

LE DESTIN, UN RESTE DE LA PSYCHANALYSE¹

Maurizio Balsamo

Le destin ne serait-il pas cette onde anachronique qui signale l'irréductible duplicité de l'humain? La psychanalyse l'a toujours identifié à la représentation de l'impossibilité de changer ou à la névrose du destin. Mais la vie peut être un destin en dehors de toute pathologie. La théorie psychanalytique s'attache à définir l'impossible et non les possibles auxquels, en fait, est aux prises le sujet dans la réalité. Le destin fonctionne donc dans la théorie comme un « reste » résistant au processus de métabolisation psychique. En ce sens, il se situe clairement en marge du discours psychanalytique, en ce qu'il désigne l'affreux « ailleurs » de la réalité qui nous guette sans que nous puissions reconnaître notre complicité dans cet advenir, cette mise en forme.

Aujourd'hui encore, dans l'armoire, Aurora conserve un ruban funèbre. C'est celui que le père fit pour sa première femme, avant d'épouser la sœur de celle-ci et de mettre au monde Aurora. Il y est écrit: « À Aurora, avec un amour infini, Carlo ». Amour si grand qu'il donne à cette fille inattendue, non prévue, le nom de la femme qu'il avait aimée.

Chaque enfant reçoit à la naissance, comme anticipation du « discours » du groupe qui l'accompagnera, un ruban rose ou bleu qui scelle sa venue au monde, son sexe, la représentation de sa légitimité (on expose le ruban, signalant par là que cette naissance n'est pas illégitime ou le fruit d'amours cachées). Mais que représente ce ruban noir qui *gît* depuis toujours dans une armoire, qui semble se référer à un amour lointain et en même temps à elle-même? Dans le jeu tragique des homonymies, pour pouvoir recevoir le regard amoureux d'un père, une présence actuelle doit porter -nécessairement- les vêtements d'une Aurora morte; représentation d'un deuil impossible et d'une possible réincarnation. Et toutefois, quel genre sexuel un ruban noir pourra-t-il jamais prendre en charge? Est-ce donc un hasard si les traits d'Aurora sont absolument indéfinis, dans un excès de féminité qui touche au *travestisme*? Caractère paradoxale d'une femme qui se travestit en femme pour pouvoir se sentir telle. Parfois, les histoires que nous rencontrons ont vraiment pour caractéristique cet aspect inéluctable de déjà écrit. À travers un « nom » — mais pas nécessairement à travers celui-ci, étant donné que les ponts vers l'autre sont toujours innombrables — nous est consignée l'horreur d'un monde sans temps, sans vie, sans issue. Dans le cabinet de l'analyste, le destin apparaît alors sous sa forme la plus brutale, impérieuse, indiscutable, sans demi-mots, et sans que l'on fasse le moindre cadeau à l'analyste. D'ailleurs, quelqu'un peut-il nier que les mots que l'on nous lègue n'ont, parfois, aucune pitié?

C'est précisément ici à Montréal, en 1992, que Pontalis proposa dans une conférence de « faire taire *le fatum*, pour faire parler *l'infans* ». Pas seulement un jeu de mot, entre le « far », le *parler* du fatum, et ce qui *ne parle pas*, l'enfant.

Plutôt, l'invitation faite au travail analytique de déplacer autant que possible à l'arrière-plan un « thème majeur » comme celui du destin, pour permettre à ce qui jusque-là n'avait jamais été dit, jamais raconté, de prendre la parole pour la première fois. Toutefois, ce « thème majeur » n'est pas si aisément déplaçable. Nous sommes toujours placés entre quelque chose qui nous précède, qui nous parle — Pontalis lui-même, par exemple, qui nous a avertis de la nécessité de faire taire le destin pour qu'une histoire commence — et notre propre parole. Laquelle, parfois, n'a pas d'autre place que celle qu'elle arrive à se faire à l'intérieur d'un discours, elle n'est que sa traduction, son élaboration possible, quand tout se passe bien. (Peut-être notre propre parole n'est-elle que la résistance que nous opposons à notre entrée dans le discours de Pontalis, donc le signe de sa vérité, comme de la nôtre).

