

L'étranger de la théorie chez P. Fédida: la théorie de la supervision et le Centre d'Études du Vivant

François Villa

L'auteur montre qu'il y a, chez P. Fédida, une continuité de démarche entre sa théorie de la psychanalyse de supervision et la théorie sur laquelle repose le projet du Centre d'Études du Vivant. Tant dans la supervision que dans la controverse entre la psychanalyse et d'autres disciplines, ce qui est en jeu c'est l'étranger de la théorie. Celui-ci défait l'illusion des supposées bases communes de la psychanalyse. C'est à partir de cet interlocuteur "interne" à chaque discipline que peut s'organiser une controverse sur les objets qui sont à la frontière des diverses sciences du vivant.

Mots clés: Controverse (entre les science du vivant),
supervision, théorie (étranger de la), Vivant (le)

* Ce texte est la reprise remaniée d'une conférence aux journées en Hommage à Pierre Fédida: "Croiser les chemins selon Pierre Fédida: regards, savoirs, pratiques", organisées par le Centre d'études du vivant les 26-27 mars 2004, Université Paris 7, Paris.

Ma première rencontre avec P. Fédida eut lieu à l'époque de son séminaire "Du rêve au langage" (1980). Dès la première fois que je l'écoutais, je fus saisi par le fait qu'à la force de la théorisation, il prêtait l'art du conteur. En la parole de cet homme qui a tant travaillé sur l'*épos* (Fédida, 1986) surgissait, par fulgurance, la *geste* du poète épique.

Le poète épique

Pour la théorisation freudienne, la figure du poète épique représente celui qui effectue, au travers de l'engendrement du mythe, le pas qui permet la sortie de la psychologie de masse. Il accomplit l'acte par lequel, en se dégageant de la communauté totémique, s'opère le passage à la psychologie individuelle (Freud, 1921, p. 73-6). Ce pas, il l'effectue, non en se retranchant de la foule, mais par une *mise en retrait* qui lui permet de *s'abaisser jusqu'à la réalité du meurtre du père*. Rappeler cela c'est insister sur le fait que le poète épique ne se pose pas au-dessus de la mêlée. Sa posture n'est pas celle du prophète inspiré par la puissance d'en haut. Sa parole a pour source les puissances d'en bas. Elle s'origine dans la réalité de ce qui est arrivé sans avoir encore trouvé lieu psychique et qui va, pour la première fois, se réaliser dans un dire qui résulte d'un effort pour surmonter la frayeur devant la réalité qui fonde le psychique. Par cette parole, l'individu advient en s'arrachant à l'obéissance après-coup.

Le poète n'est pas un élu de dieu et rien *a priori* ne le différencie de la masse. Il nous faut insister sur le fait qu'il ne rompt pas avec la masse et que son individuation ne survient pas dans le seul mouvement de retrait mais, secondairement et essentiellement, dans le temps qui lui succède où il trouve, après s'être identifié comme auteur du meurtre du père, le chemin du retour vers la masse. *L'abaissement* jusqu'à cette réalité qui était restée inédite n'a de conséquence psychique que si, celui qui a fait ce chemin est en mesure de préférer une parole qui, s'originant de la réalité *reconnue*, peut remonter vers la foule en tant qu'événement psychique s'inscrivant dans la culture. C'est dans le même temps qu'émerge le poète et se fonde la culture. Une telle parole met en pièce le lien hypnotique qui tenait la foule et, défaisant la fascination totémique pour les images, elle ouvre celles-ci,

par transfert, à la transmission généalogique du psychique dans et par le psychique. Les images deviennent alors le lieu où l'on touche, *œuvre de sépulture* (Fédida, 1996), à l'âme de l'ancêtre noyau du psychique. L'âme s'individue par cette parole dans la singularité d'une existence et est rendu possible, pour tout un chacun qui effectuera à son tour ce pas, le travail de culture qui permet de *s'élever jusqu'aux hauteurs de l'imagination*.¹ Celle-ci est aptitude à se déplacer entre les différentes foules dont participe *nécessairement* chaque individu et elle est le lieu où peut se garder et être (sou)tenu "la distance que chacun doit reconnaître par rapport à la mémoire de soi" pour que puisse advenir la *remémoration de ce qui, bien qu'étant arrivé, était, jusqu'à cet acte, de l'ordre de l'immémorable*.

