

Claudie Frangne

Le premier cercle freudien : une dimension d'école insue ?

À mesure que la communauté analytique laisse plus se dissiper l'inspiration de Freud, quoi sinon la lettre de sa doctrine la ferait encore tenir en un corps ?

J. Lacan

La première école

Lorsqu'il cherche des antécédents historiques à l'École qu'il fonde, Lacan renvoie aux écoles philosophiques gréco-latines¹, formes de rassemblement autour du questionnement philosophique naissant² ; cependant c'est une tout autre référence à l'école, fondamentale, qui apparaît dans le dernier texte freudien : *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. C'est en effet « immédiatement après la destruction du Temple de Jérusalem par Titus, ruine d'une forme d'inscription politique, [que] le rabbin Yochanan ben Zachaï sollicita l'autorisation d'ouvrir la première école où l'on enseigna la Torah, à Yabnéh. De ce moment, ce furent l'Écriture sainte et l'intérêt spirituel qu'elle inspira qui tinrent ensemble le peuple dispersé³ », écrit Freud. D'où notre question : y aurait-il dans le tenir ensemble du premier cercle freudien une dimension d'école insue ? Mais, objectera-t-on, le terme d'école, n'est-il pas un signifiant lacanien qui ne vient jamais sous la plume de Freud — sauf précisément dans l'allusion du *Moïse* à l'école de Yabnéh ? À chercher sous le premier cercle freudien une dimension d'école, ne serait-on pas victime d'une illusion rétrospective qui à la fois raterait l'efficace du montage institutionnel freudien et réduirait la spécificité des solutions institutionnelles lacaniennes ? Cependant, cette mise en garde posée, la référence à l'école talmudique de Yabnéh, dans ce texte du *Moïse* où Freud pense la fondation, continue de nous interroger : sous la Société du mercredi, lors même qu'elle se déclare société — *Gesellschaft* d'ailleurs et non *Vereinigung* — et s'institutionnalise davantage en

¹ Cet article résulte du remaniement récent d'un premier texte, écrit il y a quelques années. Je lisais alors les *Minutes* de Vienne. Ma lecture a été éclairée par les trois ouvrages « *Freud et Moïse. Écritures du père* ».

² J. Lacan, « Préambule à l'acte de fondation de l'AFP », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 238. Étudier en quoi les écoles gréco-latines peuvent servir de référence serait l'objet d'un autre travail. Lacan relie l'école au « fondement de l'expérience ». Sur cette question, qui rejoint celle de la subjectivation de la vérité, on renverra à M. Foucault (*L'herméneutique du sujet*) et à Pierre Hadot (*Exercice spirituel et philosophie antique*).

³ S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p. 214.

devenant en 1908 Société de Vienne — sous ce premier cercle freudien, une dimension d'école insue ne ferait-elle pas, de façon presque invisible, retour ?

Ce retour, en quoi le texte du *Moïse* vient-il l'éclairer ? À partir d'une fondation qui, pour s'assurer une prise sur le temps, doit inscrire les enjeux de représentation de la psychanalyse, intervient le jeu de relecture des traces effacées. La tradition, nous dit Freud, est faite du retour du déjà institué, abandonné, oublié, mais dont les traces conservées continuent d'agir : « La religion de Moïse n'avait pas disparu sans laisser des traces ; un certain souvenir d'elle s'était conservé, un souvenir obscurci et déformé, peut-être soutenu par d'anciens documents écrits, parmi les membres isolés de la caste sacerdotale. Et c'est cette tradition d'un grand passé qui continua d'agir, en quelque sorte par l'arrière-plan [...] »⁴. À la manière du retour du refoulé, c'est une origine « rejetée et à demi oubliée » qui ensuite « fit sa percée en tant que tradition »⁵. De la forme de l'école comme de l'idée monothéiste, on pourrait dire qu'elle « n'était pas nouvelle mais [qu'] elle représentait la ranimation d'une expérience [...] si importante [...] qu'on ne peut s'empêcher de croire qu'elle avait laissé certaines traces durables, comparables à une tradition »⁶. Dans le retour insu de la forme école, ne pourrait-on lire une trace de « vérité historique » ? Par réinvestissement des traces de l'oubli, une forme d'assemblage disparue ferait retour et servirait d'assise au premier cercle, marquée du sceau de l'exil, porteuse d'un lien textuel et d'une inscription dans la tradition littéraliste.

Un lien textuel

En quoi le lien entre les premiers analystes serait-il textuel ? C'est bien dans l'éclairement d'un livre fondateur, la *Traumdeutung*, que les premiers élèves de Freud viennent à lui, c'est ce texte qui les fait tenir ensemble dans la société du mercredi. Souvent, un échange de textes préside à la rencontre : certains élèves viennent vers Freud avec un livre. C'est le cas de Rank qui se présenta à Freud en 1906 avec un livre, *Der Künstler*, écrit sans d'autre accès à l'analyse que sa lecture de la *Traumdeutung* : il ne commença à pratiquer l'analyse que vers 1920, après avoir publié plusieurs livres. Comment, sans analyse personnelle, sans pratique ni théorie constituée — elle est en train de s'inventer dans l'écrit freudien — trouve-t-il un accès à la dimension de l'inconscient ? Cet accès pourrait passer par l'élaboration d'une écriture théorique en retour par rapport au livre fondateur. N. Zaltzman repère ainsi les éléments du ferment analytique qui donnent à Rank un tel accès : « Ce sont sa relation transférentielle à Freud et son interrogation sur la théorie freudienne. C'est la règle quasi générale à l'époque. Les disciples les plus proches de Freud

⁴ *Ibidem*, p. 227.

⁵ *Ibidem*, p. 234.

⁶ *Ibidem*, p. 234.

lui offrent un article ou un livre comme cadeau d'anniversaire ou comme témoignage de la dette⁷.» Ces écrits en retour servent aux premiers psychanalystes à s'inscrire dans le frayage freudien, à nommer les pas successifs de leur cheminement : étayage et scansion d'un parcours à la fois. Ainsi la participation à l'élaboration freudienne a-t-elle pu constituer pour les élèves l'équivalent d'un processus analytique, parce que s'y produit une mobilisation des processus primaires et que vient s'y perlaborer ce qui cause chacun dans son rapport à l'analyse. Ce rapport se soutient de trois vecteurs : la *Durcharbeitung*, la dimension transférentielle et celle de l'interlocution, l'efficace des discussions à l'intérieur du premier cercle. En ces temps de fondation, « chaque pionnier pourrait, à sa façon, illustrer le caractère indissociable de son destin d'homme et d'analyste, et de son œuvre, à partir du moment où un livre de Freud (très souvent la *Traumdeutung*) a croisé leur chemin ». Pour chacun, on trouverait l'incidence spécifique d'un texte freudien sur sa vie et sur son œuvre — « la rencontre initiale si dense avec la force éclairante des ouvrages de Freud⁸ ». Ainsi, le cercle freudien se constitue-t-il comme cercle concentrique de lecture autour des ouvrages repères de Freud, *la Traumdeutung* et les *Trois essais*, et certains parmi les élèves écrivent-ils en retour, qui un article, qui un livre.

C'est donc d'un échange d'écrits que se tisse le lien : le frayage freudien, que nous pouvons suivre dans les *Minutes de Vienne*⁹, prend appui sur des théorisations certes dissymétriques, mais croisées. L'élaboration du concept de narcissisme, en 1913, qui marque un tournant dans la théorie freudienne, se trame dans un réseau d'écrits, tant cliniques — les cas amenés par Sadger — que théoriques (les élaborations d'Abraham et de Freud, d'autre part les thèses de Jung¹⁰).

