


PSYCHOANALYSE

6



BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHOANALYSE
ECOLE BELGE DE PSYCHANALYSE

Tarzan : "Jane !"

Jane : "*Tarzan* !"

psychoanalyse



DIRECTION - DIREKTIE
Francis MARTENS

CONSEIL DE REDACTION - REDAKTIERAAD
Jozef CORVELEYN, Johan DE GROEF, Pascale de VILLERS*
Lili DE VOOGHT, Jean FLORENCE, Francis MARTENS
Mark MERTENS, Joachim NAHL, Regnier PIRARD
Marie-Dominique ROBIN, Antoine VERGOTE, Ria WALGRAFFE

. Revue de l'Ecole Belge de Psychanalyse, **psychoanalyse** paraît une fois l'an.
. **psychoanalyse**, tijdschrift van de Belgische School voor Psychoanalyse, verschijnt één keer per jaar.

. 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.

. Abonnement aux numéros 6 et 7, ou 7 et 8 : 1.300 FB.
. Abonnement voor de nummers 6 en 7, of 7 en 8 : 1.300 BF.

. Etranger : - Europe : 1.350 FB ou 225 FF.
- Hors d'Europe : 1.450 FB.
. Buitenland : - Europa : 1.350 FB of 225 FF.
- Uit Europa : 1.450 BF.

. Les versements se font sur le compte 310-0294238-26 de PSYCHOANALYSE.
ou, pour la France, sur le compte 30003-03510-00050228692 de LUGRIN-PSYCHOANALYSE.
. De betalingen worden verricht op de rekening nummer 310-0294238-26 van PSYCHOANALYSE.

. 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.

psychoanalyse 6

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

DECEMBER - 1990 - DECEMBRE

DARK CONTINENT

TARZAN - JANE (Edgar RICE BURROUGHS)	1
QUERIDO BERGANZA (Sigmund FREUD)	4
LIMINAIRE - WOORD VOORAF	F. M. 5
DARK CONTINENT (Sigmund FREUD)	6
FROM THE DARK CONTINENT	Danielle de LAME* 8
LE SEIN MATERNEL (Sigmund FREUD)	12
L'INSONDABLE	Monique SCHNEIDER* 13
DANS LA DUNE	Pascale de VILLERS* 19
ASPECTS DE BAUBO	Maurice OLENDER* 21
LE CHIFFRE DU CORPS	Bruno ROY* 42
D'UNE FEMINITE AUTRE	Yves LUGRIN* 53
QUESTIONS SUR LE MATERNEL ET LE FEMININ	Rachel KRAMERMANN 83
NOODUITGANG (Jacques LACAN)	92
LA FEMME (Françoise DOLTO)	93
EEN VROUW	Lili DE VOOGHT 94
IS HET COMPLEX VAN ELECTRA EEN OEDIPUS COMPLEX ?	Jan CAMBIEN & Lut DE RIJDT 97
WAS DU EREERBT (Wolfgang GOETHE)	108
OUDE VRAGEN, NIEUWE ANTWOORDEN	Patrick MEURS* & Jozef CORVELEYN 109
VOCABULAIRE DE LA PSYCHANALYSE	121
LE ROC DU BIOLOGIQUE	122
CHIRURGIE (Marie BONAPARTE)	123
VAGINAL SEXUALITY	Renate SCHLESIER* 124
GENESE	Paul BEAUCHAMP* 139
CETTE FOIS-CI, CELLE-CI (Paul BEAUCHAMP)	142
SEXUS	Francis MARTENS 144
FENDU - DEFENDU (Wladimir GRANOFF)	147
SEXUS - SIGNUM - SECATUM	Francis MARTENS 148



GLAS	Freddy TURNER 151
SITUATIONS DE TRANSFERT	Jean FLORENCE 153
INHIBITIE, INASSERTIVITEIT EN OBSESSIELE NEUROSE	André HIEL 162
LE JEU, LE SACRE, LE TRANSITIONNEL	Bernard ROBINSON 170
DEMAIN, QUELLE ETHIQUE, QUELLE EPISTEMOLOGIE EN PSYCHIATRIE ?	Philippe MEIRE 187
IMAGO'S EN METAMORFOSEN	Daniel DEVREESE* 201
SEELNMORD	Daniel SCHURMANS* 213



CONTE COURANT	Frances MARTIN 223
MON HOMME (Edgar RICE BURROUGHS)	224
GEOGRAFILLE (Sigmund FREUD)	225
SOME LIKE IT HOT (Billy WILDER)	226

Vienne, 14 août 1878

de Sigmund Freud à Eduard Silberstein

Querido Berganza,

j'ai agrémenté les semaines écoulées avec la lecture de voyages d'exploration en Afrique. J'ai lu Baker, Schweinfurth, Stanley. Ce sont des lectures pleines d'attrait qui ne sont pas sans rappeler les contes de fées dans lesquels le fils du roi occit l'un après l'autre, d'un coup d'épée, d'affreux dragons et des sorciers invincibles, jusqu'à ce que les plus effroyables monstres de malveillance cessent de nous inspirer de la peur, parce que l'expérience nous incline à ne pas trop les prendre au sérieux.