Quoi qu'il en soit, l'invitation de Pontalis contient, outre cette indication de méthode — et à juste titre —, une sorte de défiance vis-à-vis de notre thème. Et cela parce que, disons-le d'emblée, nous ne pouvons pas oublier ce qui entraîne la question du destin dans le sens d'une simplification de l'histoire d'une vie, des processus psychiques, dans l'illusion — parfois — d'une reconstruction qui arrive à dire le mot fatidique. Au sens aussi où le destin est la représentation d'un temps figé, et le sens d'une analyse est justement de permettre la mise en mouvement de cette fixation, pour produire une figuration incessante; ne risquons-nous pas alors d'appeler destin quelque chose qui, *juste le temps de commencer* (l'analyse par exemple), *va disparaître*? Que l'analyse commence, a dit Pontalis, alors exit le roman et, avec lui, le romanesque. Très vite, plus d'histoire lisible, plus de destin déchiffrable. Ce qui confirme donc l'interprétation que nous avons proposée: pour Pontalis — qui, dans cette ligne théorique, est un constructiviste — le destin est plutôt une illusion rétrospective, une sorte de causalité romanesque, la construction nécessaire, parfois impérieuse, d'une trame, d'un « fil rouge » capable de lier les événements.

Pourtant — comme Pontalis ne le sait d'ailleurs que trop —, l'écoute analytique ne s'organise pas seulement dans le *hic et nunc* ou dans la construction d'un sens, mais toujours entre des temporalités différentes, entre le temps que nous sommes en ce moment en train de vivre et le temps qui nous a précédé, par exemple celui d'une invitation à faire taire, une invitation à couvrir, peut-être, le bruit d'une insupportable privation de liberté. Au contraire, nous sommes toujours plongés dans plusieurs temps et l'écoute analytique, dans son essence, est peut-être la possibilité de recevoir ces différentes « ondes de temporalités présentes à la parole dans la cure », c'est-à-dire les différents niveaux dans lesquels un mot est placé². Est-il exagéré de penser au destin comme à une *onde* qui nous rejoint, une *onde anachronique*, un passé qui ne serait pas — nécessairement — l'horizon d'antériorité d'un présent, mais qui signale l'irréductible duplicité de l'être humain, toujours divisé entre plusieurs temps, plusieurs modes, plusieurs désirs? Est-il excessif de soutenir que chacun de nos mots doit irrémédiablement tenir compte — comme nous le proposait voilà des années Harold Bloom — de l'angoisse de l'influence de l'autre, du fait que ce mot a depuis toujours, d'une manière ou d'une autre, un antécédent?

Par exemple, Pontalis lui-même, avec qui nous nous confrontons et qui est devenu un lien de nos discours, un moteur, mais aussi un destin, pourrait-on dire... « Pourquoi utilisez-vous le mot destin? » demanda-t-on une fois à Françoise Dolto, à propos de son livre *inconscient et destins*³. Et elle de répondre : « Le mot destin, pour un psychanalyste, touche tout à la fois au transfert, à l'imaginaire, à l'histoire du sujet. Mais c'est aussi un mot qui rappelle la part

d'inconnu dans la vie du sujet, d'inconnu pour le psychanalyste. Moi-même, en tant qu'analyste, je ne sais pas ce qu'est un destin; comme un chacun, je sais ce que c'est qu'une histoire à travers ce que révèle tel ou tel cas; mais cette histoire d'un sujet est reliée à des inconnues. La psychanalyse peut expliquer par la théorie les effets de la rencontre d'un enfant (ou d'un adulte) avec un psychanalyste, et les résonances qu'elle produit dans l'inconscient de l'un et de l'autre. Il n'empêche qu'il reste une inconnue quant à l'avenir du patient⁴ ».

Je pense que l'on peut partir de là, de cette déclaration d'ignorance. Qui n'est pas seulement, comme on pourrait le croire, une sorte de prudence *naïve*. Au contraire, c'est peut-être une sorte de ruse pour imaginer nos mots comme innocents, sans taches, donc sans une histoire qui les précède, des mots originels, originaux. Wittgenstein a dit une fois que si le destin existait, nous ne pourrions pas le savoir. Du reste, quel destin serait-ce si le sujet y était doté d'un savoir, capable éventuellement d'intervenir sur lui, en le transformant, en le niant ou en le conduisant quand même à terme, serait-ce dans une sorte de décision autonome?

