

Dans: KLIMIS, Sophie & VAN EYNDE, Laurent: Psyché. de la monade psychique au sujet autonome. Bruxelles: Faculté Universitaires saint Louis, 2007, pp. 165-190.

L'efficacité de l'intervention analytique à partir de la conception pratico-poiétique de la cure chez Castoriadis

par

Mauricio GARCÍA
Facultés universitaires Saint-Louis

La question de savoir pourquoi et comment la parole guérit demeure une des énigmes majeures de la psychanalyse. L'acquis de sens ou de savoir que peut apporter l'interprétation au sein de la relation transférentielle, butte encore contre les difficultés d'une théorie de l'efficacité de la parole et des effets de l'analyse. Je me propose de travailler ce problème à partir de Castoriadis qui tout en signalant la visée de transformation de la cure analytique, considère que telle visée est impossible sans la situer au sein d'un procès de théorisation. Pratique et théorie doivent s'imbriquer dans le travail analytique même s'il s'agit de catégories et de moments que l'on peut formaliser comme distincts. Il en va de même pour la condition réelle de l'objet de la psychanalyse et la condition discursive de l'explicitation du travail. Loin de considérer cette double inscription comme un obstacle agaçant, Castoriadis simplement en déduit que l'objet de la psychanalyse est du « sens incarné ».

Il me semble que Castoriadis tout en revendiquant la visée de sens de la psychanalyse montre très bien que, puisque le sens n'est pas formalisable, on aurait besoin d'une autre perspective pour rendre compte de l'opérativité de l'analyse, de sa capacité pour susciter des transformations. Mon hypothèse est qu'il y a quelque chose dans la tradition même de la psychanalyse, une perspective logico-sémantique, qui empêche de rendre compte de la parole comme acte pragmatique du discours et donc de théoriser sa portée transformationnelle.

Quelle est la finalité de l'analyse pour Castoriadis ? Il le dit à plusieurs reprises, mais une des formulations les plus claires est celle-ci : « Changer notre relation à l'inconscient¹ ». Cela veut dire que n'est pas visée une quelconque maîtrise de la vie, car l'inconscient n'est pas éliminable, ni réductible. En changeant qualitativement la relation à son propre inconscient, le sujet serait en mesure de ne plus le subir, de ne pas être dominé, voire aliéné, par lui sans en savoir quoi que ce soit. Par exemple l'aliénation au passé se produit lorsque « nous ne reconnaissons pas que nous avons, en un sens, à être nous mêmes la source des normes et des valeurs que nous nous proposons à nous-mêmes. Évidemment nous n'en sommes pas la source absolue, et évidemment il y a la loi sociale. Mais j'obéis [volontairement] à la loi sociale – si et quand je lui obéis – soit parce que je crois que la loi est ce qu'elle devrait être, soit parce que je reconnais peut être qu'elle n'est pas ce qu'elle devrait être mais, dans ce contexte particulier, étant donné, disons, la volonté de la majorité, en tant que membre de la collectivité, je dois obéir à la loi même si je considère qu'elle devrait changer². » Dans cette citation, nous voyons tout de suite glisser la finalité de l'analyse individuelle vers le rapport du sujet au social. Est-ce que ceci veut dire que la cure analytique aurait une visée politique ? Non, car pour Castoriadis la psychanalyse n'a pas à avoir des objectifs politiques mais peut contribuer à ce champ par le biais de l'autonomisation des sujets.

Tout individu est produit par le discours de l'Autre, pas seulement les Autres primordiaux mais aussi les institutions sociales qui opèrent une violence sur la « monade psychique » pour la faire entrer dans le monde social historique et constituer une personne. Mais le prix à payer de cette humanisation est l'aliénation nécessaire au « discours de l'Autre ». La visée d'autonomie que peut promouvoir la psychanalyse, serait dans ce sens favoriser l'assomption du discours propre, en tant que sa propre vérité. Mais cette visée rejoint un paradoxe : « C'est donc là où était cette fonction de l'inconscient, et le discours de l'Autre qui lui fournit son aliment, que Je dois devenir ; cela signifie

¹ C. CASTORIADIS : « Psychanalyse et société I », dans *Les carrefours du labyrinthe* 2. *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 44.

² *Op. cit.* p. 45.

que mon discours doit prendre la place du discours de l'Autre. Mais qu'est ce que mon discours qui est mien³ ? » Si on comprend l'adage freudien « Où était ça, Je dois advenir » (*Wo es war, soll Ich werden*) comme une volonté de se réapproprier – en le niant ou l'acceptant – du discours de l'autre pour en faire ma vérité, l'objectif de l'analyse serait inaccessible. Au fond, « la notion de vérité propre du sujet est elle-même un problème beaucoup plus qu'une solution⁴ », car l'inconscient n'est justement pas réductible :

« Comment penser à un sujet qui aurait totalement "résorbé" sa fonction imaginaire, comment pourrait-on tarir cette source au plus profond de nous-mêmes d'où jaillissent à la fois phantasmes aliénants et créations libres plus vraies que la vérité, délires déréels et poèmes surréels, ce double fond éternellement recommencé de toute chose sans lequel aucune chose n'aurait de fond, comment éliminer ce qui est à la base de, ou en tout cas inextricablement lié à, ce qui fait de nous des hommes – notre fonction symbolique, qui présuppose notre capacité de voir et de penser en une chose ce qu'elle n'est pas⁵ ? »

La maxime freudienne devrait être comprise alors non comme un état achevé, dit Castoriadis, mais comme une situation active. L'analyse visant fondamentalement à activer cette situation, laquelle est *accessible* mais *interminable*. C'est le double-fond de la subjectivation. C'est en quoi consiste la finalité de la cure de produire un autre rapport à l'inconscient, entre conscient et inconscient, entre lucidité et fonction imaginaire, entre savoir et acte, mélange d'activité et de passivité. Évidemment, ceci montre, selon Castoriadis, qu'il ne s'agit pas dans l'analyse « d'une prise de pouvoir de la conscience dans le sens étroit », de sorte que l'on pourrait – continue t-il – « compléter la proposition freudienne par son inverse : Où Je suis, ça doit advenir (*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*). Le désir, les pulsions – qu'il s'agisse d'Eros ou de Thanatos – c'est aussi moi, et il s'agit de les amener non seulement à la conscience, mais à l'expression et à l'existence. Un

³ C. CASTORIADIS : *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p.153.

⁴ *Idem*, p.154.

