

PSYCHOANALYSE

2

BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHOANALYSE

ECOLE BELGE DE PSYCHANALYSE

"Then, it's the wrong house?"

Bruno was saying

*"No, no! It's the right HOUSE",
the Professor cheerfully replied
"but it's the wrong STREET"*

Lewis CARROLL

PSYCHOANALYSE

- DIRECTION - DIREKTIE
Francis MARTENS
- CONSEIL DE REDACTION - REDAKTIERAAD
Jozef CORVELEYN, Francis MARTENS, Mark MERTENS, Regnier PIRARD, Marie-Dominique ROBIN, Antoine VERGOTE
- MISE EN PAGES - OPMAAK
Marie-Claire MARTENS, Danielle de LAME
- PSYCHOANALYSE paraît deux fois l'an, au printemps et à l'automne
- PSYCHOANALYSE verschijnt twee keer per jaar, in de lente en in de herfst
- Le courrier est à adresser à PSYCHOANALYSE
95, rue de l'Arbre Bénit, B-1050 Bruxelles, Belgique
- De post wordt gericht aan PSYCHOANALYSE
Gewijde-Boomstraat, 95, B-1050 Brussel, België
- Les versements se font sur le compte 310-0294238-26 de PSYCHOANALYSE
ou par mandat postal
- De betalingen worden verricht op de rekening nummer 310-0294238-26 van PSYCHOANALYSE
of door middel van een postwissel
30003-03510-00050228692 de LUGRIN-PSYCHOANALYSE
- Abonnement aux numéros 2 et 3 (ou 3 et 4) : 750 FB
(Etranger : a) 800 FB - Europe
b) 1.000 FB)
- Abonnement voor de nummers 2 en 3 (of 3 en 4) : 800 BF
(Buitenland : a) 800 BF - Europa
b) 1.000 BF)
- Les opinions exprimées dans les articles n'engagent que leurs auteurs
- De uitgedrukte meningen in de bijdragen binden alléén de schrijvers
- Les auteurs dont le nom est suivi d'une astérisque ne font pas partie de l'Ecole Belge de Psychanalyse
- De schrijvers welke hun naam door een asterisk gevolgd wordt maken geen deel uit de Belgische School voor Psychoanalyse
- Le "discours psychanalytique" est ce qui a (parfois et exclusivement) lieu dans le cadre d'une cure psychanalytique entre un psychanalyste et un psychanalysé. On ne trouvera jamais, dans une revue ou un exposé, produits par des praticiens de la psychanalyse, que des propos opinants inspirés de près ou de loin par l'expérience et la littérature psychanalytiques.
- Nederlands

PSYCHOANALYSE 2.

TIJDSCHRIFT VAN DE BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHOANALYSE
REVUE DE L'ECOLE BELGE DE PSYCHANALYSE

DÉCEMBRE - 1984 - DECEMBER

sommaire - inhoud

<u>The wrong house</u>	Lewis CARROLL (*)	1	
<u>Genèse, XXIV, 67</u>		5	
<u>VOORWOORD</u>	F.M.	7	
<u>LIMINAIRE</u>	F.M.	9	
<u>PSYCHOSE</u>			
- Les enseignements de la psychose	Jean FLORENCE	10	
- Wijsgerige bedenkingen bij De Waelhens "La Psychose"	Paul MOYAERT	28	
- De hysterische psychose in het oeuvre van Gisela Pankow	Jozef CORVELEYN	47	
- Le fantasme de la castration dans l'homosexualité et la paranoïa	Antoine VERGOTE	57	
- Een fenomenologische studie over symptomarme schizofrenieën	Lili DE VOOGHT en Paul MOYAERT	69	
- Traité des apparitions	Daniel SCHURMANS(*)	77	
- Enkele bakens die de beweging van "institutionele psychotherapie" begrenzen	Marc LEDOUX	89	
<u>A B C D E F reud</u>			
- Notes d'un séminaire sur la psychanalyse (deuxième partie)	Christian FIERENS	95	
<u>INSTITUTION</u>			
- L'institution de la pourriture	Michel de CERTEAU(*)	117	
<u>MEDICAL</u>			
- Du médical en tant qu'objet	Pierre BENOIT(*)	127	
<u>BANK-NOTE</u>			
- Place de l'argent dans la psychanalyse	Freddy TURNER	134	
<u>LECTURES</u>			
- L'image inconsciente du corps (Françoise DOLTO : "L'image inconsciente du corps")	Rachel KRAMERMANN	138	
- Touchante conscience professionnelle (J.M. MASSON : "Le réel escamoté")	Francis MARTENS	141	
<u>SAMENVATTINGEN - RESUMES - ABSTRACTS</u>			144
<u>ANNONCE</u>			151
<u>ERRATA</u>			152
<u>Aggadoth du Talmud de Babylone</u>			155
<u>Et n'est-ce pas étrange...</u>	Lewis CARROLL(*)	156	

בראשית כד כה חיי שרה
 אֲשֶׁר עָשָׂה : סו וַיִּבְאֶה יִצְחָק הָאֵלֶּלֶךְ
 שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת רִבְקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה
 וַיִּאֲדָבָר וַיִּנְחָם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ :

Isaac la conduisit dans la tente de Sara sa mère , il prit Rébecca pour femme et il l'aima, et Isaac se consola après sa mère.

Genèse, XXIV, 67.

Commentaire

DANS LA TENTE DE SA MERE. Il la conduit dans la tente et elle prend la ressemblance de Sara sa mère! Aussi longtemps que Sara vivait, une lumière était allumée d'une veille de Sabbat à l'autre veille de Sabbat, la bénédiction était dans la pâte *qu'elle pétrissait*, une nuée était fixée au-dessus de la tente. Quand Sara est morte, tout a cessé. Et quand Rébecca est venue, tout a repris. — APRES SA MERE. Il est naturel que tant que l'homme a sa mère, elle soit tout pour lui. Quand elle est morte, l'épouse est sa consolation.

Rabbi Chelomo ben Itzhak, dit RACHI, Troyes, fin du XIème siècle, le plus écouté des commentateurs de la Torah.

voorwoord

Net als Mozes overschouwt Freud wel het landschap van de psychose, maar hij dringt er zelf niet echt in door. Is het misschien zoals men wel eens beweert dat het de neuroticus is die de luchtkastelen bouwt maar dat alleen de psychoticus in staat is om erin te wonen? ...dit is een misplaats fantasietje, tenzij men het woord alleen onderlijnt.

De psychose heeft voor de clinicus lang niet die fascinerende kracht die haar (ijle) waarheid uitoefent in de literatuur (zelfs de psychoanalytische). Indien Antonin Artaud had kunnen kiezen, zou hij ongetwijfeld de voorkeur hebben gegeven aan de naam Janssens. Dit zou hem overigens helemaal niet gevrijwaard hebben voor de menselijke krankzinnigheid, kwetsbaarheid die wij allen delen en waarvan de gescheurde sluier, als de vlag hoog in de mast van het "narrenschip", nog het best laat zien welk een wonder het is niet helemaal "zot" te zijn.

Voor Xenophon (de trouwe gezelschapsgenoot uit onze studiejaren) was het paard de geprefereerde broer van de mens, gelet op zijn (typisch menselijke, zo zei hij) geneigdheid tot aanvallen van krankzinnigheid : de opgewondenheid, het op hol slaan...

Bij het ziekbed van het zieke dier, de mens, wordt vaak de psychoanalyticus te hulp geroepen. Hij heeft over het algemeen, naar het voorbeeld van Henri Michaux, "zeer vaak elders geleefd". Dit laat hem soms toe om er zijn weg te vinden. Leeftocht is hiervoor evenwel onontbeerlijk.

De psychoanalytische theorie volstaat hiervoor niet, evenmin als de persoonlijke analyse. Voortdurende ontcijferingsarbeid is er nodig alsook openheid voor velerlei klinische omzwervingen. En ieder moet hierin zijn persoonlijke weg vinden. Vele auteurs hebben ons geleerd om de psychoanalyse goed te conceptualiseren. Er zijn er echter weinig die ons leren om vorderingen te maken in het dagelijkse werk van de praktijk. Eén van hen is Françoise Dolto, aan wie een hele generatie van analytici langs allerlei wondere wegen schatplichtig is met betrekking tot het concrete werk.

Bij de aanvang van een nummer dan ten dele gewijd is aan de psychose en ter gelegenheid van de publicatie van een boek dat het beste van haar oeuvre bundelt ("L'image inconsciente du corps") is het dan ook fijn om in Dolto de steeds jonge analytica te begroeten die altijd opnieuw begint en zoekt. En het is ook fijn om haar te kunnen bedanken voor het feit dat zij voortaan door haar weliswaar niet academische dan toch vererende aanwezigheid de oude lijsten van de Belgische School voor Psychoanalyse komt verjongen.

Het derde nummer van "Psychoanalyse" zal de (ver-)banden behandelen tussen psychoanalyse en antropologie.

Het vierde nummer zal handelen over Lacan.

F.M.

liminaire

A l'instar de Moïse, Freud contempla la terre de la psychose sans jamais y entrer véritablement. C'est peut-être, comme on dit, que si le névrosé construit des "Châteaux en Espagne", le psychotique est seul à pouvoir y habiter? ... imagerie de mauvais aloi, à moins de souligner le mot seul.

La psychose, pour le clinicien, n'a rien de la fascination que sa vérité -nue en vérité- exerce sur la littérature (fût-elle psychanalytique). Artaud, s'il avait pu choisir, eût sans doute préféré s'appeler Dupont -ce qui ne l'aurait nullement exclu de l'humaine folie, précarité bien partagée dont le voile déchiré, accroché à la nef des fols, laisse mieux percevoir combien il est miraculeux de n'être point tout à fait "fou".

Xénophon, pour sa part (celui de nos années studieuses), avait déjà désigné en le cheval notre frère privilégié, vu sa propension (typiquement humaine, disait-il) aux accès de folie : emballément et mors aux dents...

Au chevet de l'animal fou nommé homme est parfois convié le psychanalyste. Celui-ci, à l'exemple d'Henri Michaux, a généralement "vécu très souvent ailleurs", ce qui lui permet parfois de s'y retrouver. Non sans avoir besoin de quelque viatique.

A cet effet la théorie psychanalytique ne suffit pas, ni même l'analyse personnelle. Il faut encore travail de défrichage, d'ouverture de chemins cliniques, laissant la place au cheminement de chacun. Beaucoup d'auteurs nous ont appris à bien conceptualiser la psychanalyse, très peu à cheminer dans le quotidien de sa pratique. Parmi ceux-ci, Françoise Dolto à qui, par des voies étonnamment diverses, toute une génération d'analystes est redevable (parfois sans s'en douter) d'avoir appris à travailler.

Il est dès lors bienvenu, au seuil d'un numéro consacré en partie à la psychose et à l'occasion de la sortie d'un livre ramassant le meilleur d'une oeuvre ("L'image inconsciente du corps"), d'avoir à saluer ici cette jeune analyste -infiniment débutante- et de la remercier de rajeunir désormais de sa présence (honorifique quoique peu académique) les vieilles listes de l'Ecole Belge de Psychanalyse.

Le numéro 3 de "Psychoanalyse" traitera des rapports de la psychanalyse et de l'anthropologie.

Le numéro 4 tentera de s'attaquer à Lacan.

F.M.

Psychose

LES ENSEIGNEMENTS DE LA PSYCHOSE LES PSYCHANALYSTES À LA QUESTION (*)

par Jean FLORENCE

Il est généralement admis que la psychanalyse doit son existence au défi qu'adressait à la médecine l'énigme de l'hystérie. Freud, non sans tâtonnements, édifia un dispositif thérapeutique qui permit aux hystériques d'avoir un accès original aux sources de leurs symptômes du fait que leur parole, recevant un accueil inouï, devenait la voie d'une mutation subjective. Ce serait pourtant se méprendre gravement que de définir l'analyse comme la transcription scientifique du roman névrotique. Dès les premiers étonnements de Freud, encore neurologue mais livré à l'inattendu des rencontres cliniques initiales, à Vienne, à Paris, à Nancy, l'idée de réviser les conceptions de la psychologie de son temps lui fut imposée par les difficultés éprouvées à comprendre et traiter les troubles aphasiques, les psychoses et leurs formes atténuées dans certaines manifestations bizarres de la vie normale : erreurs de la pensée, paraphrasies, lapsus, rêves.

En cette fin du XIXe siècle où la psychiatrie tentait peu à peu de se donner un statut de discipline médicale à part entière, cherchant à se fonder sur des critères scientifiques d'observation et de classement des faits psychopathologiques, Freud n'échappait nullement au climat ambiant. Parallèlement à ses découvertes empiriques d'une méthode spécifique de traitement des névroses, à travers les péripéties que l'on connaît, l'on décèle dans ses travaux cliniques et ses

premières publications théoriques toute une série d'essais de classification des maladies. Il construit plusieurs tableaux nosologiques où figurent, combinées, comparées, rapprochées, distinguées, toutes les formes de symptomatologies qu'il pouvait connaître. Il cherche visiblement à mettre en évidence, sous les différences manifestes, des parentés, des liaisons, des rapports vivants mais insoupçonnés. Les critères utilisés pour élucider les relations organiques entre tous ces troubles que nombre de ses contemporains classent "partes extra partes" sont à la fois d'ordre historique (génétiques) et d'ordre comparatif (différentiels, structuraux). Qu'il y ait, dans cette multiplicité, des lois de communication, d'opposition, de substitution, telle est son hypothèse, tel est son principe heuristique : toute manifestation psychique est reliée à toutes les autres, réelles et possibles, chez un seul sujet comme dans les relations de ce sujet avec d'autres. Cette exigence est proprement structurale : elle a révélé, depuis Freud, sa fécondité pour toute recherche dans les sciences de l'homme¹.

Si l'on suit la trajectoire freudienne, l'on s'aperçoit que les moments les plus décisifs de l'invention thérapeutique et théorique sont les moments où Freud bute sur une question issue de la clinique des psychoses. Il sera d'ailleurs toujours d'une surprenante ambivalence à l'égard des psychoses, qu'il les rencontre dans sa propre pratique (rarement) ou par le biais de ses élèves psychiatres étroitement concernés par les psychoses, à titre institutionnel et, quelquefois, à titre personnel...² Sous quelque jour qu'elle lui apparaisse, la psychose a été un défi à l'intelligibilité psychanaly-

(*) Cet article a été originalement publié dans "Qu'est-ce que l'homme ?", hommage à Alphonse De Waelhens, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1982. Alphonse De Waelhens était membre d'honneur de l'Ecole Belge de Psychanalyse.

tique, une mise à l'épreuve de ses concepts autant que de sa technique, une provocation incessante à reformuler la théorie. La révision de la théorie du rêve, de la libido, du moi, l'introduction de nouveaux concepts (narcissisme, refoulement originaire, idéal du moi, surmoi, désintringation des pulsions de vie et de mort, etc.) témoignent de ce tourment, de cette inquiétude. Ce qui fut le tourment et l'inquiétude de l'initiateur de la psychanalyse, l'est demeuré après lui.

Il y a donc, venu de la pratique des psychiatres formés à la psychanalyse par Freud lui-même, un questionnement incessant, pressant, qui porte leur espoir de trouver, par l'analyse, une voie d'accès à la compréhension et au traitement des psychotiques. Freud qui, pour sa part, affirmait que la psychanalyse ne pouvait s'avérer agissante qu'à l'endroit des névroses³, n'a, en même temps, jamais pu renoncer à son principe heuristique inaugural : sans les questions issues des troubles psychotiques, la psychanalyse ne tient pas, elle resterait un chapitre parmi d'autres de la psychologie. Or, on sait que l'ambition de Freud était de proposer une nouvelle psychologie assumant tous les faits humains, normaux et pathologiques. C'est bien cette ambivalence que les psychanalystes ont à reconnaître et, littéralement, à traiter en eux-mêmes, s'ils désirent aller plus loin dans la recherche et maintenir vivante la psychanalyse. Une marque de cette ambivalence à l'égard des psychoses qui constituent une sorte de pôle d'attraction et de pierre d'achoppement, trouve son point de fixation dans le rapport que les psychanalystes nourrissent avec la psychiatrie. La psychiatrie, comme institution médicale, dotée de son langage et de ses modes d'action, a commencé par refuser la psychanalyse. Les psychiatres psychanalystes, dont nombre d'élèves de Freud, ont pourtant produit des infiltrations au sein de cet ordre psychiatrique qui, en un demi-siècle, s'est trouvé divisé en lui-même en deux grands courants, l'un dit psychodynamique, l'autre organodynamique. Mais si le langage psychanalytique est devenu partie intégrante de l'esperanto psychiatrique d'aujourd'hui, cela ne signifie nullement que l'éthique analytique inspire ceux qui utilisent ses concepts. La contamination est d'ailleurs réciproque : la psychanalyse n'a pas réussi, malgré tous les fantasmes de pureté de certains, à se passer de nombreux concepts psychiatriques, en particulier de ses concepts nosologiques. Ces quelques considérations liminaires serviront de toile de fond à mon présent propos.

Je voudrais en effet prendre un élément de cette problématique immense que je viens d'esquisser en rappelant le rapport de la psychanalyse avec les psychoses et, en termes éthiques et politiques, en évoquant les relations des psychanalystes avec la psychiatrie. Je me limiterai à envisager le problème de la rencontre avec le psychotique en cherchant à tirer profit de certains outils que nous offre le livre étonnant et, à mon sens, d'une portée qui dépasse largement sa thématique divertissante : Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient⁴.

On y trouve un ensemble extrêmement rigoureux d'hypothèses qui, bien qu'elles aient été produites pour rendre compte d'un problème relevant de l'Esthétique (au sens des philosophes du XIXe s.), à savoir la nature de l'esprit et du comique, nous fournissent le moyen de mesurer les enjeux de la communication manquée avec les psychotiques. J'irais jusqu'à dire que le livre sur le "Witz" constitue la théorie freudienne des passes et des impasses de la communication. Une telle approche du problème nous fera croiser celle qui fut, il y a quelques années, entreprise par Lacan dans son Séminaire sur les psychoses⁵. Il insistait, dès ce moment, sur la nécessité pour les analystes de revenir, en toute rigueur, et infatigablement, aux préalables de toute action "thérapeutique" envisagée avec les psychotiques. Les psychotiques, en effet, posent de façon abrupte et pathétique, la question de la réalité de la rencontre humaine parce qu'ils manifestent, ou semblent manifester, qu'ils n'y croient pas. Bien qu'une discussion sur le rire, le comique, le mot d'esprit semble nous éloigner radicalement du sérieux et du tragique de la psychose, on verra, à l'examen, combien l'analyse des techniques, des mobiles, des structures communicatives de l'esprit et du comique permettent de débrouiller, de manière modeste mais précieuse, les questions confuses de la rencontre de l'autre.

1. L'AMBIGUÏTÉ, LE MALENTENDU, LA RENCONTRE MANQUÉE

Les recherches des philosophes et des psychiatres phénoménologues, tels, en Allemagne, Husserl, Heidegger, Binswanger, Jaspers et, en France, Merleau-Ponty, Sartre, et qui ont été connues, chez nous, grâce à A. De Waelhens, nous ont appris à reconnaître et à mesurer toute la portée de l'ambiguïté essentielle de l'homme. Ambiguïté qui marque autant le rapport de la conscience

avec elle-même que ses rapports avec autrui et le monde. Cette ambiguïté indépassable est la condition même de la liberté⁶. La conscience, en tant qu'elle se trouve toujours déjà prise dans une épaisseur opaque de corporéité, d'histoire, de langage, ne coïncide pas avec elle-même, quelles que soient ses tentatives pour objectiver son être-là, son être-pour-autrui. Les efforts des sciences de l'homme, tendues vers cette objectivation qui les feraient les égales des sciences naturelles, visent sans doute à réduire cette ambiguïté de leur "objet". Mais on sait bien que si un tel objet de réduction positiviste prenait un tant soit peu consistance, c'est l'objet même qui, du même coup, se dissoudrait, rendant vaine la recherche elle-même.

Pourtant, dans certaines circonstances accidentelles, destinales, historico-politiques, il arrive que des hommes tombent, à leur corps défendant, dans un champ d'objectivation, s'offrent, malgré eux, au regard d'une instance d'examen. M. Foucault a montré avec une rare éloquence et une redoutable précision comment l'institution de nouvelles formes de pratiques de pouvoir a ouvert la voie à toutes les technologies dont les sciences humaines sont l'exploitation, la rationalisation, la justification. Qu'il me suffise ici d'évoquer Histoire de la folie, Surveiller et punir, La volonté du savoir.

C'est au moment où l'homme perd sa liberté qu'il offre au regard d'un savoir matière à s'exercer : ainsi le malade, le fou, l'enfant, le criminel. Folle ambition donc que celle qui se propose d'objectiver cette liberté, cette ambiguïté qui s'efface dès qu'on croit la saisir.

Ces allusions hâtives à la phénoménologie et à la critique "archéologique" des sciences humaines dévoilent les enjeux non seulement épistémiques mais surtout éthiques et politiques de ces sciences impossibles. A l'intérieur d'un tel cadre, l'approche "scientifique" et thérapeutique de la folie révèle sa contradiction, son indépassable ambiguïté. Le dernier mot n'est jamais dit sur la folie; qu'on la dise Autre de la pensée, Déraison, Envers de la raison, Maladie, Irresponsabilité selon qu'on l'envisage dans un discours philosophique, social, médical ou juridique, elle garde une frange d'irréductibilité. Sous la lorgnette du clinicien qui le décode, le délire conserve sa "transcendance", son abyssale opacité.

Si je me risque, dans ces pages, à parler de la rencontre de la psychose, dans la singularité de sa phénoménologie ou dans les effets

de rupture qu'elle provoque chez l'interlocuteur psychothérapeute ou psychanalyste, ce sera sur le fond de cet immense réseau de références que je n'ai pu, ici, qu'esquisser et où s'entremêlent les racines institutionnelles, idéologiques et morales du présent propos.

Tout discours, toute rencontre se fondent ainsi sur un ensemble inenglobable mais englobant de présupposés. Au cours de la vie dite ordinaire, ces présupposés font partie du paysage : les innombrables conventions qui règlent nos relations avec les autres n'ont pas à être reformulées à chaque fois. Une espèce de connivence tacite rend possible la vie en commun, sans qu'il faille l'explicitier. Seuls des conflits sérieux nécessitent quelque explication, quelque remise en question : mais toujours sur un plan limité. L'on sait d'ailleurs combien l'on répugne à remettre les évidences en question, combien l'on éprouve de résistance à assumer des conflits, avec quel empressement on s'impose des compromis, on ferme les yeux et les oreilles. Sur la base de certains signes de ralliement, de mots de passe, d'emblèmes communs, les gens se reconnaissent semblables. Il y a dans le terme même de "semblable" de multiples dimensions : similitude, ressemblance, être-ensemble, simultanément; les liens de la ressemblance n'excluent nullement, mais exigent bien plutôt, un aspect de semblance, des façons de faire-comme-si, de faire semblant...

C'est dire que le sentiment d'être-un ("l'être-avec" des phénoménologues) ne va jamais sans un sentiment d'une dissemblance, sans un certain "jeu", jeu de l'être et du paraître, de l'être-là sans y être tout à fait : telle est l'ambiguïté, indispensable pour que soit vivable l'être en commun -il faudrait écrire "l'être en comme-un". Les descriptions minutieuses de Sartre sur la "mauvaise foi" sont une approximation de cette opacité ambiguë, encore que je ne partage pas son optique moralisante puisqu'il relie cette mauvaise foi à une position d'inauthenticité : comme si l'authenticité, c'est-à-dire l'absence de toute division subjective ("autos-hen" : l'un-même) pouvait constituer une norme vivable d'existence. Pour le psychanalyste, cette ambiguïté n'a pas à être combattue : elle est même la garantie d'un espace supportable pour un sujet. C'est un tel espace psychique et interpsychique qui menace d'être réduit, annihilé, dans la psychose : l'angoisse est le signal d'un tel danger.

Cette remarque nous transporte au-delà de la phénoménologie existentielle et nous rapproche de l'expérience clinique. Lacan désignait par le terme de "semblant" cette sorte d'enveloppe du sujet, enveloppe dont la fonction est double : protection et méconnaissance. Le rapport à autrui n'est sûrement pas la fusion des consciences, mais un curieux mixte de vérité et de malentendu. Lacan parlait encore de cette dimension de la feinte, de la duperie et du mensonge comme garante de l'intersubjectivité. On saisit ici le changement de ton, et de perspective, par rapport à une certaine phénoménologie de l'empathie et de la communion. Un calembour devenu célèbre lui avait servi de titre pour un séminaire de psychanalyse : "les non-dupent errent", titre qui venait suppléer à celui d'un séminaire qu'il avait été empêché de tenir et dont le thème aurait été : les noms du père. Nous verrons plus loin combien il y a, dans la trouvaille de cette homonymie, bien plus qu'un jeu de mots : la fonction paternelle joue un rôle déterminant dans la possibilité pour un être humain d'entrer dans le monde de l'intersubjectivité, c'est-à-dire de la vérité et du mensonge, d'identité et d'altérité. Le non-dupe serait sans barrière aucune contre la violence de l'identique, de la Vérité : n'est-ce pas là, précisément, le sort du psychotique ?

Un écrivain comme Roland Barthes, très sensible aux ruses du langage, a constamment été hanté par ce double jeu propre à toute rencontre, à tout dialogue. D'aucuns lui avaient reproché l'usage qu'il faisait, dans son écriture, du langage scientifique, de la linguistique autant que de la psychanalyse. Il rétorquait qu'à son sens l'on se sert du langage commun comme d'une "vulgate culturelle"⁸, que ce recours est à la fois sérieux, parce qu'inéluctable pour la communication, mais aussi ludique. Il en serait au fond ainsi pour tout le monde, avec plus ou moins de "bonne foi"⁹. Usage sérieux et ludique, ajouterais-je, qui devient problématique pour le sujet psychotique. Qu'on n'aille donc pas se désoler de la duplicité de l'être parlant, du rapport instable du signifiant avec le signifié : ce sont les conditions d'émergence de la parole vide comme de la parole pleine. Le discours vide, le langage appris caractérisent bien plus le sujet "normal" que le psychotique qui se trouve exclu de la rumeur commune, des superficialités protectrices des lieux communs, de la "doxa". Parler par citation, quiconque parle le fait, volontairement et surtout involon-

tairement; l'opinion publique est précisément celle de tout le monde et de personne. Cette participation ambiguë aux bruissements de tous permet que chacun, à certains moments, s'y oppose, dénonce, critique, fustige les préjugés et les idées toutes faites. Participer de la bêtise universelle est la condition paradoxale pour y échapper un peu...

Sur ce point je n'irais pas dans le sens des notations répétées d'A. De Waelhens qui affirme comme une propriété spécifique de la psychose ce "langage appris"¹⁰. Une telle aperception me semble avoir des conséquences non négligeables dans l'abord thérapeutique des dits psychotiques.

Pour illustrer encore cette dimension de la duplicité et du malentendu, j'évoquerais une expérience très simple : quand nous allons écouter une conférence, voir une pièce de théâtre, nous en attendons à la fois énormément (cette attente presque monstrueuse n'échappe nullement au conférencier ou aux acteurs qui en éprouvent toute l'oppression dans ce qu'on appelle le trac) mais, en même temps, nous ne sommes pas sans savoir que cette attente pourrait bien être déçue. Selon le mot de Baudelaire, au théâtre : "La toile était levée et j'attendais encore"...¹¹.

Ainsi, au désir d'apprendre du neuf, de rencontrer de l'inconnu, se mêle, confusément, la peur vague d'être dessaisi de ses propres acquis et le sentiment que, quelle que soit la satisfaction qui sera donnée, ce ne sera jamais tout à fait "ça". L'attente d'une rencontre se double d'une présomption : l'autre n'entraînera pas notre abolition, il ne comblera pas notre désir, la rencontre sera manquée. Cette atmosphère floue d'équivoques, d'illusions et de désillusions mêlées, source de nos engagements et garante de nos frontières propres, rend supportable la rencontre et annonce que bien d'autres encore seront nécessaires et insuffisantes...

Si l'équivoque, l'ambiguïté et le malentendu sont, comme j'ai essayé de le montrer, les conditions de possibilité de la compréhension humaine en général, et si la perception et la compréhension sont toujours inexhaustives, perspectivistes, inachevables, le caractère massivement incompréhensible et inquiétant de la psychose n'en est que plus abrupt. Devant des sujets avec lesquels nous sentons que les mimiques, les gestes, les mots n'opèrent pas les liens significatifs de la reconnaissance mais deviennent imprévisiblement figés, déplacés, inefficaces,

c'est comme si le sol de toutes les complexités habituelles se dérobaît; un trouble angoissant s'empare de nous, trouble dont nous cherchons à nous débarrasser au plus tôt.

La tradition de la psychiatrie phénoménologique allemande a précisément fondé sur ce type d'expérience vécue de l'échec de la communication le diagnostic spontané de la psychose. En présence du schizophrène, le psychiatre éprouve le fameux "Praecoxgefühl", ce "sentiment du précoce", c'est-à-dire cette appréhension immédiate de l'autre en tant que dément précoce. L'impression originelle de l'inefficacité des manœuvres que l'on déploie naturellement pour créer le contact avec autrui constitue la base subjective indubitable du diagnostic de la folie. Celui qui ne partage pas avec moi ces mille signes d'intelligence, ces innombrables sous-entendus qui dans la vie assurent l'infinie mouvance de nos proximités, et me confirment que je me trouve devant un "semblable" ou un "prochain", celui-là est un Autre. C'est comme s'il interrompait le cours des conventions, des échanges de banalités, comme s'il brisait l'automatisme apaisant des "bonjour, ça va ?" auxquels il suffit de répondre un "ça va!"... L'échec de "l'Einfühlung" me convainc que l'autre est "fou". De telles rencontres éveillent l'angoisse et se soldent souvent par la fuite, l'évitement, le rejet ou l'exclusion. Si l'on est psychiatre, c'est tout l'appareil d'une institution, d'un savoir, d'un savoir-faire qui subsume ce rapport d'étrangeté première sous ses schèmes de pensée, d'intervention et de maîtrise.

Cette conscience immédiate qui dit la folie de l'autre, Foucault la nomme "conscience énonciative"¹², elle sous-tend toutes les autres formes, plus structurées, de la relation au fou : que ce soit la conscience ironique et réflexive du philosophe, la conscience pratique de l'administrateur et du gardien de l'ordre ou la conscience analytique du médecin qui, à l'intérieur de la clôture de l'asile, décrit et classe les espèces de la folie. La variété de ces attitudes, structurellement liées mais inégalement visibles selon les moments de notre histoire, conduit à reconnaître que pour quiconque la rencontre de la psychose est un ébranlement qui remue les plus intimes certitudes. Du rejet pur et simple à la prise en charge la plus spécialisée, c'est une même nécessité qui s'affirme de se protéger de l'Autre et de conjurer ses obscurs pouvoirs d'inter-

rogation. Aussi bien le "Praecoxgefühl" représente-t-il un moment inéluctable de l'expérience, mais on se tromperait à n'y voir que le point d'ancrage d'un diagnostic de ce qui se passe chez cet autre que l'on nomme psychotique : il faut y saisir également, je dirais même réciproquement, un moment d'élaboration diagnostique de celui qui formule ce diagnostic. Si je dis de quelqu'un qu'il est schizophrène, je formule du même mouvement un processus qui se passe en moi. Le diagnostic est toujours une interprétation de celui qui l'énonce. On ne se demande pas souvent quel est le diagnostic que le "malade" fait de son psychiatre. C'est que, en l'occurrence, l'ordre et le langage du plus fort s'imposent pour donner à la rencontre son sens.

Tel serait donc le moment phénoménologique de la rencontre. Il ne faut pas être phénoménologue professionnel pour l'éprouver. Le phénoménologue respire en chacun; pour le psychanalyste, il s'appelle le moi. Le moi, c'est notre écorce, c'est l'ensemble de nos habitudes, l'ensemble de ce que nous avons, de nos "objets"; c'est, au fond, un savoir assez confus qui nous sert d'enveloppe.

Ces indications élémentaires au sujet de ce "moi" méritent une attention plus soutenue. Le moi est l'outil naturel que notre maturation met à notre disposition pour comprendre. Comment pouvons-nous avoir quelque idée sur le fonctionnement de ce moi ? La philosophie et la psychologie ont systématiquement inventorié les ressources de cet outil, par le biais de l'introspection et de mille procédés expérimentaux qui en objectivent les aptitudes, les fonctions, les performances. L'exploration de ce registre de positivité s'annonce inépuisable. C'est toutefois par un autre biais que la psychanalyse en est venue à se questionner sur le fonctionnement du moi, sous la pression de ce que l'on pourrait nommer l'expérience du négatif.

La psychanalyse freudienne se définit comme la rigoureuse prise en considération de tous les faits qui manifestent les limites des pouvoirs du moi. Ce moi peut se trouver démembré, démonté (zerlegt), défait : c'est le cas, bénin, du lapsus, de l'oubli passager, de l'acte manqué; c'est, plus énigmatique, le cas du rêve et du symptôme névrotique où le moi se découvre une part étrangère à lui-même; c'est enfin le cas plus angoissant du délire, de l'hallucination, du "phénomène élémentaire", du raptus violent ou suicidaire... Dans ces derniers exemples, la dissolution des pouvoirs du moi perçue

chez autrui, n'entraîne pas seulement l'éclatement de son angoisse mais risque bien de faire surgir une menace analogue en nous-mêmes. Ainsi le démontage du moi de l'un met en cause le moi de l'autre : c'est contre une telle correspondance, devenue menaçante, que nous nous défendons et parfois avec une étonnante sauvagerie.

L'angoisse d'être démonté, hors de soi, fournit à la psychanalyse une expérience-clé : les concepts de la métapsychologie freudienne sont au plus près de cette expérience du démembrement toujours possible du moi, perpétuellement sommé de se refaire une précaire unité. Ce sont les psychoses qui mettent à nu les multiples modalités de ce démembrement. Si l'on cherche, en présence d'une dissociation psychotique, à se mettre au plus vite à couvert, on peut aussi chercher à s'en instruire pour accéder au processus qui la motive. Par cette voie, une connaissance indirecte du "montage" de l'appareil psychique peut être entreprise. Les théories freudiennes de la structuration de la vie psychique sont l'esquisse d'une telle élaboration qui ne répugne pas à faire se communiquer les processus normaux et pathologiques.

Les deux "topiques" de Freud -à savoir, la construction des systèmes conscient-préconscient-inconscient, puis, plus tard, l'articulation des instances du moi, du ça et du surmoi à ces systèmes-, témoignent de son effort pour tirer toutes les conséquences des enseignements de la clinique.

Nous allons à présent chercher, au moins partiellement, à mettre en évidence ces dispositifs, ces montages, qui assurent le fonctionnement ordinaire de la vie subjective, individuelle et sociale. En d'autres termes, nous nous demanderons comment pour un sujet sont possibles cette duperie, ces malentendus qui, lorsqu'ils font défaut, précipitent l'angoisse psychotique.

2. LES APPAREILS DE LA COMPREHENSION

Freud nous a laissé plusieurs modèles théoriques qui tentent de rendre compte du fonctionnement paradoxal de la compréhension de l'autre et de soi. Il n'a pas hésité, pour cela, à recourir à des moyens eux-mêmes paradoxaux, en parlant de la vie psychologique, foncièrement matérialiste : langage d'appareils, de dispositifs, de lieux, de forces...

Un premier dispositif, hypothétique,

est dessiné dès 1895, dont nous gardons une trace dans quelques lettres adressées à son ami W. Fliess et dont une version plus étendue se développe dans le Projet d'une psychologie scientifique¹³ et dans le dernier chapitre de L'interprétation des rêves¹⁴. Il s'agit, à ce moment, de rendre intelligibles les productions psychiques du désir.

Un deuxième dispositif, plus complexe, destiné à expliquer le mécanisme du plaisir et du rire, est décrit tout au long Du mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient, en 1905. Livre qui, comme je l'ai annoncé, n'a pas encore été exploité dans toute sa richesse. En effet, l'analyse du comique ouvre un accès inédit à la dimension du "semblant" et de l'imaginaire, où l'être humain s'accorde non seulement à ses congénères mais à tout le vivant, jouant de la même plasticité adaptative que celle l'éthologiste découvre dans le monde animal. Quant à l'interprétation du trait d'esprit, en tant qu'il crée un lien symbolique entre des partenaires divisés par le refoulement, elle fait saillir la dimension du langage, de l'inconscient, conditions du jeu intra-et inter-subjectif.

Un troisième dispositif, enfin, s'élabore à partir de 1918, sur le mode de la spéculation. Au-delà du principe de plaisir¹⁵ témoigne de l'extrême difficulté que rencontre celui qui veut articuler la question de l'origine du symbole avec celle de la répétition signifiante, du masochisme primordial, matrice du moi. Je ne reprendrai cette redoutable interrogation que de manière oblique, en évoquant les travaux de Lacan sur la relation de la psychose avec le langage et la symbolisation.

a) L'appareil-à-comprendre

Arrêtons-nous un moment sur les mots eux-mêmes. Parler d'appareil, comme je l'ai marqué plus haut, c'est une très curieuse manière de se rapporter à ce qui appartient en propre à l'âme. Le langage freudien, prétendu physicaliste et réducteur par nombre de philosophes¹⁶, n'a pourtant aucune visée déshumanisante ! L'objection de l'humaniste permet, ici encore, de prendre sur le vif la naissance d'un malentendu. Elle repose en effet sur un présupposé dualiste qui oppose matière et esprit, âme et corps. Mais, justement, Freud a commencé par s'écarter d'une telle perspective philosophique sinon idéologique : son langage, il le reçoit des sujets qu'il rencontre dans sa propre expérience d'analyste. Le sujet tend lui-même

à s'objectiver, puisque c'est la seule manière de se connaître. La notion d'appareil psychique (das psychisches Apparat) apporte une preuve de la spécificité du travail analytique : ce sont les malades qui construisent spontanément un langage pour comprendre l'incompréhensible, l'aterrant, l'innommable de leur épreuve. C'est au schizophrène que l'on doit, par exemple, l'expression "d'appareil à influencer"¹⁷, comme l'on doit à l'"Homme aux rats" l'expression tellement suggestive de "toute-puissance de la pensée"¹⁸.

Loin donc que ce langage fasse obstacle à l'abord de faits psychiques aussi mal identifiables et aussi peu réductibles à du déjà connu, il faut le prendre comme l'unique chance d'instaurer un pont vers celui qui tente d'y accrocher son être problématique de sujet. Il ne s'agit donc pas non plus d'une métaphore ou d'une image : l'analyste choisit de recueillir les éléments signifiants, quels qu'ils soient, pour régler son écoute. Si ces mots de l'Autre font scandale, on peut supposer qu'ils représentent une projection élémentaire au dehors de ce qui fait scandale insupportable pour celui qui le profère. Ce sont donc bien les psychotiques qui rappellent sans cesse à l'analyste l'éthique qui commande son action : renoncer au "beau" langage, au langage appris, qui ferme l'oreille à la clameur de l'Autre.

Aux origines : l'épreuve de la satisfaction

Un solide préjugé "humaniste" a tenu L'esquisse d'une psychologie scientifique pour une sorte de grand "baroud" d'honneur de Freud neurologue en guise d'adieu à la psychologie et aux dieux du positivisme, avant qu'il se livre résolument à l'invention de la psychanalyse. Ce préjugé a maintenu les analystes eux-mêmes, et pas seulement les philosophes, dans le dédain à l'endroit d'une démarche qui aujourd'hui apparaît inséparable de la naissance de la psychanalyse comme telle. C'est la même ignorance délibérée qui a écarté les commentateurs du texte de Freud sur l'aphasie¹⁹. Dans un langage qui n'est neurologique que parce qu'il n'y en avait aucun autre pour formuler les problèmes qu'il avait en vue, Freud pose dès ce moment, les jalons de sa future "métapsychologie", soit l'exigence de rendre compte des faits psychiques sous le triple point de vue de la topique, de la dynamique et de l'économique. Quand il décrit comment l'appareil psychique dans son tout premier développement est obligé, pour sa survie,

de trouver des modes de régulation sinon de maîtrise des excitations endogènes et exogènes, il pose la nécessité théorique de distinguer des systèmes fonctionnellement différenciés (perception, frayage des traces mémorielles, contrôle de la motricité). Or la régulation et la maîtrise de l'excitation, pour le nourrisson, passe originellement par l'intervention de l'autre, en raison de son impuissance initiale à "interpréter" et à "satisfaire" son besoin. L'expérience de la première excitation et de la première satisfaction qui lui est proposée -expérience que nous ne pouvons que reconstruire mythiquement mais dont la construction correcte est décisive pour l'intelligibilité générale de tout le système- instaure dans l'espace psychique primordialement réduit à la pure alternance de la tension et de la décharge, un premier modèle de réponse. C'est l'action spécifique de la mère qui marque de son sceau l'organisation de ce premier mouvement pulsionnel, qui trace les repères signifiants où s'inscrira le mouvement du désir, le jeu de la répétition toujours différée de cette première fois. Tel est le contexte inaugural de la compréhension : "L'organisme humain, écrit Freud, à ses stades précoces, est incapable de provoquer cette action spécifique (décharger adéquatement la tension) qui ne peut être réalisée qu'avec l'aide extérieure et au moment où l'attention d'une personne bien au courant se porte sur l'état de l'enfant. Ce dernier l'a alertée, du fait d'une décharge se produisant sur la voie des changements internes (par les cris, par exemple). La voie de décharge acquiert ainsi une fonction secondaire d'une extrême importance : celle de la compréhension mutuelle. L'impuissance originelle de l'être humain devient ainsi la source première de tous les motifs moraux.

Quand la personne secourable a exécuté pour l'être impuissant l'action spécifique nécessaire, il se trouve alors en mesure, grâce à ses possibilités réflexes, de réaliser immédiatement, à l'intérieur de son corps, ce qu'exige la suppression du stimulus endogène (se mettre à têter par exemple).

L'ensemble du processus constitue une 'expérience de satisfaction' (...). La satisfaction aboutit à un frayage entre les images mnésiques (celle de l'objet désiré et celle du mouvement réflexe) et les neurones nucléaires qui ont été investis pendant l'état de tension... Dès la réapparition de l'état de tension ou de désir, la charge se transmet aux deux souvenirs et les réactive (...). Cette réaction fournit tout d'abord quelque chose d'analogue à une perception -c'est-à-

dire une hallucination²⁰."

Revenant sur cette première expérience de satisfaction et sur la question de la compréhension, Freud introduit l'idée d'un "complexe du prochain" : "Lorsque le semblable crie, le sujet se souvient de ses propres cris et revit ses propres expériences douloureuses. Le complexe du prochain se divise donc en deux parties, l'une donnant l'impression d'une structure permanente et restant un tout cohérent, tandis que l'autre peut être comprise grâce à une activité mnémonique, c'est-à-dire attribuée à une annonce que le propre corps du sujet lui fait parvenir"²¹.

Qui ne s'est pas trouvé, comme parent débutant ou baby-sitter inexpérimenté, devant un bébé agité, criant, hurlant, sans trouver le moyen d'apaiser son état ? Après avoir proposé toute la série des réponses inspirées par la "compréhension" des causes supposées de ses convulsions, quelle peut être notre débâcle si nos efforts, loin de le calmer, n'ont fait que redoubler ses cris ! A ce moment nous ne comprenons plus, l'inventaire de nos interprétations fondées dans notre archaïque "complexe du prochain" s'épuise, nous ne pouvons plus nous dire : il a besoin de ceci ou de cela. Si aucune aide ne nous vient, il peut arriver que ce bébé ne nous paraisse plus un "prochain", qu'une rage nous prenne devant notre propre impuissance à l'égard de ce petit autre devenu Autre, lointain. Quelle issue trouver à ce cruel impouvoir, entre la réaction sadique et la culpabilité dépressive ?

On pourrait risquer d'utiliser cette expérience-limite comme support d'une analogie avec ce qui peut arriver dans la rencontre avec un psychotique en détresse. Analogie à prendre avec prudence, puisque un psychotique n'est pas un nourrisson, et le psychanalyste n'est pas une nourrice... Cependant ce rapprochement me permet de formuler un problème très sérieux, une quasi-aporie : devant le désarroi aigu de l'autre, que nous nommons psychotique, pouvons-nous faire autrement que d'user spontanément de notre compréhension, de cet appareil à comprendre autrui qu'est notre moi, constitué tout entier de transferts d'expériences, bâti sur les innombrables souvenirs, traces des identifications à l'autre ?

Nous voilà confrontés à l'impasse du comprendre, à l'insuffisance de l'empathie, à l'échec de notre complexe d'autrui comme repère intérieur de notre appréhension de l'autre.

Nous touchons là une limite du moi.

En nous interrogeant sur la nature de ce moi, nous verrons comment la psychose nous oblige à admettre la nécessité d'autres recours que ceux que fournissent ces repères moïques, repères suffisants, néanmoins, dans la compréhension ordinaire d'autrui.

Le "comprendre" et le comique

Un important chapitre de l'ouvrage sur le "Witz" (le mot d'esprit) développe les conséquences des idées émises sur les fondements de la compréhension du moi et d'autrui et sur ce que Freud a appelé dans l'Esquisse le "complexe du prochain". Il s'agit du chapitre intitulé "L'esprit et les variétés du comique". Freud y montre que si nous pouvons trouver autrui comique, ou nous trouver nous-mêmes comiques (c'est le cas de l'humour), c'est que cette dualité qu'il a décrite dans le complexe du prochain joue son rôle en permettant ce que je nommerais le rapport comique. Si, comme l'a indiqué Lacan, il n'y a pas de rapport sexuel -au sens où les rapports entre les sexes, chez les êtres parlants que nous sommes, seraient naturellement complémentaires et comme garantis par une harmonie préétablie-, on peut, en revanche, affirmer qu'il existe entre les hommes un rapport comique. C'est le rapport avec l'image du corps qui, pour l'être humain comme pour l'animal, est mimétiquement accrochée au semblable. L'image spéculaire²² ordonne toute la perception du réel, elle sert de matrice à toutes les significations de la conduite au sein d'un groupe : le sentiment du corps propre est suspendu à cette image de l'autre dans une dépendance non seulement sensorielle mais surtout libidinale. Notre corps, en tant que forme et mouvement, est littéralement articulé au corps du semblable, relié de façon quasi-mécanique à ce double qui soutient sa propre identification. Cette dépendance au corps de l'autre, dans toute rencontre, est réciproque ; la rencontre d'autrui instaure une sorte de duo muet, d'ajustement gestuel, postural, physiologique largement soustrait à la conscience claire des partenaires en présence mais puissamment agissant. Il y a surgissement d'un sentiment comique lorsqu'un des partenaires perçoit chez l'autre un soudain écart dans le jeu mimétique.

L'analyse des variétés du comique, l'interprétation du plaisir qu'il suscite, mettent en exergue ce registre éthologique du rapport imaginaire. Le moi est le lieu même du comique, il est d'ailleurs lui-même comique au moment où on en perçoit la relativité, l'es-

sentielle bouffonnerie. Le moi consiste en un véritable feuilletage d'identifications partielles, une sorte de recueil plus ou moins cohérent d'une série incalculable de parasitismes spéculaires, d'entifications sur le corps de tous les autres/mêmes qu'il a "consommés". Cet autre innombrable se dresse en quelque sorte entre le sujet et son image; cette altérité intermédiaire est le tissu même qu'ourdit notre imaginaire, elle est la référence essentielle de notre compréhension. Tous nos apprentissages corporels, toutes nos gesticulations portent la trace de ces rencontres immémoriales. Certes, c'est chez les jeunes enfants que le rapport mimétique à autrui est le plus sensible : les psychologues ont depuis toujours célébré les vertus formatrices de l'imitation.

Lorsqu'on se trouve devant quelqu'un, d'emblée fonctionne le miroir, mais de façon tout à fait préconsciente. Il peut arriver cependant que cette réciprocité muette des corps nous devienne évidente, par exemple lorsque nous remarquons, après un certain laps de temps, et quelques répétitions, que nous modifions notre posture, mouvons tel membre, déplaçons le regard, exactement comme l'autre, presque simultanément. La saisie claire de cette symétrie peut soit nous embarrasser, soit nous amuser. On connaît bien l'effet extrêmement contagieux et quasi irréprouvable du bâillement de quelqu'un au sein d'un groupe... La découverte de cet assujettissement involontaire aux mouvements et mimiques d'autrui nous donne un certain sentiment d'infériorité, d'être comme un enfant soumis à l'injonction d'un "grand".

Or, une expérience analogue en présence d'un psychotique ne provoque pas seulement de l'embarras mais de l'angoisse qui peut déclencher, chez l'un ou l'autre, une réaction violente de rupture d'un rapport vécu comme dangereux. La fuite ou l'agression manifestent sans équivoque l'impossibilité de soutenir avec lui cette alliance imaginaire qui donne habituellement l'impression de comprendre et d'être compris. Mais, en plus, cette violence paranoïaque révèle ce qui, dans le rapport imaginaire ordinaire se vit dans une ambivalence feutrée, esquivée, déplacée et qui constitue tout le jeu du "semblant"²³.

Dans d'autres cas, on peut s'apercevoir, en présence d'un schizophrène, qu'il se meut exactement comme nous nous mouvons, avec une telle fixité dans le parallélisme que nous avons hâte de mettre fin à cette menaçante proximité. Ce qui rend supportable la dépendance mimétique dans nos rapports

sociaux, c'est un certain jeu, d'anticipation, de retards, de distorsions, d'inattendu, une ouverture indéfinie. Un écho-mimétisme strict est comme la rencontre de la mort elle-même : automate, double réel, image fixe, insoutenable²⁴.

Ces observations allusives exigeraient d'amples explications. Elles indiquent assez, cependant, que les rapports humains ne pourraient se baser sur le seul registre imaginaire, foncièrement ambivalent et, à la limite, mortifère. S'il y a du jeu, de l'ambiguïté, c'est que le "duel" spéculaire est sans cesse recoupé, réouvert par les effets d'un ordre tout autre : l'ordre du langage où jouent les pouvoirs de la négation, de la métaphore, de la métonymie.

Les modalités du comique nous ont permis de parcourir tout un pan de la compréhension humaine. C'est à propos de l'appréhension d'une différence comique que Freud attribue au moi une tendance constitutive à se comparer à l'autre, il désigne cette tendance par les termes de vouloir-comprendre ("Verstehen-wollen"). Pour que jaillisse, dans une rencontre, le rire proprement comique, il faut donc que soit remplie une condition préalable pour le moi du rieur : qu'il soit structuré et comme unifié par l'imaginaire, scène sur laquelle vont et viennent les perceptions actuelles et les traces mnésiques préconscientes de toutes les acquisitions sensorielles, motrices et mimétiques sédimentées dans la première enfance et libidinalement investies sous la forme d'un "moi-idéal". Moi-idéal toujours projeté au-devant du moi sur le semblable qui vient en quelque sorte s'y conformer... Ces manoeuvres échouent, partiellement ou totalement, avec certains sujets que nous rencontrons : moment où la comparaison devient impossible et le comique irrécupérable. Nous appelons "psychotiques" ceux qui induisent ce sentiment de non-compréhension fort peu rassurant.

Les ressources de l'imaginaire -du "vouloir-comprendre"- sont donc limitées. La psychose vient en manifester la faille. A ce titre, on pourrait se demander si, lorsqu'au cours d'une fréquentation suivie avec des psychotiques nous en voyons certains qui retrouvent la possibilité du comique, ce ne serait pas un indice qu'ils ont récupéré assez d'imaginaire que pour parer aux angoisses térébrantes de la dissociation.

L'appareil à comprendre que je viens d'esquisser est apparu comme la manifestation de l'intrusion nécessaire de l'autre au coeur de la vie subjective, depuis l'intervention de cet autre primordial, oublié,

porteur du premier "objet" de la satisfaction. Mais l'intervention de l'autre comme semblable, objet de l'identification imaginaire, ne s'arrête généralement pas là. Cet autre, originellement, parle. Le "langage du corps" s'articule pour l'homme au langage articulé.

b) L'appareil du langage

Cette nouvelle expression à consonance mécaniste traduit le concept freudien de "Sprache-apparat", forgé pour les besoins d'une discussion serrée avec les neurologues sur l'explication des troubles aphasiques²⁵. A ce moment, Freud cherche à édifier un modèle théorique capable de rendre compte non seulement des déficits capacitaires des malades aphasiques mais également des troubles plus bénins de langage chez tout sujet normal. Ainsi, au-delà des limites de son débat avec Wernicke et d'autres neurologues de son temps, il se donne une première représentation de la structure de l'appareil qui nous permet de parler et qui n'est autre que l'appareil psychique lui-même. Je ne veux toutefois pas m'attacher ici à reproduire ce débat ni à décrire les schémas de l'opuscule de Freud sur l'aphasie. Je n'en retiens que l'idée d'appareil de langage, c'est-à-dire l'idée d'un ensemble de concepts permettant de rendre intelligible à la fois la pathologie et l'exercice normal de la parole.

J'aimerais avancer ici que cet "appareil", cette structure intra-subjective de la parole, a certainement inspiré l'élaboration de cet échange particulier de parole qu'est le mot d'esprit comme structure intersubjective.

Toute la première partie du "Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient" décrit les éléments du dispositif de langage qui sont mis en oeuvre dans la production d'un bon mot. Production qui doit être envisagée dans son circuit complet : depuis le travail psychique de l'émetteur jusqu'à l'éclat de rire de l'auditeur. Un échange "spirituel" peut donc être considéré comme la trajectoire suivie par une représentation à travers des sujets parlants. La situation en son entier révèle la structure du langage : l'exemple du mot d'esprit, comme modèle réduit de toute communication verbale porteuse de plaisir, est particulièrement séduisant, non seulement parce qu'il nous amuse, mais parce qu'il contient tous les éléments structuraux pour penser les conditions générales de la compréhension par les

mots.

Lorsqu'un sujet propose à un autre une historiette piquante, un calembour, un trait d'esprit, il est en même temps demandeur d'une reconnaissance du processus singulier qui l'a traversé lui-même. La représentation de désir qu'il métamorphose en message adressé à un tiers n'aboutit réellement qu'au moment où ce message lui revient avec l'accusé de réception -le rire complice de l'autre- qui signe l'existence, même éphémère, d'une correspondance psychique entre les interlocuteurs. Correspondance psychique ("psychische Uebereinstimmung") qui est, au fond, une identification inconsciente. Quant au rire, marque d'une libération d'énergie, il a la force de ce qui s'employait juste avant à inhiber ou à refouler les représentants de tendances que les bonnes manières nous forcent à réprimer. Mais le mot d'esprit est un "tour" (un trope) que joue le langage à la censure du moi. Le moi s'est en effet enveloppé d'une résille de représentations verbales obéissant au bon usage, à la grammaire et aux codifications sociales. L'audition d'un mot d'esprit vient ouvrir une brèche dans ce système verbal (conscient et préconscient) et donner libre cours à un plaisir, plaisir à deux faces : une face esthétique (nous sommes séduits si le mot est bien tourné, astucieux, spirituel) et une face plus obscure, abyssale même, pulsionnelle (nous jouissons, une tendance est ludiquement satisfaite).

L'effet d'un mot d'esprit chez l'auditeur s'échelonne en deux temps qui peuvent se succéder de manière plus ou moins lâche : le temps de la sidération (Verblüffung) due au non-sens de l'énoncé, et le temps de l'illumination (Erleuchtung) où le sens jaillit dans le non-sens. C'est la matérialité signifiante, la chair sonore du message, qui crée la sidération du moi : ce dessaisissement permet aux signifiants de l'énoncé d'éveiller les représentations inconscientes en court-circuitant l'instance de la censure sensorielle. Les "techniques" du mot d'esprit ébahissent le moi conscient, et par cette espèce de bouche bée, jaillit, joyeusement, la jouissance interdite.

Ces deux temps forment un battement, et par cet entrebaillement inattendu, brille le fantasme auquel le mot a donné vie. Fantasme extrêmement labile, aux formes infinies mais aux thèmes sans doute dénombrables. Freud, en effet, distingue quatre espèces de tendances jouables dans le "Witz" : l'obscénité, l'hostilité, le cynisme et le scepticisme²⁶. Mais il recourt au modèle arché-

typal du mot "qui déshabille", dont l'objet fantasmatique est "la femme" en tant qu'elle se refuse.

Le travail psychique du "Witz" crée un lien social; il est légitime de voir dans cette sorte de célébration du rire une fête révolutionnaire microscopique, un triomphe maniaque qui cherche à se propager et qui, au fond, est le mode le plus plaisant et le moins risqué de contestation sociale...

Que retenir de cette brève analyse pour notre propos ?

Le mot d'esprit met en évidence l'autonomie du langage par rapport au système du moi : en effet, il faut la mise hors-jeu momentanée du moi pour que réussisse la saillie spirituelle. L'éclat de rire signale que le signifiant a fait mouche. Il est remarquable que souvent le rire fuse avant même que le message soit devenu complètement intelligible... Ceci pourrait nous faire dire que, dans le temps du rire, "ça" rit tout seul.

Mais avançons un peu et demandons-nous comment il se fait que le rire, réputé si agréable et toujours prêt à jaillir (ne sommes-nous pas d'infatigables chercheurs de plaisir ?), ne dure qu'un moment ?

Pourquoi le rire cesse-t-il ? Pourquoi la censure, le système des inhibitions moïques, reprennent-ils leurs droits après ces brèves révolutions ?

Serait-ce que la levée de l'inhibition et l'émergence du processus primaire au beau milieu du processus secondaire, si elles n'étaient recouvertes, provoqueraient un désastre ? Le rire a quelquefois de sérieux effets d'ébranlement. Imaginons, pour aller au bout de ces questions, ce qui se passerait si un rire, une fois déclenché, ne s'arrêterait plus : un rire sans frein, sans fin, un fou-rire au sens propre du mot. Un tel rire ne mettrait-il pas le rieur dans un réel état d'éclatement -l'expression "éclater de rire" deviendrait subitement littérale, et sa jumelle "crever de rire", également. C'est comme si l'effraction du moi par quelques signifiants apparemment insignifiants déchaînait toute une machinerie signifiante, actionnait tout l'inconscient, menant le héros de cette jouissance infernale à l'épreuve angoissée du pur réel, à l'horreur ? Le blagueur de passage qui aurait suscité un tel effet, d'abord réjoui de son pouvoir et fier de son coup, n'en mènerait pas large devant l'horreur de son acte... Il y a des gens qui sont morts de rire.

Pure hypothèse. Mais, une fois encore, nous voilà devant une limite. Ce passage

à la limite ne pourrait-il pas nous donner quelque accès à l'angoisse psychotique ?

Un bon mot peut déclencher le rire, comme une parole banale ou une interprétation maladroite peut précipiter quelqu'un dans un délire. Il est arrivé à Lacan de dire qu'une interprétation analytique fonctionne comme un mot d'esprit. Cela ne veut sûrement pas dire que l'analyste ait à faire de l'esprit : une telle pratique du pur jeu signifiant me semblerait tout à fait capable de provoquer le pire. A l'instar de notre sujet transi par une jouissance inextinguible du signifiant, un sujet qui délire ou qui hallucine des voix n'est-il pas comme actionné par la batterie signifiante qui l'habite, sans aucune modulation, aucun amortissement possibles ? Le délirant peut-il encore mentir ? Dans tout délire il reste sans doute des bribes de censure, des recherches de compromis, mais il s'agit toujours d'une lutte sans merci d'un sujet rencontrant sans médiation imaginaire le pur symbolique qui devient par là commandement absolu, signification contraignante, envahissante, impénétrable.

La règle fondamentale de la cure analytique est celle de "l'association libre" : lorsqu'un sujet se laisse aller aux détermination du signifiant, sans opérer expressément quelque censure que ce soit, il n'est pas sans éprouver, quelquefois, certains moments de dissociation. La bouffée d'angoisse qui envahit le névrosé mis en contact, grâce au silence de l'analyste, avec sa propre parole la première fois qu'il s'allonge sur le divan, témoigne du pouvoir inquiétant, disrupteur et transformant, de "l'appareil du langage". La psychanalyse est la tentative de créer une ouverture du sujet au "discours de l'Autre", c'est-à-dire à l'inconscient. L'usage du divan permet de suspendre l'appui que l'on prend généralement, pour parler à quelqu'un, sur son corps en tant que repère mimétique, support idéal. Privé de ce recours naturel au support imaginaire du "Verstehenwollen" mimétique, l'analysant fait preuve d'une solitude particulière en présence d'un tiers. Ce dispositif analytique imaginé par Freud peut être rapproché du dispositif psychique préalable au plaisir dû au mot d'esprit : il tend à mettre le moi, et toute sa résistance, hors-circuit pour que surgisse l'inouï.

L'analyste ne peut se permettre de méconnaître l'effet dissociant de l'association libre sur le moi et, par conséquent, sur les relations du moi avec ses objets : les vicissitudes du transfert en découlent.

L'application stricte de ces dispositions techniques soulève nombre de problèmes, éthiques et cliniques, on s'en doute. La médiation de l'imaginaire corporel peut s'avérer indispensable à certains pour supporter le travail dissociatif, "analytique", propre à une cure classique. Un patient me disait : "Quand je suis en face de quelqu'un que j'aime, alors je ne me sens pas en morceaux". Cette réflexion indique bien la double implication de l'imaginaire et du langage dans toute mise en oeuvre de la compréhension.

Les montages mis en lumière grâce à l'analyse du comique et de l'esprit nous amènent à une formulation plus précise des questions qu'il faut poser préalablement à toute visée de traitement de la psychose. Le réel de la pulsion, de la vie, de la mort est insupportable sans la double médiation de l'ambivalence imaginaire et de l'équivoque du signifiant. C'est le jeu de cette double médiation qui est défaillant chez les psychotiques : chercher à les "comprendre" exige qu'on commence par s'étonner de ce qui pour le commun des mortels va béatement de soi.

Aux jeunes psychiatres qu'il initiait à la pratique du dialogue clinique, à l'Hôpital Sainte-Anne, Lacan répétait inlassablement : "Commencez par ne pas croire que vous comprenez..." Tels sont les deux axes de l'appréhension du sens : le croire et le comprendre; c'est cela qu'il faut, en quelque sorte, mettre en suspens. Mais, dans la pratique, comment s'y prendre pour ne pas croire ? Comment s'empêcher de vouloir comprendre ? Est-ce à dire qu'il faille se passer de l'imaginaire et de l'usage du langage ? Certainement pas ! Il s'agit plutôt de s'interroger sans cesse sur les fonctions de l'imaginaire et du signifiant dans notre abord de la réalité. Les psychotiques nous y forcent, si tant est que nous cherchons à les entendre. La voie qu'a proposée Lacan était de scruter à la fois l'intrication de ces "appareils" de la compréhension, dont personne ne pourrait sérieusement se passer, et de porter une attention rigoureuse, dans la rencontre du psychotique, sur la seule voie qu'il offre de lui-même à l'approche de son monde : sa parole, son mode singulier de se rapporter au langage.

3. LA STRUCTURE PSYCHOTIQUE

Tout au long de ce qui précède, nous avons observé que la rencontre des psychotiques met à l'épreuve et, davantage, met en échec les processus habituels de la compré-

hension, largement appuyés sur les automatismes du moi. Le psychotique n'est pas saisi d'emblée comme un alter-ego, comme un moi semblable à notre moi, comme un "petit autre", selon les termes de Lacan. On ne peut ni vraiment le comprendre, ni le raisonner, même si, par la force quelquefois, on réussit à l'arraisonner. Il échappe formellement à cette volonté d'assimiler et de faire-un qui est le propre du moi, toujours impatient de réaliser la synthèse de son expérience (est-ce que Freud, caractérisant cette tendance unificatrice du moi, ne rejoint pas toute la réflexion kantienne ?). Mais la psychanalyse a mis en évidence mille exemples de l'échec de ce moi. Le moi n'est lui-même, pour Freud, qu'une fonction de la vie psychique, qu'une instance parmi d'autres. Notre lecture du "Mot d'esprit" nous a permis de cerner la structure fissible, fissurable, de ce moi par les effets du langage, par l'irruption de l'inconscient. Le mot d'esprit, nous l'avons noté dès le début, n'est qu'un élément de toute une série de manifestations psychiques marquées des mêmes effets : rêves, lapsus, fantasmes, symptômes, délires... Pour ces derniers cependant, il est nécessaire de préciser qu'ils résultent de processus spécifiques de rupture au sein de la personnalité. Freud a essayé de préciser la nature de ces processus responsables du déclenchement de la psychose. Il y aurait des mécanismes de défense propres à la psychose, distincts des mécanismes névrotiques tous liés au refoulement dit "secondaire" des désirs oedipiens. Les mécanismes propres à la psychose relèvent d'une forme précoce de rejet d'un signifiant hors du système psychique, rejet qui l'exclut des liaisons que tous les représentants pulsionnels connaissent dans les différents espaces psychiques (conscient, préconscient, inconscient). Lacan a repris cette problématique freudienne au sein d'une élaboration centrée sur les rapports du sujet au langage.

L'échec d'une symbolisation primaire modifie les données avec lesquelles un sujet constitue son expérience du corps, d'autrui, du monde.

Il me semble qu'un rapprochement pourrait être fait entre ce centrage de Lacan sur la relation du sujet psychotique au langage et ce que notre lecture du "Witz" de Freud nous a appris. Ce que Lacan a nommé la "structure psychotique" serait, à mon sens, un développement de "l'appareil du langage" tel qu'on en a vu l'esquisse dans l'essai sur l'aphasie et dans la description de la structure trans-subjective du mot d'esprit.

Il y aurait, pour reprendre les termes

que nous avons mis en place, une dissociation de l'appareil à comprendre et de l'appareil de langage dans la psychose. La "structure psychotique" serait donc le champ du signifiant comme tel, déconnecté de l'imaginaire, c'est-à-dire du moi. Cette manière de prendre les choses s'écarte résolument de la tendance naturelle, et phénoménologique ou diagnostique, à localiser la psychose au-dedans de l'individu, comme un agent toxique est au-dedans d'un organisme et le rend malade. On peut toutefois s'efforcer de changer de perspective et d'aborder la question de la psychose à partir de ce qui est le lot de tous, à savoir cette dépendance première de l'être parlant au langage et à ses lois, condition de toute institution humaine, de toute convention, de tout ordre symbolique.

L'identité subjective et ses identifications

Il est courant de poser que la question de la psychose est celle de l'identité. La psychanalyse, en accord avec les sciences sociales et les sciences du langage, montre combien sont complexes les conditions d'émergence d'un sujet humain : les conditions biologiques qui déterminent la reproduction sexuée sont toujours interprétées, codifiées et reprises, pour toute société, au sein d'un système symbolique qui définit les places, les fonctions, les modes d'échanges autorisés et interdits, situant chacun au sein d'une généalogie. Je ne puis que renvoyer le lecteur aux innombrables travaux, souvent multidisciplinaires, qui nous permettent aujourd'hui d'accéder un tant soit peu aux jeux fabuleux du symbolique. L'identité d'un sujet est en quelque sorte instaurée avant même que ne se développe pour celui-ci le sentiment de son identité psychologique, corporelle, sociale²⁷. En ce sens, le sujet pré-existe au "moi". Ce moi, on l'a souligné, se constitue par une série d'identifications à des "objets" libidinaux, objets qui ne sont pas d'emblée investis comme des "personnes" mais sur lesquels le sujet prélève en quelque sorte des éléments imaginaires et signifiants dont il fait sa propre substance. J'ai tenté d'indiquer l'extraordinaire difficulté que Freud a rencontrée pour élaborer une théorie à la fois structurale et génétique de cette identité²⁸. En poursuivant l'interrogation freudienne, Lacan a fait la théorie du sujet par le biais de sa théorie du signifiant. Le sujet n'est pas "quelque chose", il n'est pas représentable : On ne peut dire : il est ceci, il est cela. On ne peut le repérer que comme un

mouvement, en éclipse, entre des signifiants. S'il y a une représentation à assurer, c'est précisément celle du moi : les images grâce auxquelles le moi se soutient sont le leurre efficace, indispensable, pour pallier ce manque du signifiant qui épinglerait le sujet. Nos réflexions nous suggèrent que la structure psychotique, c'est le jeu du signifiant en tant que pur enchaînement, machine cybernétique, jeu des différences, espace télépathique des significations. Le sujet qu'on dit psychotique se trouve comme pris dans ce jeu qui le laisse sans repos, sans le repos que donne un monde de signifiés suffisamment stabilisés pour assurer la respiration d'un moi. Freud disait que le psychotique a une perception endoscopique de la "vie intérieure". Lacan identifie cette vie intérieure, généralement peu accessible au sujet "normal", comme ce discours intérieur, ce murmure perpétuel du langage au fond de nous-mêmes. Il est nécessaire que nous ne prêtions à ce murmure qu'une attention distraite ou ponctuelle. Ce discours devient envahissant si rien ne vient atténuer sa voix : l'imaginaire et les significations toutes faites servent à amortir ce pouvoir du discours intérieur. N'est-ce pas ce discours inconscient que précisément un trait d'esprit vient mettre en résonance ? Il faut que les forces inhibitrices et censurantes du moi, par le refoulement, referment aussitôt la faille ouverte un moment par la jouissance pure du signifiant. Le mot d'esprit nous signifiait que le langage transite par-delà les "moi", qu'il conditionne les correspondances psychiques inconscientes dont le rire est le témoin. Le refoulement révèle ici sa fonction essentielle; il rend supportable d'être à la fois "transi" par le signifiant et protégé de l'automatisme mental. Le refoulement instaure la division du sujet, il met le jeu affolant du signifiant au dehors du moi, dans l'inconscient. C'est cette fonction séparatrice et protectrice du refoulement primaire qui fait question dans les psychoses.

Refoulement et forclusion

On touche ici au noeud de la problématique de la psychose. Le noyau de tous les débats théoriques sur le processus responsable du déclenchement de la psychose peut se résumer dans le rôle que l'on attribue à ce refoulement primordial qui crée la division de la vie psychique en deux systèmes, le système conscient-préconscient, d'une part, le système inconscient, de l'autre. Je voudrais simplement indiquer un aspect

de ce débat qui agite les psychanalystes, pour mettre en relief le lien étroit, en psychanalyse, entre l'attitude clinique, ou thérapeutique, et les concepts qui lui servent de repères.

Le refoulement primordial instaure une viabilité du sujet soumis aux impérieuses motions pulsionnelles comme aux impératifs de la "réalité" et conditionne toutes les opérations de symbolisation. Le refoulement secondaire, ou refoulement proprement dit -c'est-à-dire le refoulement dont on parle le plus souvent en raison de ses manifestations dans les perturbations de la vie quotidienne et les symptômes névrotiques-, ce refoulement a pour rôle la défense du moi contre le déplaisir que provoquerait la satisfaction d'une exigence pulsionnelle incompatible avec les idéaux du moi.

Le mécanisme formateur des troubles psychotiques (hallucinations, délires, angoisse de morcellement, etc.) serait à distinguer de ce refoulement dit secondaire qui n'entame jamais sérieusement la structure du moi. Si les psychoses dissocient le moi, il faut supposer que sa fragilisation est due à un fonctionnement perturbé du refoulement primaire.

Le psychotique ne refoulerait pas des représentants pulsionnels seulement, mais serait sous le coup d'un échec du processus symbolisateur primaire; certains éléments du réel seraient ainsi exclus de toute assimilation psychique. Ce rejet ou forclusion (ainsi Lacan traduit-il le terme freudien de "Verwerfung"²⁹) rendrait le sujet sans défense devant le choc du réel ou sans refuge devant l'invasion du signifiant.

Comme, bien sûr, de tels processus sont inobservables comme tels, l'analyste est condamné à la spéculation... Mais selon la manière de spéculer pour laquelle il opte, il se dispose à rencontrer la psychose et à la "comprendre" très différemment.

Certains interprètes de Lacan ont ainsi poussé à bout les conséquences spéculatives de sa théorie de la forclusion du Nom-du-Père, en la prenant selon une loi du tout ou rien : ou bien il y a refoulement originaire et accession possible du sujet à la parole, ou bien il y a échec de ce procès, il y a forclusion, et le sujet est définitivement hors du champ de la parole. Ce serait entendre la forclusion comme un équivalent, dans d'autres langages objectivants, de déficits cérébraux, de lésions neurologiques, de malfaçons chromosomiques -qui sont autant de manières de proclamer l'irréversibilité

de l'état psychotique. Outre que l'on peut se demander, en suivant une telle direction, pourquoi ceux qui pensent ainsi adressent encore la parole à des psychotiques et comment ils considèrent encore ces derniers comme des sujets simplement humains, on ne voit plus du tout en quoi la psychanalyse aurait quelque espoir de proposer un traitement des psychoses.

Et pourtant c'est une telle interprétation de Lacan qui s'est longtemps propagée dans les milieux analytiques et psychiatriques. C'est à de telles conclusions, paradoxales sous la plume d'un philosophe anthropologue, qu'un auteur comme A. De Waelhens aboutissait dans son ouvrage sur "La Psychose. Essai d'interprétation analytique existentielle", en 1972³⁰. Je pense que c'est une position purement spéculative; en effet, celui qui défendait la thèse que le schizophrène ne parlait pas vraiment, qu'il n'usait que d'un langage appris par coeur, n'a jamais cessé, dans la pratique, de dialoguer avec des schizophrènes... Une telle position théorique, partagée par bien d'autres "lacaniens", met l'analyste dans un dilemme insurmontable : ou exclure cet Autre et le laisser à sa solitude, ou l'entendre, mais alors renoncer à sa théorie...