De la sorte, la seule manière pour pouvoir affirmer la substantialité de la question, sa plausibilité, c'est de partir de cette ignorance, de la thèse selon laquelle le destin n'est pas un concept de la psychanalyse, bien que nous ne puissions nous en passer, comme je le crois personnellement. Naturellement, nous devrions nous garder de l'assumer comme instrument à l'intérieur de la cure, de l'utiliser comme une sorte de sceau que nous apposerions sur les histoires que nous ne pouvons ou ne voulons pas affronter. *Destin*, dans ce cas, ne serait rien d'autre que l'équivalent de « marchandise de rebut », d'« intraitable ».

Devrions-nous alors l'entendre à la manière de Lacan, c'est-à-dire comme une *figure* rhétorique? « Si nous oublions cette espèce de chose qui est de l'ordre de la figure — disait Lacan — au sens où ce mot s'emploie pour dire figure du destin comme on dit aussi bien *figure de rhétorique*, cela veut dire que nous oublions simplement les origines de l'analyse car elle n'aurait pas pu même faire un pas sans ce rapport⁵. » Une thèse forte s'il en est. Car fonder la psychanalyse sur la question du destin n'est absolument pas évident. En effet, qu'est-ce que ça peut vouloir dire que la psychanalyse doive son début, ses vagissements, à cette interrogation qui joue le rôle de sage-femme? Ici aussi, rien ne va de soi. On pourrait soutenir, et avec une abondance de preuves, que c'est au contraire en remettant en discussion la notion d'hérédité, de transmission directe de la maladie (et cela aussi bien dans l'interprétation de la psychiatrie du XIX^e siècle que dans celle de Fliess, avec son déterminisme fou), et en mettant au contraire en lumière la singularité de l'événement, son historicité, sa place (qu'il se situe dans l'empirisme d'une séduction ou dans la généralité d'une fantaisie), c'est précisément en remettant en discussion ces données, disais-je, que la psychanalyse prend forme. Nous devons d'ailleurs à Michel Foucault cette observation qu'à l'apparition de la psychiatrie, au début du XIX^e siècle, la tentative de trouver une raison aux échecs de la raison se heurta presque immédiatement à la question de la violence extrême, c'est-à-dire au fait qu'il arrive à un homme de tuer, de détruire, en échappant donc à cette même raison qui essayait de trouver une explication plausible de l'événement.

Pour aller droit au cœur du problème, on pourrait dire que la question du destin possède une double valeur : d'une part, il semble presque instinctivement désigner le fil qui unit plusieurs générations, ce qui les lie à travers des legs plus ou moins explicites, plus ou moins dramatiques, comme dans la célèbre expression freudienne de l'essai sur *l'Inquiétant* : « Le constant retour du même,

la répétition des mêmes traits de visage, caractères, destins, actes criminels, voire celle des noms à travers plusieurs générations successives⁶. » D'autre part, toutefois, *destin* est le nom que nous pouvons donner à ce qui finit, au contraire, par *interrompre* cette même chaîne, le nom qui introduit l'espace de l'événement sans raison, de ce qui échappe aux pouvoirs du déterminisme. Mais de la sorte, on introduit du nouveau; l'*invention de la psychanalyse*, par exemple, comme dans le cas de son fondateur. En ce sens, l'ignorance dont il est question ici (mais un destin n'était-il pas présent dans notre ignorance?) n'est pas antifreudienne. Comme nous l'apprend ce texte célèbre qu'est *Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine*, qui date de 1920, le déterminisme est seulement rétroactif, tourné en arrière. Peut-être pouvons-nous dire quelque chose sur le sens d'une histoire, sur les fils qui la lient tenacement, mais nous ne pouvons rien dire sur l'avenir d'un patient. À vrai dire, nous ne pouvons pas non plus dire grand chose sur la raison pour laquelle des parcours ont été suivis plutôt que d'autres, vu la surdétermination complexe qui est toujours en acte dans la vie psychique. Nous ne pouvons que la reconstruire a posteriori, dans sa cohérence plus ou moins apparente, en définissant les nœuds, les points de friction que cette même vie a trouvée sur son parcours, sans toutefois oublier que *le destin n'est pas l'inconscient. Il est davantage*, il est ce qui nécessairement dérive de la conjonction entre le monde intérieur et les rencontres que le sujet réalisera au cours de sa vie et qui finiront inévitablement par redéfinir le nombre des trajets possibles.

