

*Cette interview en espagnol par Paolo Caruso est parue sous le titre Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan, à Milano, U. Murcia & C, 1969 et à Barcelona, Ed. Anagrama, 1969 (?). Nous vous en proposerons une traduction en français à la suite du texte espagnol, pp. 95-124.*

<sup>(95)</sup> Antes que nada, quisiera que me precisara el sentido de este «retorno a Freud», sobre el que usted tanto insiste.

Mi «retorno a Freud» significa simplemente que los lectores se preocupen por saber qué es lo que Freud quiere decir, y la primera condición para ello es que lo lean con seriedad. Y no basta, porque como una buena parte de la educación secundaria y superior consiste en impedir que la gente sepa leer, es necesario todo un proceso educativo que permita aprender a leer de nuevo un texto. Hay que reconocerlo, antes no se sabía hacer otra cosa, pero al menos se hacía bien; en cambio, actualmente tampoco podemos decir que sabemos hacer otras cosas, aunque estamos convencidos de ello; no basta con hablar de método experimental para saberlo practicar. Sentado esto, saber leer un texto y comprender lo que quiere decir, darse cuenta de qué «modo» está escrito (en sentido musical), en qué registro, implica muchas otras cosas, y sobre todo, penetrar en la lógica interna del texto en cuestión. Se trata de un género de crítica que no soy el único que la practica de una manera específica; basta abrir un libro de Lévi-Strauss para darse cuenta de ello. La mejor manera de practicar la crítica sobre textos metodológicos o sistemáticos es la de aplicar al texto en cuestión el método crítico que él mismo preconiza.

<sup>(96)</sup> Así, al aplicar la crítica freudiana a los textos de Freud, se llegan a descubrir muchas cosas.

¿Existe algún punto en el que se sienta usted alejado de Freud? Por ejemplo, al hojear su libro «Écrits», que acaba de aparecer, he visto un ensayo que se titula *Más allá del principio de realidad*, que es una paráfrasis del *Más allá del principio del placer* freudiano; esta paráfrasis, ¿tiene un matiz polémico o es solamente una declaración de fidelidad?

No. No tiene ningún matiz polémico; ¡cuando lea el artículo podrá ver! que en él no hay nada de extra-freudiano y la paráfrasis precisamente quiere poner esto de relieve. *Más allá del principio de realidad* quiere decir que lo que Freud llama «principio de realidad» se ha entendido simplemente como «realidad»: todo el mundo sabe lo qué es la realidad, la realidad es la realidad... Pues bien, no es así. Fijándose mejor, cuando se lee a Freud se descubre que el «principio de realidad», formando pareja con el «principio del placer», no significa de una manera simple el principio que aconseja *adaptarse*, por ejemplo.

En todo caso, usted no quiere ser sólo un intérprete, un exégeta de Freud.

Si sólo lo soy o no, son los demás los que deben juzgarlo. A mí, esto me basta.

Leer su libro es una empresa muy ardua. Incluso los lectores muy preparados reconocen que algunas partes son indescifrables. ¿Cómo explica usted que su estilo resulte tan elíptico?

Es indispensable destacar que en las líneas que abren mi colección de escritos, empiezo por hablar de *estilo*, utilizando el slogan de «*el estilo es el hombre*». Es evidente que no puedo contentarme con esta fórmula, que se ha convertido en un lugar <sup>(97)</sup> común apenas ha sido inventada. Referida a un determinado contexto de Buffon adquiere un sentido distinto. En aquel breve texto preliminar ya doy una indicación elíptica de lo que quiere decir «función del estilo *júdico*», estilo que precisa de la relación de toda estructuración del sujeto en torno a determinado objeto, que después es *lo que se pierde subjetivamente en la operación, por el hecho mismo de la aparición del significante*. A este objeto que se pierde lo llamo objeto *en minúscula* y en la praxis analítica interviene estructuralmente de una manera avasallante, porque un

analista no puede dejar de dar una importancia «primaria» a lo que se llama *la relación de objeto*. Para dar una ilustración a quienes no hubieren oído hablar nunca de esto, podemos referirnos a un «objeto», el seno materno, que todo el mundo conoce, al menos vagamente, por su sentido, por lo que tiene de mórbido la misma utilización de la palabra «seno»; el seno hinchado, turgente, lleno de leche, al constituir un signo *fantasmático*, se valoriza más o menos eróticamente; y en cambio, por otra parte, esta valorización erótica del seno resulta bastante misteriosa, puesto que no se trata del seno materno sino del seno en sí mismo; y digo que es «misteriosa» porque es un órgano que, después de todo, en su estética es poco aferrable para asumir un valor erótico particular. El análisis ha aclarado todo esto, al referirlo a algunas fases del desarrollo, al valor privilegiado que aquel objeto pudo adquirir para el sujeto en su fase infantil. Pero si nos referimos a otros objetos igualmente conocidos aunque menos agradables, todo el análisis de la *estructura*, es decir, de las *constantes significantes* en cuya base se encuentra la *función* (que es secundaria respecto a la estructura), todas las incidencias múltiples, repetitivas, que determinan que se recurra continuamente a este objeto, demuestran claramente que no se puede explicar en modo alguno su presencia verdaderamente dominante en la estructura subjetiva, atribuyéndole solamente un valor vinculado a la génesis. Hablar de *fijación*, como se hace en algunos sectores particularmente retrógrados del psicoanálisis, ya no es satisfactorio, porque se ha llegado a constatar que, <sup>(98)</sup> sea cual fuere la importancia teórica que se atribuye a este concepto, según interesen más o menos las formulaciones teóricas (incluso en el caso de estar muy alejado de mi formulación teórica particular, que es calificada de *estructuralista*), la relación del objeto revela un valor tan prevalente, en forma consciente o inconsciente, que llega a demostrar la necesidad de este objeto. El cual, sin duda no es un objeto como los otros y la dialéctica de la objetivación y de la objetividad, aunque siempre ha estado vinculada a la evolución del pensamiento filosófico, por sí sola no basta para explicarlo. En cierto modo, este objeto esencialmente es un objeto *perdido*. Y no sólo mi estilo en particular, sino todos los estilos que se lean manifestado en el curso de la historia con la etiqueta de un determinado manierismo – como lo ha teorizado de una manera eminente Góngora, por ejemplo – son una manera de recoger este objeto, en cuanto estructura al sujeto que lo motiva y lo justifica. Naturalmente, en el plano literario, esto exigiría unos desarrollos enormes que nadie ha intentado todavía; pero en el momento en que suministro la fórmula más avanzada de lo que justifica determinado estilo, a la vez declaro su necesidad ante un auditorio particular, el auditorio de los analistas. Yo he promovido sistemáticamente algunas fórmulas de estilo propio, para no eludir al objeto; o, más exactamente, me siento más a gusto en ellas, para dirigirme, a nivel de la comunicación escrita, al público que me interesa, el de los analistas. Esta simple nota basta para destacar que no se trata de eludir una cosa, que en nuestro caso específico es el complejo o sea, en último análisis, una *carencia*; en todo caso, la elipsis no es el meollo de este estilo sino otra cosa a la que nos introduce el término «manierismo» que he usado antes; en este estilo hay otras cosas – otros modos independientes de la elipsis – y por otra parte, yo no tengo nada de elíptico, aunque no hay estilo que no imponga la elipsis, ya que verdaderamente es imposible describir nada sin elipsis. La pretensión de que «todo quede escrito», si fuera realizable daría lugar a una ininteligibilidad absoluta. Por ello, esta especie de reconocimiento que hago de la <sup>(99)</sup> relativa dificultad de mi estilo, no la subrayo demasiado, ya que la experiencia me demuestra que, dado que no he conseguido *formar* (y el término es exacto) a un auditorio, que en cualquier caso será un auditorio de practicantes, en la medida en que no los he formado aún para la comprensión de unas categorías que no son usuales, mis artículos pueden parecer oscuros a primera vista. Además, los primeros artículos que figuran en este libro, aun cuando en el momento de su primera publicación en revistas podían parecer oscuros, en general, unos años más tarde no sólo resultaban comprensibles para todo el mundo, sino incluso de fácil comprensión; y se puede observar que en el fondo, contienen alguna cosa que se transmite

a nivel del estilo. Para mí esto es una confirmación. Le he dado una respuesta difícil, pero no veo el motivo para darle otra, ya que ésta es exacta.

Según usted, ¿qué relación hay entre la relación de objeto y las relaciones entre sujetos (o intersubjetivas)?

Evidentemente, aquel objeto particular que llamo objeto *a minúscula* no adquiere su incidencia en la intersubjetividad sino a nivel de lo que se puede llamar la «estructura del sujeto», teniendo presente que el término sujeto se articula y precisa por medio de determinados nexos formalizables según los cuales, en su origen el sujeto es efecto del significante. Es la incidencia del significante la que constituye el sujeto, al menos el sujeto definido, articulado en la incidencia en la que se interesa, es decir, el sujeto que nos es necesario para dar lugar a la realidad. Porque es el orden el que determina el inconsciente. En la medida en que precisamos de un sujeto que no nos lleve a metáforas banales ni a franjas de error para definir al inconsciente, esta estructuración del sujeto nos obliga, por así decirlo, a no considerarlo cortado de la misma «tela» que el objeto *a minúscula*. «Tela» es un término que hay que entender literalmente. Por principio nos referimos aquí a algo que nos ha inducido a construir en estos últimos años una topología. Por lo tanto, la relación del objeto no <sup>(100)</sup>se coloca a nivel de la intersubjetividad en cuanto ésta, por ejemplo, queda implicada en la dimensión de la «reciprocidad» (en la psicología de Piaget la intersubjetividad es absolutamente fundamental y trascendental). Ha sido preciso comenzar por determinar la clase de forma, de modelo burdo, en que se articulaba el pensamiento de «los analistas médicos» (que son gente, puedo afirmarlo, «a quienes faltan muchas dimensiones de cultura»). En el período de entreguerra se introdujo la noción de intersubjetividad, como una especie de barrera de humo, o como un puente hacia lo que es un problema de otra especie, para quienes se hayan tomado la molestia de leer a Freud: el de la estructura intrasubjetiva. Pero precisamente el término, en cuanto contrapone *inter* e *intra*, nos puede conducir a un camino sin salida, a identificaciones aproximativas; por ejemplo, a considerar estructuras como las que introdujo Freud con tanta precisión de matices y con tanta finura, que son las que nos proponemos elaborar, considerar como el ego, el ideal del ego, el super-ego, como unidades autónomas funcionando dentro de quién sabe qué sistema, quizás de un «ámbito común» no mejor identificado (y que convendría llamar «sujeto»). Y hoy vemos quienes, con este motivo, creen que hacen progresar el psicoanálisis, llamándolas, según el contexto anglosajón, *self*. Es preciso promover estructuras infinitamente más complejas, que permitan dar cuenta del resultado del análisis. Como fuere, no podrían en modo alguno fundamentarse en el concepto de «totalidad» que algunos autores, y autores célebres y aun ingeniosos en el campo analítico, han promovido para dar pruebas de no sé qué clase de apertura mental, o para poner *à la page*, a la moda, unas ideas que en campo fenomenológico están más o menos en el aire. En realidad, (no hay nada tan contrario a la experiencia específicamente analítica), y a la vez tan apto para ocultar su verdadera originalidad. En una palabra, la relación de objeto se sitúa, no en el plano intersubjetivo, sino en el de las estructuras subjetivas, que en todo caso serían las que nos conducirían a las cuestiones de la *intersubjetividad*.

<sup>(101)</sup>Al hablar de relaciones intersubjetivas me refería, más que a Piaget, a la tercera parte de *L'Être et le Néant* de Sartre (que usted cita en un ensayo de su libro). Es decir, que me refería sobre todo al sentido de «dialéctica existencial» y de «mirada objetivante».

Como ya he podido señalar al tratar del término intersubjetividad, en lo que se refiere a la estructuración subjetiva se podría articular en forma bastante precisa lo que separa mi «formalización» de la «formalización» del juego de las conciencias de Sartre (aunque él probablemente no aceptaría el término «formalización»). He indicado que aquel texto sartriano es extraordinariamente rico de síntesis muy brillantes y sugestivas, por ejemplo, de

lo «vivido» en la relación sádica, y en general, de determinado tipo de relaciones calificadas de «perversas». Desde el punto de vista clínico, sería muy fácil demostrar que todo esto es sencillamente falso, porque no basta con hacer una especie de producto sintético, una síntesis artificial de algo sobre lo que se tienen datos de comprensión recogidos no se sabe dónde, sin duda de una introspección propia; no basta, decía, con reconstruir correctamente la estructura. Por ejemplo, aquella forma de viscosidad, a nivel de algunas intencionalidades corruptas de que habla Sartre, no forma parte, en modo alguno, de lo que se puede observar en los auténticos sádicos.

En una palabra, es literatura.

Una literatura muy seductiva, estimulante, extraordinaria y que en verdad sirve para sugerir la exigencia de su control; es decir, es una especie de iniciación, una experiencia ejemplar.

Pero cuando se controla se descubre que es falsa.

Sí, y para que se pueda explicar precisa una estructuración muy distinta.

<sup>(102)</sup> ¿Su reproche se limita a *L'Être et le Néant*, o cree usted que se puede extender de una manera general a la impostación fenomenológica del problema?

Vea usted, yo no debo hacer ningún reproche global a la fenomenología; la fenomenología puede ser muy útil según a lo que se aplique. Por otra parte, se puede decir que hay tantas fenomenologías como fenomenólogos. Pero ahora me refería a la fenomenología que se perfila en algunos capítulos de *L'Être et le Néant*, y en los que Sartre pretende captar una experiencia vivida, como ejemplo de erotismo perverso. El resultado tiene una gran calidad y por sí solo ya justifica el que se deba recurrir a una formalización que no se limite al registro de la intersubjetividad de *L'Être et le Néant*.