Ce qu'ils nous enseignent

Les problèmes théoriques que soulèvent les psychoses mettent évidemment la psychanalyse à l'épreuve et, aussi, au défi : les hésitations des analystes à les déclarer "curables" ou, à tout le moins, "traitables", ont existé dès les commencements de la pratique de Freud. Les réserves explicites que celui-ci a formulées à l'égard du traitement analytique des psychoses sont connues : la technique de l'association libre et de l'interprétation, l'instauration et le maniement du transfert buteraient, selon Freud, sur la résistance qu'oppose le narcissisme régressif et omniprésent de ces malades³¹. Ces réserves du maître n'ont évidemment jamais empêché ses élèves de tenter l'expérience, de chercher à contourner les obstacles de l'autisme, de la dissociation, de la régression par la mise en oeuvre de techniques plus actives et la médiation d'objets intermédiaires (dessin, modelage, jeu, groupe, institutions dé-psychiatriques, etc.). Aux constats d'impuissance, aux échecs partiels, se mêlent les résultats modestes ou éclatants. Ces mille expériences dans leur disparité et leur équivocité invitent tout de même à penser que l'idée, freudienne, qu'il n'y

a pas de transfert possible avec les psychotiques peut être démentie.

Quoi qu'il en soit, nous demeurons devant les psychotiques des sortes d'apprentis, forcés, malgré tous les "bons sentiments" et la générosité des "prises en charge" extrêmement éprouvantes, de rester d'une prudence, d'une attention et d'un respect infinis. On suppose au psychotique une demande que l'on pourrait formuler comme ceci : "Donnez-moi un corps, donnez-moi un moi qui sache jouer, paraître, aimer, vivre, créer, sans que cela tourne à la catastrophe...". Celui qui imagine une telle demande chez l'autre et croit pouvoir y répondre risque les pires bévues et s'engage, quelle que soit sa bonne volonté thérapeutique, dans une lutte à mort insoupçonnée. Qui a jamais pu donner un corps ? Qui peut réellement se mettre à la place d'un autre ? L'illusion mimétique que produit l'identification imaginaire prend ici des effets non plus comiques mais tragiques. Il y a eu bon nombre d'idéalistes qui se sont ainsi jetés à corps perdu dans le "corps à corps thérapeutique" (le langage culinaire y étant dominant : "Ils nous mangent", jamais fort éloigné du cannibalisme et de tous les fantasmes d'appropriation : "Mon psychotique"). On doit bientôt reconnaître que la relation à deux est inopérante et que la psychose mobilise toujours une constellation de personnes, une multiplicité d'objets, une variété de transferts à la fois massifs et partiels. Car, au fond, comme l'expression même relevée plus haut de "discours psychotique" le manifeste, il n'y a pas de psychose isolable dans un individu.

A l'inverse d'une conception pourtant bien répandue et qui fait des psychotiques des bébés, des "régressés", des parasites, il faut bien admettre que l'échec de nos fantasmes thérapeutiques produit, en réalité, un savoir inattendu qui concerne tous et chacun, sur les impasses de l'empathie, les énigmes du désir, les terreurs de la jouissance, l'épaisseur des mots... Une ancestrale tradition imputait à la Folie un Savoir, savoir infernal et interdit. L'expérience nous apprend qu'un tel savoir n'a rien d'idéal et qu'il est impitoyable vérité -cette vérité qu'Artaud appelait "cruauté", vérité nue, sans le fard de la beauté qui, pour le commun des mortels, permet de tromper la mort. Le savoir que clame la psychose est insupportable : il est précisément ce dont nous sommes protégés par le refoulement. C'est bien là que se dresse la difficulté majeure de l'abord des psychoses : comment

accueillir un discours dont il nous faut nous exclure pour survivre psychiquement?

La psychose enseigne l'impossible. Freud disait que les délirants en savent plus long que nous sur la réalité psychique; sans eux, cette réalité nous serait proprement inconnaissable.

C'est ce que confirme encore Lacan dans son article programmatique "D'une question préliminaire à tout traitement possible des psychoses". Le Président Schreber, cet éminent juriste devenu "dément paranoïde", s'avère un maître incomparable. Les "Mémoires d'un névropathe"³² nous montrent un extraordinaire théoricien des lois du langage qui en remonterait à plus d'un linguiste et à plus d'un psychiatre! La "langue de fond" (Grundsprache), par laquelle Schreber communique avec son Dieu, peut être considérée comme une véritable science du signifiant. C'est en effet un phénomène de code dont ses hallucinations auditives enregistrent les formes, les règles, les emplois. L'incessant murmure de ces voix qui lui serinent d'inépuisables ritournelles conduit Schreber à élaborer une théorie des processus de pensée et des lois du sentiment que, prétend-il non sans ironie, bien des psychologues pourraient lui envier. Il est également soumis à des phénomènes de message, issus de l'Autre, qui le provoquent, le harcèlent, l'obligent à déjouer perpétuellement les pièges qu'ils recèlent : ces messages, sous forme de phrases interrompues, l'obligent à trouver leur suite, à leur trouver un supplément de signification. Cette invention forcée de signification exige un travail inlassable, éreintant. Les deux séries de ces phénomènes de langue où prédomine la fonction du signifiant sont une construction, une sorte de linguistique de l'inconscient. Ainsi, Lacan interprète-t-il le code de la langue fondamentale constitué uniquement de messages sur le code lui-même comme l'équivalent de ce que les linguistes appellent la fonction métalinguistique, ou réflexive, du signifiant; quant aux messages, réduits à ce qui dans une langue indique le message, c'est-à-dire les embrayeurs (ou "Schifters"), ils demeurent indéterminés. La langue fondamentale dont Schreber fait douloureusement la théorie à travers son gigantesque travail délirant, c'est, dit Freud, une anticipation de la théorie des processus primaires et des destins de la libido et c'est, selon Lacan, une préfiguration de la théorie du signifiant : il est en effet de la nature même des "connexions de nerfs" et des "rayons divins" qui leur sont homogènes de devoir parler³³.

Ces deux commentaires, que je ne puis ici qu'évoquer, traduisent chacun dans son propre langage -le freudien ou le lacanien- le discours délirant qui constitue la caution de leur théorisation. C'est du discours psychotique que s'autorise l'analyste pour penser les processus psychiques. C'est ce qui fait, pour la psychanalyse, le sol inébranlable de ses assertions; c'est ce qui, au regard de la science et même du sens commun, fait scandale et soulève toutes les résistances contre la psychanalyse...

Il est, par conséquent, légitime d'affirmer que, mise à l'épreuve par les psychoses, la psychanalyse est, par ce fait même, à leur école. Les psychotiques n'en sont pas pour autant des maîtres. Car ce savoir singulier que l'analyste reçoit de leur fréquentation personne n'en peut avoir la maîtrise, sauf, comme cela se fait, en le baïllonnant. L'écoute réelle des psychotiques, si tant est qu'elle se prétend analytique, aurait à assurer le retour du message à l'émetteur, lesté de quelque chose qui certes provient des "appareils" psychiques de ses interlocuteurs qui, s'ils deviennent par là thérapeutiques, ne sauront jamais ce qu'ils auront "donné" au psychotique pour qu'il "s'en sorte"...

Plus sans doute qu'au sein de l'expérience de l'analyse des névroses, la psychose ouvre la question de la nature de ce qu'est un don. Aurai-je assez souligné tout ce que nous devons aux psychotiques et d'abord sur le plan de leur rencontre, sur le plan de ce à quoi ils nous ouvrent personnellement? Quant à préciser la nature de ce que nous leur donnons comme thérapeutes, comme psychiatres, comme analystes, comme proches, je me risquerai à dire qu'il s'agit d'une forme de médiation. Médiation imaginaire, médiation symbolique qui, nouées, rendent possible de supporter la violence du réel, de la vie et de la mort, de l'amour et de la haine. Double médiation qui n'est certes pas sans rapport avec les fonctions de la paternité. On sait que l'interrogation de Freud sur les racines de tout devenir humain, qu'elle ait porté sur les origines mythiques de l'humanité elle-même -comme dans "Totem et Tabou"- ou qu'elle se soit attachée au développement et à la différenciation du sujet -à travers toute la thématique de l'identification-, cette interrogation a sans cesse tourné autour de la fonction paternelle. Lacan, sur cette question radicale de la psychanalyse, a pris la suite en proposant des distinctions qui sont d'une même fécondité inestimable dans la pratique :

père réel, père imaginaire, père symbolique. La théorie de la psychose nécessite un approfondissement de la fonction du signifiant en général et, pour ce qui décide du destin d'un sujet, de la fonction de la nomination, le "Nom-du-Père" -inscription du sujet au registre du symbolique.

Qu'il y ait, pour l'analyste, à être un médiateur signifie qu'il n'a pas à s'offrir lui-même comme un objet, l'objet qui aurait fait défaut au psychotique : contrairement à tout ce qui se colporte de la "bonne nouvelle" psychanalytique, il ne s'agit pas de se substituer à je ne sais quel père, à je ne sais quelle mère, dont on aurait dénoncé les carences. Le médiateur, qu'il soit homme ou femme, ne donne ni le sein, ni le phallus, ni le moi fort, ni l'adaptation. Il s'agit plutôt du don de ce rien que constitue le rapport à la castration symbolique. C'est, finalement, ce rapport à la castration qui définit l'éthique analytique, cette même éthique qui laisse toujours ouverte la question des "préliminaires" à la compréhension et au traitement des psychoses, toujours ouverte la question de savoir si la rencontre n'aura pas cessé de manquer.

Jean Florence

1) Ce principe structural et différentiel a été très vigoureusement mis en évidence et en application par Jacques Schotte qui le qualifie de "pathoanalytique". Voir J. Schotte, Notes pour rouvrir un dialogue sur la psychanalyse. Pratique et science humaine clinique, in Dialogues en sciences humaines, Publications des Fac. univ. Saint-Louis, Bruxelles, 1975, pp. 96-126.

2) Les difficultés que Freud connut avec ses élèves ont eu souvent pour enjeu les processus psychotiques. Sur cette question : François Roustang, Un destin si funeste, Minuit, Paris, 1976 (notamment les chapitres consacrés à Jung et à Tausk).

3) S. Freud, Introduction à la psychanalyse. Payot, Paris, 1962, pp. 416 et suiv.

4) S. Freud, Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient. Gallimard, Idées, Paris, 1964.

5) Jacques Lacan, Le Séminaire, livre III : Les Psychoses, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1981 (retranscrit par J.A. Miller).

6) Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945; Alphonse De Waelhens, Une philosophie de l'am-

biquité, préface au livre de Merleau-Ponthy, La structure du comportement, P.U.F., Paris, 1963, pp. I-XV; F.J.J. Buytendijk, Phénoménologie de la rencontre, trad. J. Knap, Desclée-De Brouwer, Paris, 1952.

7) Michel Foucault : Histoire de la folie à l'âge classique, Gallimard, Paris, 1972, rééd.; Surveiller et punir. Naissance de la prison, Gallimard, Paris, 1975. La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, I., Gallimard, Paris, 1976.

8) Roland Barthes, Entretiens avec R. Bellour: le livre des autres, L'Herne, 1971 (cité par Claude Reichler, La diabolie - la séduction, la renardie, l'écriture, Minuit, Paris, 1979, p.175.)

9) Ceci conteste le point de vue de J.P. Sartre dans L'Être et le néant, Gallimard, Paris, 1943 -surtout les pages qui décrivent la "mauvaise foi" (pp. 85 et suiv.).

10) Alphonse De Waelhens, La Psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1972. Sur le "discours appris" qui serait le propre des psychotiques, voir pp. 51, 60, 137, 143, 155.

11) Cité par Octave Mannoni, Clés pour l'imaginaire ou l'Autre scène, Le Seuil, Champ freudien, Paris, 1968, p. 175.

12) M. Foucault, Histoire de la folie, pp. 181-192.

13) S. Freud, La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess. Notes et plans, 1887-1902, P.U.F., Paris, 1956, pp. 313-396.

14) S. Freud, L'interprétation des rêves, P.U.F., Paris, 1964, pp. 433-527.

15) S. Freud, Essais de psychanalyse appliquée, Payot, Paris, 1963, pp. 7-81.

16) Un des auteurs qui ait poussé le plus loin le dialogue de la philosophie (phénoménologique herméneutique) avec la psychanalyse est Paul Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Freud, Le Seuil, Paris, 1965, en particulier la première partie : Energétique herméneutique, pp. 75-119.

17) Victor Tausk, De la genèse de "l'appareil à influencer" dans la schizophrénie, trad. Laplanche, Lehmann, Smirnoff, in La Psychanalyse, n°4, Les Psychoses, P.U.F., Paris, 1958.

18) S. Freud, L'Homme aux rats, Journal d'une analyse, P.U.F., Paris, 1974, pp. 199-201.

19) S. Freud, Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie, (Sur la conception

de l'aphasie. Une étude critique), -texte non traduit en français-, Leipzig - Vienne, Deuticke, 1891. Une présentation originale de la problématique analytique en gestation dans ce texte est proposée par Jacques Nassif, Freud l'inconscient. Sur les commencements de la psychanalyse, Paris, Galilée, 1977.

20) Esquisse, pp. 236-7.

21) Ibid., pp.348-49.

22) Jacques Lacan, Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du Je en psychanalyse, in Écrits, Le Seuil, Paris, 1966, Champ freudien, pp. 93-101.

23) Jacques Lacan, De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité (1932). Rééd., Paris, Seuil, 1975.

24) S. Freud, L'inquiétante étrangeté, in Essais de psychanalyse appliquée, pp. 115-189.

25) Jacques Nassif (op. cit.), traduit "Sprache-apparat" par "appareil à langage". Il le justifie dans la note, p. 266.

26) Cfr. Le mot d'esprit, "Les tendances du mot d'esprit" (chap. II).

27) Voir, à titre d'exemple, l'ouvrage collectif, publié sous la direction de J.M. Benoist: L'identité, Grasset, Paris, 1977.

28) Jean Florence, L'identification dans la théorie freudienne, Publications des Facultés univ. Saint-Louis, Bruxelles, 1978. 2ème éd. 1984.

29) La discussion sur la "Verwerfung" se réfère essentiellement au texte de Freud relatant l'analyse de l'homme aux loups, in Cinq psychanalyses, Paris, P.U.F., 1966, p. 385. Lacan s'explique sur le choix de cette traduction dans son Séminaire sur les Psychoses, op. cit., pp. 163 et suiv. et dans un article qui reprend l'ensemble de la problématique : D'une question préliminaire à tout traitement possible des psychoses, in Écrits, pp. 531-583. Voir également A. De Waelhens, op. cit., pp. 83-131.

30) A. De Waelhens, op. cit., et notre note (10).

31) Freud regroupe sous le terme de "névroses narcissiques" la mélancolie, la paranoïa, la démence précoce. Il s'explique sur l'inaccessibilité de ces névroses au traitement analytique dans le chapitre de l'Introduction à la psychanalyse intitulé : Le transfert, op. cit., pp. 424-426; 41.

32) Daniel-Paul Schreber, Mémoires d'un né-

vropathe, (trad. P. Duquenne et Nicole Sels),
Paris, Seuil, Champ freudien, 1975.

33) Lacan J., D'une question préliminaire...,
in Ecrits, p. 538.



WIJSGERIGE BEDENKINGEN BIJ DE WAEHENS' "LA PSYCHOSE" (*)

door Paul MOYAERT

1. Inleiding

De wijsgerige konfrontatie met de psychose is geen toevallige ontmoeting of overbodige omweg in het oeuvre van A. De Waelhens. Ze hangt samen met de radikaliserende vraag naar de oorsprong en het worden van het menselijk subjekt als subjekt van begeerte. Immers, vragen naar de wezenlijke structuren van het tot stand komen van de menselijke subjektiviteit en naar het differentiatieproces waardoor er een wereld kan vrijkomen die niet enkel mijn wereld is maar een wereld van en voor de Ander, is slechts mogelijk wanneer men de mogelijkheid assumeert dat dit konstitutieproces hoe dan ook radikaal kan mislukken. Het extreme risico van een ultieme mislukking is inherent aan onze menselijke existentie en als dusdanig een wezenlijke mogelijkheid voor de konstitutie van het subjekt. Dat er in het zijn, in het louter anonieme er-zijn, - in het "il y a" -, een zijnde opduikt dat het zijn op zich neemt en het zich persoonlijk toeëigent, zodanig dat het zijn het zijn van en voor dit zijnde wordt, is geen noodzakelijk gebeuren. Een zijnde dat zich persoonlijk vestigt in het zijn, zodanig dat het zijn *zijn* (of: mijn zijn) wordt en zo het zijn aldus een opgave wordt voor dat zijnde (dat zijnde heeft zijn zijn te zijn), had er uiteindelijk ook kunnen niet zijn. En

* Deze tekst werd oorspronkelijk gepubliceerd in Tijdschrift voor Filosofie, 1984, (46), pp. 19-56. Wij danken de redactie voor haar bereidwillige toestemming.

deze mislukking is geen extrinsieke mogelijkheid maar behoort tot het wezen zelf van de menselijke subjektiviteit. De ultieme en tevens meest dramatische mogelijkheid is de mogelijkheid dat er geen zijnde verschijnt dat een persoonlijke plaats inneemt of toegewezen krijgt in het louter er-zijn.

En het is nu precies de waanzin en meer bepaalde schizofrenie en de paranoia die ons reveleren dat het niet om een louter hypothetische, vrijblijvende, theoretische mogelijkheid gaat, maar om een concrete existentiële mogelijkheid. "La folie (...) est d'abord, une possibilité intrinsèque de l'existence elle-même. A ce titre, elle exige l'attention de l'anthropologue et du philosophe".¹ Als mogelijkheid die gelijkooerspronkelijk is met mijn konstitutie als ik, is de waanzin een risico dat ik nooit volledig kan uitsluiten, vermijden of bemeesteren. Het is een risico dat me kan treffen en overvallen, een mogelijkheid die niet teruggaat op een bewuste keuze van het ik.

Door nu de vraag naar de konstitutie van het subjekt zo te radikalizeren, probeert De Waelhens het ik te begrijpen vanuit een strukturatieproces dat de aanwezigheid van een persoonlijk ik nog niet vooronderstelt. Hij vraagt naar het opduiken van een ik vanuit een plaats waar nog geen sprake is van een subjekt dat zich stelt als ik, als onderscheiden van een objekt dat tegenover het ik ligt. Op die manier grijpt De Waelhens achter het ik. Waar voor Husserl het ik een punt is waar men niet meer achter kan treden en elk zinvol vragen a.h.w. ophoudt omdat elke zinkonstituerende akt altijd reeds het ik als bron en centrum van die akt vooronderstelt, probeert De

Waelhens nu achter dit ik te vragen. De aanwezigheid van een ik is voor De Waelhens geen oorspronkelijke aanwezigheid en geen onwrikbare evidentie. Het moet tot stand komen en had er ook kunnen niet zijn. Men kan die konstitutie niet denken als een originele zelfkonstitutie. De mogelijkheid van een transcendentale zelfapperceptie wordt in dit perspectief dan ook uitermate problematisch. Ik word gekonstitueerd. Het ik is geen *causa sui*, maar een effect. Het wordt veroorzaakt. Niet door zichzelf, maar door een Ander. De Ander maakt het mogelijk dat ik me achteraf als subjezt, als ik, kan stellen. De Ander geeft me mijn zijn waardoor ik kan worden. Mijn zijn wordt op het eerste plaats veroorzaakt door de Ander en dit op een ogenblik dat ik nog niet bij mezelf aanwezig ben; en het komt tot stand op een plaats in de Ander waar ik als subjezt nog niet ben maar als subjezt kan en moet worden. De vraag die hier dus moet gesteld worden luidt als volgt: hoe komt er in en door de Ander een ruimte vrij waar ik me als subjezt kan vestigen? Door dit perspectief en door deze radikale vraagstelling dwingt De Waelhens ons zowel de zijnswijze van het ik als de verhouding tot de Ander op een nieuwe manier te begrijpen.²

2. De existentiële noodzaak van een symbolisatie

2.1. Niet-symbolisatie en destructie van het lichaam

De drijvende kracht in de konstitutie van de menselijke subjektiviteit is de steeds opnieuw opduikende en tevens onontkoombare, pijnlijke ervaring van een verlies van het liefdesobjekt.³ Elke liefdesband verwijst van bij zijn oorsprong naar een mogelijk verdwijnen of zich terugtrekken van het liefdesobjekt. Zo wordt de natuurlijke onmiddellijkheid in de symbiotische moeder-kind relatie altijd reeds verontrust en bedreigd door de intrusie van een derde. Maar zonder de negativiteit van een verlies of scheiding kan er geen ruimte vrijkomen voor een subjezt dat zich onderscheidt van de ander. De geboorte alleen reeds betekent een bruuske verstoring van het evenwicht tussen het organisme en zijn omgeving, die het subjezt-infans, gezien zijn biologische hulpeloosheid, in een radikale afhankelijkheid ten overstaan van de ander stort. En elke zelfstandigheid zal nu moeten gewonnen worden door niet alleen

tegen die afhankelijkheid maar ook tegen zichzelf in te gaan, omdat het subjezt elke scheiding wil ontlopen en ongedaan maken, vermits deze de pijnlijke herinnering oproept van volstrekte verlatenheid en totale hulpeloosheid.⁴ Maar opdat de negativiteit, d.w.z. het verlies van de natuurlijke onmiddellijkheid, konstitutief zou kunnen zijn voor de menselijke existentie, moet het verlies gesymboliseerd worden; die negativiteit moet bemiddeld worden. De gevolgen zijn katastrofaal als dit verlies niet gesymboliseerd wordt en zich rechtstreeks zonder bemiddeling op het niveau van de onmiddellijkheid voltrekt.

Zonder symbolisatie zal elk verlies beleefd worden als een vernietiging van het eigen lichaam. In de onmiddellijkheid kleeft het objekt (het partiële liefdesobjekt) zodanig aan het lichaam dat met het verdwijnen ervan ook het korresponderend deel van het lichaam verdwijnt; er blijft dan in het lichaam enkel een gapende wonde over. Of zoals een patiënte me vertelde: "ik heb geen ogen meer; mijn moeder is weg; ik zal nooit meer zien". Deze originele ineenstrengeling tussen erogene lichaamszone en korresponderend voorstellingskomplex komt het duidelijkst tot uiting in typische schizofrene zinswendingen waar het betekende van een betekenaar direkt aan het lichaam kleeft.⁵ De symbolische en metaforische afstand die de taal gewoonlijk instelt tussen het betekende en het objekt (in casu: het lichaam) dat betekend wordt, is hier verdwenen. Het betekende wordt gereduceerd tot een direkte lichamelijke inskriptie wat met name tot uiting komt in de hypochondrische beleving die ermee gepaard gaat. Een voorbeeld. "Mijn hoofd is kapot; mijn kop is gebroken". En even later zegt die vrouw: "mijn moeder heeft gezegd dat ik mijn hoofd niet moet breken door er over na te denken". Het lichaam is letterlijk geworden wat de ander er over zegt; het lichaam valt letterlijk samen met de manier waarop het betekend wordt. De taal is hier niet meer in staat het zijn of de identiteit van het subjezt uit te zeggen op de wijze van een niet-zijn. De destructie van de symbolische waarde van de taal kan zelfs zover reiken dat de akt van het spreken zelf zijn symbolische zin dreigt te verliezen. Woorden worden dan dingen die men opeet, inslikt, afscheidt en uitspuwt, en door "stuksgewijs" te spreken valt het ik ook in stukken en brokken uit elkaar. Ook het auto-mutilerend gedrag kan, in een bepaald opzicht, als een gevolg van niet-symbolisatie begrepen worden: in de

ongedifferentieerde onmiddellijkheid. zijn voorstelling en komplementaire erogene lichaamszone zo direkt in elkaar gestrengeld dat bij het afstoten van een onlustvolle voorstelling onvermijdelijk ook een deel van het lichaam gemutileerd wordt. Van die oorspronkelijke ineenstrengeling tussen taal, lichaam en wereld vinden wij overigens nog sporen terug in zinswendingen zoals: "zich goed in zijn vel voelen, uw woorden gaan door merg en been, iemand met zijn blik doorboren, de wereld op zijn schouders dragen".

Kortom voor de schizofreen betekent elk verlies zoveel als de dood van het objekt en de vernietiging van het eigen lichaam; en betekent aanwezigheid zoveel als totale inkorporatie en een volledig samensmelten.⁶ Het symbolisatieproces, - de bemiddeling van de onmiddellijkheid-, moet ervoor zorgen dat het objekt niet zonder meer gereduceerd wordt tot een insignifikant niets van zodra het niet onmiddellijk bij mij en voor mij aanwezig is en moet verhinderen dat ik in dit niets lichamelijk word meegesleurd. In een symbolische relatie blijft er een band en een kommunikatie mogelijk met wat niet aanwezig is. Het aanwezige wordt slechts een zinvolle aanwezigheid voor zover deze over zichzelf heenwijst naar een afwezigheid waarmee ik een band blijf behouden. En zo kan een afwezigheid slechts zinvol zijn voor zover het afwezige sporen nalaat van zijn afwezigheid; sporen die ons op het spoor brengen van het afwezige. Zonder sporen verdwijnt het afwezige in een indifferent, niets-zeggend niets.⁷ Door een symbolisatieproces zijn aanwezigheid en afwezigheid, leven en dood, zijn en niet-zijn, geen absolute termen meer.

Maar symbolisatie is niet alleen noodzakelijk om een band, een kontakt met het afwezige (wat niet direkt in levende lijve tegenwoordig is) in te stellen en te behouden zonder dat ik, bij verlies van het aanwezige, zelf lichamelijk vernietigd word. Symbolisatie moet ook een zinvolle verhouding tot het andere en de ander mogelijk maken door een afstand in te stellen. In de pure onmiddellijkheid, zonder enige negativiteit, is er geen plaats voor een zinvolle verhouding. Dit tweede punt zullen we verduidelijken aan de hand van de hallucinatie.

2.2. Enkele opmerkingen over de hallucinatie

In de waarneming tonen de dingen zich steeds vanuit een bepaald lichamelijk stand-

punt; als lichamelijk bewustzijn kan ik rond het objekt gaan, het op verschillende wijzen aftasten en in wisselende perspectieven exploreren en belichten. Ik loop vooruit op het objekt door de verschillende *Abschattungen* te identificeren en te synthetiseren als facetten van één en hetzelfde objekt dat alsdusdanig zelf nooit is gegeven in één allesomvattende blik. Het ding blijft presumpatief gegeven. Daarom kan de waarnemende intentie zich ook steeds vergissen: het objekt dat ik vizeer kan bij nader toezien steeds anders blijken te zijn dan ik het bedoeld had. Elke waarneming blijft onderhevig aan toekomstige waarnemingen en blijft in die zin altijd voor korrektie vatbaar. Ik ben bewust van die noodzakelijke onvolkomenheid en daarom ben ik steeds bereid mijn waarnemingen te korrigeren. In die zin is het objekt van de waarneming nooit enkel en alleen mijn objekt maar behoort het tot een wereld die in principe, mits bepaalde voorwaarden voor iedereen toegankelijk is. Wanneer ik het wil kan ik me ook onttrekken aan de levendige aanwezigheid van het objekt. Als ik mijn ogen dichtdoe en mijn oren sluit, kan ik me het waargenomen objekt (of de stem) hoogstens nog opnieuw voorstellen in de herinnering of in de fantasie. In de fantasie is het objekt enkel aanwezig op de wijze van het "alsof". Bovendien kan ik zijn aanwezigheid beheersen omdat het verschijnen ervan gebonden is aan tijd-ruimtelijke voorwaarden die objektief bepaalbaar zijn. Wil ik een objekt terugzien dan weet ik welke voorwaarden er moeten vervuld worden. Een verschijning die niet aan die objektieve voorwaarden beantwoordt is een objekt dat niet thuishoort in een intersubjektieve werkelijkheid of objektieve realiteit.

Gewoonlijk definieert en beschrijft men de hallucinatie, aldus De Waelhens,⁸ als een waarneming zonder objekt dat waar te nemen valt, als een *percipiens* zonder *perceptum* als een objektiverende akt die, ondanks de afwezigheid van de nodige objektieve zintuiglijke impressies, toch een objekt poneert in de realiteit dat aan haar intentie beantwoordt. Deze definitie is misschien niet onjuist, maar ze heeft als nadeel dat ze de hallucinatie louter negatief bepaalt; en bovendien blijft ze uitwendig aan het specifieke van een hallucinatorische bewustzijnsakt. Een strikt fenomenologische analyse van de verschillende bewustzijnsakten moet in principe elk waarheidsoordeel met betrekking tot het al dan niet werkelijk objektief bestaan

van het intentionele objekt opschorten. Zij moet geen oordeel vellen over het feit of het intentionele objekt al dan niet echt bestaat, onafhankelijk van het intentioneel bewustzijn. Zij moet wel laten zien hoe elke specifieke akt haar intentioneel objekt anders opvat en hoe de thetische kenmerken van de verschillende akten en dus van hun noëmatische correlaten kunnen verschillen (niet elke akt poneert een objekt; het primordiale zijns-geloof wordt in de fantasie bijvoorbeeld geneutraliseerd). We moeten dus nagaan op welke specifieke wijze het bewustzijn in de hallucinatie op zijn objekt betrokken is.

In de hoger genoemde definitie van de hallucinatie gaat men ervan uit dat de hallucinatie een bewustzijnsakt is die zich op dezelfde manier verhoudt tot haar objekt als de waarneming. Naast het feit dat het in de hallucinatie om een zintuigelijk doorleefde ervaring gaat waarbij het subjekt overtuigd is van het niet-subjektieve karakter ervan, wordt over het algemeen ook als wezens kenmerk toegevoegd dat het subjekt gelooft dat het voor ons niet-waarneembare objekt, werkelijkheidswaarde bezit. De hallucinatie zou het gehallucineerde objekt op dezelfde manier poneren als de waarneming. De vraag is echter of het bewustzijn tegenover het gehallucineerde objekt dezelfde intentionele houding aanneemt en dus dezelfde vooronderstellingen deelt en dezelfde konsekwenties aanvaardt met betrekking tot dit objekt als in de waarneming. Is het bewustzijn in de hallucinatie bereid te erkennen dat de uitspraak "ik heb die stem gehoord" op dezelfde manier wordt begrepen als in de waarneming?

In zijn studie over de hallucinatie maakt Henry Ey een onderscheid tussen hallucinatorisch sterke beeldvorming ("les eidolies hallucinosiques") en hallucinaties met een delirante onderbouw ("les hallucinations délirantes").

Bij de hallucinatorisch sterke beeldvorming affirmeert het subjekt dat het beelden percipieert "alsof ze echt zijn". Op het ogenblik dat het bewustzijn zintuigelijk wordt geïmpacted door de zeer levendige aanwezigheid van beelden is er tevens het bewustzijn van de irrealiteit ervan. Wat het subjekt waarneemt en in die zin a.h.w. voor wat moet nemen, wordt toch als irreëel opgevat en geduid. De verschijning wordt niet ondergebracht en gesitueerd in het tijd-ruimtelijk kader van de objektieve realiteit; tijd-ruimtelijke coördinaten worden steeds gemodificeerd door een "alsof". Het zijn verschijningen zonder objektieve kontekst.

Ze horen voor het subjekt niet thuis in een wereld die ook voor anderen toegankelijk is en blijven bovendien een perifere, niet te integreren kern in zijn persoonlijke geschiedenis. In de hallucinatorisch sterke beeldvorming gaat het om een min of meer geïsoleerd gebeuren waarbij een niet te integreren fragment zich in de marge van het aktuele bewustzijnsleven van het subjekt opdringt; een vreemde enklave of kyste die niet in de wetmatigheden van een ruimere betekenis-horizon kan opgenomen worden; een weerbarstige kern waarvan de relaties met een symbolisch verwijzingsgeheel zijn opgeblazen. De gehallucineerde beelden worden ervaren als een onvoorziene distorsie waarvan het bewustzijn beseft dat het om een inkongruentie gaat t.o.v. zijn eigen geschiedenis en de objektieve werkelijkheid. Dit besef van een inkongruentie wordt bij de hallucinatorisch sterke beeldvorming overgens expliciet gethematiseerd aangezien het subjekt, ondanks het sterk esthetisch karakter aan het waargenomen elke objektieve zijns-waarde ontzegt. Het subjekt bekritiseert wat het waarneemt en stelt zijn intentioneel objekt niet als werkelijk, het hecht geen geloof aan wat het ziet of hoort. De affirmatie "ik heb het gehoord, gezien of gevoeld" wordt onmiddellijk ontkracht door een negatie. Het gaat dus om een beweringsoordeel zonder dat men met een realiteitsoordeel garant staat voor de waarheid van het objekt. Wat wordt "waargenomen" in de hallucinatie wordt dus niet op hetzelfde niveau gesitueerd als de objektief waarneembare werkelijkheid. Daarom wordt van deze hallucinaties gezegd dat ze kompatibel zijn met de rede.

De delirante hallucinaties zijn het sekundaire effect van een onderliggende en fundamenteel gedisintegreerde persoonlijkheid, waardoor de verhouding tot de realiteit op een radikale manier is aangetast. Het gaat niet meer om een beperkte, vreemde, perifere vlek in het bewustzijnsleven; de hallucinaties zijn ingebed in een waanwereld die heel het bewustzijn, al dan niet tijdelijk, volledig dreigt te overspoelen. Een wezenlijk kenmerk van deze hallucinaties is nu, volgens Henry Ey, dat niet enkel elk expliciet gethematiseerd, maar ook elk impliciet besef van een inkongruentie ontbreekt, dat het subjekt zonder meer gelooft wat het waarneemt en dat de gehallucineerde objekten dus zonder meer een objektieve werkelijkheidswaarde hebben voor het hallucinatorisch bewustzijn. Het is inderdaad zo dat het subjekt zijn beweringen niet expliciet afwijst en kritiseert; maar dit betekent

nog niet dat het delirerende bewustzijn aan zijn hallucinaties dezelfde zijnswaarde toekent als aan de objecten van de gewone zintuigelijke waarneming. Deze konklusie wordt tegengesproken door klinische gegevens die overigens ook door Henry Ey regelmatig worden aangehaald! Hij wijst er terecht op dat de klinikus steeds opnieuw bedrogen uitkomt wanneer hij, door welwillend in te gaan op de op het eerste gezicht kritiekloze houding van de patiënt, de gehallucineerde objecten opvat als objecten die ook voor anderen echt waarneembaar zouden moeten zijn volgens de patiënt. Wanneer de klinikus verwonderd opmerkt dat hij die stemmen niet kan horen en vraagt hoe ook hij die verschijningen zou kunnen zien, of wanneer hij op een invoelende toon zegt dat hij die stemmen ook hoort, wanneer hij met enige nadruk vraagt of patiënt die stemmen wel echt hoort, dan zal deze hem spottend uitlachen, verrast en ongelovig opkijken van die verwonderde blik van de therapeut zich zelfs kwaad maken omdat hij op zoveel onbegrip stoot en hij niet op die manier wil begrepen worden, of hij zal de therapeut met een belachelijk en futiliserend antwoord schaakmat zetten. Aan de patiënt vragen of het gehallucineerde objekt inderdaad echt bestaat en dus de bewering van de patiënt letterlijk opnemen, hetzij door zonder meer in te stemmen met wat hij zegt, hetzij door zijn "waarneming" kritisch in vraag te stellen, is een irrelevante houding met betrekking tot de delirante hallucinaties. Dergelijke vragen en opmerkingen gaan voorbij aan de specifieke zin van het gehallucineerde objekt. Het heeft hier geen zin te vragen naar de objektieve werkelijkheidswaarde omdat de patiënt zelf zijn zintuigelijke ervaringen niet op die manier beleeft en opvat. De patiënt poneert zijn objecten niet als echt waarneembaar en gelooft niet dat het om objecten gaat die voor iedereen toegankelijk zijn.²

"L'hallucination n'est pas une perception même pour l'halluciné" zegt De Waelhe³ in zijn kommentaar op Merleau-Ponty. "L'hallucination n'est pas une perception, mais elle vaut comme réalité, elle compte seule pour l'halluciné"¹⁴. De hallucinatie situeert zich intentioneel, ook al wordt die *intentionaliteit niet steeds expliciet gethematiseerd*, buiten het systeem van de objektieve en intersubjektieve werkelijkheid. Wanneer de patiënt gelooft in wat hij ziet, dan gelooft hij toch nog niet dat iedereen dit kan zien. De hallucinatie sluit zich op in een privaat domein. De gehallucineerde objecten beantwoor-

den voor het hallucinerende bewustzijn in geen enkel opzicht aan de kenmerken en de voorwaarden van een echte waarneming¹⁵. Het zijn dan ook geen objecten die de patiënt kan, wil en moet exploreren. In de hallucinatie heeft het lichamelijk bewustzijn elke daadwerkelijke greep op zijn objekt verloren. Het is uitgeleverd aan een aanwezigheid waarmee het niets kan aanvangen; het bewustzijn wordt herleid tot pure passiviteit. Het gaat om objecten die geen kausale relaties met de objektieve realiteit onderhouden; ze brengen enkel een magische betekeniswereld tot stand. Ze worden ervaren als vluchtige schimmen zonder standvastigheid. "La plupart des hallucinations sont, non pas des choses à facettes, mais des phénomènes éphémères, piqûres, secousses, éclatements, courants d'air, vagues de froid ou de chaleur, étincelles, points brillants, lueurs, silhouettes"¹⁶. De patiënt beseft overigens dat hij geen enkele macht heeft over zijn hallucinaties: hij kan niet voorspellen wanneer ze zullen verschijnen, hij weet niet wanneer ze zullen weggaan of terugkomen en kan niet zeggen hoelang ze zullen blijven. Hij weet niet welke voorwaarden hij moet vervullen om ze nog eens te kunnen zien of horen. In de hallucinatie wordt het subjekt gedegradeerd tot een *machteloos subjekt*, zo machteloos zelfs dat het zich onmogelijk kan onttrekken aan de aanwezigheid van stemmen en verschijningen. Het bewustzijn wordt overgeleverd aan een zintuigelijke aanwezigheid waaraan het niet kan ontkomen en waarvoor het zich niet kan afsluiten. "Of ik nu mijn ogen dichtdoe of niet, meneer, ze blijven er toch." Of nog: "ook al kruip ik onder de dekens en is alles stil, dan hoor ik de stemmen toch nog". Het zijn objecten die de patiënt blijven achtervolgen en aan zijn lichaam blijven kleven. Hij kan ze niet van zich afstoten; er is geen ontkomen aan. In dit opzicht alleen reeds is de hallucinatie onderscheiden van de fantasie. Het bewustzijn kan geen greep krijgen op die objecten; de objecten hebben het bewustzijn in hun greep. Het gaat om een *beklemmende aanwezigheid* waaraan het subjekt zich niet kan onttrekken en waaraan het geen zin kan geven door ze in een ruimere symbolische kontekst in te schakelen. Het bewustzijn wordt geterroriseerd door een onontkoombare louter opdringerige aanwezigheid die aan geen kausale en dus voorspelbare wetmatigheid onderworpen is¹⁸. Het gaat om een aanwezigheid die men zelfs

niet kan ongedaan maken door een kritisch reflexief afstand-nemen (ze blijven me in beslag nemen, ook al weet ik dat ze niet echt bestaan). De grondstemming in de hallucinatie is de terreur en de radeloosheid: het subjeet wordt geterroriseerd door een aanwezigheid die maar niet wil wijken en die zich niet laat beheersen. In dit verband kan men zich afvragen of men de klassieke definitie van de hallucinatie als een *percipi-ens* zonder *perceptum* niet veeler moet omkeren. In plaats van de hallucinatie te beschrijven als een intentionele akt die een objekt poneert dat niet echt bestaat (en het niet echt waarneembare toch een objektieve werkelijkheidswaarde toeschrijft), zou men misschien beter zeggen dat het bewustzijn in de hallucinatie is overgeleverd aan een teveel aan zijn, aan een aanwezigheid waaraan niet te ontkomen is, aan een beklemmende aanwezigheid die maar *niet niets wil worden*. Men moet het objekt van de hallucinatie dan niet meer definiëren in termen van een perceptum dat eigenlijk niet echt bestaat, maar als een aanwezigheid die onmogelijk niets kan worden. De hallucinatie wordt niet gekenmerkt door een tekort aan zijn in de realiteit, maar door een onontkoombaar, beklemmend *te veel aan zijn*.

Symbolisatie is er dus niet alleen nodig om een *afstand te overbruggen*, d.w.z. een band te leggen met wat afwezig is; symbolisatie moet terzelfdertijd een *afstand instellen*. Zij moet er voor zorgen dat de beklemmende druk van een onmiddellijke aanwezigheid wordt bemiddeld en van zijn onmiddellijkheid wordt ontdaan; zij moet er voor zorgen dat de objekten kunnen verdwijnen zodanig dat er een afstand vrijkomt waarin een objekt aan het subjeet kan verschijnen zonder dat het subjeet in zijn bewegingsvrijheid vernietigd en verpletterd wordt door een onontkoombare aanwezigheid. Zonder die negativiteit kan er geen ruimte ontstaan voor een intersubjektieve realiteit.

3. De symbolisatie en het proces van de oerverdringing

Men zou nu kunnen verwachten dat De Waelhens, na ons overtuigd te hebben van de existentiële noodzaak van een symbolisatie van het verlies en de bemiddeling van de onmiddellijkheid, ons de verschillende structurele gestalten van dit symbolisatieproces

en de mogelijke mislukkingen ervan zou uiteenzetten. Maar hij stelt een gedetailleerde uiteenzetting uit om ons veeler direkt te konfronteren met het wezen zelf van het uiteindelijke effekt van dit konstitutieproces. Hij wil laten zien dat de subjeetwording niet uitmondt in een zelfgenoegzaam ik, maar in een gebrekkig en uitermare kwetsbaar ik dat nooit volledig zichzelf is, dat in zichzelf overgeleverd blijft aan een niet te interioriseren exterioriteit, dat zich moet onderwerpen aan een Ander wiens positie het nooit kan innemen en dat van zichzelf gescheiden blijft door een splitsing die niet kan overwonnen worden. Het gaat dus niet om een progressieve evolutie van volstreckte afhankelijkheid naar een totaal zelfgenoegzaam autonoom ik voor wie elke negativiteit slechts een voorlopig gebrek zou zijn. En om dit te laten zien laat De Waelhens een meer gedetailleerde uiteenzetting van het symbolisatieproces voorafgaan door een analyse, - een interpretatie -, van de oerverdringing dat in feite een koncept is dat veeler het wezen en het resultaat van de subjeetwording in het algemeen beschrijft.

De vraag die we ons moeten stellen is dus hoe *symbolisatie* van het verlies en bemiddeling van de verstikkende onmiddellijkheid, *subjeetwording* en *oerverdringing* wezenlijk samenhangen. En men weet dat De Waelhens die interne samenhang probeert te begrijpen als een binnentreden in de symbolische orde van de taal.¹⁹

De taal kreëert niet alleen een symbolisch midden waar subjeet en objekt, het zelf en de ander, elkaar kunnen ontmoeten zonder elkaar op te slorpen, maar de negativiteit die de taal instelt verdubbelt zich en zet zich als het ware door in elk van de polen die ze terzelfdertijd uiteenlegt en verzamelt. We zullen dit eerst verduidelijken aan de hand van het objekt en daarna overgaan naar de menselijke subjeektiviteit.

Het woord komt in de plaats van het objekt; het is de symbolische representant of plaatsvervanger van het objekt dat zelf niet onmiddellijk aanwezig is of kan zijn. In het spoor verschijnt het objekt als een zinvol objekt. Het woord brengt het afwezige in de aanwezigheid en stelt het aanwezige voor in zijn afwezigheid. Door die symbolische plaatsvervanging kan ik verhinderen dat het objekt zonder meer in het niets verdwijnt en dat ik in dit niets word meegesleurd wan-

neer het aanwezige niet onmiddellijk bij mij en alleen van mij en voor mij is. Zijn en niet-zijn zijn nu geen absolute termen meer. Zo kan het kind zich aan de overweldigende druk van het onzegbare affekt, dat door het weggaan van de moeder wordt veroorzaakt, onttrekken door haar lichaam te vervangen door een klosje garen dat het zelf kan weggooien en naar zich toetrekken en door dit spel van aan- en afwezigheid te symboliseren in de differentiërende klanken O - Da, Fort - Da. Taal betekent in die zin een bemeestering van het anders kantastrofale verlies. Maar omdat het woord tevens de dood van de onmiddellijkheid betekent, wordt het object nu ook aan mijn narcistische almacht onttrokken. Het object dat als spoor in het spoor van de taal verschijnt kan nooit meer enkel en alleen mijn object zijn. Door de symbolische afstand tussen het woord en de objecten krijgt de taal een vrijheid waardoor ze niet meer direkt aan de dingen kleeft. En door die vrijheid kunnen woorden, naargelang de diskursieve kontekst, steeds nieuwe objecten met betekenis investeren, en kan en moet hetzelfde object steeds opnieuw betekend worden. Elke zinvolle aanwezigheid is nu ingeschreven in een betekenisnetwerk van verwijzingen, in een differentieel netwerk van betekenaars. Elke aanwezigheid is doordrongen van een afwezigheid die het woord als symbolische representant terzelfdertijd instelt en probeert ongedaan te maken. Door de taal gaat er dus geen meer oorspronkelijke aanwezigheid verloren; wat er verdwijnt is de lege volheid van de pure indifferentie. Een aanwezigheid kan maar zinvol zijn in het spoor van de uitstellende beweging van de differentie die de taal op gang brengt. Niet de aanwezigheid is oorspronkelijk; een object kan maar in de aanwezigheid komen in het spoor van een uitstel, van een symbolische plaatsvervangings, d.w.z. als een object waarvan de onmiddellijke aanwezigheid alrijds verloren is gegaan.

Wanneer ik mezelf ter sprake breng, wanneer de ander over mij spreekt en me toespreekt wanneer er over mij gesproken wordt, dan verschijn ik in de positie van een betekenaar (of een keten van betekenaars) van waaruit ik betekend word. In en door het woord kan ik een gedifferentieerde positie innemen en een zekere identiteit krijgen. Zonder dit differentiërend betekenisproces ben ik niets of niemand en verdwijn ik in volstrekte anonimiteit. Maar van zodra er gesproken wordt heb ik tevens de ervaring dat de woorden steeds opnieuw te kort schieten om mijn zij-

volledig uit te zeggen en me volledig betekenen. Wat ik zeg en wat er over mij gezegd wordt geeft vorm aan mijn zijn, dat zonder taal indifferent zou blijven, maar toch val ik daar niet mee samen. Ik word nu geaffekteerd door het besef van een onmogelijkheid, van een kloof, een splitsing in mijn zijn die de woorden enerzijds veroorzaken en steeds opnieuw instellen en anderzijds ook proberen ongedaan te maken. En die splitsing bestaat hierin dat de subjekt dat betekend wordt, -het subjekt in de positie van de betekende -, niet identiek is of samenvalt met de betekenaars die het betekenen. Dit tekort aan zijn verhindert dat mijn zijn een vastgeroeste identiteit wordt en zorgt ervoor dat mijn zijn een nooit voltooide opgave blijft.

Dit tekort, - de onmogelijkheid volledig te zijn ²⁰, is tevens mogelijksvoorwaarde voor mijn subjektiviteit. De betekenaars blijven in gebreke. Maar ze schieten niet tekort in de zin dat ze er niet zouden in slagen een adequate representatie of uitdrukking te bieden van mijn oorspronkelijk of ultiem betekende waar ik volledig mezelf zou zijn. Zij ontlenuen hun zin niet aan de verwijzing naar de aanwezigheid van zo'n ideaal, zelfgenoegzaam en ultiem betekende van mezelf. Zo'n betekende is er nooit geweest en zal er nooit zijn. Meer zelfs: zo'n betekende wordt door de keten van betekenaars in mijn psychisme veeler ingeschreven als een tekort, als een onophefbare afwezigheid. Zij ontlenuen hun zin aan de splitsing zelf, aan de spanning t.o.v. een afwezigheid, die ze terzelfdertijd veroorzaken en in stand houden. De woorden schieten dus niet tekort omdat ze mijn wãre zijn niet zouden kunnen uitdrukken, maar schieten tekort omdat ze het tekort aan zijn dat ze veroorzaken niet kunnen opvullen. En het is in die oorspronkelijke spanning dat ik onophoudelijk als subjekt kan en moet worden.

Het gebeuren van die oorspronkelijke konstitutieve noemt De Waelhens nu de oerverdringing, een concept dat hij ontleent aan de metapsychologie van Freud, en een gebeuren dat hij zicne persoonlijk toeëigent door het te denken vanuit de intrede in de symbolische orde van de taal ²¹.

Freud zelf heeft de "Urverdrãngung" o.a. ingevoerd om te verklaren waarom de gewone verdringing een onbewust proces is. In de verdringing worden voorstellingen nauit het onbewuste aangezogen. Ik weet niet wat ik verdring en ik weet niet dat ik verdring.

In die zin veronderstelt de verdringing reeds de scheiding tussen onbewuste en voorbewuste. Maar die scheiding, mogelijkheidsvoorwaarde voor elke verdringing, kan uiteraard niet meer gedacht worden als een effect van een gewone verdringing. Zij is het effect van de oerverdringing. De gewone verdringing kan men in minstens twee momenten uiteenleggen: a. een voorstelling die aanwezig is in het voorbewuste wordt er gedesinverteerd, aangezogen vanuit het onbewuste en daar opnieuw energetisch bezet, en b. op de plaats en in de plaats van de verdrongen voorstelling worden er dan "Ersatz" of "substituutvoorstellingen" opgebouwd die mij moeten beschermen tegen het opnieuw opduiken van de verdrongen voorstelling in het voorbewuste. Welnu, zegt Freud, de oerverdringing bestaat enkel uit de formatie van substituutvoorstellingen en in het opbouwen van tegenbezettingen. De splitsing tussen onbewuste en voorbewuste is dus het effect van een oorspronkelijk substitutieproces. Maar de paradoxale en bijna onmogelijk te denken structuur van de oerverdringing bestaat erin dat deze substituutvoorstellingen, en dit in tegenstelling tot de sekundaire verdringing, *niet* in de plaats komen van een driftrepresentant die eerst aanwezig is geweest op het niveau van het voorbewuste. Door dit oorspronkelijk substitutieproces en door het uitbouwen van tegenbezettingen wordt er dus niet iets weggedrongen, verdwijnt er niet iets in het onbewuste dat eerst aanwezig was voor het voorbewuste. Er verdwijnt niet iets, maar er wordt in mijn psychisme veeler een onophefbare afwezigheid ingeschreven op het moment dat het voorbewuste een zekere gestalte krijgt door het uitbouwen van substituutvoorstellingen. En het is de afwezigheid van zo'n uitiem betekende, het is de onophoudelijke spanning t.o.v. een afwezigheid die het onbewuste en het voorbewuste gelijktijdig uiteenlegt en mogelijk maakt; deze splitsing ligt aan de basis van mijn subjektiviteit. Wat De Waelhens hier in zijn Lacaniaanse interpretatie van Freud probeert te denken is de subjektwording als een effect van een oorspronkelijk substitutieproces. En zeggen dat het substituut zelf aan de oorsprong staat, betekent dat het subjekt van bij zijn sprong verschijnt in het spoor, op de plaats en in de plaats van betekenaars die het subjekt altijd reeds van zichzelf scheiden.

Door dit proces worden de onbewuste

driftimpulsen tevens van hun overweldigende onmiddellijkheid ontdaan. Wordt de drift niet symbolisch aan voorstellingen gebonden dan zal ze met een ongekeerde brutaliteit te keer gaan in het menselijk psychisme en zal het ik in angst uiteenspatten onder de druk van een ongebonden hoeveelheid energie.

Freud en Lacan zijn voor De Waelhens overigens niet het enige referentiepunt voor zijn interpretatie van de oerverdringing. Wanneer hij op het einde van zijn klinische studie, de wijsgerige achtergrond van zijn onderzoek expliciteert, ontmoet hij, zij het onrechtstreeks, langs een studie van Henri Maldiney, Martin Heidegger. In een korte paragraaf refereert hij naar Heidegger voor zover deze het gebeuren van de differentie denkt als een zich gelijktijd instellen van onverborgenheid en verborgenheid zonder dat die spanning kan teruggebracht worden tot een meer oorspronkelijke aanwezigheid. De differentie stelt de aanwezigheid niet uit, maar elke zinvolle aanwezigheid kan maar oplichten in het uitstel van een differentie, als een spoor in het spoor van de differentie, als altijd reeds van zichzelf gescheiden in een keten van supplementaire substituutvoortellingen

4. Het risico van de schizofrenie

4.1. Over de konstitutie van het lichamelijke ik

Het zou verkeerd zijn de subjektwording te reduceren tot het proces van de oerverdringing (van de oorspronkelijke splitsing tussen het voorbewuste en het onbewuste) en het ik enkel te begrijpen als een gespleten effect van de taal. Opdat er een persoonlijk ik zou kunnen opduiken in het anonieme neutrale er-zijn is het immers nodig dat ik een standplaats krijg in en van de Ander waar ik me kan vestigen en me in mezelf afzonderen²³: een veilige basis van waaruit ik kan vertrekken en een rustplaats waar ik me kan terugtrekken, naar mezelf terugkeren. Er is een moment nodig waarop het ik bij zich thuis is. Zonder de intieme beslotenheid van een zich, - De Waelhens spreekt hier van "le soi" en "l'ipséité" -, zonder een bij zich zijn, waardoor de wereld tot één punt, tot mijn wereld wordt gecontracteerd, een wereld die me zo nabij is dat ik er me in thuisvoel, een wereld waar ik steeds opnieuw en niets anders dan mezelf terugvind en ontmoet kan er geen sprake zijn van

van een persoonlijk ik. Zonder die egocentriciteit, zonder een directe lichamelijke betrokkenheid op mezelf, word ik overgeleverd aan het louter anonieme zijn. Mijn lichamelijke subjektiviteit zal dan uiteenvallen onder de druk van onbewuste driftimpulsen, en elk contact met de Ander zal dan onvermijdelijk beleefd worden als een vernietigende indringing in mijn lichamelijke intimiteit, d.w.z. ervaren worden als een bron van onlust en pijn. Mijn pulsioneel lichaam ervaren als een bron van wellust, een lichamenlijk ik dat lust vindt in zichzelf en geaffecteerd wordt door de drift als een mogelijke bron van lust is nodig om mij als een persoonlijk lichamenlijk subjekt te vestigen. Zonder een lichaam dat in de lust op zichzelf betrokken is en zichzelf opzoekt als bron van lust kan er geen ik tot stand komen.

Het ik moet dus op de eerste plaats als een lichamenlijk ik geconstitueerd worden. Maar hoe wezenlijk een lichamenlijk ik als lustvolle autoaffectie ook moge zijn, toch is dit lichamenlijk bij zich zijn, volgens De Waelhens, geen oorspronkelijk gegeven. Het moet tot stand komen vanuit en binnen de oorspronkelijke fusionele en symbiotische ineenstrengeling tussen het zelf en de ander, het kind en de moeder. Ik ben een stuk, een lichamenlijk aanhangsel van het lichaam van de Ander. En die Ander zit op alle mogelijke manieren altijd reeds in mijn lichaam. Mijn binnen vormt niet van meet af aan een veilig afgegrensd geheel, maar is altijd reeds doordrongen van en blootgesteld aan een radicale exterioriteit. En die exterioriteit ligt niet buiten mij, op een veilige afstand van mijn egocentrisch lichaam en wereld. De Ander is een buiten, een alteriteit in mij. Deze originele ineenstrengeling heeft tot gevolg dat het buiten altijd reeds buiten zichzelf is in een buiten en het binnen altijd reeds buitent zichzelf is een buiten. Het binnen is nooit pure interioriteit en het buiten is nooit louter exterioriteit. Het binnen en het buiten moeten dus niet pas achteraf, op één of andere mysterieuze manier met elkaar in verbinding komen. Maar precies door dit uitgangspunt dwingt De Waelhens ons de problematiek van de verhouding tussen het ik en de Ander, het binnen en het buiten op een nieuwe manier te formuleren. De vraag luidt nu niet meer hoe ik, vanuit mijn monadologische en solipsistische wereld die enkel mijn wereld is, de Ander als Ander kan ontmoeten. De vraag luidt nu niet meer hoe er in en voor mijn binnen nog een buiten kan zijn

en hoe ik een ander die verschillend is ooit zal kunnen bereiken. De vraag luidt nu veeler: zal ik me ooit wel aan de Ander die altijd reeds in mij zit kunnen onttrekken? Zal ik me ooit wel eens min of meer kunnen afzonderen, me afschermen voor de Ander en me in mezelf terugtrekken? Zal de Ander me ooit wel met rust laten zodanig dat ik eens alleen met mezelf kan zijn? *Niet* zal ik een Ander buiten mij ooit wel ontmoeten? *Wel* zal ik de Ander die altijd reeds in mij zit ooit nog buiten krijgen? *Niet* hoe zal ik een brug slaan om tot de Ander te komen, *maar* hoe zal ik er in slagen om hem buiten te krijgen? Het is duidelijk dat men vanuit deze vraagstelling ook een uitstekende invalshoek heeft om de freudiaanse problematiek van de verschillende mogelijke verhoudingen tussen het ik en het ik-ideaal - (de Ander in mij) - te begrijpen.

Dit zijn de vragen die De Waelhens ons doet formuleren aan de hand van zijn klinische observaties. De schizofrenie konfronteert ons immers op een extreme manier met een lichamenlijk ik zonder enige intimiteit. De schizofreen, aldus De Waelhens, bewoont zijn lichaam niet. De drift die het lichaam opvoert tot leven, arbeiden en beminnen wordt niet geïnterioriseerd; als bron van pijn en onlust, als de rustverstoorder bij uitstek van een paradijselijke toestand zonder enige spanning wordt het pulsionele lichaam gehaat. Het lichaam wordt er van binnen uit opgeteerd door een energie die ervaren wordt als slecht; met een ongekennde wreedaardigheid en brutaliteit gaat de drift tekeer in het lichaam van de schizofreen. Alles zou hij in het werk stellen om zijn lichaam af te stoten. De schizofreen is zijn lichaam niet. Hij heeft een lichaam; en het lichaam dat hij heeft is dan bovendien nog niet eens het zijne. Men snijdt er stukken uit weg zonder ze te vervangen, men neemt zijn gedachten weg, allerhande vreemde voorwerpen spelen de meest wreedaardige scènes in zijn lichaam, de woorden en de blik van de anderen doorboren hem. Zijn lichaam is een vergiftigd lichaam. Er wordt in hem gesproken zonder dat hij zelf het woord neemt. De indexicale functie van de shifters is meestal zo grondig verstoord dat men nauwelijks kan weten wie wat over wie zegt in zijn discours. Zijn lichaamsbeleving kent ook niet het warme gevoel van een veilig bij zich zijn; hij kan zich niet afzonderen in zijn eigen lichaam. Zijn lichaam is onbegrensd en deint eindeloos uit in de symbiotische alomtegenwoordigheid van het

lichaam van de moeder. Hij wordt opgeslorpt in een wulpse, amorfe, allesomvattende lichamelijke brij van de moeder zonder enige grens of vorm, zonder enig rustpunt, houvast of basis waar men zich kan ophouden en terugtrekken. Door die participatie aan de natuurlijke incestueuze almacht van een eindeloze ander zwelt het ik van de schizofreen dan ook op tot een onbegrensd inflatoir ego zonder binnen en buiten. Dit inflatoire ego zonder grens of vorm manifesteert zich o.a. in de delirante woordwereld waarin de schizofreen leeft en zich min of meer probeert staande te houden. Maar de typisch schizofrene wereld van woorden is een wereld zonder enige symbolische transcendentie: de woorden verwijzen enkel naar hun eigen materialiteit, ze draaien volledig in zichzelf, code en boodschap cirkelen onophoudelijk in elkaar, elke symbolische aansluiting met een onbewuste of een persoonlijke geschiedenis lijkt verloren en de woorden worden als dingen behandeld die de schizofreen in zijn ongedifferentieerde narcistische almacht vrijblijvend kan manipuleren. Door in zo'n wereld van woorden te leven probeert hij enerzijds wanhopig opnieuw contact te krijgen met de raliteit die hij gedesinvesteerd heeft en probeert hij anderzijds de onderliggende verbrokkeling van zijn pulsionele lichaam toe te dekken. Maar zijn discours zal in de meeste gevallen niet veel meer zijn dan een broze schors die voortdurend op het punt staat open te spatten. Die woordwereld is de rechtstreekse uitstraling van een eindeloos uiteinende amorfe aanwezigheid. Het is een discours waar alle differentiële posities verschrompelen tot de lege volheid van een indifferent ego. Een ik dat zo absoluut en leeg is dat het nog nauwelijks een persoonlijk ik kan genoemd worden. Dit is waarschijnlijk één van de meest extreme voorbeelden van een ik dat zich in zichzelf niet kan afzonderen en geen intimiteit kent.

Die vernietiging van het ik probeert De Waelhens onder andere te begrijpen vanuit de mislukking van het spiegelstadium. In de schizofrenie blijft het ik overgeleverd aan een diffuse verbrokkelde lichaamsbeleving die wordt ervaren als een bron van pijn en onlust. In het spiegelstadium verschijnt er voor het eerst een eenheidsbeeld van het eigen lichaam van waaruit de moeder naar haar kind kan verwijzen en op grond waarvan het subjekt-infans naar zichzelf kan refereren zonder dat die betekenaar samenvalt met of in het direkt verlengde ligt van zijn eigen lichamelijke gewaarwordingen²⁴. In het spie-

gelbeeld percipieert het kind voor het eerst zichzelf als geheel; de versnipperde autoerotische driften worden gecentreerd in een Gestalt die het lichaam tot eenheid brengt²⁵. De diffuse lichaamsbeleving wordt nu als het ware op zichzelf teruggebogen, keert op zichzelf terug en deint dus niet meer eindeloos uit in het lichaam van de Ander. Door die centripetale beweging wordt het lichaam mijn lichaam en kan ik mijn lichaam als een geheel libidinaal investeren. Daardoor kan ik in de Ander op mezelf betrokken blijven en mezelf in de Ander beminnen. Doorheen de identifikatie met het spiegelbeeld wordt mijn lichaam een basis waar ik steeds kan naar terugkeren.

Het is verwonderlijk dat De Waelhens, ondanks zijn grondige kennis van de fenomenologie, de konstitutie van het eigen lichaam volledig begrijpt vanuit de perceptie en het visuele: enkel het *zien* van een totaalbeeld waarmee het kind zich identificeert brengt de diffuse lichaamsgebaarwordingen tot eenheid. Aan de gewaarwordingen zelf, - zoals de bewegingsgebaarwordingen en de verschillende kwaliteiten van de tastzin - wordt hier elke konstitutieve functie ontzegd. Het aestesiologisch lichaam wordt door De Waelhens bijna uitsluitend opgevat als een bron van verwarring, louter fusionele versmelting en niet-onderscheiden-zijn van de ander. Inderdaad, de gewaarwordingen alleen zijn niet voldoende om het eigen lichaam te ervaren als gescheiden en onderscheiden van de ander. Maar dit sluit niet uit dat er in het tasten en aftasten, in het betast, gestreeld en verzorgd worden door de ander, en in het contact met zachte, warme en koude elementen niet reeds een eerste besef van het eigen lichaam als een op zichzelf betrokken afgegrensde oppervlakte tot stand komt²⁶.

In *Ideen II* merkt Husserl op dat een subjekt dat enkel zou kunnen zien, - d.w.z. een subjekt voor wie het lichaam enkel als een vizueel waarneembaar objekt in de ruimte zou gegeven zijn -, zijn lichaam niet zou kunnen ervaren als zijn eigen lijf. "Ein bloss augenhaftes Subjekt könnte gar keinen erscheinenden Leib haben"²⁷. Dat ik het lichaam dat ik zie opvat als mijn eigen lijf is slechts mogelijk op grond van de gewaarwordingen; zonder gewaarwordingen kan ik een lichaam niet ervaren als mijn eigen lijf. De gewaarwordingen geven aan mijn lichaam zijn specifieke betekenis; mijn lichaam is op de eerste plaats een aesthesiologisch lichaam. Door de gewaarwordingen, die direkt

lichamelijk gelokaliseerd zijn, is het lichaam onmiddellijk op zichzelf betrokken. In de konstitutie van het aesthesiologisch lichaam is de tastzin fundamenteel en prioritair ten overstaan van de andere zintuigen. Eerst en vooral omdat in het tasten van het eigen lichaam het gestaste en let betastende tegelijk gegeven zijn; het voelen voelt a.h.w. zichzelf. Deze reflexiviteit treft men niet aan bij het zien of het horen: het oog dat ziet kan zichzelf niet zien tijdens het zien; wat gezien wordt kan niet tegelijk zien en hetzelfde geldt voor het horen. Aan de lokalisatie van de verschillende lichaamsorganen nemen de verschillende zintuigen deel; ze grijpen in elkaar (ik zie mijn handen, en voel mijn oren...) en overlappen elkaar gedeeltelijk; zo komt mijn lijf als een georganiseerd geheel dat op zichzelf betrokken is tot stand²⁸. Dit niveau in de lichaamskonstitutie kan en mag niet gereduceerd worden tot het louter visuele.

4.2. *Het spiegelstadium en de dialectiek met de Ander*

Door de identificatie met het spiegelbeeld wordt er dus, volgens De Waelhens en Lacan, voor het eerst een lichamelijke eenheid tot stand gebracht. De mogelijkheid om me achteraf als ik met deze en gene voorstelling te identificeren moet dus zelf vanuit een meer oorspronkelijk identificatieproces begrepen worden. Het ik dat zichzelf identificeert, is zelf het effect van een meer oorspronkelijk identifikatieproces dat een ik tot stand brengt dat zich achteraf bepaalde voorstellingen in de eerste persoon kan toe-eigenen.

De identifikatie met het spiegelbeeld is geen proces dat zich enkel afspeelt tussen het kind en het spiegelbeeld: het is altijd reeds bemiddeld door de aanwezigheid van een derde, een Ander die het kind aanmoedigt zichzelf te erkennen in het spiegelbeeld.

Het spiegelstadium konfronteert ons met de onderliggende complexe structuur van de identifikatie in het algemeen. Het toont ons dat de identifikatie in wezen niet vertrekt of begint bij een ik. Ik ben niet op de eerste plaats de agens van de identifikatie maar het objekt dat erdoor gevormd wordt. Elke identifikatie wordt voorafgegaan door een geïdentificeerd worden door de Ander. Zo kan er slechts een eenheidsvoorstelling van mij en voor mij opduiken in de spiegel voor zover de moeder een plaats aanwijst buiten

haar lichaam waar ik kan worden: "kijk, dat daar dat zijt gij". Ik kan worden op de plaats die de Ander me aanwijst en toewijst. De identifikatie begint niet bij mij en vertrekt niet op een plaats waar ik bij mij ben. Ik moet worden op de plaats waarvan de Ander zegt dat ik daar ben. De identifikatie begint in de Ander, in het discours van de Ander, op een plaats waar ik als subjeet nog niet ben. Daarom kan De Waelhens in dit verband naar Lacan verwijzen en zeggen dat de uitspraak "ik ben deze en gene" of "je suis" wordt voorafgegaan door "dat daar, dat ben ik" of "c'est moi". Voortdurend anticipeert de Ander op mijn zijn. Nog voor ik geboren ben word ik door de Ander reeds geïdentificeerd; het discours van de Ander bakent de plaats af waar ik als een specifiek subjeet kan en moet worden. Zo reikt ook het spiegelbeeld een eenheidsvorm aan op een moment dat het subjeet-infans zich nog niet als een eenheid beleeft. Het is dus steeds vanuit een referentiepunt dat buiten mij ligt dat ik naar mijn zijn kan vragen. Er kan slechts een subjeet tot stand komen "s'il lui est offert et proposé quelque 'ailleurs' de sa co-esthésie, quelque signifiant de soi à partir duquel il deviendrait capable de se viser de là-même où il n'est point"²⁹. De vraag die ik me met betrekking tot mijn zijn stelt luidt dus in wezen niet, zegt De Waelhens, die hier opnieuw Lacan citeert: "wie ben ik?" of "qui suis-je?". Deze vraag suggereert immers nog dat ik me in mezelf en enkel voor mezelf en vanuit mezelf zou identificeren. De vraag luidt veeler: "wat ben ik daar in het discours dat, daar in de Ander, over mij de ronde doet? of "que suis-je là"?³⁰. En zoals het kind van de moeder het antwoord krijgt op de vraag die de moeder in de plaats van het kind zelf stelt - "wie is dat daar?" en het is de moeder die antwoordt: "dat daar, dat zijt gij" - zo sluit elke zelfidentifikatie een vraag in die wacht op het antwoord van de Ander³¹. Het is van het antwoord van de Ander dat ik mijn zijn terugkrijg en toegespeeld krijg. Mijn zijn is a.h.w. de weerbots van het antwoord van de Ander.

De Waelhens probeert het ik niet meer vanuit het zelf en het zelf niet meer vanuit het ik te begrijpen: het ik kan niet uit zichzelf begrepen worden. Ik ontleen mijn zijn in de eerste plaats aan de vragen en de antwoorden van de Ander. Ik word geïdentificeerd vanuit en door de Ander. Zo wordt duidelijk dat er bij het tot stand komen van het ik tevens een alteriteit in het ik

wordt opgericht. "L'épreuve initiale de l'ipséité est donc aussi et identiquement la découverte de l'altérité de soi, installée en soi"³². Het zelf, dat bestaat in een imaginaire voorstelling van mezelf die beantwoordt aan het discours van de Ander, is dus geen objekt van pure innerlijke aanschouwing, geen louter inwendig objekt waarmee ik onmiddellijk in mezelf zou vertrouwd zijn, een objekt dat vanuit mezelf voor het innerlijke oog van mijn bewustzijn zou toegankelijk zijn. Mijn zelf moet vanuit de Ander begrepen worden zelfs wanneer ik me op het eerste gezicht enkel en alleen aan en voor mezelf voorstel. De Ander blijft aanwezig, zelfs al ben ik alleen met mezelf. Wanneer ik me voorstel en wil zien wie ik eigenlijk ben dan neem ik onvermijdelijk, ten overstaan van mezelf, steeds de positie in van een Ander. Ik zie mezelf zoals de Ander me ziet; ik kijk naar mezelf vanuit de plaats van de Ander. En naargelang de positie van de Ander verandert, zal ook de voorstelling van mezelf veranderen. Ik ben nooit onmiddellijk aan mezelf gegeven. Slechts vanuit de positie van de Ander kan ik aan mezelf tegenwoordig zijn. Dit betekent dat ik als subjekt altijd reeds gescheiden ben van mezelf. Bovendien is de identifikatie van mezelf nooit louter een objektieve, neutrale weerspiegeling of representatie van wat ik eigenlijk op mezelf ben: als ik mezelf als zus of zo voorstel dan wil ik eigenlijk zus of zo zijn voor deze en gene Ander. Ik wil en hoop dat de Ander me als zus of zo zal zien en herkennen. Ik wil beantwoorden aan het discours van de Ander.

De analyse van de bemiddelende rol van de Ander in de konstitutie van mijn eigen lichaam en mijn psychologische identiteit (het beeld van mezelf) sluit op een merkwaardige manier aan bij Husserl. Mijn lijf, aldus Husserl, is immers niet enkel pure ipseïteit, louter subjektieve lichamelijkeheid; het is niet enkel een absoluut hier en nu punt van waaruit ik kan zien en dat ik zelf niet kan zien als een punt in de ruimte. Ik vat mijn lijf ("Leib") immers tegelijk op als een visueel voorwerp ("Körper") in de ruimte, d.w.z. als geobjektiveerde lichamelijkeheid. En Husserl merkt in dit verband niet alleen op dat mijn lichaam een merkwaardig onvolkomen geconstitueerd ding is - ik kan het vanuit mezelf niet volledig zien ³³ -, maar dat ik bovendien in een strikt egologische en solipsistische ervaring mezelf niet kan opvatten als een ding in de ruimte, als een psychofysisch gegeven. "Wir erreichen aber in solipsistischer Erfahrung nicht die Gegebenheit unserer selbst als eines

Raumdinges wie alle anderen (eine Gegebenheit die in unserer faktischen Erfahrung doch offenbar vorliegt) und nicht das Naturobjekt Mensch"³⁴. Ik kan mezelf niet als geobjektiveerde lichamelijkeheid opvatten louter en alleen vanuit mijn absoluut hier. Hiervoor heb ik de ander, het standpunt van de ander nodig. Enkel vanuit een hier, dat het hier is van een ander, waarin ik me door "Einfühlung" kan verplaatsen kan ik me als zintuiglijk waarneembaar objekt opvatten. Ik moet me identificeren ("identifizieren")³⁵ met het standpunt van de ander, ik moet buiten mezelf gaan staan om mezelf als een lichamenlijk geïncorporeerd ik te zien. Maar wat voor de konstitutie van mezelf als natuurobjekt en als psychofysisch wezen geldt, is ook van kracht voor mijn sociale subjektiviteit, voor mijn ik als een bepaald personage in de gemeenschap. "Die komprehensieve Vorstellung, die Andere von mir haben, bzw. haben können, dient mir dazu, mich selbst als soziale 'Menschen' aufzufassen, also in ganz anderer Weise als in direkt erfassender Inspektion"³⁶.