La figure de Freud en père scripturaire, ordonnant un flux de lecture et d'écriture en retour, vient centrer le premier cercle. Il y a bien, posé par le *Moïse*, « un lien intrinsèque du père et de l'écriture¹¹ », le *Moïse* construit « une forme de père qui ne surgit que du résultat d'opérations purement textuelles et qui ne peut subsister que comme texte¹² ». Le texte constitue le lieu littéral, ouvert à la lecture et au commentaire, où se reconnaître et s'identifier dans une communauté. L'école, forme de transmission marquée à l'origine de la

⁷ N. Zaltzman, « Entre les mots inhabités et la livre de chair », *Topique* 14, 1974, pp. 7-27.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Les premiers psychanalystes, Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, 1906-1918*, 4 volumes, Paris, Gallimard, 1976-1984. Il s'agit des comptes rendus des discussions de la société, transcrites séance après séance par Rank, secrétaire de la société.

¹⁰ Nous avons suivi l'élaboration du concept de narcissisme dans les *Minutes* dans les séances qui font trace de l'émergence puis de la délinéation du concept (10 Novembre et 26 mai 1909, 5 octobre 1910, 24 mai 1911, 21 février 1912, 23 avril 1913).

¹¹ F. Balmès, *Le nom, la loi, la voix. Freud et Moïse : écritures du père 2*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2002, p. 29.

¹² *Ibidem*.

dispersion et de l'exil, met au principe du rassemblement du groupe une tradition de lecture active. G. Steiner¹³, reprenant le mot de Heine « *das aufgeschriebne Vaterland* », en propose à la fois une traduction et un commentaire : il s'agit de « la terre de ses pères, le patrimoine est l'écriture¹⁴ » ; chez Heine se fait jour l'idée judaïque d'une patrie purement textuelle. Là se fonde l'opposition de l'architecture immobile du Temple, construction territoriale et politique, à la « mobilité transcendante du texte », qui rayonne et se diffracte dans un temps multiple en créant un lien autre dans l'orbe de son mouvement.

Éclairée dans l'après-coup par le texte du *Moïse*, la fondation du premier cercle freudien assemblé autour du livre fonctionne comme signe de la textualité de la condition juive depuis la destruction du Temple. Quand il écrit le *Moïse* en 1929, Freud est porté à s'identifier au rabbin Yochanan ben Zachaï, fondateur de l'école de Yabnéh, dont la création suit la ruine du Temple¹⁵. Cette même identification, ne serait-elle pas déjà à l'œuvre, mais de façon obscure, insue, en 1902, dans le geste de fondation du premier cercle, réuni autour de l'écriture d'une découverte, celle de l'inconscient et des voies de son déchiffrement ?

Dans le *Moïse*, le « tenir ensemble » qui fonde le lien communautaire est évoqué une seconde fois dans la perspective de l'idéal, du dématérialisé : « ce fut un facteur idéal, la propriété commune de biens intellectuels et émotionnels déterminés qui les tint ensemble¹⁶ ». Aux élèves qui font cercle autour de lui, Freud propose d'entrer dans la perspective d'un frayage, de s'approprier, par la lecture et l'interprétation de ses textes, des concepts *in statu nascendi* — patrimoine immatériel, abstrait, qu'il offre au partage : dans les *Minutes*, cela s'appelle parfois « la pensée commune », voire « le communisme des idées ». Mais le partage conceptuel, d'où s'origine-t-il ? Dans l'opération d'abstraction fondatrice du concept qui sous-tend la théorie, se retrouve la permanence d'une dématérialisation première, qui procède de la néantisation de l'objet. « Par ce qui ne prend corps que d'être la trace d'un néant et dont le support dès lors ne peut s'altérer, le concept, sauvant la durée de ce qui passe, engendre la chose¹⁷. » L'écriture elle-même, celle des textes freudiens, celle de la théorie, a pour condition le meurtre de l'objet dont elle s'origine. Or l'opération même d'abstraction trouve son origine oubliée dans la religion de Moïse : tout se passe comme si, dans des circonstances historiques particulières, le peuple juif avait dû produire cette première opération d'abstraction, que toute

¹³ G. Steiner, « Notre patrie, le texte » in *De la Bible à Kafka*, Paris, Bayard, 2002, pp. 169-197.

¹⁴ *Ibidem*, p. 170.

¹⁵ S. Rabinovitch, *Écritures du meurtre. Freud et Moïse : écritures du père 3*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1997, p. 70.

¹⁶ S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste, op. cit.*, p. 225.

¹⁷ J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 276.

opération d'abstraction viendrait à son insu répéter. À l'origine, on trouve l'interdit de représentation propre à la religion de Moïse qui, par dépassement de la vie sensorielle, signifiait un renoncement pulsionnel¹⁸. Le Temple ruiné, l'instance politique perdue, tout le soin des Juifs se reporta sur l'Écriture, seul bien, immatériel, qui leur restât, « ultime lieu du Père en tant qu'il constitue par l'identification primordiale le “propre” d'un peuple dispersé¹⁹ ». Or, si l'on déplie la question du père, telle qu'abordée dans le *Moïse*, le lien à l'école apparaît clairement : c'est dans l'Écriture, autour de laquelle l'école est instituée, que s'achève le procès de dématérialisation de Dieu — un mouvement de spiritualisation ascendante qui, partant de la langue, va du père au Dieu sans visage, sans image et sans nom, un impensable qui ne trouve de lieu que dans l'écriture seule. En dérive de façon médiate la théorie qui s'écrit, trace transmissible d'un effacement fondateur : par elle s'opère le passage de la néantisation de la chose à la matérialité de la lettre.

Dans ce procès, quelque chose d'un très ancien lieu est alors retrouvé, celui de l'école rabbinique comme lieu communautaire d'étude, de déchiffrage et de fabrication textuels. Même si Freud et ses élèves, dont les familles sont venues des provinces traditionalistes de l'empire (Galicie, Moravie), ont abandonné toute pratique et toute foi religieuses, les formes de transmission du judaïsme, ils ne peuvent les avoir oubliées : au-delà des contenus, la prégnance de l'école talmudique comme forme de transmission demeure. Fondant la Société du mercredi, en réunissant des élèves qui viennent à lui dans le rayonnement de la *Traumdeutung*, Freud se donnerait la forme de rassemblement de l'école dans la dimension de l'oubli²⁰ : c'est dans son oubli même que la forme judaïque de transmission fait retour chez les premiers analystes, lisible en creux sous l'édifice institutionnel freudien. L'école perdure parce que, en deçà de la matérialité territoriale de l'institution politique, qui, par sa visibilité spatiale et sociale²¹, a focalisé l'attention, elle prend appui sur la seule matérialité du texte — celle des mots en l'absence de la chose : « le livre est le lieu autour duquel se réunit le peuple privé de sol natal. » L'école est lieu de rassemblement au lieu vide de l'absence, d'où s'origine aussi l'écriture. Fonder une école, n'est-ce pas faire sol de l'absence de sol natal, d'assise territoriale ou politique, donner un rôle fondateur à une position atteinte

¹⁸ S. Freud, *ibidem.*, pp. 211-212.

¹⁹ F. Balmès, *Le nom, la loi, la voix*, op. cit., p. 140.

²⁰ Sur les épisodes où, dans l'histoire juive, la Torah fut oubliée et restaurée, voir Y. H. Yerushalmi, *Usages de l'oubli, contributions au Colloque de Royaumont*, Paris, Seuil, 1988, pp. 14-15.