Toutefois, cette reconstruction possible n'est pas sans importance. Car, de la sorte, en traçant ces points de friction, en désignant les moments où un sujet a pris une direction plutôt qu'une autre, ou a continué sur celle-ci, nous nous situons dans une ligne de pensée qui reconnaît à l'autre son historicité effective, sans l'annuler dans le jeu stérile d'une construction quelconque, c'est-à-dire dans la transformation de la psychanalyse en une sorte de narratologie.

Mais alors, si le destin est ce qui nous est légué, comme son refus possible, refus d'un legs, refus d'une destination préventive (la *destinerrance*, comme l'a écrit Derrida), qu'est-ce, en fin de compte, qu'un destin? Disons-le avec force: à part quelques cas significatifs, la psychanalyse a toujours utilisé le terme destin ou bien' comme une façon de parler de la représentation d'une impossibilité au changement, ou bien elle a identifié le destin à la névrose de destin. Ou enfin, comme nous l'ont appris les résultats malheureux de la psychobiographie, elle a essayé d'affronter la singularité d'une histoire depuis la généralité des thèses psychanalytiques, avec des résultats plus ou moins désastreux. Il faut au contraire rappeler qu'il n'existe pas une *nécessité de la contrainte, ou de la névrose, pour avoir (ou être?) un destin. Une vie peut être un destin, au-delà de toute pathologie*. Pour un auteur comme Bollas, par exemple, le destin est l'expression la plus authentique de soi, l'expression du vrai self. Ce sur quoi je ne suis pas d'accord, mais qu'il n'est pas nécessaire ici de prendre en compte, si ce n'est pour éviter l'identification hâtive entre le destin et la névrose de destin.

Devons-nous donc nous limiter à une sorte de théologie négative (le destin n'est ni, ni...), ou pouvons-nous aller un peu plus loin? Pour ce faire, il ne nous reste qu'à repartir de nous-mêmes, en essayant d'accumuler, lentement, les indices.

Tout d'abord, il me semble qu'une question de ce genre a une spécificité qui lui est propre : il est difficile de nier que dans notre travail analytique, nous sommes aux prises, que nous le voulions ou pas, avec le destin d'autres êtres humains qui demandent d'être aidés à vivre⁷. Ou de trouver une certaine forme de satisfaction

moins tragique. Ou, comme cela se produit aussi, pour confirmer le caractère inexorable d'une vie. Parfois, dans une souffrance qui imprègne sans cesse les membres du couple analytique, le scénario est exactement celui-ci : ne rien changer du destin tragique d'une existence peut être un moyen paradoxal pour réaffirmer une goutte de subjectivité dans une mer de contraintes, d'empêchements, d'histoires écrites par d'autres. Une manière de pouvoir dire que les constructions qui en dérivent, quelque chargées de souffrance qu'elles soient, de tragique, sont quand même ce peu que la vie a accordé à l'affirmation d'une identité. Peut-être la seule manière pour pouvoir dire qu'un Je existe.