Aucun de ces voyageurs modernes, dont chacun abat ses cent à deux cents pièces de gibier, n'est seulement blessé par une flèche. On voit qu'il existe quand même un bon dieu. Tout dernièrement, malgré tout, quelques-uns se sont fait assommer. Cela introduit un peu de sérieux dans l'histoire.

ton Cipion

Salue tous les tiens.

liminaire

Les commentaires sur l' "éternel féminin" en disent long sur les fantasmes des hommes à propos des femmes.

La psychanalyse elle-même a du mal à ne pas confondre le ressentiment fantasmatique contre les mères avec l'essence de la féminité.

C'est peut-être que les hommes sont restés des enfants. Pour les mêmes raisons sans doute qui ont poussé la phylogénèse à conférer aux femelles humaines les insignes visibles de la maternité, indépendamment de toute lactation, de toute conception et de toute défloration réelles.

Face à ces mystères, Freud, prudent, nous renvoie aux poètes. Comme le vieux Moïse, et contrairement aux expéditions coloniales, il reste sur les bords du "dark continent".

Ne lâchant pas la main d'Amalia, il doit pressentir que les contours du sombre pays épousent étrangement ceux de la tache rétinienne qui fut à la fois limite et condition de sa quête.

woord vooraf

Opmerkingen over "het eeuwig vrouwelijke" verklappen veel van de fantasmen van de mannen over de vrouwen. Ook de psychoanalyse kan maar moeilijk het vrouwelijke scheiden van het fantasmatisch verweer tegen de moeders.

Wellicht zijn de mannen (de mensen ?) kinderen gebleven. En waarom heeft de phylogenese de vrouwen getoold met zichtbare kenmerken van het moederschap, los van elke laktatie - zwangerschap - of oestrusperiode ?

Freud benadert deze mysteries omzichtig. Hij gaat bij de dichters te rade. Hij blijft zoals de oude Mozes het "dark continent" omzwerven, zonder de brutatliteit te delen van de ontdekkingsreizigers van zijn tijd.

Freud laat de hand van Amalia niet los. Vermoedt hij een verwantschap tussen de omtrekken van het duistere land en die van de blinde vlek, die een beperking en de mogelijksvoorwaarde vormt voor zijn zoektocht.

LA FEMME EST L'AFRIQUE DE L'HOMME



Vom Geschlechtsleben des kleine Mädchens wissen wir weniger als von dem des Knaben. Wir brauchen uns dieser Differenz nicht zu schämen; ist doch aus das Geschlechtsleben des erwachsenen Weibes ein *dark continent* für die Psychologie. Aber wir haben erkannt, daß das Mädchen den Mangel eines dem männlichen gleichwertigen Geschlechtsgliedes schwer empfindet, sich darum für minderwertig hält, uns daß dieser "Penisneid" einer ganzen Reihe charakteristisch weiblicher Reaktionen den Ursprung gibt.

THROUGH THE DARK CONTINENT



THE SOURCES OF THE NILE AROUND THE GREAT
LAKES OF EQUATORIAL AFRICA AND DOWN THE
LIVINGSTONE RIVER TO THE ATLANTIC OCEAN

BY

HENRY M. STANLEY

AUTHOR OF "COOMASSIE AND MAGDALA" ETC.

NEW YORK

HARPER & BROTHERS, PUBLISHERS

FRANKLIN SQUARE

1878

from the **DARK** continent

Sans tomber dans le neutre, l'anglais permet, utilement parfois, d'éviter les genres, et de s'en donner un, diront quelques perfides.

Mais déjà, loin d'Albion, de Namur ou de Damme, à survoler le fleuve qui en fit rêver et marcher d'autres, il n'est plus tant question de genre que de style.

Qui suis-je encore, aiguissant mon regard entre deux trouées de nuages, à me perdre tantôt dans les confins de deux infinitudes, bistre l'une et l'autre diaphane, et tantôt à me ressaisir - "c'est le Nil" - et encore, de haut, me déprendre sans me lâcher et m'imaginer caressant les replis de vallées et de rêveries auxquelles l'atterrissage met fin ?

La voiture me conduira bientôt à la source la plus méridionale du Nil, la merveilleuse Akagera, qui s'étale et héberge les hippopotames entre les versants rosés où gambadent les oryctéropes. Plus de place pour les Nyambo qui paissaient jadis leurs troupeaux dans ces immensités. Les clôtures ont délimité une virginité touristique où l'illusion rejoint le fantasme. La gazelle proprement protégée s'effarouche ce qu'il faut, là où, à un siècle d'ici, béait un magistral "ibi sunt leones". Il y sont toujours, les lions, par la volonté de ceux qui ont fini de se faire gloire de les tuer et leur ont donné pour habitat ce lieu paradoxal qu'est une "réserve naturelle". Réserve de rêves qui risquaient de disparaître lorsque se combla, sur la carte, la béance, et que les Mons Lunae élucidés allèrent se placer à leur place avec un nom indigène.