4.3. De Waelhens' kritiek op de transcendentale subjektiviteit

De kritiek op het transcendentale subjekt is een konstante in het oeuvre van De Waelhens. Vanuit *La psychose* vinden we minstens een driedubbele invalshoek om de evidentie van een transcendentaal ik in vraag te stellen en te problematiseren: vanuit de konstitutie van het ik als lichamenlijk ik (Merleau-Ponty)³⁷, vanuit de verdringing en het onbewuste (Freud)³⁸ en vanuit de taal (Lacan).

Omdat ik op de eerste plaats een lichamenlijk geïncorporeerd ik ben en omdat mijn lichaam door en vanuit de blik van de Ander geconstitueerd wordt treedt er in mijn subjektiviteit onvermijdelijk een blinde vlek op: het zien kan zichzelf niet zien, zodanig dat mijn geobjektiveerd lichamenlijk ik nooit integraal kan opgaan in de transparante blik die mijn louter subjektieve subjektiviteit wil zijn; beide kunnen elkaar principieel nooit dekken. Of anders gezegd: ik kan onmogelijk tegelijk mezelf zien én de Ander die kijkt op het ogenblik dat ik, als ander, naar mezelf kijk. Er is steeds een derde blik mogelijk die kijkt op het ogenblik dat ik naar mezelf kijk en die blik kan ik zelf onmogelijk zien. Daarom kan ik als ik nooit volledig tegenwoordig zijn aan mezelf en word ik van binnenuit geconfronteerd met

een onophefbare alteriteit en opaciteit.

In de transcendentale reductie wil Husserl doorstoten tot een apodiktisch uitgangspunt en een absolute basis voor de fundering en de uitbouw van de filosofie als een strenge wetenschap. Om een toegang te forceren tot dat gene wat absoluut gegeven is moet de fenomenoloog alles tussen haakjes plaatsen wat aldusdanig niet onbetwifelbaar en evident gegeven is. Op het ogenblik dat ik deze fenomenologische epochè voltrek wordt mijn zuiver bewustzijnsleven met al zijn puur immanente *Erlebnisse* en zijn louter intentionele objecten aan mij toevertrouwd. Het enige wat aan mij absoluut gegeven is op het moment dat ik de fenomenologische reductie voltrek is dat ik het ben die waarneem, ervaar, oordeel, twijfel...; in elke psychische akt is minstens evident gegeven dat ik (dit of dat) waarneem, twijfel, wil, voorstel... In die zin moet het ik als bron en centrum van elke psychische akt voorondersteld worden. De psychoanalyse reveleert ons echter minstens één akt, die, wanneer hij adequaat geanalyseerd wordt, niet meer vanuit het ik, als tegenwoordig aan zichzelf in het aktuele nu-moment van de akt, kan begrepen worden, met name de *verdringing*. Op het eerste gezicht lijkt ook de verdringing een akt van het ik te zijn: wie anders dan ik is het die verdringt? Ik ben toch het subjekt van de verdringing? Begrijpt men de verdringing vanuit het ik dan veronderstelt men dat ik weet dat ik verdring en weet wat ik verdring. Enkel op grond van deze interpretatie kan men het ik in stand houden als een instantie die tegenwoordig is aan zichzelf. Maar wordt de verdringing zo geïnterpreteerd dan kan er eigenlijk geen sprake zijn van een echte verdringing; want als ik weet dat ik verdring en wat ik verdring dan heb ik het niet echt verdrongen! De klinische ervaring leert ons echter dat het ik niet weet dat het verdringt; daarom is de verdringing zelf een onbewust proces. Het onbewuste is zelf de verdringende instantie bij uitstek. De verdringing wordt voltrokken vanuit een plaats in mijn psychisme die niet de plaats van het ik is. "Ik verdring" moet dan ook veeler vertaald worden als "het wordt verdrongen in mij"; (op een analoge manier: "ik verspreek me" als "het spreekt in mij"). Doorheen de verdringing komt men op het spoor van een andere plaats in het psychisme, - het onbewuste -, een plaats waarover het ik geen heer en meester is. Het is een plaats die aan de Ander, - het discours van de Ander -, toebehoort.

Op grond van de verdringing wordt het ik uit het centrum van het psychisme gerukt.

De derde invalshoek verkrijgt men door een linguïstische analyse van de verschillende bewustzijnsakten. Het cogito is evident gegeven op het ogenblik dat het in het aktuele, levendige nu-moment leeft in zijn verschillende akten: ik ben het die, als tegenwoordig aan mezelf, gegeven ben op het ogenblik dat ik waarneem. De fenomenologische subjektiviteit is geen onpersoonlijk of algemeen subjekt; het onderliggende subjekt is geen bovenindividueel ik, een cogito in het algemeen, een bewustzijn van iedereen en niemand in het bijzonder; het is niet een algemeen vermogen op grond waarvan elk van ons "ik" kan zeggen. Het is mijn eigen ik, dit ik hier en nu, het ik dat ik ben. In dit verband moet toch de vraag gesteld worden of het "ego" van het cogito inderdaad noodzakelijk identiek is met het ik dat ik ben. Deze op het eerste gezicht eigenaardige vraag kan slechts geformuleerd worden wanneer "ik neem waar, ik oordeel" op de eerste plaats wordt geanalyseerd als een zin die door iemand uitgesproken en neergeschreven wordt, als een zin die ook op zichzelf kan cirkuleren, als een zin die kan gelezen, gehoord en verstaan worden niet alleen door mij maar door om het even wie (d.w.z. ook als ik er niet meer ben). Wanneer iemand zegt, leest of schrijft "ik neem waar" is dit "ik" dan noodzakelijk identiek met het subjekt dat die zin neerschrijft of zegt. Verwijst het "ik" als grammatikaal onderwerp van een zin noodzakelijk naar het subjekt van de spreekakt, het subjekt dat in levende lijve hier en nu tegenwoordig is? Een linguïstische analyse laat zien dat dit niet het geval is: het "ik" is niet noodzakelijk *sui*-referentieel. Het kan immers altijd om een louter geciteerde zin gaan, een zin van een ander die de letterlijk wordt herhaald, een zin die uit zijn levendige kontekst wordt gerukt en wordt afgesneden van de levendige tegenwoordigheid van het subjekt dat effectief "ik" heeft gezegd. Funktioneeert het woordje "ik", ofschoon het in wezen een okkasionele uitdrukking is, niet ook altijd reeds als een idealiteit, als een herhaalbare algemeenheid? Funktioneeert het "ik", van zodra het gezegd en geschreven wordt niet tegelijk altijd reeds als een anonieme inskriptie, die door anderen kan herhaald worden, die haar eigen weg kan gaan zonder mij en afgesneden wordt van de levendige tegenwoordigheid aan mezelf? Deze problematiek heeft De Wael-

hens op het oog wanneer hij stelt dat de linguïstische aanwezigheid van de shifter "ik" in een discours niet voldoende is om van een persoonlijk ik, een ik dat naar zichzelf verwijst als subjezt van de spreekakt, te kunnen spreken³⁹. Het is niet voldoende dat een subjezt "ik" zegt opdat automatisch een persoonlijk subjezt zou aan het woord zijn. De Waelhens kan hier zijn klinische observaties aanvullen met de linguïstische analyse van Benveniste. De shifter "ik" als grammatikaal onderwerp van een zin is geen voldoende garantie dat er een subjezt aan het woord is dat in de eerste persoon spraakt. Het kan bij voorbeeld om een louter geciteerde zin (Benveniste), "das Gereede" (Heidegger) of om een "discours appris" (De Waelhens)⁴⁰ gaan. Het ik als grammatikaal onderwerp van een zin verwijst niet noodzaakelijk naar het subjezt van de spreekakt. Zo is er in het discours van de schizofreen meestal geen persoonlijk subjezt aan het woord en is er geen subjezt dat persoonlijk plaatsneemt in het spreken, ofschoon die zinnen grammatikaal wel in de ik-vorm kunnen gegoten zijn. Het subjezt wordt er gesproken zonder dat die woorden persoonlijk worden toegeëigend. En zo gaat achter en onkwetsbaar onpersoonlijk men of "men-zelf" schuil⁴¹. "Wie spreekt er wanneer er gesproken wordt?" zo luidt de bekende vraagstelling van IJsseling en die vraag moet ook gesteld worden wanneer het spreken, linguïstisch gezien, in de ik-vorm gebeurt.

5. Een wijsgerige analyse van de paranoia

De analyse van het spiegelstadium en van de dialektiek met de Ander is nog niet voltooid. Nu is het tevens kenmerkend voor elke imaginaire spiegelbeelverhouding dat de konstitutieve dimensie van de alteriteit, "-je est un autre" - miskend wordt. Met mijn beeld in de spiegel kan ik nooit echt samenvallen; mijn spiegelbeeld blijft in die zin een onbereikbaar ideaal, een onophefbare exterioriteit waardoor ik onophoudelijk van mezelf gescheiden blijf. Volledig samenvallen met mezelf, samenvallen met mijn eigen spiegelbeeld blijft een imaginaire fiktie. Maar op het niveau van het spiegelstadium sluit de identifikatie met het spiegelbeeld onvermijdelijk de miskening in van de onmogelijkheid volledig met mezelf samen te vallen omdat de bemiddelende aanwezigheid van de derde - de Ander - nog niet wordt erkend. En hoe kan het anders, aangezien de ander die ik in de spiegel zie a.h.w. perfekt aan mij be-

antwoordt en met mij overeenkomt. In een spiegelbeeldverhouding zijn het zelf en de ander uitwisselbare termen; de ander is er een pseudo-ander. Het is nog geen Ander die me eindeloos opvoert te worden wat ik niet ben, maar een ander die me perfekt weerspiegelt en mijn zijn dus direkt weerkaatst en afrondt. De ander blijft er een alter-ego. In het imaginaire loop ik dan ook het gevaar dat mijn zijn vastloopt, versteent in een onkwetsbare positie en stolt tot eendoods objekt. Dat daar, dat ben ik en ik ben niets anders dan dat. Op het niveau van het imaginaire dreigt de Gestalt, die me een eenheid geeft en dus heilzaam is, terzelfdertijd te verworden tot een vorm die me elke symbolische bewegingsvrijheid ontnemt. En volgens De Waelhens worden we met de nefaste gevolgen van die mogelijkheid gekonfronteerd in de paranoia, voor zover de paranoia, structureel gezien, de ander opvat als zijn evenbeeld. "Le paranoïaque est celui chez qui toute relation à autrui est structurellement une reproduction du couple spéculaire"⁴². Door de paranoia te begrijpen als een fixatie aan het spiegelstadium (en dus niet als een niet-binnentreden in de symbolische orde van de taal) meent De Waelhens twee specifieke symptomen van de paranoia te kunnen begrijpen: ten eerste, de passionele en al dan niet latent homoseksuele interesse voor zijn gelijke en ten tweede, de delirante overtuiging in het bezit te zijn van de absolute waarheid. Wij zullen enkel dit tweede punt uitvoerig behandelen.

De vader is de vertegenwoordiger van het symbolisch referentiepunt, de derde term die nodig is opdat twee relata, het zelf en de ander, het kind en de moeder, naar elkaar zouden kunnen verwijzen zonder met elkaar, tot in het suïcidaire toe, te kunnen samenvallen. Door zijn aanwezigheid ontleen ik mijn identiteit niet meer aan de natuurlijke onmiddellijkheid van het moederlichaam maar moet ik mezelf worden in een netwerk van geboden, verboden, verlangens, eisen en idealen die voor mij een ruimte openhouden en afbakenen. Zij vormen het symbolisch referentiepunt van waaruit ik naar mezelf kan vragen en de anderen me kunnen toespreken. In plaats van op te gaan in een anonieme alomtegenwoordigheid krijg ik nu van de vader een persoonlijke eigenaam die me blijvend individualiseert. In plaats van eindeloos uit te deinen en opgeblazen te worden tot een ongedifferentieerd inflatoir ego, wordt mijn lichaam nu seksueel gedifferentieerd

en gemarkeerd door een onophefbaar gemis. De vader bevrijdt me uit de onmogelijke positie waar ik terzelfdertijd alles en niets ben voor de moeder. Niet ik ben de betekenaar of de phallus die het verlangen van de moeder vervult; die betekenaar is op de plaats van een Ander die ik niet kan zijn. Dit verlies stempelt me tot een subjek, dat iets of iemand kan worden omdat ik niet meer gedoemd ben om op een indifferente manier alles te zijn. Ik word ingeschreven in de vergankelijke opeenvolging van generaties: ik kan nu zelf geschiedenis schrijven omdat ik niet meer aan de ahistorische, biologische oorsprong van mijn eigen oorsprong moet blijven staan.

Ik word op een dubbele manier opgenomen in het symbolisch netwerk van de taal en de cultuur: ik verschijn in en vanuit de positie van betekenaars die me betekenen. Maar omdat het om een symbolische inskriptie gaat, vallen betekenaar en betekende niet meer samen, zoals in het imaginaire, en ben ik als subjek dat betekend wordt tevens een subjek dat nooit volledig betekend is en dus steeds opnieuw moet betekend worden. Geen enkele betekenaar kan het gemis aan zijn dat hij veroorzaakt opheffen. Het is die symbolische negativiteit die ervoor zorgt dat mijn zijn gekenmerkt wordt door een eindeloze transcendentie: ik ben nooit zonder meer wat ik ben. "L'enfant qui est, devient sujet qui aura à être, sans l'être; jamais, l'identité qui, de lui, se constitue par les écarts des signifiants"⁴³.

Eén van de belangrijkste effecten van de oedipale driehoek, aldus De Waelhens⁴⁴, is dat de relatie tot de wereld nu een zekere diepgang krijgt.

In elk zinvol spreken, in elke diskursieve waarheid en in elke blik die de wereld ondervraagt en exploreert is de aanwezigheid van een derde voorondersteld die transcendent is ten overstaan van elke direkte wederkerige ik-gij relatie. Die Derde, - De Waelhens noemt hem in navolging van Merleau-Ponty "le tiers témoin de la parole et le garant de la vérité" -, is zo transcendent dat ik nooit zijn plaats kan innemen en dat hij nooit identiek is met deze en gene persoon. Die Derde moet vooronderstelt worden om te verklaren waarom de betekenis van mijn woorden niet samenvalt met wat ik bedoel: om te verklaren waarom een diskursieve ordening nooit enkel en allen mijn discours is, nooit het enige mogelijke en uiteindelijke discours is. Ieder zinvol spreken impliceert een appel tot een Ander en sluit altijd een vraag in. En door die impliciete

vraag alleen reeds houdt mijn spreken en mijn betekenis op enkel en alleen mijn spreken en mijn betekenis te zijn. Die Derde maakt een zinvol spreken mogelijk doordat hij me door zijn aanwezigheid onophoudelijk verplicht, dwingt en opvoert de zin van mijn woorden steeds opnieuw te expliciteren, te parafrazeren en te hernemen zodanig dat ik de betekenis niet kan opsluiten en afsluiten in een wereld die enkel de mijne is. Door zijn aanwezigheid blijft elke zin open, steeds opnieuw voor interpretatie vatbaar en kan geen enkele zin ooit meer zonder meer éénduidig worden. Ik kan me nooit meer veilig in één bepaalde diskursieve ordening opsluiten omdat de Ander, die geen alter ego is en die mijn ik niet weerspiegelt, me ter verantwoording blijft roepen. Zo'n Derde moet dus voordondersteld worden om te verklaren waarom elke discours onderhevig blijft aan kritiek en geen enkel discours zich ooit definitief aan mogelijke kritiek kan onttrekken. Door zijn transcendente positie, die zo transcendent is dat niemand die plaats kan innemen, blijft elke diskursieve en rationele ordening principieel onvolledig, voorlopig, gebrekkig en kwetsbaar. "Cet Autrui-transcendant n'est évidemment jamais donné objectivement mais le discours est un appel à ... cette transcendance témoin"⁴⁵. Door mij steeds opnieuw te interpellieren zorgt hij ervoor dat geen enkel orde ooit volledig in orde is en door mij te blijven konfronteren met een onoverwinbare kwetsbaarheid van mijn discours maakt hij precies een zinvol discours mogelijk. Want een discours dat enkel en alleen van mij is, een discours dat zonder meer af is en zich daarom meent te kunnen afsluiten voor de ondermijnende vragen van een Ander, een discours dat meent zich niet meer te moeten verantwoorden, is per definitie leugenachtig, vals, delirant gevaarlijke en verstikkend⁴⁶. Verdwijnt in mijn spreken het spoor van die Derde, verdwijnt het appel waardoor ik mijn zelfgenoegzame positie moet verlaten, is er geen buiten meer dat de rust van mijn discours verontrust, dan houdt mijn spreken op een zinvol spreken te zijn. De aanwezigheid van de Derde verandert het uitzicht van de wereld: ik kan de dingen niet tot één blik, tot mijn blik reduceren. De objecten die ik zie zijn ook steeds objecten van en voor de Ander. En daarom is mijn verhouding tot de dingen nooit enkel en alleen een neutraal schouwende houding; door de triadische onderbouw worden de dingen nu ingeschreven in een wereld van begeerte.

De menselijke existentie, zegt De Wael-

hens aan het slot van *La Psychose* en hij herneemt hier een centraal thema uit de existentiële fenomenologie, wordt gekenmerkt door een tweevoudige transcendentie: een transcendentie ten overstaan van mezelf waardoor ik nooit samenvalt met mezelf en mijn zijn een nooit voltooide opgave blijft; en een transcendentie ten overstaan van de wereld waardoor de wereld een open betekenis-horizon blijft waarvan de zin steeds opnieuw moet geartikuleerd worden. De artikulatie van zin is een nooit te voltooien gebeuren. Maar die negativiteit wordt in *La Psychose* nu niet enkel meer begrepen als mogelijkheden-voorwaarde voor mijn eindige vrijheid en creativiteit. Ze wordt nu ook begrepen als het symbool van een radicale kwetsbaarheid van de menselijke subjektiviteit. Subjekt-zijn betekent: nooit volledig zichzelf zijn of bij zichzelf kunnen zijn, steeds blootgesteld zijn aan de Ander wiens vragen me hinderen me definitief op te sluiten in een zelfgenoeg-zame, onkwetsbare positie, voortdurend uit mezelf gerukt worden en het risico blijven lopen dat mijn discours op één of andere manier mislukt, gebrekkig en onvolledig blijft en nooit volledig overkomt. Of zoals De Waelhens het formuleert: "risquer, s'exposer, se montrer, sont ici, chez celui qui parle, inséparables de s'énoncer"⁴⁷.

Wanneer men abstraktie maakt van de complexe metapsychologische onderbouw, kan men, aldus De Waelhens, het discours van de paranoia beschrijven als een diskursieve wereld waar de Derde zijn transcendentie heeft verloren: in de paranoia vallen het zelf en de ander samen zoals in het spiegelstadium⁴⁸. Het subjekt neemt in de paranoia zelf direkt de onmogelijke plaats in van de Derde⁴⁹; voor de schizofrenie daarentegen, zou die Derde totaal onverschillig blijven. Het woord in de paranoia is dan ook onkwetsbaar: het is zoals hij het zegt omdat hij het zegt. Hij kent de totale waarheid onmiddellijk en zal die waarheid ook volledig zeggen. Door niets of niemand kan hij ter verantwoording worden geroepen. Geen enkele contingente gebeurtenis kan zijn discours nog verstoren. Alle zin is zonder meer duidelijk en heeft geen verdere uitleg nodig. "Le sens des choses, de moi-même et du monde n'est pas à constituer par la recherche de tous et de mes propres actes, il est là, ce sens"⁵⁰. Er is geen enkele opake rest meer; alles heeft zijn plaats en wordt perfect doorzien in een systeem zonder enige transcendentie aangezien het uitzicht van de wereld, zoals

in het spiegelstadium, wordt genivelleerd tot één ideale, allesomvattende blik. "Son monde est sans transcendance, sans mystère, où tout le sens est dit, où nul sens n'est plus en advenir. Ce qui en fait aussi un monde sans risque"⁵². Maar ook elke transcendentie ten overstaan van zichzelf is verdwenen aangezien het subjekt in de paranoia met de Ander en dus met zichzelf samenvalt; het is de ideale eenheid van het zelf en de Ander. Het is geen subjekt dat zijn zijn heeft te zijn, omdat het is wat het is. "Ce n'est point un sujet qui a à être"⁵³. Het is een discours van een onpersoonlijk men⁵⁴: de waarheid van de paranoia engageert niemand en raakt geen enkele persoon omdat men zichzelf niet op het spel zet en geen beroep meer doet op een Ander⁵⁵.

Ook het discours van de schizofreen is, zoals we hebben aangetoond, een discours zonder symbolische transcendentie: zijn holle wereld van woorden is even onkwetsbaar en onaantastbaar, zij het op een andere manier, als het discours van de paranoia. Volgens De Waelhens moet de oedipale driehoek ons onder andere beschermen tegen het risico van de schizofrenie en de paranoia. Maar is het risico van de schizofrenie en de paranoia niet precies daarom zo desastreus omdat deze patiënten, elk op hun manier, willen leven in en dromen van een wereld zonder negativiteit, zonder gebrek, zonder kwetsbaarheid en dus zonder risico? Het grote risico dat de menselijke existentie bedreigt is misschien wel te willen leven in een wereld zonder risico.

Paul MOYAERT

1) A. De Waelhens, *La Psychose*, Pathei Mathos, Paris-Louvain, 1972, p.223. En ook p. 6: "On souhaiterait que cette lecture fit apparaître l'inscription potentielle de la folie au coeur même des structures constitutives de la condition humaine".

2) Ik zal in mijn lektuur van *La Psychose* zoveel mogelijk de vraag buiten beschouwen laten of de concepten die De Waelhens invoert en gebruikt, klinisch gezien wel het meest geschikte metapsychologische kader bieden om de verschillende facetten van de psychose adequaat te beschrijven en te laten begrijpen. Voor deze problematiek verwijs ik ook o.a. naar mijn studie: *Taal, lichamen en affekt in de schizofrenie*, *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 1982,(24), 1, pp. 49-69; en 1982, (24), 11-12, pp. 696-707.

3) La Psychose, pp. 36, 43, 115-118.

4) Ibid., pp. 41-42.

5) Ibid., pp. 100 en 135-138.

6) Het is dan ook niet toevallig, aldus De Waelhens, dat de schizofreen precies daarom de geboorte beleeft als een organische afscheiding zoals men zweet en urine afscheidt of als het wegsnijden van een overtollige klier, en dat de dood gewenst wordt als een nieuwe geboorte (La Psychose, p. 141).

7) In die zin kan men zeggen dat de *verdringing* een symbolisch proces is voor zover de verdrongen voorstellingen (wat niet aanwezig is voor het bewuste) sporen nalaten in mijn psychisme en er dus een aansluiting mogelijk blijft met mijn persoonlijke geschiedenis zodanig dat ik die verdrongen inhoud ook steeds opnieuw kan opnemen en integreren in mijn levensverhaal. De *verwerping* ("la forclusion") daarentegen, die volgens De Waelhens en Lacan typisch is voor de psychose, is dan geen symbolisch proces voor zover de verworpen inhoud geen sporen nalaat in het onbewuste en dus buiten het symbolisch universum van het subjeet valt. Aan de inhoud die verworpen wordt beantwoordt er in het psychisme enkel een gapende leegte. Het subjeet kan dan enkel op een hallucinatorische wijze gekonfronteerd worden met de terugkeer en het terug opduiken van de verworpen voorstellingen; de verworpen inhoud kan enkel van buiten, d.w.z. vanuit en op het niveau van het reële, opnieuw op het subjeet afkomen zonder dat er een aansluiting mogelijk is met een binnen, d.w.z. met de persoonlijke, onbewuste geschiedenis van het subjeet. In tegenstelling tot de verdrongen voorstellingen zou datgene wat radikaal wordt uitgestoten uit het psychisme niet meer kunnen opgenomen worden in een persoonlijke geschiedenis. (La Psychose, p. 120).

8) La psychose, pp. 104-105.

9) Voor een meer uitgewerkte en kritische bespreking van deze kenmerken verwijs ik naar: A. Vergote, Betekenis en begeerte, De Nederlandse Boekhandel, 1978, pp. 270-271.

10) H. Ey, Traité des hallucinations, I en II, Masson, Paris, 1973.

11) Dit fenomeen heeft Lacan op het oog wanneer hij zegt: "dans l'hallucination le réel (d.w.z. het niet-gesymboliseerde) revient dans le symbolique" (cf De Waelhens, La Psy-

chose, p. 120).

12) In dit opzicht lijkt er me geen fundamenteel verschil te zijn tussen hallucinatorisch sterke beeldvorming en delirante hallucinaties, wat niet wegneemt dat de rol, de plaats, de inhoud van de hallucinaties in het menselijk psychisme in de beide gevallen grondig verschillend zijn. Dit is ook de reden, zo dunkt mij, waarom Merleau-Ponty in Phénoménologie de la perception, Sartre in L'imaginaire en De Waelhens in Une philosophie de l'ambiguïté de hallucinaties uiteindelijk als een eenheid opvatten en in hun fenomenologische analyse evengoed beroep doen op voorbeelden van hallucinaties bij een gedesintegreerd bewustzijnsleven als bij een niet ontwortelde persoonlijkheid.

13) A. De Waelhens, Une philosophie de l'ambiguïté, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1978, p. 214. Zie ook La Psychose, p. 220: "Le malade ne confond jamais objet halluciné et objet perçu et pas davantage sa conviction relative à des événements réels (...) et celle relative à des événements délirants".

14) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, p. 394.

15) A. De Waelhens, Une philosophie de l'ambiguïté, p. 213.

16) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, pp. 392-393.

17) Dit zijn voorbeelden uit mijn persoonlijke klinische ervaring in de universitaire psychiatrische kliniek "Salve Mater" te Lovenjoel (Leuven).

18) Als bewustzijnsfenomeen komt de hallucinatie in menig opzicht overeen met het "il y a" bij Levinas.

19) La Psychose, pp. 37-39.

20) La Psychose, p. 43

21) Voor een meer gedetailleerde analyse en interpretatie van de oerverdringing verwijs ik naar mijn studie: Taal en onbewuste. Freud en Lacan over de "Urverdrängung", in Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte 1983, (75), 2, pp. 173-191.

22) La Psychose, pp. 176-177.

23) Zie in dit verband E. Levinas, De l'existence à l'existant, Vrin, Paris, 1981, pp. 115-124. Een bewustzijn dat niet kan vergeten, dat zich niet kan terugtrekken in een slaap,

in het onbewuste, kortom een bewustzijn dat veroordeeld is steeds bewust te zijn en bij zichzelf aanwezig te blijven betekent volgens Levinas precies de vernietiging van het bewustzijn.

24) La Psychose, p. 50 "Le sujet est en mesure de se donner de soi-même un signifiant qui ne se confonde pas avec l'immanence grouillante de sa coenesthésie. Or c'est précisément le défaut de ce terme que va nous révéler l'attitude du schizophrène face à son image spéculaire". Zie ook La psychose, p. 128.

25) La Psychose, p. 117.

26) Een psychotherapie met schizofrene patiënten kan overigens maar slagen wanneer terzeldertijd direkt wordt gewerkt op het niveau van het betasten en aftasten van het eigen lichaam.

27. E. Husserl, Ideen II, Husserliana Bd. IV, p. 150.

28) E. Husserl, Ibid., pp. 151 en 154.

29) La Psychose, p. 128.

30) La Psychose, p. 112

31) La Psychose, pp. 142 en 168.

32) La Psychose, p. 54.

33) E. Husserl, Ideen II, p. 151.

34) E. Husserl, Ideen II, p. 161. Zie ook Ideen II, p. 90: "Das solipsistische Subjekt könnte zwar eine objektive Natur sich gegenüber haben, aber es könnte nicht sich selbst als ein Glied der Natur auffassen, sich nicht als psychophysisch Subjekt, als Animal, aperzipieren".

35) Ideen II, p. 169.

36) Ideen II, p. 242 (Ik kursiveer).

37) La Psychose, pp. 163-164.

38) La Psychose, pp. 165 en volgende.

39) La Psychose, p. 27, voetnoot 10.

40) La psychose, p. 137. Dit betekent niet dat elk "discours appris" het symptoom is van schizofrenie, maar wel dat het persoonlijk spreken zich slechts nu en dan voordoet tegen de blijvende achtergrond van een onpersoonlijk spreken.

41) La Psychose, pp. 209-210 en p. 60.

42) La Psychose, p. 58.

43) La Psychose, p. 113.

44) La Psychose, p. 76.

45) P. Demoulin, Nevrose et psychose, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1967, p. 125. Geciteerd in La psychose, p. 142.

46) La Psychose, p. 142.

47) La Psychose, p. 185.

48) La Psychose, pp. 58-59

49) La Psychose, p. 59: "Or il en va tout autrement pour le paranoïaque. Celui-ci coïncide par état, droit et définition avec la position du tiers témoin et garant".

50) La psychose, p. 59. De Waelhens kursiveert

51) La Psychose, p. 146.

52) La Psychose, p. 145. Ik kursiveer.

53) La Psychose, p. 146.

54) La Psychose, p. 210.

55) La Psychose, pp. 146 en 210: "Mais cette vérité n'engage personne, ne concerne personne, n'interpelle personne, ne renvoie à personne".





DE HYSTERISCHE PSYCHOSE IN HET OEUVRE VAN GISELA PANKOW

Jozef CORVELEYN

Sedert een twintigtal jaar bestaat er voor het concept van de hysterische psychose een hernieuwde belangstelling.

In de XIXe eeuw was het een algemeen aanvaarde nosografische entiteit. Vooral de gestichtsartsen kenden aan deze categorie het volle bestaansrecht toe ter aanduiding van een hysterische pathologie waarbij de psychische stoornissen zeer sterk op het voorplan staan (waan, hallucinatie en verstoring van het affectieve leven). Nadat in het begin van deze eeuw de begrippen Dementia Praecox (KRAEPELIN) en schizofrenie (BLEULER) stilaan algemeen aanvaard werden, kregen deze categorieën zeer snel de waarde van referentiemodel voor het gehele veld van de psychose-problematiek. De hysterische psychose verdween hierdoor quasi geheel uit de theoretische kaders.

In de periode na de Tweede Wereldoorlog begon er meer en meer verzet te komen tegen de al te grote uitbreiding van het toepassingsgebied van de schizofrenie-categorie. Dit gebeurde vooral in de psychiatrische literatuur in de V.S. en in psychoanalytisch geïnspireerde psychotherapeutische studies omtrent de psychose. Het is in deze context dat verschillende auteurs zowel in de V.S. als in Frankrijk teruggrepen naar de oude categorie van de hysterische psychose.

Overigens stelde men bij navraag (cfr. HOLLENDER and HIRSCH, 1964) vast dat deze categorie bij "belangrijke klinici" ondanks het theoretist misprijzen in gebruik was gebleven.

In Frankrijk is de wedergeboorte van de hysterische psychose verbonden met de namen van Sven FOLLIN (1963) en Gisela PANKOW.

Laatstgenoemde neemt in dit verband een aparte plaats in. Hoewel zij schrijft in uit-

drukkelijke referentie zowel naar de klassieke psychiatrie als naar de psychoanalytische traditie, draagt haar oeuvre toch wel een zeer particuliere stempel.

Dit hangt samen met de weinig traditionele manier waarop zij de problematische belevingswereld van de psychoticus benadert en met de weinig conventionele manier waarop zij het bestaande theoretische corpus verwerkt.

Alvorens haar zienswijze op de hysterische psychose te bespreken, zal ik eerst enkele van haar algemene ideeën omtrent de psychose en omtrent de therapeutische aanpak ervan aan de orde te stellen.

1. De therapeutische benadering van de psychose

Het hele werk van PANKOW is van in den beginne gericht op een beter begrip van de psychose in de brede zin van het woord. De schizofrene psychose fungeert nochtans als prototype. Deze poging tot beter begrip is niet gedragen door een theoretische interesse doch in eerste instantie door een psychotherapeutische bekommernis : een benadering van buitenaf tegenover een benadering van binnenuit¹. PANKOW wil op de eerste plaats een psychotherapeutische methode uitwerken die, los van elk theoretisch apriori, moet toelaten om in communicatie te treden met de belevingswereld van de psychoticus. Het elementaire vertrekpunt hierbij is de dialogale structuur van de relatie patiënt-therapeut : het is een vorm van "Miteinander-Sein"².

Deze structuur laat op zijn minst een beschrijving toe van de belevingswereld van de patiënt. Een uiteindelijk inzicht in de psychose en een verklaring van de psychische mechanismen die erin werkzaam zijn, zijn

vooral nog voorbarig³, en anderzijds ook niet noodzakelijk om in contact te treden met de "psychotische medemens".

Als minimaal theoretisch uitgangspunt voor haar therapeutische benadering hanteert PANKOW het door FREUD in de Studien ontworpen beeld van het psychisme als gestructureerd in onderscheiden psychische lagen waarvan de verbindingpunten in het discours van de patiënt verschijnen als knooppunten van associaties. Dit model is haar operationele werkhypothese. De "psychische lagen" zijn onderling gestratificeerd en bevinden zich in dynamische spanningsverhoudingen ten opzichte van elkaar⁴.

Met dit model in het achterhoofd kan de psychose van binnenuit beschreven worden als "een constant bedreigde interioriteit, één verbrokkeld universum : elk fragment wordt meestal beleefd als een afzonderlijke wereld (monde séparé) die elke interne verbinding met de andere fragmenten heeft verloren. Tussen deze delen is er niets anders dan een afzonderlijke leegte, een niets (néant)" (PANKOW, 1969, 271).

Welnu, het therapeutisch proces moet er in eerste instantie op gericht zijn om, uitgaande van de aangetroffen fragmenten, de vernielde consistentie van de "psychische lagen" en hun onderlinge dynamiek te herstellen.

Deze eerste therapiefase wordt dan ook "dynamische structurering" genoemd. Kernachtig wordt dit omschreven als "le processus qui consiste à restituer l'unité perdue des couches psychiques éparses" (PANKOW, 1956, 9 en 1969, 272). Zij gebruikt twee metaforen om de dynamiek van dit therapeutisch proces toe te lichten. Een "geologische" metafoor in de voorstelling van dat proces als een in verbinding stellen van diverse aard-lagen uitgaande van "vast terrein" (idem) enerzijds en een "militair-strategische" metafoor in de voorstelling ervan als een "conquête du monde psychotique" (1969, 272).

Met fragmenten bedoelt PANKOW in concreto elementen in het discours van de patiënt die verwijzen naar de fragmentatie van de lichaamsbeleving.

De destructie van het in-de-wereld-zijn, de teloorgang van de be-woning van de wereld in de psychose is niet rechtstreeks herstelbaar in de therapeutische ontmoeting met de patiënt, doch kan wel benaderd worden via een dynamisch reconstructieproces met betrekking tot de fundamentele verstoring in het

lichaamsbeleven dat ermee correspondeert. In de psychose is het lichaam "onbewoonbaar" geworden, het heeft zijn eenheid en begrenzing verloren (spatiale dimensie) en daardoor ook de mogelijkheid om, als uitgangspunt van verlangen, te participeren in een ontmoetingsgeschiedenis met de Ander (temporele dimensie)⁵.

2. De twee functies van het lichaamsbeeld

PANKOW onderscheidt twee fundamentele functies in het lichaamsbeeld ("image du corps")⁶. De eerste functie van het lichaamsbeeld betreft enkel de spatiale structuur ervan als vorm of Gestalt d.w.z. "voor zover deze structuur een dynamische band uitdrukt tussen de delen en de totaliteit".

Het is alleen dit vormaspect dat in deze eerste functie van primordiaal belang is. Het gaat om de beleving van het lichaam als aparte entiteit, die intern geordend is als een totaliteit waarin de delen dynamisch naar elkaar verwijzen en die als beleefde eenheid een dynamische relatie mogelijk maakt tussen een binnen-wereld en een buiten-wereld. Therapeutisch gezien moet deze vorm-functie van het lichaamsbeeld het eerste hersteld of beveiligd worden.

De tweede functie van het lichaamsschema betreft niet meer de structuur als vorm, doch als inhoud en zin ("contenu et sens") : "het is hier dat het beeld (image) als voorstelling, als reproductie van een object, of nog als verwijzing naar iets anders, een belangrijke rol speelt".

In de tweede functie gaat het om het lichaamsbeeld dat, intern gestructureerd als aparte entiteit, uitgangspunt is voor zingevend omgaan met de wereld op diverse niveaus, vanuit de erkenning van de wetten die deze "werelden" (de natuur en de fysische "wetten", de instrumentaliteit, de familie en haar geschiedenis, de wetten van een volk...) ordenen. PANKOW viseert hier voornamelijk de wereld van de interpersoonlijke relaties en de symbolische wetten die deze structureren. Vanuit deze tweede lichaamsfunctie treedt het subject toe tot de dimensie van de temporaliteit van waaruit een eigen "geschiedenis" mogelijk wordt.

Het onderscheid tussen deze twee lichaamsfuncties kan nog toegelicht worden vanuit het onderscheid dat PANKOW maakt tussen "le corps vécu" of "ressenti" en "le corps reconnu" als aspecten van het lichaamsbeeld die in grote trekken respectievelijk overeenkomen met de eerder genoemde functies (zie vooral

PANKOW, 1958, 130-133; 1969, 74-75 en 285-287).

De eerste functie betreft de beleving van het lichaam met betrekking tot zichzelf als "bewoonbaar" geheel en als aparte eenheid en interne afgeslotenheid tegenover de buitenwereld. In deze zone speelt als het ware alleen een formele wetmatigheid : het lichaam dat zichzelf kan beleven als dynamisch geordend geheel, waarin elk deel zijn eigen onuitwisbare plaats in de ruimte inneemt en dat als totaliteit een eigen onvervreembare positie inneemt in de spatiale orde. Het goed functioneren van deze eerste dimensie impliceert een dubbel uitsluitingsproces⁷: het subject kan een deel van het lichaam aanwijzen en tegelijk alle andere daarvan onderscheiden. Dit basaal uitsluitingsproces is de mogelijksvoorwaarde voor een verdergaande ordenende uitsluiting en scheiding, nl. die tussen het eigen lichaam en de buitenwereld : "... als de patiënt kan zeggen : dit lichaam dat buiten mij is, is niet mijn lichaam, dan wordt het mogelijk een niet-ik te erkennen niet alleen in het domein van het levende in zijn geheel, maar ook in de relatie met het menselijk lichaam" (1958, 130).

Deze eerste "uitsluitingsacties" sluiten een eerste erkenning in die weliswaar nog fundamenteel solipsistisch is. En toch. Het laatstgenoemde uitsluitingsproces impliceert essentieel de mogelijkheid van een verdere keuze, of uitsluiting en dus van een verdergaande erkenning. Wanneer het subject de radicale alteriteit kan erkennen tussen het eigen lichaam en "de andere menselijke lichamen", wordt het mogelijk om als verlangend subject de ander te benaderen : "het andere lichaam is zo geheel verschillend dat het niets meer gemeen heeft met het lichaam van de patiënt, het kan dan begeerd worden. De begeerte richt zich tot de geheel andere". PANKOW noemt deze stap de "genitalisatie" van het lichaamsbeeld, het is "de mogelijkheid om een niet-ik te erkennen in een unisexueel lichaam" (1958, 130; 1969, 285). Hiermee komt men ten volle terecht in de tweede functie van het lichaamsbeeld : het lichaam in zijn relaties met de anderen. Dit impliceert een nieuwe keuze, de keuze nl. voor de Wet die de interhumane relaties structureert, de uitwisselingen tussen de mensen ordent. Deze keuze maakt ook een verdere erkenning, nl. een interhumane erkenning mogelijk. Hier kan men ten volle spreken van "le corps reconnu". Tenslotte is hiermee ook de dimensie van de menselijke temporaliteit

verbonden : door de toetreding tot de orde van het verlangen kan het subject auteur worden van een eigen geschiedenis.

Ter verdere explicitering van de door PANKOW geschetste dialectische verhouding tussen de twee functies van het lichaamsbeeld kan men een parallel beproeven met de Szondiaanse denkwijze in enkele van de recente herformuleringen van J. SCHOTTE en van J. MELON⁸.

De formuleringen van Szondi met betrekking tot de vier vectoren van zijn Triebstelsysteem zijn zeer heterogeen van aard. Schotte en Mélon herformuleren dit systeem door het op diverse manieren te verbinden met intern consistente en als zodanig "complete reeksen" van basisconcepten nopens het functioneren van het menselijk psychisme : o.a. linguïstische grondcategorieën, de basisfantasmen (Freud), de basisvormen van angst (Freud), de lacaniaanse "complexen" en de basisvormen uit de psychiatrische nosografie. Deze herformuleringen zijn erop gericht het systeem van binnenuit te ontwikkelen als een innerlijk-consistente anthropologie die vertrekt vanuit de fundamentele dimensies van het menselijk psychisch lijden : "pathoanalyse" (cfr. SCHOTTE, 1978).

In de eerste, nl. formele functie van het lichaamsbeeld volgens PANKOW zijn er twee aspecten te onderscheiden : het lichaam als bewoonde ruimtelijkheid, in verwijzing dus naar een bewoonbare "wereld" (Pankow verwijst hier ook naar het concept van de "Befindlichkeit" : 1969, 286) enerzijds en, als overgang naar de tweede functie, het lichaam als formeel discrete eenheid, in de ruimte afgegrensd van andere corporele entiteiten anderzijds : het ik-lichaam t.o.v. het niet-ik; het behoren tot de orde van de menselijke lichamelijkeheid. Het eerste van deze aspecten kan men verbinden met de benadering van het menselijk bestaan vanuit de Szondiaanse C-vector waarin het gaat om het primordiaal afgestemd zijn op de omwereld, het zich al dan niet wel-bevinden in de omwereld als "ambiance", het globaal zich thuisvoelen in de wereld (cfr. SCHOTTE, 1979, pp. 164-166; ook SCHOTTE, 1971-72, passim 63-167). De eigenlijke subject-object dialectiek is hier nog niet aan de orde. Het tweede van de genoemde formele lichaamsbeeld-aspecten, waarin de oppositie tussen binnen en buiten, ik en niet-ik als mogelijksvoorwaarde voor het menselijk verlangen voor het eerst aan bod komt, komt overeen met

de problematiek van de S-vector, waarin de seksuele dimensie in zijn aanvangsvorm gesteld wordt. Het seductiefantasme "... nous montre en effet le "sujet" ou le "soi" en position lui-même d'objet, objet d'un séducteur tout à la fois séduit..." (SCHOTTE, 1979, 166). De problematiek die door Pankow in de tweede, nl. de eigenlijk intermenselijke functie van het lichaamsbeeld aan de orde wordt gesteld is in het szondiaanse systeem geëlaboreerd in de vector P, waarin het gaat om de fundamentele wetten die de intermenselijke verhoudingen ordenen. In tegenstelling met de S-vector komt in de P-vector voor het eerst een situatie met drie voor⁹, de oedipale situatie waarin twee subjecten, door verlangen verbonden, het derde uitsluiten: "cet exclu... se trouve interpellé, interdit, et... ramené à lui-même... (il est) de ce fait en question, par un impératif... qui le met en demeure de répondre de soi et ce qu'il (aur)a été : de s'en rendre responsable à la place désormais assignée dans et par rapport à cette micro-société par la loi qui y règne et qui l'organise" (SCHOTTE, 1979, 169). De problematiek van de Sch-vector, register van het ik "dans les péripéties de son rapport à soi, péripéties... de constitution ou d'obtention de soi" (Idem, 171), register waarin de voorgaande (C - S - P) problematieken worden hernomen voor "eigen rekening" en, in eigen naam worden geïnterioriseerd, komt o.i. niet aan de orde in Pankows elaboratie van het lichaamsbeeld. Dit is begrijpelijk vanuit het feit dat deze lichaamsproblematiek werd ontwikkeld als theoretische onderbouw voor de preliminaire fase van de therapeutische benadering van de psychose die gericht is op het dynamisch structureren van het lichaamsschema. Pas na deze preliminaire structurering acht zij de patiënt in staat om in een klassieke analytische kuur, in eigen naam de geschiedenis van zijn verlangen te hernemen en verder te zetten (d.i. de positie van het ik in de Sch-vector).

3. Kernpsychose en randpsychose

In navolging van KRETSCHMER maakt PANKOW een onderscheid tussen de "Kernpsychose" (d.i. de schizofrenie) enerzijds en de "Randpsychose" anderzijds. Deze laatste groep is klinisch niet zeer nauw omschreven.

Hij omvat diverse vormen van psychose van niet-endogene aard waarin hallucinaties en wanen op de voorgrond staan¹⁰. Vanuit haar opvatting over het lichaamsbeeld en met de dynamische structure-

ringsfase in de therapie preciseert zij het onderscheid als volgt (o.a. PANKOW, 23, 73-75; 277-278; 287).

In de schizofrenie is de fundamentele stoornis te situeren op het niveau van de eerste functie van het lichaamsbeeld: "in de schizofrenie is het beeld van de totaliteit van het lichaam zelf vernietigd (détruite); ... de schizofreen leeft in een wereld van scherven, maar hij is er zich niet bewust van dat het scherven zijn (débris)" (Idem, 277). Voor deze destructie reserveert PANKOW de term dissociatie: "Met de term dissociatie" definieer ik dus een vernietiging (destruction) van het lichaamsbeeld van die aard dat de delen hun verband verliezen met het geheel om terug te verschijnen in de uitwendige wereld"¹¹.

In de randpsychose is de eenheidsbeleving van het lichaam soms wel gestoord, doch steeds fundamenteel behouden: de erkenning van het eigen lichaam als vorm is mogelijk, de begrenzing van het lichaam is niet radicaal verstoord. De stoornis die zich hier wel kan voordoen karakteriseert zij, in tegenstelling tot de dissociatie in de kernpsychose, als "verbrokkeling" (morcellement). Op dit punt is de randpsychose vergelijkbaar met de neurose: "Wij spreken van het verbrokkelde lichaam van de neuroticus, lichaam dat sommige van zijn delen kan opofferen zonder zijn eenheid te verliezen...; de neuroticus is in staat om de eenheid van het lichaam te erkennen zelfs al is dit lichaam gemutilleerd" (Idem, 23).

De fundamentele stoornis in de randpsychose situeert zich vooral in de tweede functie van het lichaamsbeeld: "de zones van vernietiging zijn in de randpsychose te situeren in de verhouding tot een wet, een structuur die de intermenselijke relaties regelt, structuur welke het subject niet heeft kunnen integreren" (Idem, 75), d.w.z. dat de stoornis de integratie treft van het verlangen in de symbolische ordening van de generaties en van de seksuele differentiatie.

4. De hysterische psychose

De hysterische psychose wordt door PANKOW aangezien als een randpsychose en dus beschreven als een stoornis van de tweede orde. In haar boek van 1969, L'homme et sa psychose, beschrijft zij in het hoofdstuk over het lichaamsbeeld in het raam van de "randpsychose", een geval van "hysterische hallucinatie" dat in de bespreking hysterische psychose wordt ge-

noemd (PANKOW, 1969, 89). Op dit geval gaat zij niet grondig in. Het wordt alleen aangewend om de methode van de dynamische structurering kort te illustreren.

Hoewel de hysterische psychose als "randpsychose" in essentie, als een stoornis van de tweede, nl. inhoudelijke functie van het lichaamsbeeld wordt aangezien, is het opvallend dat PANKOW in de therapie in haar eerste interventies enkel de eerste functie viseert, nl. de formele, om pas in een tweede stap het interpersoonlijke, symbolische aspect aan bod te laten komen. Deze tweefasige benadering is kennelijk ingegeven door therapeutische omzichtigheid. PANKOW wil zich eerst verzekeren van de juistheid van haar diagnose, door in eerste instantie na te gaan of patiënte in staat is het eigen lichaam als formeel-integere entiteit te beleven, ook tijdens de hallucinatorische ervaring (zie Idem, 90).

In hetzelfde boek komt de hysterische psychose meer uitvoerig aan bod in het inleidend hoofdstuk waarin PANKOW aan de hand van enkele "transversale doorsneden" van psychotherapieën bij diverse ziektebeelden (dwangproblematiek, hysterische psychose en schizofrenie) haar therapiemethode demonstreert. De klemtoon ligt telkens op de articulatie van de therapie op het voorhanden zijnde structureringsniveau van het lichaamsbeeld. Het gedeelte over de hysterische psychose (Idem, 42-58) bevat een historische introductie m.b.t. het concept en de bespreking van één ziekte- en therapiegeschiedenis. In de latere publicaties waarin PANKOW exclusief de hysterische psychose aan de orde stelt wordt de tekst uit 1969 telkens nagenoeg integraal en woordelijk overgenomen doch aangevuld met enkele bijkomende illustraties¹². In de onderstaande bespreking baseren wij ons dan ook op de latere, meer uitgebreide versie.

De hysterische psychose is volgens PANKOW een domein in de psychiatrie dat ten onrechte slechts weinig aandacht krijgt; ten onrechte, want het is theoretisch en therapeutisch gezien belangrijk deze ziektevorm waarin wanen en hallucinaties op de voorgrond staan te onderscheiden van de schizofrene waan zowel als van de paranoïde niet-schizofrene waan. Wat de historische achtergrond betreft verwijst zij hoofdzakelijk naar FREUD (en BREUER) in de Studien enerzijds en voor wat de recente herleving van het concept betreft anderzijds, naar teksten van CONRAD (1958), FOLLIN e.a. (1961), PERRIER (1968) en BESSO (1969)¹³. De recente ontwikkeling in de angelsaksische literatuur wordt door haar helemaal buiten

beschouwing gelaten¹⁴.

PANKOWs verwijzingen naar FREUD beperken zich tot twee teksten uit 1893 : de hommage aan CHARCOT bij diens overlijden en de met BREUER geschreven "Vorläufige Mitteilung" die twee jaar later de inleiding zou vormen tot de Studien über Hysterie. PANKOW wijst op het belang dat FREUD hecht aan CHARCOT's beschrijving van de grote hysterische crisis en meent dat FREUD zijn ervaringen met psychotische fenomenen in de hysterie zag in aansluiting bij de derde fase in dergelijke crisis, nl. die der "attitudes passionelles". Hoewel PANKOW stelt dat FREUD in de Studien neurose en psychose niet duidelijk onderscheidt, ligt voor haar het belang van deze tekst hierin dat hij in de beschreven gevallen de hysterie gevat heeft "niet enkel in haar neurotische evolutievorm, maar ook in haar psychotische effecten" (PANKOW, 1973, 421). Tenslotte weerhoudt zij uit de Studien de vergelijking die daar gemaakt wordt tussen de aliënering in de hysterie en in de droom. Hoewel PANKOW veel belang schijnt te hechten aan deze verwijzingen naar FREUD geeft zij slechts losse citaten eruit zonder enige uitdieping.

De interessantste bijdragen van PANKOW met betrekking tot de hysterische psychose zitten verweven in de gevalsbesprekingen. Op deze geschiedenissen zelf kan hier niet ingegaan worden; ik zal trachten zoveel mogelijk de erin vertolkte zienswijzen algemeen weer te geven. PANKOWs typische betoogtrant bemoeilijkt dit echter ten zeerste. Haar argumentaties bestaan steeds uit een bonte door-eenmengeling van theoretische uitspraken en concrete referenties naar klinisch materiaal en therapeutische interventies. Vaak worden theoretische elementen apodictisch gesteld zonder verdere elaboratie en als in zich evident "toegelicht" met bijvoorbeeld de uitspraak van een patiënt of het resultaat van één van haar interventies ofwel omgekeerd dienen zij om een uit het materiaal naar voor komend raadsel emfatisch toe te dekken.

Algemeen geformuleerd bestaat de centrale problematiek in de hysterische psychose er volgens PANKOW in dat de patiënt er niet in slaagt om "in de eerste persoon" gestalte te geven aan een eigen seksueel verlangen. Dit wordt door haar geëxpliciteerd vanuit twee invalshoeken : descriptief en met het oog op de therapie vanuit de lichaamsbeeldproblematiek enerzijds en door de constructie van een genetische hypothese anderzijds.

De lichaamsbeleving speelt een bijzondere

rol in de hysterische psychose (PANKOW, 1973, 425). In de verschillende gevalsstudies komt telkens naar voor dat de eerste functie van het lichaamsbeeld niet gestoord is : de formele eenheid ervan is intact, de lichaamsgrenzen kunnen correct beleefd worden, de delen van het lichaam kunnen dialectisch gearticuleerd worden in het lichaam als totaliteit (1973, 428, 429, 432). Nochtans komen in het gespreksmateriaal vaak "verontrustende" aanduidingen van een ernstige breuk in de lichaamsbeleving (1973, 432). Zo bevat bijvoorbeeld het droommateriaal van één van haar patiënten het beeld meerdere lichamen te hebben (1973, 423). Het gaat hierbij echter niet om een dissociatie die de integriteit van het lichaam betreft, zoals in de schizofrenie (1973, 428), maar om een "verbrokkeling" die tot uiting komt in het onvermogen van de patiënt om een lichaamsdeel functioneel te integreren in het eigen lichaam als vertrekpunt van betekenisvolle verhoudingen met anderen. De term "morcellement" is hier op zijn plaats (1973, 428). In de hysterische psychose betreft deze "verbrokkeling" steeds de seksuele dimensie van het lichaamsbeeld¹⁵. Twee aspecten die met mekaar samenhangen zijn hier in het geding. Enerzijds kan de eigen geslachtelijkheid niet geïntegreerd worden als betekenaar van de seksuele differentiatie en anderzijds ontbreekt er een voldoende differentiatie met betrekking tot de ordening der generaties. Het eigen lichaam en meer bepaald de seksuele functie behoort het subject niet volledig toe en blijft als het ware vervreemd in het niet geordende verlangen van een der ouderfiguren. In deze dubbele zin is de seksuele functie "gedissocieerd" uit het lichaamsbeeld.

PANKOW gebruikt in dit verband ook de termen "rejet" (als vertaling van Verwerfung) of forclusion (1973, 427, 429), zonder dit theoretisch meer dan hier reeds werd aangeduid in verband met de hysterische dissociatie, te elaboreren¹⁶. Dit woordgebruik lijkt mij op zijn minst gezegd slordig. Eigenlijk is het onjuist en, vooral inkonsekvent binnen de logica van haar eigen betoog. De term verwerping en zeker de term forclusion verwijzen naar het ideeëngoed van LACAN.

In deze context dienen de genoemde termen om de problematiek van de schizofrene dissociatie te expliciteren en structureel te verklaren. Het gaat dan niet op verwarring te stichten door deze termen aan te wenden voor de verklaring van de hysterische dissociatie. Overigens ondergraaft PANKOW door deze eigengereidheid de mijns inziens kli-

nisch en theoretisch pertinente wijze waarop zij beide vormen van psychose onderscheidt. Voor de schizofrenie die een stoornis is van het formele aspect van het lichaamsschema past de term "dissociatie" (cfr. "Spaltung" in de lijn van Bleuler) en voor de hysterische psychose als stoornis van het inhoudelijk functioneel aspect van het lichaamsbeeld, de term "verbrokkeling".

De verwijzing naar de ouderfiguren leidt ons naar PANKOW's genetische hypothese, die haar toelaat een "correlatie" in het licht te stellen tussen familiestructuur en lichaamsbeeld in de hysterische psychose (1973, 422). In elk der beschreven gevallen komt er een deficiëntie naar voor in de symboliserende en structurerende functie van de vaderfiguur. Dit betekent niet dat de vader zijn specifieke plaats in de oedipale triangulatie niet heeft ingenomen zoals in de schizofrenie. Zijn symbolische functie wordt door de hysterisch-psychotische patiënt wel erkend. Door eigen nood gedreven echter brengt de vader hier de structuren die het subject moeten toelaten een eigen seksueel verlangen uit te bouwen, dit is onafhankelijk van vaders seksuele verlangens, op ontoereikende of op "onberekenbare" wijze aan. Het eigen lichaam, eenzinnig geseksueerd, kan aldus niet geïntegreerd worden in de uitbouw van een eigen begeertegeschiedenis, gevangen als het is in de beslagname door de vader. Deze wordt in het raam van de hysterische psychose door PANKOW dan ook gakaracteriseerd, niet als "absent" of "forclos", doch als "un père faible et pervers" (1973, 422 e.v.).

Vanuit het gezichtspunt van de psychische groei, de genese van het subject, spreekt zij in verband met deze lacune van identificatorische moeilijkheden. Ook dit gezichtspunt wordt theoretisch quasi niet geëxpliciteerd. De term wordt enkele malen geponeerd in het raam van de ziektegeschiedenis (1973, 425, 429) of in een algemene samenvatting van het kernprobleem in de hysterische psychose. Het wordt daar dan "toegelicht", opnieuw vanuit de twee functies van het lichaamsbeeld : "la psychose hystérique se situe dans le cadre de difficultés identificatoires que j'ai analysées par rapport à deux registres : celui de la forme (première fonction de l'image du corps) et celui de son contenu (deuxième fonction de l'image du corps)" (1973, 432).

Met betrekking tot de hysterische psychose zou men de beoogde "identificatorische moeilijkheden" in de lijn van PANKOW nader kunnen omschrijven als volgt : door de lacu-

naire symbolische structurering door de vader van de (onder-)scheidende differentiaties in de begeerte-relaties in de familie, is het subject onvoldoende in de gelegenheid om op ondubbelzinnige wijze een eigen plaats in te nemen in het netwerk van die relaties. Deze plaats wordt hem immers niet als eigen en eenzellig gegarandeerd doordat de vader zelf deze symbolische ordening en de distantiëringen die eruit voortvloeien niet respecteert. Dit laatste komt, zo blijkt uit de ziektegeschiedenis, in concreto naar voor in het feit dat de vader als het ware blijvend beslag legt op (een deel van) het lichaam van de patiënt (1973, 425, 428 : "L'intérêt du père pour le corps de son fils...", 430-432). Voor de jongen leidt deze "perverse" van de vader tot de onmogelijkheid om zich met de vader te identificeren (zie 1973, 435) en dus om op autonome wijze binnen de eigen generatie een liefdesobject van het andere geslacht te investeren. Voor het meisje leidt dit tot de onmogelijkheid om een verlangen voor de vader te ontwikkelen (1973, 435) dat haar bevrijdt uit de preoedipale binding aan de moeder. Deze laatste toevoeging formuleren wij vanuit de gegevens die vooral uit de eerstbeschreven ziektegeschiedenis (zie 1969, 46-57, in résumé : 1973, 423-425) naar voor komen.

Resumerend formuleert PANKOW dan de kernproblematiek in de hysterische psychose in de vorm van een algemene hypothese waarin de correlatie wordt uitgedrukt tussen de familiale structuren en de structurering van het lichaamsbeeld : "opdat een menselijk wezen voor zichzelf het universum van begeerte -die steeds de onbewuste begeerte is op genitaal niveau- zou kunnen ontwikkelen is het niet alleen noodzakelijk dat de vader zijn specifieke plaats inneemt in de familie -wat niet meer het geval is in de schizofrenie-, maar ook en bovendien dat die vader zijn eigen seksuele en genitale rol aanvaardt en opneemt" (1973, 434, zie ook 432).

Jozef CORVELEYN

1) PANKOW, 1956, 7; 1958, 111 e.v.; 1969, 269 e.v. Zij beklemtoont telkens dat het haar bedoeling niet is te komen tot een theorie van de psychose of tot een uitklaren van de nosografische classificatie.

2) PANKOW, 1969, 270 : "... chaque parole prononcée par le malade est un lien qui peut le faire revenir vers le monde humain...". (zie ook PANKOW, 1958, 112).

3) "Nous ne savons pas le pourquoi d'un tel phénomène, nous ne pouvons que le constater, si nous voulons que notre exploration du monde psychotique réussisse" (onze onderlijning in PANKOW, 1958, 113; ook 1969, 271).

4) Cfr. PANKOW, 1956, 8 en 1969, 270-272. Zonder deze referentie te expliciteren is het duidelijk dat Pankow hier verwijst naar de diverse metaforen waarmee Freud in de Studien het functioneren van het psychisme en de consequenties hiervan voor het therapeutisch proces schetst (cfr. FREUD, 1895, vooral 291-293).

5) Cfr. PANKOW, 1956, 9; 1969, 272-274. Op de therapeutisch-technische consequenties die PANKOW hieruit trekt kan niet worden ingegaan (Zie idem, 1969, 24-29, voorts de diverse gevalsbesprekingen in dit werk en in haar andere publicaties).

6) Bij herhaling geeft zij in diverse publicaties nagenoeg dezelfde formulering van deze twee functies : zie PANKOW, 1958, 131-132, 1959, 159; 1969, 23-41, 275, 276 e.v.; 1973, 417-418; 1976a, 232-233; 1976b, 920-921; 1976c, 287-288; 1977, 177 e.v.

7) PANKOW, 1958, 130 : "un processus d'exclusion (qui) est aussi un choix".

8) Zie o.a. SCHOTTE, 1971-72, passim 63-167; 1978; 1979, vooral 157-174 en "Psychiatries", 1981. En MELON, 1980 a en b.

9) PANKOW noemt de structurering van de tweede lichaamsdimensie het installeren van een "situation à trois" die de opening mogelijk maakt naar een persoonlijke geschiedenis (zie o.a. PANKOW, 1958, 129; 1969, 96, 284).

10) Zij spreekt hier ook van de niet-schizofrene chronische wanen (bv. PANKOW, 1969, 24). In het hoofdstuk dat zij er in het werk van 1969 apart aan besteedt, beschrijft zij "un état-limite entre l'obsession et l'hallucination" (p. 75 e.v.), een patiënte "présentant des hallucinations hystériques" (p. 87 e.v.), "un état hallucinatoire chronique" (p. 91 e.v.; zie ook 1958, p. 116 e.v. : "sensations de persécution hallucinatoire chroniques"; 1959, 157 e.v.); en "une malade paranoïaque" (p. 103 e.v.).

11) PANKOW, 1969, 121 en 276 : deze dissociatie kan in verschillende vormen verschijnen : een deel van het lichaam neemt de plaats in van het gehele lichaam (het kan dan nog wel als begrensd ervaren worden); of er treedt een radicale verwarring op tussen "binnen" en "buiten" (zie idem en 1973, 417). Op p.275 formuleert zij kernachtig de dissociatie als

"le fait que le malade n'est plus capable de reconnaître une partie de son corps comme partie".

12) Zie PANKOW, 1973, 421-426; 1974, 408-409; 1976a, 235-240; 1976b, 927, alleen een verkorte versie van de introductie; 1977, 124 e.v. Voor het aanhalen van teksten baseren wij ons zoveel mogelijk op één van deze latere versies, nl. de oorspronkelijke franstalige (PANKOW, 1973).

13) Deze auteurs worden door PANKOW slechts in voetnoot vermeld. In haar bespreking maakt zij enkel vaag gebruik van de teksten van FOLLIN e.a. (1961), FOLLIN (1971) en BESSO (1969). Voorts verwijst zij naar : CONRAD (1958) die spreekt van "maligne Hysterie" m.b.t. het geval Renée van Sechehaye (zie aldaar p. 155). François PERRIER (1978) maakt in zijn tekst die vooral gericht is op de psychoanalytische structuur en de ermee samenhangende benadering van de hysterie kort melding van de hysterische psychose (p. 63), nl. in de bespreking van de hysterie bij de vrouw. In de ontmoeting met de analyticus verschijnt de hysterica ofwel op een uitdagende (offensieve) wijze ofwel op een voornamelijk defensieve wijze. De hysterische psychose wordt gesitueerd aan het extreme uiteinde van de laatst genoemde modus, die gekarakteriseerd wordt door het onvermogen van patiënte om haar verlangen in eigen naam op zich te nemen en te vertolken, integendeel : "zij laat zich vertegenwoordigen door haar symptoom, en wanneer men haar in de dimensie van de eerste persoon" interpelleerd luidt haar antwoord als een ontkenning die de positie verraadt waarin zij geïnstalleerd is : "Dat kan niet van mij komen; ik heb er geen woorden voor; ik heb er de bekwaamheid niet voor". (Idem, 62).

In deze lijn situeert PERRIER de hysterische psychose als volgt : "Hier toont zich op dramatische wijze de extreme fragiliteit van sommige patiënten en hun neiging tot regressie. Bij gebrek aan de steun van een narcistisch beeld, is er slechts een verbrokken lichaam als archaische getuigenis van het "spiegelstadium"; er rest slechts een tweederangs taal om uitdrukking te geven aan angsten die verband houden met de primaire scene of aan mystieke mythomaniëën. En nochtans, niets valt hier onder de "forclusion". De dramatisering wordt niet doorkruist door paranoïde discordantie. Zij blijft integendeel aanwezigheid bij de Ander en oproep tot hem. Een gunstige relationele "weersgesteldheid" volstaat opdat het onweer zou verdwijnen tenzij nadien nog eens als

een voorjaarsbui. De hysterische waan was dan in zekere zin slechts een "orgie van reïdentificatie" : de extase die de plaats inneemt van de orgastische ervaring (Idem, 63).

14) Voor wat de V.S. betreft vermeldt zij enkel een persoonlijke mededeling van L.B. HILL in 1957 waarin deze bevestigde dat het ook zijn indruk was dat de gevallen van hysterische psychose in frekwentie toenamen (PANKOW, 1969, 45-46). In 1969 zegt zij hierover zelf dat de redenen van deze toename niet duidelijk zijn. In het artikel van 1973 schuift zij op de overeenkomende plaats in de tekst naar voor dat haar klinische bevindingen (met name m.b.t. de zwakke en vaak perverse rol van de vader) een gedeeltelijke verklaring kunnen bieden voor dit probleem (1973, 422).

15) Bij één van haar gevalsstudies stelt PANKOW dat het gaat om een "clivage entre le corps du malade et son sexe". Dit wordt gespecificeerd als volgt : "ondanks de kloof die de patiënt scheidde van zijn "geslacht", kwam de eenheidsbeleving van zijn lichaam nooit in het gedrang, want het geslachtsdeel werd als vorm en als deel van het lichaam erkend; maar de functie ervan kon niet worden geïntegreerd". En voor een andere patiënte : "Zelfs de patiënte die sprak over haar "veelvoudige lichamen", stelde nooit de eenheid van haar lichaam in vraag" (1973, 427-428).

16) Met betrekking tot één der gevallen zegt zij eerst : "Gans mijn werk bestond erin om deze kloof, dit hiaat op te vullen en om aan deze zieke een eigen geslachtsorgaan te geven. Het ging hier niet om een terugkeer van het verdrongene, neen het ging om het fenomeen van de verwerping, die Verwerfung" (1973, 427), waarna dan summier het onderscheid wordt aangegeven tussen hysterische en schizofrene dissociatie; en in conclusie : "Heel mijn geduldig en minutieus werk was gebaseerd op deze dissociatie, op deze verwerping van het geslachtsorgaan dat uitgesloten was -"forclos"- uit het symbolische register" (1973, p.429).

Een latere publicatie (PANKOW, 1978) voert de term "rejet" in de titel. De term zelf wordt ook hier niet sterk geëlaboreerd ("Nous utiliserons le terme rejet dans le sens de "Verwerfung", voetnoot 2, p. 289), doch uit het geheel van de besproken materie komt naar voor dat zij de term niet gebruikt als een strikt technische term om één specifiek psychisch mechanisme aan te duiden. In diverse modaliteiten en graden betreft het echter telkens een breuk tussen het subject en de realiteit die bewerkstelligd wordt door

of tot uiting komt in het zich losmaken van (verwerpen) een bepaald gedeelte van de "wereld" of het opgeven van een bepaalde wijze waarop het subject zelf in de (intersubjectieve) "wereld" verschijnt.

Bibliografie

ANZIEU, D., A discussion of the paper by Gisela PANKOW on "The body image in psychosis", Int. J. Psychoanal., 1974 (55), 415-416.

BESSO, L., Contribution à l'approche psychodynamique du problème des rapports entre l'hystérie et la schizophrénie, Schw. Arch. Neurol. Neurochir. u. Psychiat., 1969, (105), 115-144.

CONRAD, K., Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns. (Sammlung psychiatrischer und neurologischer Einzeldarstellungen). Stuttgart, Georg Thieme, 1958, 165 p.

FOLLIN, S., CHAZAUD, J., et PILON, L., Cas cliniques de psychoses hystériques, Evol. Psychiat., 1961 (XXVI), 257-286.

FOLLIN, S., Psychoses hystériques I et II. (Cours du séminaire de mai 1971 de C.E.S. de psychiatrie, version orale non définitive). Niet gepublic. gestencil. tekst. Paris, Univ. René Descartes, U.E.R., Cochin-Port Royal, 1971, 24 + 13 p.

FREUD, S., Charcot, (1893), G.W.I., 19-35.

FREUD, S. en BREUER, J., Studien über Hysterie, (1895) G.W.I., 99-312.

MELON, J., Positions pulsionnelles, fantasmes originaires et système des pulsions. Feuill. psychiat. Liège, 1980, (13) 1, 17-25. Fantasmes originaires selon Freud et Système Szondi des pulsions, Psychanal. à l'univ. 1980, (5) n°20, 673-679.

O'DWYER de MACEDO, H., Ana k., Histoire d'une analyse; conjugaison du corps, (enjeux Pratiques). Paris, Gauthier-Villars, 1977, 130 p.

PANKOW, G., (1956), Structuration dynamique dans la schizophrénie. Contribution à une psychothérapie analytique de l'expérience psychotique du monde, avec une préface du Dr. Juliette FAVEZ-BOUTONIER, Beiheft zur Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen, nr. 27, Bern-Stuttgart, Verlag Hans Huber, 1956, 80 p.

PANKOW, G., (1958), La méthode de la structuration dynamique appliquée à un cas d'état hallucinatoire chronique, La Psychanalyse,

1958, (4), 111-133.

PANKOW, G., (1959), Dynamic Structuration and Goldstein's concept of the organism, Amer. J. Psychoan., 1959, (XIX), 157-160.

PANKOW, G., (1960a), Zum Problem des Spiegelbildererlebnisses in der Neurose und in der Psychose, Confinia Psychiat., 1960, (3), 36-56.

PANKOW, G., (1960b), Die Erarbeitung des Körperbildes als Grundlage der Zeiterfahrung beim Geisteskranken, Jahrb. Psychol. Psychother. u. Mediz. Anthropol., 1960, (7), 258-302.

PANKOW, G., (1968), Gesprengte Fesseln der Psychose. Aus der Werkstatt einer Psychotherapeutin. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Heinrich Meng. München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1968, 196 p.

PANKOW, G., (1969), L'homme et sa psychose, (Coll. La Chair et l'Esprit), Préface de Jean Laplanche. Paris, Aubier-Montaigne, 1973, 303 p.

PANKOW, G., (1973), L'image du corps dans la psychose hystérique, Rev. fr. psychan., 1973, (37) 3, 415-438.

PANKOW, G., (1974), The body image in hysterical psychosis, Int. J. Psychoan., 1974 (55) 407-414.

PANKOW, G., (1976a), Das Körperbild in der hysterischen Psychose, Z.f. klin. Psych. Psychother., 1976, (24) 3, 232-250.

PANKOW, G., (1976b), Sexe et image du corps dans la psychose, Evol. Psychiat., 1976, (41), 919-932.

PANKOW, G., (1976c), Image du corps et objet transitionnel. Une contribution à la structuration de l'espace potentiel, Rev. fr. psychan. 1976, (40) 2, 285-302.

PANKOW, G., (1977), Structure familiale et psychose, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, 205p.

PANKOW, G., (1978a), Rejet et identité, Rev. fr. psychan., 1978, (42) 2, 289-299.

PANKOW, G., (1978b), Hystérie et violence, Evol. Psychiat., 1978, (43) 2, 339-349.

PANKOW, G., (1980), Identité et suicide collectif, A propos d'un phantasme dé-structurant: Les Têtes interverties, d'après la légende hindoue de Thomas Mann, Evol. Psychiat., 1980, (45), 387-393.

PERRIER, F., Structure hystérique et dialogue analytique. In La chaussée d'Antin. Vol. 2 : Articles et séminaires de psychanalyse. Ed.

établie avec le concours de Guy Petitdemange et Jacques Sedat. (Coll. 10/18, n° 1275). Paris, Union Génér. d'Ed., 1978, 57-81.

SCHOTTE, J., L'oeuvre de Szondi : une théorie des moments ou dimensions constitutifs de l'acte d'exister. (Cours de questions approfondies de psychol. différ.). Louvain, U.C.L., 1971-72, 167 + 52p.

SCHOTTE, J., La nosographie psychiatrique comme patho-analyse de notre condition. (Cours de questions approfondies de psychol. cliniques). Louvain-la-Neuve, Centre de Psychologie clinique, U.C.L., 1977-78, 165 p.