⁵ *Ibid.*

sujet autonome est celui qui se fait fondé à conclure : cela est bien vrai, et : cela est bien mon désir⁶. »

L'autonomie visée par l'analyse n'est point un rapport transparent à soi, ni un savoir accompli sur soi, mais une responsabilité dans la division subjective. Le sujet a à faire avec ce qu'il sait, mais aussi à prendre position par rapport à ce qu'il ne sait pas, et ne peut pas savoir. Cela implique d'exister sans garantie, sans se référer à des figures du « maître de la signification ». C'est ce qui implique l'autonomie dans le rapport au social et aux institutions : « Les gens ne savent pas qu'ils créent et qu'ils sont, en un sens, libres de créer leurs institutions. Ils confondent le fait qu'il ne peut pas y avoir de société (ni de vie humaine) sans institutions et lois avec l'idée qu'il doit y avoir une source transcendante, garante des institutions⁷. »

Comment est-ce que l'intervention analytique peut s'orienter pour promouvoir cette visée d'autonomie au niveau du sujet ? Sans doute y a-t-il de nombreuses facettes à ce problème, mais je voudrais me concentrer sur l'une d'elles : l'analyste ne doit pas donner trop de consistance à la position de « maître de la signification », comme dit Castoriadis, ou du sujet supposé savoir, en termes de Lacan. Cela im-

⁶ C. CASTORIADIS : *op. cit.* p.155. Plus tard, Castoriadis, interrogé par Marcos Zaphiropoulos sur comment définir le but de l'analyse, commente ce passage : « La tâche de l'analyse n'est pas la conquête de l'inconscient par le conscient, mais l'établissement d'un autre rapport entre les deux, qu'on peut décrire comme une ouverture de conscient à l'inconscient – non pas une assimilation, ou un assèchement, de l'inconscient par le conscient. Et dans ce travail, je ne vois pas comment on pourrait ne pas reconnaître, si l'on veut rester cohérent, que nous sommes guidés par une idée, une visée : l'idée d'un sujet humain qui peut dire, en connaissance de cause : « Cela est mon désir », et « Je pense que cela est vrai » – non pas, « Peut être bien que oui, peut être bien que non ». / M.Z. : *Ou bien dire* : « Cela est vrai », sans pouvoir dire avant « je pense » ? / C.C. : Je crois que la clause : « Je pense que... » est importante, car elle ouvre la discussion et la critique. Je pense que cela est vrai ; je sais que cela est mon désir. Or cet énoncé, qui passe par un je pense et je sais, ce n'est pas un cri inarticulé, informe de la pulsion ; c'est un énoncé du Je conscient qui s'ouvre en même temps pour accueillir tout ce que le sujet est – ce qui ne veut pas dire forcément qu'il l'approuve : « Je sais que cela est mon désir » peut très bien être accompagné par « et je ne le suivrai pas ». (C. CASTORIADIS : « Psychanalyse et société II », dans : *Les carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p.126-127.

⁷ C. CASTORIADIS : « Psychanalyse et société I », dans : *Les carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1986, p. 44.

plique que l'interprétation et l'intervention analytiques ne doivent pas se réduire à produire du sens, car dans cette opération se renforce la position de l'analyste comme « maître de la signification ». Il s'agit donc aussi de faire émerger l'équivoque dans le discours du sujet, de faire errer le sens, pour qu'il soit confronté à sa responsabilité aussi bien qu'à la condition irréductible de l'inconscient. C'est cette visée de l'intervention qui ferait surgir la condition réelle de l'objet de la psychanalyse et rendrait plus forte sa visée de transformation plus que de savoir. Je me propose donc d'aborder ce problème à partir de Castoriadis mais en passant par la question de l'efficacité symbolique – qui a marqué fortement la conception que la psychanalyse fait des ressorts de son efficacité – pour en arriver à replacer le problème au sein d'un modèle plus réduit, à savoir ce qui opère dans une métaphore. Pour parvenir à traiter la question, un dialogue minimal avec d'autres perspectives que celle de Castoriadis s'impose.

I. L'efficacité symbolique

C'est un texte majeur de Lévi-Strauss et de l'anthropologie structurale et qui a eu une grande influence dans toute tentative de montrer comment le discours produit des effets, et plus spécifiquement comment la parole peut guérir. Or, il y a un paradoxe dans ce texte, car tout se passe comme si la réflexion de Lévi-Strauss parvenait davantage à rendre compte du caractère symbolique de la cure chamanique qu'il ne décrit les ressorts de son efficacité.

La description d'une cure chamanique chez les Cunas conduit Lévi-Strauss à se demander comment le récit du chaman, ses gestes, sa mise en scène, ses incantations, et tout le reste, parviennent à faire accoucher une femme qui, au milieu d'une grande souffrance, n'y parvenait pas. Sa première proposition est de considérer la cure comme un processus qui rend « pensable » une situation donnée, de telle sorte que les douleurs deviennent acceptables et tolérables pour l'esprit de la femme. Et il ajoute « que la mythologie du chaman ne correspond pas à une réalité objective n'a pas d'importance: la malade

y croit, et elle est membre d'une société qui y croit⁸. » Le problème n'est pas de déterminer la vérité du récit mais sa capacité d'agir. Après avoir dit que la cure rend « pensable », il pose le problème pragmatique: est-ce parce que le mythe (les représentations culturelles) rend pensable quelque chose (la souffrance) qu'il agit et qu'il est efficace? Pas du tout, car la malade « ayant compris, ne fait pas que se résigner: elle guérit. Et rien de tel ne se produit chez nos malades, quand on leur a expliqué la cause de leurs désordres en invoquant des sécrétions, des microbes ou des virus⁹. » Par conséquent, « rendre pensable », expliquer ou mettre de l'ordre ne suffit pas pour que la guérison ait lieu en tant qu'événement pragmatique.

La première tentative pour comprendre cette différence reviendra à dire que le langage des microbes – le discours scientifique causaliste – est *extérieur* à l'esprit du patient, tandis que celui du chaman est *intérieur* à ce même esprit, conscient ou inconscient. Voilà une suggestion intéressante. Qu'est-ce que ce langage intérieur à l'esprit? Dans quel sens est-il intérieur? Lévi-Strauss n'en dit pas plus, si ce n'est qu'il s'agit d'un langage « dans lequel peuvent se formuler des états informulés et autrement informulables¹⁰. » Cela rejoint certains aphorismes contemporains selon lesquels le mythe permet de dire ce qu'il ne serait pas possible d'énoncer d'une autre manière. Mais ceci reste vague. A ce stade de sa réflexion, Lévi-Strauss conclut que « c'est le passage à l'expression verbale [...] qui provoque le déblocage du processus physiologique », la guérison. Mais justement, le problème était que, bien que le passage à l'expression verbale soit une condition de possibilité, celle-ci ne suffisait pas en soi. L'explication du langage scientifique opère lui aussi un passage vers l'expression verbale, pourtant elle n'est pas efficace dans le sens de Lévi-Strauss. Faute de pouvoir préciser cette *intérieurité*, il réduit sa question au plan de l'expression verbale.

En bref, je dirais que l'intériorité en question peut être formulée dans deux sens: a) le langage du chaman reste sur le plan du sensible,

⁸ C. LÉVI-STRAUSS: « L'efficacité symbolique », dans *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 226.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

il n'est pas une abstraction, comme l'est le langage scientifique, ce qui signifie que le langage efficace est celui qui reste au plus près du vécu¹¹; b) le langage du chaman est un acte, il comporte un vecteur pragmatique qui lui donne la *force* (comme disait Austin à propos du performatif) d'une symbolisation. Cette force est intérieure à sa parole parce qu'indissociable de l'énonciation elle-même. Le chaman n'évoque pas seulement la douleur, il ne fait pas que l'exprimer, mais les incantations agissent sur la réalité du corps de la malade. Ce vecteur pragmatique est rendu possible par une institution sociale: chaman et patiente croient au mythe, et le chaman est quelqu'un de valable pour proférer les incantations et les récits, etc. Mais l'institution opère comme un contexte que seul l'observateur peut isoler. Pour les acteurs de la cure, le contexte est intérieur à l'énonciation. Ceci veut dire que l'efficacité symbolique est symbolique parce qu'articulée au langage, mais efficace parce qu'action, force pragmatique, susceptible de transformer un état donné, de le faire muter. Voilà pourquoi je rapproche cette question de celle de la symbolisation. Lévi-Strauss rend davantage compte du caractère symbolique de la parole et de la gestualité du chaman que de son opérativité radicale. Pourtant cette question jaillit sans cesse sous sa plume.