Tels sont, aujourd'hui, ces lieux vers lesquels progressèrent les explorateurs, toujours plus avant : S. et Fl. Baker, H. M. Stanley, O. Baumann - premier Européen à pénétrer le "royaume énigmatique" du Rwanda - et, enfin, celui qui en fut le premier Résident allemand, R. Kandt, alias Kanayoge, "le petit baigneur" (comme s'en souviennent, de façon peu révérencieuse, mes amis paysans, en référence à son intérêt pour les cours d'eau...).

Qu'elle est loin d'eux, l'Afrique des sommets parisiens et celle, imaginativement vierge, des explorateurs et des touristes... Leurs vies se ponctuent de semaines et d'heures exotiques qui dérapent sur les jalons mobiles du quotidien : semis, pluies et récoltes, naissances et vêlages, échanges de vaches et mariages. Les femmes, avec pour seule gloire la couronne en tige de sorgho, insigne de la maternité (légitime, ajoute-t-on aujourd'hui) y oeuvrent à cultiver, cuisiner, enfanter. L'une d'elles, autrefois, la Reine-mère, intriguant dans l'ombre où la confinait sa fonction rituelle, signifiait leur place : d'autant plus invisible qu'elle était importante.

Le premier chef de la colline où je vis fut une femme. Epouse royale vouée à la vannerie fine et aux chuchotements, elle perdit son mari avant d'avoir eu le temps de concevoir, refusa la déchéance d'une alliance quelconque et reçut de son père un domaine. "Elle y commandait comme tout autre chef : celui qu'elle voyait en faute, elle le ligotait et détruisait son enclos". Un homme de confiance gérait ses constructions et trayait ses vaches, comme ç'eût été le cas pour ses pairs masculins, esquivant sur ce point toute référence aux interdits : une femme ne peut ni construire, ni traire. Un interdit, pourtant, rappelait à tous qu'elle était femme : lorsqu'à la veillée les hommes déclamaient leurs autopanegyriques, Nsekarubera ne pouvait qu'écouter.

"Je suis Fougue, fils de Lumière, rejeton du Baffreur du Kinyaga

"Je suis fils de Qui-accule-les-peureux - Prêt-à-répondre-aux-défis, je me nomme

"Je suis celui qui roule quand sa main le prive de l'adversaire -

dans les marais de papyrus, j'ai étranglé un homme et la bave l'a débordé - j'ai tué Mpambara, et sa mère, disant que nous sommes égaux, me l'a abandonné

"Je suis Rapide-qui-se-moque-d'une-bande-de-fuyards

"Je suis Guerrier-qui-se-plaît-à-la-veillée

"Je suis Fougue, fils de Combat - quand je harcèle la bataille, elle s'épuise - quand elle va aveuglément, je la traverse et m'appelle l'Agile

je suis Celui-qui-entonne-les-cris-par-l'aigu, fils de Celui-qui-soutient-les-défis

je suis Celui-qui-dépèce-les-fuyards et on a confiance en moi

"Je ne puis ne pas défendre notre Tambour

je suis fort et le vêtement de fête me sied

je bats le combat qui se bat face à face

je suis Celui-qui-fait-souffrir-le-fuyard-en-déroute..."

Et les femmes au visage immobile, de leurs lèvres à peine disjointes, produisent, dans un souffle prolongé, leur cri d'allégresse : "Ahiiiiiii...". Pour elles, elles n'ont mené qu'un combat secret et leur défaite fut une seconde naissance : elles devenaient femmes.

Filles, elles avaient marché dans la clarté bleue de la lune. Sous la natte qui dissimulait leur groupe, l'une d'elle était incertaine et, pour se rassurer, narguait ses compagnes : "C'est bien vous qu'on marie et non moi !". Les cruches de bière arrivées dans l'enclos de son père n'auguraient rien de bon, et les deux houes déposées sur le lit des parents confirmaient le présage. Elle a donc cheminé, traversé la rivière. Dans l'enclos du beau-père où elles arrivent enfin, l'on danse et les vieux murmurent : "La fiancée arrive". Un vieillard s'avance et les accueille : "Entrez, car je vous donne cette vache". La maison était chaude et elles se sont reposées. Deux jeunes hommes se sont approchés et c'est elle qu'ils ont regardée. Sa dame d'honneur lui a relevé la tête. Alors, l'un d'eux lui a craché le lait au visage. Il a dit : "Je t'épouse, fille d'Untel", et est promptement reparti. Les femmes se sont mises à chanter pour arrêter ses pleurs :

*"Ta belle-mère est avare : ne pleure pas, imite-la, amie
ton beau père t'ennuie : ennue-le mais ne pleure pas, amie..."*

Toutes ont chanté encore, et dansé, puis ses compagnons s'en sont allés reporter à son père la petite peau qui avait servi de vêtement à l'enfant qu'elle ne serait plus. Sa belle-soeur l'a enduite de beurre parfumé, a reçu le petit cadeau qui la congédiait, et elle s'est retrouvée seule.

