s'adressant à tout homme « Wo es war, soll ich werden » (Là où c'était, je dois advenir), il est possible de répondre « Je ne deviendrai pas ! », « Je renonce à cette dimension essentielle de l'ek ». Que peut-on faire alors pour ce sujet en impossibilité d'existence ? Ce qui se passe pour Rilke dans l'atelier de Rodin est une réponse à cette question hors de la cure analytique.

Cette mise en mouvement subjective impossible jusqu'alors,

Rilke va l'éprouver par le contact d'une œuvre. Entrant dans l'atelier de Rodin, il pose sa main sur le visage d'une statue sur laquelle le sculpteur venait de travailler. D'après le témoignage de Rilke, il sentit alors revenir alors les forces de vie qui l'avaient déserté.

Quel pourrait être l'équivalent de cette rencontre dans le cadre du travail analytique ? Cet équivalent pourrait consister en la supposition chez l'autre l'existence d'un sujet en possibilité de répondre positivement à cette injonction : « Deviens ». Le psychanalyste n'est plus alors seulement un sujet-supposé-savoir, mais plus essentiellement encore, un sujet-supposé-savoir-qu'il-y-a-du-sujet. La difficulté de cette position est que s'il nous est possible de conduire le sujet à repérer ce qu'il n'est pas, nous n'avons aucun moyen de lui dire ce qu'il est. Son essence n'étant que mouvement, c'est à un mouvement, si cela était possible, que le sujet devrait s'identifier. Le commandement symbolique (soll) sous-tendu par « Tu n'es pas que ça » rappelle que je suis effectivement autre chose que « ça », mais également autre chose que « moi ». Je est un autre dont je n'ai aucune connaissance possible, mais dont la reconnaissance m'est octroyée du fait qu'elle peut être supposable. À l'occasion de la rencontre analytique, l'équivoque déjoue le destin, dé-sidère et donc introduit à la question du désir, au sens où là où pesait le destin d'une signification figée, peut advenir, par le jeu du langage, le mouvement propre au devenir humain. Le mouvement et non l'agitation. Le mouvement étant à la fois orienté et adressé, l'agitation non.

En quoi consiste l'efficacité de ce message silencieux que les mots étaient incapables de transmettre et qui permet au poète de se mettre à nouveau en mouvement ce que son art poétique ne cesse pas de tenter de réitérer ? Ce message silencieux à avoir avec un appel.

Pour pouvoir comprendre cela nous devons ici distinguer avec une certaine précision deux types d'appels.

La première serait un appel silencieux qui est un pur appel à advenir présidant à l'apparition même du réel. C'est celle que les écritures présentent dès le premier verset de la Genèse :

« En tête Elohîm créait les ciels et la terre »

C'est l'appel à être que Rilke reçoit énigmatiquement transmis par la statue. Il s'agit donc d'un appel hors mots, mais qui pour autant est entendu par le sujet qui peut accepter d'y répondre par un « je deviens ». Cet appel qui tient à la fois de l'adresse, de la supposition et de l'invocation serait ce qui permet la mise en mouvement du réel humain et son devenir homme au cours du processus d'hominescence. Hominescence qui est un terme que j'emprunte au philosophe Michel Serres. Hominescence¹ : qui, comme vous pouvez l'entendre, est construit sur le modèle d'adolescence : encore enfant, l'adulte se forme ; ou encore de luminescence : de faible lueur, naît la lumière... L'hominescence marquerait une émergence de l'humain. Le potentiel d'évocation contenu dans ce terme me semble particulièrement bienvenu même si je ne partage pas la thèse de M. Serres qui plaide en faveur de l'émergence d'une nouvelle humanité. Selon lui la maîtrise des processus techniques permettrait l'apparition d'un nouveau corps qui conduirait à l'émergence de cette nouvelle humanité. S'il ne fait

1 Serres M. (2001)
L'hominescence, Paris, Le Pommier.

aucun doute que le corps de l'homme devient de plus en plus tributaire de l'œuvre de l'homme, peut-on en inférer comme le fait le philosophe l'émergence d'une nouvelle humanité, d'un nouvel homme voire comme le proposent nombre de nos collègues d'une nouvelle subjectivité ?