Usted se ha referido a la relación que nos liga al seno materno, relación que ha sido analizada por Melanie Klein y sus discípulos. ¿Qué juicio le merece esta escuela post-freudiana? ¿Qué sentido tiene su «retorno a Freud», teniendo en cuenta que usted no rechaza en bloque las sucesivas aportaciones a las formulaciones freudianas?

Refiriéndonos a Melanie Klein no podemos hablar de ningún modo de psicoanálisis post-freudiano, a no ser que demos al prefijo «post» un sentido meramente cronológico. «Post-freudiano» quiere decir que se ha llegado a una etapa ulterior, de la misma manera que se habla de una época post-revolucionaria (que nadie ha visto aún). Se puede decir: la revolución ha terminado y los problemas que se plantean son de otra índole; pero estamos muy lejos de esta situación. Melanie Klein se mantiene en el surco de la experiencia freudiana y el hecho de que sostuviera polémicas con Anna Freud no quiere decir que no fuera freudiana, y casi más freudiana que la otra. En sí, el psicoanálisis del niño es un campo que presenta dificultades de relación muy especiales respecto al psicoanálisis freudiano. Podríamos <sup>(103)</sup> decir que el anna-freudismo viene a ser la introducción masiva de una estructura pedagógica dentro de la experiencia específicamente analítica, en cambio Melanie Klein conserva la pureza de tal experiencia, en el mismo nivel del psicoanálisis infantil.

¿Utiliza usted el término «pedagógico» en sentido ético-formativo?

Propiamente no, sino más bien en el sentido de una investigación que tienda a fundamentos, a técnicas, a procedimientos que tengan una finalidad normativa, que hagan pasar la experiencia vivida del niño por una serie de fases típicamente educativas. Estas

finalidades estructuran la experiencia directa de Anna Freud. Melanie Klein mantiene en el niño la pureza de la experiencia y centra su investigación en el descubrimiento, en el sondeo y en la manipulación del *fantasma*. Es indudable que ha hecho verdaderos descubrimientos, que pueden llamarse post-freudianos en el sentido de que se han añadido a las experiencias de Freud. Pero, por otra parte, también es indudable que los ha expresado en términos que teóricamente son atacables, porque en cierto sentido resultan demasiado adheridos a su empirismo y no pueden asumir toda su situación exacta. Así, por la manera en que Melanie Klein teoriza la función del *fantasma* en sus etapas primitivas, por todo lo que se refiere al cuerpo de la madre y a la inclusión precoz del Edipo como tal entre los fantasmas del recién nacido, lo único que se puede decir es que se trata de teorías tan insostenibles que llegan a inspirar respeto. Quiero decir que resulta admirable que estos fenómenos la obliguen a forjar teorías impensables y que ella acepte forjarlas, ya que en definitiva, las teorías se han de someter a los hechos. Desde luego, más adelante las teorías se hacen más inteligibles y convincentes, por la intervención del que teoriza. Pero ante todo es preciso registrar, como lo hace Melanie Klein, el dato observado, aunque a nivel del empirismo «un dato no se define por sí mismo» (esto nos llevaría lejos). En otros términos, los frutos de la <sup>(104)</sup>experiencia de Melanie Klein y de su escuela se quedan en resultado alcanzado.

En todo caso, un resultado freudiano.

Ciertamente. Y perfectamente integrable en términos freudianos. Aunque yo no me he dedicado a él de una manera especial.

Y en el psicoanálisis post-freudiano, ¿ve usted aportaciones sin ser de Freud?

Muchas. Por ejemplo, el psicoanálisis aplicado a las perversiones. Quiero decir que la verdadera estructura de las perversiones como a tales se ha de considerar post-freudiana. Algunos fenómenos muy elaborados, como la función del objeto transicional descubierta por Winnicott, son elementos absolutamente positivos que han sido introducidos en la experiencia y que tienen una función muy precisa en la teoría. Además, hay una gran afición a investigar el psicoanálisis de la psicosis, que sin duda es post-freudiana. Pero vamos comprobando que estas investigaciones resultan más eficaces cuando se les aplican instrumentos propiamente freudianos.

Por otra parte, con su «retorno a Freud», usted pone en guardia implícitamente contra autores, libros, teorías que, según usted, corrompen el sentido originario del freudismo.

Podría poner muchos ejemplos.

Cíteme algunos.

Como se sabe, la mayor parte de lanzas las he roto contra los círculos dirigentes de la Sociedad Psicoanalítica Internacional, que después de la guerra me han colocado en una situación muy <sup>(105)</sup>especial. Mi oposición es categórica, agresiva, y se acentúa ante una teoría y una práctica totalmente centradas en las doctrinas llamadas «del Ego autónomo», que dan a la función del Ego el carácter de una «esfera sin conflictos», como se le llama. Este Ego, en substancia viene a ser el Ego de siempre, el Ego de la psicología general, y en consecuencia, nada de lo que pueda discutirse o resolverse sobre él es freudiano. Simplemente, es una manera subrepticia y autoritaria, no de incluir el psicoanálisis en la psicología general como pretenden, sino de llevar la psicología general al terreno del psicoanálisis, y en definitiva de hacer perder a éste toda su especificidad. Aquí me veo obligado a hacer un resumen poco preciso. No puedo insistir sobre lo que representa el

grupo de Nueva York, constituido por personajes que provienen directamente del ambiente alemán –Heinz Hartmann, Loewenstein, Ernest Kris (que ha muerto)– los cuales, por así decirlo, se han aprovechado de la gran diáspora nazi para imponer en América, con toda la autoridad que derivaba del hecho de proceder de aquel lugar benemérito, una cosa absolutamente adecuada a una sociedad que, en este aspecto, estaba esperando que los Magos la intimidaran. Para sus teorizaciones encontraron incluso excesivas facilidades, surcos demasiado trazados por una tradición, para no extraer beneficios extraordinarios de carácter personal. En una palabra, se trata de una traición muy clara a lo que continúan siendo los descubrimientos peculiares de Freud.

Pero cuando se habla de psicoanálisis en América, los no especialistas piensan sobre todo en otros exponentes. Por ejemplo, en Marcuse y en Norman Brown.

Marcuse es una personalidad cultural muy simpática e ingeniosa. Sin tener una auténtica autoridad científica, basada en una experiencia psicoanalítica personal, ha tenido la audacia de imaginar y de someter a juicio las prácticas e incluso los principios de nuestra sociedad a nivel, por así decirlo, de un oros más <sup>(106)</sup>sano. Es preciso reconocer que sus doctrinas no tienen una gran importancia desde el punto de vista especulativo. Es cierto que siguiendo esta dirección ha podido desarrollar análisis particulares y proponer perspectivas iluminadoras, para explicar algunos aspectos de nuestra práctica social, en especial en el campo de las costumbres, y con cierta dosificación cuando aborda el problema del erotismo. Son teorías muy interesantes en el aspecto descriptivo, pero que no conducen ni a un análisis estructural auténtico ni a ningún resultado utilizable en la transformación de algunos aspectos de nuestra civilización.

Nuestra civilización parece cada vez más condicionada por una serie de procesos inertes, y además por cierto tono difundido, por así decirlo, gracias a una especie de economía del erotismo; elementos regidos por leyes que están muy lejos de poder ser individualizadas por medio de simples especulaciones teóricas.

¿Cree usted entonces que el intento de aplicar el psicoanálisis a la civilización y a la historia (y a la antropología, siguiendo las huellas de Géza Roheim) está destinado al fracaso?

No, pero sería conveniente examinar las cosas a nivel más radical, aunque sólo fuera para entender el sentido en que se puede ejercer un control de cualquier especie de los fenómenos, en el plano de la colectividad.

¿Y basándose en *Totem y tabú* y en *Moisés y la religión monoteísta*, usted ve la posibilidad de aplicar el freudismo sin que sea una pura elucubración teórica?

Es muy posible, pero no de una manera inmediata.

Y, ¿qué piensa de Norman Brown?

Brown es un buen ejemplo de cómo puede hacerse una obra perfectamente aireada, sana, eficaz, inteligente, reveladora, con <sup>(107)</sup>la sola condición de que un ingenio no prevenido (en efecto, Brown no se había ocupado nunca de estos temas) se tome la molestia de leer a Freud, de la misma manera que se leen otras cosas cuando no se está cretinizado previamente por mixtificaciones de baja vulgarización. Por ejemplo, hay gente que habla de Darwin sin haberlo leído nunca: lo que comúnmente se llama «darwinismo» es un tejido de imbecilidades, en el que no se puede decir que las frases que se citan no hayan sido extraídas de Darwin, pero que no son más que unas cuantas frases cosidas, con las que se pretende resolver todo, y en las que se describe la vida como una gran lucha y en la que todo funciona con el predominio del más fuerte. Basta abrir a Darwin para darse cuenta de que las cosas son algo más complicadas. De la misma manera que hay una lectura de Freud,

la que se enseña en los institutos de psicoanálisis, que impide leer a Freud con cierta garantía de autenticidad. Y entretanto, un recién llegado, que obtiene una beca de estudios de la W.W.L. para que escriba algo sobre Freud –desde luego, alguien que no sea un estúpido– de repente escribe un libro revelador. «Esto es lo que significa Brown. Esto y nada más».

En sus *Écrits* figura un importante ensayo dedicado al «tiempo lógico»; y en general, el problema del tiempo es un tema clave de sus investigaciones. ¿Podría usted resumir los términos del planteamiento?

Todavía estoy muy lejos de poder abordarlo con toda la amplitud de implicaciones con que podré hacerlo en el futuro. El tema del tiempo me toca muy de cerca, en primer lugar, porque como todo el mundo sabe, yo hago un uso muy variable de la referencia temporal. Por ejemplo, yo no me someto al standard temporal que suele utilizarse de una manera estereotipada en la práctica psicoanalítica.

¿En qué sentido?

<sup>(108)</sup>En el sentido cronológico y terapéutico. Quiero decir que los psicoanalistas suelen hacer durar las sesiones unos 45 minutos, y después se paran. El hecho de que la mayor parte de los analistas sigan este criterio, como una referencia básica sobre la que se debe trabajar, sin que exista posibilidad alguna de discutirla, es un fenómeno muy curioso. Yo creo que el analista, por el contrario, ha de conservar su libertad, entre otras cosas, para utilizar una sesión breve o prolongada según le convenga.

Es decir, de cinco minutos a tres horas.

Sí. Es él quien debe decidir el por qué. Aun cuando se han aducido muchos argumentos sobre esta cuestión, resulta increíble, exorbitante, que sea preciso ofrecer pruebas concluyentes. En todo caso, deberían ser los que creen, Dios sabe por qué, que el standard ha de ser de 45 minutos, invariable y obligatorio, los que deberían justificar esta invariabilidad. Y en cambio, no se han podido dar explicaciones distintas del «todos lo hacen así». Esta costumbre fue copiada, transcrita de Freud quien, no obstante, cuando la transmitió tuvo mucho cuidado en señalar sus reservas diciendo, poco más o menos: «yo lo hago así porque me resulta cómodo y si otro quiere seguir un criterio más cómodo para él, puede hacerlo tranquilamente». Desde luego, ésta no es la manera de debatir la cuestión, porque decir «lo hago así porque me resulta cómodo» no es ningún argumento. Freud dejó el problema sin solución. Sobre la «dosificación» del tiempo está todo por decir.

Pero evidentemente, cuando usted me formulaba su pregunta no pensaba en este «tiempo». Sólo he querido referirme a este punto porque para mí es muy grave y no veo la razón de evitarlo. Y con mayor razón porque nadie lo afronta, como si tuvieran miedo de quedarse sin un terreno sólido en el que apoyarse en la práctica. Me sabe mal dejarlo porque podría explicar muchas cosas. Pero tampoco puedo evitar de insistir sobre ello porque en muchas ocasiones, cuando no se me ha podido atacar <sup>(109)</sup>respecto a la doctrina, me han atacado en este terreno. En realidad, da lo mismo que lo haga así o de otra manera; como en cualquier caso los demás también lo harán a su manera, ¿qué puede importarles que yo utilice esta práctica? Es tan cierto esto que algunas personas que yo he formado según este criterio han sido recibidas con los brazos abiertos en la Sociedad Psicoanalítica Internacional, con la única condición de que votaran contra mí en determinada circunstancia. Esto ha bastado como autorización total.

Volviendo a la pregunta de antes...

Es cierto que existe un tiempo que no es el de la *inercia psicológica*, o de la transmisión nerviosa, sino el tiempo de la transmisión intelectual; ahora, mientras hablo, usted emplea

cierto tiempo para darse cuenta de lo que le digo, aunque es difícil medirlo. Pero no es éste tampoco el tiempo que le interesa...

Al contrario, me interesa muchísimo.

Sí, es muy interesante, pero tampoco es el tiempo «analítico». Mejor dicho, es analítico en el sentido de que, cuando levanto un vaso, por ejemplo, noto su peso: en este sentido todo lo es. En cambio, basándose en las funciones del inconsciente el tiempo *específicamente estructural* está constituido por el elemento de «repetición». Justamente ahora se comienza a explorar si se trata de una temporalidad ligada esencialmente a la constitución como tal, a la llamada «cadena significante». Estamos en el plano del ritmo, de la cadencia, de la interpunción, de los grupos temporales en los que se pueden hacer distinciones propiamente topológicas –de grupos abiertos y grupos cerrados, por ejemplo. Lo que una frase es en sí, lo que comporta la unidad esencial de la frase por el hecho de ser un ciclo cerrado y como consecuencia, un cumplimiento posterior con efectos de carácter retroactivo, todos éstos son temas que apunto continuamente en la dialéctica <sup>(110)</sup> que desarrollo, pero que aún no he aislado como problemas autónomos en un capítulo dedicado al problema de la temporalidad; ni he creído que la mejor manera de exponerlos fuera «seriándolos» con base en categorías intuitivas, según los modos de la estética trascendentalista. He introducido una nueva dimensión en el tiempo lógico, la de la «precipitación identificadora», como cosa que en el fondo se autodetermina y que solamente puede actuarse en cierto modo que llamo del a-tiempo lógico. Mi contribución es muy original y entre los especialistas de lógica hubiera podido provocar un gran interés si éstos no trabajaran a un nivel «no saturado» como el que trabajan, dedicándose únicamente a la constitución de sistemas formales. Pero cuando se reintroduzca la noción de sujeto en cuanto implica la dimensión del sujeto freudiano en su reduplicación profunda y originaria, la división inaugurante que es la del sujeto como tal, solamente podrá ser establecida por la relación entre un significante y otro significante que es consecuencia retroactiva del primero; de hecho, el *sujeto* propiamente es lo que un significante representa para otro significante. Aquí radica, se inaugura el fundamento propio de la subjetividad, en la medida en que se puede deducir la necesidad de un *inconsciente no transponible en cuanto a tal, de un inconsciente que no puede ser vivido de ninguna manera en el plano de la conciencia*. Cuando estas cosas hayan sido teorizadas adecuadamente, es decir, cuando se haya puesto en evidencia la «estructura topológica», podremos establecer con mayor libertad las bases de una *lógica pre-subjetiva*, o sea de una lógica que surja en la frontera de la constitución del sujeto.