Ah! elle s'est bien battue, cognant, cramponnée au pilier. Il était le plus fort, elle est devenue femme. Elle l'a quitté chaque jour, au chant du coq, pour qu'il ne la voie pas et, chez son beau-père, a vanné dans la pénombre et embelli l'entrée de la maison. Les semaines ont passé puis les bracelets offerts ont annoncé le temps de raser sa coiffure de jeune fille, d'entrer dans son propre foyer, de se montrer au jour, de cultiver, de cuisiner. Les femmes ont chanté encore :

*"Viens que je voie où l'on t'a mordue,
Viens que je te voie
Viens que je voie où l'on t'a frappée,
Viens que je te voie
Viens que je te voie, ma beauté..."*

Les années ont passé. Huit fois, elle s'est agenouillée pour délivrer l'enfant qu'elle portait. Puis son mari est mort sur la route des Blancs. Elle a élevé les petits, géré l'unique vache et son croît, marié ses filles et trouvé des épouses par qui maîtriser ses fils : un seul échappe à son autorité, le septième, malgré les rites qui ont entouré sa redoutable naissance. Grand'mère, par elle pèse encore la tradition, telle qu'en d'autres temps elle l'a vécue.

Aujourd'hui, plus de combat, plus de natte où parmi d'autres se cache la fiancée ignorante : le départ se fait au grand jour et certains pensent que le voile blanc a remplacé la natte d'autrefois. Plus d'autopanégyriques : de quoi se vanter encore ? Plus de mari, parfois, pour donner à l'enfant un clan et des terres, et à l'épouse, la couronne. C'est encore l'alliance, pourtant, qui donne parole aux femmes, membres du lignage du mari ou membres du comité de cellule. Entre elles balbutient l'ombre, les maladies attrapées aux croisements des routes, les sortilèges... par quoi elles se disent invaincues.

Savoir perdre, question de genre ?

Dark continent. Au grand soleil, deux étrangers se recontrent. La fausse question du prince charmant met un terme à leur voyage :

"Doctor Livingstone, I presume ?"

Gisebeya, novembre 89.

Danielle de Lame

Danielle de Lame* est anthropologue au Musée Royal de l'Afrique Centrale.

Nous sommes plutôt
enclins à croire que
l'enfant garde de son
premier aliment une
faim inapaisable et
qu'il ne se console
jamais de la perte du
sein maternel.

Sigm. Freud.

L'insondable

par Monique SCHNEIDER *

Peut-être une connotation spatiale a-t-elle pour effet de nous égarer, lorsque nous tentons de cerner le "continent noir". Connotation qui n'est sans doute pas à exclure, mais qui risque de masquer d'autres dimensions ou d'autres approches du problème.

Dès que nous évoquons un "continent", si enténébré soit-il, nous sommes relativement rassurés : un continent peut être localisé. Même si on se garde d'y pénétrer étourdiment, on peut délimiter des zones-frontières, tenter un premier repérage. D'où l'équation que Freud nous propose : assimiler ce "*dark continent*" à l'essence de la féminité ou de la sexualité féminine. La référence à une éventuelle "essence" de la féminité nous conduit d'ailleurs vers des investigations plus incertaines que lorsqu'on se réfère à la métaphore du "continent noir". En effet, le propre d'un continent est de pouvoir être cerné grâce aux secours qu'apporte la géographie : s'il se situe en Afrique, il ne se situe pas en Europe, même si le problème de l'interpénétration des deux territoires peut soulever des conflits politiques aigus, ayant une portée redoutable. En parlant de "continent noir", Freud semble assuré de se situer, quant à lui, dans un "continent blanc", continent ayant capté la lumière solaire dégagée par l'un des visages d'Apollon ; et cette lumière ne serait pas sans rapport avec le privilège accordé à la rationalité. Puisque nous évoluons parmi les métaphores, il est difficile de ne pas établir un lien entre ce "continent noir" et la célébration effectuée dans le "siècle des Lumières". Après un tel déversement de lumière blanche, on peut d'ailleurs se demander comment certains peuples ont l'audace de maintenir, quant à la

couleur de la peau, la fidélité au noir. Toute l'aventure de la colonisation, française entre autres, a pu se masquer derrière cette finalité officiellement mise en avant : faire pénétrer "les lumières" dans un continent en apparence condamné à l'obscurité, aussi bien mentale qu'épidermique.

Dans cette conjonction du politique et du psychanalytique, je découvre la trace laissée en moi par les discussions et les travaux d'une femme africaine, Awa Thiam, qui a consacré ses recherches à l'étude de cet étrange carrefour : se trouvant à la fois noire et femme, elle s'interroge sur la conjonction imaginaire dans laquelle se trouvent peut-être solidairement enfermées la femme et l'Afrique. L'Afrique vue comme l'une des figures de l'ailleurs, un ailleurs fascinant par les richesses qu'il offre, un ailleurs également terrifiant par la menace, dont il semble porteur, d'un absolu dépaysement. Rencontre avec une terre sauvage. Terre qui suscite un double projet ; celui d'abord de se laisser régénérer par ces puissances appréhendées comme sauvages, dans une ouverture qui s'effectuera essentiellement sur le plan esthétique : musique, sculpture, peinture. Mais, tout aussi bien, stratégie défensive et conquérante, animant le projet de colonisation. Projet au terme duquel nous nous retrouvons tous, du moins dans la version française, issus des mêmes ancêtres, "nos ancêtres les Gaulois".