L'interlocuteur

C'est en croisant de multiples chemins que P. Fédida a tracé des sillons dont l'archéologie et l'architecture restent à faire. Ce qui, dans une conversation qui, souvent, prenait la forme de la *disputatio*, me paraît le plus marquant, c'est la mise au jour d'une tentation de la pensée vers la massification à laquelle la réflexion de P. Fédida veillait inlassablement à ne pas céder. Si, pour beaucoup d'entre nous, il fut un maître, il n'engendra pas, à proprement parler, d'élèves, mais sa parole, sa pensée ouvrirent à beaucoup leur propre chemin en représentant par et dans sa personne l'*interlocuteur* dont aucun travail de pensée ne saurait se passer. Il a construit une œuvre théorique dont je crois que nous n'avons pas encore pris la mesure pour le renouvellement de questions "traditionnelles" dans la psychanalyse. Mais, plus que des constructions qu'il faisait autour des problématiques qu'il travaillait autant qu'elle travaillait le clinicien passionné qu'il était, ce dont je me rappelle le plus précisément était la générosité avec laquelle il nous associait *in vivo* à ce double travail. Au décours de celui-ci, tout à coup, jaillissait une formulation – proche de l'aphorisme – qui, en plus de l'éclat et de la vigueur, possédait le pouvoir de *défaire* l'illusion des bases communes (ibid., 1998a). Par un travail de décentrement, nos soi-disant repères communs, cessant d'être *donnés une fois pour toutes*, se voyaient disposés *autrement*. D'avoir pour ressource, la curiosité sexuelle infantile, le *geste théorique* retrouvait sa nécessaire dimension de *fantaisie* et des concepts usés, par la banalisation de l'usage, redevenaient *neufs*. Par une telle parole, (sur)venait à notre pensée quelque chose

469

1. S'abaisser jusqu'à la réalité du meurtre du père et s'élever jusqu'aux hauteurs de l'imagination sont les termes que Freud emploie (Freud, 1921, p. 75).

qui faisait que la pensée ne serait plus la même lorsqu'elle reviendrait sur cette chose. L'*efficacité* de ces formulations était de restituer à la chose psychique son caractère "énigmatique" par une *reproblématisation* qui, à la manière d'une lumière rasante, révélait des "réalités" dont nos savoirs *ready-made* ne voulaient rien savoir.

L'espace de mon propos sera tendu par trois remarques de P. Fédida qui ont profondément déterminé mes orientations de recherche. C'est à partir d'elles que je repérerai la manière dont il faisait se croiser les chemins. Dans ma mémoire, subsiste l'invitation qui nous fut faite de penser ce qu'il en était de la *personne* de l'analyste dans la cure sur le modèle de la fonction et du statut du reste diurne (Fédida, 1985) dans la formation du rêve. Une autre remarque nous incitait à entendre tout le parti que nous pouvions tirer d'une *erreur* de traduction dans *La naissance de la psychanalyse*. Là, où dans une lettre du 16 avril 1900, Freud parlait de "conclusion asymptotique de la cure", la traduction française parlait de "conclusion asymptomatique". De l'asymptotique à l'asymptomatique (ibid., 1983a), ne se dessinait rien de moins que toute la palette des destins possibles de la découverte freudienne. Un enjeu crucial se dévoilait quant aux fins de la cure et surgissaient des conséquences tant du point de vue de la technique que de la formation des analystes. Et, enfin, je me souviens de P. Fédida attirant notre attention sur un passage énigmatique de l'*Interprétation des rêves*. Freud y indiquait que la régression était le chemin par où la représentation retournait à l'origine sensorielle dont elle était sortie un jour. Le commentaire de Fédida (1972), loin d'éclairer le passage, le complexifiait en prêtant une attention à la puissance de l'image et du sensoriel. Le Centre d'Etudes du Vivant, ce lieu qu'il a voulu créer et dont il a convaincu d'autres de l'opportunité, s'inscrit dans la suite de l'importance qu'il accordait au *reste*, à l'*asymptotique* et au *sensoriel*.

Réussir là où le paranoïaque échoue

Pour poursuivre, il me paraît opportun de montrer que la démarche de P. Fédida s'inscrit dans la lignée de ces textes de Freud sur le travail de culture qui visent à réduire les illusions que notre propension à la religiosité ne cesse d'engendrer. Dans ce dessein, je partirai d'une citation de Fédida (1983b) qui me paraît être une bonne entrée en matière: "La mémoire est l'affaire des possédants qui s'empêchent de jouir de ce dont ils sont propriétaires, elle rend paranoïaques les droits d'auteur" (p. 16). Nous devons douloureusement concéder qu'au niveau de la connaissance, nous ne pourrons jamais être assuré d'avoir réussi là où le paranoïaque échoue, car il est indéniable que notre passion autocratique de la

synthèse tend trop souvent à négliger le détail qui lui fait objection. L'humain est un être paradoxal : lui, dont on dit qu'il est un spécialiste de la non-spécialisation, ne semble avoir qu'une hâte, c'est de s'inventer une spécialisation qui lui permet de s'ériger dans une posture d'expert où il n'a que trop tendance à oublier tout ce pour quoi il reste fondamentalement non spécialisé, sans recours, fondamentalement impuissant. La capacité de spécialisation, dont témoignent particulièrement nos affections psychiques, nous permet de surmonter, pour partie, notre état d'impuissance native. Souvent l'humain se demande comment il est devenu impuissant, Pierre Férida disait que le problème était mal posé et il nous invitait à interroger les voies par lesquelles nous ne le demeurons pas, sans cesser, néanmoins, de l'être.