Lévi-Strauss s'égare cependant lorsqu'il entame une comparaison entre chamanisme et psychanalyse. Pourtant, à certains moments, la question de fond revient. Les deux disciplines essaieraient d'amener des conflits, des résistances à la conscience. La résolution ne se pro-

¹¹ On pourrait formuler cette idée en termes plus épistémologiques. La science opère un passage vers l'abstraction: du langage qui saisit et qui décrit elle passe à un langage abstrait afin de formuler des régularités, ceci dans un souci de rendre compte de ce qu'elle observe. Elle ne se contente pas de constater l'efficacité d'un procédé mais elle veut aussi rendre ce procédé intelligible, l'expliquer, le comprendre, l'interpréter. Au-delà de l'efficacité, la science vise à rendre compte des règles de production de cette efficacité. Pourquoi cela marche-t-il ? Voilà une des raisons pour établir une métapsychologie. Le chaman, lui, s'intéresse seulement à l'efficacité. Il ne souhaite guère en rendre compte, il ne veut pas valider ses procédés. Ce qui l'intéresse, en revanche, c'est de les transmettre, mais de sorte que l'apprenti soit efficace à son tour. C'est pourquoi il formule les choses dans le langage qui est efficace, le sensible, qui est près du vécu, sans passer à l'abstraction. C'est là tout le problème de la psychanalyse: elle ne veut pas seulement guérir mais aussi rendre compte des ressorts de l'efficacité. Cependant, savoir rendre compte n'assure pas le savoir-faire.

duirait pas en fonction d'une simple connaissance de tous ces facteurs mais à travers une « expérience spécifique, au cours de laquelle les conflits se réalisent dans un ordre et sur un *plan* qui permettent leur *libre déroulement* et conduisent à leur *dénouement*¹² ». Quel est ce plan ? Est-ce le sens acquis psychiquement ? Est-ce le fait de faire signifier ? Ou est-ce un plan pragmatique ? Je pense que les deux y sont mêlés. Le premier permettant le *libre déroulement* (la grammaire inconsciente à l'œuvre qui permet les métaphores et les métonymies, la figuration, etc.), et l'autre, le vecteur pragmatique, permettant le *dénouement*. La spécificité de l'expérience en question réside dans le fait qu'elle n'est pas seulement significative ou expressive (verbale-ment) mais aussi mutative. La pragmatique du discours et du récit marque ainsi la spécificité de cette expérience. Lévi-Strauss ne voit pas les choses ainsi, et c'est pour cette raison qu'il rapproche cette « expérience spécifique » de l'abréaction, comme formulation d'une situation informulée. Pourtant l'abréaction ne change pas grand-chose selon la psychanalyse : elle soulage, mais seulement pour un temps. Elle ne modifie pas le conflit ni la position du sujet par rapport à son inconscient. L'abréaction permet le *libre déroulement* mais non le *dénouement*.

La difficulté de sortir du formalisme et de penser la pragmatique apparaît aussi dans la manière dont Lévi-Strauss conçoit la guérison : elle serait un fonctionnement ordonné. « Là aussi (dans le chamanisme), il s'agit de susciter une expérience, et, dans la mesure où cette expérience s'organise, des mécanismes placés en dehors du contrôle du sujet se règlent spontanément pour aboutir à un fonctionnement ordonné¹³ ». Le récit et les incantations ordonnent la souffrance, et parce qu'elles ordonnent, elles guérissent. Mais à ce même titre, on pourrait dire que c'est parce qu'elles transforment la position du sujet qu'elles ordonnent. Pourquoi donner le primat au formel au détriment de l'actionnel ? Pourquoi donner la priorité au plan sémantique au détriment du pragmatique ?

La comparaison va plus loin : le psychanalyste a un rôle d'auditeur, tandis que le chaman est plus actif, il est orateur. En psychanalyse, « le

¹² C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 227.

¹³ *Ibid.*

malade fait parler le psychanalyste en lui prêtant des sentiments et des intentions supposées » (le transfert), tandis que le chaman « parle pour sa malade » en suscitant chez elle une identification « à un chaman mythiquement transposé ¹⁴ ». D'autres facteurs sont inversés, mais les deux techniques visent à produire l'expérience de faire vivre un mythe: mythe individuel (produit) dans la psychanalyse, mythe social (reçu) dans le chamanisme.

Puis, Lévi-Strauss compare le chamanisme avec une « variante de la cure type », où M^{me} Sechehaye fait part d'une thérapie avec un schizophrène. Elle constate que le discours, aussi symbolique qu'il puisse être, ne permet pas d'atteindre les complexes du malade. Elle pose alors des actes, des gestes, comme celui de prendre le malade dans ses bras, permettant le contact de la joue du malade avec son sein. La charge symbolique des actes les rend propres à constituer un langage – dit Lévi-Strauss – à travers lequel la psychanalyste communique avec le patient et produit les effets de dénouement des complexes. On le voit, pour Lévi-Strauss, c'est l'acte qui peut devenir symbolique – ce qui est vrai et en outre fécond pour analyser de nombreux matériaux – mais il ne conçoit pas l'inverse, à savoir que les symboles et les discours sont à leur tour des actes, et que c'est à cette condition qu'ils sont efficaces.

Plus loin, Lévi-Strauss déduit un axiome à partir de l'espoir freudien qui postule qu'un jour la conception psychologique des pathologies devrait disparaître devant une conception physiologique ou même biochimique. L'axiome, c'est qu'il y aurait analogie structurale entre l'organique et le psychisme inconscient (l'esprit). A partir de là, il définit l'efficacité symbolique comme une « propriété inductrice » entre les étages. Puisque ces étages seraient analogues structurellement, « l'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette *propriété inductrice* que posséderaient, les uns par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant: processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie ¹⁵. » Qu'est-ce qui oblige cette analogie structurale fortement contestée, entre autres par Castoriadis

¹⁴ C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 227.

¹⁵ *Idem*, p. 231.

qui nous rappelle que si bien l'objet de la psychanalyse est sens incarné ou signification matérialisée il est irréductible au langage des sciences du vivant ? A mon avis, c'est la difficulté de cerner les ressorts de l'efficacité dans le discours lui-même, c'est la difficulté de mettre à jour la force pragmatique de la parole qui conduit à ce détour. Lévi-Strauss nous donne ainsi une clé de compréhension du problème introduit par l'espoir de Freud, sur lequel, on le sait, il a été toujours ambivalent. Mais Lévi-Strauss veut aller plus loin, on le sent très vite, car juste après la citation de la définition, il compare cette « propriété inductrice » avec la métaphore poétique (et non avec la psychosomatique par exemple, ce qui serait plus en concordance avec l'axiome): « La métaphore poétique fournit un exemple familier de ce procédé inducteur, mais *son usage courant ne lui permet pas de dépasser le psychique*. Nous constatons ainsi la valeur de l'intuition de Rimbaud disant qu'elle peut aussi servir à *changer* le monde¹⁶ » (et non seulement à le signifier symboliquement). Il est à un pas d'ouvrir la question de la pragmatique de la métaphore comme le fait Davidson. Sinon que signifierait une conception de la métaphore qui *dépasse le psychique* ? C'est une phrase énigmatique que j'interprète comme une intuition selon laquelle dans l'usage courant (puisque c'est ici que la métaphore ne dépasse pas le psychique), la métaphore est réduite à la sémantique, à une manière originale de signifier le monde. Au sens de Rimbaud, la métaphore peut induire (potentiellement) un changement, une transformation. La question de la pragmatique du discours se situe donc au sein de l'efficacité symbolique, comme elle est au sein de la symbolisation telle que la psychanalyse permet de la comprendre.