La psychanalyse a-t-elle échappé à cette double stratégie d'ouverture et de colonisation, la finalité colonisatrice étant animée par la volonté d'éteindre toute altérité ? En ce qui concerne l'aventure freudienne, il semble essentiel de déjouer un piège, piège

(*) *Philosophe, Psychanalyste, Paris.*

dans lequel, à l'occasion d'explorations antérieures, je me suis moi-même laissée prendre : voir en Freud le colonisateur entreprenant de réduire les puissances rebelles inhérentes au "continent noir" féminin. Dans *Père, ne vois-tu pas... ?* (Denoël, Paris 1985), j'ai cru découvrir une violence de ce genre, et je ne renie pas cette approche qui tentait de dégager les postulats imaginaires soutenant une entreprise fondatrice. Il n'est vraisemblablement pas de fondation sans immolation, immolation portant, entre autres, sur le féminin. Renouveler le sacrifice d'Iphigénie, pour qu'enfin les vents se lèvent et que l'aventure prenne son essor.

Le problème n'est pas de lénifier cette violence fondatrice, ni d'effacer la figure du "Dr Hérode", figure qui, de toute évidence, amuse Freud : si le "Dr Hérode" peut être pédiatre, pourquoi ne serait-il pas psychanalyste ? une menace analogue pesant sur l'enfant et sur son premier habitacle : le "continent" maternel. Quelle que soit la férocité du jeu, férocité que Freud semble assumer allègrement en se présentant, dans *L'Interprétation des rêves*, comme "l'unique scélérat", il reste que le propre du jeu est de laisser place à d'autres jeux. L'approche du féminin, chez Freud, peut ainsi se multiplier à l'infini : une fois accompli le sacrifice fondateur, qui se joue à l'arrière-plan du rêve de l'injection faite à Irma ("il va s'y ajouter de la dysenterie et le poison va s'éliminer"), d'autres approches deviennent possibles, en particulier celles qui sont suscitées par la tentative de pénétrer dans ce qui s'offre à nous comme une autre figure du "continent noir" : la littérature, la mythologie, autant de territoires ne pouvant revendiquer la caution délivrée par le siècle dit "des Lumières".

Dans les divers textes que l'édition française a longtemps rassemblés sous le titre d'*Essais de psychanalyse appliquée*, nous assistons au renversement du projet initial et à l'apparition d'autres figures du féminin. Le renversement s'effectue d'abord au niveau de la place que serait censée occuper la psychanalyse : s'agit-il véritablement d'"appliquer" la théorie à des domaines étrangers, domaines se trouvant ainsi pénétrés par la lumière interprétative ? Au contact des textes, le regardé devient le regardant et Freud découvre, dans le compagnonnage avec des artistes ou

des écrivains, des thèmes dans lesquels il hésiterait sans doute à s'aventurer seul. L'aveu accordé à l'occasion de l'étude sur Léonard de Vinci est étonnant : "J'ai cédé au charme". Démission féconde, permettant que s'assouplissent certaines défenses. L'importance de l'accompagnement s'avère décisive si on prend la mesure des dangers qui menacent le promeneur solitaire. Pourquoi l'incursion théorique ne serait-elle pas soumise aux mêmes épreuves que celles qui attendent l'exploration touristique d'une ville ? L'anecdote que nous livre Freud dans "*Das Unheimliche*" est révélatrice à ce sujet : il vient d'être question de la "détresse" (*Hilflosigkeit*) rencontrée dans des "états oniriques", et nous renvoyant à l'état premier du nouveau-né livré sans défense aux pouvoirs de l'entourage, entourage gravitant généralement autour du personnage de la mère. L'anecdote va effectivement établir une corrélation entre la détresse et une certaine figure de la femme :

Un jour où, par un brûlant après-midi, je parcourais les rues vides et inconnues d'une petite ville italienne, je tombai dans un quartier (Gegend) sur le caractère duquel je ne pus pas rester longtemps en doute. Aux fenêtres des petites maisons, on ne voyait que des femmes fardées, et je m'empressai de quitter l'étroite rue au plus proche tournant. Mais après avoir erré quelque temps sans guide (führerlos), je me retrouvai soudain dans la même rue où je commençai à faire sensation, et la hâte de mon éloignement n'eut d'autre résultat que de m'y faire revenir une troisième fois par un nouveau détour. Je ressentis alors un sentiment que je ne puis qualifier que d'étrangement inquiétant (unheimlich), et je fus bien content lorsque, renonçant à d'autres explorations, je me retrouvai sur la place que je venais de quitter ⁽¹⁾

Le féminin inquiétant ne se manifeste pas seulement par l'apparition de figures spécifiques, ces femmes fardées, mais par l'étrangeté du mode d'approche : il ne s'agit plus d'aller droit, mais de tourner en rond, d'errer. Errance peut-être nécessaire pour qu'apparaisse le "continent noir", moins