Que chaque gain en puissance renforce notre passion d'ignorer l'actualité de notre impuissance ne nous permet pas de négliger que nous restons des êtres toujours *inactuels*. Il nous faut pourtant envisager qu'il y ait au cœur de l'homme une réelle propension à la religiosité dont le travail de culture est encore loin d'avoir exonéré la pensée (peut-il d'ailleurs y parvenir?). Freud a quelques raisons d'avancer que l'instauration du monothéisme a signifié un progrès pour la vie de l'esprit en assurant le passage du sensible au spirituel, mais cela ne saurait occulter que ce progrès s'est vu miner, au moment même où il s'accomplissait, par la puissance de la religiosité. La vie de l'esprit ne peut se développer qu'en s'exilant de la certitude sensible, en supportant que ce qui nous arrive nous échappe au moment de sa survenue. Pour se déployer, la vie de l'esprit se montre relativement oublieuse de son origine, mais, quand elle en vient à oublier la nécessité de prendre en considération cet oubli et d'avoir à le penser, elle se prend pour sa propre origine en méconnaissant que l'oublié ne tardera pas à se venger en perturbant, par ses effets posthumes, l'activité de pensée qui s'en voit infiltrée.

Le passage du sensible au spirituel a un effet paradoxal. Trouver une voie de viabilité existentielle imposait *nécessairement* un dégagement de la captation par et dans le sensible: l'invention du psychique est l'opération par laquelle l'humain peut se "désugérer" de l'emprise du somatique et ne plus obéir spontanément et aveuglement à la *supposée évidence* du sensible. Que le risque d'entraîner un *étrangement* entre le sensible et le spirituel soit originairement inhérent à cette opération ne signifie pas pour autant qu'il soit exclu de pouvoir le surmonter en empêchant qu'advienne une accentuation pathologique de la dichotomie entre le corps et l'esprit. Le *progrès* dans la vie de l'esprit (de sa possibilité même) par dépassement de la seule expérience sensible se verrait entravé si, pour quelques raisons que ce soit, il aboutissait à une solution de continuité entre le corps et l'âme. À une telle issue s'oppose l'hypothèse de Freud selon laquelle le rêve est un lieu où, par la régression, la représentation retrouvant l'image sensorielle dont elle est sortie, offre au *je*, par l'interprétation, la possibilité d'advenir là où *ça* était

en défaut de représentation. Le progrès dans la vie de l'esprit, qui se traduit par la conquête d'un degré de liberté par rapport à la contrainte qu'exerce sur la vie psychique son noyau de religiosité, a été accompli dans l'instauration du monothéisme, mais il n'a pas eu lieu, une fois pour toutes et il n'est que partiellement réalisé. Chaque homme doit franchir ce pas qui ne peut s'effectuer en une unique fois et qui exige de chacun de rester disposé à le répéter inlassablement l'effectuation. Voués à n'être que des débuts de vérité, sans cesse nous serions tentés par l'*idéologisation* (terme que j'emprunte à Pierre Férida) de ce petit bout de vérité.

Notre propension à la religiosité ne pourrait être effectivement tempérée que, dans la mesure où, la vie de l'esprit accepterait notre exil de la chose sensible en supportant l'exigence de travail qu'il lui ait imposée de par sa corrélation avec le corps. Pour qu'il y ait effectivement activité de pensée, s'impose la nécessité de supporter, de tolérer en nous le déplaisant, le désagréable, le douloureux auxquels nous confronte la réalité (qu'il faut ici entendre dans sa duplicité de réalité intérieure et de réalité extérieure). Se dégager de l'expérience sensible n'a pas pour conséquence inéluctable la *négligence* de ce qui, du monde pulsionnel et du monde extérieur, se présente à nous par nos organes de perception. Le progrès dans la spiritualité ne consisterait-il pas fondamentalement à reconnaître l'existence d'une sensorialité (traces de la perception) en exigence de devenir psychique? C'est le passage du sensible à l'esprit qui nous donne la ressource hystérique d'habiter notre corps sensuellement.

Je réalise tout à coup que je viens de me livrer au commentaire d'un passage de P. Férida dans l'article "Corps – Soma et psyché" de l'*Encyclopædia Universalis* qui me paraissait jusque-là fondamentalement énigmatique. Je le cite:

En pensant que le somatique reste la base et la source de l'ensemble des manifestations psychiques, la psychanalyse ne vise pas à rétablir le principe d'une causalité réductrice d'esprit paralléliste: elle conduit plutôt à conférer au somatique, sur la base de ce qui peut venir s'analyser au titre de productions psychiques, le pouvoir de s'entendre comme l'inconscient lui-même, sans lequel, d'ailleurs, le somatique ne serait pas ce qu'il est.

Le risque de l'unicité du point de vue

Pour Freud, l'instauration du monothéisme n'a pas pour conséquence nécessaire la constitution d'une conception unitaire du monde. La construction d'un dieu unique, invisible et dont nulle image ne doit être produite, donne d'ailleurs à la langue la tâche de construire les points de vue d'où nous pouvons

nous figurer à partir de ce qui fondamentalement nous regarde sans que nous parvenions ni à le percevoir comme un tout, ni à le nommer effectivement. Quelque chose nous regarde, nous engage dans le *vivre* dont nous ne parviendrons pas à avoir une vue d'ensemble. Les humains ont quelques difficultés à supporter la multiplicité des points de vue. Ils n'ont, en effet, que trop tendance à donner la primauté à un point de vue qu'ils adorent comme la Vérité révélée et, comme l'écrit Augustin (1998) dans les "Confessions" (p. 1004), ils haïssent alors tout ce qui, battant en brèche leur croyance, leur fait voir que la chose même se dérobe à eux.