Il y aurait beaucoup d'autres commentaires à faire concernant ce texte plein de génie, notamment la question de l'inconscient comme forme vide, « aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent », organe d'une fonction spécifique qui impose des lois structurales à toute sorte d'éléments (pulsions, émotions, représentations, souvenirs). Toutes ces questions, capitales, m'éloigneraient de mon propos dans ce chapitre. Tout se passe comme si l'approche formelle et catégorielle que Lévi-Strauss avait des mythes l'empêchait

¹⁶ C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 231.

dans ce texte de cerner la spécificité de son objet, tout en la laissant transparaître.

Dans l'article sur le mythe de *L'anthropologie structurale*, Lévi-Strauss s'intéresse davantage au mythe en lui-même, en tant qu'il constitue un outil apte à résoudre des contradictions. Mais, comme ce sera le cas dans les *Mythologiques*, ces contradictions ne se réfèrent plus nécessairement à des conditions sociales ou économiques particulières. Elles sont d'ordre intellectuel et prennent naissance dans l'opposition entre nature et culture (le cru et le cuit, le miel et les cendres, etc.). Les contradictions touchent à des qualités sensibles, à des formes ou à des relations. Dans tous ces cas, la logique des mythes procède par oppositions, par divisions, par retournements jusqu'au moment où toutes les formules possibles de composition et de recomposition sont épuisées.

Cette perspective, féconde par ailleurs, empêche d'interroger l'efficacité des mythes eux-mêmes puisqu'il est inconcevable que la parole soit une action pragmatique. Lévi-Strauss s'intéressera à l'efficacité du rite, mais sans pour autant théoriser la pragmatique. Pourtant, comme le dit Marc Augé, « s'interroger sur l'efficacité des symboles c'est moins viser leur fonction que le mécanisme de leur intervention, théoriser la pratique ce n'est pas seulement comprendre la *structure* inconsciente des représentations qui la commandent mais manifester des *schémas* constitutifs de toute représentation et par-là même changer le sens du terme représentation¹⁷. » Autrement dit, s'interroger sur l'efficacité symbolique implique de reconnaître non seulement l'efficacité du rituel, mais aussi l'efficacité potentielle du discours lui-même. Ces dernières années je me suis intéressé aux représentations culturelles de la souffrance, notamment les sorts, et en analysant ces discours on s'aperçoit qu'ils ne sont pas seulement des représentations signifiantes, porteuses de sens divers, mais aussi d'actions inductrices de transformations subjectives pour ceux qui les font circuler culturellement. Par ce biais les dites représentations montrent leur force pragmatique. Si on n'octroie pas au mythe lui-même une efficacité, on devrait s'attendre à ce qu'ils disparaissent en contiguïté à l'anéantis-

¹⁷ M. AUGÉ, *Symbole, fonction, histoire: les interrogations de l'anthropologie*, Hachette, Paris, 1979.

sement des rites. Or, cette approche est un leurre car, malgré la chute des pratiques rituelles, les mythes persistent et « insistent » en tant que porteurs d'une opérativité radicale de la parole ; c'est la seule raison qui puisse rendre compte de leur retour incessant.

Le fonctionnalisme, trop prématurément mis sur le bûcher par les sciences humaines, mérite d'être revisité à ce sujet. Certes, le sens n'est pas la fonction. La lecture fonctionnelle du mythe dit plus sur le contexte du mythe que sur le texte. Néanmoins la question de la fonction est une approche qui préfigurerait d'une certaine manière l'approche pragmatique. D'ailleurs, il est surprenant de constater que Malinowsky a été un précurseur de la philosophie analytique du langage. Dans un texte peu connu, *Les jardins de corail*, il développe toute une réflexion sur le langage. Jakobson et Benveniste n'ont retenu dans leurs commentaires que la « communication phatique », qui se réfère au bavardage ordinaire, source de la « fonction pathique », centrée sur le contact et dégagée de la pression de la fonction informative. Mais Malinowsky va plus loin :

– « le langage est essentiellement un moyen d'agir, et non pas de raconter une histoire, de divertir ou d'instruire d'un point de vue purement intellectuel » ;

– « la principale fonction du langage n'est pas d'exprimer la pensée ni de reproduire l'activité de l'esprit, mais au contraire de jouer un rôle pragmatique actif dans le comportement humain » ;

– « ...les mots échangés n'ont pas pour fonction première de transmettre la pensée, mais d'unifier le travail et de coordonner les activités des mains et du corps. Les mots participent à l'action et sont autant d'actions ¹⁸. »

Cette puissance pragmatique, Malinowsky l'observe surtout dans les formules magiques, les énoncés de caractère sacramentel, les exorcismes, les incantations, toutes ces formes du parler se rapprochent fortement du récit du chaman dans la cure citée par Lévi-Strauss. Le maître du fonctionnalisme va même jusqu'à utiliser l'expression

¹⁸ B. MALINOWSKY, cité par J. M. ADAM, « Aspects du récit en anthropologie », in J. M. ADAM (Ed), *Le discours anthropologique*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1990, p. 256.

« d'acte de parole » préfigurant la notion de Austin. En effet, il affirme que pour l'indigène une formule magique est « un acte de parole qui permet de libérer telle ou telle force particulière – un acte qui [...] exerce une influence très puissante sur les phénomènes de la nature et la conduite humaine ¹⁹ ».

La question de la fonction donc n'est pas à mettre sur le bûcher, car elle ouvre la réflexion sur la pragmatique. Cette perspective complexifie les choses de telle sorte que l'extralinguistique devient inséparable de toute possibilité de comprendre l'échange et le discours social. Ainsi, Searles insistera sur les dites conditions extralinguistiques qui spécifient les rôles et les positions légitimes pour les sujets. Ce qu'Austin appelle les « conditions de félicité du performatif », c'est-à-dire les conditions où il réussit, sont avant tout des conditions sociales ²⁰.

II. Implications pour une théorie psychanalytique de l'efficacité symbolique et de la symbolisation

Comment ressaisir les implications par rapport à la symbolisation dans le cadre d'une réflexion psychanalytique ? Pour le dire d'une manière simple, et donc en laissant de côté de multiples complexités, je formulerais ma proposition ainsi : la psychanalyse a montré que la parole est efficace. L'anthropologie nous rappelle que l'humanité n'a pas attendu la psychanalyse pour produire des discours susceptibles d'opérer des transformations sur l'âme et sur le corps. Les groupes

¹⁹ B. MALINOWSKI, in J. M. ADAM, *op.cit.* p. 258.