(1) "*Das Unheimliche*", G.W. XII, pp. 249-250. En trad. française dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, Paris, éd. de 1952, p. 189.

comme territoire localisé que comme espace défiant les lois de la linéarité. Freud débouche à l'improviste dans ce qui a pu être traduit, non sans justesse, par "quartier", bien que le terme de "*Gegend*" ait une connotation beaucoup plus englobante : contrée, pays, région. L'approche du féminin s'effectuerait donc moins dans la rencontre de figures déterminées, figures très brièvement esquissées dans le texte, que par la pénétration dans un lieu défiant toute velléité d'orientation. Dans *Triebe und Triebchicksale (Les Pulsions et leur destin)*, la "détresse" est d'ailleurs inséparable du sentiment d'être *unorientiert* (incapable de s'orienter).

D'où la nécessité du guide (*Führer*) qui apparaît dans le rêve de la dissection du bassin, rêve inspiré par la lecture du roman *She*. Comment pourrait-on s'aventurer, sans guide, dans les parages du féminin ? Quel est ce guide, à la fois mentionné et manquant ? Figure du guide qui se déploie pour moi à l'occasion d'un échange avec Francis Martens, rencontré soudain comme guide d'écriture ou de relecture. Plusieurs voies s'ouvrent : la référence au petit frère mort, Julius, enfant ayant peut-être la connaissance de ce lieu où il rentre peu de temps après en être sorti, lieu ne pouvant être sans rapport avec l'habitable maternel originaire. Une autre figure prestigieuse se dessine à l'horizon : c'est accompagné par un guide illustre, Virgile, que Dante peut effectuer l'exploration de lieux dont la pénétration est habituellement interdite aux vivants. Interdiction qui serait levée par la présence d'un initiateur ou d'un témoin. Il est possible que, sans guide, Freud ne soit que l'ombre de lui-même.

Ce qui est facilement reconnu lorsqu'il s'agit de la désorientation de l'enfant situé dans la proximité féminine - désorientation exigeant la présence d'un tiers - n'est pas toujours suffisamment pris au sérieux lorsqu'il s'agit de l'écriture analytique ou de l'élaboration théorique concernant l'approche du féminin. Peut-être faut-il faire la part de l'errance, de la trouvaille, du retour indéfini du même, comme si nous étions invités à déterminer un autre mode de progression théorique. Dans *Père, ne vois-tu pas... ?*, le premier temps de l'approche s'était imposé comme exigeant la délimitation de différents rapports à l'espace ; d'où le titre de la première partie : "Eléments de géométrie freu-

dienne". A la géométrie linéaire, métaphorisée par la flèche et la volonté de "mettre dans le rang" les pensées du rêve et les pensées vigiles, s'opposait une autre géométrie, centrée sur des images inattendues : l'"emmêlement inextricable" permettant la naissance du champignon ombilical. C'est pour préparer l'émergence de ce dernier que Freud écrit : "On doit laisser dans l'ombre (*im Dunkel*)". Ombre qui abrite non seulement un thème différent, mais aussi un cheminement différent, obéissant cette fois aux contraintes du lieu.

A la suite du récit mettant en scène le tournoiement dans la petite ville italienne, tournoiement animé par le nombre "trois", Freud évoque d'autres lieux provoquant, de manière analogue, un sentiment d'*Unheimliche*, présenté à nouveau comme solidaire d'un éprouvé de détresse, - comme si l'*Unheimliche* avait le pouvoir de nous reconduire à une désorientation originaire, marquée par un rapport d'un type particulier. Rapport, non avec un objet privilégié, mais avec un espace immaîtrisable, englobant :

D'autres situations, qui ont en commun avec la précédente le retour involontaire au même point, en en différant radicalement par ailleurs, produisent cependant le même sentiment de détresse et d'inquiétante étrangeté. Par exemple, quand, par hasard, dans la haute futaie (im Hochwald), surpris par le brouillard (Nebel), on s'est perdu (verirrt hat) et que, malgré tous les efforts pour retrouver un chemin marqué ou connu, on revient à plusieurs reprises à un endroit signalé par un aspect déterminé. Ou bien lorsqu'on erre dans une chambre inconnue et obscure, cherchant la porte ou le commutateur...⁽¹⁾

Alors que l'irruption réitérée dans la petite place italienne rendait solidaires le personnage féminin et le lieu, la série d'évocations faisant suite à cette expérience peut être reçue comme ayant une portée interprétative. La succession de lieux pouvant être proposés comme métaphorisant le féminin invite à confronter deux thèmes : d'une part, le lieu, obscur et inorientable, et, d'autre part, le

(1) CW XII, pp. 249-250. Trad. fr, op. cit., p. 189.

mode de cheminement : il s'agit régulièrement d'errer, de tourner en rond, de tenter de fuir ce lieu rencontré apparemment par mégarde, et de s'y retrouver néanmoins reconduit comme malgré soi. Si l'on suit ces dernières suggestions, on pourrait être amené à penser que le féminin, essentiellement dans sa dimension maternelle, représente moins un objet parmi d'autres qu'un mode de rapport à l'espace : errance à la fois immaîtrisable et répétitive. Joyce Mc Dougall tient compte de cette impossibilité d'enfermer la mère dans un lieu circonscrit, en parlant de "Mère-univers" ; mais la notion d'"univers" semble impliquer une vision unifiée de l'espace, vision qui peut correspondre à certains moments, infantiles ou adultes, de retrouvailles heureuses, mais qui est aux antipodes des expériences rassemblées par Freud dans ce texte sur *das Unheimliche*.