SCHOTTE, J., Angoisse et existence. Approche d'une anthropologie clinique. (Cours de questions approfondies de psychologie clinique). Louvain-la-Neuve, Centre de Psychologie clinique, U.C.L., 1979, 174 p.

SCHOTTE J., Compléments historiques et systématiques du côté de l'analyse szondienne, Psychiatries, 1981, Numéros 43-44, 33-42.

SCHOTTE, J., A propos du "Principe de polarité dans le système pulsionnel de l'analyse du destin", Idem, 43-46.

SCHOTTE, J., Positions personnelles et positions pulsionnelles, Idem, 47-52.



LE FANTASME DE LA CASTRATION DANS L'HOMOSEXUALITE ET DANS LA PARANOÏA

par Antoine VERGOTE

L'intérêt que porte l'analyste à la paranoïa ne saurait être purement spéculatif. En effet, il est bien connu qu'en toute analyse il y a au moins des moments d'allure paranoïde. Ils expriment sans doute une dimension qui est inhérente au transfert, de sorte qu'on a pu dire que l'analyse est une paranoïa dirigée. Peu d'analyses aussi dans lesquelles il n'est pas question d'homosexualité, fût-ce sous la forme de la crainte d'être homosexuel. Cela n'étonne pas si on se souvient combien Freud insiste sur la bisexualité psychique qui, dit-il, n'a pas ou peu de liens avec une bisexualité organique. Pour ma part, j'ai été frappé par le lien qui peut exister entre hystérie et paranoïa, alors qu'au jugement de certains, la labilité affective de l'hystérie et la systématisation rationalisante de la paranoïa s'excluent mutuellement. S'il est vrai que l'hystérie tourne pour une part importante autour de la question "suis-je homme, suis-je femme ?", on présume que le problème de l'homosexualité est présent dans l'hystérie. Dès lors une parenté entre hystérie et paranoïa ne paraît pas improbable. Souvenons-nous à ce propos que l'analyse de Dora se termine sur l'observation que fait Freud de l'importance de l'homosexualité dans ce cas.

Qu'y a-t-il derrière ce mot d'homosexualité ? Il m'a semblé que trop souvent on l'apporte au titre d'élément explicatif alors qu'il n'est que l'indice d'une question. Ce mot désigne une configuration psychologique qu'il s'agit précisément d'analyser. Ceci peut être illustré par la reconstruction que fait Freud de la paranoïa de Schreber. La brève reconsidération de ce texte préparera

les développements théoriques-cliniques que je proposerai.

1. L'analyse freudienne du cas de Schreber

Il peut être utile de rappeler d'abord les linéaments de l'interprétation freudienne. Freud y met en application la conviction théorique qu'il avait déjà exposée dans sa correspondance avec Jung. Alors que Jung rattache la paranoïa à l'ordre des conflits professionnels et sociaux, Freud la relie à l'homosexualité, maintenant ainsi, contre Jung, la théorie de la racine sexuelle de toute pathologie. Il a compris l'origine homosexuelle de la paranoïa, écrit-il à Jung (lettre du 17.02.08), lorsqu'il a vu Fliess, après leur rupture, développer une paranoïa. Dans sa reconstitution psychogénétique de la paranoïa de Schreber, Freud voit sa conviction confirmée. En voici le résumé :

1) l'homosexualité de Schreber avait été socialement et professionnellement sublimée (Schreber, p. 306-7).

2) Sous la poussée de l'homosexualité réveillée, ces sublimations ont été anéanties. Autrement dit : dans la paranoïa, ces sublimations sont rückgebildet, rétro-déconstruites, reconduites à leur base homosexuelle.

3) L'homosexualité s'éprouve comme une menace. En conséquence, le paranoïaque la "refoule" et il désinvestit son objet libidinal, au profit du moi, développant ainsi une mégalomanie.

4) Le refoulement peut suivre une des voies que trace l'énoncé homosexuel "moi (un homme, dans ce cas-ci) je l'aime lui". Lorsque la négation du refoulement porte sur le verbe,

l'énoncé se transforme en "je ne l'aime pas, je le hais"; par projection il en résulte un délire de persécution. Si le sujet est nié (ce n'est pas moi, c'est elle qui l'aime), il s'ensuit un délire de jalousie. La négation du complément direct (c'est elle et non pas lui que j'aime) produit l'érotomanie, car la projection retournera l'énoncé (c'est elle qui m'aime). La négation plus radicale (je n'aime personne, je n'aime que moi) donne lieu à la mégalomanie. Selon Freud, la négation de l'homosexualité qui s'accomplit dans la paranoïa aboutit à la mégalomanie, parce que le refoulement fait régresser vers le stade qui précède le stade homosexuel, celui du narcissisme.

Rappelons-nous, à ce propos, ce que Freud écrit dans son texte Pour introduire le narcissisme : "Dans le soi-même pris comme objet d'amour, les organes génitaux constituent peut-être déjà l'attrait primordial". Cette note donne à penser que l'homosexualité se situe dans le prolongement du narcissisme et qu'elle transforme celui-ci en une sorte de première relation d'objet.

Après l'effondrement consécutif à la défense contre l'homosexualité et après le repli sur soi, le délire représente, selon Freud, une tentative de reconstituer, avec le langage, la réalité perdue. Ainsi, les constructions "philosophiques" et "théologiques" de Schreber essaient de refaire le monde précisément en élaborant vaille que vaille des représentations de l'ordre de la sublimation (voir Schreber, p.305).

On est fasciné par la puissance de construction interprétative dont Freud fait preuve en déduisant les trois types de paranoïa des trois possibilités de négation qu'offre l'énoncé homosexuel. Puis, à y regarder de plus près, on s'interroge sur les présupposés de cette reconstruction de la paranoïa.

Ce qui gêne, tout d'abord, c'est que la reconstruction du délire paranoïaque reprend les schèmes de l'explication de la névrose : "la formation des symptômes" se comprend par le "refoulement" (p.310). Bien entendu, il faut supposer une fixation particulièrement intense à l'homosexualité, écrit Freud, sinon on ne comprendrait pas pourquoi la régression prend cette tournure. Mais quel est le sens de cette homosexualité ? Pourquoi les conflits professionnels ou sociaux, que

Freud désigne comme "la causation de la paranoïa" ont-ils un tel impact ? Il doit y avoir un lien intrinsèque entre ces conflits et "l'homosexualité". On ne voit pas d'emblée que l'enchaînement sublimation-déconstruction de la sublimation rend suffisamment compte de ce lien. On se demande également s'il n'y a pas de rapport intrinsèque entre cette homosexualité et le délire des grandeurs, ainsi qu'entre ce dernier et les conflits qui "causent" la paranoïa. La mégalomanie serait-elle simplement une régression au-delà de l'homosexualité, vers le narcissisme?

Après avoir exposé son explication par le schéma dynamique du refoulement et de la projection, Freud remarque lui-même : "Il n'était pas juste de dire que le sentiment (*Empfindung*) réprimé au dedans fut projeté au dehors, on devrait plutôt dire, ... que ce qui a été aboli au dedans (le rapport avec la personne objet de libido) revient du dehors." Mais Freud remet à plus tard l'investigation de ce processus que, pour le moment, il doit se borner à constater, sans pouvoir le comprendre.

Un processus plus radical que le refoulement est donc en jeu. Je me suis posé la question si la fixation à l'homosexualité à laquelle reviendrait la paranoïa, ne contient pas la clé de ce processus. Plus précisément : si le retour du dehors de ce qui a été aboli au dedans ne devrait pas se comprendre par la structure même de l'homosexualité telle qu'elle est à l'oeuvre dans la paranoïa. Cette question fut relancée par une interrogation sur l'homosexualité qu'on rencontre dans l'analyse de ceux/celles dont la position n'est pas celle de "l'inversion" sexuelle. Trop souvent, le terme d'homosexualité prend la signification d'une entité empirique et d'un concept théorique et, au lieu d'ouvrir présomptivement l'exploration, il ferme la pensée et l'analyse.

2. Le narcissisme phallique et la dénégation fantasmatique de la castration

Je me propose d'interpréter la paranoïa à partir de ce qui me paraît être son noyau : le narcissisme phallique. Je reprends avec liberté cette expression au texte de Freud sur L'homme aux loups, mais cela sans entrer dans une discussion de ce cas. Je voudrais montrer que ce narcissisme phallique constitue la dénégation -ou la non acceptation- fantas-

matique de la castration.

Pour décrire ce que signifient ces deux formules, j'évoquerai d'abord rapidement le cas de quelqu'un chez qui la crainte d'être homosexuel était le principal motif de son engagement dans l'analyse. Le sens de cette crainte s'éclaire assez rapidement. Adolescent, il avait l'idée d'être le seul à avoir un pénis, d'être le seul à éprouver l'éjaculation nocturne et le seul à pouvoir se masturber. Adulte, cet homme a une prédilection pour les fantaisies dans lesquelles il se fait masturber par des hommes, ébahis devant sa puissance phallique. Avant l'analyse, il avait plusieurs fois consulté un psychiatre et lui avait fait part de sa crainte d'être homosexuel. Lorsque le psychiatre lui a répondu "Si vous l'êtes vraiment, eh bien, allez-y", il a rompu avec lui et a commencé une analyse. Il avait quelques raisons de s'interroger. Parmi d'autres, sa fascination pour les hommes puissants, riches, ayant dès lors, selon lui, une puissante sexualité et la pratiquant en toute liberté. Son rêve était d'être plus puissant et plus viril encore qu'eux. Plutôt que de prendre simplement sa crainte pour une défense contre "la réalité", il faudrait analyser ce qu'elle contient et cache de désirs. S'il ne désire en tout cas pas être homosexuel, sa crainte doit se rapporter à des représentations qui sont à l'opposé de ce que signifie pour lui "être homosexuel".

Cette brève note analytique permet déjà de pousser plus loin les réflexions inscrites en marge de l'interprétation freudienne de la paranoïa. Le délire de grandeur est de nature sexuelle, affirme Freud. Nous avons vu comment il explicite cette idée : la libido libérée se fixe sur le moi, le prenant pour son propre objet sexuel et de cette manière elle produit l'agrandissement du moi (Schreber, p.316). Au lieu d'expliquer la mégalomanie par le refoulement, selon le schème des névroses, je voudrais proposer la thèse que l'homosexualité d'allure paranoïde ou paranoïaque contient un fantasme mégalomaniaque et un rapport spéculaire à l'autre, fait de rivalité. L'homosexualité liée à la paranoïa, en effet, est essentiellement narcissique et comme telle, elle doit se comprendre en référence au phallus, cette grandeur que, dans le narcissisme, on a et on est (avec lequel on s'identifie sur le mode de l'être). Je reviendrai sur cette idée.

Dans une lettre à Ferenczi (06.10.10), Freud écrit à propos de son rapport à Fliess : "Une part d'investissement homosexuel a été retirée par moi (Freud) et a été utilisée pour l'agrandissement de mon Moi. J'ai réussi au point même où le paranoïaque (Fliess) échoue." Comment comprendre cet énoncé ? Agrandissement du moi : Freud utilise la même formulation pour la réussite et pour l'échec. Disons qu'en l'appliquant à lui-même, Freud vise l'assurance qu'il a acquise concernant son projet scientifique. Par contraste, nous pouvons appeler imaginaire l'agrandissement du moi dans le délire de la grandeur. Ce caractère imaginaire est propre au narcissisme lorsque une négativité essentielle ne vient pas le transformer. Cette négativité opérante qui différencie les deux formes d'agrandissement du moi doit consister dans ce que Lacan appelle "la castration symbolique". Bien entendu, ces formules rapides sont dangereuses, car il n'y a plus d'analyse si l'on regarde d'emblée aux conclusions et que, dans la théorie comme dans la pratique, on ne suit pas les chemins aux longs détours. En faisant la route, j'essayerai de donner son contenu de réalité analytique au concept lacanien de castration symbolique.

Réfléchissons d'abord à ce que signifie "le complexe de castration". Il y a un complexe pour autant que la crainte et le refus y sont corrélatifs. Et les deux dispositions traduisent le savoir et la dénégation de la castration. Cette ambiguïté est la caractéristique même du fantasme qui, pour cette raison, appartient à ce qu'avec Lacan nous nommons l'imaginaire. Or, il me semble que le complexe de castration ainsi compris est au cœur de l'homosexualité comme élément actif dans la paranoïa.

3. Le père dans la relation duelle

Pour comprendre le complexe de castration, nous devons d'abord l'envisager dans le rapport au père. Il est au centre des fantasmes du narcissisme phallique et du complexe de castration, mais il l'est en tant que père dans un rapport duel, avant la structuration triadique de l'Oedipe. Fliess a certainement rempli la fonction paternelle à l'égard de Freud et c'est en ce sens que je comprends ce que Freud appelle son investissement homosexuel sur lui. Dans le cas de Schreber, Flechsig jouait de toute évidence ce rôle et cela d'autant plus qu'il

était un spécialiste réputé "des nerfs", affaire qui préoccupe Schreber et sur laquelle il sera convaincu d'en savoir plus long. A la fin, Schreber trouvera le père en Dieu, le maître des nerfs. Et l'on connaît le sens phallique des nerfs schrébériens.

Le narcissisme phallique ne peut que se confronter avec le père. Ceci n'est pas propre au délire paranoïaque, mais représente une dimension paranoïde de bien des analyses. On perçoit fantasmatiquement le père comme étant le seul à avoir le phallus. Sa définition induit cette représentation, puisqu'il est le premier et qu'en ce sens on ne peut jamais le dépasser. Le narcissisme phallique engendre dès lors une rivalité. Elle n'a pas d'issue au niveau du fantasme car, à ce niveau, il n'y a pas de place pour deux. Comment l'avoir puisque, par définition, lui, il l'a ? Il arrive que cette question travaille d'autant plus l'homme que le père, par son attitude de retrait, d'effacement, ne montre pas son jeu. Est-ce là un agrandissement réactionnel du père, comme on dit souvent ? Je pense plutôt que, dans ces cas, le père donne l'impression de se réserver, en protégeant par une stratégie d'occultation son merveilleux pouvoir unique. En ne la dévoilant pas, il laisse deviner son arme absolue. Tout cela est propre à l'ordre du fantasme.

En vue d'étayer ces idées, nous pouvons reconsidérer le narcissisme. Freud écrit que, dans le narcissisme de l'enfant, le moi effectif (wirklich) jouit de son amour de soi et qu'ensuite le narcissisme se scinde et fait se déplacer une part de la libido du moi sur le moi idéal, appelé également, sans distinction, l'idéal du moi. Mais Freud conclut ainsi ce texte : "ce qu'il (le moi) projette devant lui comme son idéal est le substitut du narcissisme perdu de son enfance; en ce temps là, il était à lui-même son propre idéal". N'est-ce pas reconnaître implicitement qu'un clivage existe déjà dans le narcissisme apparemment pleinement effectif (wirklich) ? Plutôt que possession effective sans fêlure, le narcissisme n'est-il pas déjà à l'origine une idéalisation ? Or, c'est dans cette fêlure que je situe la référence du moi narcissique au phallus. L'idéal d'être pleinement soi, c'est le fantasme d'avoir et d'être pleinement le phallus; ce qui signifie : être le seul. La présence prioritaire du père contribue sans doute à la forma-

tion de ce narcissisme. Elle y oppose également l'obstacle essentiel.

On pourrait évoquer ici la théorie lacanienne de la forclusion du nom du père ou de la métaphore paternelle. Sans faire l'herméneutique rigoureuse de ce concept, en le reprenant avec la liberté que Lacan s'accorde à lui-même dans ses commentaires, je dirais que reconnaître la métaphore paternelle, c'est renoncer au narcissisme phallique qui dénie le père; ou encore : c'est consentir à la castration comme étant la négation des fantasmes de vouloir être et avoir l'unique phallus. C'est en même temps déposséder le père de la toute puissance phallique que, dans la rivalité, le fantasme lui attribue. Dans ce contexte, l'introduction de la référence aux grands-parents prend sa vraie signification. G. PANKOW y insiste à raison dans ses écrits sur le traitement des psychoses.

Il faudrait examiner le versant féminin de ce rapport duel, narcissique et conflictuel au parent du même sexe. Ce que j'ai entendu dire à sa mère par une petite fille témoigne d'un rapport similaire : "Quand je serai grande et quand je serai moi-même maman, je ne te dirai plus maman". Là non plus, il n'y a pas de place pour deux. On entend ici ce qui, d'après Racamier, caractérise la paranoïa : un seul être vous reste et tout est surpeuplé ("Les schizophrènes", Paris, Payot, 1980, p.195).

4. L'alter ego

Par sa dimension d'idéal, le narcissisme se rapporte également aux semblables. Dans le stade du miroir, ils sont présents comme les autres qui sont les mêmes que le sujet. Or le stade du miroir est imprégné par le narcissisme phallique. L'homosexualité, en tant qu'appartenant au narcissisme, concerne dès lors les semblables, et pas seulement le père.

Freud insiste sur la signification oedipienne des rêves. Mais, à lire son Interprétation des rêves, on se rend compte que nombre des rêves cités et qui sont apparemment ceux de Freud lui-même, mettent en scène la rivalité mimétique avec les semblables. A cet égard, René Girard n'a pas tort. On peut se demander si l'analyse plus poussée de ces rêves n'y aurait pas décelé l'hom-

sexualité au sens du rapport spéculaire phallique. Bien sûr, la référence au père y est sous-jacente. En effet, qu'est-ce qui intéresse souvent celui qui manifeste et craint une inclination homosexuelle ? De voir le sexe du semblable, de le voir en acte et en puissance. Or, on sait que le voyeur se met imaginativement à la place de celui qu'il regarde et qu'en fin de compte, par le médiateur regardé, il s'exhibe imaginativement devant le père, l'ultime référent-témoin de l'exhibition. Par l'intermédiaire de l'autre, il fait comme "l'homme aux rats" qui se masturbe devant la porte ouverte, c'est-à-dire devant le père, mort mais fantasmé immortel par celui qui ne croit pas en l'au-delà de la mort.

Le rapport entre le complexe de castration, la rivalité professionnelle et la paranoïa m'a paru décelable dans quelques entretiens que j'ai eus avec un malade. Lors d'une réunion des responsables de l'entreprise où il travaillait, il avait fait une violente crise de folie, jettant toutes sortes d'injures et d'accusations à ses collègues. Le diagnostic de poussée de délire paranoïaque s'imposait. Or, depuis des années, cet homme souffrait silencieusement de sa stérilité. Celle-ci devait lui peser d'autant plus qu'il portait une haute admiration à son père, considéré par lui comme une figure puissante et prestigieuse. Trait sans doute significatif : depuis des années, cet homme d'un moralisme rigide et assez intolérant s'ingéniait à créer les moyens pour pratiquer le voyeurisme, passion dont il était honteux et qu'il cachait anxieusement. Si quelques entretiens ne permettent pas de conclure, serait-il téméraire de voir une connexion intime entre ces données ?

Voyons maintenant comment on peut concevoir le développement paranoïde à partir du lien homosexuel de l'alter ego. Freud distingue trois moments dans la formation psychologique de l'homosexualité : 1) un intense attachement à la mère 2) se transforme en identification à celle-ci, surtout lors d'une séparation 3) de sorte que la personne aime ceux (celles) qui sont du même sexe, de la même manière que la mère aimée (Etude sur Da Vinci). A cette inversion par identification à l'amour maternel s'ajoute (texte sur le Narcissisme), dans le cas du garçon, la valorisation particulière du propre sexe et le mépris de la femme correspon-

dant à l'angoisse de la castration. Sans mettre en cause cet enchaînement psychogénétique, je voudrais déjà situer le fondement d'un éventuel développement homosexuel dans le premier moment, en y relevant l'importance du regard. L'intense attachement, en effet, comporte aussi le sentiment d'avoir une position privilégiée auprès d'elle, d'être l'objet de son regard admiratif, d'être tout et parfait à ses yeux. En ce sens, l'enfant se vit comme le phallus de la mère. L'"être" est ainsi premier et précède l'avoir, comme Freud l'écrit dans une note, peu avant sa mort (Das Haben ist die spätere -Objektbeziehung; l'avoir est ce qui vient après - relation d'objet). Mais je pense que cet "être le phallus" ne prend sa vraie signification phallique que lorsque l'attachement mutuel entre la mère et l'enfant est doublé par le regard. Or, être vu avec admiration, c'est aussi se voir par les yeux de l'autre. L'échange entre l'exhibition et le voir est fondamental. Le voir, l'être vu et le "se voir" par la médiation du regard voyant prennent ici une connotation érotique par l'intimité corporelle (odeur, caresses...). Lorsque l'érotisme de ce rapport est insistant et que, comme c'est alors souvent le cas, le père est exclu du cercle affectif et de l'admiration maternelle, le rapport duel mère-enfant prend une signification phallique prononcée. Le garçon sera dès lors conduit à voir son alter ego avec le regard qu'il a senti sa mère poser sur lui. Et comme la rivalité agressive est inhérente au rapport en miroir (Lacan), le regard homosexuel contient en lui-même le conflit paranoïaque. Tous les signes du succès, du prestige, du pouvoir, deviendront des emblèmes phalliques. Sans doute est-ce la raison pour laquelle les amours homosexuelles sont si souvent traversées par des jalousies orageuses. Dans le rapport spéculaire phallique, on possède le phallus dans l'autre, tout comme on a, par le regard de l'autre, la garantie de le posséder soi-même. L'effondrement dramatique qu'on peut observer après la perte de l'"ami" n'a souvent rien de comparable avec d'autres deuils amoureux. Châtré en fantasme par cette perte l'homosexuel se trouve anéanti.

4. A la recherche du phallus dans la femme

Il arrive que le fantasme du phallus paternel, l'unique, qu'il s'agit de conquérir, soutienne l'identification à la femme.

Cette identification peut se combiner avec le voyeurisme envers la femme. L'homme dont j'ai parlé plus haut et qui s'est engagé dans l'analyse par la crainte d'être homosexuel, achète et porte des slips de femme les plus réduits possible, "pour mieux faire ressortir son sexe". L'expérience d'autres cas me fait penser qu'une autre intention, inconsciente, anime ce petit travestissement secret : la représentation que le phallus paternel se trouve caché dans le corps de la femme qui l'a reçu ou repris à l'homme. Par métonymie, ce phallus se trouve dans les vêtements intimes de la femme. Le terme de phallus s'indique ici, car la nature imaginaire de pareille recherche illustre bien le sens fantasmatique de la représentation du pénis. Ce fantasme induit parfois une identification agie à la femme, par l'imitation de sa démarche et de sa posture, dans l'idée d'être le bénéficiaire, comme elle, du phallus paternel. On s'interroge aussi sur le pouvoir qu'elle exerce sur l'homme. Qu'est-ce qu'il peut bien chercher en elle qu'il n' a pas ? Au fil des associations émerge le même fantasme. On peut se demander si le thème analytique du "continent noir" qu'est la femme ne se nourrit pas du même fantasme.

La même fascination pour le pouvoir mystérieux de la femme peut se produire chez la fille en rapport avec sa mère. Je l'ai perçue chez une homosexuelle qui a traversé une vraie crise paranoïaque et qui, tout en s'adaptant vaille que vaille, en a gardé la structure dans la manière d'interpréter et de se comporter envers autrui. Jeune-fille, elle était subjuguée par le prestige de sa mère, très belle femme, qui avait d'ailleurs obtenu le premier prix à un concours de beauté. Très tôt, cette fille avait remarqué la puissante séduction que sa mère exerçait sur les hommes. Dans ses fantasmes, cette mère était phallique par le mystère même de sa féminité. Elle devait avoir en elle l'agalma que la statue de la déesse Athena cachait dans son corps.

Bien sûr, tout fantasme de cet ordre n'est pas paranoïaque au sens du diagnostic psychiatrique. J'y vois cependant un élément de la structure paranoïaque qui, dans la véritable paranoïa, devient le centre autour duquel se cristallise le délire. La paranoïa prend appui sur cette forme d'homosexualité où la visée fantasmatique est de posséder l'unique phallus. Dans cette homosexualité

on rencontre le mélange de tendances homosexuelles, de la crainte d'être homosexuel et le désir, corrélatif de la crainte, d'avoir le phallus fantasmé. Cette contradiction est propre au fantasme, comme je le développerai plus loin. On se souvient que Schreber résout finalement la contradiction en se faisant la femme de Dieu, le père dont dérive toute paternité, ainsi que le disent les textes sacrés.

Le glissement entre, d'une part, l'intérêt "homosexuel" et paranoïde et, d'autre part, la préoccupation paranoïde pour le secret pouvoir de la femme est sensible dans l'exemple suivant. X est passionnellement attaché à une femme qui avait eu recours à lui lorsqu'après une vie sexuelle débridée elle se trouvait dans une sérieuse dépression. Au départ, c'était elle qui avait été séduite par lui en qui elle voyait un professeur prestigieux, et elle lui avait déclaré son amour. Sans être thérapeute de profession, il avait essayé de l'aider en s'inspirant de ses lectures psychologiques. Mais ce rapport de professeur-thérapeute s'était transformé en passion amoureuse. Dès ce moment, il ne supportait plus qu'elle manifeste encore quelque intérêt pour un autre homme. De véritables crises de jalousie faisaient rage en lui; elles perturbaient ses relations avec ses collègues et amis et l'absorbaient au point de paralyser son travail. Lasse sans doute de ces tensions et déçue de voir la passion malheureuse de l'homme qu'elle avait idéalisé, la femme se faisait de plus en plus distante et indifférente. Cela intensifiait l'attachement de X et redoublait l'amour par une haine également intense. Revenaient alors à sa mémoire les souvenirs d'enfance; il se voyait à nouveau le petit frère moins fort, moins aimé et ayant moins de succès que les aînés. En se comparant aux amants qu'avait eus cette femme, il se trouve à nouveau le petit garçon méprisable. Sa hantise était de ne pas être vraiment viril. Mais il s'interroge en même temps, avec fascination, sur le pouvoir de séduction que manifestait cette femme. Significativement, l'expression la plus juste, dit-il, pour la séduction qu'elle avait exercée sur lui et pour le rejet consécutif, est celle-ci : "elle m'a violé". S'y combinent clairement l'idée de la femme qui est phallique par le mystère de sa séduction et l'idée que lui, qui s'était représenté doué d'un pouvoir phallique hors comparaison, se trouve

châtré par son échec dans la compétition avec les autres. L'expression "elle m'a violé" évoque l'identification à la femme avec laquelle, dans la séduction, il échange imaginairement la position. Cette expression traduit aussi le jeu de miroir entre lui et les autres amants autour du fantasme de l'unique phallus dont la femme est appelée à identifier le détenteur. Dans cette double position, masculine et féminine, nous apercevons la confirmation de la thèse de Szondi, affirmant que le paranoïaque refuse le clivage sexuel et qu'il se pose dans la totalisation fantasmatisée de l'être homme et femme tout à la fois. Mais je crois que cette position totalisante doit se comprendre en référence au fantasme de l'unique phallus et qu'en raison même de cette référence, cette position imaginaire est en même temps intérieurement niée par le fantasme de castration.

5. L'hystérie

Ce qui précède nous fait soupçonner un lien entre hystérie et paranoïa. Dans une lettre à Fliess, Freud affirme que l'hystérie est le noyau commun d'où peut se développer soit la névrose obsessionnelle, soit la paranoïa. De fait, on observe parfois l'alliance entre hystérie et paranoïa. Cela paraît contradictoire au regard d'une certaine classification psychiatrique, puisque la labilité affective de l'hystérique s'oppose à la systématisation rationnelle du délire paranoïaque. Avant d'examiner ce point, considérons ce qu'il y aurait de commun entre les deux. Je mettrais la position paranoïaque en premier lieu; elle est l'organisation première qui remonte au stade du miroir tel que je l'ai interprété en relevant sa prévalence phallique. Dans l'hystérie, je retrouve la même structure, mais reprise dans le rapport triadique oedipien. A titre d'exemple, reportons nous au rêve de "la belle bouchère". Presque incidemment, en annexe à son interprétation, Freud y dégage l'identification inconsciente qu'il distingue de l'imitation, ce concept usuel dans la psychologie chère à Tarde. L'identification "exprime un 'de même que' et a trait à un point commun qui persiste dans l'inconscient" (Interprétation des rêves, p.137). Quel est ce point commun? Freud est convaincu que là se trouve le motif de l'attaque hystérique, mais il ne s'explique pas là-dessus. On peut penser à l'explication que Platon donne de l'hystérie : l'errement de la matrice (hystera) dans le corps. N'est-

ce pas là une métaphore inconsciente pour le phallus caché? Voyons ce qui fascine la belle bouchère dans son amie. Serait-ce le refus de manger le saumon fumé, le désir de maintenir le désir béant, caractéristique du désir hystérique, comme l'a fortement souligné Lacan? Sans doute. Mais n'est-ce que cela? Tout indique que c'est également l'énigme de l'attrait que cette amie est supposée exercer sur le mari de la belle bouchère. Ici encore la béance et la plénitude phallique s'associent dans le fantasme. Si la question hystérique, comme le dit Lacan, est : to be or not to be homme ou femme, suis-je homme ou suis-je femme, c'est que cette question est au fond : ai-je et suis-je le phallus ou ne l'ai-je et ne le suis-je pas? Dans la paranoïa, de l'homme ou de la femme, cette question se vit au niveau premier, celui du rapport duel en miroir. Dans la névrose hystérique, la question se prolonge dans les rapports imaginaires et affectifs de la différence sexuelle assumée. La reprise, au niveau de la structuration triadique, du rapport duel propre à la structure paranoïde nous fait comprendre les traits paranoïdes de l'hystérie ainsi que les crises hystériques d'une paranoïa en formation.

6. Le fantasme ou les oppositions internes de l'imaginaire

La pensée consciente est régie par la logique des différences. Par conséquent, il est difficile de se représenter ce qui constitue la nature même du fantasme : l'implication tensionnelle de l'être et de l'avoir ainsi que de l'affirmation et de la négation. Cette implication se manifeste dans la question "être homme ou femme". Mais il faut bien se rendre compte que la question disjonctive, telle que la raison l'exprime, est la traduction d'une non-disjonction fantasmatisée. Aussi, dans les modalités des rapports à l'autre sexe, les positions s'échangent chez le même sujet, ainsi que nous venons le voir. La même ambiguïté vaut pour "l'être le phallus de la mère". Si nous avons des raisons pour affirmer que c'est là le premier moment du rapport duel à la mère, il reste que l'"être" ici ne prend sa signification qu'au stade du miroir où la représentation de l'avoir s'affirme également. A ce moment pré-oedipien, l'être et l'avoir ne se différencient pas vraiment et passent l'un dans l'autre. Aussi l'Oedipe

a-t-il l'effet de castration en rapport à ces deux termes. La référence au père déloge l'enfant de sa position de l'être et le clivage sexuel différencie l'avoir (et donc aussi le non-avoir) de l'être. De ce même mouvement s'opère la dissociation entre le fantasme du phallus unique et la position du sujet qui a (ou n'a pas) le pénis comme tant d'autres. C'est de cette manière que je comprends "la castration symbolique". Je considère ce concept comme une contribution extrêmement importante de Lacan à la théorie psychanalytique. Je crains cependant qu'en le reprenant et en l'ayant présent à l'esprit, l'analyste perde de vue les complexes détours par les représentations imaginaires à travers lesquelles s'assume "la castration symbolique". Le danger est bien réel pour les analysants qui connaissent ce concept et qui ont tendance à court-circuiter rationnellement l'analyse des fantasmes et les souffrances qu'ils entraînent, en leur surimprimant l'idée consolatrice de la castration "symbolique".

Il est utile de revenir un moment sur le narcissisme en vue d'éclairer davantage la coalescence ambiguë, inconsciente, bien sûr, de la représentation d'avoir et d'être l'unique phallus et de s'en trouver privé. Le moi y est son propre idéal; réalité et idéal coïncident, dit Freud. Je pense qu'ils coïncident et ne coïncident pas. L'idéal est idéalisant et il introduit déjà un clivage dans le moi. Ce clivage est corrélatif de la duplication que comporte l'auto-référence de l'amour de soi, cette "action psychique" qui constitue -activement- le narcissisme. Cette auto-référence implique en outre la duplication de la référence en miroir au semblable, ainsi que la référence au regard maternel avec lequel s'échange le propre regard narcissique.

J'insiste sur le regard, comme je l'ai fait à propos de l'homosexualité, parce qu'à ce moment se forment les représentations inconscientes qui se mettent en scène dans les fantasmes. Ce qu'on appelle la pulsion scopique donne la forme première que prend la conscience centrée dans le moi qui se constitue. Le terme d'idéalisation implique d'ailleurs celui d'idée: étymologiquement, l'idée (*eidos*) c'est ce qu'on voit. C'est pour cause que l'inconscient se manifeste dans les mises en scène que sont les rêves et que la pulsion a pour un de ses représen-

tants (qui le représente dans le psychisme): le représentant représentationnel (*Vorstellungsrepräsentanz*, où *Vorstellung*, comme il est propre à ces combinaisons dans l'allemand, caractérise le mode du représentant. La formulation de Lacan, "représentant de la représentation" ne traduit pas le terme allemand et transforme l'idée de Freud).

Dans cet imaginaire représentationnel premier, le moi et l'idéal du moi tout à la fois se dégagent l'un de l'autre et tendent à coïncider. Etre et avoir le phallus y passent aussi l'un dans l'autre. Etre complet et tout-puissant, c'est aussi présomptivement avoir ce qui est unique. Il appartiendra au système symbolique du langage de les différencier. La seule efficacité du langage n'y suffit pas; il faut que le complexe d'Œdipe organise effectivement et affectivement les relations, en vertu de sa double référence reconnue: premièrement, celle au père et à la succession temporelle des générations, et, deuxièmement, celle de la différence sexuelle.

7. Les trois modalités paranoïaques

a) *Le délire de persécution.*

A la lumière de l'analyse précédente, je ne l'expliquerai pas par le refoulement de l'homosexualité. J'y vois l'émanation et le développement du fantasme du phallus unique, tel qu'il prédomine dans le stade du miroir. Le fantasme induit lui-même le renversement de l'amour en haine. En raison de ce fantasme, il n'y a pas de place pour deux, alors que la référence au père et que le rapport scopique au semblable dédoublent le lieu du phallus supposé unique. La lutte à mort est inscrite dans la situation elle-même. On veut s'accaparer du phallus de l'autre et l'on attribue à l'autre la volonté de rester le seul à l'avoir; ou encore: on attribue à l'autre qu'il a la volonté d'en priver le fils ou le semblable, tout comme on a soi-même la même volonté envers l'autre. L'angoisse d'être châtré et la volonté de châtrer l'autre s'échangent dans une circularité qui ne permet pas de dire ce qui est premier. Si on maintient le terme de projection, je ne lui donnerais pas le sens du refoulement (comme dans la névrose), mais celui de circularité spéculaire. En effet, il ne faut pas poser ici un moi déjà clairement articulé en première personne, car le moi qui se trouve clivé en lui-même

l'est également et d'emblée dans le rapport spéculaire.

Dans la suite de cette interprétation, on peut se demander si le délire de persécution ne développe pas ce qui est au fond du fantasme "on bat un enfant".

b) *L'érotomanie.*

Il est déjà à remarquer qu'elle s'allie souvent au délire de persécution; ce fut le cas de Schreber. Plutôt que de l'interpréter comme la dénégation de l'homosexualité, j'y vois le développement direct de la structure homosexuelle telle que je l'ai analysée. L'érotomanie déploie le fantasme d'avoir-être le phallus, combiné avec le fantasme du non-avoir et du non-être. A y regarder de près, en effet, il appert que, dans l'érotomanie, l'homme se vit en tant que centre phallique du monde et qu'en même temps, il est entièrement aspiré par l'énigme phallique de la femme. Celle-ci est requise pour garantir le pouvoir unique de cet homme-ci, mais elle représente également le centre sur lequel il se polarise, fasciné par ce qu'elle est et a. Ici non plus, il n'y a pas de projection au sens du refoulement.

c) *Le délire de jalousie.*

Il prolonge directement le rapport spéculaire au même. Ce rapport comporte l'idéalisation narcissique telle que je l'ai exposée. Le délire de jalousie exige la garantie, à donner par la femme, qu'on est et qu'on a l'unique. Mais il appartient au fantasme qui fonde cette exigence d'enlever toute assurance, puisqu'il y a les autres.

La paranoïa est une psychose. En elle fait irruption la structure nodale et complexe du narcissisme. A ce moment de la formation du moi, un clivage s'amorce; mais il n'est achevé que par les différenciations qu'instaurera l'Oedipe. Il me semble que la schizophrénie relève d'une autre problématique que celle de la paranoïa. La schizophrénie est dominée par l'irruption après coup d'une faille précoce qu'ont causée d'intenses expériences négatives dans le corps, ainsi que je l'ai exposé brièvement ailleurs (premier cahier de l'Ecole, 1982). Ce qui frappe dans la schizophrénie, ce sont les représentations d'un corps qui est mauvais, merde et poison, d'un corps qu'on déchire et qu'on démembré ou qui se morcelle. Ces symptômes me paraissent être l'intrusion après

coup de très anciennes expériences corporelles de douleurs et d'angoisse, revivifiées par des expériences de blessures qui renouent avec les premières.

8. Le savoir

Le délire paranoïaque se caractérise par sa systématisme. En cela il s'apparente à la science et à la philosophie qui tend à organiser conceptuellement la vie significative. Dans l'établissement des analogies entre des régions culturelles et la pathologie, Freud souligne la correspondance, non pas l'équivalence, entre la paranoïa et la philosophie; les sciences -étant, selon lui, une connaissance empirique de la réalité- se trouvent en dehors de toute analogie avec la psychopathologie. L'analogie entre la paranoïa et la philosophie serait leur commune tendance à vouloir retrouver le réel à partir des concepts. On reconnaît dans cette comparaison la conception générale de Freud, selon laquelle le délire essaierait de récupérer ou de restaurer le réel, après sa perte par la rupture psychotique.

Il y a cependant deux traits du délire paranoïaque qui le spécifient et qui ne s'expliquent pas par cette théorie générale. La rationalisation ou la systématisation témoignent d'un effort de maîtrise du réel qui doit avoir une autre source que la tendance à restaurer le réel perdu en le reconstituant à l'aide des représentations de mot. Ensuite, le paranoïaque est celui qui sait d'une absolue certitude, ainsi que De Waelhens l'a montré (*La psychose*). Ces deux traits doivent se rejoindre dans une même disposition psychologique.

Partons de la formule par laquelle Lacan caractérise le délire : tout est code et tout code est message. Autrement dit, tout a la valeur de signe et tout signe communique quelque chose d'important au paranoïaque. Sans doute faut-il relativiser la tendance à tout interpréter; disons que tout est susceptible de devenir signe et message, car un choix se fait, qui est précisément commandé par l'intérêt que le délirant porte aux phénomènes. Ainsi de la date et du lieu de sa naissance, des lettres de son nom, il tire des messages sur sa destinée. Il est au centre d'un univers où tout converge vers lui. C'est une certitude a priori qui anime son effort

pour tout interpréter et pour organiser tous les signes en un système dont il détient le secret. Il y a des énigmes, certes, mais elles sont provisoires. Elles mettent à l'épreuve le savoir du paranoïaque, mais il est sûr d'en détenir en lui-même la solution. Cette conscience de savoir et de la mise à l'épreuve pousse à raisonner sur les faits les plus insignifiants. Ainsi, Y est-il depuis quelque temps intrigué par les bruits de paroles qu'il entend derrière les portes des bureaux de ses collègues. Ces mots échangés doivent le concerner. Un jour, il voit dans la poubelle devant la maison voisine une vieille cruche ébréchée et fêlée. Il sait qu'on l'a déposée là pour le mettre à l'épreuve et il sait que les bruits de conspiration concernent cette épreuve. Il a cherché ce que peut signifier ce signe et il l'a trouvé : "tant va la cruche à l'eau qu'elle casse". Apaisé et triomphant, il peut maintenant regarder ses collègues dans les yeux.

Si l'on suppose que la structure fantasmatique, analysée plus haut, fonde le délire paranoïaque, il semble que ses traits spécifiques se comprennent mieux que dans la théorie selon laquelle le délire est la restauration du réel. Par l'irruption de ces fantasmes, le monde commun, le "réel", n'est plus que l'ombre de la vraie réalité; c'est le fantôme qui impose à l'esprit la seule vraie réalité. Le délire est ainsi en même temps la perte du réel et l'imposition sur lui de la vision fantasmatique. La certitude du savoir résulte de la prise en possession de l'esprit par les fantasmes. La systématisation est la mise en oeuvre, par les moyens normaux de la formalisation et de l'interprétation, du fantôme comme lumière sur le monde. Parce que le fantôme relève précisément du narcissisme phallique, le délire organise une vision du monde qui le transforme pour le rendre adéquat avec la complexité du narcissisme.

Quelques éléments d'un entretien avec une femme paisiblement installée dans sa paranoïa illustreront la thèse proposée. Il s'agit d'une étrangère (Z) qui, après avoir rempli des fonctions professionnelles importantes dans son pays, est venue à Louvain pour communiquer sa découverte importante à quelques élus susceptibles de la comprendre... Parmi eux : le recteur, l'auteur de cet article et de rares collègues. La décou-

verte consiste dans le déchiffrement du secret de l'alphabet. Ce savoir donne le pouvoir suprême que l'alphabet contient. Après avoir percé le secret, Z est passée par une sérieuse dépression. Elle en connaît maintenant la cause. Elle s'est engagée dans un domaine extrêmement dangereux et est "devenue un pigeon pourchassé". L'alphabet a été forgé par César qui est apparemment pour elle l'autorité impériale la plus haute, le maître du monde. En fabriquant l'alphabet, César y a déposé son pouvoir suprême. Façonné ainsi, l'alphabet a une signification. Ce n'est pas par hasard que le A est la première lettre; mais elle n'explique pas encore pour quelles raisons. De même est-il significatif que deus se trouve lié au d. Le graphisme du d permet aussi d'en dériver le g de God. Le d signifie également le dead, et le g le ghost. Combinez et vous obtenez le dead ghost. Mais le d est aussi le top sound you can make; à la regarder j'ai compris : elle s'y éprouve au top, à la place de celui qui n'est qu'un dead ghost. Le G est également dérivé du C, dont le sens secret est child; "ils sont tous des children" (non initiés). Mais le g a quelque chose de plus (G), le trait qui en fait sa suprématie. "Pauvre reine Elisabeth qui a pour job de défendre le G et le D; elle ne sait pas qu'elle se frappe à la tête. She is in a big trouble. J'espère ne pas être tuée avant de pouvoir la sauver." Leur figure graphique n'est pas seule à révéler le sens des lettres. La manière dont on forme le son avec la gorge, la bouche et les dents le signifie également; elle l'a éprouvé en prenant des cours de diction. Elle a ainsi compris que le s doit signifier to sing et que ce mot a fondamentalement le même sens que single (l'unique).

Le coeur du secret c'est que les hommes le connaissent et que ce savoir leur donne leur pouvoir. Aussi gardent-ils jalousement ce secret. Elle, elle l'a percé et son destin dangereux est de le révéler aux femmes et de leur donner ainsi le secret pouvoir des hommes.

Etrange contradiction, révélatrice de l'ambiguïté du fantôme : c'est à des hommes qu'elle s'adresse pour révéler sa découverte. Car elle, femme, est l'unique (single) à connaître le mystère peut-être pas caché depuis la formation du monde, en tout cas caché depuis que l'empereur divin a instauré

l'ordre symbolique de l'alphabet et y a déposé sa toute-puissance. Révéler son savoir unique est son "but terrifiant qui demande le maximum d'effort psychologique et social".

Concluons : les lettres sont par elles-mêmes des codes qui portent des messages. Ces messages ont trait au pouvoir de l'homme, héritier de la puissance de César. Elle a volé aux hommes leur savoir et, par conséquent, leur pouvoir. La systématisation de ce délire élabore le fantasme du savoir et du pouvoir qui a pris le devant de la scène et qui devient le principe pour la réorganisation du monde. Le travail "scientifique" qu'elle poursuit est l'effort pour vérifier la vérité a priori du fantasme. Et qui pourrait douter que le savoir et le pouvoir font partie intégrante de la possession du phallus ? Mais comme il est propre à la vérité du fantasme, elle a le phallus et doit le reprendre à ceux qui le possèdent. Selon l'essentielle ambiguïté du fantasme, elle est toute-puissante et en même temps victime de la secrète persécution que déclenche sa conquête du pouvoir.

Antoine VERGOTE





EEN FENOMENOLOGISCHE STUDIE OVER SYMPTOOMARME SCHIZOFRENIEËN

door Lili DE VOOGHT en Paul MOYAERT

Deze studie is, naast onze eigen klinische ervaring, hoofdzakelijk gebaseerd op het in 1971 van W. Blankenburg verschenen boek: "Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien"¹. Alhoewel de ondertitel ons het eigenlijke thema aanduidt van het boek, bepaalt de hoofdtitel, - een citaat van de patiënte wiens ziektegeschiedenis in dit werk uitvoerig wordt besproken: "het verlies van de natuurlijke vanzelfsprekenheid" - het eigenlijke uitgangspunt van Blankenburgs fenomenologische analyse. Als fenomenoloog wil hij een beschrijving bieden van de existentiële grondervaring die aan de basis ligt van de specifieke manier waarop de schizofreen in de wereld leeft, d.w.z. de wereld als zin opvat; de wereld van de schizofreen verstaan betekent zicht krijgen op de konstituerende intentionele akt die aan de basis ligt van zijn specifieke ervaring van zin. Als eidetische fenomenoloog moet Blankenburg bovendien die grondervaring in zijn algemeenheid vatten: hij moet m.a.w. de algemene voorwaarden bepalen waaraan psychische fenomenen a priori moeten voldoen wil men een bepaald ziektebeeld als schizofrenie opvatten. De konkrete, individuele details van een ziektegeschiedenis worden dus samengehouden door een algemeen wezen dat er aan ten grondslag ligt. De fenomenologische studie van Blankenburg wordt dan ook voortgedreven door een blijvende spanningsverhouding tussen de methodologische eis van

een a priori bepaalbaar wezen waardoor hij kan vooruitgrijpen op het wisselend geheel van kontingente details enerzijds, en een maximale gevoeligheid en aandacht voor de steeds opnieuw ad hoc te beschrijven details en lotgevallen van een strikt individuele ziektegeschiedenis anderzijds.

De hypohtese die dit boek schraagt luidt als volgt: de "Befindlichkeit", het zich in de wereld vinden van de schizofreen is fundamenteel anders dan dat van de gezonde mens, en de veranderde grondstemming, die volgens Blankenburg de essentie uitmaakt van de schizofrenie, komt tot uitdrukking in de klacht van de patiënt(e) dat ze lijdt aan een verlies van elke natuurlijke vanzelfsprekenheid. Alvorens dit centrale thema uitvoerig uit te werken, zullen we eerst het kader schetsen van dit werk.

1. Situering van Blankenburgs studie

Blankenburgs studie, alhoewel vrij onbekend en reeds niet meer te verkrijgen, neemt een bijzondere plaats in in de evolutie van de psychiatrie tijdens de laatste 20 jaren in West-Duitsland. Bovendien onderscheidt dit werk zich door zijn uitgangspunt van de meeste andere fenomenologische studies over de schizofrenie.

1.1. *Schets van de recente evolutie van de psychiatrie in de DBR*

Blankenburg, hoogleraar voor psychiatrie in Marburg a/D Lahn, is momenteel één van de weinigen die een strikt fenomenologische

1) Stuttgart, Enke Verlag. De bladzijden tussen de haakjes in onze tekst verwijzen naar dit werk.

traditie in de psychiatrie probeert voort te zetten. Naast hem zijn nog Tellenbach en diens leerling A. Kraus te vermelden, maar deze auteurs hebben zich voornamelijk beziggehouden met de fenomenologie van de manisch-depressieve psychose². Alhoewel de Duitse psychiatrie met zijn vele grote namen, - Kraepelin, Kretschmer, Jaspers, Binswanger, Von Gebsattel, Kurt Schneider ..., een beroemd fenomenologisch verleden heeft is de huidige theoretische interesse van de Duitse psychiatrie in de laatste 20 jaren een heel andere richting ingeslagen. In het spoor van de Angelsaksische wereld wordt een zeer pragmatische psychiatrie bedreven. Begrippen uit de "Psychopathologie" van K. Schneider worden tot eenvoudige categorieën herleid waardoor een snelle, efficiënte, en zelfs door de computer te voorspellen éénduidige diagnose mogelijk zou moeten worden. Het voorbeeld bij uitstek hiervan is dat de aanwezigheid van auditieve hallucinaties grosso modo voldoende is om de diagnose "schizofrenie" te stellen. Bovendien winnen de begrippen "Eenheidspsychose" en "schizo-afektive Psychosen" stilaan meer veld zodanig dat het onderscheid tussen schizofrenie en manisch-depressieve psychose dreigt te verdwijnen. De biologische, - als louter symptomatologische behandeling - staat op de voorgrond: neuroleptica, anti-depressiva en lithium worden meer en meer door elkaar gebruikt voor endogene psychotische ziektebeelden. De psychotherapeutische interesse verdwijnt dan ook op de achtergrond. Blankenburg daarentegen wil de schizofrene patiënt opnieuw in al zijn complexiteit beluisteren en begrijpen. Hij streeft naar een totaalinzicht in het wezen van de schizofrenie. Deze grondhouding van Blankenburg steekt schril af tegen de reducerende tendenzen in de hedendaagse psychiatrie, waar de arts zich vaak evenveel vervreemdt van zijn patiënt als de patiënt van hem.

1.2. Blankenburgs' positie t.o.v. andere fenomenologische studies over schizofrenie

Tot hiertoe heeft de existentiële en daseinsanalytische fenomenologie zich hoofdzakelijk en bijna uitsluitend beziggehouden met de *produktief-paranoïde psychosen of waanpsychosen*. We denken in dit verband aan het werk van Binswanger, Zutt en Kulenkampf³. Ook K. Schneiders Psychopathologie en La Psychose van A. De Waelhens zijn gericht op de in het oog springende schizofrene symp-

tomen zoals waan en hallucinatie. Maar toch bevestigen al deze hoger genoemde auteurs terzelfder tijd dat *noch de waan noch de hallucinatie als dusdanig wezenlijk is voor de schizofrenie*: waan en hallucinatie zijn geen noodzakelijke voorwaarden om van schizofrenie te kunnen spreken. En toch nemen ze steeds opnieuw de psychose met waankarakter als paradigma van de schizofrenie. Welnu, als de waan niet noodzakelijk is voor de schizofrenie dan dringt de vraag zich opnieuw op: wat is dan het eidos van deze ziekte? Het is vanuit deze gedachtengang dat we het onderzoek van Blankenburg moeten situeren. Als de waan slechts een sekundaire manifestatie is en dus niet het wezen uitmaakt, wat is dan het specifieke wezen van de schizofrenie? Dit wezen zal in elk geval moeten gesitueerd worden in een moment dat voorafgaat aan de expressieve en expliciete waan. Blankenburg zoekt dit moment in het preverbale "*Befinden*" en "*Verhalten*", begrippen die we kunnen omschrijven als "gestemheid", als de *basale stemmingstoestand* waarin de patiënt zich beweegt en bevindt. Om die basale grondstructuur te verhelderen zal hij vertrekken van wat hij *symptoomarme schizofrenie* noemt (noch de waan noch de hallucinatie staan hierbij op de voorgrond). Dit ziektebeeld moet gesitueerd worden tussen wat E. Bleuler als schizophrenia simplex en als hebefrenie beschrijft. Bij die laatste twee zijn de accessorische symptomen waartoe de hallucinatie en de waan gerekend worden, respectievelijk ofwel niet aanwezig of ze beheersen geenszins het beeld.

In deze fenomenologische studie mogen we geen uiteenzetting verwachten over de oorzaken van de schizofrenie. Blankenburg spreekt zich niet uit over een mogelijke organo- of psychogenese van de schizofrenie. Deze vraag laat hij open. Hij wil de schizofrenie enkel verstaan ("verstehen"), niet verklaren ("erklären"). Op deze wijze zorgt Blankenburg als fenomenoloog voor het voorbereidend werk dat aan het verklaren voorafgaat. Zonder deze voorafgaandelijke activiteit blijft elk verklaren blind en zal de verklaring werken met begrippen en klassifikaties die eigenlijk niets zeggen en niets meer laten zien (cf. supra de huidige trend in de Duitse psychiatrie). Dat Blankenburg zich niet aan de volgende stap waagt blijft uiteraard een enorme beperking van zijn studie. De Waelhens daarentegen heeft op basis van EEN eigen fenomenologische analyse tevens een psychogenetische verklaring proberen

te geven aan de schizofrenie.

2. Ziektegeschiedenis

De patiënte die in dit boek uitvoerig wordt besproken kenmerkt zich niet alleen door het feit dat ze lijdt aan een "symptoom-arme" schizofrenie, maar bovendien reflekteert en beschrijft ze voortdurend de toestand waarin ze zich bevindt. "Reflekteren" betekent hier niet "nadenken over, kritisch denken over", maar wel een direkt weerkaatsen, het onveranderd weerspiegelen van wat zich aan haar voordoet. Blankenburg spreekt van "reflektierte Alienation" (p. 121). Op die wijze verschijnen ons haar bevindingen, haar goedmoedigheid, haar gestemheid als ongeïnterpreteerd materiaal dat zich bijzonder goed leent tot een fenomenologische analyse. We zullen slechts zeer summier over deze casus rapporteren.

Patiënte is de tweede uit een gezin van drie kinderen waarvan de ouders gescheiden zijn. Ze is opgegroeid bij de moeder. Als kind was ze altijd erg stil, teruggetrokken, braaf, zonder komplikaties, soms wel wat schaapachtig. Bij de eerste opname is ze 20 jaar oud, ongehuwd en verkoopster van beroep. Deze opname geschiedt naar aanleiding van een plotse, niet-direkt verstaanbare ernstige suicidepoging. Ze sterft ook vier jaren later na een gelukke poging.

Tijdens de eerste opname komt ze in het gesprek zeer kwetsbaar, onevenwichtig affektlabiel over. Perioden waarbij ze behoefte toont aan openheid en steun wisselen af met fazen waarbij ze zich in een ontoegankelijke zelfbetrokkenheid terugtrekt. Ze voert lange monotone monologen. Het grootste deel van de tijd zit ze nietsdoend voor zich uit te staren. Dit gedrag kan echter onderbroken worden door suicideimpulsen. Haar spreken wordt gekenmerkt door "Sperrungen" (een gedachtengang wordt plotseling zonder reden afgebroken) waardoor haar discours een "zerfahren" karakter krijgt (uiteengerukt, zodanig dat er een bizar geheel ontstaat). Soms gebruikt ze neologismen. Nu en dan wordt er "Danebenreden" (naast de kwestie spreken of antwoorden) en "Gedankendrängen" (een gedachtenmassa, deels zinvol deels zinloos, dringt zich doelloos aan haar op) vastgesteld. Mede op grond van de "knik" in de persoonlijkheidsontwikkeling, de inadequate sprongachtige affektiviteit en de gestoorde aandrift besluit Blankenburg tot de diagnose schizophrenia simplex. Voor een hebefrenie vindt hij de

symptomatologie te weinig bont. In menig opzicht trouwens wekt haar toestand de indruk van een defekt. De drang die ze ondervindt om haar bevinden voortdurend te reflektieren - hij noemt het reflektiekrimp - duidt hij als een kompensatiemechanisme voor het verlies waaronder ze lijdt. Dit verlies zullen we nu uitvoerig behandelen.

3. Algemene karakterisering van "het verlies van de natuurlijke vanzelfsprekendheid"

De klacht die heel haar spreken impregneert, - te weten: ze lijdt aan het verlies van natuurlijke vanzelfsprekendheid bij al wat ze doet, denkt, voelt -, neemt Blankenburg als het centrale thema van zijn analyse. Deze op het eerste gezicht banale uitdrukking illustreert duidelijk hoe de schizofreen zijn anders in-de-wereld-zijn, zijn andere "Befindlichkeit" ervaart. Binswanger spreekt in dit verband van "Unbefindlichkeit" van de schizofreen, d.w.z. het zich niet kunnen "bevinden". Ze klaagt dus over een verlies van, een gemis aan vanzelfsprekendheid. Wat moeten we hieronder verstaan? Is de vanzelfsprekendheid niet zo vanzelfsprekend dat we dit begrip a.h.w. vanzelfsprekend, a priori verstaan? Blijven we er bij stilstaan dan dringt de toestand van vanzelfsprekendheid zich aan ons op als een originele, basale ervaring, een achtergrond die voortdurend aanwezig is, maar die in ons dagelijkse omgaan met de wereld, - precies omdat ze zo vanzelfsprekend is - , niet gethematiseerd wordt. Ze is niet gebonden aan een specifieke persoon, tijd of plaats, ze is inhoudloos. We kunnen dit begrip proberen te parafaseren met uitdrukkingen zoals "het loopt goed", "het spreekt voor zich", "het gaat vanzelf". Het gaat om een originele toestand die voorafgaat aan de opsplitsing subjekt vs objekt. Er wordt dus geen concrete ervaring, projekt of gevoel geviseerd, maar een algemene toestand waarin de mens zich beweegt, zich bevindt (cf bevinden, welbevinden). Het betreft de "Befindlichkeit", een fundamentele gestemdheid, een basale beleving van het in-de-wereld-zijn. Deze vanzelfsprekendheid wordt wel een expliciet thema en treedt pas op de voorgrond wanneer ze verdwenen is, doordat de "Befindlichkeit" veranderd is, zoals bij de schizofrenie. Een studie van deze veranderde Befindlichkeit in de schizofrenie brengt ons dus op het spoor van ons eigen in-de-wereld-zijn.

We zullen het voorgaande illustreren

met enkele citaten van deze patiënte die we kort commentariëren.

"Ik weet niet meer hoe ik met heel gewone begrippen van het alledaagse leven moet omgaan. Ik moet zoveel inhalen, de vraag hoe men volwassen wordt heeft mij niet meer losgelaten, ik ben menselijk niet meer mee. Iedereen beweegt zich toch in een baan en aan dat alles ben ik voorbijgegaan." (p. 39) Er ontglipt haar iets. Ze heeft iets fundamenteels gemist, ze heeft het gevoel dat ze niet meer mee is met het gewone waarin iedereen zich klaarblijkelijk beweegt. "Ik mis een standpunt, heb geen houvast, geen vast punt, geen achtergrond. Wat mis ik eigenlijk? Zoiets klein, iets belangrijk zonder hetwelk men niet kan leven. Bij de allereenvoudigste, alledaagse dingen heb ik nood aan een houvast, mis ik de grondvesten, de dood zou me eigenlijk even lief zijn." (p. 54) Het gaat om een basale ervaring, om de basis waarop de bovenbouw steunt, zonder dewelke de bovenbouw geen stand houdt, instort. De betekenis van een standpunt, een vast punt is tweevoudig. Op de eerste plaats is het een punt, een achtergrond van waaruit men vertrekt en zich beweegt. Maar daarnaast betekent het ook afbakening, afgrenzing. In deze tweede betekenis is het verlangen naar de dood bijgevolg niet alleen te begrijpen als een verlossing uit het lijden, maar ook als een stap om er uiteindelijk zelf een "punt" achter te zetten. Enkele citaten ter illustratie van dit tekort aan begrensdheid. "Elke mens moet toch erkennen waar zijn grenzen zijn, zodat hij er zich naar schikt en bij zichzelf rust vindt. Ik voel geen grenzen, ik zou me nooit op mijn eigen oordeel kunnen verlaten; alles blijft open. Ik kwel mij met deze vragen. Ik kan niets nemen zoals het gewoonweg is. De anderen zien de echte vragen, de natuurlijke problemen." (p.45)

En nog: "Neem nu bijvoorbeeld afwassen, de moeilijkheid is dat ik het niet met een vanzelfsprekendheid doe, het is zo bevreemdend, ik moet mij ertoe dwingen, innerlijk ga ik eraan kapot." (p.44) Ze weet wel hoe ze moet afwassen, hoe ze iets moet doen, maar het gaat gewoonweg niet. Ze mist de vanzelfsprekendheid, het ingeschreven en opgenomen zijn, het opgaan in een continuïteit van waaruit elke akt en elk gevoel natuurlijk wordt en waardoor zijzelf, haar doen en laten gedragen wordt. Dit ingeschreven zijn in, - Blankenburg verwijst hier naar de Daseinsanalyse van Heidegger -, "Bewandtnis- und Ver-

weisungszusammenhänge' is fundamenteel voor de mens om zijn plaats in de wereld te vinden. Het staat in voor het basisvertrouwen, voor de achtergrond waartegen voor ons specifieke problemen kunnen oprijzen zonder dat daardoor alles in het niets verzinkt. Blankenburg spreekt in dit verband van "Vertrauensbruch", een breuk in het vertrouwd zijn met. In de neurose gaat het veeleer om een "Vertrauensschwund", of om een verlies aan vertrouwen. Op zich is het verlies van de natuurlijke vanzelfsprekendheid nog geen specifiek schizofreen symptoom. Dit verlies kan ook voorkomen bij andere psychiatrische ziektebeelden en ook de gezonde mens kan door deze ervaring nu en dan getroffen worden. Daarom ziet Blankenburg af van een rigiede opsplitsing tussen het normale en het pathologische, waarbij de afwezigheid of de aanwezigheid van een bepaald existentieel voldoende zou zijn om het onderscheid definitief vast te leggen. Om het onderscheid tussen het normale en het pathologische te begrijpen wil Blankenburg de griekse idee van harmonie, evenwicht, proportie hernemen. Het normale bestaat uit een dialektisch en harmonisch proces van aan elkaar tegengestelde mogelijkheden en ervaringen. Het abnormale daarentegen wordt gekenmerkt door een disproportie waarbij één van de existentiële mogelijkheden op zichzelf komt te staan en niet meer dialektisch verbonden is met zijn tegendeel.

4. Existentiële verheldering van de schizofrene grondstemming.

Blankenburg specificeert deze fundamentele aliënering die konstitutief is voor de schizofrenie aan de hand van de verhouding tot de wereld, tot de tijd, het ik en de andere.

4.1. De verhouding tot de wereld

Het Dasein is op ieder ogenblik ingeschreven in een referentiekader dat historisch is ontstaan. Ieder van ons beweegt zich in een netwerk van sporen dat ons voelen, ons denken en handelen draagt, schraagt en kadert ("Rahmen"). We denken over ons bestaan niet na, staan er niet bij stil, integendeel het is de aanwezigheid van dit kader die instaat voor de natuurlijke vanzelfsprekendheid waarmee we ons in het leven bewegen. We kunnen het goede spoor wel kwijtspelen en op een dwaalspoor zitten, maar er is een spoor.

De schizofreen daarentegen is ontspoord, is uit dit referentiekader gerukt, en kan zich aan niets of niemand meer oriënteren. Een citaat. "Ieder mens moet weten hoe hij zich verhoudt, heeft een baan, een denkwijze. Zijn handelen, zijn mens-zijn (seine Menschlichkeit"), zijn maatschappelijk wezen, al deze spelregels die hij uitvoert: ik kan ze tot hertoe nog niet klaar herkennen. Ik heb de grondbeginsels gemist. Dan ging het ook niet. Want alles bouwt zich op elkaar op" (p. 78). Wat de schizofreen mist zijn de grondbeginselen, de fundamente, de basis, de axioma's van het alledaagse leven zoals Straus het uitdrukt⁴. De eerste tekens van deze ontsporing - "Entgleisung" - vertonen zich dikwijls onder de vorm van kleine inbreuken tegen wat algemeen hoort, - de common sense -, tegen wat als vanzelfsprekend geldt. Ze kunnen lange tijd, als enig symptoom, voorafgaan aan een schizofrene "Schub". Vermits deze ontsporing niet zelden in de puberteit voor de eerste keer tot uiting komt moet dit fenomeen gedifferentieerd worden van het bewuste ageren tegen alles wat norm, regel en gezag is, het zogenaamde protest zoals dit zich in deze leeftijdsfase ook niet zelden manifesteert. Dit protest kan opgevat worden als een streven naar autonomie. Bij de schizofreen is dit gedrag echter veel-er een teken dat hij zich niet meer kan kaderen. Zonder grond stort alles in; alle energie, alle levensenergie moet geïnvesteerd worden in het zoeken van een spoor, een grond, een vesting; en toch kan er niets opgebouwd worden. Daarom kost elke handeling die normaal als vanzelfsprekend wordt ervaren (b.v. afwassen) een immense krachtinspanning. Geen basis, geen bovenbouw, maar ook geen afgrenzing: een spoor toont waar men kan gaan, waar men zich kan riskeren zonder alles te verliezen. Doordat de schizofreen niet op de sporen zit wordt hij er ook niet door begrensd. Alles valt uiteen, en wordt ervaren als een zonder-grens-zijn.

4.2. De temporalisatie

Het heden, het staan in een hier en nu, wordt niet meer gedragen door een verleden. De schizofreen kan het voorafgegevene, het vanzelfsprekende van een voorafgaandelijk verleden onmogelijk laten zijn, het wordt steeds opnieuw gezocht en gethematiseerd: wat normaal a priori gegeven is moet in een zeker opzicht a posteriori opnieuw gekonstrueerd worden. Hij kan de tijd niet laten gaan.

De continue beweging waarbij het "nu" oplicht en gedragen wordt vanuit het verleden en op deze wijze ruimte vrijmaakt voor de toekomst is gebroken. Er heeft zich een radicale breuk - "Diskontinuität" - voltrokken met de afgrondelijke afwezigheid van een verleden en een kloof naar een toekomst. Een temporaliteit zonder eigenlijk verleden en zonder echte toekomst. Het van waaruit en het waartoe ("woher" en "wozu") dringen zich op als onoplosbare vragen. En in die zin wordt elk beginnen, elk nieuw "nu" een onmogelijke opgave. "Ik kan voor hetgeen op mij toekomt slechts open zijn, als ik in staat ben het verleden te laten zijn, en ik kan dit slechts laten zijn daar waar ik voor de toekomst open sta. Zijn beide onmogelijk, dan biedt ook het heden geen blijf" (p.93). Vandaar de fundamentele rade-loosheid die we vaak bij schizofrene patiënten aantreffen.

4.3. De relatie tot het eigen ik.

Hoe wordt de verhouding tot het eigen ik van binnenuit ervaren in de gereflekteerde vorm van schizofrenie? Blankenburg kan hier vruchtbaar gebruik maken van een woordspeling in het Duits die niet onmiddellijk vertaalbaar is; een woordspeling die de direkte band tussen "Selbstverständlichkeit" en "Selbststand" (ik zich staan) weet op te roepen.

Door het verlies van de vanzelfsprekende aanwezigheid van een achtergrond kan het ik zich niet meer staande houden. Het ik vindt geen houvast meer in zichzelf. Het kan niet meer op zichzelf terugvallen en op zichzelf vertrouwen. Voor de schizofreen betekent op zichzelf (willen) terugvallen zoveel als wegzinken in een bodemloze afgrond. Men kan zich aan niets meer vastklampen, men is gegrond in een afgrond. Noch het ik, noch iets anders duidt zich aan als een geruststellende basis. Er is geen ik meer dat zondermeer zijn weg gaat. Het is niet dit of dat wat niet meer gaat, het is het vanzelf-gaan zelf dat niet meer gaat. We citeren: "Ich bin nicht richtig fähig"; "ik ben niet echt in staat" (p. 102). Maar dit niet in staat zijn betreft niet dit of dat particulier projekt, het gaat ook niet om een minderwaardigheidsbesef, ook niet om een besef dat ik me geremd weet in mijn mogelijkheden, geen gemis aan vertrouwen in zichzelf. Het betekent veeleer niet in zichzelf kunnen staan, geen grond kunnen zijn voor zichzelf. "Ik moet me uit mezelf produceren, en dat

kan ik niet" (p.104). Maar als het handelen niet vanzelf kan gaan, kan men ook niet echt loslaten en er afstand van nemen. Precies daarom is elke echte transcendentie of "Überstieg" ten overstaan van zichzelf en de wereld verloren.

4.4. De intersubjectiviteit

Blankenburg probeert de kern van die existentiële beleving bij de patiënte te begrijpen vanuit en te centreren rond haar woorden: "ich kann gar nicht fühlen wie die Anderen auch so sind" (p.107). Deze zin is onvertaalbaar, eigenlijk kontamineert hij verschillende mogelijke zinnen, zoals: wie die Anderen sind, ob die Anderen auch sind, ob die Anderen sind, ob die Anderen auch so sind (wie ich). Deze taalverwarring is als het ware het sprekende bewijs van het zich niet vinden of het niet weten wie ze is in vergelijking met, ten overstaan van de anderen. Door deze uitspraak wordt opnieuw datgene wat aan de basis zelf ligt van elke intersubjectieve verhouding, alsook het eigen zijn en het zijn van de andere naar zijn mogelijkheid bevraagd. Maar het gaat niet om een theoretische invraagstelling maar om een existentiële vraag: patiënte probeert greep te krijgen op dat basaal gebeuren dat ons in elke intersubjectieve verhouding ontsnapt precies omdat het om een structuurmoment gaat dat de intersubjectiviteit zelf schraagt en mogelijk maakt. Die mogelijkheid wordt door ons nooit echt in vraag gesteld. Patiënte daarentegen, aldus Blankenburg, wil nu uit zichzelf een proces effectief voltrekken dat zich voor ons, altijd reeds, ondanks onszelf, heeft voltrokken. In de 5e Cartesianische Meditation van Husserl⁵ wordt de intersubjectiviteit o.a. geëxpliciteerd als een *zich verplaatsen*: het is vanuit het standpunt van de ander dat ik mezelf op een bepaalde manier begrijp en dat er tevens een wereld ontstaat die verder reikt dan de singulariteit van mijn bewustzijn. Patiënte vraagt zich nu af hoe ze dit zich verplaatsen, deze Überstieg echt en letterlijk moet realiseren. Blankenburg maakt hier opnieuw vruchtbaar gebruik van de verschillende betekeniskonnotaties van het woord "entsetzen". Letterlijk betekent dit "ont-plaatsen", ontzetten, zijn plaats niet meer bekleden, zonder plaats zijn; maar zo ont-zet zijn of worden is dan ook een ontzettende ervaring. De affectieve betekenis vermengt zich direkt met de letterlijke betekenis.

In de ontmoeting mist ze de andere, niet enkel in de zin dat de andere op wie men kan steunen er niet is, maar ook in de zin dat ze er altijd naast zit, dat ze altijd naast en niet bij de andere terecht komt. Men mist de ander zoals men de trein mist.

Volgens Blankenburg is de Sartrianse dialectiek van zien en gezien worden bij de schizofrenie volledig vastgelopen. Ofwel gaat patiënte ten onder aan de blik van de ander (de blik van de ander is ontzettend) ofwel moet hij er zich tegen beschermen door de ander te veroordelen, af te stoten. Maar toch komt het bij deze patiënte niet tot een paranoïde waanvorming ook al staat de deur er voor open. Alles blijft nog op zichzelf betrokken, in zichzelf geïnterioriseerd. Bij gebrek aan houvast moet patiënte zichzelf ook steeds opnieuw voorbereiden op de komst van de ander: "Ich muss erst auf Ihre Linie kommen" (p.114), en dat lukt maar niet. Het enige wat haar dan nog rest is zich ofwel terugtrekken in de eigen leegte (autisme), ofwel het gedrag van de anderen nabootsen, imiteren, vandaar het dikwijls sjabloonachtige gedrag van de schizofreen.

5. Situering van de gereflekteerde schizofrenia simplex ten overstaan van andere vormen.

Patiënten die hun aliënering reflektieren en dus expliciet klagen over het verlies van de natuurlijke vanzelfsprekendheid vormen slechts een minderheid in de groep der schizofrenieën. Hoe moet deze relatief kleine groep ondergebracht worden in de schizofrenie in het algemeen? Blankenburg roept hier een nieuw bipolair referentiekader in het leven.

De ene pool van de dichotomie dan de groep der schizofrenieën wordt gevormd door de patiënten die beantwoorden aan het beeld dat Blankenburg uitvoerig heeft behandeld: ze *reflekteren*, berichten over hun *vervreemding* hun veranderde Befindlichkeit die aan de basis ligt van het *verlies van de natuurlijke vanzelfsprekendheid*. Ze bevinden zich vaak in een toestand van radeloosheid en radikale vertwijfeling.

Daartegenover moet de groep van patiënten gesitueerd worden die zich wel bewegen in en met een *vanzelfsprekendheid* die echter volledig *onnatuurlijk* overkomt. Ze vallen op door hun vlegelachtigheid, luiheid, "schizofrene Wüstigkeit" (hansworstfiguur). Het vreemdheidsgevoel is hierbij volledig onze zaak: wij voelen ons "befremdet" over hun "Entfremdung".

Zij schijnen zich in hun vervreemding thuis te voelen, ze bekommeren er zich niet om dat ze uit de sociale kontekst vallen. In plaats van radeloosheid is hier veeleer sprake van apathie, indifferentie, leegheid. Soms roepen ze in hun beweging het beeld op van marionetten. Deze groep komt het best overeen met wat er klassiek onder hebefrenie wordt verstaan. Maar ook hier is het bizarre in het gedrag niet het specifieke; het is zelf het gevolg van hun veranderde Befindlichkeit, deze is echter als dusdanig niet bewust, wordt *niet gereflekteerd*. Tussen de beide polen bevindt zich dan de grote groep die de meeste andere schizofrene beelden bevat: het zijn diegene die op de één of andere manier met hun veranderde Befindlichkeit proberen om te gaan, d.w.z. te compenseren. De waan is daarvan het compensatiemechanisme bij uitstek. Al die verschillende vormen moeten begrepen worden als een momentopname; een mogelijkheid waaronder een schizofreen beeld zich kan tonen; het onderliggende wezen blijft hierbij ongewijzigd.