En agissant ainsi, l'homme espère non seulement oublier sa native impuissance, mais ignorer que les moyens de la surmonter partiellement, il les doit à un autre que lui-même, à un étranger qui est venu à son secours quand il s'est vécu sans recours propre. De l'*horreur exquise* que suscite ce vital état de dépendance première, ne faut-il pas en entendre un écho quand Freud (1986) écrit à Wilhelm Fließ: "je ne peux malheureusement pas me passer de toi, le représentant de l'Autre" (p. 410-1). La traduction française en proposant: "toi, mon seul public" (Freud, 1973, p. 264-6) efface le tragique que laisse entendre la formulation allemande tant dans le "malheureusement" que dans le "représentant de l'Autre". L'humain qui ne peut se passer de l'Autre n'a pourtant jamais directement affaire à lui, seulement à son représentant. Il lui faut nécessairement un interlocuteur et, pour que celui-ci s'instaure, il ne peut faire l'économie du truchement de la *tierce personne*.

L'inquiétude qu'engendre en nous la pensée que nous ne pouvons jamais être sûr d'avoir réussi là où le paranoïaque aurait échoué est précieuse. Elle introduit, en effet, dans la pensée un trouble qui, sans être une garantie, la protège néanmoins de la tentation de l'idolâtrie et lui permet de *rester éveillée* au risque de l'autocratie qui, sans cesse, la menace. En tout cas, il est vraisemblable que ce n'est pas sans une certaine inquiétude que Freud avance qu'il a réussi à surmonter l'échec paranoïaque, car il n'a probablement pas pu complètement oublier le reproche de l'ami Fließ: "*celui qui lit la pensée d'autrui n'y trouve que ses propres pensées*" (Freud, 1973, p. 296-8; 1986, p. 490-3). Une telle accusation ne pouvait que fortement résonner en lui qui avait écrit le 12 décembre 1897 à ce représentant de l'Autre:

... peux-tu concevoir ce que sont les "mythes endopsychiques"? ce sont les productions les plus récentes de mon travail de pensée. L'obscur perception interne de son propre travail psychique suscite des illusions de pensées qui, naturellement, se trouvent projetées au-dehors et, de façon caractéristique, dans l'avenir, dans un au-delà. L'immortalité, la récompense, tout l'au-delà, telles sont les figures que se forme notre intériorité psychique. Fou? Psycho-mythologie?. (Freud, 1973, p. 210-1; 1986, p. 310-2)

Ce que Fließ ne pouvait apparemment pas concevoir, Freud ne put le construire que dans l'instauration de l'interlocuteur que représentait cet ami *qui ne l'accompagnait pas*. Il ne s'agissait, en effet, ni de lire dans les pensées d'autrui, ni de prendre au pied de la lettre les productions de l'activité de penser, mais d'y reconnaître le résultat d'un travail de déformation, de déplacement, de figuration, de représentation dont la perception ne devrait pas interdire d'entendre l'obscurité et l'opacité que gardait le matériau de ce travail. La méthode visait à se retenir de toute *précipitation* dans *une vision du monde* et à garder l'œil vif pour le détail par où peut se laisser entendre ce qui reste fondamentalement incompris.

Théorie de l'analyse de supervision

J'en viens maintenant à la théorie de l'analyse de supervision (Fédida, 1983b, 1998a, 1998b, 2002) que je me propose de mettre en rapport avec le projet du Centre d'Etudes du Vivant. À propos de la supervision, nous noterons que la littérature analytique n'est ni très développée, ni très riche. La position de P. Fédida est donc remarquable, car il est l'un des rares qui formule une théorie de la supervision. J'essaierais de montrer que cette théorie est isomorphe à la démarche qui conduit à la fondation du Centre d'Etudes du Vivant et à la manière dont P. Fédida concevait la controverse entre les diverses méthodes d'étude de ce qui est désigné sous le nom énigmatique du vivant.

La théorie de l'analyse de supervision est avancée en procédant d'entrée de jeu à un renversement de perspective. La supervision, en étant très réducteur, signifie qu'un analyste en *formation* se rend auprès d'un analyste plus ancien, *déjà formé* pour parler de son travail d'analyste avec un patient. "Classiquement", il est avancé que ce travail a pour visée la prise de conscience par l'analyste supervisé de ses propres résistances au travail analytique. Celles-ci seraient des reliquats du transfert de son analyse personnelle dont la supervision aurait pour visée de le débarrasser. Nous voyons réapparaître l'idéal de l'asymptomatique.