²¹ L'IPA semble construite sur le modèle de Saint-Pierre de Rome avec sa colonnade. L'imaginaire architectural freudien puise peut être son modèle ecclésial dans les promenades romaines de Freud, au moment où il écrit à Rome la première version du *Narcissisme*, dans l'imminence de sa rupture avec Jung (Lettre à Abraham du 9 septembre 1913).

seulement à la fin d'une analyse, celle d'un évidement radical — expérience qui mène au seul étayage solide, à partager, celui du rien ?

G. Steiner souligne le rôle formel du texte, qui sous-tend la structure du groupe, fait lien et donne sa forme à la communauté :

La Torah est le pivot du tissage et de l'entrelacement des Références, de l'élucidation, du débat herméneutique qui organisent, qui informent organiquement le quotidien et la vie historique de la communauté. La communauté se laisse définir comme une tradition concentrique de lecture²².

Une tradition concentrique de lecture : ne serait-ce pas cela qui fait retour dans le cercle freudien à ses débuts ? En ce lieu va se tisser une temporalité propre au discours analytique, plus scandée par l'avancée du travail d'écriture, de diffusion et de commentaire du texte freudien que par la périodisation historique des institutions analytiques, même si dans l'avancée les deux trouvent parfois à se rejoindre²³. À la question : qu'est-ce qui, au cœur de la transmission, a prise sur le temps ? Comment se tisse la durée propre de l'analytique ? Une réponse se dessine : c'est autour du rythme de l'élaboration du texte — en prise sur le hors temps de l'acte d'écriture — et de ses lectures, de la résonance de son questionnement, du travail qu'il suscite en retour chez son lecteur, que se tisse la durée interne du mouvement analytique. L'école est la forme qui fait que perdure l'efficace du texte, qu'il soit lu puis, en écho au questionnement initial, entouré de textes seconds et centrés, écrits par le travail de l'impensé dans ses marges. Reliant le présent du présent au présent du passé, selon la partition augustinienne du présent, elle conjoint les dimensions de la temporalité analytique. Ainsi, de même que la tradition judaïque, parce qu'elle est textualité, a prise sur le temps — les effets d'interprétation se prolongent dans des temps lointains et inconnus, le peuple dispersé survit de ce lien de texte — l'appel à l'interprétation anime de son mouvement même le temps : ainsi se forme une tradition, à la fois transmission et passage : *Überlieferung*²⁴. Là où la forme société investit l'espace, le présent du présent, l'école participe du palimpseste de la mémoire, de la temporalité stratifiée de la durée.

²² G. Steiner, *De la Bible à Kafka*, op. cit., p.173.

²³ Freud écrit presque en même temps *le Narcissisme* et la *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* : en février 1914, il termine la *Contribution à l'Histoire* et reprend le *Narcissisme*, commencé à Rome en septembre 1913 pour l'achever en mars. Les correspondances de Freud témoignent aussi de cette imbrication.

²⁴ Y. H. Yerushalmi, *Usages de l'oubli*, op. cit., p. 164.

Prégnance de la forme talmudique de la transmission.

La persistance du mode de penser à l'œuvre dans l'école talmudique, Freud en évoquera la nécessité dans une lettre à Abraham : « Le mode de pensée talmudique ne peut pas avoir soudain disparu de nous²⁵ . » Ce qui interroge la solidarité profonde du *mode* de penser et de sa *forme d'inscription* : tant au niveau de la méthode de déchiffrement que de la forme de transmission, le mode talmudique ne cesse de produire des effets. C'est d'ailleurs la même référence au Talmud qui viendra qualifier la méthode du *Mot d'esprit*, dit « tout à fait talmudique²⁶ » — une ouverture à l'insistance du littéral. Freud dit n'avoir reçu de son père Jakob, venu de Galicie, qu'une éducation religieuse minimale, son enfance se déroule dans une famille peu portée à l'observance des rites, même si ce point est remis en question par Yerushalmi²⁷ qui s'appuie sur la lecture que fait Freud de la Bible de Philippsohn qui lui est offerte.

Si les lettres de Freud à Martha traduisent sa distance ironique à l'égard de toute pratique religieuse, elles dessinent en contrepoint une définition d'un judaïsme moderne, athée — définition par la voie négative, ni par la religion, ni par la langue, ni par le nationalisme²⁸, mais « source d'énergie » comme il le dit à Max Graf, où se fonde l'aptitude à supporter la position de marginalité et de rupture avec « la majorité compacte », propre au Juif et moteur de la découverte²⁹. Cette position de rupture que Freud souligne dans son adresse au B'nai Brith, il la partage avec Spinoza, première figure du judaïsme athée, exclu de la communauté juive d'Amsterdam par un *herem schamatta*³⁰ — Spinoza avec lequel Freud reconnaît « un climat intellectuel commun³¹ ».

C'est dans ces lettres à Martha que l'on trouve d'abord — bien avant le Moïse — la référence à ce qui fait fondement pour l'école : « Et les historiens disent que si Jérusalem n'avait pas été détruite, nous autres, Juifs, aurions disparu comme tant d'autres peuples avant et après nous. Ce ne fut qu'après la

²⁵ *Correspondance Freud- Abraham, 1907-1926*, 9 mai 1908, Paris, Gallimard, 1996, p. 44.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Y. H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Paris, Gallimard, 1993.

²⁸ Voir S. Rabinovitch, « Freud juif », *Cahiers pour une école, la lettre lacanienne, une école de psychanalyse*, n° 8, p. 30.

²⁹ En témoigne l'adresse de Freud aux membres du B'nai B'rith, le 6 mai 1926 : « C'est parce que j'étais juif que je me trouvais libre de nombreux préjugés qui en limitaient d'autres dans l'usage de leur intellect, c'est en tant que juif que je me vis préparé à passer dans l'opposition et à renoncer à une entente avec la « majorité compacte. », *Œuvres Complètes*, vol XVIII, PUF, 1994, p. 116.

³⁰ Il s'agit d'une exclusion sans retour : ce *herem* fulminant, allant jusqu'à prononcer une exclusion éternelle, était inspiré dans l'esprit, et parfois même dans la lettre, par le texte du Deutéronome et du deuxième livre des Rois. On en trouvera le texte complet in H. Méchoulan, *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, Albin Michel, 1991, pp. 140-141.

³¹ Lettre à Lothar Bickel, citée par Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991, p. 438.

destruction du temple visible que l'invisible édifice du judaïsme put être construit³². » L'investissement du texte peut être célébré sur le mode lyrique, à la manière de Steiner : « le temple peut bien être détruit, les textes qu'il abritait chantent dans les vents qui les dispersent³³ », il ne s'ensuit pas qu'il faille lui donner une position théologique : la *Traumdeutung* ne fonctionne pas comme un texte sacré mais comme l'écrit qui fixe et transmet ce que Freud a déchiffré de l'écrit psychique. L'école de Yabnéh, qui rassemble autour de l'Écriture, est la forme de transmission qui fait que perdure le peuple, que se maintiennent, garantes de son unité qui ne doit plus rien aux cadres d'une institution politique, ce que Freud nommera « d'obscures forces émotionnelles d'autant plus puissantes qu'on ne peut les exprimer par des mots, ainsi que la claire conscience d'une identité intérieure, le mystère d'une même construction psychique³⁴ ». Marquée du procès de dématérialisation qui l'accroche à la lettre et de l'exil comme accès à l'altérité, cette construction psychique commune constitue l'assise du réinvestissement du lien textuel.