Lili DE VOOGHT en Paul MOYAERT

2) Hun voornaamste werken zijn: H. Tellenbach, Melancholie, 1976, Berlin-Heidelberg-New York, Springer; en A. Kraus, Sozialverhalten und Psychose Manisch-Depressiever, 1977, Stuttgart, Enke.

3) L. Binswanger, Schizophrenie, 1957, Pfullingen; J. Zutt, Auf dem Weg zu einer anthropologischen Psychiatrie, 1963, Berlin-Göttingen-Heidelberg; C. Kulenkampff, Das paranoïde Syndrom, anthropologisch verstanden, in: Das paranoïde Syndrom in anthropologischer Sicht, 1958, Berlin-Göttingen, Heidelberg.

4) E. Straus, Vom Sinn der Sinne, 1956, Berlin Göttingen-Heidelberg.

5) E. Husserl, Cartesianische Meditationen, Husserliana, Bd. I.



DICTIONNAIRE
INFERNAL

RÉPERTOIRE UNIVERSEL

DES ÊTRES, DES PERSONNAGES, DES LIVRES,
DES FAITS ET DES CHOSES

qui tiennent

AUX APPARITIONS, AUX DIVINATIONS, A LA MAGIE, AU COMMERCE DE L'ENFER, AUX DÉMONS, AUX SORCIERS,
AUX SCIENCES OCCULTES, AUX GRIMOIRES, A LA CABALE, AUX ESPRITS ÉLÉMENTAIRES, AU GRAND OEUVRE,
AUX PRODIGES, AUX ERREURS ET AUX PRÉJUGÉS, AUX IMPOSTURES, AUX ARTS DES BOHÉMIENS, AUX
SUPERSTITIONS DIVERSES, AUX CONTES POPULAIRES, AUX PRONOSTICS, ET GÉNÉRALEMENT A TOUTES
LES FAUSSES CROYANCES, MERVEILLEUSES, SURPRENANTES, MYSTÉRIEUSES OU SURNATURELLES, ETC.;

PAR

J. COLLIN DE PLANCY.

Quatrième édition, entièrement refondue, augmentée de 250 articles nouveaux,

APPROUVÉE PAR MONSIEUR L'ARCHEVÊQUE DE PARIS.

A BRUXELLES,

ET DANS LES PRINCIPALES VILLES DE L'ÉTRANGER,
CHEZ TOUS LES LIBRAIRES.

1845

TRAITE DES APPARITIONS

par Daniel SCHURMANS (*)

Est-il normal d'avoir des apparitions?

Sans doute répondrez-vous à cette question naïve avec votre bonne conscience rationaliste, peut-être avec hargne ou déchirement, mais votre réponse a peu de chance d'être oui.

Je vous propose de suspendre un moment votre jugement. Soyons sérieux : définissons d'abord nos concepts. Qu'est-ce qu'une apparition ? Le Littré dit, entre autres choses : "1. Manifestation d'un phénomène ... 4. Manifestation d'un objet qui se rend visible, 5. Spectre, vision, fantôme."

On saisit toute l'ambiguïté de ce terme qui ne peut certes pas servir au langage scientifique. Voire... cette ambiguïté pourrait nous être utile. Ce n'est pas par hasard que le langage choisit un même mot pour désigner des choses très différentes. Le lien sémantique ténu qui unit les différentes acceptions est souvent la trace d'une épistémologie souterraine. Pénétrons un instant dans cette catacombe. Entre les trois sens ici attestés, il existe une progression : une progression dans l'étrange. Le sens premier est banal : n'est-ce pas la moindre des choses pour un phénomène que de se manifester ? Le troisième (n°5) est populaire ou romanesque : nous pourrions l'écarter d'un revers de main. Le deuxième (n°4) nous surprend davantage et nous retiendra quelque peu. Un objet qui se rend visible... et chez Littré ! Vraiment, l'irrationnel vient se loger là où on l'attend le moins. Mais Littré est tributaire de la langue. Et celle-ci nous dit sans doute que le concept d'apparition rend compte à la fois de la manifestation du réel et de celle de l'irréel. Entre les deux, il y a le cas étrange où un objet

diaparaît du champ du réel pour apparaître dans l'irréel et à ce titre, peut-être, devient visible... Cela donne un peu le vertige. mais cela deviendra plus clair par la suite.

Je dis que si nous voulons des concepts univoques qui laissent intacte la frontière de l'imaginaire, nous n'avons que faire de celui d'apparition. Par contre, si nous voulons être à même de parler de ce qui n'est ni banalement normal, ni franchement pathologique, de ce qui se promène funambulesquement sur le fil de cette frontière, de ce qui continûment la traverse dans un sens puis dans l'autre, de ce qui se transforme sans cesse selon l'air du temps et selon le point de vue duquel on le regarde, alors nous ne disposons pas, en français, d'un mot plus adéquat.

Or, la question se pose-t-elle ? Bien des forces sans doute s'opposent, dans notre monde, à ce qu'un tel lièvre soit levé. La question du juge à l'expert qu'il mandate : dites-moi si cet homme est responsable de ses actes - englobe en fait la question : est-il fou ? et suppose qu'il soit possible d'y donner une réponse par oui ou par non. La psychiatrie elle-même tire la part de prestige qu'elle détient de sa capacité de distinguer à coup sûr la folie de la simulation, la psychose de la névrose, l'hallucination de l'illusion. Mais, qu'en est-il en fait ? Ne saviez-vous pas que le psychiatre est nu pour peu qu'il soit sincère ? Prenez l'hallucination : perception sans objet, elle est, quand on la distingue bien de ses imitations, un critère sûr d'aliénation. Pourtant, celui qui observe les faits psychiatriques hors des limites de notre culture ne peut plus en être sûr : ce qui

(*) Psychiatre, LIERNEUX.

lui apparaît, c'est un continuum entre le fantasme et l'hallucination. On peut bien dire que tel récit, dans la bouche d'un patient, se situe plutôt du côté du fantasme, ou plutôt du côté de l'hallucination. Mais on observe ailleurs toutes les gradations possibles, jusqu'au point crucial (pour le psychiatre) où les repères se brouillent, où oscillent les certitudes. Comme si le bien-fondé de la dichotomie provenait d'une ancienne complicité entre la matrice culturelle occidentale et les fruits que sont l'art et la science du psychiatre.

Dans un registre à peine différent, prenons le discours délirant. Restons dans le cadre étroit de notre culture, puisque c'est là que la limite est la plus nette : nous dirons qu'elle ne l'est pas tant que cela. Freddy est un jeune homme dont le délire nous a déjà beaucoup appris (cfr. "Analyse rationnelle et processus pathogène", *Evol. psychiat.* XLIV, III, 457-493, 1979). Je n'en reparlerai que pour illustrer mon propos d'un exemple. Les affirmations énormes qu'il énonce à tous ceux qu'il défie en font un fou aux yeux de tous et pour le sens commun. Il est un chirurgien célèbre, il gagne des milliards, il s'est acheté une voiture en or... Si pourtant Freddy délire, ce n'est pas pour cette raison. Ce discours-là n'est que le besoin de se conformer jusqu'à l'absurde à une règle éducative tyrannique : l'obligation de se distinguer. Aussi discret qu'il soit, son véritable délire n'est pourtant pas sans rapport avec ces écarts de langage, qu'il rend possibles. Il est dans le clivage qui s'est installé entre le monde de la parole, domaine exclusif de son père, et celui de l'action, où sa mère règne sans partage. Ce clivage a transformé son univers vécu de façon délirante, le forçant à parler sans tenir aucun compte des réalités. Mais ce qu'il dit alors, il n'y croit pas vraiment. Cet exemple attire notre attention sur quelque chose que la psychiatrie classique a négligé : la nécessité de toujours préciser le statut du symptôme, c'est-à-dire de le replacer dans un contexte épistémologique, d'en situer le niveau au sens russionien du terme. Au niveau trivial, les propos de Freddy sont fous. Ils ne le sont plus si l'on observe qu'il n'existe pas de croyance délirante. Ils le redeviennent quand on constate que s'il n'y avait pas de clivage psychotique, Freddy serait assez intelligent pour ne pas proférer de telles absurdités.

On ne peut donc pas répondre de façon simple à une question portant sur la folie d'un discours. Nous voyons qu'il existe, plus qu'un continuum, une dialectique en fonction de laquelle nous pouvons considérer la réponse comme positive ou négative selon le niveau d'examen que nous choisissons.

Un autre exemple nous fera peut-être pénétrer plus avant dans l'arcane du jour. Il s'agit de Blaise, un homme jeune encore qui, depuis l'âge de vingt ans, élabore avec patience un inépuisable délire d'imagination comportant plusieurs voix hallucinatoires, aux caractéristiques permanentes, tout un panthéon ami ou ennemi, plusieurs mythes qui vont de la cosmogonie à l'"heroic fantasy", et un volet persécutoire de facture plus classique. L'examen montre qu'on aurait bien tort de faire de ces divers éléments un paquet qui serait "le" récit reconstitué du délire. Non seulement il y a plusieurs récits, non seulement chacun d'eux n'a pas le même statut, mais c'est en comprenant les différents degrés de "réalité" des uns et des autres qu'il est possible de débarrasser le noyau délirant des éléments adventices dont il s'entoure et qu'il solidifie peu à peu autour de lui-même pour se renforcer. On arrive ainsi à réduire le délire à ses éléments essentiels : on y voit un peu plus clair, on est à pied d'oeuvre pour travailler.

Il se fait que les récits de Blaise nous mettent en présence d'une quantité tout-à-fait inhabituelle d'apparitions. Ses parents lui apparaissent souvent : il ne les voit plus, en réalité, depuis des années. Mais aussi Dieu, celui de la Bible, flanqué d'un double infernal qui évoque l'Ahriman du Président Schreber. Mais encore, grouillement terrible, les Olympiens. A des années-lumière de ces dieux qui occupent la banlieue spatiale, il y a d'autres mondes humains, proches de l'idéal familial, avec lesquels il lui arrive de communiquer "dans l'espace-temps". Et, quelque part derrière lui et devant lui, il y a l'idéal féminin inaccessible. Ces instances, plutôt visuelles, ne sont pas les seules. Il s'y ajoute les Voix : la première à se manifester est celle d'un Père... mais elle est incertaine de son statut, elle se livre à un jeu de ping-pong intergénérationnel à travers le miroir et maintenant, c'est Blaise lui-même qui est son père et qui l'appelle "mon Fils". Mieux accrochée sans doute et plus fiable se révèle la Voix du Terroir,

dont les conseils ont la sagesse des ancêtres.

Dans l'histoire de Blaise, qu'est-ce qui est délirant ? Poser cette question, dans la perspective classique, c'est écarter par le fait même tout ce qui paraît relever du sens commun. Aussi, je commence par mettre dans le récit du délire tout ce qui se rapporte au roman fantastique qu'il me raconte. Mais -est-ce moi qui comprends mieux, est-ce lui qui s'exprime avec une plus grande précision ?- je me rends assez vite compte d'une nuance importante. Lorsqu'il parle de la planète détruite qu'il aurait habitée autrefois, avec ses "vrais" parents, il laisse entendre qu'il s'agit plutôt d'une rêverie, d'un jeu d'imagination qui pourrait être vrai, sans qu'il se prononce pourtant. D'autre part, les dieux de l'Olympe qu'il a cru voir autrefois, ne sont plus que des souvenirs. Et dans la figure de "l'immortelle bien-aimée", il est capable de distinguer de son rêve d'enfant auquel il donne un nom indien, la femme sans doute réelle qu'il a un jour entrevue, aussitôt disparue, et enfin l'extrapolation désincarnée qu'il recherche d'une planète à l'autre... On pourrait prolonger inutilement. Je veux montrer qu'à l'intérieur du récit délirant il existe des plans différant par leur statut de réalité. Il y a ce qui relève d'un état antérieur du délire, et n'y figure plus qu'à titre de souvenir. Il y a surtout ce qui relève de la rêverie romantique, et ce qui relève de l'allégorie, à laquelle l'esprit à la fois rationnel et imaginatif de Blaise est naturellement porté. Tout ceci s'agglomère au délire, mais pourrait exister sans lui. Le noyau, nous le voyons dès lors dans la persécution dont il est l'objet de la part de ses parents, avec le cortège de phénomènes hallucinatoires qui s'y rattache et les différents clivages qui partagent les images parentales en une suite de doubles horribles. Toutefois, ce qu'il raconte de son enfance me fait croire qu'entre la réalité telle qu'il l'a vécue et la persécution délirante dont il fait état, il existe un rapport d'homologie tel qu'il s'agit finalement de la même chose. Le lien métaphorique est si ténu qu'à moi, qui en suis pourtant garant, il cesse presque d'apparaître. Ce qui reste donc au bout de cette analyse iconoclaste, c'est évidemment l'essentiel, mais en même temps c'est si peu de chose qu'on en reste confondu -et confondu aussi par l'ampleur des effets. La Spaltung, bien sûr, et aussi une façon différente de se situer par rapport

au langage, qui font d'une même réalité deux mondes -l'un fou et l'autre pas-, deux mondes initialement spéculaires, et qui se différencient l'un de l'autre peu à peu, suivant chacun leur logique inéluctable.

Nous verrons bientôt s'il existe entre ces deux mondes des lieux de passage et, qui sait, des procédures de passage, réversibles ou non. Disons quand même, pour ne pas énerver la patience du lecteur et pour l'orienter, qu'à l'endroit précis de ce passage, je situe l'apparition.

En attendant, j'insiste encore un instant sur ce "peu de chose" en quoi réside la psychose. Vous avez sans doute rencontré de ces cas -gageons qu'on en verra de plus en plus- où l'on sent l'existence d'un vécu délirant sans qu'il y ait délire au sens strict. Ces gens vivent littéralement une réalité devenue folle. Ils s'y conforment, fidèles à ce qu'on a appelé les loyautés invisibles. Ils sont schizophrènes, et leur comportement autistique ou catatonique nous le montre. Mais ils ne se donnent pas la peine d'interpréter cette réalité pour lui trouver un sens qui leur soit personnel. Le sens douloureux qu'elle recèle, ils le portent en eux-mêmes et se laissent définir par lui.

Provisoirement, nous admettrons donc qu'il n'existe pas, entre le monde du délire et celui que nous croyons le nôtre, cette incommunicabilité sur quoi nos prédécesseurs fondaient leur confort intellectuel. Le psychotique est capable de raisonner en utilisant le sens commun, il ne s'en prive d'ailleurs pas dans l'élaboration de son délire. Celui-ci comprend d'une part, l'expression d'une réalité intolérable dans un langage fidèle à l'expérience vécue, non déformée par les moyens d'auto-défense habituels à la névrose et, d'autre part, une élaboration intellectuelle de haute volée, destinée malgré l'échec final à rendre tout cela compréhensible à travers des apparences mille fois contraires.

S'il n'y a pas d'incommunicabilité, il existe au contraire une frange, un étroit territoire où la même chose, soit la même idée, la même phrase, peut être vue comme folle par l'observateur, ou bien au contraire replacée par lui dans le contexte du sens commun. De la même façon, la même chose, la même phrase, peut être parfois vécue par

le psychotique lui-même, soit comme une façon de parler (auquel cas il reste dans le discours métaphorique), soit comme une réalité qui transforme radicalement sa vision du monde. On peut le remarquer, la coïncidence fortuite ou recherchée de ces deux éventualités fonde la possibilité d'une action psychothérapique sur le délire. Mais, pour que l'on puisse passer de cette possibilité théorique à une pratique habituelle, on a besoin d'explorer de façon systématique cette marche frontière et de reconnaître précisément les phénomènes de transformation qui s'y produisent. Je désigne par là le passage d'une idée du statut métaphorique au statut délirant, et vice-versa : je crois ces transformations plus fréquentes qu'on ne le pense dans le cours de l'évolution d'une seule psychose. Mais je vise surtout les phénomènes qui gouvernent ce passage, en prévision du jour où nous pourrions envisager d'avoir sur eux quelque empire.

C'est pour cela que les apparitions retiennent mon intérêt en tant que phénomènes et en tant que possible concept. Elles peuvent être, mais ne sont pas toujours des hallucinations. Ceux qui en ont ne sont pas tous des psychotiques. On peut citer celles qui surviennent dans le cadre du chamanisme où l'objet surnaturel confirme les croyances du groupe et est en parfait accord avec elles. Il existe toutefois d'autres cas où l'apparition s'inscrit en faux contre ces mêmes croyances et menace de les subvertir. S'il s'avérait que ces cas-là pussent se ranger tous dans la catégorie des apparitions hallucinatoires, nous aurions évidemment un critère assez simple pour définir la normalité... Nous aurions aussi, et c'est plus important, une façon neuve de poser le problème des rapports entre la psychose et les phénomènes culturels. Mais ne nous emballons pas, la réalité n'est sans doute pas si simple.

Lorsqu'on exerce le métier de psychiatre dans une société dite traditionnelle, on rencontre sans arrêt des phénomènes que l'on est tenté de considérer comme délirants mais qui surviennent chez des gens que l'on a toute raison de croire pourtant parfaitement sains d'esprit. On est donc amené à rechercher un autre critère. De fait, on le trouve assez vite : les gens que l'on peut considérer comme fous sont ceux qui ont fait subir à la "matière" culturelle une transformation,

fonction de leur dynamique personnelle, qui rend cette matière inintelligible dans la grille de lecture propre à leur culture. Leur délire reprend des éléments des discours religieux, mythologique ou magico-thérapeutique ambiants, mais il les modifie pour les faire servir à un projet foncièrement personnel qui traduit d'ailleurs un conflit radical entre l'individu délirant et sa culture. Là, manifestement, le délire -et les éventuelles apparitions qui y ont lieu- possèdent une fonction subversive intrinsèque dont une comparaison électrique aidera à saisir la portée : l'ampérage, si l'on veut bien me suivre, serait énorme, mais le voltage serait presque nul. En d'autres termes, l'effet d'une telle subversion est faible parce que la société sait parfaitement disqualifier celui qui la propose. Pourtant, en principe et en droit, la tentative délirante vise à détruire les bases de la culture et à n'en rien laisser que des ruines. Ces cas semblent donc confirmer l'hypothèse qui voulait voir dans les "apparitions subversives" des phénomènes pathologiques. On peut bien sûr donner à cela deux interprétations contradictoires. Si l'on accepte la validité du jugement clinique, on donne raison à la culture, quelle qu'elle soit, et on fait de la conformité à celle-ci un critère de santé mentale. Dans l'autre interprétation, on relativise la notion même de folie et on en fait un point de vue hétérodoxe sur quelque chose -la culture- dont on sait maintenant d'abondance qu'il n'est rien de plus multiple ni de plus incertain.

Un autre exemple nous servira de test. Dans l'histoire de l'occident européen, une des apparitions les plus courantes est celle du diable. Il préside aux sabbats, il tente les saints et les pécheurs, il conclut avec les hommes des pactes scellés dans le sang. Selon Michel Foucault, sa grande époque est le XVIIe siècle, celui où la raison affleure (Descartes, Spinoza...) en tant qu'organisatrice de la représentation du réel. Ce n'est évidemment pas un hasard. Par la suite, et bien que notre civilisation n'ait pas encore complètement renoncé aux secours de l'exorciste, la démonomanie devient de plus en plus une sorte de folie, une aberration de l'esprit. Mais elle n'en continue pas moins d'exister, sous des formes parfois déguisées, jusqu'à l'orée du XXIe siècle. Quel est donc le statut des manifestations diaboliques ? Et d'abord, ces manifestations sont-elles

"subversives" au sens où nous l'entendons ci-dessus, ou doit-on les considérer comme de simples confirmations des croyances dominantes ? A mon sens, elles sont à la fois l'une et l'autre chose. Elles s'inscrivent certainement dans le cadre des croyances chrétiennes dont elles renforcent la valeur a contrario. Toutefois, la confusion a été constante entre le discours du diable et celui des libertins, des esprits forts, des révoltés de toutes les époques. La hargne des inquisiteurs trahit d'ailleurs (au XVIIe siècle précisément) une sorte de panique devant l'éventualité d'un triomphe des idées qu'ils combattent : preuve qu'elles avaient bien une valeur de subversion. Il est intéressant de voir, dans cette opposition, une dialectique qui se poursuit tout au long des siècles entre la culture officielle et une contre-culture qui cherche à s'affirmer dans la provocation : affirmation immédiatement récupérée par le christianisme comme manifestation du mal. Il est tentant de trouver dans la sorcellerie médiévale des restes de paganisme populaire, c'est-à-dire des traditions qui avaient eu autrefois droit de cité et dont l'existence ne peut désormais se poursuivre que de façon clandestine au cœur des forêts, ou dans le fond des marmites de vieilles femmes isolées. Que cela soit vrai ou non, la tentation de sacrifier à des pratiques "anti-sociales" (ou plus exactement contre-culturelles) a été partagée, de tous temps, par ceux qui se trouvaient exclus des bénéfices de la vie sociale (exploités, marginaux, minoritaires de toute sorte) et par ceux qui, par idéal ou par affectation, s'éloignaient volontairement du consensus. Parmi toutes ces pratiques, le commerce du diable ne constitue assurément qu'un cas particulier, mais significatif parce qu'il pousse à son paroxysme l'opposition triviale entre le conformisme et l'anti-conformisme -et aussi parce qu'il donne souvent lieu à des apparitions... Deux exemples nous aideront, à la fois semblables, parce qu'il s'agit chaque fois d'un pacte avec le diable, et pourtant aussi différents que possible par leur signification humaine : celui de Faust, qui relève de la légende et de la littérature, et celui, authentique, attesté par un récit de première main, de J. Chr. Haizmann (1651-1700)¹.

L'histoire de Faust, à travers toutes ses versions, est devenue un mythe. On a même dit qu'elle était le mythe fondateur

de notre civilisation. Qu'y voyons-nous ? Le pacte avec le diable entraîne une sanction. Celle-ci, sauf chez Thomas Mann dans un texte qui fait allusion à Faust sans en reprendre intégralement le thème², n'est pas la folie mais la damnation. Faust, qui fait souvent le malheur des autres, fera aussi le sien finalement, à moins qu'il ne soit sauvé in extremis. Mais, il est et reste essentiellement lucide, d'une lucidité suprahumaine que son pacte avec Satan a encore exaltée. C'est qu'il s'agit d'un mythe, et que le rapport intrinsèque de ce mythe avec la folie en constitue précisément à la fois la clé et la tache aveugle. Pour s'en convaincre, il suffit de voir les utilisations successives de l'histoire de Faust dans la culture européenne depuis près de quatre cents ans. Elles dessinent toutes ensemble les différentes façons pour l'homme de se situer par rapport à sa culture. Au début, par exemple, dans le Volksbuch de 1587, pour Christopher Marlowe vers 1590, l'homme qui cherche à outrepasser les limites que la culture (la religion...) impose à l'individu, est un être condamnable et ridicule. A partir du mouvement romantique (Lessing, vers 1760-70), on valorise la révolte prométhéenne de Faust et sa "volonté de savoir" est connotée positivement. Goethe hésite pourtant quant à la fin de son héros et, s'il finit par le déclarer sauvé, le principe est soigneusement maintenu : s'écarter des normes reconnues crée un problème éthique, et tout est là. A partir de 1870, dans une dérive nationaliste, de nombreux auteurs glorifient le défi faustien en oubliant le dilemme éthique qu'il contient. Ils font en même temps de Faust le champion, le héraut de la culture. Par un singulier retournement, celle-ci se définit par le dépassement continu de ses propres normes : à la limite, par une exigence de transgression. C'est paradoxal mais cela caractérise bien la position de l'homme du XXe siècle et, par surcroît, donne une explication qui en vaut bien une autre du succès de l'idéologie national-socialiste : celle-ci, comme on le sait, valorisait outrageusement la culture allemande tout en détruisant systématiquement les manifestations.

Le rapport avec la folie ? Voici : Faust, normalement, à force de "déconstruire" le rapport qu'il entretenait avec sa propre culture, court grand risque de devenir fou. Il y échappe soit (dans la perspective du

XVIIe siècle) en témoignant du triomphe final de la morale bien-pensante, c'est-à-dire en étant damné. Soit, (dans la perspective de Goethe) en posant haut et clair la question de la liberté de choisir le bien ou le mal. Il n'y échappe pas dès lors qu'il néglige l'éthique : la folie de Faust, c'est le nazisme.

Pour résumer le problème au point où nous en sommes, il est abusif de mettre un signe d'équivalence entre la subversion culturelle et la folie, même lorsque l'on considère celle-ci avec sympathie et qu'on est prêt à lui donner parfois raison, à quelque titre, contre la normalité. Pourtant, une relation existe entre ces deux sortes de phénomènes. Pour rendre intelligible cette relation, il semble possible d'observer, en suivant Goethe, que l'abandon des garde-fous culturels prive l'individu de la morale conformiste et le place devant l'absolue nécessité d'une prise de position éthique. A défaut de celle-ci dans le chef du patient ou dans celui de son entourage immédiat,

lors d'un conflit psychique, les risques de lui trouver une "solution déstructurante" pourraient être importants.

Continuons notre examen par le cas de J. Christoph Haizmann. Cet homme fait, à l'âge de 17 ans, un pacte avec le diable qui lui apparaît d'abord sous la forme d'un bourgeois respectable et lui promet de l'aider à atteindre ses objectifs pour autant qu'il se déclare son fils. Par la suite, il lui apparaît sous une forme monstrueuse conforme à l'iconographie démoniaque et confirme l'accord en précisant qu'après neuf ans, Haizmann lui appartiendra corps et âme. Les apparitions se poursuivent pendant plusieurs années dans un contexte de crises avec perte de conscience. Haizmann réussira à se faire exorciser en deux temps (il y avait deux pactes, signés à un an d'intervalle) et finira ses jours guéri, ou libéré du joug de Satan, dans l'habit d'un frère de Saint Jean-de-Dieu. On peut estimer qu'en plein XVIIe siècle, Haizmann a eu bien de la chance, et observer aussi que s'il n'est pas devenu exorciste ou inquisiteur (comme il arrive qu'en Afrique un sorcier devienne chasseur de sorciers ou, chez nous, un braconnier, garde-chasse) il n'en a pas moins réussi un intéressant "retournement" : les frères de son ordre se consacrent aux malades et particulièrement aux malades mentaux.

Je n'insiste pas ici sur l'analyse dynamique du cas telle que la font Freud et, plus récemment, Vandendriessche. Ce qui m'intéresse, c'est de situer Haizmann par rapport à la problématique faustienne et par rapport à sa propre culture. Certes, Haizmann n'est pas un mythe mais un homme de chair. Les pressions sociales qui l'entourent, il y est sensible autant qu'un autre, et on le comprend. L'impression première est que Haizmann n'est jamais un subversif mais toujours le fidèle suivant d'un conformisme social, quel qu'il soit. Même dans la représentation qu'il donne de l'univers infernal, il suit scrupuleusement les données culturelles qu'il a à sa disposition. L'origine apparente du conflit qui le jette dans les griffes du diable est un désir de gloire et d'argent. Quoi de plus conforme, et pourquoi tant d'histoires à ce sujet ? Sur un plan plus profond, on trouve certes l'ambivalence sexuelle à l'égard de la figure paternelle. Mais, là encore, Haizmann est un suiveur qui cherche la protection d'un être plus solide que lui. En fait, son problème est de devoir choisir entre deux conformismes aussi parfaits l'un que l'autre, mais opposés. Un conformisme de type médiéval (respecter les valeurs traditionnelles, ne pas se singulariser) et un conformisme moderne valorisant la réussite personnelle. D'autres raisons psychologiques expliquent sans doute pourquoi il n'a pu résoudre cette contradiction, en elle-même assez simple, qu'au terme d'une thérapie (l'exorcisme, puis la vie religieuse régulière) renforçant le premier de ces conformismes. L'important est de percevoir que l'un de ceux-ci, sans doute celui qui se rapprochait le plus des désirs de Haizmann mais qui était socialement le plus faible, n'a pu apparaître au grand jour que sous l'aspect des forces du mal.

Nous avons donc deux modèles comportementaux. L'un représente le passé, l'autre l'avenir. Bien sûr, en 1669, la Renaissance c'est déjà du passé. Mais il faut tenir compte de la lenteur avec laquelle les idées nouvelles pénétraient la société rurale de l'Autriche en ce temps. C'est ici le modèle d'avenir qui apparaît comme diabolique. Peu importe, en fait. La forme négative peut s'originer du passé ou de l'avenir, selon le contexte social et selon les particularités de la personne concernée. Elle fut, ou elle sera dominante, mais, en ce moment, elle contredit les points de repère signifiants

sur lesquels nous construisons notre vision du monde. Elle a été, ou elle sera, la norme. A présent, elle est le Mal. Et parfois, ce Mal quittera la sphère des idées pour apparaître dans le réel. Nous ne nous demandons pas encore pourquoi -pourquoi il le fait parfois, et parfois pas. Nous nous contentons de décrire le phénomène tel qu'il "apparaît" dans l'expérience. Et nous voyons apparaître le diable... comme une parfaite anamorphose thomiste, faite de Matière et de Forme. Sa matière -son contenu- c'est le monde des désirs de Haizmann : la renommée, la fortune, le désir homosexuel pour un père séducteur. Sa forme, c'est l'apparence codée qui permet à tout homme de reconnaître les traits démoniaques et d'y lire un message conforme à ce qu'en disent les doctes démonographes du temps. Il y a, en réalité, deux codages distincts. L'un sert à dissimuler les désirs coupables, l'autre à rendre l'apparition conforme au système culturel. Pour nous qui sommes les enfants de Freud, le codage démonographique est devenu plus obscur que le symbolisme des désirs. Mais il n'en était pas de même au XVIIe siècle. Pour les gens de cette époque, la forme cachait bien le contenu. L'apparition était un procédé efficace de manifester ses désirs tout en les rendant inintelligibles, à ses propres yeux autant qu'à ceux des autres. Pour en revenir à ma formule d'introduction, les désirs disparaissent d'un côté (du champ du discours) pour apparaître de l'autre (dans le champ du réel lacanien) et, à ce titre, deviennent visibles, en tant qu'apparition. Mais en même temps, c'est le modèle culturel le moins prégnant qui disparaît du champ conscient, subit une transformation du même ordre, et réapparaît triomphalement sous la forme du modèle culturel le plus fort, en l'occurrence celui du passé.

Il est temps peut-être de mieux définir les contours de notre apparition. Celle-ci nous a conduits comme elle devait le faire, à travers de pâles brumes où sans elle nous serions perdus. A présent, précisons.

Nous avons rencontré des apparitions conformes au discours culturel dominant. Ce sont, par exemple, celles qui surviennent dans un contexte culturel chamanistique. Il n'existe aucune raison de leur accorder a priori le statut de phénomène pathologique mais il faut bien remarquer qu'elles ne sont possibles que dans certains types de culture,

ceux qui rendent cela vraisemblable. Appelons-les, si vous voulez, des apparitions symboles. Je veux signifier par là que l'apparition, même si elle est prise par tout le monde pour une réalité, possède un statut de symbole en ce sens qu'elle confirme le système culturel symbolique en vigueur. Du reste, dans ces types de culture, l'opposition entre symbole et réalité, celle entre les Mots et les Choses, n'est pas pertinente.

Il existe aussi d'autres sortes d'apparitions : celles qui rendent manifeste, sous une forme acceptable par la culture ambiante, quelque chose -une représentation, un vécu- qui serait fondamentalement inassimilable comme telle. Que cette forme soit ou ne soit pas le diable, nous les appellerons des apparitions diaboliques en donnant à ce dernier mot le sens nouveau que j'avais défini dans un article précédent de cette revue ("Symbolisme, délires et changements sociaux", Psychoanalyse n°1, p.126-129, 1984).

Mais nous devons aller un peu plus loin. Le phénomène même de "l'apparition diabolique", en quoi consiste-t-il ? Il me semble qu'il s'agit très précisément d'une transformation, par laquelle une même représentation passe du registre symbolique dans un autre registre, sur le statut duquel nous allons nous interroger à présent. D'un certain point de vue, il s'agit d'un passage du symbolique au réel lacanien. A ce titre, nous l'avons vu, l'apparition devient visible et celui qui la voit devient fou. D'un autre point de vue, et je prends appui pour dire cela sur mon analyse du cas Haizmann, nous avons simplement le passage d'un symbolisme à un autre. Nous avons un simple changement de système référentiel. Avant que Haizmann ne devienne fou, en effet, le monde de ses désirs pouvait sans doute, dans son propre discours comme dans celui de ses contemporains et le nôtre, se dire avec des mots, même si ces mots exprimaient un conflit psychologique et social. Mais après ? Haizmann et les prêtres qui l'ont aidé, qui l'ont exorcisé, continuent d'utiliser un même langage, celui conforme aux croyances de son temps, que nous n'avons pas le droit de considérer comme anormal. Haizmann, peut-être, est fou, mais pas le prieur du couvent de Mariazell où il cherche refuge. Tous deux partagent le même discours, la même foi, le même code. Ce qui a disparu, c'est le conflit et les désirs coupables de Haizmann. C'est, surtout, le symbolisme

de ces désirs qui n'est plus reconnaissable sauf pour nous. Le discours de Haizmann reste donc normal après le début de sa folie comme il l'était avant. Il reste symbolique selon le jugement de l'homme du XVIIe siècle qui l'écoute. Mais un signifiant essentiel a disparu de ce discours, qui se retrouve sous la forme d'une apparition. Par conséquent, je propose d'y voir le passage de ces désirs d'un registre symbolique à un autre registre que j'appelle dia-bolique, au sens étymologique du terme (comme συμβάλλω, je rapproche, s'oppose à διαβάλλω, je désunis).

Un nouveau terme s'impose alors à nous pour désigner de façon très générale ce phénomène, cette transformation, ce passage d'un registre à l'autre. C'est celui de métabole (tiré de μεταβάλλω, je retourne, je me transforme).

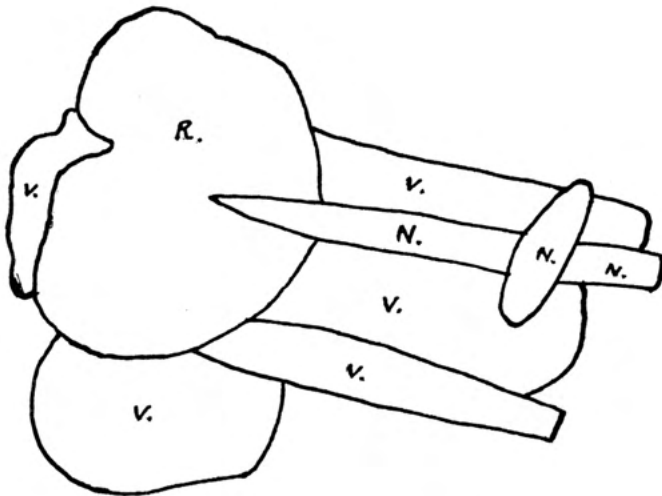
Une autre conséquence s'ensuit immédiatement. Le mot nouveau de "métabole" désigne le passage du symbolique au diabolique. Il peut aussi bien désigner le passage inverse du diabolique au symbolique. Cela existait-il ? Je pense pouvoir montrer que oui. Dans le premier cas, celui que nous rend perceptible l'histoire de Haizmann, le phénomène rend compte de ce qui se passe lorsque celui-ci devient fou : c'est un métabole pathologique. Dans l'autre sens, il s'agirait d'un métabole thérapeutique. C'est lui que nous allons rencontrer à présent, en revenant à l'histoire de Blaise, notre patient. Ce dernier réalise depuis près d'un an, au cours de séances thérapeutiques hebdomadaires, un modelage en plasticine (on reconnaîtra tout de suite l'influence de Gisela PANKOW sur le travail qui est décrit ici). Il n'a pas d'autre directive que de représenter ce qui lui passe par la tête. Il dispose des principales couleurs, le vert, le bleu, le rouge, le jaune, le blanc, le noir : nous connaissons bien maintenant la signification symbolique qu'il leur attache. Lorsqu'il a terminé son modelage, je lui demande d'associer à ce sujet. J'interprète le matériel de façon assez active, mais sans dépasser ce qui est immédiatement implicite dans mon propos, et en rapportant chaque fois que possible le modelage à une représentation de soi. Par exemple, le premier modelage montrait un dolmen vert et bleu surmontant massivement un socle blanc percé en son centre d'un trou. Les associations de Blaise nous orientent d'un côté vers quelque chose de

défensif, de fort et dur, de lourd aussi, et de l'autre vers quelque chose de pur, tendre et blessé "comme un enfant". Je dis alors à Blaise qu'il y a ces deux aspects en lui, qu'il a besoin pour le moment de cette défense, qu'il devra sans doute un jour harmoniser les différents aspects de lui-même, l'enfant, l'adulte... Les premières séances et, sporadiquement, d'autres par la suite, montrent le morcellement de la représentation qu'il a de lui-même et de façon plus précise, le mécanisme particulier qui aboutit au morcellement. Ce mécanisme est la Spaltung, le clivage de chaque élément significatif en paires antinomiques. Dans un des modelages, il dit, d'un coeur noir percé d'un poignard : "C'est moi". Il fait un autre coeur percé du même poignard mais blanc, celui-là : c'est "l'être humain en général". Ce clivage est constant : il sépare deux "parents" indifférenciés, jumeaux spéculaires l'un de l'autre. Il sépare le Dieu bon du Dieu mauvais, ou, dans un autre modelage, le "Vrai Père" du "Faux Père". Le Dieu bon est même, une fois, scindé en Dieu mâle et Dieu femelle. On voit comment, en suivant ce processus, un récit délirant peut se constituer, puisqu'il faut expliquer a posteriori la genèse et décrire les rapports de toutes ces instances. Et cela peut parfois aller très loin, là où même le récit le plus ingénieux devient impossible. Telle n'est pas, heureusement, l'évolution de Blaise. Par la suite, nous voyons alterner des modelages d'aspect plus "oedipien", où apparaissent les images parentales, les personnages complets, sexués, de Papa, Maman et Moi, avec des modelages d'apparence plus psychotique. Je pense que cette alternance traduit l'existence d'un processus thérapeutique en cours, mais ne veut pas dire qu'il y ait une amélioration ou une aggravation significatives. De temps à autre, j'ai l'impression que Blaise s'évade du processus thérapeutique. Sa production devient alors plus allégorique, les éléments ne sont d'ailleurs plus modelés, ce sont de simples morceaux de plasticine à signification conventionnelle, les associations sont abstraites et trop rationnelles. Mais cela ne dure pas longtemps.

Quatre mois après le début de la thérapie, se produit un événement qui va fortement augmenter la confiance de Blaise et qui préparera efficacement le reste. Il commence par modeler une figure que nous connaissons déjà : un coeur, le sien, rouge cette

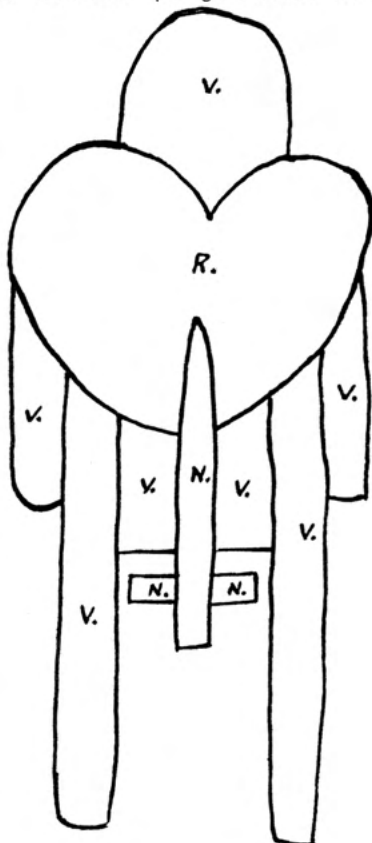
fois comme il sied à un coeur, et percé d'un poignard noir au manche en forme de croix. Il se rappelle qu'à un moment de son enfance, il a senti qu'un poignard s'enfonçait par le bas dans son coeur. C'est le fardeau qu'il a à porter. Aussi place-t-il ce coeur sur une brouette verte, pour le porter plus facilement et dans l'intention, peut-être, d'aller décharger ce fardeau quelque part.

Figure 1



Cette brouette au coeur percé, j'ai l'idée de la rapporter à une représentation globale de lui-même. Je la regarde de haut en bas, et sa forme, sous cet angle, me permet d'en tracer le schéma suivant que je montre au patient :

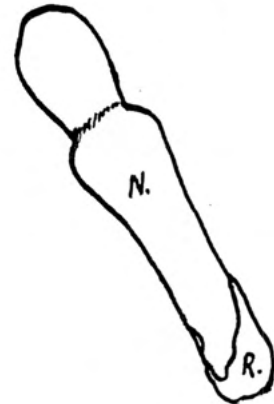
Figure 2



La brouette est devenue un corps, où tous les organes sont remarquablement bien en place. La seule particularité anatomique de ce corps est de posséder un coeur "gros comme ça", ce qui correspond bien à l'expérience que Blaise a de lui-même. On remarquera aussi la relation directe existant entre le coeur et les organes génitaux, ce qui est loin d'être sot ou hors de propos. Blaise réagit très positivement : il est surpris, frappé, mais accepte d'emblée la validité de l'interprétation qui correspond parfaitement à ce qu'il se sent être. Il est heureux aussi de voir là la confirmation d'une représentation de soi qu'il avait déjà tenté de donner, mais avec timidité et incertitude : un corps complet, avec un pénis.

Ce qui s'est passé là peut, à mon avis, s'appeler, en forçant à peine, une apparition thérapeutique. Une forme absolument non voulue, non prévue ni de lui, ni de moi s'est imposée à l'un puis à l'autre avec évidence et nous a laissé à tous deux l'impression réconfortante d'une synthèse supérieure à tout ce que nous osions espérer. Mais voici un autre exemple, peut-être plus conclusif.

Deux mois plus tard, Blaise a envie de faire un couteau. Il réalise ceci, c'est-à-dire une forme noire assez peu illustrative, Figure 3



avec un peu de rouge au bout, et où l'on ne retrouve pas le manche en croix des poignards précédents. Il fait les commentaires suivants : "J'avais demandé à ma mère si je m'étais fait tout seul. Elle m'a répondu quelque chose que j'ai oublié... C'était une sorte de jeu de mots sur l'amour. Après, elle m'a demandé si je m'en souvenais, et j'ai dit non. C'est lors de sa réponse que j'ai senti qu'un poignard m'entraînait dans le coeur."

Mais bien entendu, pour paraphraser

DENIS-AUGUSTE AFFRE,

Par la miséricorde divine et la grâce du saint-siège apostolique,
archevêque de Paris.

Nous n'avons rien vu de contraire à la foi et aux mœurs dans la troisième édition* de l'ouvrage intitulé
Dictionnaire infernal, que nous avons fait examiner avec soin.

Donné à Paris, sous le seing de notre vicaire général, le sceau de nos armes et le contre-seing
de notre secrétaire, le vingt-sept juillet mil huit cent quarante-quatre,

F. DUPANLOUP, vicaire général;

Par mandement de monseigneur l'archevêque de Paris,

E. HIRON, chan. hon., pro-secrétaire.

* Cette QUATRIÈME édition reproduit TEXTUELLEMENT, mais beaucoup plus CORRECTEMENT, la troisième.

Magritte, ceci n'est pas (seulement) un couteau... Blaise fait aussitôt d'autres associations : "J'ai eu l'impression que ma verge était un couteau et que le vagin de la femme était une blessure". Un peu plus tard, la figurine est Blaise lui-même, vagabond sans attaches, "voyageur des limbes" essayant de se trouver une filiation divine. Je dis à Blaise qu'il a oublié parce qu'il était très loyal vis-à-vis de sa mère, que la question concernait la conception et la filiation, et que l'oubli a fait un trou dans ses connaissances essentielles sur lui-même. Ce trou est ce qu'il ressent en lui de percé, dans son coeur.

A ce stade, nous pouvons réfléchir à l'apparition de ce couteau et à ce qu'elle représente par rapport à notre approche théorique. On est frappé (surtout en comparant avec le type de modelage que Blaise fait d'habitude) par l'absence de tout contexte figuré autour du couteau. La forme elle-même est floue, mal définie. Blaise fait le rapprochement entre le couteau et la blessure au coeur qu'il a reçue des paroles de sa mère, de telle manière que je propose d'y voir un double métabole.

D'un point de vue historique, nous avons ici la représentation du métabole pathogène, autrement dit du diable de Blaise. La séquence est la suivante : une parole de sa mère le blesse profondément → il sent qu'il a une blessure au coeur → le trou de son coeur est une forme vide entourée d'un contexte plein : le muscle cardiaque déchiré. Jusqu'ici, c'est une simple progression dans le caractère "réel" de la représentation. Mais il se produit maintenant, à la manière de la Gestalttheorie, un changement figure-fond : le contexte plein devient un contexte vide, et le trou devient de la substance. Nous voyons alors apparaître le couteau de Blaise, qui n'est en quelque sorte que le moulage de sa blessure.

D'un point de vue actuel, c'est le contraire qui se passe. Blaise fait un couteau de plasticine en dehors de tout contexte figuré : ce couteau "flotte dans le vide". Mais les associations qu'il apporte nous restituent le contexte manquant par référence à l'épisode de la phrase oubliée. D'autre part, les modelages précédents nous forcent à nous rappeler que ce poignard était situé dans un coeur. Nous passons du couteau dans le vide au trou dans le coeur, autrement dit, du contexte vide de la psychose au

contexte plein de l'univers signifiant.

L'histoire de Blaise se poursuit et son évolution se confirme. Mais nous le laisserons là parce qu'il nous reste à peine le temps, l'espace et l'occasion de conclure.

Conclusions

L'apparition est un phénomène parfois normal, parfois pathologique, parfois thérapeutique. Elle se situe, dans tous les cas, à la frontière.

Elle peut être, elle est souvent, le témoin d'une bascule dans la psychose, la première manifestation d'une expérience délirante. A l'inverse, il lui arrive aussi d'être présente lors des moments féconds d'une thérapie, lorsqu'un pan plus ou moins large du délire réintègre la communauté des signifiants.

Comment peut-on reconnaître là ce qui est normal de ce qui ne l'est pas ? J'ai soulevé le problème rebattu, mais toujours épineux, de la relativité du normal au système culturel. Je n'ai pas de réponse définitive. Seulement quelques jalons. Certaines cultures favorisent les phénomènes d'apparition. Elles leur donnent un statut et une fonction précise. D'autres les tolèrent. La nôtre, dans son avatar moderne, semble partiellement les rejeter. Dans une culture qui les favorise, on doit distinguer entre l'apparition conforme au système culturel, et celle qui s'y oppose. Une apparition conforme au système culturel peut survenir aussi bien chez un individu normal que chez un fou. Dans ce dernier cas, elle est l'agent de la normalisation du fou, elle signale et effectue sa réinsertion dans le groupe socio-culturel. C'est ce qui se passe, par exemple, dans les groupes de possession. Une apparition non conforme au donné culturel sera souvent l'occasion d'une bascule vers la folie. Elle traduira de toute façon une crise grave. A moins que chez un psychotique chronique, elle ne soit le témoin d'une transformation délirante ancienne de l'expérience.

Il semblerait toutefois qu'il existe une autre possibilité, sans doute exceptionnelle. Fabrizio SABELLI, anthropologue africaniste, me racontait, il y a quelque temps, le cas de vieux hommes qui, dans une petite ethnie africaine, repensaient les mythes ancestraux pour les adapter au monde moderne. Cet effort philosophique comportait évidemment des rêves, des expériences mystiques et des apparitions. Étaient-ils fous, ces démiurges culturels ? Nous sommes tentés de dire non, pourtant leurs

voisins se posaient la question. Dans ce cas, et pour autant qu'ils réussissent, leurs apparitions non conformes aident leur culture à passer un cap difficile, et la font évoluer.

Dans une culture qui défavorise ces phénomènes, toute apparition est, en principe, non conforme. Le rapport avec la folie est évidemment beaucoup plus menaçant. Par contre, de telles cultures assument et permettent d'assumer mieux que les autres la non-conformité, allant jusqu'à valoriser de quelque façon, parfois jusqu'au paradoxe, la transgression individuelle. Comme nous l'indique Goethe, celle-ci est possible tant que la question éthique est posée.

Daniel SCHURMANS

1) Voir à ce sujet : S. FREUD, Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert, Ges. W. XIII, 315-353, 1923 et G. VANDENDRIESSCHE, La bisexualité dans le cas Haizmann de Freud, Rev. Fr. de Psychan., 999-1012, 1975, et Ambivalence et antiambivalence dans le cas Haizmann de Freud, id. 1081-1088, 1978.

2) Th. MANN, Le Docteur Faustus, la vie du compositeur Adrian Leverkühn.
A. DABEZIES donne, dans l'article "Faust" de l'Encyclopaedia Universalis (1980), un excellent aperçu de tout ceci.

ANNEXE ET ILLUSTRATION RECREATIVE

Dans le "Dictionnaire Infernal" de J. COLLIN de PLANCY, paru à Bruxelles en 1845, avec l'approbation de Mgr AFFRE, archevêque de Paris, sous le seing de Mgr DUPANLOUP, vicaire général, on trouve à l'article APPARITION :

"On ne peut pas très bien préciser ce qu'est une apparition. Dom Calmet dit "...Souvent, il n'y a que l'imagination de frappée; ce n'en est pas moins quelquefois un fait surnaturel quand il a des relations (souligné par moi D.S.)... Dans la rigueur du terme une apparition est la présence subite d'une personne ou d'un objet contre les lois de la nature... Quelquefois... les apparitions ne sont que vocales : c'est une voix qui appelle. Mais dans les bonnes apparitions (id) l'esprit se montre. Quand les esprits se font voir à un homme seul, ajoutent les cabbâistes, ils ne présagent rien de bon; quand ils apparaissent à deux personnes à la fois, rien de mauvais; ils ne se montrent

quère à trois personnes ensemble (id.)... Quand le diable apparaît, c'est toujours avec quelque défaut nécessaire (id.), ou trop noir, ou trop pâle, ou trop rouge, ou trop grand, ou trop petit, ou le pied fourchu, ou les mains en griffes, ou la queue au derrière et les cornes en têtes, etc. Les apparitions des esprits, dit Jamblique, sont conformes à leur essence.. On peut distinguer les âmes des démons, dit Delancre ("L'inconstance des Démons", livre V, disc.2) parce qu'ordinairement elles apparaissent en hommes portant barbe, en vieillards, en enfants ou en femmes, bien que ce soit en habit et en contenance funeste. Or, les démons peuvent se montrer ainsi. Mais, ou c'est l'âme d'une personne bienheureuse, ou c'est l'âme d'un damné. Si c'est l'âme d'un bienheureux et qu'elle revienne souvent, il faut tenir pour certain que c'est un démon qui, ayant manqué son coup de surprise, revient plusieurs fois pour le tenter encore. Car une âme ne revient pas quand elle est satisfaite, si ce n'est par aventure une seule fois pour dire merci. Si c'est une âme qui se dise l'âme d'un damné, il faut croire que c'est un démon, vu qu'à grand peine laisse-t-on jamais sortir l'âme des damnés". Voilà les moyens que Pierre DELANCRE donne comme aisés (sic)".



ENKELE BAKENS DIE DE BEWEGING VAN "INSTITUTIONELE PSYCHOTHERAPIE" BEGRENZEN

door Marc LEDOUX

"Dans une nuit sombre, rien n'est plus dangereux pour les autres bateaux que de mettre des feux qui trompent plus que l'obscurité."

S. Kierkegaard

In het hele netwerk van institutionele opvang van psychisch lijdende mensen, belichaamt de beweging van psychotherapie met en door de institutie een eigen specificiteit. Om deze specificiteit te articuleren, kan men zich verdiepen in een theoretische elaboratie van het concept psychisch lijden (en in 'b'zonder het psychotisch lijden), het concept psychotherapie en het concept institutie. In het kader van dit artikel kozen we eerder voor een voorstelling van het "hoe" het er aan toegaat in een plaats gedirigeerd door de principes van institutionele psychotherapie. (1) De klemtoon op het hoe i.p.v. op het wat impliceert dat wij vooral de nadruk zullen leggen op de dynamiek en de stijl van het institutioneel gebeuren en op de grenzen die deze dynamiek vatbaar houden.

1. Inleiding.

Om de vraag naar het hoe zin te geven, installeren we de beweging van institutionele psychotherapie in de onwrikbare dialektiek tussen de ontplooiing van de menselijke existentie en de ruimte waarin zij plaatsgrijpt.

(1) Deze plaats draagt als naam Clinique de la Borde à Cour-Cheverny (Loir-et-Cher), waar Dr J. Oury als médecin-directeur deze principes sedert 30 j. poogt in werking te brengen en te houden.

Strategisch artikuleert zich deze dialektiek in wat J. Schotte de "ontische en ontologische triadische structuur van de menselijke existentie" noemt, bestaande uit de elementen: het basale, de fundering en de oorsprong.

Het basale raakt aan wat de fenomenologische psychiatrie ontwikkeld heeft rond het ritme, het landschap en de stemming waarin het leven is opgenomen. La "Borde" is een plaats opgenomen in het landschap van bossen en vijvers op drie km. van het dichtst nabijgelegen dorp. De circulatie loopt langs kleine wegen, waarin men zich kan verliezen... (Holzwege) en die uitgeeft op een wijde horizon van boerenlandschappen. In deze horizon vormt La Borde een "point d'arrêt" in een park met daar binnenin een kasteel en een aantal bijgebouwen.

De fundering raakt aan de vraag hoe er toegang zal gegeven worden tot de wereld van de menselijke existentie die lijdt in een zone waardoor alles mogelijk is (zonder gebrek) of in een zone waardoor alles mogelijk is (zonder gebrek) of in een zone waardoor niets meer mogelijk-is (alles is in gebreke). Eén van de fundamentele uitgangspunten van de institutionele psychotherapie is dat er geen directe toegang is tot de kern van dit lijden. Het gebeurt indirect langs een geheel veld van mediaties.

De oorsprong raakt aan de vraag hoe

en van waaruit dit veld van mediaties zich konstitueert, zich ontwikkelt en zin geeft aan de menselijke existentie.

Deze drie grondelementen worden operationeel voor de studie van het hoe van de institutionele psychoterapie in de vragen naar het "waarom" (2° paragraaf), naar het "van waaruit" (3° paragraaf) en naar de concrete praktijk van de institutionele psychoterapie.

2. Het diachronische en synchronische veld van de institutionele psychoterapie.

De vraag naar het waarom van de institutionele psychoterapie raakt aan haar historische en actuele achtergrond. Deze achtergrond kenmerkt zich door zijn historiserend karakter, d.w.z. dat haar taak zich steeds actualiseert in en met de politieke, sociale, economische en administratieve ontwikkelingen van het ogenblik. De taak van de institutionele psychoterapie is erop gericht om een aantal processen en effecten van een klassiek psychiatrisch systeem van binnenuit te transformeren. Deze processen kunnen kortweg in een drietal rubrieken samengebracht worden; het proces van sociale aliënatie, van segregatie en isolatie.

a. Door het proces van sociale aliënatie wordt de menselijke persoon opgeofferd aan het statuut zieke en wordt het psychiatrisch ziekenhuis opgeofferd aan het hele bureaukratische administratief-juridisch apparaat dat de ziekte regelt. Deze regeling, die van buitenuit wordt opgelegd verplicht het ziekenhuis tot een interne bureaukratische organisatie.

b. Door het proces van segregatie worden de zieken opgedeeld in psychiatrische entiteiten en verdeeld over paviljoenen vanuit het principe van homogeniteit. Niet alleen de zieken worden opgedeeld, ook het personeel. Zij worden vanuit hun diploma in verschillende statuten gerangschikt en in verschillende functies verdeeld.

c. De processen van sociale aliënatie en segregatie brengen het mechanisme van isolatie en isolering teweeg, dat op het niveau van het kollektief gestalte krijgt in allerlei geïsoleerde eilandjes. Dit ensemble is op zijn beurt verantwoordelijk voor het installeren van een ingewikkeld netwerk van communicatiekanalen.

De institutionele psychoterapie haalt haar kracht uit het dynamiseren van deze voortdurend dreigende krachten.

3. Strategische concepten die de institu-

tionele psychoterapie leiden.

De concepten, afkomstig uit het veld van de grondleggers van de klassieke psychiatrie, uit de fenomenologie, de psycho-analyse, de socio-metrie en de linguïstiek beantwoorden aan een aantal specifieke regels. Deze concepten functioneren ten eerste als strategische concepten. Strategisch betekent hier dat een concept, afkomstig uit zijn oorspronkelijk denk- en praktijkkader getransponeerd en getransformeerd wordt in het kollektief kader van de institutionele psychoterapie. Het begrip overdracht b.v. wordt gehanteerd vanuit en in het dynamische veld van de institutie en krijgt hierdoor de strategische betekenis van overdrachtsveld (1).

Deze strategische concepten worden ten tweede gekenmerkt door hun precariteit en door hun statuut van "niet-wetenschappelijke verificatie". Deze twee kenmerken moeten in hun strategisch karakter gedacht worden. Door deze kenmerken vermijdt men dat men in een structuur terechtkomt van wat Lacan "le sujet-supposé-savoir" noemt. Deze structuur brengt een vraag naar weten voort waarop het antwoord geïncarneerd wordt door bepaalde personages, die in een kollektief een sekte van "psycho-forts" (Oury) gaan vormen. Door dit proces wordt de rigourositeit van het dynamische veld van de institutionele psychoterapie ondergraven. De theoretische arbeid moet een voortdurende uitdaging zijn om het dynamische karakter van de institutionele psychoterapie rigouros te funderen.

Uit dit veld van strategische concepten verschijnt de institutionele psychoterapie als die richting in de psychiatrie die d.m.w. een aantal processen, instanties en technieken aan het instituut een substraat biedt om aan het lijden zin te geven en er een uitweg voor te vinden.

- Er moeten uitwegen uitgetekend worden voor mensen die hun weg niet meer vinden of die ontspoord zijn. Vandaar de voortdurende aandacht aan het gebeuren van de "vrije circulatie". Dit gebeuren kan echter pas zinvol vrij zijn, wanneer het in de dynamiek van de regel functioneert.

- Er moet "halt" kunnen gehouden worden op verschillende plaatsen in die circulatie om blikken, woorden en objecten uit te wisselen. Vandaar de voortdurende aandacht voor het installeren van concreet gestructureerde plaatsen, gaande van een breed gamma van ateliers (bibliotheek, muziek, paardrijden, pottenbakkerij, enz...) diensten (keuken, wasserij

en administratie) tot verzorgingsruimten (verpleeglokaal, consultatiebureaus, enz...)

- Er moeten permanente tussenruimten gekreëerd worden om tussen het "halt" houden en het "vrij bewegen" begeleid te worden. Vandaar een permanent netwerk van op- en ontvangst. Dit netwerk doortrekt als een soort weefsel het hele institutionele gebeuren, zowel in tijd als in ruimte.

Mensen die gestoord zijn in het fenomeen tijd en ruimte, vragen een permanente mogelijkheid tot ont-vangst en op-vangst (accueil). Deze vraag tot ont-vangst houdt vooral in dat men aanwezig is, niet in de functionele zin, maar in de zin van dààr te zijn waar iets gebeurt. Deze waakzame beschikbaarheid konkretiseert zich dan in een permanente op-vangst en begeleiden van de meest uiteenlopende dagelijkse problemen. Er wordt nochtans vooral aandacht besteed aan het begeleiden van de patiënten van de éne plaats naar de andere.

Tosquelles, de grondlegger van de beweging van institutionele psychotherapie komt in al zijn teksten terug op het enorme belang bij psychotische patiënten van de overgang van de éne plaats naar de andere. Het belang ligt niet primordiaal op wat in een bepaalde plaats gebeurt (een vergadering, een atelier, enz...) maar op het feit dat een patiënt een plaats ontdekt, er toegang toe krijgt en kan circuleren tussen verschillende, elke dag opnieuw ontdekte plaatsen.

- Er moet gewaakt worden om deze praktijk principes te kunnen blijven uitvoeren. Dit gebeurt vooral langs een drietal belangrijke institutionele mechanismen.

Er is ten eerste een systeem van konkreet beheer door de direkt betrokkenen zelf. Het komplekse systeem van de keuken b.v. met zijn vrije circulatie en permanente ontvangst wordt in zijn economische en culinair therapeutische dimensie door de betrokkenen zelf autonoom beheerd.

Er is ten tweede de dialektiek en verwisseling van rol, funktie en statuut onder het personeel. Eén zelfde persoon, de geneesheer b.v. is vanuit zijn statuut "geneesheer". Terzelfdertijd is hij b.v. geëngageerd in het atelier "muziek" en vervult hij de rol van muziekbegeleider. Zijn funktie is dus gedifferentieerd tussen de verpleger, arts en monitor van een atelier. En ten derde is er het principe van de de-hiërarchisatie van de controle op deze praktijken. Dit is de taak van wat men de "grille centrale" noemt, een instantie die in beurtrol de kon-

trolerende en beslissingsbevoegdheid heeft voor het goed funktionieren van de veelvuldige multi-dimensionaliteit van het personeel.

Dit allemaal zijn de noodzakelijke en minimale voorwaarden om te komen tot het vormen van veelvuldige overdrachtsvelden die noodzakelijk zijn voor het behandelen van psychotische patiënten. Omwille van de indirecte toegang tot het symptoom, hebben de mediaties als funktie transport, overdracht mogelijk te maken van de éne plaats naar de andere. Dit netwerk van transport vormt een veelvuldig overdrachtsveld. Waarom legt men zoveel nadruk op dit fenomeen? Het antwoord hierop gaat twee richtingen uit die samenvloeien in het antwoord op de vraag naar de "zin" van de behandeling.

Het eerste antwoord is een institutioneel antwoord en is vooral gericht op het vermijden van de dreigende krachten van sociale aliënatie, segregatie en isolatie. Behandeling kan maar zinnig zijn in een veld van heterogeniteit. Er moet aan de patiënt een veld van verschil, van differentiatie aangeboden worden.

Deze differentiatie uit zich ten eerste op het niveau van de patiënten zelf. Nieuw aangekomenen en reeds lang verblijvenden worden vanuit hun interne dynamiek gedifferentieerd en niet vanuit hun statuut. Dit geldt evenzeer voor wat betreft hun nosologische entiteit.

Ten tweede uit zich deze differentiatie op het niveau van de plaatsen. Elke plaats heeft zijn eigen typische stijl. De keuken is in zijn stijl iets anders dan de bibliotheek b.v., los van de materiële infrastructuur.

Ten derde is er de differentiatie op het niveau van de circulatie. Er moet naar gestreefd worden dat de patiënt op zoveel mogelijk verschillende plaatsen komt. Hij slaapt en woont b.v. niet in de sektor waar hij eet en hij participeert aan ateliers die buiten de sektor liggen. Op het niveau van de begeleiding situeert er zich een vierde veld van differentieerd aanbod van mensen die zich met de patiënt inlaten.

Door dit netwerk van verschil wordt het instituut een "lieu de signifiants". De betekenaar uit zichzelf be-tekent niets; het is enkel in zijn distinktiviteit dat hij plaatsgrijpt. Dit statuut van de betekenaar vindt zijn meest krachtige uitwerking in het vermijden van het fenomeen "aliënatie". Tussen het lineair in praktijk brengen van de administratief-juridische reglementeringen

die van buitenuit worden opgelegd en het psychotische lijden van de mens, bestaat er in La Borde een instantie die sociale paranoïde aliënatie vermijdt en psychotische aliënatie desaliëneert. Deze instantie heet de "Club thérapeutique". Dit is een organisatie die bij toepassing van de wet van 14 juli 1901 op alle clubs in Frankrijk, erover waakt dat alle niet-strikt medische praktijken onder de verantwoordelijke bevoegdheid van patiënten valt, soms geholpen door leden van het personeel. Deze bevoegdheid strekt zich uit over de dagelijkse organisatie, het beheer en de zelf financiering van alle activiteiten die erin plaatsvinden.

Het tweede antwoord op de vraag naar de zin van de veelvuldige overdrachtsvelden richt zich op het fenomeen van de psychose zelf zoals zij in La Borde vanuit de strategische concepten voortdurend wordt gearticuleerd. Het psychotische lijden, gekenmerkt door de dissociatie, manifesteert deze dissociatie in een ongeordend, uiteengespat geheel van "stukken lichaam" (des bouts de corps).

De institutionele psychotherapie poogt langs de mediatie van allerlei institutionele praktijken en -objecten een contact te enten in en tussen deze uiteengespatte stukken. Deze enting heeft als bedoeling een netwerk van verzoeken (demandes) op gang te brengen en verandering in hun stijl te bewerken. De eigenheid van het verzoek schrijft zich in in de dynamische dialectiek tussen "de stukken lichaam" en het differentiële netwerk van betekenaars. Het orale verzoek kenmerkt zich door een massief verzoek aan; het anale verzoek kenmerkt zich door een activistisch verzoek om; en het genitale verzoek kenmerkt zich door een differentiërend verzoek tot.

Wanneer men oog heeft voor deze interne differentiatie van het verzoek, creëert men terzelfdertijd de mogelijkheid om een hoofdprobleem van de psychose-behandeling te beheersen, nl. het ombuigen van passage-à-l'acte in "acting-out". Terwijl men in een passage-à-l'acte gekonfronteerd wordt met de psychotische catastrofe die zich afspeelt buiten elke scène, bevindt de acting-out zich op de scène en verzoekt zij om een doorwerking. Daarom moet men een scène aanbieden die juist bestaat uit dit veelvuldige overdrachtsveld.

Dit veld nu moet verzameld worden opdat de scène de mogelijkheid van begrenzing van de psychotische dissociatie en catastrofe in zich zou houden. Begrenzing in een kollektief vraagt dat men ontmoetingsplaatsen gaat

installeren. Deze installering gebeurt noch spontaan, noch voorgegeven. In het hele netwerk van de institutionele praktijken ontstaan er veelvuldige contacten en keuzen tussen de patiënten onderling en tussen het personeel en de patiënten. Deze contacten en keuzen zijn de openbaring van een kompleks veld van psychische processen. Dit kompleks veld, dat we konstellatie noemen, kristaliseert zich na enige tijd in een meer duurzaam patroon van ontmoetingen. Het begeleiden van deze ontmoetingen in het woord biedt aan deze konstellatie de mogelijkheid van een doorwerkingsproces.

Dit kan maar optimaal gebeuren wanneer deze begeleiding ondersteund wordt door de kontrolegroepen onder het personeel. Deze controle spitst zich vooral toe op een permanente analyse van de dialectiek tussen de mediaties en het psychisch lijden.

4. Schets van een geval.

Een vrouw, 31 jaar, van Vietnamese afkomst en ongehuwd, komt naar La Borde in de maand Februari 1983. Zij is verwezen, navoorbereidend werk van een sociaal assistente door een psychiater uit het 15^e arrondissement te Parijs waarbij ze reeds geruime tijd in ambulante behandeling was. In de begeleidende brief stond dat ze lijdt aan een zware obsessionele neurose, die tot een hospitalisatie verplicht omdat het voor haar ouders, waarbij ze inwoont onhoudbaar is geworden. Ze laat alles onder water lopen, verplaatst de meubels, verzamelt, verbergt en verplaatst geld in stukken van 10 frank.

Onverwacht en ongemerkt komt ze in La Borde aan. Na de eerste week kent ze reeds alle plaatsen en heel veel mensen. Deze kennismaking is niet gericht op een sprekenmet, maar op een te weten komen. Zij schrijft zich in voor het atelier "bar" en doet een permanentie aan het atelier "opvangst". Verder verzorgt ze - in oosterse beleefdheid - het wekelijkse "repas d'accueil" (een gemeenschappelijk eetmaal voor de nieuw-aangekomenen in de loop van een week). Tijdens de consultatie vertelt ze wat ze is te weten gekomen, niets over haar geschiedenis.

Na twee weken ontvangen we een brief van de vader, met als sprekende titel: Mijnheer X, ... gewezen vice-president van het hof van kassatie van X..., verklaart dat Mej. X...

Na deze titel vertelt hij in de anonimiteit van de derde persoon haar hele geschiedenis.

Als jongste van vijf kinderen uit een rijke burgersfamilie, omringd door gouvernantes, volgt ze een normale scolariteit tot op zeventien jaar. Op vietnamese nieuwsjaardag wordt hun huis gebombardeerd door de Vietminh. Iedereen had zich teruggetrokken in de tuin en op dat ogenblik was men getuige van de verwoesting van haar kamer. Al de rest was intact gebleven. Deze gebeurtenis was de aanleiding voor het uiteenspatten van de hele familiale konstellatie. De andere vier kinderen werden verspreid, zowat overal over de wereld heen (U.S.A., Zwitserland, Frankrijk en Engeland). De vader werd opgesloten in een concentratiekamp, gedurende 2 1/2 jaar. Schoolmoeilijkheden en karakteriële stoornissen bij Mej. X waren er de oorzaak van dat ze 2 jaar werd gehospitaliseerd in Zwitserland, waarna ze terugkwam naar Vietnam bij haar moeder. Na zijn bevrijding kwamen ze met hun drieën naar Frankrijk en vonden een huisvesting in de buurt van de Vietnamezen. Na enige tijd begon Mej. X. de symptomen te vertonen zoals daarboven vermeld en werd ze afwisselend gehospitaliseerd in een hospitaal en in een daghospitaal, met daartussenin perioden van ambulante behandeling. Tot zover haar anonieme plaats en geschiedenis.

Zo circuleert ze ook in La Borde. Ze is overal; enkel in de bar, op haar kamer en in het atelier "opvangst" en "keuken" houdt ze halt. Tot op een maandagmorgen, toen er een patiënte in de vergadering van de club binnenstormde en verklaarde dat Mej. X. steelt. Er wordt een soort mini-konstellatie samengebracht, bestaande uit een afgevaardigde van de club, de patiënte die haar gedrag had ontmaskerd, haar kamergenote, de secretaresse van Dr Oury en zijzelf. Er komt geen opklaring van de situatie, alleen een manifestatie van haar symptomen (voor de eerste keer in La Borde). Ze zet overal alle waterkranen open, verplaatst allerlei bizarre voorwerpen, gaat kamers binnen en buiten en verdwijnt met het geld dat ze - openbaar - op een ingenieuze manier in haar kamer ordent. Dit scenario speelt zich vooral s'avonds en in het begin van de nacht af, want zich bewegen binnen de gereglementeerde tijd is voor haar onmogelijk. Daarenboven breekt ze alle knopjes van de planten af.

Hoe dit enigmatische gebeuren opklaren en zones vinden tot verandering?

Na herhaaldelijk aandringen en dreigen van terugsturen komt de vader en de moeder ons vertellen dat wij haar moeten "opsluiten en slaan".

De Szondi-test, die pas dan wordt afgenomen toont ons een profiel waarin vooral de 1^o positie wordt geaccentueerd: (m+!; p-; h+!; s+!!). In een konstellatie-en een controlegroep wordt er vooral aandacht besteed aan het fenomeen van de leegte en de catastrofe bij Mej. X.

Tijdens en na de analyse van deze verschillende velden pogen we dit onmogelijk geworden institutioneel gedrag te kanaliseren vanuit een interpretatie: Omwille van haar provocatie wordt ze in de kliniek een "betekenaar van geweld" die zich op haar zal fixeren. Met behulp van medikatie en de institutionele techniek van "packing" roepen we een halt toe aan dit provocatief gedrag. Maar om verandering in haar stijl van verzoek teweeg te brengen, moeten we contact trachten te enten in de leegte van haar in-de-wereld-zijn. Vanuit deze gedachte schrijven we onze therapeutische aanwezigheid en begeleiding in onder het thema: Wij nodigen u uit.

- Drie therapeuten omringen haar bij haar sessies van packing.

- Ze krijgt het recht elke dag één tijdschrift of boek in de wachtzaal en in de bibliotheek mee te nemen en terug te brengen.

- De telefonische kontakten met haar ouders worden gereglementeerd tot éénmaal per week.

- Haar kamer wordt elke dag door de therapeut netjes gehouden, in haar aanwezigheid.

Al deze aanwezigheden vertonen in de loop van een relatief korte tijd hun effect. Eén van de belangrijke effecten is dat ze "halt" gaat houden in haar bewegingen en in haar woorden. In "la réunion d'accueil" neemt ze het woord. In de consultatie-gesprekken doorbreekt ze het repetitief stereotiepe van wat ze weet en komt ze in haar eigen geschiedenis terecht. Ze breidt haar activiteiten uit, zonder uiteentespatten.

Langs dit "halt" houden en langs deze limiterende uitbreiding van haar woorden en activiteiten verdwijnen zowel het institutionele geweld rondom haar als haar symptomen en is ze in staat haar levensstijl te richten op vragen als: ik zou haar kinderen hebben; zou ik werk kunnen vinden, enz...