Assez curieusement, si l'on revient aux textes à l'intérieur desquels Freud tente de dégrader le concept de pulsion en partant de celui d'excitation, on rencontre une étrange similitude avec l'expérience de l'*Unheimliche*. La pulsion représenterait cette excitation par rapport à laquelle aucune fuite ne serait possible et qui nous accompagnerait inexorablement dans nos efforts pour lui échapper. Étrange homologie entre l'approche de la pulsion et l'approche du "continent noir" : même tentative pour fuir, même rencontre d'un élément auquel on se trouve reconduit de manière répétitive. Le "continent noir" serait-il une métaphore du pulsionnel en nous ? Suggestion qui, loin de mettre un terme à l'errance théorique, aurait pour effet de brouiller davantage encore les pistes.

Double errance : errance provoquée par la pénétration dans le "continent noir", errance émanant du "continent noir" lui-même et envahissant des domaines théoriques qui semblaient précisément construits pour endiguer ce flux d'enténébrement. Une question s'impose : peut-on situer le "continent noir", le circonscire et, en quelque sorte, l'assigner à résidence ? Dans cette difficulté à établir un tracé, ne rencontrons-nous pas, comme s'opposant au travail analytique, l'action attribuée à cette figure ne faisant qu'un avec la forêt russe : le personnage de la sorcière Baba Yaga ? On connaît l'étrange mode de

déplacement de celle-ci : le pilon, qui lui permet d'avancer, et le balai, qui a pour fonction d'effacer les traces de son passage. Sorcière qui se manifeste moins comme figure que comme pouvoir de désorientation, ce qui nous renvoie à cette inorientation originaire évoquée par Freud. Inorientation qui, au sens littéral du terme, nous fait "perdre le Nord" : la maisonnette de Baba Yaga est montée sur pattes de poule, et elle est ainsi capable de pivoter sur elle-même. Degré zéro de toute tentative d'orientation.

N'est-ce pas une semblable maisonnette que Freud aurait rencontrée dans sa petite ville italienne ? La maisonnette de Baba Yaga semble plus inquiétante que la plupart des maisons de sorcière présentes dans les contes, et pourtant, lorsque le jeune homme ne craint pas d'y pénétrer, la maisonnette peut être salvatrice. Un four est certes présent en son centre - "continent noir" au sein même du "continent noir" -, mais ce four peut avoir pour fonction de préparer le repas du héros. Repas à la suite duquel Baba Yaga donne parfois au jeune homme les indications ou les objets qui lui permettront, à la sortie, de mener à bien la mission qui lui a été confiée, et qui est régulièrement placée sous le signe de l'impossible.

Introduire ainsi Baba Yaga parmi les figures évoquées par Freud dans *Das Unheimliche* permet d'une certaine manière de prodiguer au maître une sorte d'encouragement : en dépit de l'extrême détresse provoquée par la rencontre avec l'"inquiétante étrangeté", une promesse de fécondité n'est pas inconcevable. Promesse de fécondité d'ailleurs inséparable d'une promesse d'émergence : le "continent noir" n'engloutit pas nécessairement ceux qui s'y engagent, résolument ou étourdimement. Un tel encouragement paraît nécessaire si on remarque l'homologie de structure entre la contrainte de réitération s'emparant de Freud dans cette étrange contrée italienne où il s'égare et la note en bas de page ajoutée au commentaire portant sur le rêve d'Irma. La note précédente vient d'introduire la référence au nombre "trois" (la "troisième personne") et au ventre féminin, ventre souffrant. À sa suite, intervient une remarque placée en appendice du fragment de texte : "La bouche s'ouvre bien alors ; elle me raconterait plus de choses qu'Irma". Promesse de parole ou de conte (*Sie würde mehr erzählen*) qui clôt le paragraphe, mais qui se

trouve indirectement développée dans la note en bas de page :

J'ai le pressentiment (Ich ahne) que l'interprétation de ce fragment n'a pas été poussée assez loin pour qu'on puisse accéder à tout son sens caché. Si je voulais persévérer dans la comparaison des trois femmes, je risquerais de m'égarer. Tout rêve présente un point par rapport auquel il est insondable (unergründlich), quelque chose comme un ombilic (Nabel), par lequel il participe de l'inconnu. ⁽¹⁾