Pour autant, on ne saurait, comme le fait Steiner, réduire la découverte freudienne à un « dépliement séculier d'un long apprentissage du commentaire abstrait et spéculatif et à une longue pratique cléricale du commentaire exégétique³⁵ ». Pas plus qu'on ne saurait suivre Yerushalmi, qui, dans sa lettre à Freud, à la fin de *Judaïsme terminable et interminable*, présente la psychanalyse comme « un avatar du judaïsme, dépouillé de ses manifestations religieuses illusoire, mais conservant ses caractéristiques monothéistes fondamentales ». Si le premier cercle freudien ranime l'école, c'est comme forme de rassemblement autour de la faille, pour y abriter un décentrement subversif, « révolution insaisissable mais radicale », dira Lacan.

Ainsi se distinguent deux formes d'inscription de la psychanalyse naissante, l'une sociale, l'autre textuelle : si l'association, inscription dans la territorialité de l'État en sa forme séculière et moderne, est du côté politique, l'école a partie liée avec la temporalité que crée le texte ; elle est le lieu où, au fil des lectures successives et dans l'après coup des interprétations, se tisse un temps spécifique, une durée propre au texte. Dès lors, comment penser le rapport entre la société et l'école, l'une venant recouvrir l'autre, qui, insue, n'en demeure pas moins première et efficiente ? Comme une inscription première, de sorte que sous la société demeurerait l'école ? La Société viennoise de psychanalyse, telle qu'elle se constitue en 1908 et se formalise plus encore dans le tournant institutionnel de 1910, est-elle née d'un effort « dogmatique » — au sens de Legendre, sens qui connote à la fois la normativité et le travail d'inscription — pour mettre la psychanalyse au niveau du dénominateur commun de l'« appartenance moderne » — et ce au prix non de l'éradication,

³² S. Freud, *Correspondance 1893-1939*, cité par S. Rabinovitch, in « Freud juif », art. cité.

³³ G. Steiner, *De la Bible à Kafka*, op. cit., p. 192.

³⁴ S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, Paris, Gallimard, 1966.

³⁵ G. Steiner, *De la Bible à Kafka*, op. cit., p. 188.

impossible, de l' « héritage des prophètes et des gardiens du texte » évoqué par Steiner, mais de son recouvrement partiel ? Sous la forme société — solidaire, dans son adéquation à la modernité, de l'organisation du mouvement — subsiste le texte qu'enserme l'architecture de l'école, texte présent dans les mémoires des Juifs assemblés, qui feront en sorte que sa lumière ne s'éteigne pas. En deçà de l'histoire « officielle » de la diffusion de la psychanalyse freudienne, du quadrillage spatial des sociétés de psychanalyse, se tisse une autre temporalité, faite de commentaires accumulés, mais aussi de déchiffrage littéral.

Lacan en 1956, a interprété le désir de Freud, à travers ses choix institutionnels postérieurs à 1908, comme de « pure sauvegarde de ses textes », au prix de l'incompréhension de ses concepts ; il a même pu imputer cette intention à Freud :

C'est grâce à cela [...] que les concepts fondamentaux de Freud sont demeurés inébranlables. Ils doivent leur valeur de signifiants non présents au fait d'être demeurés en grande partie incompris. Je pense que Freud a voulu qu'il en fût ainsi jusqu'au jour où ces concepts [...] pourraient enfin être reconnus dans leur ordonnancement flexible mais impossible à rompre sans les dénouer³⁶.

La forme école travaille sur « l'ordonnancement flexible » de la conceptualisation ; la forme société, telle qu'elle se cristallise en 1910, aurait, quant à elle, œuvré par paradoxe à la « conservation purement formelle de son message » et permis qu'il puisse continuer d'être lu — à la lettre.

L'école, lieu de retour d'une tradition littérale

Comme forme de transmission, l'école est en prise sur la pratique du déchiffrement à la lettre et tient sa persistance de ses effets. Solidaire de la mémoire des textes, là où l'institution investit l'espace, l'école participe du palimpseste de la mémoire, de la temporalité stratifiée de la durée. Sa consistance lui vient d'un feuilletage mobile de textes, elle se construit sur un mouvement entre deux écritures, *scripta* déposés comme autant de repères au fil de la transmission.

Cette récurrence dans le questionnement freudien d' « une tradition purement littérale », Lacan la souligne dans sa conférence « Freud dans le siècle » : il y dit la nécessité, pour comprendre la démarche de Freud, d' « évoquer à quel point il reconnaissait son appartenance à la tradition juive et à sa structure littérale, qui va jusqu'à s'imprimer dans les structures de la langue³⁷ » — reconnaissance qui contraste avec le refus de Freud « précoce, offensif, presque offensant de la foi religieuse de ses pères » Or, poursuit Lacan, si l'on ouvre *l'Interprétation des rêves*, cela ressemble « à un déchiffrement, dans la dimension du signifiant ». Il faut donc ne pas méconnaître, en l'obscurcissant d'explications biographiques, « l'importance de la découverte de l'ordre positif

³⁶ J. Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 458.

³⁷ J. Lacan, *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 264.

du signifiant à laquelle sans doute quelque chose en lui le préparait, la longue tradition littéraire, littéraliste dont il relevait ». C'est là que s'origine ce qui est, selon Lacan, la seule question de Freud : la prise de ce *logos littéral* sur « l'animal humain³⁸ ». Cette question du *logos littéral*, « centre de gravité de la découverte freudienne », l'école n'est-elle pas le seul lieu capable de l'inscrire, le seul dispositif pouvant la transmettre ? À son tour, dans sa refondation, Lacan entend ne s'autoriser que d'un commentaire littéral de Freud, « se laisser conduire par la lettre de Freud [...] sans lui donner d'avance rendez-vous, ne pas reculer devant le résidu, retrouvé à la fin, de son départ d'énigme, et même ne pas se tenir quitte au terme de la démarche de l'étonnement par quoi l'on y a fait entrée [...]»³⁹ »

Déchiffrement littéral donc, mais aussi voie de l'interprétation, midrachique : « ce dont Freud se maintient », dit Lacan en 1970 dans « Radiophonie⁴⁰ », c'est « la foi unique qu'il faisait aux Juifs de ne pas faillir au séisme de la vérité. » D'où vient cette créance ? « Le Juif depuis le retour de Babylone, est celui qui sait lire, c'est-à-dire que de la lettre il prend distance de sa parole, trouvant là l'intervalle, juste à y jouer d'une interprétation. [...] Car, s'il prend le Livre au pied de sa lettre, [...] c'est] pour, de sa collusion signifiante prise en sa matérialité [...] tirer un dire autre du texte ». Les notions de Livre, de texte et de lettre sont ici imbriquées : le Livre est le lieu où s'inscrit le texte, feuilletage sédimentaire reposant sur la matérialité littérale, point de butée et de jaillissement du sens à la fois, d'où s'origine le jeu de l'interprétation. Mais ici, le littéral épelle la vérité : « tout texte, qu'il se propose comme sacré ou profane, [voit] sa littéralité croître en prévalence de son affrontement à la vérité⁴¹. » Et cette vérité est directement en prise sur la jouissance à laquelle la lettre fait bord. Tel est le sens profond de la littéralité du texte, quand le terme vient à désigner le texte des cures, « ce qui se lit dans ce qui se dit ». On tient peut être ici l'articulation profonde du déchiffrement de l'inconscient langagier dans la *Traumdeutung* et le *Mot d'esprit* avec l'exploration du domaine de la sexualité et de la jouissance dans les *Trois essais*.