Besluit.

Na deze globale schets van de atmosfeer, de stijl en de meest belangrijke krachtlijnen waarin de institutionele psychotherapie plaats vindt, hopen wij in een volgende bijdrage meer in te gaan op de theoretische elaboratie

van deze krachtlijnen.

Het is pas in een voortdurende dialektiek tussen de theoretische artikulatie van de praktijk en het psychotische lijden dat zowel de beweging van de institutionele psychoterapie geen voorbijgestreefde geschiedenis zal worden als dat het enigma van de psychose een mogelijkheid tot bevrijdende ontcijfering zal vinden.

Marc Ledoux

(1) Zie F. Tosquelles, Introduction au problème du transfert en psychothérapie institutionnelle, in Revue de Psychothérapie Institutionnelle, 1964, 1, pp. 9-19.



A B C D E F reud

NOTES D'UN SEMINAIRE SUR LA PSYCHANALYSE (*) DEUXIÈME PARTIE (**)

par Christian FIERENS

Chapitre 2 : LA PERCEPTION PSYCHANALYTIQUE : ENTENDRE

2.1. Entendre la répétition

- 2.1.1. La demande
- 2.1.1.1. Les formes de la demande explicite
- 2.1.1.2. La demande (implicite) de haine ou analyser la demande
- 2.1.1.3. La demande est passionnelle
- 2.1.1.4. Entendre la demande

2.2. Entendre le fantasme ou le transfert-résistance

- 2.2.1. Associations sur le fantasme
- 2.2.2. Entendre le fantasme
- 2.2.3. Les deux faces du transfert
- 2.2.4. Les résistances du fantasme
- 2.2.5. La valeur du fantasme
- 2.2.6. L'illocutionnaire
- 2.2.7. Interprétation du fantasme et transfert

2.3. Entendre la castration ou le silence

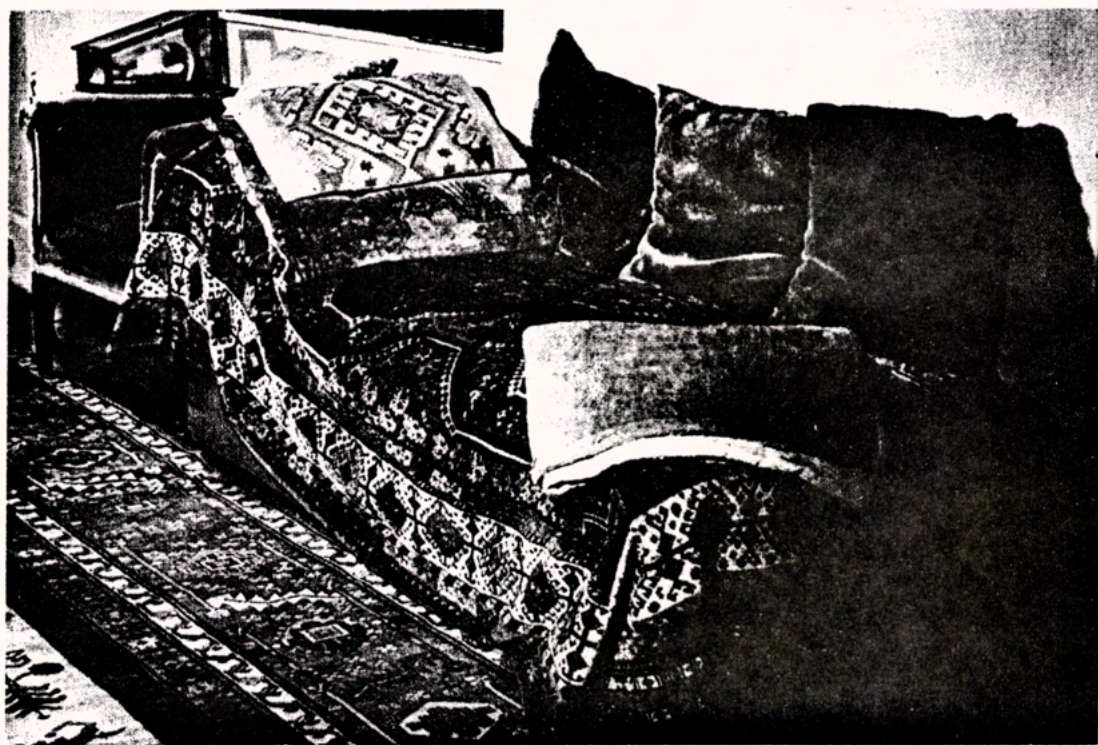
- 2.3.1. Le silence et la haine

2.4. Entendre la possibilité ou l'acte du transfert

- 2.4.1. L'instant de voir la possibilité ou la régression
- 2.4.2. Le temps de prendre la possibilité ou le transfert
- 2.4.3. L'instant de conclure ou l'acte analytique

(*) Château Malou, 1982-1983

(**) La première partie est parue dans le N°1 de PSYCHOANALYSE, p. 76-106



Chapitre 2 : La perception psychanalytique : Entendre

Le psychanalyste vise une communication avec l'inconscient. Sa perception épousera donc la structure de l'inconscient. Dès lors, comment se passeront les choses ?

1. Vis-à-vis de la répétition
2. Vis-à-vis du fantasme
3. Vis-à-vis de la castration
4. Vis-à-vis de la possibilité (*)

Percevoir ce déroulement vis-à-vis de ces rouages de l'inconscient c'est bien sûr tout autre chose que d'écouter...ou d'être à l'affût. Il s'agit au contraire d'emblée d'entendre c'est-à-dire de repérer immédiatement dans le dire de l'analysant les structures inconscientes qui y sont impliquées, même si leur dégagement n'est pas encore développé. Il y a là un saut à accomplir d'emblée. Si vous vous contentez d'écouter, vous n'entendrez jamais que les éléments décoratifs, la carcasse qui se trébale dans le monde de l'apparat propre à telle ou telle société. Vous n'entendrez que la personne au sens étymologique du masque théâtral.

Cet abîme entre l'écouter psychologique et l'entendre psychanalytique constitue le joint de division radicale entre la psychothérapie psychologique et la psychothérapie psychanalytique : elles n'ont rien en commun dans leur méthode puisque l'une travaille sur le détail des comportements à normaliser, à socialiser pour le plus grand bien de l'apparat et de l'appareil social en vogue ou en cours dans tel ou tel milieu, tandis que l'autre ne vise que le fond inconscient.

Cette vogue, cette vague emportera comme un "fétu de paille" le pauvre naïf qui croit pouvoir écouter, sans préjugé, ce qui lui est dit.

La "neutralité psychanalytique" n'est encore là que comme prétexte à une écoute psychologique balayée par les rafales de l'appareil socio-culturel en cours... par exemple, celui de la bourgeoisie occidentale ou même celui de la psychanalyse de tel ou tel milieu. Pour pouvoir entendre, il faut donc quitter cette position de neutralité de l'écoute. Elle n'est en fin de compte qu'un fantasme de toute puissance visant à dominer les débats comme un juge ou un arbitre qui prétendrait, dans sa naïveté, ne pas être partie prenante quelque part.

La psychanalyse ne s'institue nullement comme une super écoute supervisant toutes les autres pratiques. Elle est d'abord un entendre, un entendre de l'inconscient. C'est

là son seul préjugé, et c'est un préjugé énorme.

C'est bien ce préjugé d'entendre l'inconscient qui nous fait prendre tel accident -"absolument involontaire"- comme acte de l'inconscient a priori.

Ainsi par exemple, vous entendrez la grève des trams et des trains comme l'échappatoire sournoise et narquoise par lequel votre patient -forcément absent- vient vous tester : vous y entendez-vous à mener une analyse, c'est-à-dire à entendre l'inconscient ?

C'est encore pour entendre l'inconscient que vous saurez d'emblée que la "belle âme" cache derrière la blancheur de sa conscience violée les ténèbres de l'inconscient et de sa haine féroce.

Partout il y a le choix a priori d'entendre l'inconscient. Je reviendrai sur ce choix absolument fondamental après avoir analysé comment l'entendre peut suivre les structures de l'inconscient.

2.1. ENTENDRE LA REPETITION

La répétition se présente sous deux formes à l'analyste :

a) la répétition avant la cure psychanalytique... l'échec répété du sujet amène celui-ci à demander (quelque chose) à l'analyste.

b) la répétition pendant la cure psychanalytique : le sujet parvient encore à répéter un échec, mais cette fois c'est l'échec du sujet en train de faire une analyse. Le sujet met sa psychanalyse en échec... c'est-à-dire qu'il ne fait pas le travail de l'analyse à un endroit et à un moment déterminé. A cet endroit et à ce moment, il n'est plus dans le coup... il sort de son analyse. Il fait un "acting out".

2.1.1. La demande

La demande est d'abord une répétition, c'est le roc sur lequel peut se construire une analyse, parce que la répétition insiste et revient toujours à la même place. La demande dont il s'agit en psychanalyse est toujours une répétition et c'est par ce côté insistant qu'il faut le prendre. Ce qui ne veut pas dire qu'il faut attendre une insistance dans la demande explicite.

La demande explicite est en effet la répétition d'un échec du sujet et il n'y a aucune raison de la laisser sadiquement s'échouer quelques fois de plus avant de commencer une analyse, c'est-à-dire avant de tenter d'interrompre cette série d'échecs qui s'offre potentiellement au sadisme de

(*) cfr. différents paragraphes du chapitre 1.

celui à qui la demande est adressée.

Ce sadisme n'est sûrement pas sans effets. L'analyste a cependant le choix entre une position qui rend la répétition nécessaire, une position qui rend la répétition possible mais non nécessaire, et une position qui rend la répétition impossible. Ce choix fait partie de l'éthique propre du psychanalyste. J'y reviendrai.

Quelle que soit cette éthique, l'analysant vit cette répétition comme nécessaire. C'est sa demande.

Examinons les différentes formes de demandes.

2.1.1.1. Les formes de la demande explicite

La seule chose qui se répète c'est la non-constitution du sujet. Le sujet n'arrive pas à se constituer dans son acte (manqué); le sujet n'est pas (constitué).

Il tente cependant toujours de s'y retrouver, c'est-à-dire de reprendre des éléments qui pourraient lui donner une stature, une individualité, une "personne", etc...

Cette tentative de se constituer se joue disions-nous dans l'acte (manqué) du sujet. Le manquement de cet acte est le cauchemar. Tentative rendue radicalement vaine parce que les éléments du jeu sur lequel le sujet croyait compter sont radicalement incomplets : il n'y a pas les hommes, les organes du corps, les signifiants, les femmes, les pièces du jeu d'échecs (castration). Il y a seulement quelques hommes, quelques organes du corps, quelques signifiants, quelques femmes, quelques pièces du jeu d'échecs et l'entame du jeu "selon les règles" est donc exclue. Remarquons au passage que la castration exclut radicalement que le jeu puisse se jouer "selon les règles" (puisque le système des règles est lui aussi incomplet).

Comment va donc se jouer cette tentative de structuration ? Ce sera bien entendu selon l'autre face de l'inconscient : c'est-à-dire en mettant à profit la pulsion qui est justement sans règles, sans totalisation, sans loi (l'objet et le but de la pulsion sont essentiellement malléables, modifiables, interchangeables).

La demande aura donc une forme essentiellement pulsionnelle. Ce qui nous intéresse dans la demande c'est la pulsion parce qu'elle est la connexion, le pont associatif entre les échecs répétés du sujet et le début d'une psychanalyse. Nous avons vu que la pulsion peut s'exprimer dans nos langues indo-européennes par le verbe, en français par exemple par le verbe sous sa forme infinitive. Mais

pas par n'importe quel verbe. Il s'agit plus précisément du verbe intransitif, au sens où la pulsion transite toujours vers une réalisation la plus immédiate possible.

La demande n'est cependant pas une pulsion en ce qu'elle est déjà la mise en jeu de la pulsion, et non plus seulement une possibilité. L'absence d'objet suffisant à la réalisation pulsionnelle du sujet le met en effet dans cette position particulière où il "demande", où il tente de se structurer par rapport à l'Autre, c'est bien ce qui se passait depuis sa naissance dans la répétition de son cauchemar.

Aussi la demande est-elle une demande d'objet (côté pulsionnel de la demande), objet susceptible de la réaliser dans la mesure où cet objet est prétexte à une interpellation de et par l'Autre (la demande vise une structuration qui reste toujours un échec, un cauchemar).

C'est dans la dialectique entre cet objet et cet Autre que nous pouvons analyser les différentes formes de la demande.

Cet objet pulsionnel est toujours supposé pouvoir constituer le sujet dans une complétude tout à fait contraire à la castration, et donc tout à fait imaginaire : l'objet, en un premier temps, serait donc la femme qui manque, le signifiant qui manque, la règle ou la loi qui manquent, l'homme qui manque, le sexe qui manque pour totaliser le système.

La demande suppose donc une multitude d'objets "susceptibles" (imaginairement) de combler la castration. Mais où ce comblement est-il supposé pouvoir s'accomplir ? Il peut s'accomplir à deux endroits différents auxquels il faudra rajouter un troisième :

si la bouteille A + la bouteille B = une bouteille pleine, vous pouvez transvaser la bouteille A dans B (1) ou B dans A (2) pour avoir une bouteille pleine ou encore emporter la complémentarité des deux bouteilles (3) pour totaliser La Bouteille.

La demande en psychanalyse peut se jouer à ces différents niveaux :

l'analysant (la bouteille A) demande à l'analyste (la bouteille B) le complément qui lui manque : l'analysant demande par exemple de l'affection, de l'attention, une satisfaction, une réduction, une cigarette, une pomme, le sein ou encore la connaissance de sa maladie, l'explication de son cas, les résultats d'un test, un ordre, un conseil qui lui dise ce qu'il doit faire, une voix.

Mais il se peut aussi que la demande se joue d'une tout autre façon... c'est-

à-dire que ce soit l'analyste qui soit supposé rechercher, demander quelque chose. Car la demande va tout aussi souvent de l'analyste à l'analysant. La demande n'est pas le monopole de l'analysant.

L'analyste demanderait alors un signe de bonne volonté, une présence ponctuelle, beaucoup d'argent, les saletés de l'inconscient, toute sa misère et toute sa merde ou encore la connaissance d'un nouveau cas, la preuve de sa théorie, le complément à sa propre analyse, un cas qui viendrait remettre en question et en ordre son propre système de pensée, un regard.

L'analysant et l'analyste pourraient aussi avoir une demande mutuelle et complémentaire : un bien-être et un bonheur mutuel dans l'analyse, avec ou sans rapport sexuel harmonieux, un échange de bons procédés, une analyse qui serait leur enfant commun, leur phallus; il pourrait aussi demander une complicité de pensée, des réponses et des questions bien complémentaires, s'enchaînant parfaitement, l'inconscient de l'analysant pourrait très bien se marier à celui de l'analyste dans l'unité et l'harmonie du savoir de l'inconscient du sujet supposé savoir. Une didactique !

Tous ces cas sont demandes d'amour ou demandes de savoir :

	Amour	Savoir (Ignorance)
demande de l'analysant	sein	voix
demande de l'analyste	merde	regard
demande mutuelle	phallus	savoir

Ainsi la demande prend-elle les formes de l'objet a, de l'objet (imaginaire) qui manquerait pour établir une structure, une structure qui pallierait définitivement à l'échec.

Mais l'analyste connaît la structure de répétition propre à la demande. La demande vise l'échec répétitivement, parce que plus profondément que toutes ses formes pulsionnelles, la demande porte en sa structure (répétition de l'échec) la vanité imaginaire de ces objets a.

2.1.1.2. La demande (implicite) de haine ou analyser la demande

Il ne s'agit nullement de comprendre ce que le sujet demande : la disparition de ses symptômes, la connaissance de soi, une analyse pour l'analyse, voire une analyse didactique.

Analyser la demande n'est pas davantage repérer la structure orale, anale, phallique, scopophilique ... etc de la demande.

A travers ce qu'il demande explicitement, l'analysant sait bien que c'est tout autre chose qui va se jouer. Il demande à l'analyste de lui répondre mais, en même temps, il sait bien que ce ne serait que des paroles... comme il peut en avoir un peu partout... bonnes ou mauvaises.

Aussi "sa demande est intransitive, elle n'emporte aucun objet" (Lacan, Ecrits, p.617).

Tous ces objets de demande explicite peuvent attendre parce qu'au fond ce n'est pas de cela qu'il s'agit.

Si comme analyste nous offrons de parler, c'est-à-dire de demander ("avec de l'offre, j'ai créé la demande") c'est bien pour mettre l'inconscient répétition en jeu. Il s'agit d'analyser la demande inconsciente. Le sujet qui demande est là où il ne pense pas (Cogito Lacanien). La demande inconsciente est là où la demande explicite ne pense pas qu'elle est. Déceler cette demande inconsciente c'est toujours repérer le cauchemar du sujet qui échoue répétitivement dans son acte.

Cette répétition de l'échec peut bien sûr se présenter sous sa forme de compromis dans la demande névrotique de tel ou tel objet. La demande psychotique révèle au contraire la nécessité de dégager la structure cauchemardesque (restée cachée parfois sous la demande explicite névrotique). Cette demande explicite n'est nullement nécessaire pour le psychotique.

Peu importe que le sujet demande quelque chose de sensé, quelque chose d'aberrant ou qu'il ne demande rien, ce qui est en jeu dans la demande inconsciente c'est qu'il ne s'en sort absolument pas, qu'il ne se constitue pas, qu'il crève.

La meilleure demande à ce niveau inconscient est donc celle de l'acte manqué par excellence, celle qui met en jeu la mort du sujet, c'est-à-dire son échec à se situer et à se constituer.

La tentative de suicide en est l'explicitation la plus criante, l'exemple type de la demande inconsciente.

La haine touche le sujet lui-même dans sa constitution. Elle peut aussi toucher l'Autre vis-à-vis duquel le sujet se constituerait. Haine du père, haine de la mère ; haine du compagnon de vie, haine des enfants, etc. Toutes formes de demande inconsciente.

Enfin et surtout, la haine peut porter sur la destruction générale et notamment sur tout objet qui viendrait combler une demande

explicite. L'analyse de la demande vise justement à faire apparaître ce vide où toute demande s'enracine.

C'est en quoi la demande inconsciente est en son fond mélancolique.

Le mélancolique se caractérise par une culpabilité incontournable, c'est-à-dire qui ne peut s'accommoder d'aucune contrepartie. Cette culpabilité est incontournable parce qu'elle ne peut entrer dans un jeu intersubjectif : la mise à prix ("celui qui pourra donner quelque indication sur le coupable se verra récompensé et de plus sera automatiquement lavé de toute faute et complicité dans l'acte dénoncé") n'y a pas de partie. C'est que le coupable n'est pas une organisation intersubjective (cfr. Poe : Le crime de Marie Roget). Il n'est même pas sujet puisque le sujet est littéralement anéanti par la culpabilité.

Il est pure culpabilité ; pas la culpabilité d'être un sujet ou un objet, mais bien plutôt celle d'être réduit à rien : "je suis un déchet de rien" ; objet a, si l'on veut, mais en tant qu'il se réduit au rien qui le sépare de... On pourra y voir l'introjection d'un objet haï et aimé à la fois, avec un gonflement narcissique de la haine. Cette haine n'a finalement ni objet, ni sujet. C'est bien pourquoi le mélancolique est la merde non de quelqu'un, mais du monde ou encore un seau de merde tout court.

Caractère anal, dira-t-on ; pas tellement si l'on considère que ces quelques mots rendus par le psychotique sont la métabolisation d'un néant plus primitif, celui de l'introjection, celui de la pulsion orale.

La pulsion orale, croit-on, correspondrait à un besoin passant par la demande. Le fonctionnement de la pulsion orale au contraire montre qu'il ne s'agit nullement de besoin, puisque celui-ci est court-circuité continuellement (anorexie - obésité). La demande orale s'éteint justement : on garde le silence. Ce qui suppose que cette demande, irréductible au besoin, ne conduit pas directement au désir (au rapport de la parole discourante à l'être, à une chaîne métonymique). On peut bien entendu voir dans ce silence une surdétermination par des conventions culturelles : "on ne parle pas la bouche pleine". On verra au contraire qu'il n'y a pas du tout de bouche pleine ; pendant les silences, la bouche est vide, bouche bée (ce qui n'est pas le cas quand on "la ferme", quand on se tait).

Ce vide marque l'inexistence de toute chaîne intentionnelle : le sujet ne cache pas une intention derrière son silence. Nulle

intention, nul besoin, nul désir non plus. "Dépression" si l'on veut, mais dans un sens tout différent de la dépression du fantasme de l'obsessionnel qui met tout sous chape.

2.1.1.3. La demande est passionnelle

Qu'elle porte sur n'importe quel objet, la demande est essentiellement demande d'amour, demande au supposé savoir, demande de haine. Bref, demande passionnelle au sens où dans la passion, le sujet (pas encore) constitué est détruit. (Haine) éventuellement pour qu'autre chose puisse apparaître (amour-savoir).

"Un coup de ton doigt sur le tambour décharge tous les sons et commence la nouvelle harmonie. Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux hommes et leur mise en marche. Ta tête se détourne : le nouvel amour ! Ta tête se retourne : le nouvel amour ! "Change nos lots, crible les fléaux, à commencer par le temps" te chantent ces enfants. "Elève n'importe où la substance de nos fortunes et de nos vœux", on t'en prie. Arrivée de toujours, qui t'en iras partout" (Rimbaud, Illuminations - A une Raison).

La Raison de la demande n'est nullement l'objet de la demande -car cet objet n'est que l'écran de la castration. Castration qui vide tous les lambeaux insuffisants des essais lamentables du sujet.

La demande vise toujours l'objet d'une passion, c'est-à-dire l'objet a. Mais la réponse en terme d'objet est en même temps l'évacuation de la demande, c'est-à-dire l'évitement de la répétition -inconscient que l'analyse veut travailler.

La question de savoir s'il faut répondre à la demande d'objet par la frustration ou par la satisfaction est dès lors une fausse question car elle ignore la structure de la demande.

La demande a une place explicite qui s'exprime par la demande de quelque chose (cfr. les formes de la demande). Cependant cette place explicite cache la nature propre de la demande qui est la répétition, répétition de l'échec, répétition de la destruction, de la haine.

Les demandes où la haine est de prime abord évidente sont sans doute relativement rares, mais elles ont l'avantage de dégager la vraie structure de la demande : la demande est passionnelle.

La passion vise d'abord à vider, à faire table rase, à haïr ce qui a été. Puis vient le "nouvel amour".

Mais cet amour ne vient sûrement pas

comblent ce vide de la haine. L'amour n'a rien à donner ; "L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas" (Lacan, Ecrits, p. 618).

L'amour est-il une simple feinte : donner ce qu'on n'a pas pour recevoir ce qui manque ? Ou encore l'amour vise-t-il à combler un vide personnel (par exemple le vide de la haine). Il est tout à fait notoire que lorsque quelque chose vient combler le vide (de la haine), vient satisfaire pleinement la demande d'objet en jeu dans l'amour, alors l'amour disparaît. Tout autre est l'objet qui ne comble pas, mais qui interpelle.

Ainsi l'enfant aimé ne s'endort pas toujours dans la satisfaction comblée, surtout si l'Autre, qui a aussi bien ses idées sur ses besoins, s'en mêle et, à la place de ce qu'il n'a pas, le gave de la bouillie étouffante de ce qu'il a, c'est-à-dire confond ses soins avec le don de son amour. C'est l'enfant que l'on nourrit avec le plus d'amour qui refuse la nourriture et joue de son refus comme d'un désir (anorexie mentale)" (Lacan, Ecrits, p.628).

L'amour comblant suscite ainsi la haine. Ce qui montre clairement l'insuffisance du cercle vicieux de la haine et de l'amour : de l'"haine-amoration".

Ce cercle vicieux force une prise de distance, une vision des choses, un Voir ; une théorie, un savoir. Mais ce savoir en définitive n'est-il que la sortie du cercle passionnel haine-amour ?

Ou encore, la passion n'est-elle qu'un moment passager dont il "convierait" de sortir au plus vite par une prise de distance, par une "conscientisation", par un savoir sur soi qui reprendrait les choses avec recul, qui "analyserait" les choses ?

L'amour vise autre chose que le retour à la haine suite à un complément et autre chose que la prise de distance "analytique".

L'amour se maintient parce qu'il n'est pas comblé et parce qu'en même temps il n'est pas su ; l'amour est passionné du vide de la haine en même temps qu'il est passionné de l'ignorance sur le fond de ce qui se passe. Les questions de savoir, ou les demandes d'objets a de type "savoir" (regard, voix, sujet supposé savoir) sont dès lors aussi des demandes pièges où l'analyste risque de se laisser prendre parce qu'il ruinerait, par un savoir quelconque, la passion qui naît dans la demande.

Au contraire, tout l'art de l'analyste serait de mettre en jeu cette même passion de l'ignorance où le sujet, échafaudé par le regard psychologique, par la voix surmoïque, ou par le savoir "psychanalytique", de-

vrait être détruit pour que puisse naître continuellement autre chose.

La demande de regard, de voix ou de savoir n'est donc que le masque de cette ignorance fondamentale où le sujet se passionne plutôt qu'il ne s'analyse. Que l'analyse cesse d'être analyse et devienne passion.

2.1.1.4. Entendre la demande

Entendre la demande c'est donc se situer d'emblée dans la demande passionnelle. Il n'y a pas de demande d'analyse non passionnelle. C'est un minimum exigible pour qu'il puisse y avoir analyse.

Donc la demande en analyse devrait toujours être accompagnée de cette destruction génératrice de vide et de cet espoir fou de réussir quelque chose de nouveau.

Mais suffit-il de mettre cet élément passionnel en lumière ? Ou encore les "folies passionnelles" sont-elles de bonnes "indications" d'analyse ?

Nous voyons bien que la passion doit se jouer dans l'analyse elle-même. La demande est adressée à l'analyste. Les folies passionnelles sont généralement très peu sujettes à l'analyse pour autant justement que la passion s'est déjà cristallisée et organisée en un autre lieu délirant.

Entendre la demande c'est permettre que cette passion inhérente à la demande puisse se jouer en analyse.

C'est dans ce sens que l'analyste prendra toutes les dispositions nécessaires pour que la demande passionnelle ne lui file pas entre les mains :

- il exigera par exemple une rupture radicale avec la famille là où la structure familiale contient cette passion dans une structure incestueuse prête à entretenir les passions dans les barbelés familiaux.
- il exigera pas exemple des honoraires démesurés pour celui qui partage avec mesure sa passion en collections d'activités, de passe-temps, ... etc., etc.
- il imposera une règle d'abstinence là où la passion filerait du côté d'aventures concurrentes de l'analyse. L'amour est souvent la fin de l'analyse en ce que la passion va se jouer ailleurs. L'analyste devrait pouvoir tenir et soutenir la passion engagée dans l'analyse, à côté d'autres passions. Mais là où d'autres passions viennent diluer la demande passionnelle d'analyse, l'analyste se doit d'entendre cette dilution en jeu.
- il exigera éventuellement que les parents du futur analysant se remettent en question eux-mêmes. Ceci afin de dénouer les liens

passionnels qui emprisonnent le sujet et sa passion dans tel ou tel cercle fermé.

Il exigera, il interdira, il renverra éventuellement à d'autres analystes. Il fera tout ce qu'il faut pour que cette demande passionnelle soit là en analyse.

Là où il ne peut pas encore voir où ces passions sont emprisonnées, l'analyste pourra aussi manoeuvrer pour retrouver le lieu de répétition inconsciente, c'est là l'essentiel du processus de régression.

Car dans la régression, il ne s'agit pas d'un retour en arrière, d'une déstructuration. La régression psychanalytique c'est à la fois le retour à une topique inconsciente, le retour à un stade temporel antérieur (de la demande), le retour à un mode de fonctionnement psychique plus primitif que la mise à distance conceptuelle.

Ces trois types de régression ne sont pas sans rapports : il s'agit chaque fois d'une régression vers l'endroit où la passion est restée bloquée. Ce qui n'a rien à voir avec une régression destructurante où, au contraire, la passion est de plus en plus absente.

Les conditions de l'analyse se résument toujours à la possibilité de cette demande passionnelle répétitive qui est le seul roc de l'analyse et sans laquelle il n'y a pas d'analyse.

En échange de la demande de l'analysant, l'analyste se doit de demander la foi de l'analysant et non une simple crédulité (cfr. Borges, "La Rose de Paracelse"). Cette foi peut être mise d'abord à l'épreuve dans les conditions absolues que l'analyste réclame pour que la demande passionnelle soit bien là en jeu dans l'analyse et non pas ailleurs ; car user de la technique analytique en dehors de cette foi de la demande passionnelle "est aussi stupide que d'ahaner à la rame quand le navire est sur la sable" (Lacan, Ecrits, p. 583).

Encore cette passion ne devrait-elle pas être nécessairement unilatérale !

La demande est l'aveu d'une répétition. Elle est plus qu'une répétition, plus qu'un échec. En effet, elle met en jeu une reconnaissance mutuelle (qu'on prenne "aveu" dans le sens 1°) d'un acte établissant une vassalité ou 2°) d'une approbation, d'un consentement).

L'échec répété est bien sûr un manque, un trou, un vide pour le sujet. Mais ce vide, cette castration où il ne peut pas se reprendre est le roc sur lequel sa passion va se bâtir.

"Flectore si nequeo Superos,
Acheronta movebo"

Les échecs des plus hauts idéaux de l'analysant, leur répétition, vont servir de roc à sa passion dans l'analyse, dans la demande.

2.2. ENTENDRE LE FANTASME OU LE TRANSFERT-RESISTANCE

La structure du fantasme est celle d'une bande de Moebius :

perception → système inconscient → motricité (envers de perception) → envers du système inconscient → perception etc.

Ce qui veut dire que le rythme du fantasme se joue toujours simultanément sur deux faces, ainsi par exemple :

le trajet envers du système inconscient → perception va toujours de pair avec le trajet système inconscient → motricité (envers de perception). Même si la lecture et la perception du fantasme ne se font que d'un côté seulement.

Ce rappel nous permettra mieux de situer précisément comment on peut entendre un fantasme et sa valeur dans la cure.

2.2.1. Associations sur un fantasme

Je prendrai pour exemple un fantasme de l'homme aux rats (Journal d'une analyse, p.65-159). Ce fantasme est appelé par Freud transfert. Nous verrons plus loin comment ces deux concepts s'imbriquent. Freud énonce ce fantasme : "Ma mère est debout là, désespérée : tous ses enfants ont été pendus". Le fantasme se présente clairement par sa face perception.

L'analyse du contenu de ce fantasme par la méthode des associations libres mène sur deux pistes :

1) Je cite Freud : "Ceci me rappelle la prophétie de son père (le père de l'homme aux rats) disant qu'il deviendrait un grand criminel" (Ibid.)

2) "Le patient sait -je cite toujours Freud- qu'un grand malheur s'est jadis abattu sur ma famille : un de mes frères, garçon de café, a commis un assassinat à Budapest et a été exécuté..."

Une piste est proposée par Freud et mène au système inconscient du sujet. Une autre piste est proposée par l'homme aux rats : cette piste va dans un tout autre sens, elle touche très clairement l'envers du système inconscient, c'est-à-dire l'ensemble des éléments réels qui soutiennent le système inconscient : par exemple, la réalité du fait divers où un homonyme de Freud aurait assassiné et aurait été exécuté comme sanc-

tion soutient la haine et la culpabilité tout-à-fait inconscientes du patient.

Ces deux pistes, qui suivent la perception du fantasme, sont cependant prises l'une par l'analysant, l'autre par l'analyste et ce n'est pas pour rien que l'analyste associe sur l'analysant tandis que l'analysant associe sur la personne "réelle" de l'analyste (il est sans importance de savoir si le Freud assassin du fait divers était ou non apparenté à Sigmund ; l'homme aux rats vise de toute façon la réalité de l'analyste¹).

Entendre le contenu dépendra donc essentiellement de qui entend ce contenu. L'analysant et l'analyste n'entendent sûrement pas la même chose... ils entendent même l'inverse l'un de l'autre. Il n'est donc pas du tout indifférent pour la menée de la cure de laisser parler l'analysant sans tenir le fil de la cure en main, de lui laisser la bride sur le cou ou, au contraire, de mener le cheminement là où l'analyste veut aller.

Non seulement les choses avancent sans doute moins vite sans intervention de l'analyste, mais encore le chemin est tout différent dans ces deux pistes radicalement opposées (même si elles ne sont que l'envers l'une de l'autre).

Les associations de l'analysant sur un fantasme mèneront (selon le rythme même du fantasme) à l'envers de l'inconscient, c'est-à-dire à une structure objective, apparemment dégagée du subjectif où le sujet est victime de l'objectif, voire de l'objet. L'objectif et l'objet prennent alors valeur d'écran, de voile à ce dont il s'agit vraiment, c'est-à-dire des pulsions subjectives. L'envers de l'inconscient est essentiellement le voile qui cache l'endroit de l'inconscient. Le sujet est alors hypnotisé par cet objet. Laisser l'analysant associer sans tenir le fil de l'analyse, c'est s'enfoncer avec lui dans cette phase hypnotique. Laisser à lui même, le fantasme a donc essentiellement cette

(1) On pourrait par là repérer le mécanisme de projection qui joue dans le rythme du fantasme; projection qui consiste à développer consciemment le fantasme du côté qui ne mène pas à la motricité; ainsi, l'homme aux rats projette son désir de mort sur un certain Freud, c'est-à-dire sur l'envers de son système inconscient. Parallèlement, on pourrait dire que Freud projette aussi son désir de mort sur l'homme aux rats qui lui sert à lui, Freud, d'envers de son système inconscient. On voit très bien ici comment l'inconscient de l'analysant sert d'envers de l'inconscient de l'analyste et réciproquement.

structure d'écran objectif qui cache l'inconscient.

L'envers de l'inconscient cache l'inconscient comme le fétiche cache la castration. C'est en ce sens que le fantasme abandonné à lui-même a une structure perverse. Je dis bien une structure perverse puisque celle-ci est indépendante du contenu du fantasme qui peut être une perversion. Ce contenu de perversion ne fait que redoubler la structure du fantasme abandonné à l'association de l'analysant.

C'est dans ce biais que risque de tomber une analyse qui se laisserait guider uniquement par une succession d'objets a. Bien sûr, les objets a se succèdent dans une analyse. Il importe d'en repérer, non pas tellement leur qualité d'objets a, mais bien comment l'analyste peut en dévoiler la dimension d'écran et manoeuvrer avec cette suite d'associations toujours semblable de l'analysant :

- "J'ai appris que votre frère serait un assassin".

- "On dit sur vous que..."

Ou sous une forme moins évidemment transférentielle :

- "Je n'y suis pour rien si mon père et Mr K. m'importunent" (Dora).

Ecouter le fantasme mène toujours à le suivre sur la voie de désengagement subjectif qui est proprement la sienne.

Le fantasme conscient est essentiellement une perception désengageante du sujet et un simple laisser-aller le mènera inévitablement à déplorer telle ou telle situation objective... sa fonction est en effet essentiellement de faire passer, de traduire les possibilités conscientes, la motricité en perception, l'inconscient en envers de l'inconscient.

Ecouter le fantasme c'est toujours rester sur cette face de lecture où analyste et analysant sont impuissants à rien changer.

Entendre le fantasme c'est au contraire en dévoiler la structure complète, c'est-à-dire l'inconscient et la pulsion motrice qui la sous-tend. Sans analyste, pas de possibilité d'aller à contre-courant du fantasme et de remettre en jeu les possibilités sous-jacentes du fantasme et décidément enterrées par lui.

2.2.2. Entendre le fantasme

La structure du fantasme est constituée de deux faces accolées l'une à l'autre et se prolongeant l'une dans l'autre (Bande de Moebius).

Entendre le fantasme c'est d'abord s'inscrire dans ce rythme du fantasme, c'est-à-dire remettre en jeu et prendre prise sur les éléments inconscients du fantasme, sur la phase 2 du fantasme.

Entendre le fantasme est donc à l'opposé de la traduction ou de la transposition illustrative de différentes phases types 1 et 3 du fantasme. Il s'agit au contraire de renverser toujours ce foisonnement de contenus qui peuvent se substituer les uns aux autres. Scènes d'esclavages, enfants battus par le maître d'école, père battant un animal domestique, scène de boucherie, etc., etc., l'allongement de la liste pour chaque fantasme est infini. Mais cette liste n'est que la mise à l'écart de l'inconscient, elle n'est que l'échafaudage jamais achevé de l'envers de l'inconscient, elle n'est que l'ensemble des réalités (réelles, rêvées ou imaginées, peu importe) derrière lesquelles l'inconscient du sujet (comme échec et comme possibilité) se cache.

Entendre le fantasme c'est opérer cette reconversion. Et cela ne se fait pas une fois pour toutes. Cette reconversion continue se fait selon la structure du fantasme. C'est-à-dire :

1) dans l'épaisseur de la bande de Moebius : en mettant en jeu dans l'analyse le fait que la perception de l'analysant n'est que l'envers de sa propre motricité issue de l'inconscient et le fait que l'envers de l'inconscient n'est que l'édifice dont se réconforte l'inconscient.

Ainsi, la perception d'une scène de fustigation ne serait-elle que l'envers de l'impulsion personnelle à battre.

Ainsi, la complexité familio-sociale où se débat Dora n'est que l'envers de son propre inconscient constitué de son échec répété à être femme... et de sa possibilité de devenir femme de sa façon propre.

2) dans la continuité de la bande en ne lâchant pas le fil même de tel ou tel fantasme : "Qu'est-ce qu'il adviendrait après ?"

"Qu'imaginez-vous ?"

"Que feriez-vous alors ?"

qui, inmanquablement, remet le fantasme dans sa condition inconsciente puisqu'il s'agit là de faire jouer le fantasme dans la rythmicité et de faire jouer cette rythmicité dans le scénario imaginaire raconté sous la pression de l'analyste et devant lui.

On réservera de préférence la reconversion dans l'épaisseur de la bande de Moebius pour des sujets plutôt névrosés, aveugles justement à cet envers de l'inconscient et contrôlant au contraire trop bien le scénario rythmique fantasmatique. On fera l'inverse pour des

sujets plutôt psychotiques. Tout ceci à titre d'indication.

Entendre le fantasme c'est donc essentiellement intervenir à contre-courant de l'association fantasmatique, forcer le sujet à renverser l'envers de l'inconscient ou le forcer à pousser son imaginaire fantasmatique aussi loin qu'il le peut vers la motricité où il ne peut s'échapper.

Ce forçage implique donc une lutte entre l'analysant et l'analyste. Entendre le fantasme c'est affronter cette question du transfert.

2.2.3. Les deux faces du transfert

On sait l'importance du "transfert" dans la cure de l'homme aux rats et plus précisément des "fantasmes de transfert". A y regarder de plus près, on remarquera bien vite que ces fantasmes sont essentiellement structurés comme les phases 1 et 3 du fantasme "on bat un enfant".

Le transfert est ici la mise en scène imaginative de péripéties antérieures à la vie psychique. Il ne s'agit pas bien sûr de nier cette continue remise en scène des difficultés et des situations que l'analysant a vécu avec son père, sa mère ou quelque personnage important de son enfance. Ce type de transfert est présent partout : nul ne le niera. Ce qui fait la spécificité du transfert psychanalytique n'est pas là et il n'y a donc nullement lieu de croire qu'il suffise d'"interpréter" cette ingérence du passé dans le présent pour opérer quelque travail psychanalytique, si mince soit-il.

Le transfert est une notion qui renvoie à une expérience clinique tout-à-fait patente pour l'analyste, c'est-à-dire celui qui s'y entend à mener une cure psychanalytique.

Ce phénomène a deux faces :

- d'une part, l'analysant résiste, c'est-à-dire que sa parole, ses associations libres subissent quelque blocage tout-à-fait perceptible.

- d'autre part, ce n'est qu'à partir de ce type de blocage que la cure avance vraiment sensiblement.

Ces deux faces, face de résistance, face de moteur de la cure, se jouent essentiellement sur l'analyste, sur sa présence.

La notion de transfert, c'est-à-dire le rôle de la présence de l'analyste, repose essentiellement sur ces deux faces totalement irréductibles.

On a cru un moment que ces deux faces pouvaient se rapporter, l'une à l'analysant,

l'autre à l'analyste. L'analysant résisterait, l'analyste ferait avancer la cure. Il n'en est rien, même si les deux articles de "La technique psychanalytique" de Freud sont centrés, l'un sur l'analysant et la résistance, l'autre sur l'analyste et l'éthique de la psychanalyse (la dynamique du transfert - observation sur l'amour de transfert).

Comment aborder le transfert alors ? Par son côté le plus visible : les associations s'arrêtent (et il n'est pas dit qu'elles s'arrêtent de la seule faute de l'analysant), silence donc.

Mais de quel silence s'agit-il ? Car il est bien évident que le transfert ne se reconnaît pas uniquement à un silence matériel, à une absence de sons. Le silence dont il s'agit c'est celui des "associations"... la parole proprement dite opérante en psychanalyse disparaît et laisse un vide. C'est bien comme ça qu'il faut entendre le transfert, "arrêt des associations". Cet arrêt des associations peut se manifester par un silence total ou par d'autres structures significatives

- 1) acting out
- 2) rêve, fantasme, hallucinations, mise en image, et comme en cinéma.

Tous modes de significations qui dévoilent sans doute un sens profond mais aussi le recouvrent de leur représentation, (Rücksicht auf Darstellbarkeit), c'est-à-dire des modes de significations correspondant au déni (mécanisme fondamental du fétichisme).

- 3) prise de conscience, reconnaissance d'un fait, interprétation herméneutique dite (faussement) psychanalytique. Mode de signification où l'affirmation se soutient de la négation de la négation et qui, sous un mode intellectuel, évite proprement ce qui affecte (cfr. La dénégation).

Ces trois façons de combler le silence des "associations libres" sont précisément les trois voies mentionnées par Freud pour liquider le désir du rêve ("Complément métapsychologique à la théorie des rêves", p.133).

Or, en psychanalyse, il ne s'agit nullement de liquider "le désir du rêve" mais de le rendre opérant. Donc d'éviter l'acting out, le ron-ron des fantasmes conscients et l'interprétation - prise de conscience.

2.2.4. Les résistances du fantasme

Car ces trois modes de liquidation du désir du rêve sont chacun des façons de désarticuler le fantasme et le transfert : dans l'acting out, le fantasme suit bien son rythme jusque dans la motricité mais en s'échappant

totalemment de la situation analytique.

Une analyse menée par Kris en donne un exemple (étudié par Lacan, "Ecrits", p. 393-399). Il s'agit d'un sujet de profession intellectuelle entravé par une compulsion à prendre les idées des autres par une obsession du plagiat. Et un beau jour, le voici qui arrive à la séance avec un air de triomphe. La preuve est faite : il vient de mettre la main sur un livre à la bibliothèque qui contient toutes ses idées à lui. On peut dire qu'il ne connaissait pas le livre puisqu'il y a jeté un oeil après avoir eu ses idées à lui. Néanmoins, le voilà plagiaire malgré lui. Vous reconnaîtrez dans cette histoire la structure de fantasme : le sujet s'y absente dans le fait qu'il n'y est pour rien, et apparaît ce quelque chose détaché de lui, cause de son désir malgré lui, l'objet a : le savoir, "sujet barré poinçon de petit a".

Vous en voyez aussi très bien le rythme : la perception de ce livre qu'il a plagié sans le savoir le mène à son inconscient mais là, la trace se perd puisque nous ne voyons que son air de triomphe où s'annonce l'envers de l'inconscient : "Vous voyez bien que je n'y suis pour rien, c'est le monde extérieur qui est la cause de mon plagiat."

La bibliothèque lui a servi d'échafaudage, de support, d'envers pour son inconscient que je désignerai : désir de plagier¹.

La motricité affleure également dans cette position où il reste d'écrire et de plagier réellement : un travail est prêt à paraître.

Sa première analyste (Melitta Schimideberg) avait déjà donné une interprétation de cette structure lorsqu'elle lui avait dit à peu près : "qui a volé, volera", rapprochant par là son obsession du plagiat d'un symptôme passé : à la puberté, il chapardait volontiers livres et sucreries. Cette interprétation de contenu rapprochait très clairement et justement d'ailleurs son obsession du plagiat à une compulsion au vol. Mais ceci sans mettre en jeu (transférentiel) le rythme du fantasme. Cette interprétation était restée sans résultat.

Ernst Kris intervient tout autrement : "Il demande à voir ce livre (plagié). Il le lit. Il découvre que rien n'y justifie

(1) Infinies sont les possibilités offertes par le monde extérieur pour venir former cet envers de l'inconscient. "La Bibliothèque de Babal" (in "Fictions") de Borges illustre bien cette infinité de possibilités dont se construit l'envers de l'inconscient.

ce que le sujet croit y lire. C'est lui seul qui prête à l'auteur d'avoir dit tout ce qu'il veut dire." (Lacan, "Ecrits", p.394)

Kris a sauté à pieds joints sur l'envers de l'inconscient, sur la réalité, sur l'objectivité, y allant d'ailleurs de quelques conseils objectifs : "Il n'y a que les idées des autres qui sont intéressantes, ce sont les seules qui soient bonnes à prendre : s'en emparer est une question de savoir s'y prendre" (id. p. 397).

Kris a sauté sur la réalité envers de l'inconscient pour interpréter le fantasme. Et en conséquence, c'est le transfert que le fantasme va entraîner avec lui dans la réalité.

Après ses séances d'analyse, l'analysant va manger des cervelles fraîches... la cervelle fraîche de Kris sans aucun doute. Une répétition de plus. Un échec de plus.

C'est bien à ce genre de morceau d'analyse qu'il faudrait réserver le terme de "forclusion" ou de "retranchement", comme le fait Lacan (p.398), si l'on veut réserver un usage à ces termes (synonymes). Ainsi, ce qui a été forclos ou retranché, c'est bien une "relation orale", dit Lacan, qui se manifestait dans sa compulsion au vol et son obsession du plagiat et qui, pour avoir été délaissée dans sa structure rythmique fantasmatique, réapparaît dans le réel, c'est-à-dire ici, dans les cervelles fraîches (où la réalité rattrape le réel et la répétition).

Un deuxième mode de liquidation du désir du rêve est composé des rêves, des fantasmes et des hallucinations. Nous laisserons rêves et fantasmes de côté puisqu'ils peuvent être entendus et employés de manières fort différentes et finalement opposées : on peut les tirer vers l'hallucination, vers l'acting out, vers la prise de conscience !

Les hallucinations ont précisément une structure semblable à l'acting out en ce sens qu'elles sont aussi l'envers de l'inconscient, le monde réel qui cache et soutient l'inconscient et ce qui pourrait s'y jouer. On pourrait donc aussi leur réserver l'usage du terme de forclusion, mais dans le sens alors où l'engagement de l'inconscient est forclos par son envers ou par exemple où l'hallucination du doigt coupé de l'homme aux loups vient boucher tout le rythme de son fantasme de couper, d'être coupé, etc.

Le troisième mode de liquidation du désir du rêve est la prise de conscience. Vous en avez un excellent exemple dans l'interprétation de Mélitta Schmideberg pour la même obsession de plagiat chez le patient de Kris.

L'interprétation consiste, à ce niveau, à rapprocher la structure fantasmatique (plagier) d'une structure symptomatique répétitive antérieure (voler). Elle consiste à peu près à dire à l'analysant : vous répétez dans vos fantasmes ce que vous avez déjà répété dans la réalité antérieurement et il n'y a aucune raison pour que vos fantasmes ne deviennent pas, en leur temps, réalité...

Comme si le fantasme était une étape préliminaire à l'accomplissement réel.

Nous voyons ici encore que ce type d'interprétation du fantasme se laisse à nouveau guider par la réalité, c'est-à-dire en fin de compte par un ensemble de faits qui sont en rapports directs avec l'envers de l'inconscient.

L'interprétation -prise de conscience- suit donc fidèlement les visées de résistance présentes dans le fantasme.

Ces trois modes de résistance du fantasme (acting out, hallucination, prise de conscience) suivent tous trois la visée de résistance du fantasme : faire dévier le rythme du fantasme sur l'envers de l'inconscient (phase 1 et 3 du fantasme). Or, cet envers de l'inconscient bâti sur la réalité, amène le sujet à s'absenter, à se retirer, à mettre entre parenthèses le transfert à défaut de pouvoir le supprimer. Elles mettent en jeu le côté résistance du transfert. L'envers de l'inconscient sert la résistance du transfert.

Il convient donc d'aborder le fantasme comme un transfert. C'est la seule valeur du fantasme; il est là comme une monnaie d'échange.

2.2.5. La valeur du fantasme

Reprenons le fantasme de l'homme aux rats : "La mère de Freud est là, debout, désespérée : tous ses enfants ont été pendus". Nous supposons que l'analyste trouve d'emblée l'interprétation juste (sa propre analyse doit, en effet, lui permettre de ne pas venir fourrer ses propres problèmes dans ceux de son analysant).

L'interprétation juste est, disons, celle de Freud : "ceci me rappelle la prophétie de son père disant qu'il deviendrait un grand criminel".

Supposons maintenant que l'analyste lui donne cette interprétation de façon précise. Il aurait pu faire bien autre chose : se taire, faire hum hum, acquiescer, demander des explications, relever un signifiant, dire des milliers de choses sans rapport évident avec le fantasme, etc., etc., et

tout cela à partir de l'interprétation juste. Je le répète, on peut quand même lui faire crédit de cette interprétation juste. Supposons donc que l'analyste lui donne l'interprétation clairement, froidement, précisément. Cette interprétation peut encore prendre des valeurs bien différentes. Ainsi, l'analysant peut l'entendre de différentes façons :

1) "Je savais bien que vous alliez dire cela, vous êtes de nouveau dans vos petits schémas oedipiens, je les connais par coeur et, en entendant, vous ne m'écoutez qu'à travers vos grilles pour vérifier vos idées préconçues... A la limite, vous ne m'intéressez pas, je ne viens plus." (Cfr. la fin de l'analyse de Dora).

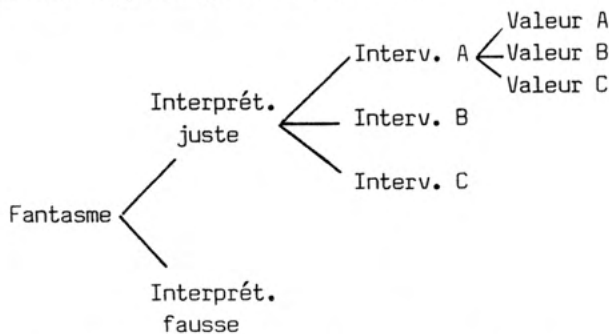
2) "Je ne pensais plus à cette prophétie de mon père, c'est vraiment un salaud de m'avoir piégé dans ce système... et au fond, je vois bien, Monsieur Freud, que vous êtes tout différent. Si vous me dites cela c'est que vous me faites confiance, etc., etc."

3) "Quel pauvre imbécile, il ne fait que rabâcher ce que Freud a dit... pauvre con, je me tais... je suis vraiment tout seul pour faire mon analyse."

4) "Ca, je n'y avais jamais pensé... que cette prophétie puisse avoir une importance pour moi."

5) Vous dites ça parce que vous avez peur que je pende vos enfants, Monsieur Freud, et vous voulez prévenir un passage à l'acte de ma part."

Etc., etc., la liste des valeurs différentes d'une même intervention tirée d'une interprétation supposée juste est infinie.



Un même fantasme peut donc prendre un nombre infini de valeurs. C'est bien cette valeur qui doit guider l'entendre du fantasme. Dire que quelque chose a une valeur, c'est dire que "cela fait quelque chose", que "cela me fait quelque chose", dans tous les sens de l'expression.

2.2.6. L'illocutionnaire

Le fantasme raconté et interprété est à la fois un dire et un faire. Il a une valeur.

"Quand dire c'est faire", le titre français de l'ouvrage de J.L. Austin ("How to do things with words"), renvoie à tout un pan du langage qui tombe en dehors de tout le système logique d'affirmation, vraie ou fausse. Ainsi Austin distingue, en un premier temps, performatifs et constatifs (affirmation vraie ou fausse); en un deuxième temps, il généralise sa mise en question d'une conception scolastique du langage basée sur l'affirmation et introduit les trois catégories : locution, illocution, perlocution.

Les performatifs sont des énonciations visant à faire quelque chose. Exemples : parier, promettre, se marier, etc. En disant "Je te promets de...", on le fait réellement. Cette notion de performatif sera reprise par Benveniste qui accentuera la subjectivité qui porte ce performatif : "L'énonciation je jure est l'acte même qui m'engage, non la description de l'acte que j'accomplis". En disant je promets, je garantis, je promets et je garantis effectivement. Les conséquences (sociales, juridiques, etc.) de mon jugement, de ma promesse, se déroulent à partir de l'instance de discours contenant je jure, je promets. L'énonciation s'identifie avec l'acte même. Mais cette condition n'est pas donnée dans le sens du verbe ; c'est la subjectivité du discours qui la rend possible. On verra la différence en remplaçant je jure par il jure..." (Problème de linguistique générale, I 265).

Benveniste montre bien que la valeur performative d'une énonciation est donnée par la subjectivité du discours, finalement par la condition d'intersubjectivité qui sert de garant de l'énonciation. Je fais remarquer ceci : si les performatifs sont placés d'emblée dans la condition d'intersubjectivité, c'est-à-dire s'ils ont besoin de témoins (explicites ou implicites), c'est bien qu'ils renvoient nécessairement à un autre discours qui les garantit (le discours de la loi, par exemple) : ils sont nécessairement dans un rapport métalinguistique.

C'est en fait ce caractère métalinguistique des énoncés performatifs qui permet à O. Ducrot de donner un critère pour les détecter : "leur comportement particulier lorsqu'ils sont traduits du style direct dans le style indirect. La phrase "il m'a dit : je te promets un livre" peut se rendre

au style indirect comme "il m'a promis un livre"; alors que "il m'a dit : je t'apporte un livre" ne saurait avoir pour équivalent "il m'a apporté un livre" (in J.R. Searle, "Les actes du langage", p. 11-12). Aussi bien celui qui fait la promesse que celui qui la rapporte se placent sous la dépendance d'un autre discours qui les domine, qui les juge et authentifie cette promesse. Qu'on laisse la formule sur le compte du promettant ou du rapporteur est alors insignifiant puisque, de toute façon, elle tombe sous la juridiction de la loi qui commande l'un et l'autre discours (direct et indirect).

L'acte de langage du fantasme et du rêve n'est cependant pas performatif. Il n'y a, en effet, pas de subjectivité ou d'intersubjectivité qui porte le discours du rêve, mais bien, plutôt, le rêve porte éventuellement la subjectivité, comme cela se voit dans le cauchemar. Ceci est tellement vrai que, si une forme performative intervenait dans le contenu manifeste ou latent du rêve, elle ne pourrait en aucune façon avoir la valeur d'un performatif. Une promesse en rêve ou en fantasme serait considérée comme invalide tant par le rêveur que par une juridiction civile ou religieuse et, à fortiori, par le psychanalyste. C'est que le rêve ne saurait en aucune façon tirer son pouvoir d'une référence métalinguistique. le rêve ne saurait donner sa foi à un grand Autre.

Mais alors, ne nous sommes-nous pas trop avancés en disant que le rêve fait en disant ? Et ne devons-nous pas dire plutôt que le rêve est un constatif, la constatation d'un désir ?

"Quand dire, c'est faire" reprend non seulement la distinction performatif-constatif, qui fait toujours appel à une juridiction extérieure, mais encore la distinction locution-illocution-perlocution.

L'acte de locution comprend la production de son, la production de mot, la production d'emploi -signifiant, signifié, référent... - ("Quand dire c'est faire", p. 109-110).

L'acte de perlocution comprend la production d'une conséquence produite par le fait de dire. Exemple : un impératif produit éventuellement un comportement; par le fait de dire "venez", j'entraîne la venue de mon interlocuteur ou son indifférence ou son opposition, etc. L'acte perlocutoire est bien entendu tout autre que l'acte performatif : "l'impératif produit un comportement, mais l'énoncé performatif est l'acte même qu'il dénomme et qui dénomme son performateur" (Benveniste, id. p.275). Aussi, le reproche fait par Ducrot à Benveniste (J.R. Searle, id., p.17) de ne pas vouloir aller plus profondément que les

performatifs purs, est à mes yeux totalement injustifié. La perlocution est quelque chose de totalement différent de l'acte performatif; la perlocution vise en effet un comportement (extra-linguistique), le performatif est au contraire un acte de langage (métalinguistique). Tous deux font cependant référence à quelque chose d'intrinsèque au discours du sujet : le performatif à une structure symbolique qui se porterait témoin de l'acte performatif, la perlocution à un comportement qui en apporterait la preuve.

L'acte de langage du rêve ou du fantasme ne saurait être pris par le psychanalyste dans le sens d'un acte de perlocution (ni d'un acte performatif). Le psychanalyste, en effet, ne saurait, sans faillir à sa tâche, rechercher en dehors de la parole -dans un comportement, par exemple- l'efficacité de la psychanalyse (cfr. Lacan, "Ecrits" p. 247-8, 257); la satisfaction enregistrée par le rêve -l'accomplissement d'un désir- ou bien n'est pas une notion psychanalytique (n'est pas du domaine du langage), ou bien n'est pas un effet produit par le discours du rêve mais est intrinsèque au discours du rêve.

L'acte d'illocution est autre chose que l'acte performatif et autre chose que l'acte de perlocution. C'est pourquoi Benveniste n'objecte pas contre l'illocution, comme dit Ducrot (in Searle, id. p. 17-21), mais bien contre la nature linguistique de la perlocution.

"Dans l'acte locutoire, nous utilisons le discours. Mais comment précisément l'utilisons-nous ? Car le discours a de nombreuses fonctions, et très nombreuses sont les manières dont nous l'employons (...) La différence est considérable entre le conseil, la simple suggestion et l'ordre effectif; entre la promesse au sens strict et l'intention vague (...) c'est l'acte effectué en ce deuxième et nouveau sens que j'ai appelé : acte "illocutoire" : il s'agit d'un acte effectué en disant quelque chose, par opposition à l'acte de dire quelque chose. Et j'appellerai la théorie des différentes fonctions linguistiques dont il est ici question, la théorie des "valeurs illocutoires" (Austin, id. 112-3).

Mais si la promesse au sens strict est un performatif, et si l'intention ("vague" ajoute Austin en fonction de son pragmatisme à lui) est un illocutionnaire, il n'en résulte pas que l'illocutionnaire est un avorton du performatif. Bien au contraire, puisque le performatif ne se soutient plus que d'une structure socio-culturelle éternisant quelque

désir passé et peut-être totalement mort. L'illocutionnaire, au contraire, ne fait que suivre et accompagner une passion toujours présente et sans laquelle il disparaît complètement. Aussi, l'essence langagière du transfert est-elle illocutionnaire.

2.2.7. Interprétation du fantasme et transfert

Interpréter le fantasme devrait donc toujours consister à renverser l'envers de l'inconscient, à remettre le sujet en piste même si apparaît d'abord son échec, à remettre en circuit le rythme du fantasme pour qu'apparaissent ses possibilités. Ceci ne se fait que dans le cadre transférentiel qui est d'essence illocutionnaire. Même si le fantasme se présente d'abord sous sa face de résistance (tout comme le transfert), il convient toujours de renverser la situation et de prendre le fantasme par sa valeur, pour sa valeur dans l'analyse, dans la dynamique du transfert.

C'est dans ce sens que jouent tous les renversements dialectiques dont parle Lacan dans "Intervention sur le transfert" ("Ecrits", p. 215).

Un premier développement de Dora la situe comme "offerte sans défense aux assiduités de M. K... sur lesquelles son père ferme les yeux, la faisant ainsi l'objet d'un odieux échange" (p. 218). "Mais au bout de ce développement, il se trouve mis en face de la question d'un type d'ailleurs classique dans les débuts du traitement : ces faits sont là, ils tiennent à la réalité et non à moi-même. Que voulez-vous y changer ?" (p. 219) Vous aurez reconnu dans ce développement ce que nous avons appelé l'envers de l'inconscient.

Le premier "renversement dialectique" consiste à renverser cet envers de l'inconscient et à lui dire : "Regarde quelle est ta propre part au désordre dont tu te plains".

Ainsi en va-t-il à chaque niveau et à chaque nouveau "renversement dialectique". Et c'est bien ainsi que doit procéder l'interprétation du fantasme.

Mais ce type de renversement dialectique mène encore plus loin.

En montrant l'inadéquation de l'objet du désir, sa discordance fondamentale avec le désir, il fait apparaître que ce qui est recherché n'est pas l'objet, n'est pas un comblement par l'objet, mais au contraire le manque, le creux, la castration où le sujet n'est pas constitué.

Le sujet qui croyait "aimer" dans le fantasme ce qui lui manquerait pour être

"heureux" et complet se voit, par l'interprétation du fantasme, dépouillé de ses illusions : il n'y a aucune coïncidence possible entre ce qui lui manque et ce que le fantasme lui donnerait.

Ce qu'il aime et fantasme n'est en définitive que la garantie d'une non-coïncidence. Il n'y a pas de désir rassasié.

Nous retrouvons là "la métaphore de l'amour" (Lacan, "Séminaire sur le transfert") :

L'aimé se substitue à l'aimant, c'est-à-dire ce qui était supposé pouvoir combler le manque et le vide de la castration devient aimant, manquant, dépourvu de..., garantie de la castration, de ce néant où la complétude est radicalement impossible.

Ainsi, l'interprétation de Socrate à Alcibiade est-elle ce renversement : "Tu croyais chercher en moi (dans le fantasme et dans le transfert) ces Agalmata, objets a, statues des dieux comblants... eh bien, toute cette recherche de comblement tu l'as faite pour un autre, pour Agathon qui est justement manquant, castré, prêt à désirer quelque chose parce qu'il y a ce vide indélébile".

L'interprétation du fantasme ne devrait pas opérer autrement. Ce qui n'est possible que dans la situation transférentielle.

2.3. ENTENDRE LA CASTRATION OU LE SILENCE

La castration est la mise hors cause, hors circuit, de toute proposition dont le sujet est pris universellement. Plus d'universel, plus d'individu. Ceci n'est pas sans impliquer que d'entendre cette castration nous laisse bouche bée.

2.3.1. Le silence et la haine

L'analyste se tait parce qu'il sait que, fondamentalement, tout universel et tout individu doit être remis en question.

Entendre la castration c'est suivre l'analysant dans cette "descente aux enfers" qui n'est autre que le chemin de la haine... dévastatrice. L'échec est porté à son comble.

La valeur du silence de l'analyste n'est pas qu'il cacherait ses pensées, mais bien que la voie de l'inconscient passe par cet échec radical de tout universel réparateur et de tout individu rassurant. L'analyste qui veut entendre la castration ne peut l'éviter. Il ne peut même pas éviter de mettre en jeu sa haine, haine de l'individu "patient", haine de tous les universaux théoriques et autres qui encombrant la cure. Haine sans laquelle la psychanalyse ne saurait

être une passion. Je ne ferai que mentionner la haine tout à fait notoire dans les mouvements psychanalytiques et qui n'est qu'un avatar erratique, de cette haine pour l'individu déjà formé et pour les universaux déjà prêts à soutenir une théorie bien détestable.

Le silence de l'analyste est donc celui de sa haine qui accompagne, qui entend la propre castration de l'analysant, son échec radical.

Il est la "matrice" d'une possibilité.

Le silence qui nous intéresse ici n'est pas le silence où la parole se tait, où la pensée manque de s'exprimer.

Le silence n'est pas manque mais vide. Pour préciser cette notion de vide, je reprendrai la notion de "sunyata" caractéristique du Grand Véhicule bouddhique :

"Admettons pour un instant la traduction de sunyata par vide, en ajoutant que ce vide n'est pas que le vide physique, qu'il n'est pas le vide de l'abstraction, qu'il n'est ni un no man's land, ni un no mind's land, qu'il n'indique ni la négation de l'être, ni la signification logique de la négation.

"Ainsi dépouillé progressivement de tout ce qui, pour nous, se rattache au vocable "vide", sunyata semble littéralement et sans jeu de mot, se vider de sens. Une telle approche par éliminations successives des caractères définitoires qui pourraient subvenir à la compréhension de la notion semblera pour le moins curieuse. Allant plus loin, et fidèlement à l'esprit du Mahayana, on peut poser cette affirmation décisive : aucun caractère définitoire ne convient à l'explication du mot sunyata.

"User de ce mot serait donc purement et simplement dire qu'on ne dit rien ? Il en est bien ainsi, à une nuance près toutefois, et cette nuance est au coeur du sujet : dire qu'on ne dit rien, en d'autres termes que le mot proféré n'est pas, dans l'acte de communication, pourvu de référent, n'est pas la même chose que ne rien dire. Signifier l'inexplicable, l'indicible par un mot qui l'invoque au sein de l'acte du discours ne se confond pas avec le silence suspensif d'absence ou d'oubli de l'acte.

"Personne ne contestera la dualité ou l'ambiguïté du silence. Si nous acceptons que l'énoncé du mot 'sunyata' invoque le fond de silence sur lequel se déroulent les volutes du discours, et que ce fond d'où sourd l'inéluctable spontanéité verbale manque de sens parce que, justement, il le fonde, nous aurons jeté déjà une faible lueur sur l'appréhension du sunyata.

"Nous y verrons un peu plus clair en ajou-

tant que ce silence invoqué par la parole, qui lui est contemporain et la rend possible, n'est d'aucun lieu et d'aucun temps, ou plutôt qu'il est le présent obscur, sans mesure, du locuteur. Ce présent introuvable et atopique se perçoit assez bien en ce qu'il a d'oraculaire dans tout discours, même le plus élaboré, le mieux ciselé" (G. Grégory, Tch'an, in Encyclopedia universalis, XV, 772).

Ce vide, sunyata, est d'ailleurs symbolisé, dans l'art bouddhique, par un cercle vide 0. Ce petit cercle que nous nommons zéro était connu des Arabes vers 950 sous le nom de "shifr", vide. D'où les "chiffres arabes" qui permettent d'aligner les zéros soutenant la richesse des milliardaires... Cipher a d'ailleurs gardé en anglais cette double signification de chiffre et de zéro : "He's a mere cipher" (Cfr. Edward Conze, Le Bouddhisme, p. 151).

Sunya signifie d'ailleurs littéralement "relatif à ce qui est gonflé". C'est le vide de la matrice où les choses peuvent apparaître et trouver leur fondement (id. p. 150). C'est bien pourquoi "la vacuité est ce qui se tient droit au milieu entre l'affirmation et la négation, l'existence et la non-existence, l'éternité et l'annihilation" (id. p. 152).

Il conviendrait ici de développer un sens proprement féminin de la castration. Et féminin au sens de l'opération d'enfanter, d'ouvrir une matrice pour que quelqu'un apparaisse. Ce sens matriciel de la castration est à situer en dehors de l'opposition classique, caractères féminins/caractères maternels. Mais bien comme origine vide d'où quelqu'un peut être créé, comme on dit "fait de rien".

2.4. ENTENDRE LA POSSIBILITE OU L'ACTE DU TRANSFERT

Entendre la possibilité suppose la mise entre parenthèses d'une réalisation. L'analysant se présente de prime abord avec des symptômes connus ou inconnus de lui mais qui, on l'espère, n'échappent pas totalement à l'analyste. Que faire de ces réalisations symptomatiques ?

2.4.1. L'Instant de voir la possibilité ou la régression

Le propre de l'analyste est de ne pas entendre ces symptômes au niveau des réalisations, autrement dit : du comportement, mais de les mettre entre parenthèses. Non

pas qu'il s'agisse de nier ces symptômes, mais entendre ces symptômes c'est en dévoiler le sous-bassement inconscient, en dégager l'énergie potentielle qui s'est déchaînée en symptôme en un second temps.

Les symptômes ne sont là que comme preuve irréfutable d'une énergie potentielle sous-jacente qui a été et qui ne peut être rendue visible que par la mise entre parenthèses des symptômes. Cette mise entre parenthèses n'est pas un retour en arrière dans le temps chronologique retour qui n'est d'ailleurs possible que dans un imaginaire intellectuelisant, type prise de conscience. L'exemple extrême de ces régressions se retrouve chez les psychotiques gravement détériorés, qui régressent jusqu'à des stades infantiles très précoces.

Inutile de dire que ces régressions sont toujours de très mauvais pronostics et indiquent une mécompréhension totale du sens de la cure de la part de l'analyste ou du thérapeute.

La mise entre parenthèses du symptôme vise une autre régression. Freud distingue trois sortes de régressions :

- "a) topique au sens du schéma de l'appareil psychique
- b) temporelle où sont reprises les formations psychiques plus anciennes
- c) formelles, lorsque les modes d'expression et de figuration habituels sont remplacés par des modes primitifs." (Freud, 1914, cité par Laplanche et Pontalis, p. 401).

Le schéma de l'appareil psychique de la régression topique est celui qui nous a servi pour confectionner la bande de Moebius du fantasme; le passage de la motricité à la perception peut s'expliquer beaucoup plus clairement que par une "régression" qui vient d'on ne sait où (puisque le schéma fonctionne par définition à sens unique). Il peut s'expliquer :

- 1) par le rythme du fantasme
- 2) par la perforation du système de la bande dans les états hallucinatoires.

La régression temporelle n'est bien sûr que la répétitions d'échecs déjà plus anciens. La régression formelle vise à des retours à des modes plus primitifs.

Ainsi, le passage d'une phrase bien constituée à la forme infinitive dont elle est issue. Exemple : un enfant est battu par le père → battre. Ainsi encore, le passage du symptôme comme énergie cinétique à la pulsion comme énergie potentielle.

Bien sûr, ces trois modes de régression ont des points communs. Ainsi par exemple ce qui est plus primitif dans le temps, c'est-

à-dire certains événements de l'enfance, s'analyseront plus facilement que d'autres plus tardifs en terme de pulsion ou de verbe. Encore faut-il que ces événements ne se présentent pas trop exclusivement sous forme de souvenir-écran.

Par contre, ce qui est plus primitif au sens topique (perception) n'est justement pas plus primitif au sens formel, puisqu'au sens formel c'est la pulsion, la motricité, le verbe qui sont les plus primitifs.

La mise entre parenthèses du symptôme est essentiellement une régression formelle.

C'est bien pourquoi la régression, pour Lacan, est essentiellement une régression aux signifiants de l'enfance (et non à un comportement infantile).

Ces signifiants sont justement en rapport immédiat avec la pulsion qui était déjà dans l'enfance. Ainsi, la régression de "mère" à "maman" met en jeu tout un appel, oral par exemple, où la pulsion se remet en route en deça du symptôme actuel.

La psychanalyse connaît tant d'échecs à cause de la méconnaissance fondamentale de cette régression formelle. L'analyste dans ces cas se contente de laisser régresser le patient temporellement et s'enfonce avec lui de plus en plus dans une symptomatologie de plus en plus obturante qui rend la régression formelle de plus en plus difficile. Ou encore, il réduit la pulsion motrice à une perception antérieure. Aussi, cette régression topique ne vient-elle qu'obturer le véritable travail d'entendre les possibilités.

Car c'est bien là qu'est arrêté l'analysant : il n'entend pas ses propres possibilités inconscientes pour lui. La pulsion est engluée et enfouie dans le symptôme. Et tout concourt à préserver cet engluement de la pulsion. Ainsi, le fantasme travaillait-il toujours à transformer ces possibilités inconscientes en impossibilités conscientes, envers de l'inconscient.

Faute de repérer ce double niveau du possible et de la réalité, la psychanalyse échouera à découvrir le matériel à partir duquel elle peut travailler. Aussi, le psychanalyste ferait-il mieux d'abandonner cette recherche éperdue des causes de tel ou tel symptôme pour s'apercevoir qu'entre la cause et le symptôme, quelque chose de non-réalisé, c'est-à-dire de possible, vient pointer le nez.

A l'analyste de la voir cette pulsion présente partout, y compris dans les troubles endogènes psychiatriques bien entendu. Cette vision permettrait alors de transcender les

échecs de la psychanalyse en possibilités.

La régression est donc essentiellement une opération de l'analyste, elle est la mise entre parenthèses du filtre pour s'attarder à ce qu'il y a derrière le filtre. Celui qui porte des lunettes en général ne voit pas les lunettes mais bien ce qu'il y a derrière.

La régression formelle consiste aussi à voir ce qu'il y a derrière les lunettes du symptôme et derrière la face visible du fantasme.

La régression formelle est d'abord l'acte par lequel l'analyste voit les possibilités de l'analysant derrière ses symptômes.

2.4.2. Le temps de prendre la possibilité ou le transfert

La régression formelle est ensuite l'acte par lequel l'analysant voit les possibilités de l'analyste derrière son appareil (c'est-à-dire derrière les symptômes de l'analyste). Curieuse situation que celle de deux humains qui essaient de voir ce qu'il y a sur le dos de l'autre, sans pouvoir discerner ce qu'il y a sur leur propre dos. Nous la retrouvons déjà dans l'interprétation du fantasme où l'analysant interprète l'inconscient de l'analyste (envers de l'inconscient de l'analysant) et où l'analyste interprète l'inconscient de l'analysant (envers de l'inconscient de l'analyste).