Le renversement opéré par Fédida intervient en ce point : au lieu de déplorer la persistance de ces reliquats dont on ne parvient pas à se débarrasser, il propose d'y reconnaître non pas tant un obstacle au travail de l'analyste que le moteur, sous certaines conditions, de celui-ci. Ces reliquats désignent certes ce point d'où peuvent s'engendrer chez l'analyste des formes qui tendent à se fixer et à empêcher la construction théorique exigée par une cure singulière. Fédida propose de penser qu'en ce point se trouve de fait la force qui peut permettre un travail de dissolution et d'analyse des fixations psychiques. Nous devons penser

l'existence des *reliquats* analogiquement à la question de l'amnésie infantile (Freud, 1905, p. 93-7). Celle-ci ne relève pas originairement de la pathologie, elle est un fait structurel, une donnée constitutionnelle, ce n'est que secondairement que l'on peut reconnaître cette amnésie comme *prédisposant* à l'émergence du pathologique. La négligence de l'*inévitabilité* tant de l'amnésie infantile que des reliquats dans l'analyse n'est rien d'autres que l'expression de notre tendance à *nécessairement* négliger ce sexuel que nous devons, pour pouvoir vivre, pour pouvoir penser, prendre pourtant, tout aussi *nécessairement*, en considération.

Amnésie et *reliquats* obligent à reconnaître une limite au travail de l'interprétation et nous convoquent à faire appel aux ressources d'un autre travail: celui de la construction d'hypothèses dont la *vraisemblance* tiendra, du point de vue de la remémoration, lieu d'équivalent psychique effectif et efficace. Le destin de l'entreprise est déterminé par l'avenir réservé à ces reliquats. Elle ne peut réussir qu'à partir du moment où ce *point d'aveuglement et de surdité* se fait *point d'appel pour l'imagination clinique*. À cette seule condition, peut se déployer cliniquement la capacité théorique nécessaire à la poursuite d'une cure. Il ne s'agit plus alors tant d'une entreprise d'éradication visant à liquider l'inalysé, mais de la nécessité logique dans laquelle nous sommes de devoir distinguer fermement la dimension du *non-connu* de celle de l'inalysé. L'acte d'interpréter n'est pas sans connaître une limite interne devant laquelle *on* doit (exigence éthique) accepter d'admettre que la pensée et, pour les mêmes raisons, l'interprétation ne sauraient être *toutes-puissantes*. Freud (1900) attire notre attention sur le fait que, *dans les rêves les mieux interprétés* (p. 146 et 578), se révèle un *point obscur qui s'avère insondable* et qu'il désigne comme l'*ombilic* du rêve. En ce point, l'individu entrevoit que sa vie psychique est intimement en corrélation avec le non-connu sur lequel elle repose fondamentalement et, là, se laisse entendre le souhait infantile que le travail du rêve avait élevé jusqu'à la figuration.

Ce n'est pas parce que *tout* aurait été analysé et qu'il n'y aurait plus *rien* à analyser que devient possible la conclusion de la cure. Mais, ce n'est que lorsque le travail analytique est parvenu à dégager ce point ombilical en déconstruisant les formations psychiques qui, reposant sur lui, s'en élevaient et finissaient par occulter ce point source que la terminaison devient d'autant plus *nécessaire* à envisager. Bien que soit rencontré, là, quelque chose d'irréductible par l'interprétation, c'est seulement par le travail de celle-ci que nous pouvons remonter à cet ombilic où se perçoit la dimension vitale du désir. Et, c'est en réduisant la fixation pathologique à un seul point de vue que l'humain peut retrouver, contre sa propension à l'inertie, une certaine plasticité. C'est celle-ci qui, lui redonnant la ressource d'autres points de vue, lui permet de "choisir" le changement ou non de sa position subjective dans le monde. Savoir et pouvoir

terminer la cure devient alors la condition de possibilité pour que soit répondu psychiquement à l'exigence de l'interminabilité du processus. La poursuite de la cure exprime, alors, parfois, le refus de reconnaître à quel point le sexuel qui nous fonde ne saurait être réduit à l'ordre d'un connu.

Selon la théorie de l'analyse de supervision de P. Fédida, c'est au lieu même de sa propre résistance, de sa propre difficulté à accepter la chose dont nous ne cessons de tenter de nous éloigner, que le psychanalyste se voit, dans la cure, confronté à l'exigence de retrouver, dans l'expérience d'une radicale solitude, les ressources théoriques dont, seule, dispose la curiosité sexuelle infantile. Dans la supervision, il ne s'agit ni de recourir, entre *professionnels*, aux illusions de la théorie commune, ni de partir de la théorie comme un donné établi une fois pour toutes, mais de remonter jusqu'en ce point où la théorie s'impose comme nécessaire pour surmonter, un tant soit peu, l'aporie du sexuel. Le geste théorique est alors porteur de toutes les ressources du sexuel où il prend source.