« Si je devais changer — a dit une fois un patient —, cela signifierait que tout ce que j'ai pensé au cours de ces années n'est plus valable, que c'était la faute de mon père qui était mort trop tôt, nous laissant dans la pauvreté la plus absolue, de ma mère qui m'avait emmené dans un pensionnat par la ruse, pour m'y abandonner, de ma sœur qui m'a obsédé avec ses idées religieuses. Je ne peux pas me le permettre ». Affirmer un destin, cela peut être une manière de pouvoir dire : c'est *mon* destin. Parfois, on n'a vraiment rien d'autre dans la vie. Mais s'il s'agit bien là d'un aspect incontournable de la question, il y a aussi une autre question, le fait que le destin exprime une recherche de causalité, de sens, de mise en ordre du monde des événements. L'explication causale est, pour la psyché, ce qu'est la faim pour le corps: un besoin. « On constate — a écrit Piera Aulagnier—que c'est une nécessité pour le fonctionnement du Je de se forger, en certains moments de son vécu, des causes de souffrance et de s'assurer par là qu'un tribut est payé*. » Ce besoin de causalité, de faire recours aux mécanismes singuliers ou collectifs, tendant à nier sa propre participation aux événements, se charge d'un poids considérable, il prend souvent l'aspect d'un roc inattaquable. Affirmation d'un status quo infranchissable, sous peine de la perte définitive et irréparable de toute amarre, de tout ancrage à un lien identitaire, serait-ce la souffrance; une manière pour préserver l'unité d'un soi qui autrement serait déchiré par les interprétations possibles de cette même histoire. Dans les états-limites, en particulier, cette exigence prend des caractéristiques absolument vitales car elle se présente comme un point d'agrégation d'une identité traversée par des vécus de dépersonnalisation et de desubjectivisation massive, au point que la difficulté qu'ont ces patients à se débarrasser de l'analyste peut être interprétée comme une manière de construire une sorte de « nouveau » roc identitaire. Un *lien* grâce auquel on pourra se définir, une sorte de néohistoire qui répète toutefois le mécanisme de scission si particulier de ces histoires : une histoire à côté de l'autre, le passé dans son aspect immuable, le présent (futur) dans sa potentialité. Ce dernier n'est jamais vraiment autre, jamais vraiment une solution effective, jamais pourtant *seulement* une répétition. D'où, peut-être, la nécessité de conserver un contact prolongé au cours des années, un lien qui puisse, sinon remplacer « le roc » originaire, du moins se placer à côté de ce dernier.

Cette subdivision du psychique en un *avant* (où se cacherait la vérité de son propre être) et un *après* (déjà par ce simple fait condamné au rang d'élément d'appoint, d'enraiment d'une tragédie déjà survenue et immuable), offre peut-être une perspective clinique pour considérer la question du destin. Au sens où ce sont précisément les cas où l'objet assume une importance particulière, qui montrent (par le biais de cette même subdivision) que tout a *déjà* eu lieu et pourtant que tout est *encore* possible (en premier lieu, bien sûr, la catastrophe). Au fond, pour le dire avec brutalité, combien de personnes doivent participer au jeu tragique du « il ne faut pas jeter les rubans funèbres », y compris, bien sûr, notre Aurora? Peut-on nier que ce ruban sert de roc identitaire, de proposition assumée et constamment jetée au visage de l'autre, pour lui montrer son inutilité,

comme pour le défier sur la possibilité, vaine, que les mots effacent ce qui a été écrit? Toutefois, comment nier que si un placard a son cadavre, c'est pour que quelqu'un, enfin, arrive à le vider?

Ici, une fois encore, nous nous sentons profondément d'accord avec P. Aulagnier lorsqu'elle écrit, à propos du développement du Je : « Les prévisions que ce même Je ou le Je de quelques autres avaient pu faire sur son destin, prévisions positives ou négatives peu importe, se révèlent toujours des plus aléatoires. Ce destin dépend de deux ensembles de facteurs : a) un ensemble de facteurs internes; b) un ensemble de facteurs externes, non prévisibles, que le Je rencontre du premier au dernier jour de son existence⁹. »

Or, si le sujet est aux prises avec cet éventail de possibilités, la théorie, au contraire, s'exerce nécessairement du côté de l'impossible, au sens de « définir non pas les possibles dans ce registre... c'est-à-dire qu'on ne peut pas prévoir quels pourront être les possibles futurs, mais à définir l'impossible ». En d'autres termes, la théorie ne réalise pas le type de versions d'une histoire auxquelles nous avons éventuellement accès, elle ne définit pas quel récit construire (comme dans la version du type à la Schafer), *mais les limites des constructions possibles, les liens nécessaires à la construction d'une histoire*. On peut ainsi affirmer que le destin fonctionne, à l'intérieur de la théorie analytique ou de la dimension clinique, comme une sorte de friction, d'« objet archéologique » résistant au processus de métabolisation du psychique. Comme *reste* des processus traductifs, de la théorie qui marque dans ce même reste non seulement sa limite, mais son point d'ancrage, de reconnaissance de l'historicité effective de l'autre, de la friction nécessaire pour faire marcher un discours. Limite des discours possibles, limite aux théorisations toujours plus nombreuses sur la primauté du *hic et nunc*, de l'inconscient comme construction d'un couple. Le destin, donc, comme ce qui caractérise un parcours psychique, au-delà de toute construction narratologique ou de toute suggestion manipulatrice. Mais sans oublier que c'est précisément la *manipulation* qui est l'instrument fondamental pour qu'un destin puisse se réaliser. On pourrait même aller jusqu'à affirmer une sorte de loi générale: il n'y a pas de destin sans une manipulation de la réalité, afin que celle-ci se déploie menaçante, hostile, pour nous signaler que nous sommes victime d'un ailleurs que nous ne reconnâtrons absolument jamais comme nôtre. En évitant donc toute conscience de ses propres implications dans les histoires funestes qui se réalisent, la manipulation me semble être ce qui exprime le mieux le poids de cet objet intraitable, de ce qui n'est pas passible d'être intégré et qui, toutefois, doit *prendre une forme justement* à travers cette intervention sur le réel. On peut dire que *la seule nature du destin, peut-être, est sa possibilité de prendre forme*, c'est-à-dire la matérialisation d'un univers énigmatique sous une certaine **forme**, une certaine *figure*, à un certain moment. Les différentes figures du destin que nous pouvons rencontrer en psychanalyse (et donc pas seulement le destin comme représentation d'une vie immobile), l'anatomie (qu'on se rappelle la définition de Freud de l'anatomie comme destin), le signifiant, la lettre, la femme, le Surmoi, le vrai Self... sont l'expression de cette matérialisation, de cette nécessité de représentation.