²⁰ Pierre Bourdieu a souligné que la réflexion austinienne ne peut pas se cantonner dans la seule linguistique. C'est une construction de l'objet « discours » qui appelle l'ensemble des sciences humaines. La *force linguistique* – comme Bourdieu le dit paraphrasant Austin – n'est pas définie par les seules compétences linguistiques en présence, « [...] et le poids des différents agents dépend de leur capital symbolique, c'est-à-dire de la reconnaissance, institutionnalisée ou non, qu'ils reçoivent d'un groupe: l'imposition symbolique, cette sorte d'efficacité magique que l'ordre ou le mot d'ordre, mais aussi le discours rituel ou la simple injonction, ou encore la menace ou l'insulte, prétendent à exercer, ne peut fonctionner que pour autant que sont réunies des conditions sociales qui sont tout à fait extérieures à la logique proprement linguistique du discours » (P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris, 1982, p. 68)

humains se dotent de représentations et de discours qui accomplissent cet acte transformationnel, potentiellement capable de guérir dans le cas de la souffrance. La parole est efficace, sans nul doute. Le problème se pose quant à la manière de penser cette efficacité. Freud s'occupe d'abord de montrer que le symptôme, le rêve, etc., ont un sens. Son positionnement premier face à son objet est celui d'un interprète de sens. De ce fait, l'articulation du discours théorique est comparable à celle d'une sémantique et d'une grammaire: il s'intéresse au sens et à ses règles de production. La question de savoir comment la parole guérit se pose ultérieurement. D'ailleurs, c'est fortuitement que la solution lui est apportée par Anna O., qui appellera ce qu'elle faisait avec lui *talking cure*. La question de l'opérativité, de la transformation, est donc seconde chez Freud. Et des traces de cette secondarité se font sentir dans la difficulté de penser les représentations culturelles (totémisme, mythe, tragédie, etc.) comme étant aussi un agir efficace, et non seulement un sens masqué, déformé, truqué. Sa pensée est donc marquée, de manière prédominante, par une visée logico-sémantique. En effet, il lui est difficile d'imaginer que les représentations culturelles puissent, de par elles-mêmes, de par leur énonciation et leur mise en circulation, être agissantes.

Dans ce contexte, la pensée psychanalytique sur le processus de symbolisation, tout en signalant qu'il s'agit d'un processus et non d'une opération langagière, reste partiellement prise par cette visée sémantico-grammaticale. Ce qui empêche, aussi partiellement, de donner à l'interprétation psychanalytique sa portée transformationnelle en la décrivant comme un agir pragmatique qui déclenche des passages et des mutations.

C'est en quoi la symbolisation serait à mon sens un modèle utile pour penser l'interprétation analytique dans son efficacité. Si l'on est d'accord de dire que « rendre conscient l'inconscient » n'est pas ce qui guérit, il faut se pencher sur le vecteur pragmatique pour rendre compte de ce qui pour Freud « venait de surcroît ». Les *représentations culturelles* peuvent être un champ fertile pour avancer dans cette théorisation: elles permettent en effet d'établir un modèle expliquant comment les récits agissent de par leur énonciation même, de par leur mise en circulation, engageant le sujet dans une quête (si j'ose dire) qui ne produit pas seulement du sens, mais des transformations dans sa position subjective, en relation aux autres, à la Loi, à l'échange, etc.

Les représentations culturelles, en tant que symbolisations spontanées (mais y en a-t-il d'autres ?), sont une *force*, pour reprendre l'image d'Austin, et non seulement des *manières de dire* ce qu'ailleurs on dit autrement.

Bien entendu, il ne s'agit pas de renoncer à l'épistémologie langagière. Pour rendre compte de la transformation qu'une symbolisation suscite, il faut en parler. Mais, plus encore, la symbolisation, en tant que processus humain se déroule chez un être parlant et donc mobilise toute la capacité sémiotique du sujet. Il y a substitution, il y a représentation indirecte, il y a signification et sens, il y a tout ce que rend possible l'inscription de l'humain dans le langage. Le problème est que lorsqu'on a compris, après l'interprétation, on n'a pas nécessairement rendu compte des raisons pour lesquelles le récit et le discours sont efficaces. Serait-ce pour cela qu'en psychanalyse (et dans d'autres approches du psychique) on comprend beaucoup plus que ce qu'on est capable de modifier ? Peut-être la recherche et la réflexion sur les représentations culturelles (entre autres domaines) pourront-elles un jour apporter des contributions à ce sujet. Lévi-Strauss avait déjà signalé cette piste : « La comparaison avec la psychanalyse nous a permis d'éclairer certains aspects de la cure chamanique. Il n'est pas exclu qu'inversement, l'étude du chamanisme ne soit pas appelée, un jour, à élucider des points restés obscurs dans la théorie de Freud ²¹. »

III. Ouvertures pour une conception pragmatique de la cure analytique : entre littéralité et sens

Castoriadis formule très bien le problème qui nous occupe, en disant par exemple que l'analyse est une « activité définie par une visée de transformation et non par une visée de savoir ²² ». Ou encore que lors d'un procès analytique le savoir intervient d'une manière telle qu'en faire le modèle de sa fonction serait très difficile de sorte qu'on peut approcher la question en disant « l'analyste a surtout besoin de

²¹ C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.* p. 231.

²² C. CASTORIADIS : « Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science », dans *Les carrefours du labyrinthe I*, Paris, Seuil, 1978, p. 44.

son savoir pour ne pas s'en servir, ou plutôt pour savoir ce qui n'est pas à faire, pour lui accorder le rôle du démon de Socrate : l'injonction négative. Comme pour les équations différentielles, aucune méthode générale ne permet ici de trouver la solution (sans même qu'il soit garanti que la solution existe). La théorie oriente, définit des classes infinies de possibles et d'impossibles, mais ne peut ni prédire ni produire la solution²³. »

Par ailleurs la visée de transformation implique aussi l'analyste, lequel poursuit sa propre autotransformation dans sa pratique.

Il y aurait ainsi un rapport *sui generis* de l'activité analytique avec le « vers quoi » de la transformation : « Indéfinissable sans être indéterminé, le *ou eneka* [le *en vue de quoi*] ne se laisse pas saisir sous la distinction de la finalité immanente de l'activité et du résultat extérieur à celle-ci »²⁴. Dans ce qui va suivre, je ne voudrais justement pas définir, mais essayer de déterminer les ressorts de l'efficacité analytique dans le processus de transformation, tout en gardant à l'esprit l'aporie que Castoriadis formule si bien entre le singulier, le réel du cas et la nécessité, en même temps, d'en faire de la théorie, de la métapsychologie à laquelle l'analyse ne peut pas renoncer si elle veut conserver la spécificité de sa visée de transformation. Finalement, je veux suivre l'intuition de Castoriadis selon laquelle ce serait un leurre d'essayer de formaliser le sens pour rendre compte de l'efficacité, démarche aussi vaine que « vider la mer avec une épuisette²⁵ » d'après lui. La signification ne se laisse pas formaliser sinon dans ces aspects non pertinents, comme dans la poésie, ce qui donne tout son poids à la conception pratico-poiétique de la cure.