Je ne le pense pas. Alors pourquoi, me direz-vous, conserver le terme d'hominescence si je ne partage pas la pensée de l'auteur qui va avec ? C'est que ce terme me semble réussir à faire entendre dans sa construction même ce que suscite cet appel enthousiasmant qui permet au sujet qui l'entend de pouvoir s'en orienter. Le suffixe français -escence vient du suffixe inchoatif verbal latin qui marque le commencement ou le développement d'une action. L'hominescence impliquerait que le devenir homme est moins de l'ordre d'une essence que d'une escence. L'essence (du latin *essentia*, du verbe *esse*, être, dérivé du grec *ousia*) désigne dans le champ de la métaphysique l'organisation persistante d'une créature à travers et au-delà de ses modifications. D'un être, on peut dire qu'il est, ou ce qu'il est. On distingue, à partir de là, l'essence de sa réalisation qui est existence.

C'est bien ce à quoi la clinique analytique nous confronte.

Qu'est-ce que l'expérience clinique nous enseigne ? Elle nous enseigne que l'homme n'est pas homme comme un chat est un chat en ce que sa condition humaine le conduit à ex-sister. C'est-à-dire à se tenir hors soi, en avant de soi. Le sujet est en précession de lui-même, et contredit par là, c'est-à-dire par où il est sujet, à toute positivité et à toute tentation de déterminer son être dans la forme de l'objectivité. Autrement dit, un sujet interdit toute tentative d'objectivation et le rapport que l'on établit avec lui ne peut être qu'un rapport de surprise. Le devenir humain, l'hominescence donc, pourrait alors se comprendre dans la formule : « l'homme que je cherche à être ». Formule prétéritive par quoi se déniait la qualité d'homme, le sujet en devenir se définit comme homme s'inscrivant dans un devenir homme. L'essence de l'homme est synonyme de ce devenir que dénote le suffixe homonyme « escence ». L'essence de l'homme ne peut se décliner qu'à l'inchoatif qui est l'aspect d'un verbe propre à indiquer soit le commencement d'une action ou d'une activité, soit l'entrée dans un état. Pour le sujet naissant, l'essence ne peut se penser que comme escence. Être, c'est œuvrer pour. Re-n'escence du sujet en devenir. Le devenir humain est de l'ordre d'une poïèse, d'une autopoïèse rendu possible par une supposition. Nous retrouvons ici l'articulation entre le moi et le devenir sujet qui a parfaitement été perçue par le poète lorsqu'il affirme que « Je est un autre ». De fait au cours de ce processus d'hominescence, Je ne peut consister qu'à se faire autre et donc à ek-sister.

Le second appel, plus repéré par les travaux analytiques, serait une voix s'exprimant dans une parole qui vise, elle, à mettre en forme ce réel advenu. C'est celle que nous croisons au troisième verset où la voix de Dieu se fait entendre et s'exprime dans une parole :

« Elohîm dit : « une lumière sera. »

Et c'est une lumière ».

Cet appel sonore crée moins qu'il ne nomme. Cette fonction n'est pas sans importance nous le savons, pour autant elle ne saurait trouver son efficacité si la supposition qui a permis au réel d'exister n'a pas eu lieu.

Comment définir plus précisément cet appel silencieux qui aurait à voir avec la création ex-nihilo dont nous parle Lacan à l'occasion du Séminaire VII. Je propose de le mettre en relation avec la résonance dont Lacan parle à l'occasion du séminaire consacré au sinthome le 18 novembre 1975.

« Il faut qu'il y ait quelque chose dans le signifiant qui résonne. Il faut dire qu'on est surpris que les philosophes anglais ça ne leur soit nullement apparu. Je les appelle philosophes parce que ce ne sont pas des analystes. Ils croient dur comme fer à ce que la parole ça n'a pas d'effet. Ils ont tort. Ils s'imaginent qu'il y a des pulsions, et encore, quand ils veulent bien ne pas traduire *Trieb* par instinct. Ils ne s'imaginent pas que les pulsions c'est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire. Ce dire pour qu'il résonne (...), il faut que le corps y soit sensible. Qu'il l'est, c'est un fait. C'est parce que le corps a quelques orifices, dont le plus important est l'oreille, parce qu'elle ne peut se clore, se boucher, se fermer. C'est par ce biais que répond dans le corps ce que j'ai appelé la voix »².

² Lacan J., (1975-1976) *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p.17.