Ce « prendre forme » nous libère-t-il de la question de définir ce que peut être le destin? Pas du tout. Je crois que nous nous trouvons toujours face au même problème. Et peut-être n'est-ce pas un hasard, étant donné que le « destin » ne fait pas partie des *concepts fondamentaux* de la psychanalyse. Le destin est clairement en marge du discours psychanalytique et je crois que cela a été nécessaire à la psychanalyse pour survivre, parce qu'assumer la notion de destin comme *pivot*

d'une analyse l'aurait condamnée au mutisme. Mais en même temps, lorsqu'on a déplacé le destin en marge de son propre domaine, ce n'est pas seulement l'analyse qui a été protégée. *C'est le destin même dans sa qualité de décentrement, de déliaison, d'interrogation.*

Les Grecs, comme on le sait, avaient deux mots pour désigner la vie: *zoé* et *bios*, la vie animale et la vie dans sa spécificité humaine. Le destin, lui, serait-il plutôt du côté *animal*, c'est-à-dire serait-il la tyrannie de la vie dans sa forme la plus brutale, ce qui fait échouer toutes nos tentatives de la maîtriser, la vie, dans sa puissance, face à laquelle nous ne pouvons opposer ni la pensée, l'admirable Logos, ni la *teknè*? Ou plutôt, serait-il la **vie** dans sa spécificité typiquement *humaine*, la vie qui maintient toujours une trace, ou plutôt un tracé de ce qui nous est **arrivé**, et qui essaye de se construire — dans les limites *du* possible — avec ce tracé, toujours soumis à la retranscription, à l'historicisation? *Le destin, lui, serait-il le signe même de l'homme dans l'impossibilité de se débarrasser de l'autre?*

Évidemment, la théorie n'échappe pas à cette multiplication des figures du destin : idiome personnel chez Bollas, signifiant énigmatique chez Laplanche, vrai Self chez Winnicott, le sujet lui-même dans son ancrage au réseau du discours chez Lacan, *phantôme* chez Abraham et Torok...

Les différentes théories analytiques essaient de définir les alentours de cette question, de tracer les limites de ce *quid* qui pose au sujet ses questions fondamentales sur sa singularité même, sa manière d'avancer dans la vie, serait-ce vers la catastrophe. De la sorte, elles finissent — inévitablement —, en raison de cette particularité de l'objet que nous avons défini, par représenter des aspects possibles d'une autobiographie. De ce point de vue, la théorie est une manière de réinterroger son propre destin pour tracer, grâce à l'activité de l'écriture, des conjonctions nouvelles et différentes dans la trame de sa propre vie. La tentative de chercher un sens à sa propre existence, d'en découvrir un fil secret, de retrouver dans la série infinie des événements cet ordre qui semble enfin pouvoir apporter la paix à la douleur quotidienne de la vie, se mêle toutefois (comme je crois que cela est arrivé à la psychanalyse dans son histoire) à une sorte de secret à conserver sur l'objet de l'enquête. Est-ce la seule manière pour permettre à la psychanalyse de ne pas tomber dans une sorte de mysticisme et d'activité « synthétique », comme Freud en a signalé le danger? La nécessité de préserver le vrai Self qui, selon Winnicott, est toujours secret? Le caractère *secret* même de la psychanalyse¹⁰? Ou plutôt, le secret se réfère-t-il à l'impossible achèvement d'une œuvre qui, dans le cas du destin, atteint son sommet, comme si la question était toujours dans une position limitrophe par rapport à notre domaine d'enquête, mais jamais, néanmoins, exactement là où nous nous y attendrions? C'est-à-dire la nécessité de préserver ce qui reste par-delà nos mots?