En términos sencillos, esta estructura, ¿es una *verdad* más acá del tiempo?

No. No creo que pueda ser interpretado así. Yo también creo que la verdad siempre está encarnada. El ámbito de la verdad y el del saber sólo comienzan a distinguirse cuando en verdad el verbo «se hace carne». La verdad es lo que *resiste* al saber.

<sup>(111)</sup>Por lo tanto, para usted la verdad no es una cosa que se sitúe en el tiempo.

No. Sólo puedo concebir un ámbito de la verdad en donde hay una cadena significante. Si falta un lugar en donde pueda manifestarse lo simbólico, nada se puede proponer como verdad. Es lo real, con toda su opacidad y con su carácter de imposible esencial, y sólo cuando entramos en el ámbito de lo simbólico puede abrirse una dimensión de cualquier clase. La verdad difícilmente puede ser calificada de dimensión porque en el fondo, todo lo que decimos es verdad en cuanto lo decimos como verdad; incluso en el caso de que haya cierto matiz de falsedad, no se trata propiamente de falsedad precisamente porque lo decimos como verdad; la verdad no tiene ninguna clase de especificidad.



¿Ni en el plano metodológico? Cuando usted introduce sus tres registros –simbólico, imaginario, real –, ¿no creé que corresponden a tres órdenes de la existencia?

Desde luego. Aunque creo que, con toda probabilidad, lo simbólico es perfectamente perceptible y aún está prefigurado en lo real. Sólo parto de aquellos tres registros porque me parece que es indispensable separarlos a nivel de la praxis analítica. Si a nivel de mi praxis analítica no se hacen distinciones entre lo que se refiere a lo simbólico, a lo imaginario y a lo real, inmediatamente se cae en todas las viejas ideas místicas, es decir, que lo simbólico es la naturaleza que se pone a cantar, que ya desde la época de las primeras amebas se esperaba el acontecimiento de que el hombre se convirtiera en pensamiento puro, en una palabra, los mitos que siempre están a punto para reintroducirse en nuestra experiencia analítica para hacerla ceder a la fascinación y a las seducciones de las metafísicas más usadas, que ya no es necesario combatir sino poner entre paréntesis, para analizar correctamente lo que sucede a nivel de nuestra praxis. A nivel de <sup>(112)</sup>nuestra praxis todo funciona en el orden simbólico, y podemos observar que de las *palabras*, sobre todo de las palabras dichas en aquellas condiciones, es imposible que surja nada verdadero; por lo cual, si surge algo de verdaderamente eficaz, manejar la palabra probablemente quiere decir agitar un registro importante, que normalmente no se maneja de una manera rigurosa, en una palabra, quiere decir que se hace intervenir todo lo que es más genuinamente originario, en el ámbito del lenguaje. Es cierto que el lenguaje es una cosa ya estructurada; a Sartre le gusta definirlo como lo práctico-inerte, ello forma parte de su filosofía, no veo inconveniente. Pero es extraordinariamente necesario subrayar que las estructuras fundamentales del lenguaje –las que se encuentran a nivel del análisis lingüístico más moderno, por ejemplo, las de la formalización lógica – vienen a ser coordinadas que permiten situar lo que sucede al nivel del inconsciente, es decir, permiten afirmar que el inconsciente está estructurado como *un lenguaje*. Y no se trata de una analogía, sino que quiero decir que su estructura *es* exactamente la misma del lenguaje. Por lo demás, esto resulta evidente para quienes se tomen la molestia de abrir una obra de Freud. Cuando realiza un análisis del inconsciente, a cualquier nivel, Freud siempre hace un análisis de tipo lingüístico. Freud había inventado la nueva lingüística antes de que ésta naciese. Usted me preguntaba en qué me distinguía de Freud: en esto, en el hecho de que yo conozco la lingüística. Él no la conocía, y por lo tanto no podía saber que lo que hacía era lingüística, y la única diferencia entre su posición y la mía estriba en el hecho de que yo, abriendo un libro suyo, en seguida puedo decir: esto es lingüística. Puedo decirlo porque la lingüística apareció pocos años después del psicoanálisis. Saussure la comenzó poco después de que Freud, en *La interpretación de los sueños*, hubiera escrito un verdadero tratado de lingüística. Esta es mi «distancia» de Freud.

¿Es por esta razón que en la conclusión al fragmento de <sup>(113)</sup>su *Conferencia de Viena*, que se publicó en la «Quinzaine», usted declaraba: «si queréis saber más, leed a Saussure»?

Exactamente. Pero tenga en cuenta que el fragmento que usted cita y ha leído en la «Quinzaine» no se puede separar de su contexto, como sucede con los libros sagrados. No fui yo quien separó aquel fragmento. Lo hicieron mientras estaba en América y lo dieron como pasto al público. Entendámonos, no es que me desagrade, porque creo que es un texto bien escrito. Pero no se puede separar de su contexto. Colóquelo usted de nuevo en «Choses freudiennes» y verá el sentido que adquiere.

Usted usa con frecuencia términos musicales, como «registro» y dice que el logos se ha de encarnar.

Un momento. Cuando hablamos de verdad a nivel psicoanalítico, no es a propósito del lenguaje sino de la verdad. En psicoanálisis, la verdad es el síntoma. En donde hay un síntoma, hay una verdad que se abre camino.

Pero donde hay síntoma, hay lenguaje.

Absolutamente de acuerdo. Pero por un momento he creído que usted me hablaba de la verdad como si yo me estuviera refiriendo a la Verdad...

No, no. Yo pensaba que lo que usted decía no hace mucho (y que es un tema central en todos sus escritos) de buscar una salida que no sea solamente una *empiria*, como en el caso de las investigaciones de Melanie Klein, y a la vez que no sea el logos separado de la *empiria*. Para poner un ejemplo, pensaba en la música, que es sonido y a la vez estructura, vía de salida, y a lo que se refería Kant con la noción de *esquema* trascendental.

<sup>(114)</sup>Si usted quiere... Así es, sin más. En otros términos, yo atiendo a los datos estructurales. Pero debo precisar que en el término «dato» ya hay el término *estructura* y que en cualquier campo científico los datos son tomados en consideración dentro del marco de una estructura: no hay datos en bruto. Un dato es algo que ya se recoge en el ámbito de una «falsilla» (como usted ha dicho: no rechazo este término, aunque no me resulta familiar).

Por lo tanto, ¿usted impostaría de esta manera las relaciones entre lo «vivido» y lo «lógico»?

Creo que la substancia de lo vivido es lo lógico y que este famoso «vivido», en el fondo es una noción... cómo decirlo...

¿Abstracta?

Bueno, hasta cierto punto, sí; se presta a toda clase de abusos.

¿En la medida en que usted se refiere a una cosa inefable, inexpresable en términos lógicos?

Yo estoy dispuesto a admitir lo inefable, vivimos en lo inefable. Pero si es inefable, no hablemos de ello. Tomemos como ejemplo el deseo –hay toda una dialéctica del deseo y de la demanda –, no importa que no pueda ser articulado a su nivel fenoménico, que es absolutamente vinculante: no hay nada tan insistente como el deseo. Se trata de saber para qué sirve. Yo llego hasta aquí: yo tengo una teoría que explica para qué sirve el deseo. Es una escalerilla que nos permite encaramarnos y superar los límites fijados por el principio del placer. Pero no basta que el deseo no sea inefable por naturaleza –y verdaderamente no es inefable desde el momento que no busca sino su propia teorización: se hacen miles de cosas para sugerir cuál es nuestro deseo –, digamos *inarticulable* en su especificidad para todos: el <sup>(115)</sup>hecho de que no sea articulable no implica que no esté articulado sino al contrario, está suspendido en articulaciones que surgen en otra parte, al nivel de la demanda.

Forma parte de un sistema.

Exactamente. Lo repito: el hecho de que no sea articulable no significa, como convencionalmente se cree, que no esté perfectamente articulado. Si no estuviera articulado no podríamos hacer nada con él. En tal caso sería adecuada la vieja noción de «tendencia». Esto demuestra y justifica con bases biológicas, la diversidad radical entre el deseo y lo que podríamos llamar «la vía del instinto» (si es que existe). Además, esto nos permite poner en duda, por efecto de una especie de retroacción, a nivel biológico, las pretendidas «funciones instintivas». Nadie se toma la molestia de discutir las porque parece que han de existir, dado que funcionan. Pero éste no es un argumento válido: podrían «funcionar» por muchas otras razones.

Así, ¿cree usted que la dimensión del instinto es reducible?

No llego a tanto. Pero observo que si hacemos un estudio científico del comportamiento de los animales, es decir, si nos dedicamos a la etiología, llegaremos a instaurar categorías fundadas en correlaciones, precisas: por ejemplo, podemos suscitar una conducta gracias a ciertas reproducciones elementales que sirven de «anzuelo»: basta con agitar en el aire un trozo de tela que se parezca a la cabeza de un ave de presa, para que las gallinas se pongan a chillar y se escondan; de esta manera estudiamos la etiología animal. De esto a decir que existe un instinto de fuga ante el ave de presa no hay más que un paso. Es preciso aprender a poner en duda, no la naturaleza, sino el hecho de poder hablar de ello con una tranquila desenvoltura en el plano científico.

En este caso, ¿niega usted la existencia del «instinto»?

<sup>(116)</sup>Ya nadie cree que exista, en ningún campo científico, salvo algunos psicoanalistas particularmente retrógrados. Freud, por ejemplo, nunca habló de instintos. Siempre habló de *impulsos*. Le aconsejo que relea las páginas de Freud dedicadas a los impulsos: verá usted que se trata de una cosa tan poco «natural» como lo pueden ser los «collages» de los surrealistas. Quiero decir que los cuatro elementos que Freud distingue en los impulsos – fuente, empuje, objeto y fin – no pueden ser, más heteróclitos y heterogéneos entre sí. Se comprende ahora cuán grave ha sido traducir el término alemán «Trieb» por «instinto»: «Trieb» nunca ha significado instinto. Y no puede servir de pretexto decir que en lengua francesa no existen otros términos para traducirlo, salvo aquél tan disonante de «pulsión». En inglés han encontrado una cosa mejor, «drive» y en italiano (y en español) «impulso» es mejor que «pulsión». Pero ninguno de estos terminos llega a dar el sentido adecuado de «Trieb».

Volviendo al problema del tiempo, no sé si usted conoce las *Investigaciones lógicas* de Husserl. ¿Cree usted que este tipo de investigaciones no interesan?

Un poco.

Porque allí también se plantea el problema del tiempo a nivel de la constitución.

De todas maneras, observe lo siguiente. Se podría decir y se ha dicho, y está escrito por la misma pluma de Freud, que el inconsciente no conoce el tiempo por cuanto su repetición y su insistencia en cierto sentido convierte «al deseo en indestructible» –y es la última frase de *La interpretación de los sueños*. Por lo tanto, lo inconsciente es algo que «insiste», que viene de las profundidades del pasado, que en cierto sentido nada puede satisfacer ni modificar: es un elemento completamente paradójal, que parece ir contra toda referencia biológica. La insistencia en la repetición inconsciente es una cosa que es preciso reelaborar <sup>(117)</sup>en las categorías del tiempo, que es distinto del simple fluido temporal y que quizás no permite dar al tiempo un valor tan radicalmente originario como en las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

Yo no he dicho nunca que el tiempo sea inalienable. A este propósito, yo recurro con frecuencia y me resulta muy cómodo y práctico, a aquel articulito sobre el *Tiempo lógico* que usted ha observado entre mis *Écrits* (cuando lo lea se va a divertir); siempre me sirvo de él como de un utensilio rudimentario pero nuevo, que se aplica bastante bien a su función. Naturalmente, no pretendo haber hecho todas las construcciones necesarias. Si, como se suele decir, «Dios me da vida», me queda mucho por hacer, porque muchos puntos clave de mi teoría aún no están resueltos. Es cierto que la idea de sistema no me resulta extraña; sólo que no pretendo haber constituido un sistema cerrado, cosa que, por otra parte, no me habría permitido revivir el sentido de la experiencia freudiana. Y le he de confesar que el inconsciente del cual me debo ocupar como teórico también es el inconsciente encarnado de las resistencias de los psicoanalistas al inconsciente. De hecho, todas las evoluciones

post-freudianas (en sentido cronológico) del psicoanálisis son la consecuencia de un gran rechazo del inconsciente.

En definitiva, ¿un fenómeno histórico-cultural?