Octave Mannoni, analyste doté d'une grande volonté de clarté et de rigueur dans son écriture, se demande aussi quel est le statut de la métapsychologie au cours d'un processus analytique. Il raconte le début d'une analyse où le patient parle d'une manière assez vide, lui donnant un dossier médical plein de rapports d'examens pour se faire connaître au lieu de parler. Sans savoir s'il pouvait faire quelque chose pour ce sujet et se demandant même s'il n'était pas face à un débile

²³ C. CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 45.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ C. CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 48.

mental, Mannoni ne perd pas espoir et continue à écouter. Au bout d'un mois, à la fin d'une séance sans relief, le patient, la main sur la poignée de la porte, dit : « Je ne pourrais pas continuer à venir ». Ce à quoi Mannoni riposte : « Finalement ! C'est la première fois que vous parlez en votre propre nom²⁶. » Le patient revient la séance suivante et il se met à parler... en son propre nom. Ce qui a suivi de l'analyse a transformé la vie de ce sujet au point qu'on appelle Mannoni de l'hôpital qui avait adressé le patient chez lui pour lui demander la « recette miraculeuse ».

L'intervention de Mannoni n'est pas une interprétation, car il ne s'agit pas d'un dévoilement du sens latent de « Je ne pourrais pas continuer à venir ». Dans l'après-coup, Mannoni pense que son intervention surgit d'un certain savoir, d'une conception théorique, celle du rôle si fondamental de la négation dans la constitution du sujet. Néanmoins, dans le vif du dialogue, il ne se produit pas cette réflexion théorique. L'exemple montre alors que c'est avec notre savoir mais sans nous y référer que nous trouvons les interventions dans la clinique. Confronté à des problèmes de la singularité comme ceux que nous propose la clinique, l'analyste cherche une explication métapsychologique mais il ne la donne pas dans ces termes au patient. Sa tâche consiste à faire en sorte que l'intervention soit à la portée du sujet, ce qui exige de lui enlever son « aspect théorique²⁷ ». A mon sens, c'est cette opération qui permettrait que le langage de l'analyse soit « intérieur » à l'esprit du patient comme disait Levi-Strauss, ce qui rendra possible que l'analyse ne soit pas un enseignement mais « une expérience qui va modifier le sujet qui s'implique en elle²⁸ ». La visée de l'analyse « n'est pas que le patient apprenne quelque chose mais qu'il soit changé²⁹. » Entre les deux figures limites, celle du patient qui a appris tout ce qu'il pouvait sans avancer beaucoup et celle de celui qui a été profondément transformé par son analyse, sans pouvoir dire ce qu'il a appris, Mannoni préfère la seconde.

²⁶ O. MANNONI: « Le divan de Procuste », in Maud MANNONI (comp), *Le divan de Procuste*, Paris, Denoël, 1987, p. 25-26.

²⁷ O. MANNONI, *op. cit.*, p. 29.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

L'analyste intervient avec et à partir de ces savoirs, mais il ne dit rien à propos d'eux dans la cure. Ils sont sa carte et sa boussole, lui permettant de s'orienter et de réagir analytiquement face aux obstacles avec lesquelles le sujet trébuche.

Cette idée n'empêche pas Mannoni de reconnaître que «ce qui reste obscur ou mal connu dans l'analyse ne sont pas ses méthodes ni ses pratiques mais ses résultats³⁰». Nous voyons encore apparaître la formulation du besoin d'une théorie pragmatique des effets de l'analyse, tâche face à laquelle, pour Mannoni comme pour Castoriadis, la théorie du transfert, bien que nécessaire n'est pas suffisante.

Une autre voie, abondamment examinée par Lacan entre autres, est en lien avec la littéralité du signifiant, le son, la lettre. Dans le *Séminaire* 5, retournant à ce que Freud découvre autour du *Witz*, il montre que l'essentiel de cette formation de l'inconscient n'est pas du côté de la signification, mais du jeu sur le matériel verbal, sur le signifiant. Mannoni examine cette question, qu'il préfère appeler littéralité. Il part de l'idée selon laquelle la signification qui produit la paraphrase d'un énoncé quelconque, est, dans un certain sens, la destruction de sa littéralité. Cela est particulièrement flagrant quand il s'agit de la poésie, laquelle, rappelons-le, est pour Levi-Strauss – qui suit l'intuition de Rimbaud – un paradigme de l'efficacité symbolique en tant qu'elle serait capable de changer le monde.

Mallarmé avait une idée fort éclairante sur la fonction de la littéralité dans la poésie. Il pensait que le poète cherche ses trésors dans le matériel verbal de la langue, dans le son et la littéralité, mais qu'il devait s'arranger secondairement pour que la production semble avoir un sens, afin de rendre acceptable le jeu poétique. Remarquons que le «trésor» est dans le jeu avec la littéralité et que le sens est secondaire, une promesse. L'effet du poème n'est pas à chercher dans la signification, mais dans la littéralité à condition qu'il y ait une promesse de sens sans le délivrer jamais complètement. La question de la promesse de sens apparaît donc comme essentielle à l'efficacité.

³⁰ O. MANNONI, *op. cit.*, p. 29.

Mannoni cite deux vers d'Apollinaire qu'il aime beaucoup :

La foule en tous les sens remuait en mêlant
Des ombres sans amour qui se traînaient par terre.

La question est : Pourquoi aime-t-il ces vers ? Il examine plusieurs possibilités concernant les résonances que provoquent en lui le poème et d'autres possibles lectures : il s'agirait d'une foule de gens qui se mélangent dans une grande ville ; chacun est entouré d'inconnus et ne peut que rêver, ne fût-ce que confusément, à une rencontre amoureuse. C'est ce qui représentent les ombres qui se traînent et se mêlent par terre, sans amour malheureusement, car la rue est le lieu de la promiscuité et de la prostitution, comme l'évoque *traînaient*.

Mais, même si ce genre de commentaires peut être pertinent, ils détruisent le poème selon Mannoni, « comme une énigme est détruite quand on a trouvé le mot³¹ ». Freud aussi avait remarqué qu'une fois établi le sens du *Witz* du « Famillionaire », on n'arrivait pas pour autant à rendre compte de l'effet du *Witz* car le sens paraphrasé ne fait pas rire. L'effet est dû à la littéralité du néologisme, donc à la condensation même des matériaux verbaux.

Les analyses classiques référées à l'art poétique n'arrivent pas non plus à rendre compte de l'effet de la poésie. La littéralité s'impose et, au fond, on ne sait pas comment la versification produit son effet.

Mannoni tente d'avancer sur la question disant que le poème opère comme une grimace. Il s'agit d'une intuition qu'il doit à Martin Freud (le fils de Sigmund) qui, quand il avait 9 ans, a lu un de ses poèmes à son père. Ils ne sont pas appréciés par Freud qui signifie à son fils qu'ils ont peu de valeur. Le petit Martin s'excuse en disant : « Quand je fais des vers ainsi, c'est comme faire des grimaces³². » Freud aurait pu s'arrêter sur cette phrase, mais pris par un certain classicisme par rapport à la poésie, il n'en fait rien. Qu'est ce qui peut impliquer que la poésie soit une grimace ? Qu'est ce que les grimaces ? Mannoni écrit :

³¹ O. MANNONI: « La littéralité », dans : *Un commencement qui n'en finit pas*, Paris, Seuil, 1980, p.108.

³² Cité par O. MANNONI, *op. cit.*, p.111.