La voix silencieuse et invocante sollicite ce moment de surrection où le réel humain s'est trouvé enflammé par la rencontre avec l'adresse et la nécessité de devenir humain. La voix silencieuse est celle qui sollicite l'engagement du processus d'hominescence, la voix s'exprimant dans une parole le nomme et partant lui donne forme. Pour autant, il me semble important de repérer que cette nomination ne suffit pas à elle seule à produire le processus du devenir humain. Il y faut également cet espoir contenu dans la voix silencieuse qui ne prend pas appui sur une représentation mais sur une supposition.

N'est ce pas ce qui se passe, dans le meilleur des cas, à l'occasion de la cure ?

En effet, voilà qu'au cours d'une séance comme les autres, un dévoilement se produit chez les deux protagonistes que des mots inouïs nous déportant au-delà des frontières de notre champ affectif coutumier, de notre code mental personnel, de notre dictionnaire privé, de notre géographie interne, voici qu'une pensée que nous ignorions jusqu'alors se formule et l'analyse devient alors cette expérience irremplaçable.

« Lorsque le deuil a renoncé à tout ce qu'il a perdu, il s'est également consumé lui-même et (...) il remplace ses objets perdus par des objets nouveaux, si possible tout aussi précieux ou plus précieux ».

C'est ainsi que Freud conclut son texte sur la passagèreté. Voilà qui devrait nous guérir de la plainte et de la nostalgie. Pour nous trouver des objets précieux, n'avons-nous pas à faire le deuil de notre objet perdu, cet objet qui n'existe justement que par et pour la nostalgie ? Quant à l'objet précieux, seule l'impossibilité, la difficulté de toute analyse, dans sa singularité extrême, où s'échange le plus vif de notre être peut nous l'offrir.

La cure ou dans le cas de Rilke l'écriture. Son mot d'ordre poétique : Pour que de l'être il y ait fruition, seule l'ouïe doit rester. Son être même est bien cette musique Rilke nous fait lire, si nous nous prêtons à l'entendre, qu'un grain de la Chose est resté à jamais dans les mots, lui indiquant comme tâche impérieuse, où il y va de sa vie, de produire un sens nouveau pour que la signification usuelle ne fasse pas barrage, de construire des métaphores où il assure de lui-même une signification nouvelle.

Ici se trouve l'acéré de la cure et la réponse aux Cassandre de la psychanalyse.

Si la dialectique qui sous tend la rencontre entre l'analyste et l'analysant au cours de la séance est travaillée par l'attente, elle doit de façon plus essentielle encore l'être par l'espoir. L'attente est clairement articulée à l'illusion de la complétude. L'extrait suivant des *Fragments du discours amoureux* de Roland Barthes l'indique avec précision :

« Dans le transfert, on attend toujours, - chez le médecin, le professeur, l'analyste. Bien plus : si j'attends à un guichet de banque, au départ d'un avion, j'établis aussitôt un lien agressif avec l'employé, l'hôtesse dont l'indifférence dévoile et irrite ma sujétion ; en sorte que l'on peut dire que, partout où il y a attente, il y a transfert : je dépends d'une présence qui se partage et met du temps à se donner – comme s'il s'agissait de faire tomber mon désir, de laisser mon besoin. Faire attendre : prérogative constante de tout pouvoir, « passe-temps millénaire de l'humanité ».

L'espoir au contraire accompagne et ouvre le champ des possibles. Cet espoir, bien différent de l'attente, se rencontre chez les tragiques grecs, et particulièrement chez Euripide, qui en a donné de magnifiques illustrations.

Ainsi dans *La folie d'Héraclès* trouvons-nous ce dialogue entre Amphitryon et Mégara :

Amphitryon : J'aime à garder l'espérance

Mégara : Moi aussi, mais à quoi bon attendre l'impossible ?

Amphitryon : Retarder le malheur, c'est donner du champ au remède.

Plus explicite encore est le chœur final de son *Alceste* :

« Ce que l'on attendait ne se réalise pas
et pour l'inespéré un dieu trouve passage »

Euripide articule et oppose ici très pertinemment attente et espoir. Ce que l'on attendait, pris dans la dimension transférentielle si justement repérée par Roland Barthes, ne se réalise pas laissant la place à l'inespéré. Inespéré que nous pouvons définir, à la suite de Alain Didier-Weill, comme l'existence d'une chose signifiante qui se révèle comme ce qui se trouve pouvoir rester, irrésistiblement, quand il ne reste plus rien de ce qui avait pu être espéré. L'espoir silencieux n'est plus alors compris comme l'attente de quelque chose mais comme ce qui est vectorisé par cette voix signifiante hors parole qui

invite le sujet à advenir là où le silence de l'attente conduit le moi à devoir répondre de sa possibilité d'existence. Ce que l'on pourrait, en paraphrasant Euripide, dire ainsi :

« Ce que l'on attendait ne se réalise pas
et pour l'inespéré l'analyse trouve passage ».