Sí. Un fenómeno que me he visto obligado a afrontar, en especial en la fase que podríamos llamar del «descubrimiento del sujeto», que es tan esencial en nuestra ciencia que quizás no habría surgido nunca sin una correcta situación del sujeto. De la misma manera que el cogito cartesiano fue un momento esencial en el desarrollo de la ciencia, la fase del descubrimiento del sujeto, a otro nivel, de lo imaginario, la he calificado como «estadio del espejo». Para mí, estas referencias tienen un carácter biológico. Quiero decir que, si usted lee bien mi articulito, titulado precisamente *Estadio del espejo*, verá que el fundamento de la <sup>(118)</sup>captura a través de la imagen especular, a través de la imagen de lo semejante, y su carácter de cristalización captivante, lo que se llama la «cristalización narcisística del hombre», se encuentra en un hecho biológico, ligado a los hechos biológicos que Bolk describió como premaduración del nacimiento, como, por así decirlo, retraso, mantenimiento de la constitución anatómico-embriónica, en el hombre vertebrado. La corteza cerebral es una corteza embriónica, y en la anatomía del hombre es específica. El «estadio del espejo» se entiende en una acepción biológica.

Ahora que estamos en este terreno, ¿puede usted aclarar lo que entiende exactamente por «descentramiento del sujeto»?

Yo nunca he utilizado esta expresión. Como Freud, he hablado de *Spaltung*, de división del sujeto.

Pero al tratar de esta teoría, muchos la entienden como un «descentramiento» substancial. Por ejemplo, Sartre en la entrevista que concedió a la revista «Arc».

Ya lo sé. En realidad se trata de un «escindir»se. Para enunciar estas teorías me he valido, como siempre, de mi experiencia clínica. No es preciso recurrir a Freud para darse cuenta del fenómeno por el cual un sujeto es capaz de tener dos auténticas series de defensas en un solo punto de importancia capital, de las cuales una deriva del hecho de admitir este punto como resuelto en cierto sentido y la otra serie, exactamente paralela a la primera, en sentido diametralmente opuesto. Cada serie tiene su proliferación propia. Esta experiencia es tan corriente que se puede decir que es la base misma de lo que hay de más fundamental en el hombre, la «creencia». La creencia siempre es, a la vez, no creer en algo. Esta «escisión» del sujeto, absolutamente esencial para él, está tan vinculada a nuestra experiencia cotidiana que quizás valdría la pena de promover una tipología que <sup>(119)</sup>la explicara. Es lo que intento hacer y he cristalizado en torno a ella todas mis referencias (por ejemplo, la que he llamado *bandas de Moebius*, permite explicar cosas muy interesantes). Hasta el punto de que me pregunto si no estoy llegando a la verdadera substancia del fenómeno.

¿Usted supone que ha sido sobre todo su concepción del sujeto la que ha suscitado tantas polémicas y tantas resistencias sobre su pensamiento? ¿Qué piensa usted de las controversias de las que ha sido protagonista?

Probablemente podrá decirse que la consistencia, y el retraso, de mis construcciones teóricas, está relacionada con los conflictos y con las luchas históricas que me he visto obligado a sostener. No me refiero aquí a Heinz Hartmann y a los demás, no voy a ser yo que voy a sacarles de sus sillones de Nueva York, tan confortables; no es éste el verdadero adversario «cultural» de mis teorías: son mis propios discípulos. Le aseguro que es con ellos con los que debo pelearme; no se imagina usted las reacciones personales que suscitan en

ellos mis esfuerzos para conseguir que trabajen y entiendan algo; los problemas de este orden son los que prácticamente me absorben. Usted diría quizás que se trata de obstáculos «culturales», y en el fondo yo prefiero llamarlos «históricos», con la venia de Sartre, el cual se imagina... Oh, es increíble. En su entrevista publicada en «Arc» le preguntan: «En la actitud de la generación más joven respecto a usted, ¿ve alguna aspiración común?». Contestación: «Una tendencia general dominante (porque el fenómeno no es general) es la del rechazo de la historia». Pero, ¿es que la historia se identifica con Sartre? En mi libro se pueden hallar muchas observaciones sobre la historia. Yo soy un historicista más radical que muchos que se proclaman a sí mismos como tales, con la diferencia de que la Historia, la Gran Génesis pseudo-marxista que les sirve de guía y todas las tonterías de este género, me hacen reír. He vivido bastante para ver surgir cosas que nadie hubiera sido <sup>(120)</sup> capaz de imaginar, como por ejemplo, el nazismo. Cosas a las que los que se llaman a sí mismos cultivadores de la Historia, con toda su prosopopeya, con todo su «bagage», con todas sus «claves interpretativas», no han podido siquiera dar un principio de explicación. No me hable de la Historia divinizada. Si hay una Musa completamente periclitada, ésta es Clío.

¿Cuál es su posición respecto a las relaciones entre psicoanálisis y moral social? Entre sus *Écrits* hay un artículo de criminología (Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en la criminología) que creo que me permite plantear el problema.

Durante todo un año he dirigido un seminario dedicado a la *Ética del psicoanálisis*. Mediante la introducción de la experiencia psicoanalítica —del deseo inconsciente, por ejemplo— he intentado investigar los problemas éticos en términos nuevos respecto a las posiciones éticas tradicionales. Así, he podido enunciar algunas tesis, como la de la dimensión «entre dos muertes», completamente original, y en la que delinee formas de comportamiento irreductibles a la simple manipulación de la experiencia psicoanalítica. Basándome en la teoría que usted llamaba hace poco del «descentramiento del sujeto», he intentado hacer algo semejante a lo que hizo Aristóteles, con la misma seriedad: he intentado rehacer la ética siguiendo un procedimiento análogo (por experiencia) al de la *Ética a Nicómaco*. Sería un poco difícil presentarle un catálogo de lo que he hecho durante un año de lecciones. Puedo decirle que ha dado lugar a un volumen que, en su tiempo, ya fue aceptado por las *Presses Universitaires de France*. No lo dejé publicar, porque pensé que era prematuro: en opinión de algunos amigos, determinadas teorías que allí sostenía podían impedir mi ingreso en la Sociedad Psicoanalítica Internacional. El ingreso me fue vedado de todas maneras, pero por lo menos puedo decir que no fue por causa de aquella publicación. Tarde o temprano lo publicaré; quizás con retraso, pero usted ya sabe que tengo un criterio muy particular sobre el tiempo. «Mi vida, como la <sup>(121)</sup> de mucha gente que ha hecho algo, ha sido una larga y paciente espera». El texto de la *Ética del psicoanálisis* en realidad fue redactado por un alumno mío y es un resumen completo de mis cursos. No obstante, ya no corresponde exactamente a mis posiciones actuales y por lo tanto, espero que un día u otro tendré tiempo para escribirlo de nuevo. Con todo, esta *Ética del psicoanálisis*, que saldrá en fecha próxima, consiste en un seminario, como los que dirijo cada año, de unas treinta lecciones muy elaboradas, cada una de las cuales dura dos horas y cuyo contenido se transcribe integralmente por estenografía y es copiado a máquina: ya veremos qué reacciones suscitará. Evidentemente, puede interesar a un público bastante extenso, pero se desenvuelve en un plano rigurosamente psicoanalítico, por lo que, a fin de cuentas, sólo los psicoanalistas serán los depositarios de lo que pueda contener de verdad.

Según usted, ¿cuáles habrían de ser las principales consecuencias de una aplicación radical del psicoanálisis a la moral objetiva, a la moral social?

No he dicho nunca que se tratara de una moral social.

La llamo así para distinguirla de la moral de intenciones, del sentido de culpa, etc.

No creo que el psicoanálisis llegue a eliminar el sentido de culpa.

No, es cierto, pero no se trata de eso.

Pero quiero precisarlo, porque hay mucha gente que cree que el psicoanálisis va a liberar a la humanidad de la culpabilidad. *La culpabilidad, querido amigo, es la principal protección contra la angustia*. Y como para esto va muy bien, sería un verdadero error renunciar a ella.

<sup>(122)</sup>Pero, ¿cuáles van a ser los efectos lejanos de un psicoanálisis freudiano aplicado correctamente a la criminología?

En la pequeña relación que usted citaba antes he delineado las contradicciones actuales de la criminología. En gran parte se deben a las manipulaciones del delito, a través de las cuales se manifiesta la insuficiencia de las instituciones vigentes, que llegan al extremo de no saber reconocer la autonomía de la dimensión delictuosa. Al no saber juzgarlo, se confían al psiquiatra, a quien no corresponde juzgar, y por una especie de contrasentido permanente, acaban utilizando lo que el psiquiatra les dice. ¿Cómo lo utilizan? De la manera que les parece mejor. Así, cuando un «delito» les parece demasiado grande para no espantar a todo el mundo, condenan sin piedad, aunque el psiquiatra diga que se trata de un irresponsable (entre otras razones, porque siempre hay otros psiquiatras que declaren que es responsable). En otras palabras, de momento reina una arbitrariedad total. Y en el fondo, esto es lo que quería decir en mi reseña sobre la criminología.

Usted no pretende haber resuelto nada.

No. En absoluto. Me basta con señalar que existen problemas que impiden totalmente el mantenimiento de determinados límites aristotélicos. Incluso para la mentalidad común hay una serie de comportamientos que quedan excluidos del campo de la moral, por ejemplo, las perversiones más graves, las que pertenecen a la esfera de la «monstruosidad» o de la «bestialidad». Pero no se trata en absoluto de esto: incluso en las perversiones estamos condicionados por el hecho de ser individuos *parlantes*, lo que implica una extensión de la racionalidad, a pesar de todo. Y esto es lo que caracteriza de momento al psicoanálisis: extiende el campo de lo racional. Lo que no significa que se hayan resuelto todas las ecuaciones, sino solamente que existen ciertas perspectivas que es preciso tener en cuenta, valiéndose de los medios <sup>(123)</sup>fuertes, incluso en una humanidad que comience a darse cuenta de estas cosas. Dependen de factores ajenos a la racionalidad, que conciernen más bien al ámbito de las instituciones, o que afectan a elementos que tienden a considerarse como los más nobles y que en realidad son los más oscuros: por ejemplo, la preocupación por la autonomía personal, el estatuto personal. Cuanto más nos adentramos en este ámbito estructural particular, más tímidos nos volvemos. Puede estar seguro de que si se hace algo de revolucionario en este campo, no será a través del *conocimiento* psicoanalítico. El conocimiento psicoanalítico puede preparar el terreno, pero las transformaciones llegarán por otras vías, más inertes, es decir, que se producirán a través de las nuevas formas de «constreñirse» a que nos obligará el desarrollo de las ciencias. Si hay algo que puede forzar a modificar las costumbres, es el desarrollo de las ciencias. Cuando haya algunas cosas que no sólo serán transmitidas sino que se convertirán en fruición común a nivel de las cesas comunes –como ha sucedido con la televisión y con otros descubrimientos técnicos de esta especie; o como el hecho de que no pueda suceder nada en ningún rincón del mundo, que no se transmita inmediatamente a todo el resto – la necesaria reforma de las costumbres tendrá lugar a nivel de fenómenos como éstos. Pero esto no quiere decir que algunas viejas estructuras se replantarán, y que incluso pueden quedar vigorizadas. Veamos por ejemplo,

lo que sucede en la Iglesia Católica. La vieja Iglesia Católica no creo que esté realmente muerta, y creo que sabrá servirse muy bien de algunas innovaciones, y quizás llegará a conseguir destacar algunos aspectos de su decrepita «sabiduría». Comprenda usted que yo trabajo en un campo pequeño, valiéndome de una praxis muy precisa, y viendo los efectos que produce sobre todo el mundo y en particular sobre los que la practican; he de establecer un determinado número de relaciones con un rigor parecido al de los sistemas lógicos. Aparentemente se trata de pequeños senderos que no nos pueden llevar muy lejos y que, en cambio, llevan más lejos de lo que se cree. El principio al que quiero someterme es el <sup>(124)</sup> que expresa la fórmula de Freud: *«la voz de la razón es baja, pero dice siempre lo mismo»*. «Quizás parezca que me estoy divirtiendo haciendo filigranas, pero esto sólo es un expediente para despertar a la gente»: para nosotros los psicoanalistas, esta dimensión del despertar es absolutamente primaria, entre otras razones, porque nos lo enseña la experiencia. A fin de cuentas, incluso en el hombre que se cree más «racional», el síntoma tiene algo de tórpido, que nosotros hemos de transformar en un signo del despertar. Esto nos impone una extrema vigilancia y un trabajo constante.

*Nous vous proposons une traduction de l'interview ci-dessus dont nous n'avons pas trouvé de trace de publication, ni de notes en français. Un passage de l'interview est traduit dans l'ouvrage de Jorge Baños Orellana, De l'hermétisme de Lacan. Figures de sa transmission, Paris, E.P.E.L. 1999, page 92, et comporte quelques différences avec la traduction ci-dessous.*

Avant tout, je voudrais que vous précisiez le sens de ce « retour à Freud » sur lequel vous insistez tant.

Mon « retour à Freud » signifie simplement que les lecteurs se préoccupent de savoir ce que Freud veut dire, et la première condition pour cela c'est qu'ils le lisent avec sérieux. Et ça ne suffit pas, parce que comme une bonne partie de l'éducation secondaire et supérieure consiste à empêcher que les gens sachent lire, tout un processus éducatif qui permette d'apprendre à lire de nouveau un texte est nécessaire. Il faut le reconnaître, avant on ne savait pas faire autre chose, mais au moins on le faisait bien ; en revanche, actuellement nous ne pouvons pas dire non plus qu'on sache faire d'autres choses, bien que nous en soyons convaincus ; ça ne suffit pas de parler de méthode expérimentale pour savoir pratiquer. Cela étant posé, savoir lire un texte et comprendre ce qu'il veut dire, se rendre compte sur quel « mode » c'est écrit (au sens musical), dans quel registre, ça implique beaucoup d'autres choses, et surtout de pénétrer dans la logique interne du texte en question. Il s'agit d'un genre de critique que je ne suis pas seul à manier d'une manière spécifique ; il suffit d'ouvrir un livre de Lévi-Strauss pour s'en rendre compte. La meilleure manière de manier la critique sur les textes méthodologiques ou systématiques c'est celle d'appliquer au texte en question la méthode critique que lui-même préconise.