« Les grimaces sont des sortes d'expressions physionomiques mais qui ne sont pas codifiées en tant qu'expressions. La joie, la tristesse, le dégoût, la surprise, etc. sont des grimaces codifiées, c'est-à-dire des *expressions* qui ont un sens. Elles sont métabolisables en mots – je dirais que dans tel cas, c'est la même chose que la prose. Au contraire, on appelle grimaces quelque chose qui ressemble à des signes qui ne signifient pas, mais qui ont l'air d'avoir un sens [*remarquons qu'on retrouve ici l'idée de promesse de sens*].

Cela nous le retrouvons dans d'autres lieux : les mouvements inutiles, sans signification, avec des pas qui mènent nulle part, sont au fondement de la danse. Le chant et la musique utilisent des possibilités sonores et vocales qui n'ont pas de signification. Sûrement il y a dans le matériel linguistique des possibilités de combinaison qui n'ont reçu aucune utilisation codifiée et avec lesquelles on peut jouer. Jean-Martin Freud a peut-être mis le doigt sur quelque chose d'important³³. »

Si Freud ne l'a pas compris ainsi, c'est parce qu'il avait une relation très particulière avec les éléments sans signification. Il n'aimait pas la musique par exemple et il disait ne pas pouvoir apprécier un art qu'il ne pouvait pas comprendre. Diverses données biographiques, certaines apportées par Martin son fils, indiquent même que Freud détestait la musique, trait étrange chez un Viennois³⁴.

L'idée de la poésie comme grimace, comme promesse de sens qui ne s'accomplit pas, semble pertinente pour penser le statut de l'intervention analytique et de son efficacité. Pour l'approfondir, il est utile d'examiner les contributions et les limites des théories de la métaphore au sein de la philosophie analytique du langage. Davidson, par exemple, dira que la métaphore opère comme un coup de bâton, ce qui est très proche de la notion de grimace. Cet auteur tire des conséquences assez radicales mais fort suggestives par rapport à notre problème. Contre la théorie sémantique de la métaphore (Davidson critique Ri-

³³ O. MANNONI: « La littéralité », in *Un commencement qui n'en finit pas*, Paris, Seuil, 1980, p.112.

³⁴ J. CAIN et A. CAIN : « Freud, absolument pas musicien », in J. CAIN, G. ROSOLATE et al. in *Psychanalyse et musique*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

coeur, Black, Barfiel et Richards entre autres), il propose une nouvelle théorie afin de montrer comment la métaphore accomplit ses effets³⁵.

Aux yeux de Davidson, la théorie sémantique de la métaphore, selon laquelle il y aurait un sens figuré (ou second) à côté du sens littéral, trouve son origine dans l'intérêt de défendre la capacité de la métaphore à dire la vérité³⁶. Pour l'Antiquité classique, par exemple, une phrase comme «l'esprit de Dieu planait sur les eaux» était absurde littéralement (et donc fausse), mais tout s'arrangeait si l'on considérait «voler» dans un sens «métaphorique». Cela était tellement évident pour un saint Augustin par exemple, qu'il ne se posait aucun problème à cet égard. Il recommandait d'ailleurs la connaissance des tropes et des figures à ceux qui voulaient étudier les Écritures. En passant, remarquons que pour Freud le problème du rêve et du symptôme se pose dans les mêmes termes: la narration du rêve est absurde (fréquemment) si l'on considère littéralement son texte, mais il ne l'est nullement si l'on accède à son contenu latent (signification seconde). Il en va de même pour le symptôme hystérique: l'hystérique ne ment pas, comme le pensaient les neurologues de l'époque; il y a une vérité (historique parfois, psychique en tout cas) qui s'énonce à travers le symptôme. Il s'agit bien d'une *articulation* sémantique du problème.

Davidson, à la suite d'Austin (et de Wittgenstein bien sûr) met l'accent sur la pragmatique. La métaphore appartient – selon lui – *exclusivement* (voilà sa radicalité) au domaine de l'usage. Il n'existerait aucun sens ou signification particulière aux expressions métaphoriques – aucun signifié ou contenu cognitif implicite suggéré sous le sens littéral – mais elles accompliraient leur prodige moyennant le pur sens littéral des expressions qu'elles forment. En passant, il convient de remarquer que c'est ce que Freud avait dit par rapport à la symbolisation dans le symptôme hystérique. Il s'agit d'une approche qui a été négligée pendant longtemps jusqu'à ce que Lacan la fasse revivre. Pour Freud des expressions comme «coup dans le cœur» ou «ce que tu me dis c'est comme une gifle» sont prises à la lettre par

³⁵ Pour une critique de la position de Davidson, voir P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, «Troisième étude: une sémantique de l'action sans agent», p. 55-72.

³⁶ D. DAVIDSON: (1967) «Vérité et Signification», in *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993.

tu me dis c'est comme une gifle» sont prises à la lettre par l'hystérique, «comme s'il s'agissait d'un événement réel» – dit Freud – particulièrement dans le symptôme conversif donnant lieu à des malaises cardiaques et des paralysies faciales par exemple. Cela fait dire à Freud que «l'hystérique ne prend pas de liberté avec les mots». A ce stade de la réflexion freudienne, «le mécanisme de symbolisation implique la *mise en acte du sens littéral* d'une expression figurée³⁷». Dans la même lignée de pensée se trouve l'idée selon laquelle le rêve a la structure d'un rebut, sorte d'écriture iconographique que, plus qu'une interprétation, réclame une lecture dans sa littéralité signifiante.

Mais revenons-en à Davidson. Puisque si on prend les métaphores dans leur sens littéral, elles sont fausses, absurdes, paradoxales, contradictoires ou impossibles, il faudrait alors admettre qu'il s'agit d'expressions qui n'ont pas pour but de signifier quelque chose. Elles ne sont ni des assertions ni des propositions. Elles seraient des outils linguistiques qui, à travers leur sens littéral, agissent sur notre imagination en attirant notre attention, en nous faisant remarquer un fait, à l'instar d'un coup de bâton.

Cela dit, il faut savoir que Davidson ne conteste pas que la métaphore puisse être suggestive. Il accepte comme un lieu commun le fait que la métaphore produise et suggère une certaine conception de son objet plus qu'elle ne l'exprime directement. «Je n'ai rien à discuter avec ces descriptions des effets de la métaphore» dit-il, mais il critique la théorie des modalités par lesquelles la métaphore produit de tels effets. Il ne pense pas que la métaphore réalise son travail à travers un signifié particulier qui lui serait propre, une sorte de contenu cognitif spécifique.