Cette situation n'en est pas moins tout à fait asymétrique. Car tout est mis en oeuvre pour que ce soient les possibilités de l'analysant qui se dégagent dans la cure. Ainsi, les symptômes de l'analyste sont-ils réduits à un minimum.

Quel est ce minimum ?

Ce n'est pas rien. Et non seulement de par l'impossibilité pour l'analyste de se trouver sans symptômes -après tout, une neutralité figée derrière un masque pourrait tout à fait cacher les symptômes de l'analyste. Nous savons que cette caricature n'est généralement pas des plus efficaces pour mener une cure. Par contre, des symptômes flagrants, des inégalités, voire des erreurs de l'analysant, ne jouent souvent nullement comme entraves dans l'analyse.

Les symptômes et les possibilités de l'analyste servent donc de répondant à ceux de l'analysant. En cela, ils doivent être présents... voilà au moins une tâche aisément réalisable pour l'analyste ! Encore faut-il qu'ils ne prennent pas toute la place dans la cure. Là aussi l'analyste y arrivera aisément si du moins un bout d'analyse personnelle a vraiment eu lieu.

Le couple symptôme-possibilité existe donc réellement, aussi bien chez l'analyste que chez l'analysant, même si sa valeur dans la cure est différente.

Ce couple symptôme-possibilité s'annonce d'abord différemment : pour l'analysant, dans la répétition des symptômes et dans sa demande; pour l'analyste au contraire, dans le bout d'analyse personnelle ("didactique") qui lui permet d'en reconnaître la place et de garder cette place pour la dynamique de la cure qu'il soutient maintenant.

Ensuite, ce couple est joué différemment dans la cure en ce qu'elle vise non pas l'épanouissement des possibilités de l'analyste, mais celui de l'analysant. On retrouve un renversement de cette situation dans l'histoire de "l'homme aux loups" de Freud. Le symptôme du chercheur chez Freud y prend nettement le pas sur les "possibilités" de l'homme aux loups qui restent tout entières en friche derrière l'impossibilité consciente de s'en sortir de ses symptômes; par exemple de guérir un "psychotique", "impossibilité consciente" radicale qui cache le renversement des valeurs des deux couples symptôme-possibilité de l'analysant et de l'analyste. L'analyste peut ainsi passer à l'avant de l'analysant sous la forme de l'analyse pour l'analyse ou même dans des formules comme aller jusqu'au bout de son analyse. La question y est toujours : Qui tient le bon bout ?

Ces deux couples symptôme-possibilité (de l'analysant et de l'analyste) sont posés l'un par rapport à l'autre dans leur disparité subjective... c'est pourquoi l'analyse ne se passe justement pas face à face.

La régression formelle symptôme → possibilité n'est possible que par la présence de l'autre. L'analysant ne découvre les possibilités de ses symptômes, son énergie pulsionnelle, que par l'acte de l'analyste. L'analyste ne découvre ses propres lacunes et sa nouvelle façon de travailler que par l'acte de l'analysant. C'est le moment de rappeler que Freud a appris la psychanalyse de la bouche de ses patientes hystériques.

Cette insuffisance de l'individu reprend la castration à un certain niveau. L'individu analysant (ou analyste) n'existe pas comme tel. Il n'y a d'analyse que dans la rencontre de deux individus (pas d'auto-analyse). La castration est ainsi mise en jeu tant du côté de l'analyste que du côté de l'analysant.

Ce serait à ce niveau une erreur grossière que de vouloir raboter le narcissisme de l'analysant. Le narcissisme de l'analysant

est là justement pour questionner la castration de l'analyste, comme sans doute le narcissisme de l'enfant questionne avec acuité la castration du père ou de la mère. Et cette question se fait de plus en plus lancinante au fur et à mesure que les efforts pour voiler cette castration se déploient. Il est par exemple tout à fait patent que Schreber développe son narcissisme pour questionner la castration camouflée par son père et par Flechsig après lui. Il suffit de lire la première page de l'introduction des "Mémoires d'un névropathe" pour s'en persuader (Edition Seuil, p. 19). La guèrre des deux narcissismes (celui de l'analysant et celui de l'analyste) est donc un empêchement majeur à la mise en jeu transférentielle de la castration.

Le narcissisme de l'analyste est en un premier temps ce qui est supposé venir combler la castration de l'analysant (l'ignorance de ses possibilités) : l'analyste est le sujet supposé savoir, c'est-à-dire supposé posséder ce qui manque à l'analysant pour mettre en jeu ses possibilités. Mais, en même temps, le narcissisme de l'analysant et sa perspicacité sont supposés (moins naïvement sans doute) pouvoir combler certaines lacunes de l'analyste.

Cette attente mutuelle est la situation de base de l'amour du transfert.

L'aimant (qui peut être l'analyste comme l'analysant) se trouve polarisé dans son insuffisance vers quelqu'un qui posséderait la clé de sa plénitude : l'aimé.

L'amour s'accomplit ("La métaphore de l'amour", cfr. Lacan, Séminaire sur le transfert) lorsque l'aimé devient aussi aimant... c'est-à-dire lorsque la plénitude recherchée, la sainteté, le tout s'avère être essentiellement un manque, un creux où va pouvoir s'inscrire quelque chose, c'est-à-dire un chemin (cfr. conception platonicienne de l'amour : entre deux, entre les dieux et l'homme, un démon).

Ce renversement, ce balancement aimant/aimé qui seul donne un espace pour une histoire qui se crée, une histoire d'amour, ne peut se produire là où l'aimé n'est pas insuffisant, c'est-à-dire cache sa castration (analyste omniscient, superanalyste, enfant phallus, père ou mère tout puissant, etc.). Là où il n'y a pas de place pour une histoire à faire ou à créer, là naît la psychose.

Cette insuffisance à mettre en jeu ses possibilités peut-elle être comblée par l'autre de cette relation duelle analysant-analyste ? L'analysant le croit... il croit au supposé savoir.

L'analyste ne le croit pas... il n'y a pas de complémentarité de l'analyste et de l'analysant. L'analyste sait parfaitement qu'il n'a pas le pouvoir de mettre ou de remettre en jeu les possibilités de l'analysant.

La castration est, à ce niveau, l'impossibilité de chacun des partenaires à répondre à l'insuffisance de l'autre.

Vous vous demandez comment l'analyse peut remettre en jeu les possibilités de l'analysant ?

Eh bien, fondamentalement elle ne le peut pas. Ce qui ne veut pas dire que les possibilités de l'analysant ne seront pas remises en jeu. Ni que l'analyse n'y aura pas une part.

L'amour de transfert consiste d'abord à chercher cette complémentarité chez l'analyste qui lui permettrait de trouver sa seconde moitié, celle des possibilités laissées en friche, celle qui lui permettrait d'espérer être tout (cfr. mythe de l'androgyné d'Aristophane). C'est d'abord la passion amoureuse (métaphore de la sphère qui est tout - Lacan, passion).

Le travail de l'amour de transfert doit permettre de dévoiler que cette complémentarité est une comédie, c'est-à-dire que ce soi-disant "tout", cette sphère, est vide et qu'elle renvoie à un autre vide et ceci indéfiniment. Les choses tournent non pas autour d'un foyer plein (l'analyste), mais bien selon le trajet d'une ellipse autour de deux foyers, l'un plein (l'analyste) et l'autre vide (la castration); c'est bien comme cela que peuvent se jouer les révolutions (cfr. Lacan, Séminaire sur le transfert et passion).

Ainsi il restera toujours qu'on ne voit pas ce qu'on peut faire comme analyste pour mettre en jeu ces possibilités de l'analysant, pas plus que l'analysant ne voit ce que lui peut faire.

Ce qui ne veut pas dire qu'on ne peut rien faire. Mais bien qu'une autre place que celle de l'analysant et de l'analyste joue dans la cure (d'où la nécessité d'un milieu social, d'un travail, etc., pour qu'il puisse y avoir analyse).

Il ne s'agit donc pas de deux humains en face l'un de l'autre qui chacun ignorerait ce qu'il a dans son dos, mais au moins de trois humains... qui rendraient tout système de complémentarité exclu. A l'instant qui se joue, mais également à tout jamais. C'est pourquoi il n'y a pas de terme analytique à l'analyse. Il n'y a pas d'analyse finie.

Cette présence de la castration fait le lit de l'illocutionnaire. N'ayant pas le pouvoir sur les possibilités de l'autre, mais en sachant un petit bout de plus que lui, il ne me reste plus qu'à l'interpeller; c'est bien pourquoi ma parole peut prendre une valeur pour l'autre. Il lui donnera même une valeur sans trop savoir si elle est la bonne. Elle ne sera la bonne que par la réponse qu'il y donnera et dans laquelle s'engagera une histoire.

Son choix ne sera jamais analysé. La décision ne sera jamais lavée de tout symptôme; elle sera simplement la bonne parce qu'une histoire se sera engagée. La psychanalyse n'a pas d'autre fin (but) que celle de remettre une histoire en jeu à la place d'une répétition (d'échecs).

2.4.3. L'instant de conclure ou l'acte analytique

Dans la menée d'une cure analytique, il y a donc au moins trois personnages :

- l'analysant avec ses symptômes qui cachent ses possibilités inconscientes, ses pulsions
- l'analyste avec sa façon de faire qui cache aussi ses possibilités inconscientes, ses pulsions à lui
- enfin, il y a encore d'autres personnages (la vie réelle de l'analysant) avec tous leurs symptômes et toutes leurs possibilités

Si l'on peut raisonnablement supposer une certaine vision sur les possibilités de l'autre, il est tout à fait exclu de pouvoir jamais maîtriser la "totalité" du système des possibilités. Cette "totalité" comme concept purement théorique est déjà sapée définitivement par la castration.

Va-t-on dès lors rester dans l'attente indéfiniment ? Ou l'analyse est-elle condamnée à se traîner indéfiniment sans "qu'aucune décision importante ne soit prise" selon la règle classique de l'abstinence dont s'accommodent si bien les esprits obsessionnels (analystes ou analysants) ?

L'expectative provoque alors une fermeture de la régression formelle. A force de vouloir trop analyser le symptôme pour découvrir avant toute chose les possibilités. Le symptôme se referme sur l'infinité de ses sens et reste totalement opaque.

Le symptôme se redouble alors d'une hésitation proprement obsessionnelle qui le fige définitivement dans un terrain d'où le sujet s'est retiré et qu'il contemple comme dans une vitrine.

Même si, pas plus que l'analysant, l'analyste ne sait exactement ce qu'il fait avant

de le faire, l'analyste est contraint de faire; car s'abstenir équivaldrait à refermer l'analyse sur la prise de conscience, qui est en même temps prise de distance, éloignement des possibilités inconscientes, des possibilités les plus intimes du sujet.

Bien plus, cet acte, l'analyste doit le soutenir tout au long de la cure; cet acte c'est bien sûr l'acte de la parole. L'acte par lequel l'analyste interpelle l'analysant et qui, de toute façon, ne laisse pas l'analysant indemne. Les effets de l'acte ne sont pas contrôlés par l'analyste. Ce qui ne veut pas dire que l'analyste ne sait pas du tout ce qu'il fait, bien au contraire. Il doit savoir à quelle pièce de la structure il touche et dans quel sens il opère. Par exemple, il doit savoir si c'est un fantasme, s'il le referme ou s'il l'ouvre sur l'inconscient. Ce qu'il ne sait pas c'est la réponse de l'inconscient qui est à nouveau une interpellation pour l'analyste, interpellation à laquelle l'analyste va devoir donner une valeur.

Donner une valeur c'est toujours poser un acte (et non faire une analyse intellectuelle).

Cet acte d'interpellation continuelle est la seule façon de mettre en jeu les possibilités inconscientes, les pulsions du sujet.

Elle se fait toujours sans savoir exactement où elle va mener concrètement. L'analyste ne peut pas garantir le destin de l'individu; il peut juste s'autoriser, se porter garant à mener une cure, à opérer là où l'inconscient doit être mis en acte.

Tout éloignement de cette interpellation continuelle des possibilités de l'analysant à travers ses propres symptômes et à travers sa propre interpellation est automatiquement une fermeture de l'inconscient qui n'en continuera pas moins à répéter ses échecs.

"Le transfert est la mise en acte de l'inconscient".

L'analyse n'a pas d'autre fin...

Elle a pourtant un terme car, il faut bien le rappeler, l'analyste n'est pas seul avec l'analysant; la réalité, représentatrice d'une multitude d'autres, est toujours là en analyse... Pourvu seulement que l'analyste et l'analysant ne s'en servent pas trop comme envers de l'inconscient.

Ainsi peut se terminer l'analyse. Car elle n'a pas le monopole du mouvement commencé, comme nul n'a entièrement prise sur ses possibilités inconscientes, loin s'en faut.

Vous aurez reconnu dans ce chapitre (2-4) la structure du temps logique de Lacan

(Ecrits, p. 197 et suivantes).

La certitude de l'analyse est toujours anticipée en ce qu'elle est prise de position individuelle dans un temps logique et dans un rythme non seulement au-delà de l'individu, mais encore au-delà de toute paire d'individus, et encore au-delà de tout groupe d'individus, de toute société.

La loi n'est que le soi-disant garant fallacieux d'une règle, d'un système auquel on devrait se conformer. Mais ce système est lui-même continuellement remis en question par l'apparition toujours erratique de la pulsion, par la psychanalyse; elle pose toujours le problème dans ce temps logique, où seule la précipitation de l'acte peut donner une certitude... anticipée.

L'analyste, par son acte quel qu'il soit, visera toujours cette précipitation... comme un composé chimique se précipite dans les eaux mères.

- précipitation des possibilités pulsionnelles en acte du sujet
- précipitation des associations libres en paroles engageantes
- précipitation de la demande en passion, etc., etc.

Christian FIERENS



無

MU, le vide

Institution

L'INSTITUTION DE LA POURRITURE (**)

par Michel de CERTEAU (*)

"Dans la nuit (...), une nuit unique, le Dieu inférieur (Ariman) apparut... Sa parole retentissait devant les fenêtres de ma chambre à coucher en une puissante voix de basse... Ce qui était dit sonnait sur un mode qui n'était pas du tout amical. Tout paraissait calculé pour m'inspirer crainte et tremblement et le mot pourriture (Luder) se fit entendre souvent, expression très fréquente dans la langue fondamentale (Grundsprache) quand il s'agit de faire sentir la puissance et la colère de Dieu à l'homme qu'il veut anéantir. Mais tout ce qui se disait était authentique (echt), aucune phrase apprise par coeur... Aussi l'impression qui dominait tout à fait en moi n'était pas la crainte, mais l'admiration devant le grandiose et le sublime. Aussi malgré les insultes contenues dans les mots, l'effet produit sur mes nerfs fut bienfaisant..."

(Président Daniel Paul Schreber, Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, Leipzig, 1903, p.136-137; cfr. Mémoires d'un névropathe, Seuil, 1975, p.121, trad. corrigée.)

"N'écrivez pas dans les chiottes, chiez sur l'écriture" (graffiti dans les W.C. d'un cinéma, Paris, 1977).

ENTRE DEUX. PSYCHANALYSE ET MYSTIQUE

Je ne parle ni en analyste ni en mystique. Je ne suis crédité par aucune de ces deux expériences qui ont tour à tour constitué une inaccessible autorisation du discours. Me reste, Muse à invoquer pour commencer, le Vendredi de Saint-John Perse dans les

(*) Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

(**) Communication aux journées d'études de l'Ecole Freudienne (Lille, 23-25/IX/1977) publiée également dans "L'action poétique".

"Images à Crusocé" : le sauvage, introduit dans les cuisines londoniennes dont son maître Robinson fréquente les salons, y joue les gâte-sauce ou les pince-fesse¹. La mystique, en particulier, ne peut être traitée que dans la distance, en sauvage et de la cuisine. Son discours se produit sur l'autre scène, au salon. On ne peut pas plus le penser que s'en passer. Comme "la langue fondamentale" de Schreber, il a "quelque chose d'archaïque" quoique non sans "vigueur"². Il tient du fantôme qui revient sur scène.

De ce "fondamental" qui fait retour

sous forme de mystique, en hallucination d'absence, la distance marque l'âge ou une première mort (une séparation entre son temps et le nôtre), et aussi une pudeur à garder (un éloignement de la place où cette chose s'est écrite). La distance m'est également intérieure : je suis divisé par une incertitude à parler de ça, de ce rapport de signifiants à un insu, de ce discours étranger et proche que hante peut-être un indéterminé maternel. Cela me lie sans que je puisse m'y croire ou, pire, m'en créditer. Mais après tout, c'est assez semblable à ce que le psychanalyste raconte sur ses bords et sur ses seuils à qui tient à ne pas en être (de son institution) et à ne pas parler de cette place-là à cause même de ce qui en vient. Au départ, il y a donc clivage entre le fait d'être investi là (captivé ?) et le fait de ne pas y être (ni dans ni de ce lieu).

Pour esquisser une articulation entre ces deux expériences et la relation qu'elles entretiennent avec l'institution, il me semble trouver une entrée par la révélation schreberienne, à tant d'égards voisine de la mystique. Pendant cette "unique nuit", en l'an 1894, sonnait "pas du tout amicale" et pourtant "bianfaisante" et "reposante", une "puissante voix de basse" disant au président : Luder, c'est-à-dire "carogne", "charogne", " salope", ou plutôt, car il y a quelque chose de familier dans l'injure : "pourriture !". Ce mot, je propose de le méditer, ce qui veut dire, selon Madame Guyon, l'avalier. Il s'est imposé, advenu dans l'entre-deux de la mystique et de la psychanalyse, sans qu'il soit justifiable autrement que par ce qu'il peut produire ici et là. Une "formule" entendue, un petit "morceau de vérité" - un éclat de quoi ?

Quelques analogies globales fourniraient un cadre, fragile il est vrai, à la mise en scène schreberienne de ce mot qui est l'archive du sujet (son document corrompu) et le dire de sa non-identité. Je ne relève que trois rencontres entre psychanalyse et mystique. D'une part, la distinction entre énoncé et énonciation, entre un corpus et un acte du sujet : pour être centrale chez Lacan, cette coupure n'en a pas moins été précisément instaurée par le discours mystique des 16ème et 17ème siècles³. D'autre part, la théorie lacanienne entretient avec les mystiques (Maître Eckhart, Hadewijch d'Anvers, Thérèse d'Avila, Angelus Silesius, etc.) des relations de "séparation" et de "dette", ou, ce qui revient au même, elle rejette leurs

biens, cadavres de vérité, et se reconnaît dans le manque dont ils ont reçu leur nom : du retour de ces fantômes chrétiens en des points stratégiques du discours analytique, mouvement homologue au rapport de "contestation" (absprechen) et d'"appartenance" (angehören) qui articule le texte freudien sur la tradition juive⁴, quelque chose devrait s'écrire, zébrure et travail d'absences, en attendant de pouvoir se dire en re-présentations de ces étrangers qui ont, eux aussi, rendu possible la théorie lacanienne.

Enfin, dernier trait, il y a dans la mystique des 16ème et 17ème un désir analogue à celui que Philippe Levy décelait chez Freud : une volonté de clore, une pulsion de mort. Chez les mystiques, un souhait de perdre vise à la fois le langage religieux où se trace leur marche et le tracé même de leur itinéraire. Leurs voyages détruisent à mesure les chemins qu'ils créent. Ou plus exactement, cheminer c'est, et c'est vouloir perdre le paysage et la route. La mystique joue comme un procès évanouissant les objets de sens, à commencer par Dieu même, comme si elle avait pour fonction de clore une épistémè religieuse en s'y effaçant elle-même, et de produire ainsi la nuit du sujet en marquant la fin d'un jour de la culture. Il me semble que, par rapport à notre temps, les démarches analytiques tiennent une fonction historique semblable : elles travaillent à manifester la défection d'une culture chez ses représentants ("bourgeois") et par ce dépérissement d'une économie signifiante, elles creusent la place d'une autre qui serait l'au-delà de ce qui soutient encore la critique analytique. A cet égard, la mystique et la psychanalyse présupposent, hier relative à des Eglises "corrompues", aujourd'hui à travers "le malaise de la civilisation", l'expérience si "claire" et intolérable à Schreber, "qu'il y a -pour parler avec Hamlet- quelque chose de pourri (faul) au royaume de Danemark"⁵.

Cet horizon de questions n'est pas mon propos. Il environne seulement le mot, Luder, qui nomme le sujet comme rapport à la décomposition du corps symbolique, institution identificatrice, et qui connote donc une transformation dans le statut de l'institution et dans son mode de transmission.

NOMINATION. LE NOBLE ET LE POURRI

Du mot entendu par Schreber, certaines

caractéristiques consonent avec les anciens récits mystiques et valent d'être relevées. D'abord, un passage du voir à l'entendre. La vue se fond en un effet de voix dans l'acte de "percevoir la parole" (ich vernahm seine Sprache), "puissante voix de basse" localisable "devant la fenêtre". Un semi-aveuglement du sujet crée le vide où sonne le mot de l'Autre. Il en va ainsi pour tant d'hallucinations auditives qui jalonnent les expériences mystiques. En fait, entre la voix et la vue il y a une inversion des contenus, chez Schreber. La voix lui donne une place qui est l'envers de ce qu'il voit en Dieu. Schreber est nommé "pourriture" par le Dieu qu'il contemple "dans toute sa pureté (Reinheit)". Les termes contraires symbolisent en une structure pourri/pur et entendu/vu. De même, le mot qui condamne à être anéanti (zu vernichtenden) s'entend au milieu du spectacle offert par "la toute-puissance (Allmacht) de Dieu". La parole frappe de nullité le témoin de la gloire. Plus exactement, cette vocation à être charogne profère le secret qui soutient l'épiphanie divine dont Schreber porte l'empreinte (Eindruck) gravée ou écrite sur son corps en admiration devant le "grandiose" et le "sublime". Dictée par une voix, la pourriture du sujet est la condition pour qu'il y ait institution théâtrale de "la toute-puissance en toute sa pureté". La langue fondamentale déclare donc en quel lieu dit s'origine l'or pur d'une vérité montrée. En cela, elle rejoint la connaissance qui s'est déployée en narrativités mystiques.

Mais ceci ne concerne que le contenu. Plus importante est la forme de l'expérience de Schreber : il s'agit d'une nomination. Dans la carrière de Schreber, elle vient après d'autres, en plus, et sans doute aussi en trop. L'année précédente (1893), il a été nommé président de chambre à la cour d'appel de Dresde, Senatpräsident. Cette nomination, promotion à une tâche et appellation du sujet (on s'adresse à "Monsieur le Président") est remplacée par celle qu'impose la voix du dieu Ariman : "Ton nom est pourriture, Luder". Jeux d'identité sur le trou du nom premier, forclos, caduc ? Est-ce le foyer vide des ruptures initiatiques ?

Les changements du nom et recommencements par le nom se retrouvent constamment dans la tradition des mystiques. Ainsi, Jean de la Croix (Juan de la Cruz) est l'ersatz de Juan de Yepes, nom de famille. Dans ces substitutions onomastiques, l'appellation nouvelle se donne comme programme d'être,

un programme clair mis à la place de l'obscur qui précédait, tout nom "propre" imposant au sujet le devoir-être de l'insu qu'est un vouloir de l'autre ; elle introduit une filiation de sens au lieu d'une filiation de naissance par un changement de père. Sous cet aspect, la nomination relève du roman familial, elle est l'adoption dans et par la famille noble qui tient lieu de l'obscur. Dans le cas de Schreber, si "insultant" que soit le nom reçu, il n'en est pas moins le signe d'une adoption par le dieu Ariman que ses "paroles authentiques" et ses "sentiments véritables" rendent proche et "bien-faisant". Être appelé "pourriture" ou " salope", c'est être adopté par la famille noble. Il y a là une structure qui a fonctionné dans toute "famille" religieuse, avant de se retrouver dans les institutions idéologiques, politiques ou psychanalytiques.

Ce nom imposé par l'autre a aussi et surtout pour caractéristique de n'être autorisé par rien. "Il signifie en lui-même quelque chose qui renvoie avant tout à la signification en tant que telle"⁶. Le nom n'est pas autorisé par du sens ; au contraire, il autorise de la signification, à la manière du poème que rien ne précède et qui crée des possibilités indéfinies de sens. Mais il en va ainsi parce que le mot Luder joue le rôle de ce qui ne peut pas tromper. Il fait croire plus qu'il n'est cru. Il a pour statut, dit Schreber, d'être véracé et authentique (echt). La langue fondamentale répond ici à une nécessité générale : "Il faut qu'il y ait quelque part quelque chose qui ne trompe pas"; la science même suppose que "la matière n'est pas tricheuse", de sorte que si "nous nous trompons", du moins "elle ne nous trompe pas"⁷. Pour Schreber, ce qui garantit la vérité de tout le reste et rend possible la prolifération interprétative de ses discours tout comme sa lente métamorphose en corps de prostituée, c'est ce nom qu'il croit sur parole, ce signifiant qui vient de l'autre à la manière d'une touche, cette voix de basse qui atteint ses nerfs et laisse une empreinte sur le corps -effet bienfaisant produit sur les nerfs par "l'énonciation directe d'une affectivité réelle". la croyance est fondée sur le toucher d'une voix, et elle fait croire qu'on est reconnu, connu, voire aimé. Ici elle autorise Schreber à croire qu'elle l'institue enfin quelque part, qu'elle lui fixe une place, mettant fin à sa dérive, qu'elle lui donne lieu défini par le nom dont elle l'appelle.

La nomination, en effet, lui assigne une place. Elle est vocation à être cela qu'elle dicte : ton nom est Luder. Ce nom performe. Il fait ce qu'il dit. Déjà les nerfs de Schreber lui obéissent. Ce n'est qu'un début. A y croire, il incarnera son nom ; il voudra, dit-il, "livrer son corps à l'encan comme celui d'une putain"⁸. Il le livre dès le moment où il croit. Dans tous les sens du terme, il s'exécute. Il se fait le corps du signifiant. Or le mot entendu désigne précisément cette transformation. C'est plus qu'un éclat de sens fiché dans la chair. Il a valeur de concept puisqu'en circonscrivant l'objet de la croyance, il articule aussi l'opération de croire, qui consiste à passer du corps défait sans le nom -"pourriture" qui n'a plus de nom en aucune langue- au corps "refait" pour et par le nom -"putain" conformance au signifiant de l'autre. Le signifié du mot, qui oscille entre décomposition et salope, désigne en somme le fonctionnement du signifiant, ou la relation effective de Schreber à la loi du signifiant. Il dit la condition et l'effet de la croyance au mot quand elle joue comme identification ou salut.

Cette folie n'est pas une folie particulière. Elle est générale. Elle tient toute institution qui assure un langage de sens, de droit ou de vérité. Schreber, ce juriste, présente seulement la particularité d'en connaître le secret, difficile à entendre et "insultant". Il n'est pas de ceux qui peuvent se permettre de n'en rien savoir. De même tant de mystiques qui ne réservent pas à d'autres, tenus pour "Pharisiens" ou pour "anormaux", "l'insulte" de la parole évangélique visant "la pourriture" présumée par la "belle apparence", institutionnelle et sépulcrale, de la vérité ou de la justice⁹; ils s'en savent les destinataires; leurs nuits mystiques leur ont appris aussi quel ensevelissement conditionne la vraisemblance de Dieu, quelle faute (immémoriale) et défection (analytique) du corps soutient la reconnaissance du Nom, et quel dévoilement de pourriture est à la fois l'effet et la "raison" de la croyance en une justification¹⁰.

DE LA TORTURE A L'AVEU

Le rangement du sujet sous le signe de la déjection est le point par où s'implante l'institution du discours "vrai". Et ce discours institué se transmet en produisant sans trêve, chez des "sujets", sa condition de possibilité, à savoir l'aveu "bienfaisant" et de surcroît véridique, qu'ils ne sont que

pourriture. A cette loi retorse de la tradition-transmission d'une doctrine noble, on peut rattacher une procédure extrême qui a toujours proliféré sur les bords des institutions de vérité et qui, bien loin de décroître, tel un phénomène archéologique de l'histoire, ne cesse de se développer pour devenir de plus en plus une "pratique administrative régulière", une "routine" politique : la torture¹¹.

Il faudrait s'interroger sur les alliances cachées entre la mystique et la torture. Elles ont des aspects apparemment accidentels ou événementiels. Ainsi la coïncidence entre des techniques ascétiques anciennes et des pratiques actuelles de torture : par exemple, les formes de privation de sommeil chez Suso, le mystique rhénan, ressemblent beaucoup à celles qu'on trouve dans les prisons brésiliennes ou grecques. Ce n'est pas non plus tout à fait un hasard si les travaux sur la mystique se développent pendant les périodes de totalitarisme, comme cela a été le cas en France pendant l'occupation, sous le régime de Vichy. Ce fait serait à rapprocher des différences entre les figures historiques d'une radicalité évangélique au 17ème siècle : surtout "mystiques" dans les monarchies catholiques, comme en Espagne ou en France, et plutôt "prophétiques" dans les structures plus démocratiques et réformées des monarchies anglaise et nordiques¹². Ces expériences mystiques postulent l'acceptation d'un pouvoir "absolu" qu'on ne doit pas ou qu'on ne peut plus transformer, et qui renvoie sur le sujet les interrogations dont il ne saurait être la représentation ni l'objet.

Par là, on rejoint un aspect plus fondamental. La torture, en effet, cherche à produire l'acceptation d'un discours d'Etat grâce à l'aveu d'une pourriture. Ce que le bourreau veut finalement obtenir de sa victime en la torturant, c'est la réduire à n'être que ça, une pourriture, à savoir ce que le bourreau est lui-même et ce qu'il sait qu'il est, mais sans l'avouer. La victime doit être la voix de cette saloperie, partout déniée, qui partout soutient la représentation de la "toute puissance" du régime, c'est-à-dire en fait "l'image glorieuse" d'eux-mêmes que ce régime fournit à ses adhérents par le fait de les reconnaître. Il lui faut donc assumer la position du sujet sur laquelle fonctionne le théâtre de la puissance identificatrice.

Mais cette voix sera aussi étouffée

dans l'ombre des cachots, rejetée dans les nuits du supplice, au moment où elle confesse du sujet ce qui rend possible l'épiphanie du pouvoir. C'est un aveu désavoué. La voix ne peut être que l'autre, l'ennemi. Elle doit être à la fois entendue et refoulée : entendue parce qu'à dire la pourriture du sujet, elle garantit ou établit une "appartenance", -mais cela en secret, pour ne pas compromettre l'image d'où l'institution tient son pouvoir d'assurer à ses adhérents le privilège d'être reconnus. Elle sera exigée, mais pour être chuchotée dans les couloirs intimes de l'institution. Cri murmuré, obtenu par un supplice qui doit faire peur sans faire scandale, légitimer le système sans l'ébranler.

La victime est apte à cette opération, précisément parce qu'elle vient du dehors. Elle apporte l'aveu qui est nécessaire au fonctionnement interne et qui, en même temps, peut être exorcisé comme le fait d'un adversaire. Il est vrai aussi qu'elle est l'ennemi. L'étranger ou le rebelle à l'institution témoigne d'une ambition qui n'y est pas tolérable (sinon hypocritement) : en effet, d'une manière ou d'une autre, il suppose à un discours -politique (un projet révolutionnaire), religieux (une visée réformiste), voire analytique (une parole "libre")- le pouvoir de refaire l'institution. A cette prétention de reconstruire l'ordre de l'histoire à partir d'une parole "contestatrice", la torture oppose la loi de l'institution, qui affecte à la parole le rôle inverse de n'être qu'une confession emboîtée sur une adhésion.

Une fois de plus, la torture, c'est l'initiation par excellence à la réalité des pratiques sociales¹³. Elle a toujours pour effet une démystification des discours. Elle est le passage de ce qui se dit du dehors à ce qui se pratique au dedans. Ce transit, moment pendant lequel il s'agit pour le bourreau de produire de l'assentiment à partir d'une extériorité, trahit donc, mais dans l'obscurité, de nuit, le jeu de l'institution. Alors que les projets utopiques (révolutionnaires) supposent à un dire la force de déterminer un pouvoir, ou à l'institution la capacité de devenir l'articulation visible d'une "vérité" dite ou à dire, alors que ces projets conservent donc une structure "évangélique", la torture restaure la loi de ce qui se passe effectivement. La voix n'y est plus "prophétique", portant devant soi la transgression d'un désir. Un nom, Luder, dicte au sujet ce qu'il doit être pour que l'institution soit, pour qu'il puisse croire ce qu'elle

montre d'elle-même et pour qu'il soit par elle adopté et reconnu.

Le torturé est surpris de se trouver devant une loi qu'il n'attendait pas. Car finalement, on ne lui demande pas de déclarer vrai ce qu'il tient pour faux. L'institution ne repose pas sur la reconnaissance de la vérité qu'elle montre au dehors et en théorie (du dedans, qui donc la pense comme vraie?), mais sur la reconnaissance de leur saloperie par ses adhérents. Aussi le sujet saisi par l'appareil de la torture est-il placé non devant la valeur ou l'horreur d'un système -terrain sur lequel il serait fort- mais devant une faille et pourriture intimes - terrain sur lequel il est faible. La révélation de sa propre saloperie que le supplice cherche à produire en l'avalissant, doit lui retirer, à lui comme à ses bourreaux et aux autres, tout droit à la rébellion. Par ce retournement de situation et par cet usage inversé de la parole (qui ne met plus en question l'institution, mais le sujet), la machinerie de l'humiliation espère faire accepter à la victime le nom dont ses bourreaux l'appellent : Luder.

Ce que la procédure de l'aveu a de pervers, c'est que, de toute façon, elle est sûre de toucher juste. Tel Schreber isolé dans l'hôpital psychiatrique de Sonnenstein, le torturé est privé des garanties collectives qui assurent la "normalité", livré à l'outillage qui défait son corps et s'acharne à lui prouver sa trahison, sa lâcheté, sa merde. Il perd l'alibi d'appartenances politiques, idéologiques ou sociales qui le protégeaient contre ce que le nom insultant lui apprend de lui-même. Cette nomination n'est-elle pas, en effet, la voix de ce qu'il est ? "Je suis bien ça, Luder". La nom articule dans le langage de quoi faire oublier même les solidarités de la veille¹⁴: il produit au jour ce qui est tapi derrière une fragile appropriation et propreté de soi. Cette bouche ouvre sur ce qu'il y a de pourri sous le royaume des relations sociales ou militantes. Cette chose prononcée et reçue a rapport avec la révélation, dure à entendre, dont la dénudation mystique et l'élucidation analytique font, sur des modes inverses mais dans la même solitude, le commencement ou le principe d'un autre voyage. Il faut s'interroger sur les effets de cet aveu, sur ce qu'il permet à l'initié et sur le profit qu'une institution tire d'une pareille énucléation.

IL Y A DE L'AUTRE

De savoir ça, le torturé peut se trouver anéanti, instrument passif du pouvoir, ou bien tout se permettre, utilisateur cynique de son secret : ces deux figures existent parmi les ministres du système -ceux qui vérifient la révélation en se conformant au nom et ceux qui l'exploitent en la couvrant d'un beau nom. Une autre issue se présente pourtant, qui n'est plus une résistance appuyée sur la "pureté" d'une militance ou sur la "majesté" d'une cause, et qui n'est pas davantage le jeu des "pourris" dans l'institution de la puissance. Elle s'indique en un mouvement qui n'est ni de dénégation ni de perversion. Ce serait quelque chose comme : "Je ne suis que ça, pourriture, mais qu'importe ?" D'être pourriture n'entraîne pas nécessairement pour le sujet qu'il s'identifie à "ça" ou à une institution qui le "couvre". Du réel survit à cette défection : une histoire, des luttes, d'autres sujets. Peut-être même n'y a-t-il de réel que ce qui n'apparaît plus susceptible de fixer une identité ou de valoir une reconnaissance à des marcheurs.

Dans leurs récits, des torturés indiquent en quel point de défaillance advient leur résistance. Ils ont "tenu", disent-ils, pour avoir supporté (peut-être même faut-il dire : toléré) la mémoire de camarades qui, eux, n'étaient pas des "pourritures"; pour avoir gardé présente la lutte où ils s'étaient engagés, alors qu'elle survivait, intacte, à leur propre "avilissement" et ne les en déchargeait pas plus qu'elle n'en dépendait ; pour avoir, dans le bruit des supplices, encore entendu un silence de colères humaines et une généalogie de douleurs d'où ils étaient nés et dont pourtant ils ne pouvaient plus rien défendre ni rien attendre ; ou pour avoir prié, c'est-à-dire supposé une altérité, Dieu, dont aucune aide ni justification ne leur venait et à laquelle ils n'étaient d'aucune utilité ni ne rendaient aucun service -cela même qu'un ancien Rabbi vise en disant que prier, c'est "parler au mur". Cette résistance échappe aux bourreaux parce qu'elle n'est rien de saisissable. Elle s'origine précisément en ce qui échappe au torturé lui-même, en ce qui existe sans lui et lui permet d'échapper à l'institution qui ne le fait son fils adoptif qu'en le réduisant à ça, une pourriture. Pareille résistance ne repose sur rien qui lui appartienne. Elle est un non préservé en lui par ce qu'il n'a pas. Née d'une défection reconnue, elle est mémoire

d'un réel qui cesse d'être garanti par un Père.

Une destruction de la dignité humaine est aussi pour les mystiques le commencement -même si cette corruption qui signe le sujet et qu'accompagne souvent sa théâtralisation corporelle (plaies, infections, purulences, etc.) est intolérable aux commentateurs bien-pensants et toujours déniée par les interprètes "humanistes". Pour reprendre un mot de Gottfried Benn¹⁵, "le moi stigmatisé" est le lieu de défaillance et de décomposition où intervient la "foi". De ce rapport entre le mépris (tu n'es que pourriture) et cette foi (il y a de l'autre), on a une première indication avec la forme qu'a prise le "pur amour" pendant trois ou quatre générations de mystiques au 17^{ème} siècle : d'être damné, je ne t'en aimerai pas moins. Rejeté, faisant déchet, le sujet ne se tourne pas moins vers l'Orient dont il est définitivement séparé. Il y a un dehors -un Hors- de ce qu'il est. Mais cette figure historique et pathétique d'une foi pensée en termes de damnation n'est qu'une variante de la structure que Maître Eckhart a définie par le concept de Gelassenheit (gelâzenheit) : un délaissement de soi fondé sur l'absolu (le dé-lié) de l'être, un laisser-être l'Autre¹⁶.

On en aurait encore un exemple d'inspiration plus classique (du moins nous arriverait-il ainsi dans la tradition scripturaire qui en reste), avec la manière dont Jean de la Croix caractérise le principe (et quasi l'a priori) organisant de bout en bout le voyage mystique. Le principe du mouvement c'est "ce qui excède" (aquello que excede). Il ne joue pas comme une présence et sommation de tout ce qui manque. Au contraire, l'excès et l'insu d'un exister fait bord en chaque expérience comme en chaque connaissance. Toute étape relève de la non-identité du sujet à l'état dans lequel il se trouve. La perception, la vision, l'extase, le dépouillement, la pourriture même sont tour à tour coupés d'un "ce n'est pas ça", de sorte que le discours de Jean de la Croix est une série indéfinie de pas ça, pas ça, pas ça. L'histoire qu'il raconte, aussi interminable que les événements qu'il classe, narrativise en quelque sorte le fonctionnement du signifiant Dieu, ressort qui introduit toujours moins de satisfaction et toujours plus d'in-su dans la position du sujet. En somme, elle déploie le travail de ce qui figure, au début de la Montée au Carmel,

comme le postulat ou la convention et convenue (conviene) de tout l'itinéraire spirituel, à savoir : créer ou ser. Étant donné la distinction entre le verbe ser (être, ex-ister) et le verbe estar (relatif à un état), je traduirai : croire qu'il y a de l'autre¹⁷. Pour ces mystiques, en effet, il y a toujours de l'autre, dont en principe rien ne leur revient. C'est de l'autre, sans revenu. Il ex-iste, sans nom et sans nommer.

Sans doute le "Il y a de l'autre" jouait-il alors sur deux registres dont je suppose ici qu'à la différence de ces mystiques nous ne pouvons plus les tenir pour identiques. L'un renvoie au rôle du signifiant, à une fonction du langage : "Dieu", alors, c'est le fragment insensé qui coupe toute appropriation, c'est le morceau de diamant qui restaure du "toujours plus" ou du "toujours moins" par rapport à chaque savoir et à chaque jouissance. Mais le "il y a" se raconte aussi avec le sens du "Es gibt" heideggerien : "ça donne". Alors, Dieu, c'est le dehors qui est dedans, une intimité de l'Extériorité. Il me semble que déjà chez les mystiques, la jointure entre ces deux fonctionnements du "il y a de l'autre", ou de "Dieu", fait question. La certitude du premier insinue souvent la vraisemblance du second ou parvient à la tenir en suspens et à rendre tolérable son incertitude. Quoi qu'il en soit, ce qui m'en est pensable aujourd'hui (pour des raisons que je ne rattache pas à une anonyme et fictive épistémè contemporaine mais à des fixations beaucoup plus particulières et qui mettent d'ailleurs en cause mon abord "masculin" de ces mystiques), c'est le biais par lequel la mystique est la "science de la seule probabilité de l'autre"¹⁸. Cette science affecte à la reconnaissance d'une pourriture nommée (appelante, comme une vocation), une ouverture sur l'indéfinie probabilité de l'autre.

LA TRADITION PAR LE POURRI

Avec ce repérage triangulaire de la "pourriture" dont Schreber, des mystiques et des torturés ont entendu la révélation, je déploie seulement des régions -psychanalytique, chrétienne et politique- où j'ai rencontré une même question. Cette géographie d'itinéraires hantés n'a peut-être de cohérence que subjective. A vrai dire, nos questions et les lieux qu'elles se trouvent nous précèdent également. Le problème ici concerne soit l'utopie qui, depuis la Réforme et l'Aufklärung, met en scène la volonté de refaire des institutions (pourries) d'après des fictions de "pureté"

prises pour modèles, soit le réalisme, figure cachée du cynisme, qui autorise le pouvoir par sa capacité d'accorder une reconnaissance -ou filiation adoptive noble- à des adhérents préalablement convaincus d'être des salopes. Dans le premier cas, l'institution est la pourriture que doit réformer le recours à une innocence, à une liberté ou à une pureté plus originaire. Dans le second, la pourriture est l'originaire dont l'institution rentabilise la révélation en la couvrant. Les modalités d'initiation et de transmission qui s'ensuivent diffèrent et placent le sujet en des relations inversées avec le pouvoir et le savoir.

A partir des trois expériences que j'ai esquissées, je me demande s'il n'y a pas d'autre issue qu'une réforme fondée sur une fiction de pureté (la théorie joue là comme dénégarion) et qu'un conservatisme fondé sur une exploitation de la pourriture (la théorie a dès lors pour fonction d'occulter son rôle effectif). Faute de réponse générale (il n'y en a pas), je m'en tiens à quelques hypothèses relatives aux repères que j'ai pris.

Le président Schreber, nommé pourriture, construit un système à partir de son avilissement. Il incarne son nom pour être charogne mais charogne et putain d'un Dieu qui "n'a de commerce qu'avec des cadavres"¹⁹ et n'est lui-même qu'une putain (Hure)²⁰. La fin du monde qui hante ce "prophète" de l'absence de l'autre, la catastrophe du Jugement dernier qui l'engloutit dans sa béance, elles s'arrêtent avec un mot "venant à la place de ce qui n'a pas de nom"²¹. Et "il rebâtit l'univers"²² sur ce lieu dit. Genèse d'un monde à partir d'un mot -production d'un monde fictif, "déliquant", à partir d'un mot authentique et véritable (echt). De la fiction qu'il construit, Schreber devra éliminer toute faille par où puisse s'insinuer le désastre universel. Aucun rien, aucun nichtsdenken (penser à rien, penser le rien) ne doit trouver le corpus de son identité. Il est sur l'ultime frontière -le pourri- avant la décomposition totale, et il ne peut se permettre aucun repos ni aucune absence, car "il n'y a rien d'autre" que cette prolifération discursive. A tenir ce pari harassant, il génère l'homogène, il est la mère qui ne perd rien, et, dans le réseau des rayons divins qu'il a tissés il pourra, en 1898, "se croire habilité à chier sur le monde entier"²³.

De ce discours qui échappe à l'institution en s'y substituant, on pourrait rapprocher bien des discours intitulés spirituels, prophétiques ou mystiques, à ceci près que, souvent, ils ne s'édifient pas sur un mot aussi véridique. Mais il n'en va pas de même pour les mystiques dont j'ai parlé, dans la mesure où l'institution même est l'autre par rapport à leur délire et qu'à ce titre elle a pertinence. De ce point de vue, il n'y a pas disparition de l'autre, mais antinomie entre la nomination, poème que rien n'autorise, et d'autre part l'institution qui tend à contrôler, reprendre, altérer le poème et à n'en laisser circuler que des versions commentées ou corrompues. Mais le débat est plus serré. Il s'agit de savoir si, en refusant de remplacer l'institution par un délire, le mystique n'est pas dans la position de s'aligner sur elle et, par cette conformation, d'éliminer l'autre en revenant au même.

Tel est en effet le jeu de l'institution. Elle loge la pourriture en même temps qu'elle la désigne. Elle lui assigne une place, mais circonscrite, constituée en secret interne : entre nous, tu n'es qu'une salope, tu n'es qu'un sujet supposé savoir. En logeant chez elle cette "pourriture", elle la prend en charge, elle la limite à une vérité sue et prononcée du dedans, qui permet au dehors un autre discours, celui, noble, de la manifestation théorique. Un graffiti, dans une salle de cinéma de Paris, donnait à lire la transgression qu'elle récuse : "N'écrivez pas dans les chiottes, chiez sur l'écriture". Schreber est passé de l'une à l'autre de ces deux déviations. Mais pour le système institutionnel, de chier dans les chiottes, au dedans, c'est la condition pour qu'il y ait de la théorie au dehors. A l'intérieur, "vieille pourriture" est un terme amical qui pose la vérité d'une solidarité : cela ne se dit qu'à celui qui en est. Cette "intimité" institutionnelle rend seule possible l'habilitation à tenir publiquement le discours sublime de l'autre.

Autrement dit, l'institution n'est pas seulement l'épiphanie leurrante d'un idéal du moi qui permettrait de produire des croyants. Pas seulement un ensemble de procès générateurs de crédibilité par le fait de retirer ce qu'ils promettent. Pas seulement un rapport entre un su et un tu, mode sur lequel Freud interprète l'institution sacerdotale : elle se constitue de taire le meurtre qu'on sait. Mais ce serait aussi l'assignation-localisation de la pourriture au dedans,

moyennant quoi le discours est grandiose. Ainsi du rapport au maître : appelle-moi Luder, pour que je tienne ton discours. La transmission du savoir passerait par le pourri ; la tradition, par la corruption qui, reconnue, autorise l'institution à rester la même.

Côté cuisine, il se passe donc autre chose que côté salon. Peut-être y a-t-il à chercher plutôt dans la ligne naguère et temporairement esquissée par Thérèse d'Avila et par d'autres, qui voulaient entrer dans un Ordre corrompu et qui n'en attendaient donc ni leur identité ni une reconnaissance, mais la seule altération de leur nécessaire délire. Ce serait trouver dans l'institution à la fois le sérieux d'un réel et la dérision de la vérité qu'elle affiche.

Michel de Certeau

(1) Saint-John Perse, "Images à Crusoe", in Oeuvres complètes, Pléiade, 1972, p.9-20.

(2) D.P. Schreber, op. cit., p.13 (cfr. "Mémoires d'un névropathe", op. cit., p.28.

(3) Cfr. M. de Certeau, "L'enonciation mystique", in Recherches de science religieuse (15, rue Monsieur, 75007 Paris), t. 64, 1976, p.183-215.

(4) Cfr. "La fiction de l'histoire. L'écriture de Moïse et le monothéisme", in M. de Certeau, "L'écriture de l'histoire", Gallimard, 1975, p. 312-358.

(5) D.P. Schreber, op. cit., p.203; "Mémoires", p.170.

(6) Jacques Lacan, Séminaire sur les psychoses (1955-1956), conférence du 30 novembre 1955; Ibid. conférence du 7 décembre 1955.

(7) Ibid. 14 décembre 1955.

(8) D.P. Schreber, Mémoires, p. 61.

(9) Evangile selon S. Matthieu, chap. 23, verset 27. On a akatarsia en grec et spurcicia en latin. C'est dans l'évangile selon S. Luc qu'un légiste relève le caractère "insultant" de telles paroles (chap. 11, verset 45).

(10) Cfr. par exemple, M. de Certeau "Le corps folié. Folie et mystique au 16e et 17e siècles", in A. Verdiglione (éd.) La folie dans la psychanalyse, Payot, 1977, p. 189-203.

- (11) Dans une littérature abondante, Cfr. Amnesty International, Rapport sur la torture, Gallimard, 1973, et Torture in Greece, Amnesty Intern. Public., 1977. Jean-Claude Lauret et Raymond Lesierra, La torture blanche, Grasset, 1975; Artur London, L'aveu, Gallimard, 1968; Jean Pasqualini, Prisonnier de Mao, Gallimard, 1975; Pierre Vidal-Naquet, La torture dans la république, Maspéro, 1972, etc.
- (12) Voir par exemple Steven E. Ozment, Mysticism and Dissent, Yale Univ. Press, 1973, pour le 16e, ou pour le 17e siècle (et si l'on y distingue des types d'expériences trop assimilées par l'auteur), Leszek Kolakowski, Chrétiens sans Eglise, Gallimard, 1969. Cfr. M. de Certeau, Politica e Mistica, Milan, Jaca Book, 1975.
- (13) Cfr. Pierre Clastres, La société contre l'Etat, éd. de Minuit, 1974, p. 152-160 : "De la torture dans les sociétés primitives".
- (14) C'est à ne pas "oublier" leurs solidarités que s'emploient les torturés, tel ce résistant qui, pendant le temps du supplice, se répétait les noms de ses camarades. La victoire de la torture, c'est d'effacer la mémoire de tout autre nom que Luder.
- (15) Gottfried Benn, Poèmes, trad. Pierre Garnier, Librairie des Lettres, 1956.
- (16) Par ex. Reiner Schürmann, "Trois penseurs du délaissement : Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki", in Journal of the history of philosophy, XII, 1974, p. 455-477, et XIII, 1975, p. 43-59; ou Stanislas Breton, "Métaphysique et Mystique chez Maître Eckhart", in Recherches de science religieuse, t. 64, 1976, p. 161-182.
- (17) Subida del Monte Carmelo (Montée du Carmel), II, chap. 4. Sur ce texte, cfr. M. de Certeau, "Le corps folié", op. cit., p. 193.
- (18) Jean-Louis Schefer, L'invention du corps chrétien, Galilée, 1975, p. 141.
- (19) D.P. Schreber, Denkwürdigkeiten..., op. cit., p. 65; trad. op. cit. p. 60.
- (20) Ibid., p. 384.
- (21) Jacques Lacan, Ecrits, 1966, p. 535.
- (22) Sigmund Freud, Cinq psychanalyses, P.U.F., 1954, p. 315.
- (23) D.P. Schreber, Denkwürdigkeiten..., op. cit., p. 187.





Médical...

DU MEDICAL EN TANT QU'OBJET (*)

par Pierre BENOIT (**)

Face à la maladie, à la douleur, à la grande peine des corps, qu'est-ce que le médical ? Dépouillé des défroques de l'humanisme, il est fait de deux éléments : une parole qui tombe ; de nos jours, c'est le diagnostic ; et un remède. Leur fonction affirmée correspond à des réalités de poids. Elle en masque pourtant une autre, à savoir que ces deux éléments se constituent presque toujours comme objets de transferts, pour le médecin comme pour le malade, mais le diagnostic plutôt pour le premier et le remède plutôt pour le second.

Je crois qu'il y a là des questions qu'il est d'autant plus nécessaire d'éclaircir qu'à l'heure actuelle, soi-disant du fait de la psychanalyse, la relation médecin-malade est en train de devenir une tarte à la crème destinée à réduire la médecine à une sorte de rencontre interpersonnelle sans objet, avec en plus, quand c'est nécessaire, l'intervention de techniques de diagnostic et de traitement, intervention qui implicitement n'aurait rien à faire avec la dite rencontre.

Depuis le siècle dernier, le diagnostic est devenu une construction objectivante du savoir. Dans mon jeune temps, nous étions appelés à apprendre à faire les diagnostics dans le mouvement d'aller et retour qui presque chaque matin, à l'hôpital, nous conduisait du lit du malade à la salle d'autopsie et vice-versa. Nous étions invités ainsi à ne pas nous payer de mots, comme les médecins de Molière, et à reconnaître les réali-

tés organiques de la maladie, aussi bien sur le cadavre que sur le vivant.

Cela n'est pas en question. Savoir être objectif quand il le faut demeure la qualité essentielle du médecin. Mais cette construction du diagnostic nous servait aussi à autre chose, comme je l'ai su dès le premier jour, mais comme je ne l'ai compris que des années plus tard. Elle nous servait à placer entre la grande pitié des corps d'hommes et nous-mêmes un objet à quoi nous accrocher pour ne pas nous laisser happer par elle. Et pour beaucoup d'entre nous, elle servait aussi à nous protéger de notre propre souffrance, car ce n'est pas par hasard que, le plus souvent, on devient médecin.

Un peu plus tard, quand j'ai été confronté à des clients, j'ai su tout de suite - mais là encore je ne l'ai compris que dans un lointain après-coup - que dans la pratique médicale, à part les cas très rares qui peuvent être effectivement réduits à un simple problème technique, il y avait toujours quelque chose comme un rendez-vous manqué, car une construction du savoir ne peut ni rencontrer, ni rendre compte de ce qui est au cœur de la souffrance d'un corps d'homme, de femme ou d'enfant. Car elle est relative non seulement à la maladie elle-même mais aussi à la mobilisation d'un monde objectal archaïque du sujet qui fonctionne au fondement même de la structure.

De cette mobilisation, il est possible de dire en outre que si elle est l'effet de la maladie, elle peut aussi en être l'une des causes, y compris dans les cas les plus organiques qui soient, ce qu'avaient dû comprendre les vieux médecins quand ils parlaient

(*) Communication au VIIe congrès de l'École Freudienne (Rome, novembre 1975).

(**) Psychanalyste, Paris.

du "terrain"

. . .

Je n'irai pas plus loin en ce qui concerne le diagnostic et n'expliciterai pas de quel transfert pour le médecin il peut être l'objet. Je désire en effet vous parler plus longuement de cet autre objet de transfert qu'est le remède pour celui qui se trouve invité à l'incorporer.

Ce n'est pas seulement à cause de ses propriétés pharmacologiques que le remède fait de l'effet dans un sens ou dans un autre. C'est aujourd'hui d'une telle évidence que les médecins ont créé le terme d'effet placebo. Pour être honnête, car un placebo peut faire du mal, et aussi pour bien d'autres raisons qui apparaîtront tout à l'heure, il faudrait que le mot évoque non seulement le plaisir mais aussi la douleur, la souffrance, voire la mort.

Mais avant de pousser plus loin mon analyse, je voudrais vous lire deux lettres de Freud, des lettres privées puisqu'elles sont écrites à sa fiancée Martha. Elles sont dans Jones, et elles m'ont paru pour mon propos d'un tel intérêt que j'ai surmonté l'inconvenance qu'il y a toujours à faire état sous son nom de la vie secrète d'un homme, fût-il grand et mort.

Le 25 mai 1884, Freud écrivait donc à sa fiancée à propos de la cocaïne : "Elle fait naître en moi d'autres espoirs encore et d'autres projets. J'en prends régulièrement de très faibles doses pour combattre la dépression et les mauvaises digestions, et cela avec les plus brillants succès. J'espère parvenir à supprimer les vomissements les plus tenaces, même s'ils sont dus à quelque grave souffrance. Bref, c'est maintenant seulement que je me sens médecin, puisque j'ai pu venir en aide à un malade et que j'espère en secourir d'autres."

Et le 2 juin : "Prends garde, ma princesse, quand je viendrai, je t'embrasserai à t'en rendre toute rouge, et te gaverai jusqu'à ce que tu deviennes toute dodue. Et si tu te montres indocile, tu verras bien qui de nous deux est le plus fort, la douce petite fille qui ne mange pas suffisamment ou le grand monsieur fougueux qui a de la cocaïne dans le corps." (souligné dans le

texte).

Dans ces deux lettres, le jeune Freud parle d'un objet matériel et médical bien précis : la cocaïne. Dans la première, il en parle comme d'un remède souverain contre divers maux. Dans la seconde, il établit une relation directe entre son désir et la situation de cet objet dans son corps, tout en parlant à sa fiancée d'un autre objet, celui-là pour le dedans de son corps à elle, la nourriture dont il dit qu'il la gavera.

Ceci dit et ces deux lettres lues, j'aborde au fond la question posée par cet objet matériel, généralement créé à partir du monde minéral, végétal ou animal qu'est le remède, remède auquel on prête des vertus et qui a un nom. S'il est clair que cet objet est un objet de transfert dans la relation médecin-malade, je pense que l'on peut aussi, à un tout autre niveau que cette relation, utiliser le même mot de transfert. Après tout, quand un croyant pratique sa religion, il est certes en contact avec tel ou tel prêtre, et les objets religieux peuvent devenir objets de transfert dans la relation qu'il a avec lui. Mais il est évident qu'il existe chez le croyant quelque chose qui est aussi de l'ordre du transfert sur l'appareil même de la religion, et que les mêmes objets religieux sont aussi les objets de cet autre transfert. En médecine, il en est exactement de même : l'objet thérapeutique est un objet de transfert dans la relation que l'homme entretient avec la médecine elle-même, transfert qu'on peut d'emblée situer à un niveau beaucoup plus archaïque que celui qui se noue sur la personne du médecin. Il faudrait, pour le comprendre, examiner la relation homme/médecine comme on examine les couches successives, de plus en plus anciennes, d'un gisement archéologique, aussi bien dans l'ontogenèse que dans la phylogenèse. J'ébaucherais quelque chose de cet ordre tout à l'heure avec deux observations et des exemples thérapeutiques, mais je voudrais auparavant tenter d'aller directement au noyau même de la question, c'est-à-dire à un effet du remède qui ne soit référentiel ni à ses propriétés, ni à la situation et à l'histoire du malade et de son médecin, ni à l'histoire et à l'archéologie connues de la médecine et de la thérapeutique, ni même à un signifiant repérable avec certitude. Je suis persuadé qu'un tel effet est une réalité mais qu'il y a là un seuil que même

le mot "placebo", même le mot "objet archaïque", ne permettent de franchir.

pour essayer de le faire quand même, je ne puis rien vous proposer de mieux que de revenir encore une fois à la religion et au sacré. Qu'est dans une hostie, supporté par le pain azyme -dont on peut remarquer qu'il s'agit de la même substance que celle qui enveloppe un cachet pharmaceutique- ce que les théologiens nomment "présence réelle" (du corps du Christ) ? Cette question, quelque peu sacrilège à propos de quelque chose qui n'est rien mais dont la présence réelle inséparable d'un certain support matériel agit pourtant sur le croyant (elle agit même parfois comme thérapeutique)- est ce que j'ai trouvé de mieux pour vous faire saisir ce dont je veux parler. Si l'on a bien voulu me suivre dans la direction dans laquelle je me suis engagé, en écartant d'emblée tout ce qu'il y a bien évidemment de symbolique et d'imaginaire dans l'effet non pharmacologique du médicament, et que nous allons dans un instant retrouver, il me semble que la présence efficiente dans l'objet thérapeutique de ce qui reste ne peut être située ailleurs que dans l'ordre du réel. Ce qui veut dire en somme que cette présence est celle d'une absence que le support matériel serait là seulement pour attester.

Après avoir écrit les lignes qui précèdent, j'ai relu ce que dit Lacan dans le chapitre des "Ecrits" intitulé Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung de Freud à propos de ce qu'il nomme "une sorte d'intersection du symbolique et du réel"; de cette intersection il ajoute : "qu'on peut dire immédiate pour autant qu'elle s'opère sans intermédiaire imaginaire, mais qui se médiatise, encore que ce soit précisément sous une forme qui se renie par ce qui a été exclu au premier temps de la symbolisation". Et la pensée m'est venue que ce dont je viens de parler pourrait bien avoir quelque rapport avec ladite intersection et aussi avec la forme qui se renie par ce qui a été exclu au premier temps de la symbolisation. Encore faudrait-il admettre en ce qui concerne cette dernière formulation, que le "ce qui a été exclu au premier temps de la symbolisation" puisse s'appliquer à ce qui s'est passé aux premiers temps de l'aube de notre espèce, quand est né l'objet thérapeutique. Mais alors, de quelle exclusion se serait-il agit ?

Portons maintenant, comme je vous l'ai annoncé, par deux exemples et deux observations, l'analyse de l'objet thérapeutique sur un autre terrain, celui de l'histoire et de la clinique.

. . .

Le premier exemple est celui de ce remède des remèdes qui, venu de l'Antiquité, a subsisté presque jusqu'à nos jours, avec des variantes innombrables. J'ai désigné la Thériaque. Sa longue histoire est bien intéressante. Au début, sous Mithridate, elle fut, semble-t-il, considérée comme un simple antidote contre divers poisons et venins, antidote qui devait beaucoup à l'archaïque thérapeutique des signatures, à savoir la pensée que par exemple la buglosse sauvage, dont les graines ressemblent à une tête de vipère, est efficace contre la morsure de ce serpent.

A son origine, la thériaque représentait donc la bonne nature, celle où tout est providentiellement prévu pour le bien de l'homme et en l'honneur de laquelle on a chanté tant d'hymnes. Mais ce qui est tout à fait remarquable, c'est qu'elle ne devint la panacée bonne pour d'innombrables maladies, pour toutes les maladies, que lorsqu'elle fut aussi signée -elle l'était déjà par son nom, thériaque vient de therion, bête sauvage- de la nature dangeureuse, de la nature mortifère, c'est-à-dire lorsque furent introduits dans sa composition même, par les soins du médecin de Néron, des venins et des poisons.

L'objet thérapeutique comme porteur des signes même du mal et de la mort apparaît non moins clairement dans le deuxième exemple que je vous propose. Il est fait de l'évocation rapide de la place tenue si longtemps dans l'arsenal thérapeutique par la purge, le clystère, le vomitif, la saignée.

Certes, on peut dire beaucoup de ces interventions, mais du point de vue qui nous occupe, n'est-il pas clair que dans la mesure où elles consistaient à donner la diarrhée, à faire vomir ou à verser le sang, elles mettaient en oeuvre des substances ou des actes dont les effets produisaient les archétypes même de la représentation de la souffrance et de la mort des corps.

Quant aux deux observations, je les

rapporte parce qu'elles mettent en scène des phénomènes organiques, médicalement et pharmacologiquement inexplicables.

La première, c'est le résumé et la suite de celle de Camille, cliente d'un hôpital de jour où elle suivait une psychothérapie et dont j'avais parlé à Aix. Il s'agissait d'une adolescente épileptique et psychotique qui étrangement, lorsque je la vis, n'avait pas été examinée depuis des années par un neurologue, ni cliniquement, ni par électro-encéphalogramme. De plus, elle ne suivait aucun traitement anti-comitial, malgré huit à dix crises par jour.

J'avais raconté comment ces crises avaient cessé comme par miracle, sans aucune médication, le matin même de l'examen hospitalier que j'avais recommandé et qui devait d'ailleurs conclure à un tracé électrique de souffrance cérébrale certaine.

J'avais vraiment été très frappé des conditions de cette disparition, bien qu'elle n'ait été que temporaire, et je décidai, après Aix, de tenter d'y comprendre quelque chose.

Après de nombreux entretiens, c'est la mère qui, un jour, un peu gênée, me raconta l'histoire suivante : quand sa fille était encore dans son premier âge, elle la faisait suivre par un médecin des hôpitaux; celui-ci, au moment -bien avant le début de la comitialité- où il apparut que quelque chose n'allait pas dans le développement de l'enfant, fit une prescription de scopolamine. Le médicament acheté, la mère lut sur le flacon, inscrite sur une étiquette rouge, la mention "Poison, ne pas dépasser la dose prescrite". Elle me décrivit fort bien l'émotion intense qui la saisit alors et l'impossibilité où elle fut d'administrer le remède à sa fille.

A la consultation suivante, elle fit part au médecin de la non-exécution de son ordonnance. Celui-ci s'emporta et lui enjoignit d'obtempérer à ses ordres, ce à quoi elle ne put se résoudre, mais sans désormais oser le lui avouer. De sorte que se trouva mise en place la situation suivante : Camille ne prenait pas la scopolamine, le médecin croyait qu'elle la prenait et se félicitait à chaque consultation de l'excellence des résultats obtenus. "Vous voyez comme elle fait des progrès, comme elle est plus souple"

et la mobilisant sur la table d'examen en lui écartant les cuisses : "Jamais avant je n'aurais cru pu lui faire faire ce mouvement, elle était bien trop raide".

Cette situation invraisemblable mais vraie se prolongea des mois. Cependant, la mère ne pouvait pas ne pas sauter sur la première occasion pour cesser de conduire Camille à ce médecin et la confia désormais à des praticiens naturistes ne maniant que des médications anodines issues de la seule bonne nature.

Mais dès lors, l'idée du poison qui peut-être aurait pu guérir sa fille -ou peut-être, pourquoi pas, la tuer- devait la hanter. C'est dire que l'examen clinique et électrique qui se pratiquait dans un grand service hospitalier avait valeur pour elle de retour, pour la première fois après plus de dix ans, auprès de ce genre de médecins capables, eux, de prescrire des médicaments à étiquette rouge.

A tort ou à raison, j'eus l'impression avec cette histoire de fantôme, d'avoir trouvé quelque chose de l'ordre de ce que je cherchais.

La deuxième observation est une observation de Freud lui-même, une auto-observation. Dans une lettre à Ferenczi du 6 novembre 1917, il écrit :

"Hier, j'ai fumé mon dernier cigare et depuis, je me sens de mauvaise humeur et fatigué. J'ai eu des palpitations et la douloureuse enflure du palais que j'ai observée depuis huit jours de privation s'est aggravée".

Et Jones qui cite cette lettre s'interroge : s'agissait-il déjà de son futur cancer ? Puis il donne la fin de la lettre :

"Ensuite, un client m'a apporté cinquante cigares. Après en avoir allumé un, je suis devenu gai et mon enflure a disparu. Je n'aurais pas cru que ce put être aussi frappant. Tout à fait à la Groddeck".

Et Jones d'ajouter : "Les chirurgiens on le sait, parlent d'un stade précancéreux. Comment douter de son rapport ici avec la fumée des cigares". Comme esquisse de la question implicite posée par Freud lui-même, on ne pouvait guère faire mieux, car enfin ce n'était pas la propriété cancérigène du tabac qui le frappait mais bien au contraire la vertu de sa fumée à produire non seulement les modifications de son humeur mais

aussi le fait objectif de la disparition spectaculaire de son enflure du palais, enflure dont lui comme nous n'avons su qu'après coup qu'il s'agissait sans doute du début de sa dure maladie. Du début aussi de la dernière période de sa vie qui, il faut quand même le noter, vit la naissance du "ça", mot emprunté d'ailleurs au même Groddeck, et l'introduction de la pulsion de mort dans la théorie psychanalytique.

Avant de quitter l'objet thérapeutique qui m'a permis d'évoquer les divers modes possibles de ses effets, je dirai encore que, de nos jours, c'est la médecine qui, aidée des lourdes propriétés des remèdes actuels, a pris le relais de la nature et les marque des signes étroitement conjoints d'Eros et de Thanatos. Peut-être même est-ce Thanatos qu'il faudrait mettre en premier, si on en croit Valéry qui, dans son discours aux chirurgiens, s'écriait : "Qui sait si la première notion de biologie que l'homme a pu se former n'est point celle-ci : il est possible de donner la mort". C'est dire que lorsque j'entends parler de l'avortement et surtout de l'euthanasie que les médecins semblent tout naturellement qualifiés pour pratiquer, je me demande s'il n'y aurait pas, là aussi, une sorte de phénomène de retour de quelque chose venu de très loin, du fond des âges. Après tout, pourquoi pas ?

. . .

La deuxième partie de mon travail, suite logique de la première, s'intitulerait : "le sujet parlant et le corps souffrant". Elle consisterait à tenter la gageure d'aborder en analyste ce qui est incontestablement du domaine de la médecine, de sa capacité à produire des diagnostics et de son pouvoir de mettre en oeuvre des thérapeutiques actives.

Je ne la tenterai pas aujourd'hui et me bornerai en premier lieu à cerner le problème, en disant que la seule perspective de son abord qui soit du domaine de l'analyse consiste à tenter de comprendre comment la maladie d'une part, et le remède en tant qu'objet de l'autre, s'articulent avec ce que nous nommons la structure.

Je dirai ensuite que s'engager dans cette voie est non seulement légitime du point de vue analytique mais nécessaire,

car il y a là un mode d'abord possible, au niveau d'une théorisation qui reste au contact même des diverses pratiques du champ freudien, de ce qui est aujourd'hui au coeur même de la démarche de l'Ecole Freudienne : la dimension du réel.

J'indiquerai enfin les trois directions dans lesquelles je crois qu'il faut aller.

Le première est celle que je me suis efforcé d'évoquer dans le titre de ma communication : reconnaître le médical en tant qu'objet dans la dimension du transfert.

La seconde est celle qui peut s'emprunter en s'interrogeant sur les rapports qui existent certainement entre la maladie, objet du corps, et ce que nous désignons quand nous parlons d'objet à propos de la pulsion. C'est dire que je pense qu'il existe des relations entre l'organe de jouissance qu'est pour nous le corps et ce que les divers spécialistes d'autres disciplines étudient sous le nom d'organisme humain dont on peut certainement rendre compte de façon plus satisfaisante qu'en évoquant vaguement cette nature biologique que nous avons en commun avec les animaux.

La troisième consiste à questionner la pathologie organique et la médecine qu'on lui oppose, à la lumière des relations depuis toujours perçues par les hommes entre les trois verbes souffrir - jouir - mourir. C'est bien sûr, on peut déjà l'avancer, la symbolisation et la castration que l'on rencontrera, dans la mesure où ce sont elles qui focalisent sur certains organes la capacité à jouir, déjà diffusément présente ou pré-présente dans le fœtus, focalisation qui, j'en suis convaincu, se fait toujours peu ou prou au détriment de la chose vivante.

Pour tout dire, je pense que bien des maladies parmi les plus organiques qui soient, sont comme une sorte de protestation biologique contre le statut de l'objet que le processus de l'humanisation, fruit de la castration symbolique à tous les niveaux où elle a à intervenir, impartit à l'homme, statut qui oscille toujours entre une perte originelle et une double nécessité, celle de son investissement par le corps nécessaire à sa vie et à son plaisir, celle de son évanouissement ponctuel dans la jouissance, et ultime dans le dérisoire ou le sacré de

la mort.

. . .

Pour conclure, je reprendrai les deux lettres de Freud à Martha pour dire qu'en somme, ce jeune-homme amoureux souffrant de dépression et de mauvaises digestions était, comme tout un chacun qui souffre, à la recherche d'un remède. Il croit bien l'avoir trouvé, c'est la cocaïne, et plein d'enthousiasme il va, dit-il ailleurs, écrire un poème à sa gloire. Mais ce poème-là, il ne l'écrira pas, car cette trouvaille glorieuse n'allait pas tarder à se retourner contre les malades auxquels il avait cru rendre service et aussi contre lui-même, car si nous ne savons pas à quelle distance il passa de la cocaïnomanie, nous savons que, dans cette aventure, sa réputation scientifique à laquelle il tenait risqua d'être sérieusement ébranlée.

Mais nous savons qu'il risqua, et nous avec lui, pire encore : que cet objet qu'il avait trouvé arrête son oeuvre créatrice. Heureusement qu'il sut l'écarter, grâce à quoi nous pouvons nous demander si ce n'est pas par l'aventure d'un objet thérapeutique, la cocaïne, que la pratique de la psychanalyse a vraiment commencé.

Si nous répondions oui, alors nous aurions à reconnaître la cocaïne comme le premier objet de transfert de l'analyse de Freud. Je pense que cette aventure de Freud a peut-être quelques rapports avec ce dont Xavier Audouard a voulu parler en pointant la drogue comme un "éducteur chimique" car, après tout, la cocaïne c'était aussi de la cocaïne, avec toutes les propriétés que l'on sait de procurer une expérience subjective profonde dont les traces corporelles et leurs représentants psychiques suivent le sujet sa vie durant.

Ce qui n'est pas niable, c'est que c'est très peu de temps après que Freud s'engagea dans une autre voie aventureuse, celle qui devait le conduire à la découverte de l'inconscient et à fonder l'analyse. Ce qui est sûr aussi, c'est que cette dernière s'avèrera très vite comme une pratique dont le processus s'engage précisément de la non-réponse par le praticien à la demande initiale du patient d'être soigné, comme, jusqu'à lui, cela avait toujours été la règle, par une

ordonnance. Car à ses malades il propose de renoncer, comme il avait été amené à le faire lui-même peu d'années auparavant, à l'objet immédiat de leur demande, en sorte que je ne suis pas loin de penser que l'acte qui, face à la souffrance de l'homme, a pour la première fois dans le cabinet d'un médecin suspendu tout recours à l'objet thérapeutique, a été l'acte analytique originaire. Et je pense que c'est cet acte que, sous des formes diverses, nous reconduisons au début et tout au long d'une analyse. Grâce à quoi l'objet ancestral du transfert du malade sur la médecine ayant été écarté, le transfert analytique peut se produire et conduire au dévoilement d'un autre objet, puis d'un autre objet encore jusqu'à ce que les voiles ultimes finissent par ne plus recouvrir que des fantômes, voire des fantômes absents. Jusqu'à l'évidence dernière qui est que l'acmé de la quête infinie et toujours à définir de l'objet ne conduit à rien d'autre qu'à son éclipse, car de cette quête l'objet est la cause et non la fin.