Ainsi, en appliquant la critique freudienne aux textes de Freud, on en arrive à découvrir beaucoup de choses.

Existe-t-il un point sur lequel vous vous sentez éloigné de Freud ? Par exemple, en feuilletant votre livre *Écrits*, qui vient de paraître, j'ai vu un essai intitulé « Au-delà du principe de réalité » qui est une paraphrase de l'*Au-delà du principe de plaisir* freudien ; cette paraphrase a-t-elle une nuance polémique ou est-ce seulement une déclaration de fidélité ?

Non. Ça n'a aucune nuance polémique, vous verrez quand vous lirez l'article ! qu'il n'y a rien d'extra-freudien, et la paraphrase veut précisément mettre ça en relief. « Au-delà du principe de réalité » veut dire que ce que Freud appelle « principe de réalité » se comprend simplement comme « réalité » : tout le monde sait ce que c'est la réalité, la réalité c'est la réalité... Bon, ce n'est pas comme ça. En faisant mieux attention, quand on lit Freud, on découvre que le « principe de réalité » qui fait la paire avec le « principe de plaisir » ne signifie pas simplement le principe qui conseille de *s'adapter*, par exemple.

En tout cas, vous ne voulez pas seulement être un interprète, un exégète de Freud.

Si je suis seulement ça ou pas, ce sont les autres qui doivent en juger. À moi, ça me suffit.

Lire votre livre est une entreprise très ardue. Même les lecteurs très préparés reconnaissent que certaines parties sont indéchiffrables. Comment expliquez-vous que votre style reste tellement elliptique ?

Il est indispensable de souligner que dans les lignes qui ouvrent ma collection d'écrits, je commence par parler de *style*, en utilisant le slogan « le style c'est l'homme ». C'est évident que je ne peux pas me contenter de cette formule, qui est devenue un lieu commun à peine a-t-elle été inventée. Référée à un contexte déterminé de Buffon elle acquiert un sens différent. Dans ce bref texte préliminaire, je donne déjà une indication elliptique de ce que veut dire « fonction du style *Jacques a dit [jádico]*\* », style qui a besoin de la relation de toute la structuration du sujet autour d'un objet déterminé, qui ensuite est *ce qui se perd*

\*. terme espagnol que la traductrice du livre de Baños propose d'écrire : *jádico*.



*subjectivement dans l'opération, par le fait même de l'apparition du signifiant.* Cet objet qui se perd, je l'appelle objet petit *a*, il intervient structurellement dans la praxis analytique d'une manière soumise parce qu'un analyste ne peut s'empêcher de donner une importance « primaire » à ce qui s'appelle *la relation d'objet*. Pour donner une illustration à ceux qui n'auraient jamais entendu parler de cela, nous pouvons nous référer à un « objet », le sein maternel, que tout le monde connaît, au moins vaguement, par son sens, par ce qu'a de doux la même utilisation du mot « sein » ; le sein gonflé, turgescent, rempli de lait, constituant un signe *fantasmatique*, prend une valeur plus ou moins érotique ; en revanche, d'autre part, cette valorisation érotique du sein reste assez mystérieuse, étant donné qu'il ne s'agit pas du sein maternel mais du sein en lui-même. Je dis que c'est « mystérieux » parce que c'est un organe qui, après tout, dans son esthétique est peu tenu pour assumer une valeur érotique particulière. L'analyse a éclairé tout cela, en se référant à quelques phases du développement, à la valeur privilégiée que cet objet a pu acquérir pour le sujet dans sa phase infantile. Mais si nous nous référons à d'autres objets également connus bien que moins agréables, toute l'analyse de la *structure*, c'est-à-dire des *constantes signifiantes* à la base desquelles se trouve la *fonction* (qui est secondaire par rapport à la structure), toutes les incidences multiples, répétitives qui déterminent qu'on ait continuellement recours à cet objet, démontrent clairement qu'on ne peut expliquer de quelque façon que ce soit sa présence véritablement dominante dans la structure subjective, lui attribuant seulement une valeur liée à la genèse. Parler de *fixation*, comme cela se fait dans quelques secteurs particulièrement rétrogrades de la psychanalyse n'est pas satisfaisant, parce qu'on en est arrivé à constater que, quelle que soit l'importance théorique qu'on attribue à ce concept, selon l'intérêt plus ou moins grand pour les formulations théoriques (même dans le cas où l'on est très éloigné de ma formulation théorique particulière, qualifiée de *structuraliste*), le rapport de l'objet révèle une valeur si prévalente, de façon consciente ou inconsciente, qu'on arrive à démontrer la nécessité de cet objet. Lequel n'est sans doute pas un objet comme les autres, et la dialectique de l'objectivation et de l'objectivité, bien qu'ayant toujours été liée à l'évolution de la pensée philosophique, toute seule ne suffit pas à l'expliquer. D'une certaine façon, cet objet est essentiellement un objet *perdu*. Et ce n'est pas seulement mon style en particulier, mais tous les styles qui se sont manifestés tout au long de l'histoire avec l'étiquette d'un maniérisme déterminé – ainsi que l'a théorisé d'une manière éminente Góngora, par exemple – qui sont une façon de prendre cet objet en tant qu'il structure le sujet qui le motive et le justifie. Naturellement, sur le plan littéraire, cela exigerait d'énormes développements que personne n'a encore faits ; mais au moment où je fournis la formule la plus avancée de ce qui justifie un style déterminé, je déclare aussi sa nécessité devant un auditoire particulier, celui des analystes. J'ai systématiquement promu quelques formules de mon propre style pour ne pas éluder l'objet ; ou plus exactement, je me sens plus à l'aise dans celles-ci, pour m'adresser, au niveau de la communication écrite, au public qui m'intéresse, celui des analystes. Cette simple note suffit pour souligner qu'il ne s'agit pas d'éluder une chose, qui dans notre cas spécifique est le complexe ou, en dernière analyse, une *carence* ; en tout cas, l'ellipse n'est pas la moelle de ce style mais autre chose à quoi nous introduit le terme « maniérisme » que j'ai utilisé auparavant ; dans ce style il y a d'autres choses – d'autres modes indépendants de l'ellipse – et puis je n'ai rien d'elliptique, bien qu'il n'y ait pas de style qui n'impose l'ellipse puisqu'il est vraiment impossible de rien décrire sans ellipse. La tentative que « tout soit écrit », si elle était réalisable, donnerait lieu à une inintelligibilité absolue. Pour cela, cette espèce de reconnaissance que je fais de la relative difficulté de mon style, je ne la souligne pas trop, puisque l'expérience me démontre que, étant donné que je n'ai pas obtenu de *former* (et le terme est exact) un auditoire, qui serait dans n'importe quel cas un auditoire de pratiquants, dans la mesure où je ne les ai même pas formés pour la compréhension des catégories qui ne sont pas usuelles, mes articles peuvent paraître obscurs à première vue. De plus, les premiers articles qui figurent dans ce livre, même s'ils pouvaient paraître obscurs au

moment de leur première publication dans des revues, en général, quelques années plus tard ne devenaient pas seulement compréhensibles pour tout le monde, mais aussi de compréhension facile. On peut observer que dans le fond, ils contiennent des choses qui se transmettent au niveau du style. C'est pour moi une confirmation. Je vous ai donné une réponse difficile, mais je ne vois pas de raison de vous en donner une autre, puisque celle-là est exacte.

Selon vous, quel rapport y a-t-il entre la relation d'objet et les relations entre les sujets (intersubjectives) ?

Évidemment, cet objet particulier que j'appelle objet petit **a** n'acquiert pas son incidence dans l'intersubjectivité mais au niveau de ce qu'on peut appeler la « structure du sujet », en gardant présent que le terme sujet s'articule et se définit au moyen de liaisons déterminées formalisables selon lesquelles, à son origine le sujet est effet du signifiant. C'est l'incidence du signifiant qui constitue le sujet, au moins le sujet défini, articulé dans l'incidence dans laquelle il est intéressé, c'est-à-dire le sujet qui nous est nécessaire pour donner lieu à la réalité. Parce que c'est l'ordre qui détermine l'inconscient. Dans la mesure où nous demandons d'un sujet qu'il ne nous porte pas à des métaphores banales ni aux franges de l'erreur pour définir l'inconscient, cette structuration du sujet nous oblige, pour le dire ainsi, à ne pas le considérer tissé de la même « toile » que l'objet petit **a**. « Toile » est un terme qu'il faut entendre littéralement. Par principe nous nous référons ici à quelque chose qui nous a induit à construire ces dernières années une topologie. Par conséquent, le rapport de l'objet ne se situe pas au niveau de l'intersubjectivité en tant qu'elle reste, par exemple, impliquée dans la dimension de la « réciprocité » (dans la psychologie de Piaget, l'intersubjectivité est absolument fondamentale et transcendante). Il a été utile de commencer par déterminer la sorte de forme, de modèle grossier dans lequel s'articulait la pensée des « analystes médecins » (qui sont des gens, je peux l'affirmer, « à qui il manque beaucoup de dimensions de culture »). Dans la période de l'entre-deux guerres, on a introduit la notion d'intersubjectivité comme une espèce de barrière de fumée, ou comme un pont vers ce qui est un problème d'un autre genre, pour ceux qui ont pris la peine de lire Freud : celui de la structure intrasubjective. Mais précisément le terme, dès qu'il oppose *inter* et *intra*, peut nous conduire à une voie sans issue, à des identifications approximatives ; par exemple à considérer les structures comme celles que Freud a introduites avec tant de précision, de nuances et avec tant de finesse, qui sont celles que nous nous proposons d'élaborer, à considérer le moi, l'idéal du moi, le surmoi comme des unités autonomes fonctionnant à l'intérieur d'on ne sait quel système, peut-être d'un « milieu commun » pas mieux identifié (et qu'il conviendrait d'appeler « sujet »). Et nous voyons aujourd'hui ceux qui, à cette occasion, pensent qu'ils font progresser la psychanalyse, en les appelant, selon le contexte anglo-saxon, *self*. Il est utile de promouvoir des structures infiniment plus complexes qui permettent de rendre compte du résultat de l'analyse. Quoi qu'il en soit, ils ne pourront de quelque façon se fonder sur le concept de « totalité » que quelques auteurs, et des auteurs célèbres et même ingénieux dans le domaine psychanalytique, ont promu pour donner des preuves de je ne sais quelle sorte d'ouverture mentale, ou pour mettre « à la page<sup>1</sup> », à la mode, quelques idées qui dans le domaine phénoménologique sont plus ou moins dans l'air. En réalité il n'y a rien d'aussi contraire à l'expérience spécifiquement analytique, et aussi apte à la fois pour occulter sa véritable originalité. En un mot, la relation d'objet se situe, non sur le plan intersubjectif, mais sur celui des structures subjectives, qui seraient en tout cas celles qui nous conduiraient aux questions de l'*intersubjectivité*.

---

<sup>1</sup> En français dans le texte.

En parlant de relations intersubjectives je me référais, plus qu'à Piaget, à la troisième partie de *L'Être et le Néant* de Sartre (que vous citez dans un essai). C'est-à-dire que je me référais surtout au sens de « dialectique existentielle » et de « regard objectivant ».

Comme j'ai pu le signaler en parlant du terme intersubjectivité, en ce qu'il se réfère à la structuration subjective, on pourrait articuler de façon assez précise ce qui sépare ma « formalisation » de la « formalisation » du jeu des consciences de Sartre (bien qu'il n'accepterait probablement pas le terme de « formalisation »). J'ai indiqué que ce texte sartrien est extraordinairement riche en synthèses brillantes et suggestives, par exemple du « vécu » dans le rapport sadique, et en général d'un type déterminé de rapports qualifiés de « pervers ». À partir du point de vue clinique, il serait très facile de démontrer que tout cela est simplement faux, parce qu'il ne suffit pas de faire une espèce de production synthétique, une synthèse artificielle de quelque chose sur quoi les données de compréhension se trouvent on ne sait où, sans doute d'une introspection propre. Il ne suffit pas, disais-je, de reconstruire correctement la structure. Par exemple, cette forme de viscosité, au niveau de quelques intentionnalités corrompues dont parle Sartre, ne fait pas partie, de quelque façon que ce soit, de ce qu'on peut observer chez les sadiques authentiques.

En un mot, c'est de la littérature.

Une littérature très séduisante, stimulante, extraordinaire et qui sert en vérité à suggérer l'exigence de son contrôle ; c'est-à-dire que c'est une espèce d'initiation, une expérience exemplaire.

Mais quand elle se contrôle on découvre qu'elle est fautive.

Oui et pour qu'on puisse l'expliquer, on a besoin d'une structuration très différente.

Votre reproche se limite-t-il à *L'Être et le Néant* ou pensez-vous qu'il peut s'étendre d'une manière générale à la portée phénoménologique du problème ?

Vous voyez, je ne peux faire aucun reproche global à la phénoménologie ; la phénoménologie peut être très utile selon à quoi elle s'applique. D'autre part, on peut dire qu'il y a autant de phénoménologies que de phénoménologues. Mais je me réfère maintenant à la phénoménologie qui se profile dans quelques chapitres de *L'Être et le Néant*, et dans ceux dans lesquels Sartre essaye de saisir une expérience vive comme exemple d'érotisme pervers. Le résultat a une grande qualité et justifie en cela qu'on doive recourir à une formalisation qui ne se limite pas au registre de l'intersubjectivité de *L'Être et le Néant*.

Vous vous êtes référé à la relation qui nous lie au sein maternel, relation qui a été analysée par Melanie Klein et ses disciples. Quel jugement mérite cette école post-freudienne ? Quel sens a son « retour à Freud », si on prend en compte que vous ne rejetez pas en bloc les apports successifs aux formulations freudiennes ?