L'espoir disait Aristote est le songe de l'homme éveillé. Nous pourrions pour préciser notre pensée dire que l'inespéré est le songe d'un homme réveillé par la rencontre analytique. Pointer l'émergence d'un inespéré comme un des enjeux de la cure c'est proposer de penser comment l'analyse débouche sur la confrontation à l'inévitable de la castration, non pour s'y arrêter et pour s'y abîmer mais pour en faire usage. Castration qui vient faire barrage à la jouissance, mais aussi la redistribue, la répartit. Cet accès à la castration passe entre méprise et déprise dans une reprise que nous pourrions repérer comme un processus de dé-sidération. L'analyse ainsi appréhendée se révèle alors comme un savoir y faire avec la castration qui ne soit ni déni, ni dénégation, mais mise en place, à partir d'un artifice, d'un nouvel agencement de l'inconscient, d'un désir inédit. À partir de là, la psychanalyse ne vise pas une guérison qui serait le retour à un état antérieur mais constitue un mode et une voie de reconnaissance de la vérité de l'inconscient, y compris dans ce qu'elle comporte d'insupportable et de dérangeant. Mais cette reconnaissance n'est pas sans conséquences sur la dynamique pulsionnelle et ouvre le procès de la subjectivation jusqu'alors difficile, voire impossible. Nous pouvons alors envisager le passage de la suture symptomatique à l'ouverture sublimatoire. Dans cette perspective, le psychanalyste ne vise pas la réparation du sujet par l'imposition d'un sens-leurre (nous pourrions également entendre d'un censeur) mais conduit l'analysant à se confronter à l'irréductibilité du manque inscrit au cœur même du sens, confrontation qui le conduira à renoncer à structurer son monde pour le rendre conforme à une finalité préexistante. Ce que j'ai pu appeler pour les étudiants, d'une façon tout à fait élégante : le dégueulis imaginario-symbolique.

En cela, la technique psychanalytique ne révèle avant tout art de la psychanalyse. Wilhelm Fliess faisait remarquer à Freud très tôt que ses interprétations de rêves faisaient l'effet de mots d'esprit. Cela n'est pas pour nous étonner puisque l'interprétation recourt aux mêmes procédés que le travail du rêve qui sont les ressorts principaux de l'art poétique. L'écriture poétique en ne restant pas collée au sens donne la dimension de ce que pourrait être l'interprétation en psychanalyse. Ce que Lacan dans la séance 19 mai 1977 du séminaire *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* formule de la façon suivante : « C'est pour autant qu'une interprétation juste éteint un symptôme que la vérité se spécifie d'être poétique ». Le rapport ainsi positionné entre vérité et poésie ne relève pas d'un simple savoir faire et lorsque Freud à de nombreux moments de son œuvre parle du maniement du transfert, le mot n'est pas seulement une métaphore. Manier, tenir en main, main-tenir renvoie à la techné cette part que l'homme a dérobée aux dieux pour intervenir, en maniant des outils, sur des questions qui ne relèvent pas d'un savoir explicite et déjà constitué. Chez Homère ce sens s'est détaché de la fabrication matérielle pour passer à l'idée d'amener à l'existence par un acte efficace. Pour Aristote la techné par excellence c'est la poésie ce qui nous permet de comprendre l'idée

lacanienne selon laquelle l'inconscient serait de la poésie avec laquelle on fait de l'histoire. Pour autant l'inspiration du poète par les muses ne doit pas nous faire oublier qu'il lui a fallu subir une longue préparation et acquérir une érudition et une grande rigueur. Le psychanalyste, comme le poète, se situera dans cette difficile question du maniement du transfert entre Héphaïstos le dieu des artisans qui dupliquent avec habileté et Apollon qui préside aux arts et à la littérature et autorise l'étonnement et permet l'émergence de l'inouï et de l'inédit.

Ce n'est qu'à se tenir en ce lieu utopique et improbable et pourtant nécessaire, entre Apollon et Héphaïstos, que l'on peut espérer que nos rêves et ceux de quelques autres puissent devenir réalité.