. . .

1975 - 1984

Aujourd'hui, en 1984, je tenterais de préciser ce qu'il faut entendre par "le monde objectal archaïque du sujet" sur lequel fut construite cette communication de 1975.

Ce "monde" pose une question fort importante en ce sens qu'il contraint à tenter de dissiper le "flou" qui entoure, en psychanalyse, le mot "objet".

Dans sa première acception, "l'objet" désigne une personne. "Appelons objet sexuel la personne qui exerce l'attirance sexuelle", pose Freud en 1905.

Par la suite, des parties du corps et leurs représentations se mirent à jouer un rôle croissant dans les descriptions de la relation d'objet. Avant son complet remaniement par Lacan, son objet a et l'introduction de l'ordre du réel.

Personnellement, j'en suis venu à me demander s'il ne conviendrait pas de reconnaître, dans certaines modalités d'investissement par l'être humain des objets matériels, comme la trace d'une lignée objectale distincte dès les stades archaïques.

Et si l'appréhension par le "parlêtre" du monde matériel relevait d'un processus

spécifique ne s'identifiant pas complètement aux mécanismes par lesquels on rend généralement compte de l'organisation archaïque de la libido où l'objet joue un rôle si important ? Si en quelque sorte tenter de faire ex-sister l'ordre du réel du monde matériel commençait si tôt ?

Dans ce cas, il n'est pas sûr que l'adjectif "transitionnel" attribué par Winnicott à l'objet matériel qu'il a décrit -marquant ainsi de son nom la suite du mouvement psychanalytique- convienne à son statut dans les premières organisations libidinales.


Je tends à parler plutôt de "l'objet Winnicot" et à le désigner comme un état premier d'un de ces objets que l'être humain s'invente à partir du monde matériel qui l'entoure de façon à pouvoir créer autour de lui un espace subjectif inaliénable. Qui pourra devenir dans la suite des temps, par exemple, l'espace du chercheur.

Ce serait plutôt dans cette lignée objectale spécifique qu'il conviendrait de situer ce dont j'ai voulu parler en 1975 à propos du "Médical en tant qu'objet".

Pierre BENOIT

DOCENT DR. S. FREUD
 Ord. 5 - 7 Uhr. IX., Berggasse 19.

Rp. *locain. Mu³ 0'05"*
fact. alb. 0'5
App dat. tel doc 1/11
Karl Benoit



Jan 20

Wien, *1/6* 1898



PLACE DE L'ARGENT DANS LA PSYCHANALYSE

par Freddy TURNER

"Une étrange pudeur occulte l'instance économique du processus de la cure"¹.

Une cure analytique coûte cher et représente soit un prélèvement important sur ses revenus ou un surplus de travail, sauf si intervient un tiers payant auquel cas ça peut poser des problèmes de motivation. Quant à l'analyste, il espère une clientèle et qu'elle soit solvable. De par ailleurs, faire une analyse peut être un investissement rentable à moyen ou à long terme : qualification supplémentaire, curriculum valorisé, etc.

La seule étude que je connaisse sur la profession d'analyste d'un point de vue économique est celle parue dans la revue "CRITIQUE", en 1975².

"Peu de professions, disent les auteurs, échappent autant à la réglementation que celle d'analyste. On peut, de ce point de vue, rapprocher la profession d'analyste de la prostitution qui elle vit aussi du désir et est fortement à l'abri du contrôle fiscal. Cependant, la prostitution n'échappe pas à la loi du milieu. Rien de tel dans les sociétés d'analyse"³.

Du temps de Freud au temps de Lacan

Le docteur Freud n'était pas riche. En 18, il était au bord de la faillite. Heureusement, un de ses patients lui légua 10.000 couronnes. A trente ans, il emprunta à Breuer et eut bien des difficultés à le rembourser. Dans sa pratique, sur neuf analyses, il en acceptait deux gratuites. En 19, il traita gratuitement l'homme aux loups et fit même une collecte pour aider son client et sa femme malade⁴.

Pierre MARTIN⁵ cite une phrase de Freud répondant à une jeune fille qui avait rêvé

que Freud lui aurait promis de la soigner gratuitement, au besoin : "Je ne saurais avoir de ménagements dans une question d'argent". Freud de se justifier en disant qu'il n'avait jamais tenu une telle promesse et que c'était là une interprétation du frère de la jeune-fille qui avait beaucoup d'influence sur elle.

Pierre MARTIN fit traduire ce texte par LACAN, ce qui donne : "Dans les affaires d'argent, je suis intraitable". Tous les clients de Lacan pourront témoigner de ces comportements du maître.

Le temps d'écoute de Freud était toujours de cinquante-cinq minutes. Celui de Lacan s'était réduit comme une peau de chagrin et certains de ses disciples continuent ce que j'appellerais les manipulations économiques transférentielles qui vont d'ailleurs toujours dans le même sens.

A quelqu'un qui, au cours de son analyse, voyait un beau jour le prix de ses séances doubler et accusait son analyste de l'exploiter, celui-ci lui répondit : "En analyse, l'argent n'a rien à voir avec l'argent dont vous parlez !" Qu'un cigare soit aussi un cigare et que l'argent soit aussi de l'argent, c'est d'abord ce que je voudrais dire dans mon propos. Pourquoi cette occultation ?

L'argent symbole

L'association la plus spontanée des analystes est d'écouter le signifiant argent comme symbole au sens de métaphore des parties du corps perdues et d'évoquer le texte de Freud de 1916 : "Sur les transformations des pulsions, particulièrement de l'érotisme anal".

L'argent, quand ce mot tombe -c'est le cas de le dire-, les analystes pensent, en

bons disciples de Freud, aux excréments, aux chieurs de ducats, au sale argent, à l'or que Freud qualifiait de "crottin de l'enfer", à tous ces jeux de déplacement que FERENCZI évoquait chez le jeune enfant, de l'excrément à la boue, aux pierres, aux boutons, aux pièces, à l'argent.

Cependant, l'argent n'est pas lié à une seule fonction physique mais à toute l'économie du corps. Il y a, par exemple, un érotisme maniaque de l'argent qui peut s'exprimer dans le gaspillage ou dans la recherche de l'omnipotence. Il y a une utilisation sexuelle de l'argent bien mise en lumière par WISEMAN⁶.

Argent et Monnaie

Quand nous disons "argent", nous avons en vue une notion subjective liée à l'avoir. La monnaie renvoie à l'organisation sociale des échanges économiques.

FERENCZI voulait expliquer le Capitalisme par l'analité et la coprophilie; mais le capitalisme, comme le rappelle Jean-Joseph GOUX⁷, n'est pas la thésaurisation. Il est réinvestissement et valorisation incessante.

La monnaie n'a cessé, dans son histoire, de se dématérialiser dans un véritable détachement psychotique. La circulation monétaire est de l'ordre du symbolique. L'argent renvoie à l'avoir et la monnaie à un rapport social. La monnaie est un équivalent général des marchandises, des objets de travail, comme le phallus est l'équivalent général des objets de pulsion.

La monnaie n'a cessé de perdre ses référentiels. Elle s'est coupée de ses signifiés. Elle flotte au royaume de la spéculation⁸. Signifiant flottant ayant perdu son signifié. Voilà un angle sous lequel on peut l'envisager.

Argent et Politique

Si le contrat analytique est correctement négocié, les honoraires conviendront aux deux parties. L'analyste doit sentir qu'il est bien payé pour ce qu'il fait et l'analysé doit à l'analyste seulement de l'argent et seulement en fonction de ses moyens."

Voilà ce qu'écrivait SZASZ il y a bien longtemps dans son Ethique de la Psychanalyse.

R. CASTEL, dans un livre qui eut son succès à l'époque, qualifiait la convention analytique d'un certain déni de la réalité. Le refoulé de la psychanalyse c'était précisément "les données objectives qui constituent la problématique socio-politique du pouvoir analytique"⁹. L'auteur fustigeait l'illusion de la psychanalyse à revendiquer "un droit

d'ex-territorialité sociale".

Si l'argent fonctionne aussi dans l'imaginaire et le symbolique, ceux-ci "sont structurés par un autre réel que celui du désir ou de l'angoisse, c'est-à-dire ce réel que tissent les contradictions de la réalité sociale", et d'évoquer un certain nombre d'effets de l'inconscience de la présence de ce réel : effets de pouvoir, standing, arbitraire, modèle de la médecine libérale, concurrence entre analystes, monopoles, privilèges, entrée de la psychanalyse à l'université et dans les appareils de santé, etc.

ROUDINESCO qualifiera ce livre de CASTEL de n'être qu'un faux contre-révolutionnaire et un "amalgame irrecevable" confondant la neutralité analytique avec une quelconque neutralité politique dans la lutte des classes¹⁰.

Je n'entre pas dans cette polémique qui me conduirait à resituer les rapports de la psychanalyse avec le militantisme anti-psychiatrique et à retracer l'histoire récente des scissions des Ecoles d'Analyse du vivant de LACAN et depuis sa mort.

Je crois personnellement que la psychanalyse, tout comme elle interroge le politique, a à se laisser interroger par lui plutôt que de se réfugier dans une position autistique fallacieuse et idéalisante.

Du Dehors vers le Dedans

Je pourrais parodier ce sous-titre en écrivant "Du Marxisme vers la Psychanalyse", ou encore "De l'homme déterminé par les rapports de production et réduit aux contradictions de classe, à l'homme sujet parlant et à sa jouissance".

Je préfère, dans ce contexte-ci, revenir à la cure analytique. Le travail de l'analyste est un parcours qui va du dehors au dedans le plus refoulé. L'analyste, comme un archéologue -dit Nicole BERRY- à l'entrée d'une construction antique, il ne reste pas à déchiffrer les inscriptions au-dessus de la porte au moyen de son savoir linguistique. Il entre avec l'analysant dans les salles et couloirs, aussi obscurs soient-ils, faisant face à l'angoisse et au désir comme l'analysant. C'est dans ces profondeurs qu'il décèlera le sens des inscriptions du dehors¹¹.

Au départ, l'analysant s'interprète ses propres symptômes du dehors. C'est sa manière de résister à l'analyse et au transfert. Peu à peu, il parlera ses représentations et le fantasme support de ses désirs. Au départ, l'argent est objet de besoin et non de désir. La dette ne fait pas question mais revendica-

tion (retards immotivés, erreurs de compte, etc.). Ici se joue l'opportunité de l'interprétation. Le sujet du contrat d'analyse sera de plus en plus le sujet du désir inconscient. L'argent perd son rôle social pour devenir dette symbolique. La monnaie n'est, à ce stade, que l'équivalent de rien. La seule politique de l'analyse c'est, dit ROUDINESCO, "de produire une politique en creux (ni gouverner, ni enseigner, ni guérir) dont le critère dans la pratique est la pratique du manque et du décentrement. Le fameux prix symbolique par quoi le sujet peut accéder à son désir s'inscrit dans une politique de l'objet a, chargée de subvertir et non de ressasser les idéaux capitalistes du "cher payé bien acquis"¹².

La monnaie, en psychanalyse, est bien davantage que le signe d'un échange dans l'exécution d'un contrat. Elle devient signifiant primordial dès lors qu'elle s'associe, tout au long d'une cure, au geste de la coupure qui clôt chaque séance. Telle est l'hypothèse intéressante de Pierre MARTIN dans son ouvrage déjà cité¹³.

"Le geste de la coupure est l'objet "a" et l'argent le mobile d'un acte s'accomplissant en ce geste"¹⁴.

L'objet "a" renvoie à ce qui du sujet ne peut être nommé. C'est l'objet toujours perdu. Or la monnaie ne renvoie pas à l'absence mais à la valeur d'échange. En analyse, elle est substituée à des objets "a" et se substituer n'est pas se constituer en équivalent. Identifier l'argent et l'objet "a" c'est oublier le "Spaltung", c'est ignorer le sujet de l'énonciation.

La psychanalyse c'est le dévoilement du rien de la demande.

L'alliance nouée dans la demande débouche sur la solitude. Bientôt, l'argent ne paie plus rien et, dit MARTIN, "le geste du paiement reste le témoin d'une infinie demande... on paie parce qu'on a parlé. On parle parce qu'on paie". L'argent marque tous les objets du signe de la castration alors que, dans la vie quotidienne, il est la plupart du temps le lieu d'un déni de la castration : l'argent fétiche. MARTIN fait le très joli jeu de mot "denier, dénier".

MARTIN est peut-être le premier auteur qui tente de donner un statut théorique à la place de l'argent en psychanalyse. Je lui reprocherais son réductionnisme lacaniste où, pour le social et l'économique, il risque de procéder comme le psychotique pour la réalité extérieure.

Alors que sur notre continent un certain lacanisme réduit la vie économique et sociale

à un rêve, sur le continent américain, le Moi se mettait à l'abri du "Grand Autre" en donnant au fait social priorité totale et en faisant de la cure une entreprise de réadaptation sociale.

Lacan, dans le XI^e séminaire, disait : en analyse, "l'Homme vient acheter cette part à jamais perdue de lui-même qui est constituée du fait qu'il n'est qu'un vivant sexué et qu'il n'est plus immortel"¹⁵.

Où est le gain si ce n'est d'aboutir à la loi du sujet. La castration est du côté de l'impossible. L'utopie veut la parole et pour s'y perdre.

Dans le travail de l'analyse, une économie de besoins se transmute en une économie du désir; il y a de l'étayage, dirait Freud. L'argent comme signifié, dans l'histoire économique, a été progressivement tué pour devenir un équivalent de tous les objets. Dans l'analyse, il devient le lieu d'un marquage symbolique. Le signifiant s'est débarrassé de toute équivalence dans le réel.

A quelle comptabilité le mot "liquidation" du transfert se réfère-t-il, disait Lacan¹⁶, ou bien serait-ce le transfert qui liquiderait l'inconscient ?

En conclusion de mon propos, j'avancerais que la psychanalyse réalise une véritable alchimie de l'argent-besoin en dette symbolique. Que l'argent du transfert soit ambivalent, qu'il soit le lieu de résistance à l'analyse, que l'analysant veuille en avoir pour son argent au point de rompre le contrat lui-même, pourquoi s'en étonner ? L'argent, support d'un imaginaire tout-puissant, cet argent qui devrait me permettre de renaître, de redevenir moi-même pour utiliser une expression à la mode dans les nouvelles thérapies, voilà que cet argent du profit va se dévaluer tout au long de la cure analytique au point de ne plus être qu'une coupure marquant la levée de chaque séance, une coupure vidée de cet imaginaire.

L'argent, en psychanalyse, c'est aussi de l'argent tout comme l'amour de transfert "ne se distingue en rien de l'amour tout court. C'est que l'amour contient sans doute toujours un amour de pouvoir"¹⁷, tout comme l'argent c'est aussi la référence au pouvoir.

A l'analyste d'être adéquat dans son interprétation analytique du symptôme argent comme de n'importe quel autre et de permettre à son analysant de découvrir que si "l'argent est instrument de l'avoir autant que signifiant d'un marché du savoir, il ouvre en fin d'analyse sur le rien de la demande"¹⁸.

Il ne s'en suit pas pour autant que l'argent de l'économie politique soit forclos

et que l'intersubjectivité sociale, politique, économique, soit barrée dans le contrat analytique. Il n'est pas nécessaire à la psychanalyse de dénier tout ce qui n'est pas elle pour être elle-même.

Il n'y a pas un divan et un fauteuil dans les nuages.

Freddy TURNER

1) C. CALLIGARIS, A. COMPAGNON, "Au sujet du corps analytique", in revue Critique, Février 1975, p. 198.

2) Id.

3) Id. p. 212. Cet article remarquablement documenté donne les résultats d'une enquête économique assez fouillée sur le marché de la psychanalyse en France, et sur l'appartenance sociale privilégiée et sur-intellectualisée des analystes.

4) On se reportera aux divers biographes de Freud si l'on veut en savoir davantage sur les rapports conflictuels de Freud à l'argent. A la fin de sa vie, son fils Martin, devenu banquier, veillera sur sa fortune. Une grande partie de son argent allait à ses enfants et à sa collection d'antiquités.

5) P. MARTIN, "Argent et Psychanalyse", Ed. Navarin, Bibl. des Analytica, Paris, 1984, p. 197. Ce travail est né d'un séminaire en 1974 à l'École Freudienne de Paris. Compte-rendu : Lettres de l'E.F.P. (n° 10 et 12). Ce travail, de par ailleurs très fécond en réflexions neuves et dont je m'inspire dans cet article, est traversé de part en part par une dénégation passionnée d'un quelconque rapport de la psychanalyse avec l'économique, le politique et le social. L'autisme analytique s'y déploie. On y assiste à la subversion lacanienne des thèses marxistes. Le divan, l'analyste et l'analysant disparaissent dans le ciel idéaliste du lacanisme le plus obsessionnel qui soit.

Cela dit, je pense pouvoir dire que dans toute l'histoire de la psychanalyse, l'argent est promu ici, pour la première fois, au titre de signifiant primordial mais il doit sa portée signifiante au geste qui articule l'acte du paiement à sa représentation. Ce geste du paiement à chaque levée de séance "est le seul geste à impliquer, dans la relation analytique, quelque chose de réel".

6) Th. WISEMAN, "L'argent et l'inconscient. Etude d'une obsession", Ed. Laffont, Paris, 1974, Trad. fr. 1976.

7) Jean-Joseph GOUX, "Remarques sur le mode de symboliser capitaliste", p. 151-166, in Psychanalyse et Politique, collectif sous la direction de A. VERDIGLIONE, Ed. Seuil, Paris, 1974.

On lira dans ce livre les contributions intéressantes de M.C. BOONS, de SIBONY, de O. et M. MANNONI et de J. KRISTEVA.

8) Jean BAUDRILLARD, "Au-delà de l'inconscient" in Critique, Février 1975, pp. 196-216, et "Le miroir de la production", Ed. Casterman, 73. De J.J. GOUX, on lira avec intérêt son dernier livre "Les Monnayeurs du langage", Ed. Galilée, Paris, 1984.

9) CASTEL, R., "Le psychanalisme", Ed. Maspéro, Paris, 1973, p. 18.

10) ROUDINESCO, E., "Pour une politique de la psychanalyse", Ed. Maspéro, Paris, 1977, pp. 121 à 124.

11) BERRY Nicole, in Revue Nouvelle de Psychanalyse, "le dedans et le dehors", n°9, 1974. art. "Entrer en analyse", pp. 93-103.

12) ROUDINESCO, op. cit. id.

13) MARTIN, P., op. cit. p. 169.

14) Id. pp. 141 et suivantes.

15) LACAN Jacques, Séminaire, Livre XI, "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse", Paris, Seuil, 1973 (63-64), p. 187.

16) Id. p. 240.

17) KRISTEVA Julia, "Histoires d'amour", Ed. Denoël, Paris, 1983, p.15.

18) MARTIN, P., op. cit., p. 116.



Lectures

L'IMAGE INCONSCIENTE DU CORPS

Françoise DOLTO
Paris, Seuil, 1984.

Deux grands axes fondent et spécifient la pratique et l'oeuvre de Françoise DOLTO : des positions éthiques extrêmement claires et rigoureuses qui notamment postulent l'existence du sujet dès la conception, et une pratique clinique mobile et créatrice¹ en continuel questionnement.

De là, misant sur la parole -fut-ce celle qui émane de tout le langage corporel (dont fait partie entre autres la technique du modelage)- avec cette écoute inventive qui lui est propre, elle met en mouvement un processus réellement thérapeutique et en fait une théorisation originale.

Dès 1946, paraissent ses premiers écrits sur des thèmes qu'elle n'a cessé d'interroger et d'approfondir et que l'on trouve ici élaborés : l'image inconsciente du corps, bien sûr, mais aussi l'enfant², le narcissisme, les psychoses.

Aujourd'hui, avec son dernier né, Françoise DOLTO nous offre une oeuvre pétillante d'innovations créatrices. On peut y lire le processus d'une théorisation "en marche", enracinée dans la pratique, et y déceler le mouvement d'une recherche incessante. Le style direct, fluide, se laisse lire facilement au premier abord; pourtant l'oeuvre demande réflexion et travail à qui veut en saisir toute la profondeur.

L'auteur dégage et développe le concept d'image inconsciente du corps pour chaque niveau d'évolution symbolique du sujet enfant; d'abord à travers ce que peut être une évolution "saine" de l'image du corps, ensuite en étudiant des pathologies graves.

Mais qu'est-ce que l'image du corps ? Si l'on peut repérer immédiatement dans un dessin ou un modelage la dynamique des trois instances freudiennes (Ça, Moi, Surmoi), il n'en va pas de même en ce qui concerne l'image inconsciente du corps. Celle-ci est un dit. Elle ne peut s'appréhender que par les associations libres du sujet en dialogue avec son psychanalyste : l'image du corps "est le signe d'un niveau de structure libidinale" (p.17), elle "est à chaque moment mémoire inconsciente de tout le vécu relationnel, et en même temps, elle est actuelle, vivante, en situation dynamique, à la fois narcissique et interrelationnelle" (p.23). Car, support du narcissisme, elle ne s'élabore qu'en situation inter-subjective par les paroles adressées à l'enfant concernant ses expériences.

Par ailleurs, l'image du corps, bien que référée et en relation avec le schéma corporel, n'est pas à confondre avec celui-ci; c'est une distinction essentielle. Le schéma corporel, conscient et préconscient, est un donné anatomique, charnel, en principe pareil pour chacun; il se situe dans l'ordre du besoin, des perceptions, des sensations; il peut se constituer même en situation de détresse affective. L'image du corps, elle, est "éminemment inconsciente"; elle s'élabore dans l'histoire d'un sujet, dans l'ordre du désir : "Si le lieu, source des pulsions, est le schéma corporel, le lieu de leur représentation est l'image du corps... (celle-ci) se constitue en référence aux expériences olfactives, visuelles, auditives, tactiles, qui ont valeur

de communication à distance, sans corps à corps, avec les autres" (p.38). C'est dire que seules des paroles permettant d'humaniser l'expérience mobilisent le processus d'évolution de cette image et la font se tisser avec le schéma corporel.

De plus, on peut différencier trois modalités de l'image du corps : l'image de base, référée au narcissisme primordial, l'image fonctionnelle, en tension vers l'accomplissement d'un désir, et l'image érogène qui ouvre la voie à une communication langagière. Ces trois modalités se ressource constamment dans les pulsions de vie. Elles se tressent étroitement au narcissisme envisagé comme : "*un continuum depuis la vie foetale (...) de l'allant-devenant dans le génie de son sexe*" (note p. 323).

Ainsi, loin d'être statique, l'image du corps se constitue, s'élabore, évolue en se remaniant constamment tout au long du développement de l'enfant.

Emaillant son propos de fines illustrations cliniques, l'auteur montre que c'est en passant par des "castrations" qu'adviennent les transformations et l'évolution de l'image du corps.

Le sujet est donné à lui-même de plus en plus s'il est accompagné dans ses expériences de joie et de peine (grandir, perdre un mode relationnel caduc au profit d'un autre toujours plus médiatisé) par les paroles adéquates de son entourage. Ainsi les castrations peuvent-elles être "*symboligènes*", porter fruit, chaque castration apportant de nouvelles possibilités relationnelles et langagières qui ouvrent sur le social et l'autonomie du sujet.

Quelques passages moins heureux interviennent ici, teintés de religiosité, et peu en rapport avec le reste de l'oeuvre. D'autres, "pédagogiques" (appel aux écoles, éducateurs, médecins), certainement justes quant au contenu, viennent alourdir le propos. (pp.180 et suivantes, par exemple).

Par contre, dans ce contexte, les pages consacrées au miroir sont d'une importance et d'une clarté capitales. Rappelant que "*dans la constitution de l'image du corps, les pulsions scopiques tiennent une place très modeste,*

voire totalement absente, pour l'organisation du narcissisme primaire" (p.150), l'auteur recadre largement ce moment de l'évolution bien au-delà du scopique, dans un relationnel enrichi de toutes les modalités sensorielles. Elle donne, ce faisant, une formidable ouverture à ce que Lacan avait théorisé à propos de cette phase-charnière dans la constitution du sujet.

Enfin, last but not least, l'auteur aborde les pathologies des images du corps : troubles psychotiques, troubles psychosomatiques et autres perturbations graves héritées de générations antécédentes.

Si l'image du corps est appelée, dans de bonnes conditions relationnelles, à se structurer dans un processus de croissance, elle peut aussi régresser ou rester arrêtée en cas de traumatisme, de rupture relationnelle, ou de non symbolisation.

Aussi, toujours remontant dans l'histoire de l'individu, de la famille, jusqu'à la vie prénatale et même jusqu'aux générations précédant l'actualité du trouble, Françoise DOLTO soutient-elle (chose aujourd'hui admise, mais qu'elle a été la première à soutenir) l'extrême précocité de l'origine des pathologies lourdes. Ce, non pas pour s'arrêter à une causalité linéaire, mais pour permettre que soit symbolisé le non dit ou le traumatique.

Contrairement à ce qui est constamment reproché aux psychanalystes, Françoise DOLTO a toujours permis d'entrer au coeur de son travail clinique. Depuis son vaste enseignement oral ou ses consultations à l'hôpital Trousseau, destinés à ses collègues, jusqu'à ses écrits ou ses émissions de radio, c'est dans un extraordinaire dépouillement qu'elle livre sa pratique. Ses pages cliniques sont ici précises, passionnantes, et ciselées comme oeuvre d'art (notamment le cas de Léon, pp.288 et suivantes). Leur développement fait participer le lecteur au processus même de théorisation.

Concept opérant que celui d'image inconsciente du corps. Son intérêt tient à la fécondité de l'ouverture qu'il permet : situer et reformuler un dire en souffrance, entendre au carrefour de l'histoire individuelle et/ou familiale et de la structure libidinale du sujet.

Contrairement à une imagerie simplifica-
trice qui la voudrait univoquement dévelop-
pementaliste, Françoise DOLTO articule ici
solidement structure et histoire.

Rachel KRAMERMANN

(1) Dans des lieux très divers : hôpitaux
généralistes, crèches, orphelinats, institutions
pour "mal-vivants", maternités... etc.

(2) Françoise DOLTO est aussi psychanalyste
d'adultes. Elle affirme d'ailleurs que cette
pratique doit nécessairement précéder tout
travail psychanalytique avec des enfants,
dans la formation des psychanalystes.

Paquet III

1895

(24 lettres)
X

1895

- 8 Janvier 1895

24 Janvier 1895

25 Janvier 1895

Fread engage Flies à une
publication et lui prête la tolérance
avec le public, qui a droit aux "unverbalis".

4 Mars 1895

8 Mars 1895

Flies a lavé une coupure dans la
plaie de la tête de llla Ekstein.
Fread le lui raffute et l'en console.
Il s'est lui-même trouvé mal à la
vue de la plaie saignante.

13-15-22-23 Mars 1895

Fread est déprimé : llla Ekstein
semble perdue ! Il se refait de l'écrit
fait, opéré par Flies. Enfin elle est
sauvée ! Touchante conscience profession-
nelle.

"TOUCHANTE CONSCIENCE PROFESSIONNELLE"

Jeffrey Moussaieff MASSON
Le Réel Escamoté
(le renoncement de Freud
à la théorie de séduction),
Aubier, Paris, 1984.

Dédié à la mémoire d'Elenore FLIESS, ce livre, pour un Belge féru de psychanalyse, offre la double particularité de rendre hommage, dès la préface, à Etienne Lamotte et de prôner un retour à la théorie de la séduction. Ceux qui ont eu la chance de se voir offrir le thé par le chanoine Lamotte, par dessus une liasse de textes chinois bouddhiques qu'il leur apprenait à déchiffrer (en cet appartement de l'avenue des Alliés, à Louvain, où s'annulaient le temps et l'espace communs), apprécieront à sa juste valeur cette allusion à "L'enseignement de Vimalakirti". Les psychanalystes, par contre, resteront perplexes face à la croisade de Masson en faveur d'un retour théorique à la "séduction" car il semble bien, jusqu'à nouvel ordre, que ce soit du dépassement même de cette conception qu'est née véritablement la psychanalyse. Dans le renoncement à la théorie de la séduction, l'auteur désigne dans le chef de Freud un manque de courage, voire une lâcheté, dans une incapacité à soutenir la rigueur d'une découverte par trop insupportable pour l'ordre bourgeois des familles. Dans le retour à la dite théorie, il voit de même la cause de l'exclusion finale par ses pairs de l'honnête Ferenczi, tombé victime de sa probité intellectuelle. Qu'il y ait une bigoterie psychanalytique n'est point douteux. Qu'elle couvre d'un voile arbitraire les Archives Freud (ou bien d'autres) n'a rien d'étonnant (surtout à la lumière de la psychanalyse!). Masson lui-même, nommé directeur intérimaire des Archives Freud à la demande du Dr. Eissler, a payé de son poste la diffusion des idées contenues

dans le présent ouvrage. Ce n'est cependant pas dans ces péripéties que réside l'intérêt du livre. L'auteur a eu accès aux archives (notamment à l'entièreté de la correspondance Freud-Flieess dont il prépare une édition enfin complète) et Anna Freud lui a ouvert les tiroirs de Maresfield Garden. D'une certaine façon, c'est ce qui nous apparaît comme la naïveté de Masson qui en faisait peut-être un directeur idéal pour les Archives Freud...en tout cas, un homme apte à extraire du flot des réponses toutes faites quelques vraies questions. Si l'on ne peut réclamer comme lui un "come back" de la "théorie de la séduction", on peut néanmoins se demander, au fil des documents publiés, si ce n'est pas pour de bien mauvaises raisons -par exemple, celle de protéger l'image de Flieess- que Freud, en partie, eut la bonne idée de changer d'avis ? Si l'on en voit les implications, cette question n'a rien d'anecdotique. Elle permet peut-être de nimer d'une frange de lumière la tache aveugle de la psychanalyse en y reconnaissant les contours du "dark continent".

Le premier Freud accordait, comme on sait, une importance primordiale aux faits sexuels réels (ceux-là même que la psychanalyse, selon Masson, a "escamotés"): traumatismes événementiels caractérisés, mais aussi coïts interrompus et surtout masturbation (voir aussi à ce sujet M. Krüll : "Sigmund, fils de Jacob"). Une grosse part de l'ouvrage tourne autour du cas de "l'infection" faite à Emma (Emma Eckstein, confondue à tort quelquefois avec l'Irma de la fameuse "injec-

tion") : à savoir, une des premières analysantes de Freud, confiée par celui-ci aux fins d'opération à son alter ego Fliess (l'inventeur de la "névrose réflexe nasale" et de l'homologie entre les régions nasale et génitale chez la femme), suite vraisemblablement à quelque hypothèse étiologique masturbatoire. On connaît la suite : Fliess oublia cinquante centimètres de gaze dans la plaie interne (cornet gauche moyen du nez) provoquée par cette "excision" otorhino-laryngologique, une infection se développa provoquant des hémorragies dont Emma faillit plusieurs fois mourir, son état psychologique s'aggrava définitivement et elle resta, en outre, défigurée jusqu'à la fin de ses jours.

Freud fut au début catastrophé, mais, par un subtil revirement -où se marque, selon l'auteur, l'escamotage du réel devant conduire au rejet de la théorie de la séduction- il finit par innocenter Fliess, et lui-même, en attribuant les hémorragies nasales d'Emma aux mêmes causes hystériques fantasmatiques qui rendaient déjà ses règles et son ventre douloureux... Masson n'apprécie pas. Il ponctue donc la confession de Freud qui reconnaît son "injustice" et celle de Fliess envers une Emma nullement "anormale" :
"(...) le lieu où il convenait de rechercher la psychopathologie de ce cas était en Fliess en en lui-même, Freud. Il était "anormal", de la part de Freud, d'avoir mis Emma Eckstein entre les mains de Fliess et il était "anormal", de la part de Fliess, d'avoir opéré puis d'avoir saboté l'opération" (p. 84). Il est néanmoins probable qu'une dynamique préexistante ait profité, chez Emma, de la violence chirurgicale faite à son corps : l'Inconscient fait flèche de tout bois. Il est même logique qu'elle ait inconsciemment induit, pour une part, le passage à l'acte violant des deux amis -l'histoire quotidienne de la médecine est émaillée de ces actes "techniques" où les hommes règlent la note de leur sexualité sur le compte des femmes. L'important ici est de voir que la naissance de la psychanalyse n'a pas échappé à ces vicissitudes perverses. Si Freud a pu nommer l'homosexualité qui le liait à Fliess, l'horizon de son parcours avec lui n'a jamais cessé pour autant d'être "continent noir" : non pas taches

blanches sur la carte ("Weisse Flecke" comme on aurait pu s'y attendre), mais sombre contrée, "dark continent", "matrem" dont la densité effraie et fait se mélanger les langues.

A chacun de voir s'il préfère, en théorisant, respecter les lacunes de Freud ou prendre le risque de regarder avec sa propre tache aveugle. C'est l'intérêt du livre de Masson de verser une série de pièces au dossier, suite de lettres où Marie Bonaparte n'aura su voir, en les dépouillant, que "touchante conscience professionnelle" :
- 24/I/1895 : "(...) mon absence de connaissances médicales pèse lourdement sur moi... Je n'aurais jamais, pour ma part, osé inventer un tel traitement, mais, en y participant, je te fais toute confiance" (p. 78).

- 4/III/1895 : "(...) la douleur et l'oedème ne cessant d'augmenter, on m'a convaincu de faire appel à Gersuny (...). Envoie moi ton avis autorisé, je te prie. Je ne tiens pas du tout à faire pratiquer une autre opération sur cette fille" (p. 79).

- 8/III/1895: "Je suis en mesure de te donner un rapport qui, probablement, te minera autant que moi, mais j'espère que tu t'en remettras aussi vite. (...) Rosanes nettoya la région autour de la plaie, retira quelques caillots de sang, et, brusquement, il se mit à tirer sur quelque chose qui ressemblait à un fil, continua à tirer et, avant que l'un d'entre nous ait eu le temps de réaliser ce qui se passait, il retira de la cavité cinquante centimètres au moins de gaze. Cette extraction provoqua un flot de sang. la patiente devint blême, ses yeux étaient exorbités, le pouls ne battait plus. (...) La brave Frau Doktor m'apporta alors un petit verre de cognac et je repris mes esprits. (...) Elle n'a pas perdu connaissance, lors de très fortes hémorragies; quand je rentrai dans sa chambre, quelque peu chancelant, elle m'accueillit avec une remarque pleine de condescendance, "Et voilà le

sexe fort." (...) Je n'aurais vraiment pas dû te tourmenter avec ça, mais j'avais toute raison de te confier ce cas, et plus encore. Tu as fait de ton mieux. Que la gaze iodoformée se soit déchirée, c'est là un de ces accidents qui peuvent arriver aux plus brillants, aux plus circonspects des chirurgiens (...)" (pp 80-82).

- 15/III/1895 : "Sur le plan chirurgical, Eckstein sera bientôt rétablie, (mais) maintenant, les séquelles nerveuses de l'incident commencent à faire leur apparition : crises hystériques nocturnes et symptômes similaires que je dois commencer à étudier. Il est grand temps maintenant que tu te pardonnes cette "négligence infime" comme dit Breuer" (p.85).

- 20/III/1895 : "Dans mon esprit, j'ai renoncé à tout espoir pour la pauvre fille, et je suis inconsolable de t'avoir entraîné dans cette histoire si pénible pour toi" (p. 86).

- 23/III/1895 : "(...) on affirme qu'elle ne sera pas défigurée" (p. 87).

- 11/IV/1895 : "Jours sombres, incroyablement sombres. Tout d'abord, et plus que tout, cette affaire Eckstein qui avance à grands pas vers une fin fâcheuse. (...) Je suis vraiment complètement bouleversé à l'idée qu'un tel malheur ait pu être provoqué par une opération considérée comme bénigne" (pp. 87-88).

- 20/IV/1895 : "Pour moi, tu restes le médecin, le type d'homme entre les mains duquel on met sa vie en toute confiance, la sienne et celle de sa famille -même si Gersuny avait la même opinion que Weil de ton adresse. (p. 89).

- 26/IV/1895 : "(...) elle (Emma), mon tortionnaire et le tien, paraît aller bien" (p. 89).

- 27/IV/1895 : "Eckstein souffre de nouveau (...)" (p. 89)...

. . . et "Encore", comme dirait Lacan.

Francis MARTENS

Correspondance
de Freud
à Fliers

Acquis par moi-même Amapsta
de Reinhold Stoll
le 12 février 1937

résumés - samenvattingen

abstracts

LES ENSEIGNEMENTS DE LA PSYCHOSE

Jean FLORENCE

La psychanalyse trouve dans la rencontre avec la psychose les limites de son pouvoir et la radicalisation de sa recherche; requise aux frontières de son interrogation par les psychotiques, elle est appelée, depuis ses commencements, à mettre à l'épreuve et ses principes et son éthique. L'expérience clinique de la psychose montre les impasses de la compréhension ordinaire fondée sur l'identification imaginaire, elle laisse inopérant le jeu social de l'empathie, du semblant et du sous-entendu; elle exige d'autres modes de communication. Les psychotiques montrent la voie, de par leur relation problématique à la parole. Le langage et les lois du signifiant manifestent leur foncière autonomie par rapport au moi : on s'étonne de retrouver en ce point la fécondité de l'analyse freudienne des registres comiques et langagiers développée dans son livre sur Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient.

* * *

In de ontmoeting met de psychose staat de psychoanalyse op de grenzen van haar macht en wordt ze tot een radicalisering van haar vraagstelling gedwongen. Door de psychose meegesleurd tot de uiterste grenzen van haar onderzoek, moet de psychoanalyse sinds haar ontstaan, haar theoretische, praktische en ethische principes en stellingen op het spel zetten. De klinische ervaring van de psychose laat de impasse zien van een gewoon verstaan gebaseerd op imaginaire identificatie, zij stelt het sociaal spel van de empathie, het doen alsof en de zinspeling buiten werking. Andere vormen van communicatie worden vereist. De psychotici tonen de weg door hun problematische band met het woord. De taal en de wetten van de betekenaar reveleren hun fundamentele autonomie ten overstaan van het ik. Men kan zich op dit punt verwonderen over de vruchtbaarheid van Freuds analyse van het komische en de taal in Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten.

* * *

While confronted with schizophrenia psychoanalysis encounters the limits of its own power and is forced to formulate more fundamental questions. Psychoanalysis, swept along by schizophrenia to the extreme limits of its research, has to risk and endanger its own theoretical, practical and ethical principles. The clinical experience of schizophrenia shows the impasse of ordinary understanding based on imaginary identification and suspends the social play of empathy, as well as pretending and allusive speaking. Schizophrenia shows the way to follow through their specific relation with the word. Language and the laws of the signifier reveal their fundamental autonomy against the ego. In this matter the fruitfulness of Freud's analysis of the comic and language in Jokes and their relation to the unconscious is astonishing.



WIJSGERIGE BEDENKINGEN BIJ DE WAEHENS -"LA PSYCHOSE"

Paul MOYAERT

Het fundamentele en niet te vermijden risico van de schizofrenie en de paranoïa toont ons dat het ik geen oorspronkelijk gegeven is. Het ik, dat het psychisme verenigt en een persoonlijk karakter geeft (mijn psychisme) is niet noodzakelijk van bij het begin aanwezig in mijn psychisme. Het ik moet geconstitueerd worden; en in sommige extreme gevallen (bv. schizofrenie en paranoïa) kan dit constitutieproces radicaal mislukken. Het ik kan ook niet tot stand komen. Dit constitutieproces kan niet gedacht worden als een zelfconstitutie. Het ik is het effect van de Ander; ik werd door de Ander geconstitueerd. Mijn persoonlijk zijn krijg ik van de Ander en niet van mezelf. De fundamentele processen van de primaire vedringing, het spiegelstadium, de identificatie, de idealisatie van het discours van de Ander werden door De Waelhens tegen de achtergrond van deze primordiale klinische evidentie geïnterpreteerd. De wijsgerige interpretatie van deze fundamentele structuren dwingen ons het ik van bij zijn oorsprong te denken als gescheiden van zichzelf door de Ander : de Ander is mij. De verschillende facetten van die oorspronkelijke splitsing en de gevolgen ervan voor onze opvatting over het ik en zijn relatie tot de Ander werden in deze studie uitgewerkt.

* * *

Le risque inévitable et fondamental de la schizophrénie et de la paranoïa nous montre que le je n'est pas une donnée originelle. Le je qui donne une unité et un caractère personnel au psychisme (ma psyché) n'est pas nécessairement, dès le début, présent dans le psychique. Le je doit être constitué; et dans des caractères extrêmes, comme la schizophrénie et la paranoïa, le je n'a pas pu advenir. Cette constitution peut échouer; cette constitution ne peut être comprise comme une auto-constitution. Je suis l'effet de l'Autre; je suis constitué par l'Autre. Je reçois mon être personnel de l'Autre. Les processus fondamentaux du refoulement originaire du stade du miroir, de l'identification, de l'idéalisation et du discours de l'Autre sont interprétés par De Waelhens à partir de cette évidence clinique. L'interprétation philosophique de ces structures nous force à comprendre le je dès son origine comme séparé de soi-même par l'Autre : l'Autre en moi. Les différents moments de cette séparation originelle et ses conséquences pour notre conception du moi et de sa relation avec l'Autre sont élaborés dans cette étude.

* * *

The fundamental and unevitable risk of schizophrenia and paranoia reveals to us that the ego is not originally given; the ego, that unifies the psyche and gives it a personal character (my psyche), is not from the very beginning necessarily present in my psyche. The ego has to be constituted; and in some extreme cases (i.e. schizophrenia and paranoia) this process of constitution may radically fail : the ego might not have come about. This constitution cannot be thought as a selfconstitution : it is the effect of the Other. I am constituted by the Other; I receive my personal being from the Other and not from myself. The fundamental processes of the primary repression ("Urverdrängung"), the mirror phase, identification and idealisation, and finally the discourse of the Other are interpreted by De Waelhens against the background of this primordial, -clinical- evidence. The philosophical interpretation of the fundamental structures of our being induces us to understand the ego from the very beginning as separated from itself by the Other, -the Other in me. The different facets of this original splitting and its consequences for our conception of the ego and his relation with the Other are worked out in this study.

DE HYSTERISCHE PSYCHOSE IN HET OEUVRE VAN GISELA PANKOW

Jozef CORVELEYN

In de recente renaissance van het concept hysterische psychose heeft het oeuvre van Gisela PANKOW een belangrijke rol gespeeld. De auteur bespreekt eerst de bredere theoretische inzichten van PANKOW omtrent de psychose in het algemeen en omtrent de psychotherapie in dit domein.

Het lichaamsbeeld staat hier centraal. Zij onderscheidt hierin twee dimensies : een formeel-structurele en een inhoudelijk-functionele. Stoornissen in de eerste dimensie staan volgens haar centraal in de schizofrenie en stoornissen van de tweede vormen de essentie van de hysterische neurose en psychose. In een tweede stap verkent de auteur meer in detail PANKOW's opvattingen omtrent deze problematiek.

* * *

L'oeuvre de Gisela PANKOW a joué un rôle très important dans la renaissance récente du concept de psychose hystérique. L'auteur analyse d'abord les conceptions théoriques de PANKOW concernant la psychose en général et concernant la psychothérapie dans ce domaine. L'image du corps occupe une place centrale dans sa conception de la psychose. Elle y distingue deux dimensions : l'une formelle et structurelle, l'autre concernant le contenu et le sens. Les troubles de la première dimension sont l'essence de la schizophrénie, tandis que ceux de la deuxième dimension définissent la névrose et surtout la psychose hystériques. Dans un deuxième temps, l'auteur explore en détail les idées de PANKOW sur cette psychose.

* * *

The ideas of Gisela PANKOW have been of great influence in the recent renaissance of the old concept of hysterical psychosis. The author first analyses the theoretical conceptions of PANKOW concerning psychosis in general and concerning psychotherapy with psychotics. The concept of body image occupies here a central place. PANKOW makes a distinction between two dimensions in the body image : the one is formal and structural while the other concerns content and meaning. The disorders affecting the first of these two dimensions characterize the schizophrenic psychosis. Disturbances of the second dimension are typical of hysterical neurosis and above all of hysterical psychosis. In the second part of his paper the author explores in detail the ideas of PANKOW concerning this kind of psychosis.

LE FANTASME DE LA CASTRATION DANS L'HOMOSEXUALITE ET LA PARANOÏA

Antoine VERGOTE

Antoine VERGOTE expose les raisons pour lesquelles le "refoulement de l'homosexualité" (Freud, Schreber) n'explique pas la paranoïa. Il analyse dès lors le sens de cette homosexualité et il en voit le noyau dans le narcissisme phallique qui, par nature, comporte la dénégation de la castration. Ce narcissisme enferme dans une relation duelle avec le père et avec le semblable et il installe, par conséquent, une position de rivalité paranoïaque. Ce même narcissisme peut également mettre à la recherche du phallus dans la femme et donner lieu à la position paranoïaque. On étudie ensuite les connexions et les différences entre hystérie et paranoïa. Cette étude débouche sur une analyse du fantasme (du phallus et de la castration). En conclusion, on reprend l'articulation des trois modalités de la paranoïa et on interprète le caractère systématique du délire paranoïaque par la considération et par l'illustration du lien entre le savoir et le narcissisme phallique.

* * *

Antoine VERGOTE zet de redenen uiteen waarom de "verdringing van de homosexualiteit" (Freud, Schreber) de paranoïa niet verklaart. Hij ontleedt dan de betekenis van die homosexualiteit en de kern is, volgens hem, het phallische narcissisme dat, van nature uit, de loochening van de castratie inhoudt. Dit narcissisme sluit op in een duele relatie tot de vader en tot de gelijke en het stelt bijgevolg een positie in van de paranoïde rivaliteit. Ditzelfde narcissisme kan ertoe aanzetten de phallus te gaan zoeken in de vrouw en aldus eveneens tot een paranoïde positie leiden. Men onderzoekt vervolgens de bindingen en het verschil tussen hystérie en paranoïa. De studie mondt uit in een analyse van het fantasme (van de phallus en van de castratie). Tot besluit herneemt men de articulatie van de drie modaliteiten van de paranoïa en interpreteert men het systematisch karakter van de paranoïake waan, door de band te beschou-

wen en te illustreren tussen het weten en het phallisch narcissisme.

* * *

Antoine VERGOTE presents the reasons for which the "repression of the homosexuality" (Freud, Schreber) does not explain the paranoia. He analyses then the meaning of this homosexuality; the heart of it seems to be the phallic narcissism which, by its very nature, entails the denegation of castration. This narcissism encloses within a dual relationship with the father and with the alter ego and it installs therefore a position of paranoiac rivalry. The same narcissism can also foster the quest of the phallus in the woman and give way to the paranoiac position. One considers then the connections and difference between hysteria and paranoia. This study comes up to an analysis of the phantasm (of the phallus and of castration). As a conclusion, one reconsiders the articulation of the three modalities of the paranoia and one interprets the systematic character of the paranoiac delusion by analysing and illustrating the link between knowledge and the phallic narcissism.

EEN FENOMENOLOGISCHE STUDIE OVER SYMPTOMARME SCHIZOFRENIEËN

Lili DE VOOGHT en Paul MOYAERT

Deze studie, gebaseerd op de fenomenologische studie van BLANKENBURG "Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit" en op onze persoonlijke klinische ervaring, wil het wezen van de schizofrenie bepalen. We tonen dat hallucinatie en waanzin niet wezenlijk zijn voor dit ziektebeeld. Men moet het wezen van de schizofrenie veeleer analyseren vanuit de symptomarme vormen van de schizofrenie. De primaire ervaring van het in-de-wereld-zijn, typisch voor de schizofrenie, wordt gedefinieerd als "het verlies van de natuurlijke vanzelfsprekendheid". We gaan na wat dit verlies betekent voor de ervaring van het eigen ik, de wereld, de tijd en de ander. Deze fenomenologische analyses worden verduidelijkt aan de hand van klinische studies.

* * *

Cet article, basé sur l'étude phénoménologique de BLANKENBURG "Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit" et sur notre propre expérience clinique, tente d'approcher l'essence de la schizophrénie. Nous montrons que ni le délire ni l'hallucination ne sont typiques de cette affection. L'essence de la schizophrénie est bien plutôt à chercher au sein de ses manifestations dépourvues de tels symptômes spectaculaires. L'expérience primaire de l'être-au-monde particulier au schizophrène se voit définie comme "perte du sentiment de l'évidence naturelle des choses". Nous nous attachons à expliciter les conséquences de cette perte en ce qui a trait à l'expérience du moi propre, celles du monde, du temps et de l'autre. Ces analyses phénoménologiques sont illustrées par des observations cliniques.

* * *

This study, based on the phenomenological study of BLANKENBURG "Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit" and our personal clinical experience, tries to define the essence of schizophrenia. We show why hallucination and delusion are not characteristic for this disease. The essence is rather to be found in forms of schizophrenia lacking those spectacular symptoms. The primary experience of being-in-the-world, characteristic for schizophrenia, is articulated as "the loss of the natural unquestioned obviousness". This experience is explicitated in regard with the relation to the ego, the other, the expérience of time and world. These phenomenological descriptions are illustrated by clinical case studies.

* * *



TRAITE DES APPARITIONS

Daniel SCHURMANS

L'apparition est par essence un phénomène flou, mal défini, comme un intersigne à la frontière du normal, du pathologique, du sacré, du diabolique. L'auteur décrit cette ambiguïté dans l'espoir de mieux comprendre ce qui se passe aux marges de la folie. A partir d'un exemple clinique, il constate dans le discours délirant divers statuts de réalité. A partir de l'expérience transculturelle, il distingue des apparitions conformes et d'autres non conformes au système culturel. Deux cas historiques lui permettent de préciser le rapport entre la folie et la subversion culturelle, et de théoriser l'apparition comme un changement de contexte référentiel symbolique avec, selon le cas, une perte ou un gain de signifiant. Le second de ces cas est un phénomène thérapeutique qui est susceptible de se produire dans la psychothérapie d'une psychose : un exemple en est donné.

* * *

De "verschijning" is per essentie een vaag fenomeen dat moeilijk te definiëren is. Het bevindt zich op de grens van het normale en van het pathologische, van het heilige en van het duivelse. De auteur beschrijft deze ambiguïteit in de hoop dat hierdoor beter begrijpelijk wordt wat er gebeurt in de marge van de krankzinnigheid. Aan de hand van een klinisch voorbeeld toont hij diverse waarderingen aan van de realiteit in een delirant discours. Uitgaande van de transculturele ervaring maakt hij het onderscheid duidelijk tussen verschijningen die overeenstemmen en andere die niet overeenstemmen met het culturele systeem. Twee historische gevallen laten hem toe om het verband te preciseren tussen de krankzinnigheid en de culturele subversie en om een theorie te schetsen waarin de verschijning wordt gesitueerd als een verandering van de symbolische verwijzingsconcept waarbij er al naargelang het geval, een verlies is of een winst in de orde van de betekenaars. Het tweede van de geschetste gevallen vertoont een therapeutisch fenomeen dat zich ook kan voordoen in de psychotherapie van de psychose. Hiervan wordt eveneens een voorbeeld gegeven.

* * *

Apparitions are fundamentally vague phenomena and are hard to define accurately. They are situated in the bordeland of normality and pathology, and of the sacred and the devilish. The author describes this ambiguity and hopes that owing to this what happens in the margins of madness may become more intelligible. By means of a clinical example he demonstrates the existence of different appreciations of reality in delusion. On the basis of transcultural experience he differentiates apparitions corresponding with the cultural system from apparitions which do not fit in this context. The description of two historical cases gives the occasion to the author to make clear the relation between madness and cultural subversion. In the same time, he tries to develop a theory in which the apparition is defined as the alteration of the symbolic context of reference causing a loss or a benefit on the level of the signifiers. In the second case there can be shown a therapeutic phenomenon which may happen also in the psychotherapy of psychosis. An example of this experience is also described.

ENKELE BAKENS DIE DE BEWEGING VAN "INSTITUTIONELE PSYCHOTHERAPIE" BEGRENZEN

Marc LEDOUX

In de beschrijving van de beweging institutionele psychotherapie hebben wij ons beperkt tot de articulatie van een aantal minimum voorwaarden waaraan die beweging moet beantwoorden. Deze voorwaarden hebben vooral betrekking op het dynamisch in stand houden van een reeks instanties zoals de club, de op-en-ontvangst, de vrije circulatie, enz. Deze instanties zorgen ervoor dat er een veelvuldig overdrachtsveld gekreëerd wordt waartussen de psychotisch lijdende mens beweegt. Het is pas vanuit deze beweging dat er contact mogelijk wordt en dat er sprake kan

zijn van een herstructurering van zijn gedissocieerde wereld. Tenslotte hebben we er de nadruk op gelegd dat dergelijke beweging van overdrachtsvelden pas zinvol kan zijn wanneer er voortdurend gewaakt wordt op de begrenzing (ruimte), de ritmering (tijd) en het in-het-woord brengen van die beweging.

* * *

Dans la description du mouvement de la psychothérapie institutionnelle, on s'est limité à l'articulation d'un certain nombre de conditions nécessaires. Ces conditions se rapportent au caractère dynamique d'une série d'instances comme le club, l'accueil, la libre circulation, etc. Elles sont responsables de la création d'un champ transférentiel démultiplié au sein duquel évolue le patient psychotique. Ce n'est qu'à partir de ce mouvement qu'il y a possibilité d'un contact et d'une restructuration de son monde dissocié. On a également insisté sur la nécessaire vigilance portant sur la délimitation, le rythme et la mise-en-parole de ce mouvement.

* * *

In this description of institutional psychotherapy the author stresses the importance of some essential conditions. These conditions concern the dynamic character of a series of interpersonal instances such as "the club", "the reception", "the free circulation", etc. These create a multidimensional transferential field in which the psychotic patient is enabled to circulate. This circulation is essential for the restoration of his contact and for the restructuration of his dissociated world. Finally, the author stresses the necessity of structuring this circulation within transferential fields by (spatial) delimitation, by (temporal-rhythmical) modulation and by continued verbalization.

L'INSTITUTION DE LA POURRITURE

Michel de CERTEAU

La psychanalyse et la mystique -en tant qu'expériences- ont en commun la relation qu'elles entretiennent avec l'institution : celle d'y être investies, "captivees", mais aussi, à la fois, de n'être pas dans et de ce lieu. Dans l'entre-deux, un mot : Luder, pourriture (ceci se réfère à l'analyse de Schreber) produit un effet, performe, dit le sujet dans sa non identité. Coupure chez Lacan qui reprend aux mystiques des XVIIe et XVIIIe siècles le manque qui les nomme, le procès qui évanouit les objets de sens, qui met la perte au centre même de la démarche, pour creuser la place d'une autre. Luder (pourriture) est à la fois nomination et vocation. Schreber "l'entendant" se fait corps du signifiant (corps défait sans le nom - refait par le nom, il effectue sa relation à la loi du signifiant); Luder c'est aussi l'aveu exigé dans la torture, quelque part alliée à sa mystique. Passage de ce qui se dit au-dehors et se pratique au-dedans : pour faire bref, trahison de l'institution. L'autre advient en ce lieu même de la défaillance du sujet : le mépris (je = pourriture) engage la foi (il ya de l'autre). La mystique est la science de la seule possibilité de l'autre. Schreber, mystiques et torturés ont entendu la pourriture que l'institution voile doublement : elle la loge et l'intériorise pour se permettre par ailleurs un discours noble, un discours théorique.

* * *

De spanning tussen de decompositie en het institutionele vormt een gemeenschappelijk element van mystieke en psychoanalytische ervaring. Voor de Goddelijke kontemplatie kan volgen voert de mysticus een moeizame aktie om zijn zinsobjekten en projekten te doen verdwijnen - tot het uithollen van zijn eigenheid toe om een lege plaats te kreëren voor de mogelijke komst van "wat anders". De door God aan Schreber gegeven naam : kreng, stelt het subjezt in zijn niet-identiteit en produceert authenticiteit : de materialiteit van het rottende kreng bedriegt niet, geeft zekerheid. Het tot kreng worden van het subjezt is voorwaarde voor elke institutie die steunt op de Waarheid, het Recht, de Zin. In de marteling herleidt de beul zijn slachtoffer tot wat hij zelf geaccepteerd heeft te zijn in funktie van de waarheid, de almacht van het regime. Zich konformereren; de instelling vervangen door de waan; in de mystiek zich

openen voor een mogelijke ander; of is er toch een stellingname mogelijk mits de ex- of impliciete zelfreferentiële vernietiging van de premissen ?

* * *

The tension between the decomposition and the institutional forms a common element of mystical and psycho-analytical experience. Before the divine contemplation can follow, the mystic exerts himself to the utmost in order to make disappear his projects and objects of sense -even up to the hollowing out of his being to create an empty place for the possible arrival of "something else". The name God gave to Schreber : carrion, puts the subject in his non-identity and produces authenticity : the materiality of the rotting carrion doesn't deceive, but gives certainty. Any institution basing itself on Truth, Right and Sense, is conditioned by the subject having become a carrion. In torture, the executioner is reducing his victim to what he himself has accepted to be, in function of the truth, the omnipotence of the regime. To conform oneself; to replace the institution by delusion; to open oneself in mysticism to an eventual "other" ; or is an institution yet possible, provided the explicit or implicit selfreferential destruction of the premisses?

PLACE DE L'ARGENT DANS LA PSYCHANALYSE

Freddy TURNER

L'argent dans la psychanalyse ne se réduit pas à l'argent du besoin, ce besoin qui tient à la nécessité du travail et du salaire. En cours d'analyse, il devient l'argent du symbolique, jouant le rôle d'un signifiant primordial. Cet argent ne paie plus rien et marque toute la cure analytique du signe de la castration. Point n'est besoin de dénier l'argent de l'économie politique, ni de se retirer dans un autisme analytique pour faire valoir la place de l'argent comme signifiant primordial de l'analyse. Je vois là une des exigences de l'éthique de la Psychanalyse.

* * *

Het geld kan in de psychoanalyse niet gereduceerd worden tot het geld van een behoefte, met name die behoefte die verband houdt met de noodzaak van arbeid en salaris. In de loop van de analyse krijgt het geld een symbolische betekenis: het speelt de rol van een primordiale betekenaar. Dit geld betaalt niets meer; heel de analyse wordt gemarkeerd door het teken van de castratie. Om aan het geld de plaats van primordiale betekenaar toe te kennen is het dus niet nodig het geld van de politieke economie te ontkennen en evenmin moet men zich terugtrekken in een analytisch autisme. Hierin zie ik één van de eisen van een ethiek van de psychoanalyse.

* * *

In psychoanalysis, money cannot be reduced to "the money of a need" (l'argent du besoin), notably the need related to the bare necessity of labour and wages. While being analysed money receives a symbolic meaning; it plays the role of a primordial signifier. This money stops paying anything whatsoever, so the whole analysis is marked by the sign of castration. Hence, it is not necessary to deny the political economy of money or to withdraw into an analytical autism in order to establish the place of money as a primordial signifier. In this respect I become aware of one of the exigencies of ethics in psychoanalysis.

DU MEDICAL EN TANT QU'OBJET

Pierre BENOIT

L'auteur, dans ce texte de 1975 -communication au VIIe Congrès de l'Ecole Freudienne- s'élève avec force contre la tendance à réduire en médecine, soit disant du fait de la psychanalyse, la relation médecin-malade à une relation interpersonnelle. Il pense en effet que la relation

homme-médecine fonctionne à un niveau beaucoup plus profond qui est déjà une relation de transfert (à preuve notamment l'effet placebo). C'est dans ce transfert que le médical fonctionne en tant qu'objet. Il illustre cette thèse de quelques brèves touches cliniques tirées de son expérience personnelle et aussi de l'histoire de la médecine et de la psychanalyse, voire de la vie personnelle de Freud. Pour conclure, il se demande, en évoquant l'histoire de la cocaïne, si ce n'est pas l'aventure de cet objet thérapeutique concret, qu'il sut finalement écarter -et avec lui tous les autres- que la psychanalyse a vraiment commencé.

* * *

In deze tekst van 1975, een communicatie op het VIIe Congres van "L'Ecole Freudienne", verzet de auteur zich heftig tegen de tendens om, zagezegd op grond van de psychoanalyse, de relatie arts-zieke in de geneeskunde te herleiden tot een interpersoonlijke relatie. Hij is van mening dat de relatie mens-arts zich reeds op het dieperliggende niveau van de transfert afspeelt (als bewijs hiervan het placebo-effect). Het is in die transfert dat het medische als object functioneert. Hij illustreert deze thesise met enkele persoonlijke klinische bevindingen, en aan de hand van de geschiedenis van de geneeskunde, de psychoanalyse en het leven van Freud. Tot slot vraagt de auteur zich af, naar aanleiding van de geschiedenis van de cocaïne, of de psychoanalyse niet pas dan echt is kunnen beginnen op het ogenblik dat Freud niet enkel dit concreet therapeutisch object maar ook de andere, heeft weten te vermijden.

* * *

In this text of 1975 -presented as communication at the Seventh Congress of "L'Ecole Freudienne"- the author resists the tendency, in order to reduce the relation physician-patient to an interpersonal relation. He argues that the relation man-physician is already situated on the more fundamental level of the transfert (as evidence of this : the placebo effect). It is in transfert that the medical functions as object. He illustrates this thesis through some personal clinical evidence as well as by referring to the history of medical sciences, psychoanalysis and Freud's own life. Mentioning the history of cocaine, the author asks in his conclusion whether the adventure of this concrete therapeutical object doesn't reveal that psychoanalysis was only enabled to make a definite start after Freud's previous elimination of not only this but also other objects.



annonce

Léopold SZONDI :
Introduction à l'analyse du destin, Tome 2
(Psychologie spéciale du destin),
Nauwelaerts, Bruxelles, 1984

Complément inédit au tome 1, cette suite de huit conférences prononcées par Szondi comme professeur invité à l'Université de Zurich en 1963, fournit la théorie des composants catégoriels du "destin" (affect, moi, esprit, environnement social et mental) au travers de la psychologie clinique des "douze formes d'existence perturbées". L'ensemble met en oeuvre une systématique quadripartite des maladies psychiatriques, préalablement redéfinies comme pulsionnelles : la problématique du registre du "contact" ouvre une perspective de compréhension nouvelle des manies et des psychopathies, la théorisation de la destinée sexuelle propose une mise en forme de l'ensemble des perversions, la dédifférenciation conceptuelle du champ des affects nous mène à l'étude des névroses et de l'épilepsie (réintroduite de plein droit dans la psychiatrie), et enfin l'examen des défenses et clivages du moi débouche sur une nosographie des psychoses. En outre, les questions de la croyance, du rêve et du délire font l'objet d'un examen séparé.

La discipline szondienne illustrée par la "Psychologie spéciale du destin" témoigne d'une tentative d'articulation globale, d'inspiration psychanalytique, du champ de la psychiatrie.

ERRATA 1.

PSYCHOANALYSE 1.

TIJDSCHRIFT VAN DE BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHOANALYSE
REVUE DE L'ÉCOLE BELGE DE PSYCHANALYSE

MARS - 1984 - MAART

sommaire - inhoud

For nothing	TENNYSON (*)	1
L'Unique Trait de Pinceau	SHITAO (*)	5
Préambule	F.M.	7
Voorwoord	F.M.	8
L'École Belge de Psychoanalyse		
Un mot de présentation	Jean FLORENCE	9
De Belgische School voor Psychoanalyse		
Een korte voorstelling	Jean FLORENCE	9
Übertragung - Overdracht - Transfert		
- Le Transfert, le Sujet et l'Objet,	Jean-Claude QUINTART	12
une théorie logique		
- Les fins du transfert	Jean FLORENCE	19
- Overdracht in een analyse van perversies	Antoine VERGOTE	26
- Erkele beschouwingen omtrent de	Jozef CORVELEYN	31
overdrachtsproblematiek in het Dora-geval van Freud		
- Effet placebo et transfert	Francis MARTENS	38
A - B - C - D - E - F reud		
- De Ik-problematiek in de vroege	Jozef CORVELEYN	63
geschriften van Freud		
- Notes d'un séminaire sur la psychanalyse	Christian FIERENS	76
Jeunes sciences - Vieux débats		
- A propos de l'Homme Neuronal	Léon CASSIERS	107
Symbolique		
- Anthropologues et psychanalystes devant le	Patrick KAPLANIAN (*)	116
complexe d'Oedipe : l'exemple de la mythologie		
hésiodique		
- Symbolisme, délires et changements sociaux	Daniel SCHURMANS (*)	126
Prises de position		
- "Spectacles"	Francis MARTENS	130
- Lou Andreas-Salomé : de l'efficacité	Marie-Dominique ROBIN	132
d'un mythe		
Images		
- Rops, Saint Antoine et la psychanalyse	Michel DE WOLF	135
- Zelig	Francis MARTENS	140
Lectures		
- "Histoires d'amour" de Julia Kristeva	Marie-Dominique ROBIN	144
Samenvattingen - Résumés		144
Concerning false faces		151
Point de vue	Agatha CHRISTIE (*)	152

1) Jozef CORVELEYN : "De Ik-problematiek in de vroege geschriften van Freud" :

- p. 63 : "Deze tekst verscheen oorspronkelijk in ongeveer dezelfde versie in 'Psychologica Belgica', 1983, (23), 97-115.

2) Francis MARTENS : "Effet placebo et transfert"

- p. 46, col.2, ligne 6 : du savoir
- p. 49, col.2, ligne 52 : d'un soi mal suturé
- p. 50, col.2, ligne 16 : de me dire
- p. 53, col.2, schéma:repli narcissique rigide
- p. 57, remarque 24 : Birioukov

3) Christian FIERENS : "Notes d'un séminaire sur la psychanalyse" :

- p. 83, col.1, d) 1^o), ligne 31:sont au minimum
- p. 87, col.2, ligne 36 : Lévi
- p. 90, col.2, ligne 35 : du mot
- p. 96, col.2, ligne 7 : évitement de la castration
- p. 105, col.1, ligne 45 : Ainsi les trois formes

4) Marie-Dominique ROBIN : "Lou Andreas-Salomé "

- p. 133, col.1, ligne 37 : Nobécourt



5) Patrick KAPLANIAN : "Anthropologues et Psychanalystes devant le complexe d'Oedipe" :

- p. 117, col.1, passage omis en fin du 2ème paragraphe : ... mais en restant distants l'un de l'autre" (pp.85-86) :

"A l'opposé de cette interprétation, à laquelle j'adhère tout à fait, ANZIEU traite les figures mythologiques comme de simples êtres humains et analyse leur comportement en tant que tel. Il y aurait donc une situation oedipienne triangulaire avec la mère (Gaia), le père (Ouranos) et le fils (Cronos). La mère réaliserait indirectement l'inceste avec le fils en le poussant à la castration, après l'avoir réalisé avec son autre fils qu'est Ouranos. Cronos serait provoqué à voir la scène primitive afin d'éliminer le rival de la couche maternelle "et de châtrer le père"."

- P. 124, col.2, passage omis en regard de 5^o) "Il s'agit bien de différence... l'ethno-psychanalyse." La suite à partir de : "Il reste que les grands thèmes..." constitue

le 6^o) dans l'énumération de ces différents points :

"Il s'agit bien de différence lorsque Freud, parlant des rêves déclare que les symboles sont à peu près les mêmes pour ceux qui parlent la même langue. Or le mythe nous aide à mettre en place les catégories de pensée. Ce sont ces catégories, ces symboles, ce découpage du réel propre à chaque peuple qui permet de coder et de décoder les rêves, car les déplacements se font en se servant de ce code. Il n'y a pas deux peuples chez qui le travail du rêve, les déplacements et les condensations soient les mêmes. On ne peut pas affirmer de quelqu'un qui rêve qu'il couche avec sa mère, qu'il ait un tel désir, tant que le lexique des symboles n'est pas connu. Ce peut être quelque chose de tout à fait différent en apparence (à quoi servent les déplacements?) qui est signifiant d'un tel désir.

Ici nous entrons vraiment dans l'ethno-psychanalyse.

AGGADOTH DU TALMUD DE BABYLONE

Nos rabbis ont enseigné : Trois participants sont nécessaires pour faire un homme : le Saint, béni soit-Il, son père et sa mère : son père plante la substance blanche dont seront faits son cerveau, ses nerfs, ses ongles, ses os et le blanc de ses yeux; sa mère plante la substance rouge qui formera sa peau, sa chair, ses cheveux et le noir de ses yeux; le Saint, béni soit-Il, lui donne le souffle, l'âme, la beauté des traits, la vue, l'ouïe, la parole, la faculté de marcher, de comprendre, de discerner et de penser. Lorsque le moment est venu pour lui de quitter le monde,, le Saint, béni Soit-Il, reprend Sa part et abandonne la part de son père et de sa mère.

Rabbi Simlaï a fait l'exposé suivant : A quoi ressemble un embryon dans le ventre de sa mère? A un document plié. Il a les mains sur les tempes, les coudes contre les jambes et les talons contre les fesses. Sa tête repose entre ses genoux, sa bouche est close, son nombril ouvert. Il mange de ce que mange sa mère et boit de ce qu'elle boit. Il ne fait pas d'excréments; autrement il tuerait sa mère. Aussitôt qu'il sort à l'air libre, les organes qui étaient fermés s'ouvrent et ceux qui étaient ouverts se ferment : si cela ne se passait pas ainsi, l'enfant ne pourrait pas vivre, pas même un moment. Une lampe brûle au-dessus de la tête (de l'embryon), et il contemple le monde d'une extrémité à l'autre, ainsi qu'il est dit, *Quand la lampe brillait sur ma tête , et que la lumière me guidait dans les ténèbres* (Job 29,3). Ne t'en étonne pas : vois, une personne peut faire un rêve qui se déroule en Espagne alors qu'elle est ici même. Il n'est pas de séjour plus heureux pour l'homme, car il est dit *Oh! que ne puis-je être comme aux mois du passé, comme au jour où Dieu me gardait* (Ib. 2). Quelle est en effet la période qui (se compte) en mois, mais non en années ? C'est bien la grossesse! Toute la Thora est enseignée à (l'embryon) car il est dit *Il m'instruisait alors, et il me disait : Que ton coeur retienne mes paroles; observe mes commandements, et tu vivras* (Pr. 4, 4), et aussi *Quand Dieu veillait en ami sur ma tente* (Job 29, 4). Quelle est l'utilité de cette dernière citation ? C'est que tu pourrais penser qu'il s'agit uniquement du prophète, alors écoute : *Quand Dieu veillait en ami sur ma tente*. Dès que l'enfant vient au monde, un ange s'approche et lui donne une tape sur la bouche, qui lui fait oublier la Thora toute entière...

- Pourquoi est-ce l'homme qui recherche la femme et non le contraire ? demandèrent les élèves de Rabbi Dostaï, le fils de Rabbi Janaï, à leur maître.

- C'est comme lorsque l'on a perdu un objet. Qui cherche quoi ? Celui qui a subi la perte cherche l'objet perdu...

Lewis Carroll,
Sylvie et Bruno, 1889

— Hé bien, répliqua Arthur avec la gravité de dix professeurs à lui tout seul, ce que nous appelons le sommet du cerveau est en réalité sa base; et ce que nous appelons base est en réalité le sommet; c'est une simple question de terminologie."

— Non, vraiment ! Quel fait admirable ! Mais comment cela se fait-il ?

— Vous n'avez donc jamais entendu parler de la théorie selon laquelle le cerveau est lui aussi inversé ?

— C'est stupéfiant, reconnut-elle sincèrement. Comment se fait-il que nous ne voyions pas les choses sens dessus dessous ?

— Oh oui, n'est-ce pas une science merveilleuse ? Arthur sourit légèrement. "Cela semble un paradoxe, n'est-ce pas, que l'image formée sur la rétine soit inversée ?"

— Vous avez donc étudié la physiologie ? demanda courtoisement un certain jeune docteur.

— Et n'est-ce pas étrange, dit la jeune femme, passant du sentiment à la science avec une saisissante soudaineté, que le simple impact sur la rétine de certains rayons de couleurs puisse nous donner un plaisir aussi exquis ?



"FALSE FACE", photo : Jacques Schotte
(Art iroquois, Brooklyn Museum, New York)

"FALSE FACE", foto : Jacques Schotte
(Irokese kunst, Brooklyn Museum, New York)



FALSE FACES

These masks are portraits of mythological forest beings having the power to cure disease. A man wearing a false face gains his power by impersonating such a spirit. The society ministers to the sick and performs public curing ceremonies. In the spring and fall, it exorcises disease from the village, it also participates in the longhouse curing ritual during the midwinter festival. Membership, open to all men, is gained through dreams or after being cured of an illness.

Brooklyn Museum