En nous référant à Melanie Klein, nous ne pouvons parler d'aucune façon de psychanalyse post-freudienne, à moins que nous ne donnions au préfixe « post » un sens purement chronologique. « Post-freudien » veut dire qu'on est arrivé à une étape ultérieure, de la même manière qu'on parle d'une époque post-révolutionnaire (que personne n'a encore vue). On peut dire : la révolution est finie et les problèmes qui se posent sont d'une autre nature ; mais nous sommes très loin de cette situation. Melanie Klein se maintient sur le bord de l'expérience freudienne et le fait que cela ait suscité des polémiques avec Anna Freud ne veut pas dire qu'elle n'était pas freudienne, et presque plus freudienne que l'autre. En soi, la psychanalyse de l'enfant est un domaine qui présente des difficultés de relation très spéciales par rapport à la psychanalyse freudienne. Nous pourrions dire que l'anna-freudisme est ni plus ni moins que l'introduction massive d'une structure pédagogique à

l'intérieur de l'expérience spécifique analytique, en revanche Melanie Klein conserve la pureté d'une telle expérience, au même niveau de la psychanalyse infantile.

Utilisez-vous le terme « pédagogique » dans un sens éthico-formatif ?

À proprement parler non, plutôt dans le sens d'une investigation qui tiendrait aux fondements, aux techniques, aux procédés qui ont une finalité normative, qui font passer l'expérience vive de l'enfant par une série de phases typiquement éducatives. Ces finalités structurent l'expérience directe d'Anna Freud. Melanie Klein maintient chez l'enfant la pureté de l'expérience et centre sa recherche sur la découverte, sur le sondage et sur la manipulation du *fantasme*. Il est indubitable qu'elle a fait de véritables découvertes qui peuvent s'appeler post-freudiennes dans le sens où elle se sont ajoutées aux expériences de Freud. Mais, d'autre part, il est aussi indubitable qu'elle les a exprimées en termes qui sont théoriquement attaquables car en un certain sens, elles restent trop fixées à son empirisme et ne peuvent assumer toute leur situation exacte. Ainsi, la façon dont Melanie Klein théorise la fonction du *fantasme* dans ses étapes primitives, selon tout ce qui se réfère au corps de la mère et à l'inclusion précoce de l'Œdipe comme tel dans les fantasmes du nouveau-né, la seule chose qu'on puisse dire est qu'il s'agit de théories tellement insoutenables qu'elles en arrivent à inspirer du respect. Je veux dire que ça devient admirable que ces phénomènes l'aient obligée à forger des théories impensables et qu'elle ait accepté de les forger, puisqu'en définitive, les théories doivent se soumettre aux faits. Évidemment, plus tard, les théories se font plus intelligibles et convaincantes par l'intervention de celui qui théorise. Mais avant tout il est utile de préciser, comme le fait Melanie Klein, la donnée observée, bien qu'au niveau de l'empirisme, « une donnée ne se définit pas de soi-même » (cela nous entraînerait loin). En d'autres termes, les fruits de l'expérience de Melanie Klein et de son école ont porté leur résultat.

En tout cas, un résultat freudien.

Certainement. Et parfaitement intégrable en termes freudiens. Bien que je ne m'en sois pas occupé d'une manière spéciale.

Voyez-vous dans la psychanalyse post-freudienne des apports qui ne soient pas de Freud ?

Beaucoup. Par exemple la psychanalyse appliquée aux perversions. Je veux dire qu'on doit considérer post-freudienne la véritable structure des perversions comme telles. Quelques phénomènes très élaborés, comme la fonction de l'objet transitionnel découverte par Winnicott, sont des éléments absolument positifs qui ont été introduits dans l'expérience et qui ont une fonction très précise dans la théorie. Il y a de plus un grand penchant, sans doute post-freudien, à investiguer la psychanalyse de la psychose. Mais nous allons constater que ces investigations deviennent plus efficaces quand on leur applique des instruments proprement freudiens.

D'autre part, avec votre « retour à Freud », vous mettez implicitement en garde contre les auteurs, les livres, les théories qui, selon vous, corrompent le sens originaire du freudisme.

Je pourrai donner de nombreux exemples.

Citez m'en quelques uns.

On sait que la plupart de mes armes se sont brisées contre les cercles dirigeants de la Société Psychanalytique Internationale, et ils m'ont mis dans une situation très spéciale après la guerre. Mon opposition est catégorique, agressive, et elle s'accroît face à une théorie et une pratique totalement centrées sur les doctrines appelées « du Moi autonome »,

qui donnent à la fonction du Moi le caractère d'une « sphère sans conflits » comme ça s'appelle. Ce Moi, en substance, en vient à être le Moi de toujours, le Moi de la psychologie générale, et par conséquent rien de ce qui peut se discuter ou se résoudre à son sujet n'est freudien. Simplement c'est subrepticement et autoritairement une manière de ne pas inclure la psychanalyse dans la psychologie générale comme on le prétend, mais de porter la psychologie générale au terrain de la psychanalyse, et en définitive de lui faire perdre toute sa spécificité. Je me vois ici dans l'obligation de faire un résumé un peu précis. Je ne peux pas insister sur ce que représente le groupe de New York, constitué de personnages venant directement du milieu allemand – Heinz Hartmann, Loewenstein, Ernst Kris (qui est mort) – lesquels, pour le dire ainsi, se sont servis de la grande diaspora nazi pour imposer en Amérique, avec toute l'autorité qui dérive du fait de provenir de cet endroit digne d'honneur, une chose absolument appropriée à une société qui, dans ce domaine, attendait que les Mages l'impressionnent. Ils ont même rencontré d'excessives facilités pour leurs théorisations, des sillons trop tracés par une tradition pour ne pas en tirer des bénéfices extraordinaires de caractère personnel. En un mot, il s'agit d'une trahison très claire de ce qui continue d'être les propres découvertes de Freud.

Mais quand on parle de psychanalyse en Amérique, les non-spécialistes pensent surtout à d'autres représentants. Par exemple à Marcuse et à Norman Brown.

Marcuse est une personnalité culturelle très sympathique et ingénieuse. Sans avoir une authentique autorité scientifique, basée sur une expérience psychanalytique personnelle, il a eu l'audace d'imaginer et de soumettre à jugement les pratiques et même les principes de notre société au niveau, pour le dire ainsi, d'un éros plus sain. Il faut reconnaître que ses doctrines n'ont pas une grande importance au point de vue spéculatif. Il est certain qu'en suivant cette direction il a pu développer des analyses particulières et proposer des perspectives éclairantes pour expliquer certains aspects de notre pratique sociale, et spécialement dans le domaine des coutumes, et avec une certaine mesure quand il aborde le problème de l'érotisme. Ce sont des théories très intéressantes sur le plan descriptif, mais qui ne conduisent ni à une analyse structurale authentique ni à aucun résultat utilisable dans la transformation de certains aspects de notre civilisation.

Notre civilisation semble chaque fois plus conditionnée par une série de procédés inertes, et aussi par un certain ton diffus, pour le dire ainsi, grâce à une espèce d'économie de l'érotisme ; éléments régis par des lois qui sont très loin de pouvoir être individualisées par de simples spéculations théoriques.

Croyez-vous alors que la tentative d'appliquer la psychanalyse à la civilisation et à l'histoire (à l'anthropologie, en suivant les traces de Géza Roheim) est vouée à l'échec ?

Non, mais il conviendrait d'examiner les choses à un niveau plus radical, même si ce n'était que pour comprendre le sens dans lequel on peut exercer quelque contrôle sur les phénomènes, sur le plan de la collectivité.

En se basant sur *Totem et Tabou* et *Moïse et le monothéisme*, voyez-vous la possibilité d'appliquer le freudisme sans que cela soit une pure élucubration théorique ?

C'est très possible, mais pas d'une manière immédiate.

Que pensez-vous de Norman Brown ?

Brown est un bon exemple de comment faire une œuvre parfaitement aérée, saine, efficace, intelligente, révélatrice, avec la seule condition qu'un génie non prévenu (en effet, Brown ne s'était jamais occupé de ces thèmes) se donne la peine de lire Freud, de la même manière qu'on lit d'autres choses quand on ne s'est pas abêti au préalable par des

mystifications de basse vulgarisation. Par exemple, il y a des gens qui parlent de Darwin sans l'avoir jamais lu : ce qu'on appelle communément « darwinisme » est un tissu d'imbécillités dans lequel on ne peut dire que les phrases citées soient extraites de Darwin, mais qu'elle ne sont pas plus que quelques phrases cousues, avec lesquelles on essaye de tout résoudre, et dans lesquelles on décrit la vie comme une grande lutte dans laquelle tout fonctionne par la prédominance du plus fort. Il suffit d'ouvrir Darwin pour se rendre compte que les choses sont un peu plus compliquées. De la même manière qu'il y a une lecture de Freud, celle qui s'enseigne dans les instituts de psychanalyse et qui implique de lire Freud avec une certaine garantie d'authenticité. Et cependant, le nouveau venu qui obtient une bourse d'études de la W. W. L. pour écrire quelque chose sur Freud – évidemment quelqu'un qui ne soit pas stupide – écrit tout à coup un livre révélateur. « Voilà ce que veut dire Brown. Ça et rien de plus ».

Dans vos *Écrits* figure un essai important consacré au « temps logique », la question du temps est en général une question clef de vos recherches. Pourriez-vous résumer les termes de votre questionnement ?

Je suis encore très loin de pouvoir l'aborder comme je pourrai le faire dans le futur avec toute l'ampleur que cela implique. La question du temps me touche de très près, en premier lieu parce que, comme tout le monde sait, je fais un usage très variable de la référence temporelle. Par exemple, je ne me soumetts pas au standard temporel qu'on a l'habitude d'utiliser d'une manière stéréotypée dans la pratique psychanalytique.

Dans quel sens ?

Dans le sens chronologique et thérapeutique. Je veux dire que les psychanalystes ont l'habitude de faire durer les séances 45 minutes, puis ils s'arrêtent. Le fait que la majeure partie des analystes suivent ce critère, comme une référence basique sur laquelle on doit travailler, sans qu'il n'existe aucune possibilité de la discuter, est un phénomène très curieux. Je pense que l'analyste, au contraire, doit conserver sa liberté, entre autres choses pour faire une séance courte ou prolongée selon ce qui lui convient.

C'est-à-dire de cinq minutes à trois heures.

Oui. C'est lui qui doit décider le pourquoi. Même quand on a allégué de nombreux arguments sur cette question, ça reste incroyable, exorbitant qu'il faille offrir des preuves concluantes. En tout cas, ceux qui pensent, Dieu sait pourquoi, que le standard doit être de 45 minutes, invariable et obligatoire, devraient être ceux qui justifient cette invariabilité. Mais en revanche, ils n'ont pas pu donner d'explications claires de « tous le font ainsi ». Cette coutume a été copiée, transcrite de Freud qui cependant quand il l'a transmise a pris bien soin de signaler ses réserves en disant plus ou moins : « je fais ainsi parce que ça m'arrange et si un autre veut suivre un autre critère plus pratique pour lui, il peut le faire tranquillement ». Ce n'est bien entendu pas la façon de débattre la question parce que dire « je le fais ainsi parce que ça m'arrange » n'est pas un argument. Freud a laissé le problème sans solution. C'est tout ce qu'il y a à dire sur le « dosage » du temps.

Mais évidemment quand vous me formuliez votre question, vous ne pensiez pas à ce « temps ». J'ai seulement voulu me référer à ce point parce que pour moi c'est très grave et je ne vois pas de raison de l'éviter, d'autant plus que personne ne l'affronte, comme si on avait peur de rester sans un terrain solide sur lequel appuyer sa pratique. Ça me gêne de l'abandonner parce que ça pourrait expliquer beaucoup de choses, mais je ne peux pas non plus éviter d'insister là-dessus parce que, souvent, quand on n'a pas pu m'attaquer sur la doctrine, on m'a attaqué sur ce terrain. En réalité, ça donne la même chose que je le fasse ainsi ou d'une autre manière, comme de toute façon, les autres aussi le font à leur manière,

qu'est-ce que ça peut leur faire que j'utilise cette pratique ? C'est tellement certain que quelques personnes que j'ai formées selon ce critère ont été reçues à bras ouverts à la Société Psychanalytique Internationale, à l'unique condition de voter contre moi dans une circonstance déterminée. Cela a suffi comme autorisation totale.

Pour revenir à la question précédente...

C'est certain qu'il existe un temps qui n'est pas celui de l'*inertie psychologique*, ou de la transmission nerveuse, mais le temps de la transmission intellectuelle. Bien, pendant que je parle, vous employez certain temps pour vous rendre compte de ce que je dis, bien qu'il soit difficile de le mesurer. Mais ce n'est pas non plus le temps qui vous intéresse...

Au contraire ça m'intéresse beaucoup...