Cet affrontement littéral à la vérité est pour Freud sa manière propre d'acquérir l'héritage judaïque : ni théologique ni superstitieux, dégagé de toute mystique du texte, fût-elle sécularisée, il retrouve la forme d'accueil du *logos littéral*, propre à abriter l'atopie des premiers analystes, cet « inclassable, insituable », que Lacan repérait, du côté grec cette fois, dans la figure socratique⁴² : plus qu'une marginalité sociale, une essentielle étrangeté à tout

³⁸ *Ibidem*, p. 275.

³⁹ J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 364. L'énigme — en grec *griphos*, de *graphein*, écrire — questionne par son indéchiffrable le procès d'écriture.

⁴⁰ J. Lacan, *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 428.

⁴¹ J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 364.

⁴² J. Lacan, *Séminaire VIII, Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 121. On peut s'interroger sur la pertinence de cette référence grecque. Mais l'atopie n'est pas sans rapport avec l'exil, peut

espace normé, avatar de l'exil, qui évidant l'appartenance sociale, la visée de reconnaissance professionnelle, se fait le pur support du désir de l'analyste. L'atopie des premiers analystes vient évider, creuser de négativité leur expérience de l'appartenance sociale (dont participe l'appartenance à une société analytique), et, dans une Vienne où les cercles d'avant-garde foisonnent⁴³, marquer du sceau spécifique de l'ailleurs le cercle freudien. L'école s'inscrit dans un espace négativé, en deçà de tout repérage sociétal, elle procède du lieu de *l'Unbewusste* et chemine dans *l'Unbegriff*⁴⁴. Par le biais de la négation, on dégage l'essence de l'école : condensant l'altérité, l'atopie, et le littéral, de ce négatif elle tire toute sa force puisque c'est lui qui fait lien. Le lien solide du négatif fait qu'elle ne peut que demeurer insue, invisible sous le déploiement de la forme sociétale, et cet insu, dans son équivoque agissante, participe à la fois de son efficace fondatrice et de son inévitable oubli.

C'est pourquoi, s'il est vrai qu'il faut « chercher la vérité du rapport de Freud à la judéité là où elle se trouve, c'est-à-dire dans ses textes⁴⁵ », ce même rapport est-il aussi, c'est notre hypothèse, à lire dans la fondation d'une école qui, édifice invisible mais toujours sous-jacent, fait rappel de l'exil au cœur de la transmission. Quelque chose dans la première communauté d'analystes réinventerait donc la première école, celle de Yabnéh, lieu de déchiffrement littéral d'où s'origine l'identification communautaire. Et ce n'est plus d'une identification verticale, sur le modèle de la foule ou sur le modèle ecclésial qu'il s'agit, mais de celle qui s'origine dans le plan d'immanence qui détermine chacun dans son rapport au texte. Le texte fondateur n'est pas mis en position de texte sacré : lui répond l'immanence du plan de déchiffrement, qui abrite les lectures croisées et soutient l'entretissage des écritures analytiques.

être y prend-elle sa source. Et ce rapprochement, qui s'est imposé, est aussi venu sous la plume de Steiner : « Socrate est le seul Gentil envers qui un Juif pensant est inlassablement tenu d'être jaloux. », *De la Bible à Kafka, op. cit.*, p. 189.

⁴³ Le cercle informel est à Vienne la forme sociale où s'inscrit l'avancée des avant-gardes. Sur la multiplicité des cercles, on lira A. Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.

Nous empruntons au philosophe Georg Simmel, ami de Lou Salomé, et père d'E. Simmel, l'analyste berlinois, cette notion de « forme sociale ». Il y a, selon Simmel (*Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981), un travail de création de formes sociales, de stylisation sociale, mais aussi une possibilité de ré-investissement de formes anciennes. Pour inscrire des enjeux de représentation inédits, les cercles informels se proposent d'abord, tels ceux qui servent d'étayage aux découvertes d'Erasmus (les *sodalitates*), d'Einstein (l'Académie Olympia) et de Spinoza (la solitude de Spinoza est, correspondances mises à part, radicale, mais les « sectes » calvinistes hollandaises seront un lieu d'accueil pour ses thèses). En tant que formes sociales inscrivant une rupture, ils offrent une certaine homologie avec le cercle freudien à ses débuts.

⁴⁴ J. Lacan, *Séminaire XI*, Seuil, Paris, 1973. « la limite de *l'Unbewusste* c'est *l'Unbegriff* - non pas concept mais concept du manque ».

⁴⁵ S. Rabinovitch, *Écritures du meurtre, op. cit.*, p. 11.

Le génie spécifique de Freud, scripturaire et littéral, conjoint la pratique de la lettre et l'accès à l'autre du sujet qu'elle permet : « L'originalité de Freud [...] c'est le recours à la lettre [...] Tout découle de là. Quel est cet autre qui parle dans le sujet, et dont le sujet n'est ni le maître ni le semblable, quel est l'autre qui parle en lui ? Tout est là⁴⁶. » C'est par ce chemin du scripturaire et du littéral, que des médecins juifs, issus pour la plupart de la *Haskala* galicienne, ont convergé vers des textes fondateurs qui, épelant de manière négative le Nom-du-Père, en appelaient à une lecture dont la tradition avait laissé en eux des traces à ranimer, si bien que le savoir et le déchiffrement du texte à la lettre — textes freudiens, textes des cures — pouvait devenir pour eux la terre des pères d'après l'exil. C'est pourquoi la pratique de l'étude de la lettre se distingue de toute lecture du texte en position théologique. Dans ce plan d'immanence, le premier cercle freudien serait proche des *sodalitates* érasmiennes, sociétés d'humanistes réunies autour d'un partage de la lecture critique et à la lettre des textes de l'Antiquité⁴⁷.

La forme qui porte trace de l'exil, marquée de l'altérité pure, est prête à se faire opérateur de négativité, mise à jour d'une littéralité fondatrice. C'est en ce sens que l'école est la « bonne forme » d'inscription de l'objet : à la manière d'une architecture qui, bâtie autour du vide central⁴⁸, fait bord : en lien avec ce bord par où la lettre tient au réel, elle enserme l'objet négatif de la psychanalyse.

Le temps long de la textualité

En quoi l'acte fondateur a-t-il des effets textuels ? Fonder conduit Freud à réinvestir la forme école, de sorte que de ses propres textes s'en engendrent d'autres, dans le droit fil de sa propre écriture. En 1924, après l'effervescence théorique d'un Congrès où « les idées fécondes se bousculent⁴⁹ », Lou Andreas-Salomé, écrivant à Freud, se disait « frappée par la fréquence avec laquelle tout et le reste reposent sur des citations tirées de [vos] œuvres, presque comme sur des épigraphes de la Bible⁵⁰ », ce qui ne serait pas nécessaire, dit-elle, d'une part parce que ça va de soi, « d'autre part parce que vous laissez de la *marge* autour de vos travaux, mais encore parce que vous considérez comme désirable qu'on tire profit de cette marge » : pour qui sait « lire entre les mots⁵¹ », pour qui est formé à une pratique de la lettre, la marge comme bord contient en puissance les écritures à venir, les reformulations fécondes, les écarts novateurs. Ainsi, le texte se sauve-t-il de tout mouvement de reflux vers le passé : le sens en

⁴⁶ J. Lacan, *Séminaire III, Les psychoses, op. cit.*, p. 272.

⁴⁷ Sur le « primat de la pratique du texte » dans la république des lettres, on lira A. Tardits, *Les formations du psychanalyste*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2000, p. 152.

⁴⁸ J. Lacan, *Séminaire VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 162. P. Legendre, *Dieu au miroir*, Paris, Fayard, 1994, p. 74.

⁴⁹ *Correspondance Freud - Lou Andreas-Salomé*, Paris, Gallimard, 1970, 3 mai 1924, p. 169.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 169.