Surmonter l'illusion du semblable

476

L'un des risques qui pèse sur la situation de supervision serait que ce lieu devienne celui d'une reconnaissance entre semblables partageant l'illusion d'une communauté de langue *professionnelle*. L'étrangeté du processus transférentiel se diluerait alors en une familiarité rendant impossible la transmission de la psychanalyse. L'enjeu de la psychanalyse de supervision est que, dans l'expérience de la narration clinique, s'effectue, pour les protagonistes de la supervision, cette régression des mots de la langue supposée commune jusqu'à leur origine sensorielle, jusqu'en ce point ombilical où ce que l'on croit savoir ne parvient plus à nous cacher ce qui nous est fondamentalement non-connu, essentiellement étranger. Dans cette remontée vers la source de la vie psychique, le communautaire se déconstruit par analyse et ne peut plus cacher l'absence de communauté sur laquelle il se fonde par une opération qui tente de dénier cette absence qui est au cœur de tout lien. Quand, la supervision défait l'illusion de la commune communauté, les mots retrouvent alors, dans l'histoire singulière de cette cure, leur pouvoir de nomination tant pour l'analyste que pour l'analysant et ils permettent que soient construits, par déploiement des théories sexuelles infantiles qui s'étaient faites implicites, les événements psychiques qui forment l'histoire d'une individuation.

C'est en surmontant les illusions du semblable, de la ressemblance et de la communauté de langue que la supervision va permettre l'instauration du site de l'étranger. C'est dans ce mouvement que surgit *l'étranger de la théorie*. La

fonction de celle-ci n'est pas tant de représenter une somme de connaissance, que d'être le *représentant de l'étranger*, de l'étrangeté fondamentale de la situation analytique. Et, c'est cet étranger-là qui est l'*interlocuteur* tant pour le superviseur que pour le supervisé. Ce n'est pas au superviseur que s'adresse le supervisé et ce n'est pas au supervisé que s'adresse le superviseur. Ils ne peuvent s'entendre et entendre de quoi il retourne dans le travail analytique qu'en s'abaissant jusqu'à l'*étranger* pour que leur parole retrouve toutes les ressources originaires du langage. D'un tel point de vue, ce qui fonderait la communauté analytique, ce n'est pas tant de *supposées bases communes*, que la capacité des psychanalystes de supporter, *sans mélancolisation*, l'inavouable absence de communauté. Le travail de supervision, loin d'être une aporie, serait le lieu par excellence où une historisation effective, *in vivo*, de la découverte et de la formation de la théorie psychanalytique pourrait s'effectuer. D'une certaine façon, ce ne serait que là que pourrait être reconstruite la généalogie des transferts d'où peut se concevoir une histoire de la psychanalyse.

Mais en quoi une telle théorie concerne-t-elle la constitution du Centre d'Etudes du Vivant? L'instauration de l'interlocuteur n'est jamais accomplie une fois pour toutes, le risque d'une désinstauration existe toujours. Il est difficile de ne pas s'attacher aux souvenirs et savoirs constitués et de renoncer à les fixer comme réalité objectivée. Il est pénible de devoir concéder que nous n'avons probablement pas de souvenirs *de* quelque chose ou *de* quelqu'un, mais seulement des souvenirs *sur*..., des constructions interprétatives et non pas des instantanés fidèles – les souvenirs, par fidélité à ce dont ils ne veulent ou ne peuvent pas se souvenir, sont condamnés à une infidélité qu'ils ignorent passionnément. Nous ne sommes que trop tentés de prendre nos échafaudages théoriques pour la chose même qu'ils ne font que saisir asymptotiquement. Ce n'est que trop rarement que nous cessons de négliger le reliquat – peut-être parce qu'il se dresse comme une objection au sentiment de religiosité qui nous habite. Or, il nous faut noter que c'est en ces points où surgit l'étranger de la théorie, où se manifeste ce qui reste étranger et inconnu pour la théorie que Freud est conduit à s'intéresser à d'autres approches. Cet intérêt prend une double forme, celle de l'intérêt pour ce que pourraient nous apporter ces autres savoirs par rapport à l'étranger interne de la théorie que notre démarche nous a fait rencontrer et l'intérêt que pourraient avoir pour les autres disciplines les hypothèses que nous pouvons former à partir de notre théorie non pas tant sur les objets produits par d'autres approches, que sur le sort qu'y connaît l'étranger lorsqu'il émerge en tant qu'incontournable interlocuteur.

Nous prendrons deux exemples. Le premier est celui de ce moment où la clinique contraint Freud à ne plus penser le traumatisme à partir seulement

de l'accidentel d'une vie, d'une scène sexuelle traumatique, mais à reconnaître que c'est le sexuel en lui-même qui, constitutionnellement, est traumatique. Cela va le conduire à des formulations sur l'hérédité et le constitutionnel que tous les analystes n'acceptent pas. Dans la préface de 1920 des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Freud, en notant que c'est la sexualité qui reste la partie la moins acceptée de notre théorie, fait une remarque qui nous paraît fondamentale. Après avoir constaté que les élaborations et les découvertes purement psychologiques de la psychanalyse ont été, tant bien que mal, reconnues ou prises en considération, il "s'étonne" de constater que c'est, finalement, la partie de la théorie qui est à la frontière du biologique qui reste refusée. Or, c'est justement la sexualité qu'il situe à cette frontière. Pour Freud, du sexuel nous ne connaissons que les destins en tant qu'effets et traces dans la vie psychique, *mais* la psychosexualité ne cesse d'être animée par un sexuel qui lui échappe et qu'elle ne parvient pas à qualifier psychiquement. Nous ne pouvons que bâtir, psychosexuellement, une théorie qui formule un certain nombre d'hypothèses sur ce sexuel biologique qui ne connaît pas de destin psychique, mais qui exige sans cesse un travail du psychique. Ces hypothèses sur le biologique, c'est la clinique analytique qui nous contraint à les former. Elles nous permettent d'essayer de penser le passage de la quantité à la qualité, du somatique au psychique, de l'excitation comme tension douloureuse à l'excitation-plaisir, de l'angoisse automatique au signal d'angoisse. Nous ne pouvons nous en dispenser, mais elles concernent aussi le domaine de la biologie où la clinique nous a obligés à faire incursion. Il ne peut donc pas nous être indifférent de mettre ces hypothèses à l'épreuve de celles des biologistes et il n'est pas exclu que, pour les biologistes, l'examen des hypothèses analytiques puisse avoir pour effet d'accroître leur imagination théorique.