Oui, c'est très intéressant, mais ce n'est pas non plus le temps « analytique ». Pour mieux dire, c'est analytique dans le sens où, quand je lève un verre par exemple, je note son poids : dans ce sens ça l'est. En revanche, en se fondant sur les fonctions de l'inconscient, le temps *spécifiquement structural* est constitué par l'élément de « répétition ». On commence justement maintenant à explorer s'il s'agit d'une temporalité liée essentiellement à la constitution en tant que telle, à la dite « chaîne signifiante ». Nous sommes sur le plan du rythme, de la cadence, de l'interruption, des groupes temporels dans lesquels on peut faire des distinctions proprement topologiques – de groupes ouverts et de groupes fermés par exemple. Ce qu'est une phrase en soi, ce qui comporte l'unité essentielle de la phrase par le fait d'être un cycle fermé et qui a comme conséquence d'être suivie d'une application aux effets de caractère rétroactif, tous ceux-ci sont des thèmes que je pointe constamment dans la dialectique que je développe, mais que je n'ai pas isolés comme problèmes autonomes dans un chapitre consacré au problème de la temporalité, je n'ai pas plus pensé que la meilleure manière de les exposer soit « en les triant » sur la base de catégories intuitives, selon les modes de l'esthétique transcendante. J'ai introduit une nouvelle dimension dans le temps logique, celle de la « précipitation identificatoire », comme ce qui s'autodétermine dans le fond et qui ne peut s'exercer que d'une certaine manière que j'appelle le a-temps logique. Ma contribution est très originale et elle aurait pu provoquer un grand intérêt parmi les spécialistes de logique si ceux-ci ne travaillaient pas à un niveau « non saturé » comme celui qu'ils travaillent, se consacrant uniquement à la constitution de systèmes formels. Mais quand on réintroduit la notion de sujet en tant qu'elle implique la dimension du sujet freudien dans sa reduplication profonde et originaire, la division inaugurante qui est celle du sujet comme tel ne pourra être établie que par le rapport entre un signifiant et un autre signifiant qui est la conséquence rétroactive du premier ; de fait, le *sujet* proprement dit est ce qu'un signifiant représente pour un autre signifiant. C'est là que réside, que s'inaugure le fondement propre de la subjectivité, dans la mesure où on peut déduire la nécessité d'un *inconscient non transposable en tant que tel, d'un inconscient qui ne peut être vécu d'aucune manière sur le plan de la conscience*. Quand ces choses auront été théorisées adéquatement, c'est-à-dire quand on aura mis en évidence la « structure topologique », nous pourrons établir avec une plus grande liberté les bases d'une *logique pré-subjective*, à savoir une logique qui surgit sur la frontière de la constitution du sujet.

Plus simplement, cette structure est-elle une vérité *plus près* du temps ?

Non. Je ne pense pas qu'on puisse l'interpréter ainsi. Moi aussi je pense que la vérité est toujours incarnée. Le cadre de la vérité et celui du savoir ne commencent à se différencier que lorsque en vérité le verbe « se fait chair ». La vérité est ce qui *résiste* au savoir.

Par conséquent, pour vous, la vérité n'est pas une chose qui se situe dans le temps.

Non. Je ne peux concevoir un cadre de la vérité que là où il y a une chaîne signifiante. S'il manque un lieu où puisse se manifester le symbolique, rien ne peut se proposer comme vérité. C'est le réel, avec toute son opacité et avec son caractère d'impossible essentiel, et ce n'est que quand nous entrons dans le cadre du symbolique que peut s'ouvrir une dimension de n'importe quelle sorte. La vérité peut difficilement être qualifiée de dimension parce que, dans le fond, tout ce que nous disons est vérité dès qu'on le dit comme vérité ; y compris dans le cas où il y aurait une nuance de mensonge, il ne s'agit pas exactement de mensonge justement parce qu'on le dit comme vérité. La vérité n'a aucune sorte de spécificité.

Ni sur la plan méthodologique ? Quand vous introduisez vos trois registres – symbolique, imaginaire, réel – ne pensez-vous pas qu'ils correspondent à trois ordres de l'existence ?

Depuis longtemps. Bien que je croie que, en toute probabilité, le symbolique est parfaitement perceptible et même qu'il est préfiguré dans le réel. Je ne pars que de ces trois registres parce qu'il me semble qu'il est indispensable de les séparer au niveau de la praxis analytique. Si au niveau de ma praxis analytique on ne fait pas de distinctions entre ce qui se réfère au symbolique, à l'imaginaire et au réel, on tombe immédiatement dans toutes les vieilles idées mystiques, à savoir que le symbolique est la nature qui se met à chanter, que déjà depuis l'époque des premières amibes on attend l'événement que l'homme se convertisse en pensée pure, en un mot, sur les mythes qui sont toujours sur le point de se réintroduire dans notre expérience analytique pour la faire céder à la fascination et aux séductions des métaphysiques plus utilisées, qu'il n'est plus nécessaire de combattre mais de mettre entre parenthèses pour analyser correctement ce qui arrive au niveau de notre praxis. Au niveau de notre praxis tout fonctionne dans l'ordre symbolique, et nous pouvons observer qu'il est impossible que surgisse rien de vrai des *mots*, surtout des mots dits dans ces conditions. Par conséquent si quelque chose surgit de véritablement efficace, manier la parole veut probablement dire agiter un registre important qui normalement ne se conduit pas d'une manière rigoureuse. En un mot, ça veut dire qu'on fait intervenir tout ce qui est plus proprement originaire dans le cadre du langage. Il est certain que le langage est une chose déjà structurée, Sartre aime à le définir comme le pratique-inerte, ça fait partie de sa philosophie, je n'y vois pas d'inconvénient. Mais il est extraordinairement nécessaire de souligner que les structures fondamentales du langage – celles qu'on trouve au niveau de l'analyse linguistique très moderne, par exemple celles de la formalisation logique – deviennent les coordonnées qui permettent de situer ce qui arrive au niveau de l'inconscient, c'est-à-dire permettent d'affirmer que l'inconscient est structuré comme *un langage*. Et il ne s'agit pas d'une analogie, je veux plutôt dire que sa structure *est* exactement la même que celle du langage. Cela semble bien sûr évident pour ceux qui prennent la peine d'ouvrir une œuvre de Freud. Quand il fait une analyse de l'inconscient, à n'importe quel niveau, Freud fait toujours une analyse de type linguistique. Freud avait inventé la nouvelle linguistique avant qu'elle ne naisse. Vous me demandiez en quoi je me distingue de Freud : en ceci que je connais la linguistique. Lui ne la connaissait pas, il ne pouvait donc pas savoir que ce qu'il faisait c'était de la linguistique, et la seule différence entre sa position et la mienne s'appuie sur le fait que moi, en ouvrant un de ses livres, je peux tout de suite dire : c'est de la linguistique. Je peux le dire parce que la linguistique est apparue quelques années après la psychanalyse. Saussure a commencé peu après que Freud, dans *L'interprétation des rêves*, a écrit un véritable traité de linguistique. Voilà ma « distance » par rapport Freud.

Est-ce pour cette raison que dans la conclusion au fragment de votre *Conférence de Vienne*, qui a été publié dans *La Quinzaine*, vous déclarez : « si vous voulez en savoir plus, lisez Saussure » ?



Exactement. Mais prenez en compte que le fragment que vous citez et avez lu dans *La Quinzaine* ne peut pas être séparé de son contexte, comme cela arrive avec les livres sacrés. Ce n'est pas moi qui ai séparé ce fragment. Ils l'ont fait alors que j'étais en Amérique et ils l'ont donné en pâture au public. Entendons-nous, ce n'est pas que ça me déplaît parce que je pense que c'est un texte bien écrit, mais on ne peut le séparer de son contexte. Replacez-le dans *Choses freudiennes* et vous verrez le sens que ça prend.

Vous utilisez souvent des termes musicaux, comme « registre » et vous dites que le logos doit s'incarner.

Un moment. Quand nous parlons de vérité au niveau psychanalytique, ce n'est pas à propos du langage mais de la vérité. En psychanalyse, la vérité c'est le symptôme. Où il y a un symptôme, il y a une vérité qui fait son chemin.

Mais où il y a un symptôme, il y a un langage.

Absolument d'accord. Mais j'ai pensé un instant que vous me parliez de la vérité comme si je m'étais référé à la Vérité...

Non, non. Je pensais que ce que vous disiez (et c'est un thème central dans tous vos écrits) c'est que ça ne sert pas à grand chose de chercher une sortie qui ne soit pas seulement une *empiria*, comme pour les recherches de Melanie Klein, et en même temps que le logos ne soit pas séparé de l'*empiria*. Pour donner un exemple, je pensais à la musique, qui est un son et à la fois structure, voie de sortie et ce à quoi se référait Kant avec la notion de *schéma* transcendantal.

Si vous voulez... C'est ça, pas plus. En d'autres termes, je fais attention aux données structurelles. Mais je dois préciser que dans le terme « donnée » il y a déjà le terme *structure* et que dans n'importe quel domaine scientifique, les données sont prises en considération à l'intérieur du cadre d'une structure : il n'y a pas de données brutes. Une donnée est quelque chose qu'on recueille dans le cadre d'une « transparence » (comme vous avez dit, je ne rejette pas ce terme bien qu'il ne me soit pas familier).

Par conséquent, vous imposeriez ainsi les rapports entre le « vécu » et le « logique » ?

Je pense que la substance du vécu est le logique et que ce fameux « vécu », au fond, est une notion... comment dire...

Abstraite ?

Bon, jusqu'à un certain point, oui. Mais ça se prête à toute sorte d'abus.

Dans la mesure où vous vous référez à une chose ineffable, inexprimable en termes logiques ?

Je suis disposé à admettre l'ineffable, nous vivons dans l'ineffable. Mais si c'est ineffable, nous n'en parlons pas. Prenons comme exemple le désir – il y a toute une dialectique du désir et de la demande –, ça n'a pas d'importance que ça ne puisse être articulé au niveau phénoménologique, ça fait lien absolument : il n'y a rien d'aussi insistant que le désir. Il s'agit de savoir à quoi ça sert. Je vais jusque là : j'ai une théorie qui explique à quoi sert le désir. C'est une passerelle qui nous permet de grimper et de surpasser les limites fixées par le principe de plaisir. Mais ça ne suffit pas que le désir ne soit pas ineffable par nature – et vraiment il n'est pas ineffable depuis le moment où il ne cherche rien d'autre que sa propre théorisation : on fait mille choses pour suggérer ce qu'est notre désir –, disons *inarticulable* dans sa spécificité pour tous : le fait qu'il ne soit pas articulable n'implique pas qu'il ne soit pas articulé, au contraire il est suspendu dans des articulations qui surgissent ailleurs, au niveau de la demande.

Il fait partie d'un système.

Exactement. Je le répète : le fait qu'il ne soit pas articulable ne signifie pas, comme on le pense conventionnellement, qu'il ne soit pas parfaitement articulé. S'il n'était pas articulé, nous ne pourrions rien en faire. La vieille notion de « tendance » serait alors appropriée. Cela démontre et justifie avec des bases biologiques la diversité radicale entre le désir et ce que nous pourrions appeler « la voie de l'instinct » (si elle existe). De plus, cela nous permet de mettre en doute, par effet d'une sorte de rétroaction, au niveau biologique, les prétendues « fonctions instinctives ». Personne ne prend la peine de les discuter parce qu'elles doivent exister, étant donné qu'elles fonctionnent. Mais ce n'est pas un argument valable : elles pourraient « fonctionner » pour beaucoup d'autres raisons.

Ainsi, pensez-vous que la dimension de l'instinct est réductible ?

Je n'en arrive pas là. Mais j'observe que si nous faisons une étude scientifique du comportement des animaux, c'est-à-dire si nous nous consacrons à l'éthologie, nous arriverons à instaurer des catégories fondées dans des corrélations précises : nous pouvons, par exemple, susciter une conduite grâce à certaines reproductions élémentaires qui servent d'« hameçon » : il suffit d'agiter en l'air un morceau de tissu qui ressemble à la tête d'un oiseau de proie pour que les poules se mettent à crier et se cachent. C'est ainsi que nous étudions l'étiologie animale. De là à dire qu'il existe un instinct de fuite face à l'oiseau de proie, il n'y a qu'un pas. Il est nécessaire d'apprendre à mettre en doute, non la nature, mais le fait de pouvoir en parler avec une tranquille désinvolture sur le plan scientifique.

Niez-vous dans ce cas l'existence de l'« instinct » ?

Plus personne n'y croit plus, dans aucun domaine scientifique, sauf quelques psychanalystes particulièrement rétrogrades. Freud par exemple n'a jamais parlé des instincts. Il a toujours parlé des *pulsions*. Je vous conseille de relire les pages de Freud consacrées aux pulsions : vous verrez qu'il s'agit d'une chose aussi peu « naturelle » que peuvent l'être les « collages » des surréalistes. Je veux dire que les quatre éléments que Freud distingue dans les pulsions – source, poussée, objet et fin – ne peuvent être plus hétéroclites et hétérogènes entre eux. On comprend maintenant combien c'est grave d'avoir traduit le terme allemand *Trieb* par « instinct » : *Trieb* n'a jamais signifié instinct. Et ça ne peut pas servir de prétexte de dire que dans la langue française il n'existe pas d'autres termes pour le traduire, sauf le dissonant « pulsion ». On a trouvé mieux en anglais, *drive*, et en italien (et en espagnol) *impulso* est meilleur que pulsion. Mais aucun de ces termes n'arrive à donner le sens adéquat de *Trieb*.

Pour en revenir au problème du temps, je ne sais pas si vous connaissez les *Investigations logiques* d'Husserl. Pensez-vous que ce type d'investigations nous intéresse ?

Un peu.

Parce que là aussi se pose le problème du temps au niveau de la constitution.

De toute façon, regardez. On pourrait dire, et on a dit, et c'est écrit de la plume de Freud, que l'inconscient ne connaît pas le temps car par sa répétition et son insistance il fait dans un certain sens devenir « le désir indestructible » – et c'est la dernière phrase de *L'interprétation des rêves*. Par conséquent l'inconscient est quelque chose qui « insiste », qui vient des profondeurs du passé, que rien ne peut dans un certain sens ni satisfaire ni modifier : c'est un élément complètement paradoxal, qui semble aller contre toute référence biologique. L'insistance dans la répétition inconsciente est une chose qu'il faut réélaborer

dans les catégories du temps, qui est différent du simple fluide temporel et qui nous permet peut-être de donner au temps une valeur aussi radicalement originaire que dans les *Investigations logiques* d'Husserl.