Sur le fait, amplement accepté, qu'il est très difficile, voire impossible, de paraphraser une métaphore, Davidson trouve un appui à son argumentation. Reprenons l'exemple évoqué plus haut. Quelqu'un veut dire que l'aide économique au tiers-monde a pour but de diminuer les dangers de l'explosion démographique. Au lieu de le dire ainsi, il utilise la métaphore: «L'aide économique au tiers monde est

³⁷ J. FORESTER, *Le langage aux origines de la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1980, p. 127.

une pilule contraceptive ». Pour celui qui entend cette phrase, il serait difficile de dire s'il s'agit seulement d'une référence aux problèmes de l'explosion démographique car il existe d'autres possibilités. Quelqu'un pourrait comprendre que le locuteur fait allusion à l'intérêt des pays industrialisés pour maintenir, ou réduire, les niveaux d'industrialisation du tiers monde. Il aurait ainsi saisi le côté « stérilisation du tiers-monde » qu'invoque la métaphore de la pilule. Et ainsi de suite. Le locuteur, lui-même, bien qu'ayant utilisé la métaphore pour exprimer l'idée en rapport avec l'explosion démographique, devrait reconnaître que la métaphore dit plus que ce que dirait l'expression littérale de sa pensée. Donc, une chose est dite pour en dire une autre, pour suggérer gracieusement ou ironiquement une pensée, mais dès l'instant où j'énonce la métaphore, la pensée est dépassée, un excès se produit, et il est très dur de soutenir qu'on peut paraphraser littéralement ce qui a été dit: le sens métaphorique résiste à se transformer en signifié littéral. Davidson conclut que la difficulté de la paraphrase d'une métaphore ne tient pas tant à une trop grande richesse de sens mais au fait « qu'il n'y a rien à paraphraser »³⁸.

Mais, tout compte fait, les défenseurs de la théorie sémantique s'opposent aussi à la possibilité de traduire la métaphore. Par théorie sémantique, Ricoeur entend une recherche sur la capacité de la métaphore à fournir de l'information intraduisible, et donc sur la capacité de la métaphore à offrir une connaissance profonde et vraie de la réalité³⁹. Dès lors, si Davidson accepte de caractériser les effets de la métaphore comme sa capacité à produire ou à suggérer une certaine vision de son objet, plutôt que de la dire explicitement, pourquoi ne pas donner tout simplement à ses effets le nom de significations ? S'agit-il d'une querelle terminologique ? Pourquoi ne pas appeler « capacité de signifier » cette capacité que la métaphore a de suggérer une certaine vision de son objet ? Davidson s'oppose à ce projet car il pense que derrière la théorie sémantique se trouve une autre théorie: selon laquelle la métaphore contient un élément cognitif, qu'elle seule pourrait transmettre, et que cet élément devrait être saisi pour comprendre la métaphore. Il me semble que ce n'est pas tant le « sens métaphorique »

³⁸ D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 351.

³⁹ P. RICOEUR, *La métaphore vivante*, Seuil (Points), Paris, 1997.

que Davidson critique, mais surtout le « contenu cognitif ». C'est ainsi qu'il comprend cette idée de Ricoeur, que la métaphore est une source capable de produire une connaissance profonde et vraie de la réalité. Il lui semble que cette théorie se cache derrière la théorie sémantique, d'où il estime que le sens d'une métaphore correspond, avant tout, à ses effets: « Je m'appuie sur la distinction entre ce que les mots signifient et ce que leurs usages permettent de faire. Je pense que la métaphore appartient exclusivement au domaine de l'usage⁴⁰. » Sa « magie » n'est pas la question de la signification des mots, ni du sens de la phrase, ni non plus un sens second, mais un trait du contexte où elle est employée, c'est-à-dire un trait de sa pragmatique. « Il ne sert à rien, pour expliquer comment les mots fonctionnent dans les métaphores, de postuler des significations métaphoriques ou figuratives, ou des sortes de vérités poétiques ou métaphoriques d'un type spécial. Ces notions n'expliquent pas la métaphore, c'est plutôt la métaphore qui les explique⁴¹. » Remarquons la proximité avec Mannoni qui disait que la paraphrase détruit la poésie ou est une défense contre elle.

Mais si on suivait la théorie de Davidson, la signification des mots, utilisés dans une métaphore dans la construction d'une intervention analytique, serait sans importance. Seule la littéralité compte. On pourrait même aller jusqu'à penser que nous pourrions intervenir dans une autre langue. Ou alors, selon une ironie de Mannoni, nous pourrions lire des poèmes dans une langue qui nous est inconnue, si tout ce qui intéresse est l'effet de la littéralité. Encore ici les poètes, plus que les philosophes, orientent la réflexion psychanalytique. Rappelons-nous que pour Mallarmé, en plus du jeu de langage, la poésie doit promettre du sens à l'horizon. Tout comme dans l'intervention analytique cette promesse de sens, parfois incertaine ou floue, est essentielle pour l'efficacité. L'effet analytique se rapporte alors à une promesse de donner un sens sans le donner jamais complètement. *Il s'agit d'une promesse non accomplie, car impossible, mais sans telle promesse, il n'y a pas d'efficacité.*

Voyons ceci dans le Witz. Le mot d'esprit nécessite le rire de l'autre. Il s'agit bien d'un effet pragmatique. Mais pourrait-on dire –

⁴⁰ D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 351.

⁴¹ D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 352.

comme peut-être le ferait Davidson – qu'il suffit de rire pour que l'esprit se réalise ? A mon sens, quand l'autre rit pour ne pas dévoiler qu'il n'a pas compris, par honte de paraître bête, et qu'on s'aperçoit de l'imposture de son rire, il n'y a pas de réalisation de l'esprit, car il n'y a pas satisfaction : l'autre n'est pas un vrai complice de mon désir quand il rit sans comprendre. C'est une toute autre affaire que cette compréhension ne suffit pas à rendre compte de l'effet du *Witz* ou que ce qui fait rire soit au-delà de ce qui a été compris, comme quelque chose de toujours incompris. Soit, mais l'important est qu'il s'opère la promesse de sens, sorte d'illusion esthétique, mais décisive pour la production de l'acte analytique et l'effet pragmatique. C'est là que réside l'intérêt de la proposition de Lacan d'exercer l'intervention au sein d'une cure plus comme une poétique que comme une explication. Il ne s'agit pas de banaliser le dialogue comme étant un pur jeu de mots, mais de faire émerger des promesses de sens nécessaires, que la dissolution du transfert, la chute du « maître de la signification », rendra caduques par après.

Par conséquent, les niveaux sémantique et pragmatique s'imbriquent mutuellement pour constituer l'efficacité symbolique, mais la théorie peut les distinguer. A cet endroit, la psychanalyse se démarque de la philosophie analytique, car elle introduit une finalité au « jeu de langage ». Pour Wittgenstein par exemple, le jeu de langage est autonome parce que, à la différence d'autres pratiques, il ne se définit pas par des fins ; il n'est pas un agencement destiné à remplir une fin déterminée. Autrement dit, Wittgenstein fait l'économie d'un référentiel, externe ou interne. Pour Freud en revanche, le jeu de langage continue de graviter autour d'un référentiel, l'inconscient, dont la métapsychologie fera la théorie⁴². Sur ce point, la pensée de Castoriadis est d'une valeur certaine pour la psychanalyse puisqu'il montre de mille et une manières que son projet de transformation ne peut s'accomplir « que dans un procès d'élucidation de son objet et d'elle-même en termes universels – à savoir, avec le projet de constitution d'une théorie. Dès lors, tout en renouvelant radicalement le discours de l'âme, elle re-

⁴² Cf. la comparaison entre Wittgenstein et Freud, in P. L. ASSOUN, *Freud et Wittgenstein*, PUF (Quadrige), Paris, 1988, chap. III.

nouvelle aussi les apories⁴³. » Car c'est justement le souci métapsychologique qui différentie la démarche – et pas seulement la personne ou le rôle social – de l'analyste de celle du chaman, même si leur filiation historique est indéniable.

⁴³ C. CASTORIADIS : « Épilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science », dans *Les carrefours du labyrinthe I*, Paris, Seuil, 1978, p. 46.