Notre second exemple concerne les problèmes qu'engendre la théorie de l'identification. Avec cette question, Freud rencontre une limite qui est celle où il est amené à reconnaître que chaque individu appartient à l'âme de plusieurs foules et à convenir que cette appartenance ne s'avère analysable que jusqu'à un certain point. Refuser qu'ici, aussi, nous touchons à un ombilic et vouloir mener l'analyse à un terme définitif de la question menacerait l'homme d'un désarrimage d'avec l'espèce. Mais, pour comprendre, la limite de l'analyse individuelle, Freud se voit contraint d'interroger le travail de culture, les fondements de la culture et du social et de proposer des hypothèses, des constructions sur le malaise dans la civilisation, sur l'avenir des illusions... Il touche alors, par le non-connu qui n'appartient exclusivement à aucun domaine, aux connaissances d'autres sciences.

Intérêt de la psychanalyse pour les autres sciences de la vie

Avec l'un et l'autre de ces exemples, ce qui paraît déterminant c'est que pour rendre compte des limites de l'analyse, Freud, s'il lit, s'informe et est extrêmement curieux de ce qui se construit dans d'autres champs, ne se contente pas de faire appel à des modèles extérieurs à la théorie analytique (modèles biologiques, anthropologiques ou autres). Il invente de l'intérieur de la psychanalyse des modèles par lesquels il tente de rendre intelligible la limite que rencontre l'expérience analytique et ce sont ces modèles qui sont proposés comme objets pour la communication scientifique. C'est dans la continuité de cette démarche que s'est construite l'aventure du Centre d'Etudes du Vivant. Pierre Fédida était habité au plus haut point par cette intense curiosité des autres champs, il était sans cesse en éveil et ne cessait de nous inciter à être disponible à d'autres savoirs que le nôtre. Attentif à ce qui échappait à notre théorisation, il n'hésitait pas à solliciter d'autres disciplines pour éclairer un peu plus ce qui nous restait obscur, il ne s'agissait pas pour lui, pas plus que pour Freud, de transposer des modèles venus d'ailleurs, mais de voir comment ceux-ci venaient heurter et mettre à la question nos propres modèles. Il n'y avait pas chez lui, pas plus que chez Freud, de volonté syncrétique et d'idéal œcuménique. Le projet est que chaque discipline avec sa méthodologie aille jusqu'à rencontrer l'étranger de sa théorie et qu'à partir de cet interlocuteur "interne" puisse s'organiser une controverse sur les objets qui sont à la frontière des diverses sciences du vivant. Cette confrontation ne viserait pas abolir les frontières, mais à mieux les dessiner. Les mouvements de transfert d'un domaine à l'autre ne sont pas des mouvements de *naturalisation colonisatrice*, mais des mouvements par lesquels *la question se voit déplacée en étant transportée du lieu où elle était devenue à la fois concept-limite et limite de la conceptualisation vers un autre lieu où, retrouvant l'interlocuteur étranger, elle s'en voit renouvelée*. L'intérêt de la psychanalyse pour les autres sciences du vivant ne participe pas alors d'un projet de totalisation, d'annexion ou d'unification, mais d'un mouvement asymptotique qui permet à l'humain de cerner d'un peu plus près ce réel qui lui échappe (Freud, 1913).

J'espère être parvenu à faire entendre la continuité de démarche qui existe entre la théorie de la psychanalyse de supervision et le projet du Centre d'Etudes du Vivant. Celui-ci vise la réinstauration d'une communauté du langage qui, loin de réduire les différences, permette de les spécifier à l'extrême. Il exige de chaque discipline qu'en travaillant avec sa propre théorisation et méthodologie, elle précise ce qui lui est fondamentalement propre en allant le plus loin possible dans l'observation des détails qui, émergeant dans son champ de recherche, viennent à en former la limite. L'enjeu est d'entendre, grâce aux remaniements qu'imposent

les controverses, la perte de réel qui, inévitablement, accompagne pour chaque discipline la construction de la réalité qu'elle rend possible. Telle est la condition pour ne pas trop négliger et méconnaître ce qui, restant non-connu, appelle problématisation théorique.