Je n'ai jamais dit que le temps était inaliénable. À ce propos, je recours fréquemment, et ça m'est très pratique, à ce petit article sur le *Temps logique* que vous avez vu dans mes *Écrits* (vous allez vous amuser quand vous le lirez). Je m'en sers toujours comme d'un ustensile rudimentaire mais nouveau qui s'applique assez bien à sa fonction. Je ne prétends naturellement pas avoir fait toutes les constructions nécessaires. Si, comme on dit souvent, « Dieu me prête vie », il me reste beaucoup à faire parce que beaucoup des points clé de ma théorie ne sont pas encore résolus. Il est certain que l'idée de système ne me semble pas étrange, c'est juste que je n'essaye pas de constituer un système fermé, chose qui, d'autre part, ne m'aurait pas permis de revivre le sens de l'expérience freudienne. Je dois avouer que l'inconscient dont je dois m'occuper comme théorique est aussi l'inconscient personnifié des résistances des analystes à l'inconscient. De fait, toutes les évolutions post-freudiennes (dans le sens chronologique) de la psychanalyse sont la conséquence d'un grand rejet de l'inconscient.

Un phénomène historico-culturel en définitive ?

Oui. Un phénomène que je me suis vu obligé d'affronter, spécialement dans la phase que nous pourrions appeler de la « découverte du sujet » qui est tellement essentielle dans notre science qu'elle n'aurait peut-être jamais surgi sans avoir situé correctement le sujet. De la même manière que le *cogito* cartésien a été un moment essentiel dans le développement de la science, la phase de la découverte du sujet, à un autre niveau, de l'imaginaire, je l'ai qualifiée de « stade du miroir ». Pour moi, ces références ont un caractère biologique. Je veux dire que, si vous lisez bien mon petit article, intitulé précisément *Stade du miroir*, vous verrez que le fondement de la capture à travers l'image spéculaire, à travers l'image du semblable et son caractère de cristallisation captivante, ce qui s'appelle la « cristallisation narcissique de l'homme », se trouve dans un fait biologique, liés aux faits biologiques que Bolk a décrits comme prématuration de la naissance, comme, pour le dire ainsi, retard, maintien de la constitution anatomico-embryonnaire, chez l'homme vertébré. L'écorce cérébrale est une écorce embryonnaire, et elle est spécifique dans l'anatomie de l'homme. Le « stade du miroir » se comprend dans une acception biologique.

Puisque nous sommes sur ce terrain, pouvez-vous éclairer ce que vous entendez exactement par « décentrement du sujet » ?

Je n'ai jamais utilisé cette expression. Comme Freud, j'ai parlé de *Spaltung*, de division du sujet.

Mais en travaillant cette théorie, beaucoup l'entendent comme un « décentrement » substantiel. Sartre, par exemple, dans l'entretien qu'il a donné à la revue *Arx*.

Je le sais. Il s'agit en réalité d'un « se scinder ». Je me suis servi, comme toujours, pour énoncer ces théories, de mon expérience clinique. Il n'est pas utile de recourir à Freud pour se rendre compte du phénomène par lequel un sujet est capable d'avoir deux authentiques séries de défenses en un seul point d'importance capitale, desquelles l'une dérive du fait d'admettre ce point comme résolu dans un certain sens, et l'autre série, exactement parallèle à la première, se situe dans un sens diamétralement opposé. Chaque série a sa prolifération propre. Cette expérience est tellement courante qu'on peut dire que c'est la base même de ce qu'il y a de plus fondamental chez l'homme, la « croyance ». À la fois la croyance c'est toujours ne pas croire en quelque chose. Cette « scission » du sujet, absolument essentielle pour lui, est tellement liée à notre expérience quotidienne qu'il vaudrait peut-être la peine

de promouvoir une typologie qui l'explique. C'est ce que j'essaye de faire et j'ai cristallisé autour d'elle toutes mes références (par exemple ce que j'ai appelé la *bande de Moebius* et qui permet d'expliquer des choses très intéressantes). Jusqu'au point où je me demande si je ne suis pas en train d'arriver à la vraie substance du phénomène.

Supposez-vous que c'est surtout votre conception du sujet qui a suscité tellement de polémiques et tellement de résistances sur votre pensée ? Que pensez-vous des controverses dont vous avez été le protagoniste ?

On pourrait probablement se dire que la consistance, et le retard, de mes constructions théoriques est en rapport avec les conflits et avec les luttes historiques que je me suis vu obligé de soutenir. Je ne me réfère pas ici à Heinz Hartmann et aux autres, ce ne sera pas moi qui vais les sortir de leurs fauteuils si confortables de New York. Ce n'est pas lui le vrai adversaire « culturel » de mes théories : ce sont mes propres disciples. Je vous assure que c'est avec eux que je dois me battre, vous ne vous imaginez pas les réactions personnelles que suscitent en eux mes efforts pour arriver à ce qu'ils travaillent et comprennent quelque chose, pratiquement ce sont les problèmes de cet ordre qui m'absorbent. Vous diriez peut-être qu'il s'agit d'obstacles « culturels », mais je préfère dans le fond les appeler « historiques » avec la venue de Sartre, lequel s'imagine... Oh, c'est incroyable. Dans son entretien publié dans *l'Arx*, on lui demande : « Voyez-vous une aspiration commune dans l'attitude de la génération plus jeune par rapport à vous ? ». Réponse : « Une tendance générale dominante (parce que le phénomène n'est pas général) est celle du rejet de l'histoire ». Mais l'histoire s'identifie-t-elle avec Sartre ? On peut trouver beaucoup d'observations sur l'histoire dans mon livre. Je suis un historien plus radical que beaucoup qui se proclament eux-mêmes ainsi, avec la différence que l'Histoire, la Grande Génésis pseudo-marxiste qui leur sert de guide et toutes les bêtises de ce genre, me font rire. J'ai vécu suffisamment pour voir surgir des choses que personne n'aurait été capable d'imaginer, le nazisme par exemple. Choses auxquelles ceux qui se nomment eux-mêmes les cultivateurs de l'Histoire, avec toute sa prosopopée, avec tout son « bagage », avec toutes ses « clés interprétatives » n'ont même pas pu donner un début d'explication. Ne me parlez pas de l'Histoire divinisée. S'il y a une muse complètement dépassée, c'est Clio.

Quelle est votre position par rapport aux relations entre psychanalyse et morale sociale ? Dans vos *Écrits* il y a un article de criminologie « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie » qui me permet je pense de poser le problème.

Pendant toute une année j'ai dirigé un séminaire consacré à *l'Éthique de la psychanalyse*. Moyennant l'introduction de l'expérience psychanalytique – du désir inconscient, par exemple – j'ai essayé de faire des recherches sur les problèmes éthiques en termes nouveaux par rapport aux positions éthiques traditionnelles. Ainsi j'ai pu énoncer quelques thèses, comme celle de la dimension « entre-deux morts », complètement originale, et dans laquelle je définis les formes de comportement irréductibles à la simple manipulation de l'expérience psychanalytique. En me basant sur la théorie que vous appeliez tout à l'heure du « décentrement du sujet », j'ai essayé de faire quelque chose de semblable à ce qu'a fait Aristote, avec le même sérieux : j'ai essayé de refaire l'éthique en suivant un procédé analogue (par l'expérience) à celui de *l'Éthique à Nicomaque*. Il serait un peu difficile de vous présenter un catalogue de ce que j'ai fait pendant un an de conférences. Je peux vous dire que ça a donné lieu à un volume qui, à l'époque, a été accepté par les Presses Universitaires de France. Je ne l'ai pas laissé publier car j'ai pensé que c'était prématuré : de l'avis de quelques amis, les théories déterminées que je soutenais là pouvaient empêcher mon entrée à la Société Psychanalytique Internationale. L'entrée m'a été de toute manière défendue, mais au moins je peux dire que ce ne fut pas à cause de cette publication. Je le publierai tôt ou tard, peut-être avec retard, mais vous savez déjà que j'ai un critère très particulier sur le

temps. Ma vie, comme celle de beaucoup de gens qui ont fait quelque chose, a été une longue et patiente attente. Le texte de l'*Éthique de la psychanalyse* a en réalité été rédigé par un de mes élèves, et c'est un résumé complet de mes cours. Il ne correspond cependant pas exactement à mes positions actuelles et j'espère donc avoir le temps un jour ou l'autre de le réécrire. Malgré tout, cette *Éthique de la psychanalyse*, qui sortira prochainement, consiste en un séminaire, comme ceux que je dirige chaque année, d'une trentaine de conférences très élaborées, chacune dure deux heures et leur contenu est transcrit intégralement par une sténotypiste puis tapé à la machine : nous verrons quelles réactions elle suscitera. Elle peut évidemment intéresser un public assez large, mais elle se développe sur un plan rigoureusement psychanalytique, en fin de compte seuls les psychanalystes seront donc les dépositaires de ce qu'elle peut contenir de vérité.

Quelles devraient être, selon vous, les principales conséquences d'une application radicale de la psychanalyse à la morale objective, à la morale sociale ?

Je n'ai jamais dit qu'il s'agissait d'une morale sociale.

Je l'appelle ainsi pour la différencier de la morale des intentions, du sens de culpabilité, etc.

Je ne pense pas que la psychanalyse arrive à éliminer le sens de culpabilité.

Non, c'est certain, mais il ne s'agit pas de cela.

Mais je veux le préciser, parce qu'il y a beaucoup de gens qui pensent que la psychanalyse va libérer l'humanité de la culpabilité. *La culpabilité, cher ami, c'est la principale protection contre l'angoisse.* Et comme ça marche très bien comme ça, ce serait une véritable erreur de renoncer à elle.

Mais quels vont être les effets éloignés d'une psychanalyse freudienne appliquée correctement à la criminologie ?

Dans le petit rapport que vous citiez tout à l'heure, j'ai dessiné les contradictions actuelles de la criminologie. On les doit en grande partie aux manipulations du délit, à travers lesquelles se manifeste l'insuffisance des institutions en vigueur, qui arrivent à l'extrême de ne pas savoir reconnaître l'autonomie de la dimension délictueuse. En ne sachant pas le juger, on se confie au psychiatre, à qui ne revient pas de juger, et par une espèce de contre-sens permanent on finit en utilisant ce que dit le psychiatre. Comment s'en sert-on ? De la manière qui semble la meilleure. Ainsi quand un « délit » semble trop grand, pour ne pas épouvanter tout le monde, on condamne sans pitié, bien que le psychiatre ait dit qu'il s'agit d'un irresponsable (entre autres raisons parce qu'il y a toujours d'autres psychiatres qui déclarent qu'il est responsable). En d'autres termes, un arbitraire total règne pour le moment. Et dans le fond c'est ce que je voulais dire dans ma description de la criminologie.

Vous ne prétendez pas avoir résolu quoi que ce soit.

Non. Absolument pas. Il me suffit de signaler qu'il existe des problèmes qui empêchent totalement le maintien de limites aristotéliennes déterminées. Même pour la mentalité commune, il y a une série de comportements qui restent exclus du domaine de la morale, par exemple les perversions plus graves, celles qui appartiennent à la sphère de la « monstruosité » ou de la « bestialité ». Mais il ne s'agit absolument pas de cela : même dans les perversions, nous sommes conditionnés par le fait d'être des individus *parlants*, ce qui implique une extension de la rationalité malgré tout. Et c'est ce qui caractérise pour l'instant la psychanalyse : cela étend le domaine du rationnel. Ce qui ne signifie pas que toutes les

équations ont été résolues, mais seulement qu'il existe certaines perspectives, qu'il faut tenir en compte, en se servant des moyens forts, même dans une humanité qui commence à se rendre compte de ces choses. Elles dépendent de facteurs éloignés de la rationalité, qui concernent davantage le cadre des institutions, ou qui affectent des éléments qui tendent à se considérer comme les plus nobles et qui en réalité sont les plus obscurs : par exemple la préoccupation pour l'autonomie personnelle, le statut personnel. Plus nous entrons dans ce cadre structural particulier, plus nous devenons timides. Vous pouvez être sûr que si quelque chose de révolutionnaire se fait dans ce domaine, ce ne sera pas à travers la *connaissance* psychanalytique. La connaissance psychanalytique peut préparer le terrain, mais les transformations arriveront par d'autres chemins, plus inertes, c'est-à-dire qu'elles se produiront à travers de nouvelles formes de « nous contraindre » à ce à quoi nous obligera le développement de sciences. S'il y a quelque chose qui puisse forcer à modifier les coutumes, c'est le développement des sciences. Quand il y a aura des choses qui ne seront pas seulement transmises mais qui se convertiront en jouissance commune au niveau des choses communes – comme c'est arrivé avec la télévision et avec d'autres découvertes techniques de ce genre, ou comme le fait que rien ne pourra arriver dans un coin du monde qui ne soit immédiatement transmis à tout le reste – la réforme nécessaire des coutumes aura lieu au niveau de phénomènes comme ceux-ci. Mais cela ne veut pas dire que quelques vieilles structures seront à nouveau réorganisées, elles peuvent même rester fortifiées. Nous voyons par exemple ce qui arrive dans l'Église Catholique. Je ne pense pas que la vieille Église Catholique soit réellement morte, et je pense qu'elle saura très bien se servir de quelques innovations, et même qu'elle arrivera à obtenir de souligner quelques aspects de sa « sagesse » décrépie. Comprenez que je travaille dans un petit domaine, en me servant d'une praxis très précise, et en voyant les effets qu'elle produit sur tout le monde et en particulier sur ceux qui la pratiquent. Je dois établir un nombre déterminé de rapports avec une rigueur semblable à celle des systèmes logiques. Il s'agit apparemment de petits sentiers qui ne peuvent pas nous emmener très loin et qui, en revanche, mènent plus loin que ce qu'on pense. Le principe auquel je veux me soumettre est celui qu'exprime la formule de Freud : « la voix de la raison est basse mais elle dit toujours la même chose ». Peut-être vous semblera-t-il que je m'amuse en faisant des filigranes, mais ce n'est qu'un expédient pour réveiller les gens : pour nous les psychanalystes, cette dimension du réveil est absolument primaire, entre autres raisons parce que l'expérience nous l'enseigne. Enfin même chez l'homme qui se pense plus « rationnel », le symptôme a quelque chose de somnolent que nous devons transformer en un signe du réveil. Cela nous impose une vigilance extrême et un travail constant.