⁵¹ *Ibidem*, 9 novembre 1915, p. 47.

demeure vivant et questionnant, non pas immobile ou figé dans une monumentalité inerte ou liturgique. La pulsation du texte vit entre les mots et dans les marges. Deux versants coexistent : celui de la monumentalité, support du « travail dogmatique » au sens de P. Legendre — on pense à la monumentalité textuelle du corpus freudien, comme « l'autre corps » de Freud⁵², le corps d'écriture qui ne meurt pas, *Gesammelte Werke* ou *Standard Edition* — et celui du questionnement, le texte ouvert d'où sort le mouvement de recherche à venir, la force heuristique du texte, le vif de la transmission

Toujours sous-jacente, l'école se construit et se retrouve sur l'« autre scène » du temps. P. Legendre, attentif à ressaisir la « pluri-temporalité structurale dans la constitution du temps » non seulement subjectif mais social, propose de penser la société sur le modèle du Texte, comme sédimentation de lieux multiples d'inscription : dès lors, le problème de l'institution s'en trouve tout autrement posé. L'école serait ainsi le lieu où se rejoue une sorte de scène originaire, de sorte que le temps de l'originaire — la fondation de Yabnéh — sous tende et soutienne institutionnellement l'historicité concrète. Ainsi peut-on cesser de penser le temps institutionnel dans les formes historiques, sociographiques de la société. Si la société est un palimpseste, un texte sédimenté avec des niveaux d'inscription différents, l'école talmudique travaille de son trait effacé le montage institutionnel freudien. L'école serait donc le commencement causal devenu l'insu structural soumis au refoulement, le fondement non reconnu, la forme en creux mais d'une négativité toujours efficiente, empruntée au passé qui cause le présent. L'insu joue comme dimension fondatrice dans la « pluritemporalité du temps » qui permet de rompre avec l'objectivation sociale du temps. Tenir compte d'un refoulé jouant comme insu structural permet de ne pas en rester au seul niveau de l'institutionnalité visible, mais de saisir de l'intérieur les règles de l'architecture freudienne et de l'articuler au désir du fondateur. La notion freudienne de palimpseste, retravaillée par Legendre et appliquée à la société, permet de penser autrement les institutions fondées par Freud en faisant jouer corrélativement les dimensions de l'inscription multiple et de l'oubli : « Le manuscrit gratté par les copistes pour y écrire à nouveau laisse transparaître sous un certain éclairage le texte effacé » : penser la constitution sédimentaire des formes sociales, c'est porter attention à leur « en-dessous effacé, donc à ce qui s'inscrit dans le présent mais en creux, de par l'effet de cet effacement même⁵³ ». Dans le feuilletage temporel de l'architecture sociale, la superposition et l'effacement sont à lire comme procédures de retour d'une forme première

⁵² Au sens où Kantorowicz parle des « deux corps du roi » : « par un procédé semblable à celui de la dématérialisation, le corps devient un texte symbolique à l'état pur » et c'est cette transformation du corps en texte qui ouvre la perspective politique, P. Legendre, *Dieu au miroir*, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁵³ P. Legendre, *De la société comme texte*, Paris, Fayard, 2001, p. 60.

refoulée. « La culture perdure en fabriquant de l'insu structural⁵⁴ », dit Legendre, par des procédures de substitution par effacement ou de superposition.

Si dans le premier cercle freudien « quelque chose s'invente du groupe », différent du mode identificatoire des foules, c'est par le retour de la forme qui a produit dans l'exil le lien autour du Livre. La Société de Vienne, association insérée dans un dispositif politique et laïc, dans un État moderne, recouvrirait partiellement et comme par surimpression une école, dispositif plus lisible dans la Société du mercredi, où se rassemblent autour de la faille, du trou dans le savoir découvert par un Juif, d'autres Juifs rompus à l'extraterritorialité du texte et portés par l'*ethos* de l'exil à s'assembler autour de lui. L'école est l'origine qui ferait retour, qui viendrait inscrire la place du désir freudien — désir de texte, non de discours révélant. L'école est au sens de Heidegger, un lieu, à partir duquel sera « ménagé » un espace⁵⁵, lieu pur de toute problématique de reconnaissance professionnelle ou sociale, où les « frères d'incroyance » — *Unglaubengenossen*, retournement du « corréligionnaire », mot d'esprit forgé par Heine à propos de Spinoza — retrouvent leur « patrie textuelle ». Ce n'est pas un hasard si Heine est l'auteur de l'une et l'autre formulation : leur jonction montre que l'incroyance en une transcendance divine est ce qui a suscité la reprise du mouvement constituant le texte en instance d'accueil.

Dès lors, deux logiques dissemblables, faisant l'objet d'inscriptions différentes, travailleraient le montage institutionnel freudien : à la logique de l'école, fondée sur l'efficace du texte, sur les voies de son déchiffrement, qui s'inscrit dans le temps long, vient se superposer la logique politique, sociale de l'institution avec sa chronologie linéaire. Dans quel rapport les deux formes sont-elles prises ? Faut-il imaginer entre elles, puisqu'il y a non coïncidence et surimpression, un antagonisme ou, à tout le moins, une tension ? Quand il se tient au plus près du frayage freudien, quand il guide le déchiffrement du texte des cures, le discours analytique investit la forme école. Mais celle-ci, parce qu'elle borde le texte et s'en fait gardienne, parce qu'elle est sous-tendue par un travail du négatif, n'est pas directement porteuse d'une visée de conquête. Au « conquistador », l'institution, mise aux normes sociales modernes, nationales et internationales (l'IPA), donne le pouvoir de conquête. Au père littéral, l'école garantit la permanence du texte lu à la lettre. Alors que la forme école est en

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ Nous reprenons la distinction entre l'espace et le lieu élaborée par Heidegger, « Bâtit, habiter, penser », *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 171-193 : « L'espace est essentiellement ce qui a été "ménagé", ce qu'on a fait entrer dans sa limite. Il s'ensuit que les espaces reçoivent leur être des lieux et non de l'espace », p. 183. L'école nous semble être un « lieu » au sens de Heidegger, comme l'est le pont qu'il prend pour exemple, et qui rassemble, en lien avec ce à partir de quoi une chose commence, et aussi avec la limite qu'est le concept (ορισμος)

prise sur le réel que borde la lettre, la forme société sert d'étayage à l'organisation du mouvement, territoriale et sociale, dans l'espace européen puis américain.

Une lecture des *Minutes* de Vienne mène à l'hypothèse, qu'en 1902, avec la société du mercredi, Freud fonde à son insu une école dont la dimension d'enseignement vient de ce qu'elle fait entrer dans le frayage freudien. Laboratoire de recherche plus que société professionnelle ou savante, ce groupe informel évoluera, dans le temps de la conquête, vers une institution de plus en plus formalisée : alors le modèle de la société prendra le pas sur celui de l'école sans que jamais celle-ci disparaisse tout à fait. Effacée mais jamais illisible dans la trace de cet effacement, lieu fondateur pour un lien autre, elle reparaitra quand des psychanalystes s'assembleront pour produire un déchiffrement littéral dans la dimension de la vérité, dimension négative de *l'alétheia*. Elle supportera l'atopie, elle inscrira la dimension de *l'heteros*. Et c'est à cette forme inaugurale de rassemblement autour de la faille que l'on fera retour quand il s'agira de refondation : la refondation permet de rendre visible un insu structural, de le ranimer. Ce retour permettrait-il à Freud de tirer de la fondation de Yabnéh une *politique du texte*, qui réinvestit l'écriture d'une dimension de lien ?