Références

AUGUSTIN (Saint). *Les Confessions*. Livre X, "La mémoire des traces", XXIII, 34, trad. P. Cambronne, in coll. La Pléiade, Œuvres I. Paris: Gallimard, 1998.

BLANCHOT, M. *Le dernier à parler*. Paris: Éditions Fata Morgana, 1984.

CHAR, R. Feuillettes d'Hypnos (1943-1944). In: *Œuvres complètes*, La pléiade. Paris: Gallimard, 1983.

FÉDIDA, P. L'hypocondrie du rêve. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1972, 5, p. 225-38; repris dans *Par où commence le corps humain. Retour sur la régression*. Paris: PUF, 2000.

_____ L'asymptotique. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1983a, 27, p. 155-70.

_____ La sollicitation à interpréter. In: *L'écrit du temps*, 4. Paris: Minuit, 1983b. p. 5-19.

_____ Restes diurnes, restes de vie. L'événement du reste. In: GUYOTAT, J. et FÉDIDA, P. (dir.) *Événement et psychopathologie*. Villeurbanne: SIMEP, 1985. p. 168-81.

_____ Passé anachronique et présent réminiscent. Epos et puissance mémorable du langage. *Écrit du temps*, 1986, 10, p. 23-45, repris in *L'inactuel*, nlle série, 2004, 12, p. 9-31.

_____ L'œuvre de sépulture. In: Forum Diderot. *La fin de vie: qui en décide?* Paris: PUF, 1996. p. 11-7.

_____ De la communauté psychanalytique. *Revue Française de Psychanalyse*, LII, 5. Paris: PUF, p. 1107-13, 1998a.

_____ La construction (introduction à une question de la mémoire dans la supervision). *Revue Française de Psychanalyse*, XLIX, 4. Paris: PUF, p. 1141-9, 1998b.

_____ La construction du lieu dans la supervision d'une cure psychanalytique. *Psychanalyse en Europe*, 56, p. 18-30, 2002.

_____ et VILLA, F. (sous dir.) *Le cas en controverse, Monographies de psychopathologie*, collectif sous la dir. de P. Fédida et F. Villa. Paris: PUF, 1999.

FREUD, S. *La naissance de la psychanalyse*. Trad. A. Berman. Paris: PUF, 1973.

____ *Briefe an Wilhelm Fliess*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1986.

____ (1900). L'interprétation du rêve. Trad. J. Altounian, P. Cotet, R. Lainé, A. Rauzy, F. Robert. In: *Œuvres complètes*. Psychanalyse, 1899-1900. Paris: PUF, 2003. t. IV.

____ (1905). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Trad. P. Kœppel. Paris: Gallimard, 1987.

____ (1913). L'intérêt de la psychanalyse. Trad. P.-L. Assoun. In: *Résultats, idées, problèmes, I, 1890-1920*. Paris: PUF, 1984.

____ (1921). Psychologie des foules et analyse du moi. Trad. J. Altounian, A. et O. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy. In: *Œuvres Complètes – Psychanalyse*. Paris: PUF, 1991. t. XVI.

VILLA, F. L'exigence technique paradoxale dont répond la construction en analyse. In: *Le cas en controverse, Monographies de psychopathologie*. Paris: PUF, 1999. p. 83-101.

Résumés

O autor demonstra que há, em P. Fédida, uma continuidade metodológica entre a sua teoria da psicanálise de supervisão e a teoria que embasa o projeto do Centre d'Etudes du Vivant. Tanto na supervisão, quanto na controvérsia entre a psicanálise e outras disciplinas, o que está em jogo é o estranho da teoria. Este desfaz a ilusão das supostas bases comuns da psicanálise. É a partir deste interlocutor "interno" de cada disciplina que se consegue organizar uma controvérsia a respeito dos objetos encontrados nos limites das diversas ciências da vida.

Palavras-chave: Controvérsia (entre as ciências da vida), supervisão, (estranho da) teoria, (o) Vivo

El autor muestra que, para P. Fédida, hay una continuidad de pensamiento entre su teoría del psicoanálisis de supervisión y la teoría sobre la que reposa la fundación del Centre d'Etudes du Vivant. Tanto en la supervisión como en la controversia entre psicoanálisis y otras disciplinas, lo que esta en juego es lo extranjero de la teoría. Este es el que deshace la ilusión de supuestas bases comunes del psicoanálisis. Es desde este interlocutor "interno" a cada disciplina que se puede organizar la controversia sobre los objetos que están en la frontera de las diversas ciencias de lo vivo.

Palabras claves: Controversia (entre las ciencias del vivo), supervisión, teoría (de lo extranjero), vivo (el)

The author of this article shows that P. Fédida's work indicates continuity of thinking between his theory of the psychoanalysis of supervision and the theory on

which his project for the Centre d'Etudes du Vivant is based. In both supervision and in the controversy between psychoanalysis and other areas of knowledge, what is at stake is what comes from outside (l'étranger de la théorie). This is what dismantles the illusion of common bases in psychoanalysis. Starting from this "internal" interlocutor of each discipline, a controversy can emerge concerning objects that are at the edges of the various life sciences.

Key words: Controversy (among life sciences), the living, supervision, theory
("from outside" the theory)