Enfin, est-il complètement insensé d'affirmer qu'une fois fa psychanalyse réduite au dialogue entre deux subjectivités, comme cela arrive dans la psychanalyse contemporaine, la question du destin (mais n'est-ce pas tout aussi vrai pour la psychanalyse elle-même?) devient, de fait, inexistante? Comment conserver en vie cet élément qui pousse la psychanalyse hors de ses coordonnées? Et surtout, comment ne pas se rendre compte qu'en sa qualité d'objet archéologique, d'objet hors du temps, le destin représente *la condition même de la psychanalyse*, centrée irréversiblement sur le statut du hors-temps, du *Zeitlos*? « *L'Homo analyticus* ne serait pas un *Homo natura*, a écrit Julia Kristeva : ni naturalité biologique, ni naturalité du dialogue entre consciences. *L'Homo analyticus* serait retour, révolte du hors-temps dans le temps¹¹, » Ce *Zeitlos* par

excellence qu'est le destin, cette résistance à l'histoire, bien qu'il soit le fruit d'une histoire, est peut-être le paradoxe auquel la psychanalyse, à mon avis, est irrémédiablement confrontée. Sans que tout cela puisse de nouveau se résumer au vieil adage : *et voilà pourquoi votre fille est muette*. Ici, c'est la théorie elle-même qui est muette, pour faire parler vraiment le destin (ou pour le faire taire définitivement). À condition, toutefois d'avoir parlé à son tour. Au moins pour dénouer un ruban, pour le libérer d'un engagement mortel.

Maurizio Balsamo
Viapiave, 36 00187 Rome

Notes

1. Version modifiée du texte de la conférence présentée à l'Association des psychothérapeutes psychanalytiques du Québec, Montréal, 1998.
2. P. Fédida, *Intervention dans le débat à propos de « Temporalité et traduction »*, dans J. Laplanche, *La révolution capernicienne inachevée*, Paris, Aubier, 1992, p. 345.
3. Françoise Dolto, *Inconscient et destins*, Paris, Seuil, 1988.
4. F. Dolto, *op. cit.*, p. 14.
5. J. Lacan, *Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 372.
6. S. Freud, L'inquiétant, *Œuvres complètes*, XV, Paris, 1996, p. 168,
7. « Je voudrais soutenir que demain la psychanalyse pourrait être peut-être un des rares lieux préservés pour le changement et la surprise, c'est-à-dire: pour une vie », J. Kristeva, « A quoi bon des psychanalystes en temps de détresse qui s'ignore? », *La psychanalyse : questions pour demain*. Monographies de la Revue franç. de Psych., 1990, p. 33.
8. P. Aulagnier, *Un interprète en quête de sens*, Paris, Ramsay, 1986, p. 250.
9. P. Aulagnier, Le **potentiel**, Je possible, l'impossible: catégories et repères du champ clinique, *Topique*, 62, 1997, p. 7.
10. « On en vient à se demander s'il n'est pas essentiel à la psychanalyse —je dis à son existence comme thérapeutique et comme savoir vérifiable — de rester non **sans** doute tentative maudite et science secrète, mais du moins un paradoxe et une interrogation », J. Kristeva, Le scandale du hors-temps, *Rev. franc. Psychanal.*, no 4, 1995, p. 1030, note I. C'est moi qui souligne.
11. J. Kristeva, *op. cit.*, p. 1043.

Références

- H. Bloom, 1975, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, London, Oxford Univ. Press.
- J. B. Pontalis, 1997, *Ce temps qui ne passe pas*, Paris, Gallimard.
- R. Schafer, 1990. *Un nouveau langage pour la psychanalyse*, Paris, PUF.