Les Minutes, traces du laboratoire freudien

Réinvestir l'école, c'est aussi privilégier la dimension de l'enseignement dans une forme spécifique, dont les *Minutes* témoignent. Bien plus que d'un enseignement, tel celui donné par Freud dans les *Conférences*, c'est d'une initiation à la recherche qu'il s'agit. Nous proposons de lire les *Minutes* comme archives de la conceptualisation freudienne à l'état naissant, relevé diachronique des émergences. De ce point d'observation, et dans un va-et-vient construit entre ces comptes-rendus transcrits par Rank et les textes de l'auteur Freud⁵⁶, on peut entrer dans l'heuristique freudienne et suivre l'ouverture des premiers psychanalystes à la logique spécifique des processus inconscients, avec des « temps pour comprendre » différents. Cette épaisseur de temporalité — la durée incompressible qui sépare deux formulations — montre comment l'inconscient déconcerte la logique et la déborde : est ainsi ménagé un accès à l'intermittence et à la pulsation de l'objet, au discontinu de son émergence. Les *Minutes* nous permettent d'entrer dans l'ordre historique de l'invention, ailleurs remanié et recouvert par l'élaboration secondaire de l'ordre

⁵⁶ On peut considérer les *Minutes* comme des textes asymptotiquement freudiens, parfois non freudiens, en tous cas non indexés de la fonction auteur, au sens où l'entend Foucault dans « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), *Dits et écrits, I*, Paris, Gallimard, 1994. Les *Minutes* dessinent le portrait de Freud en chercheur mais aussi en « fondateur de discursivité » dans un incessant processus d'expérimentation théorique (qu'évoque le titre allemand de *Protokolle*) : si son nom court à la lisière de ces textes comme fonction identificatoire, permettant de les identifier et de les relier, le champ théorique qu'il instaure est alors juste en train de se construire.

d'exposition, qui lui relève de la vérité logique. La profondeur de champ des textes écrits par Freud s'en trouve éclairée.

Les *Minutes* éclairent la structuration temporelle de l'expérience subjective du « théoricien non solitaire⁵⁷ » qu'est Freud en son cercle. Elles montrent la jonction de la dimension « épistémologique » — l'invention de savoir — et de la dimension politique — l'assemblage. Elles donnent à voir comment l'assemblage se fait autour des émergences mouvantes de « bouts de savoir ». Il faut ici rappeler l'équivoque, présente aussi dans le titre anglais, entre le sens de *Minutes* comme extrait d'acte juridique, archive de la société de Vienne, et la dimension d'instantané temporel (« minutes ») qui distingue des coupes synchroniques dans le procès d'élaboration A produire de telles coupes synchroniques dans la diachronie du travail collectif, elles introduisent à ce qui peut s'articuler et être reçu dans le groupe, à une date donnée, d'une définition approchée du fantasme, du narcissisme, ou de la mélancolie⁵⁸.

La forme particulière de ce document épistémologique interroge : aporétiques parfois, erratiques souvent, marquées du sceau de l'institution mais avant tout archives du procès de l'invention et portant toujours les traces de ses tâtonnements, les *Minutes* témoignent de la pointe vive de l'avancée freudienne ; mises en regard avec les textes de Freud, elles nous restituent la scansion signifiante de l'œuvre. On assiste non seulement à l'émergence tâtonnante des concepts mais aussi à la délinéation variable de plans de conceptualisation.

Il faut donc lire les *Minutes* comme documents d'une heuristique du fragmentaire, trace des émergences successives, et voir comment cette discontinuité même contribue au progrès théorique : elle en souligne les scansions, les ruptures organisatrices. La discontinuité a partie liée avec une autre scansion, celle qu'introduit le jeu de l'altérité : la discussion dans le cercle fait passer les approximations théoriques au prisme de l'altérité. Ainsi se met en place, au fil des séances, dans un partage inégal, l'institué de l'école : le sens est mis à l'épreuve de l'autre, épreuve du collectif qui précède et prépare celle de la réception externe⁵⁹, dans des cercles sociaux plus larges. Dans les discussions du groupe, on est à la fois au cœur de l'élaboration freudienne et déjà dans la psychanalyse « en extension » : ainsi commence à se construire l'instance tierce.

Pour caractériser le mode d'intervention de Freud, dessinant en fin de séance un horizon logique, on peut recourir à des métaphores élaborées par la perspective. Les premiers analystes sont convoqués à s'inscrire dans la vision

⁵⁷ G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1951, pp. 9-10.

⁵⁸ Il ne faudrait pas cependant que le déploiement de l'historicité des concepts vienne masquer la donne initiale de sens : cette dimension, fondatrice, nous est apparue en suivant, au début des *Minutes*, l'emploi du concept de fantasme, en des sens alors non dépliés mais sur lesquels Freud fera plus tard retour pour aller plus loin.

⁵⁹ Ainsi Freud disait-il à Groddeck, analyste solitaire, en dehors de toute école, que « la psychanalyse est chose sociale par excellence. »

théorique de Freud, à venir y occuper le point de vue du sujet perspectif, à partager la construction d'un point de fuite théorique : souvent non perçu par les auditeurs dans l'instant de la formulation, mais efficace d'avoir été ainsi posé en avant de la recherche. L'horizon ainsi pointé, le plus souvent métapsychologique, produit du *phantasieren*, révèle dans l'après-coup sa force de relance. Pour les élèves, s'inscrire transférentiellement dans cette avancée, et faire l'expérience de la nature paradoxale de l'objet, c'est cela être « à l'école de Freud⁶⁰ », école singulière, à faire entrer dans le frayage spécifique de la découverte.

Ensermer le vide, métaphoriser le rien

L'enseignement revient à ménager un accès au frayage, dont la dynamique ne s'éclaire que du travail de l'impensé à la limite. L'école talmudique, elle aussi, inclut la question de sa propre limite, et, partant, de celle de la symbolisation : il y a, au bout de l'étude, « une sorte d'impossibilité de la transmission, parce que « l'objet visé par les rabbis est de l'ordre d'un vide, d'un rien⁶¹ ». Parce que, comme la Torah, elle n'est pas de l'ordre du savoir, la psychanalyse se révèle intransmissible : la Torah suppose, pour se perpétuer, une redécouverte incessante ; de même l'analyse doit, à chaque fois, être réinventée. Dans les deux cas, l'objet visé est de l'ordre du rien. D'où le problème spécifique que devra résoudre Freud : quelle est la bonne forme d'inscription sociale pour un savoir qui tend à enserrer le vide, à cerner le rien ? Un lien fort se révèle entre le travail autour de l'objet négatif et la forme qui peut le mieux l'inscrire.

La « construction psychique » commune aux premiers psychanalystes, dans sa dimension d'altérité, s'exprime dans un effort partagé de métaphorisation du vide : l'interdit judaïque de la représentation y introduisait déjà en évitant toute question de l'image. Si l'école perdure comme lieu de transmission, c'est parce qu'elle réitère l'inclusion de l'étranger et de la nécessité de l'exil dont il faut toujours partir, qu'elle est allusion à l'« ailleurs, à l'exode qui est au centre de toute invention pour empêcher leur oubli et permettre leur transmission⁶² ». Loin de l'oblitérer, l'école inscrit le problème de l'origine au sein de l'institution qui en sera l'oubli⁶³ ; dans l'acte même de fonder, elle inscrit une altérité pure, une métaphorisation du rien.

⁶⁰ C'est le sous-titre donné par Lou Andreas Salomé au *Journal d'une année*, où elle consigne les remarques que lui inspirent les séances de la Société de Vienne, auxquelles elle assiste en 1913.

⁶¹ G. Haddad, *L'enfant illégitime. Sources talmudiques de la psychanalyse*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p.70.

⁶² S. Rabinovitch, *Écritures du meurtre*, *op. cit.*, p. 13.

⁶³ Dans le déploiement de la discursivité, nous dit Foucault, « l'oubli intervient comme constitutif : l'acte d'instauration ne peut pas ne pas être oublié ». L'institution, montage scripturaire de l'oubli, s'éloigne sans cesse du geste fondateur qui spécifie l'objet et inaugure

Le lien du livre fondateur de Freud avec la mort de son père est bien connu : « le livre émerge de la mort du père en véritable pierre tombale⁶⁴ », dit G. Haddad, et de souligner que cet objet qui incarne la fonction du père, le sujet l'incorpore pour s'identifier⁶⁵. Ainsi, se nouerait un nouveau lien social, faisant trace de l'identification du premier type au père. Dans la fondation, le livre représente l'instance du père : support de l'inscription, il est l'instance qui vient d'abord à métaphoriser le rien. Dès lors, un rapprochement se dessine entre deux formulations de Lacan. A la question de 1956 : « À mesure en effet que la communauté analytique laisse plus se dissiper l'inspiration de Freud, quoi, sinon la lettre de sa doctrine, la ferait encore tenir en un *corps*⁶⁶ ? », question mise ici en exergue, vient répondre cet énoncé plus tardif : « La psychanalyse a consistance des *textes* de Freud⁶⁷. » Et il ne s'agit pas d'une mystique du texte qui trouverait sa sécularisation : le textuel vaut comme accès au littéral, lui-même en prise sur la jouissance que la lettre borde.

Le texte comme instance tierce

P. Legendre marque la différence entre « les deux versions occidentales de l'interprète », ces deux traditions, la romaine et la juive, liées l'une à l'autre par « un rapport d'altercation ancestral » : « Du point de vue de la tradition romano-canonique, c'est l'Interprète qui est en position de tiers généalogique ; dans cette perspective, le texte en tant que tel est en quelque sorte second. Pour la tradition juive, c'est l'Écrit textuel qui est en position de tiers⁶⁸ ». Si l'écrit est mis en position de tiers, l'école est bien l'édifice invisible qui rassemble autour de l'instance tierce du texte. Au-delà des gestes institutionnels les plus visibles — création des diverses sociétés de psychanalyse, de l'IPA en 1910, du Comité en 1912 — se dessine chez Freud une *politique du texte* au double sens où c'est le texte enserré par l'école et non l'instance politique qui vient en position fondamentale de tiers, et aussi que c'est le texte qui fait lien, qui fait tenir ensemble : le terme de « politique » est ici à prendre en son sens premier, aristotélien, celui des modalités du tenir ensemble de l'animal parlant.

Entre les deux modes d'interprétation, la différence vient de ce que, dans le mode d'accès juif au texte, il s'agirait d'un lien littéral non détaché des mots, des lettres, littéralisme qui se joue dans la matérialité du texte, et qui

la théorie : d'où la nécessité du retour à Freud — que souligne Lacan après cette intervention de Foucault — à la lettre de sa doctrine et à l'école comme architecture inaugurale qui enserre le texte.

⁶⁴ G. Haddad, *Les biblioclastes*, Paris, Grasset, 1990, p. 66.

⁶⁵ G. Haddad, *Manger le livre. Rites alimentaires et fonction paternelle*, Paris, Grasset, 1984.

⁶⁶ J. Lacan, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », *Écrits*, *op. cit.*, p. 491, (souligné par nous).

⁶⁷ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 250, (souligné par nous)

⁶⁸ P. Legendre, *Le désir politique de Dieu*, Fayard, p. 296.

produit un découpage propre. Dans le mode chrétien de rapport au texte, outre l'écrit, toujours opérant, quelque chose d'autre intervient qui fait que l'on n'adhère plus aux seules lettres : une instance construite, juridico-politique, apparaît. Un horizon politique, celui du juridisme, vient là de s'introduire. Les deux modes d'interprétation situent différemment, selon Legendre, la valeur généalogique du rapport au texte : du côté romain, l'interprète souverain est en position généalogique, et le texte devient dès lors second. Du côté de la tradition juive, c'est l'écrit textuel qui est mis en position de tiers. L'enjeu de mise en place du Père en tant que référence commune est à l'œuvre dans l'écrit, qui œuvre à la fabrique du père scripturaire et littéral qu'enserme l'école. Si bien que l'écrit fonctionne toujours comme instance tierce : loin d'être un instrument, il vient comme « représentant légal de l'Objet perdu ». Selon Legendre, en effet, les montages institutionnels de l'écrit se rapportent à l'inconscient « en ce qu'ils visent la partie désirante de l'homme, cette part de lui-même toujours en quête de l'objet absolu⁶⁹ ».

« La question du texte, dit P. Legendre, c'est ni plus ni moins la question juive⁷⁰. » Pour les Juifs, le signifiant joue de manière plus autonome et plus radicale parce que n'existe pas l'instance politique qui unifie tous les sens dans l'interprétation garantie par un pouvoir impérial ou pontifical : la question du signifiant, en tant que mise dans un texte avec lequel le sujet joue une certaine part de sa jouissance, s'en trouve posée bien différemment. C'est dans cette référence à l'histoire juive que la radicalité freudienne est venue démentir la logique des interprétations romaines pour notifier une logique autre, l'espace d'inconscient où jouent les textes, l'espace même de la castration. Alors, la psychanalyse, une histoire juive ? Oui, dit Legendre, « dans la mesure où le mode d'entrée juif dans le texte demeure [...] le rappel de quelque chose d'essentiel, à savoir que le pouvoir et le désir, ça fait deux questions et pas une seule⁷¹ ».

Au-delà de la forme politique des sociétés analytiques, qui tient de l'ecclésial et peut être du catholicisme en tant que « religion du pouvoir moderne », et qui verrouille la place du manque, Freud maintiendra, en effet, l'instance du texte, l'efficace du père littéral. Dans la ranimation freudienne de l'école, le livre, le texte œuvrent bien à un niveau sous-jacent, en deçà de toute médiation institutionnelle, pour fabriquer du père. Architecture invisible enserrant le texte, l'école se présente comme l'édifice qui garde en son centre évidé le souvenir de la mise en scène du vide : « La quintessence du principe institutionnel est là, dans ce détour de représentation de la place vide⁷². » Mettant en scène l'équivalent architectural du vide, l'informulable qui donne la

⁶⁹ P. Legendre, *ibidem*, p. 291.

⁷⁰ P. Legendre, « Expertise d'un texte » in *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?* J.-J. Rassial éd., Paris, Seuil, 1981, pp. 96-97.

⁷¹ *Ibidem*, p. 113.

⁷² P. Legendre, *Dieu au miroir*, *op. cit.*, p.74, p.188.

parole, l'école restitue à sa manière la fonction zéro : c'est en tant qu'inscription de cette fonction propre du père⁷³, que, sous-jacente aux solutions institutionnelles plus visibles de Freud, elle insiste comme strate fondamentale du palimpseste institutionnel.

Lacan, fondant son école, n'aurait-il pas fait retour à la forme oubliée, ranimé la forme qui inscrit en creux l'altérité pure et la littéralité dans la transmission ? Et dans une école, la séparation du politique (la société) et de l'analytique (l'école) qui appelle à en élaborer un nouage, renverrait-elle à une mise en tension de ces deux formes, effacée mais inaugurale ?

⁷³ P. Legendre, *Le désir politique de Dieu*, op. cit., p. 231 sqq.