La traduction française a curieusement fait disparaître aussi bien l'"insondable", réduit à de l'"inexpliqué", que la mention de l'"ombilic" (*Nabel*) ; mention qui permet de mettre en rapport cette note avec le passage sur la présence, dans l'ombre, de "l'ombilic du rêve". Je laisse de côté cette dernière corrélation, déjà exploitée dans *Père, ne vois-tu pas...?*, pour souligner une aute mise en rapport. Il est étonnant que la note soit introduite par ces termes "*Ich ahne*" : *ahnen* signifiant pressentir, soupçonner, entrevoir, une telle entrée en matière nous conduit d'emblée loin du mode de pensée capable de rendre raison de lui-même. Est-ce son ultérieure expérience italienne que Freud "pressent" de manière "cachée" ? Il est vrai que le texte narratif peut être reçu comme le récit venant livrer la mise en acte de ce qui était suggéré dans la note furtive : l'allusion au message sortant de la bouche d'une femme. Bouche proférant des paroles initiatiques ; mais paroles néanmoins redoutables puisqu'elles auraient le pouvoir de nous égarer et de nous donner accès à de l'"insondable". Le terme d'"insondable" ne rend d'ailleurs que l'une des suggestions agissantes dans l'*unergründlich* allemand, terme lui-même aporétique. Le dictionnaire nous offre : "sans fond, insondable, impénétrable". La dernière définition intervient pour nous protéger contre la première, car si la pénétration est impossible, nous ne risquons pas de nous enfoncer dans un gouffre "sans fond". Et le mouvement textuel se traduisant par un arrêt de l'exploration, il conjure d'ailleurs la menace de ce qui risquerait de se manifester comme "insondable" au sens d'abyssal.

Comparée au mouvement s'exprimant dans la note, l'aventure italienne s'offre comme une exploration hardie, puisque Freud surmonte la peur de s'"égarer" dans ce territoire placé sous l'emprise du féminin et, corrélativement, sous le signe du nombre "trois". Un risque se présente néanmoins, risque inhérent à toute interprétation prétendant résoudre l'énigme : l'énigme articulée par la Sphinx s'énonce également sous le signe de la triplicité. Si inquiétant que soit le "continent noir", le décodage interprétatif offre toutefois un aspect rassurant : nous parviendrions à localiser cette contrée inquiétante et, par conséquent, à l'éviter. Le féminin représenterait à la fois le lieu de perte et l'habitable sacré. Opération de délimitation qui permet de mettre un terme à l'errance, de conjurer l'extension de l'enténébrement. Or, si l'on se réfère à la remarque proposée par W. Granoff dans *La pensée et le féminin* (Minuit, Paris 1976), - remarque selon laquelle le recours à l'opération de jugement et de partage, l'*Entscheidung*, aurait pour finalité de conjurer un féminin corrélatif d'un régime d'indivision -, l'opération elle-même consistant à enfermer le féminin dans la femme aurait un caractère défensif : enfermer tout le ténébreux, tout l'*Unheimliche*, dans un être reconnaissable, pour permettre l'extension, en dehors de cette entité à la fois sacralisée et maudite, d'un territoire ouvert à la lumière.

Prêter attention à la notion freudienne d'*unergründlich* (à la fois insondable et sans fond) aurait alors une fonction d'ouverture, ouverture suggérée également dans l'aventure italienne. Le "continent noir" se référerait à une dimension moins géographique que dynamique : il viendrait indiquer l'errance, l'exploration, le retour, la tentative pour s'engager à l'intérieur d'un espace. Tentative opposée à celle que Benveniste, dans le *Vocabulaire des Institutions indo-européennes* (Minuit, Paris 1969), pose comme caractéristique du geste à la fois sacerdotal et royal : le *rex*, lié à l'établissement du *rectum*, de la ligne droite, a pour fonction de délimiter des lieux clos, qu'il s'agisse des remparts d'une ville ou du tracé d'un temple. Geste qui vient séparer le sacré du profane et qui érige - l'érection devenant ainsi complice de ce qui gravite autour du *rex* ou du *rectum* - une enceinte se déployant dans la visibilité. Opération effectivement structurante et

(1) *Die Traumdeutung. Studienausgabe*, p. 130. Trad. fr. : *L'Interprétation des rêves*, PUF, Paris, p. 103.

fondatrice, bien proche du mode de pensée désigné par Granoff comme défense contre le féminin. Peut-on délimiter les frontières du "continent noir" comme on délimiterait le tracé de quelque temple ?

Le terme freudien d'*unergründlich* représente une tout autre invitation. Invitation à un autre rapport à l'espace, à un autre rapport à la pensée : suspendre pendant un temps la séparation entre le dehors et le dedans, commandée par une logique binaire, celle de l'*Entscheidung*. La promenade à laquelle se livre Freud est significative : alors qu'il pense s'être éloigné du "quartier" inquiétant, il se retrouve précisément dans ce quartier même.

Le rapport à l'espace commande ici le rapport à la pensée ; la défection de la coupure dedans-dehors vient rendre dérisoire une scansion souvent présentée comme fondant l'opération de symbolisation : le jeu du *fort-da*. Là où on croit être *fort*, au loin, on se retrouve à l'intérieur même de ce à quoi on avait voulu échapper : on se retrouve *da*, là - l'exploration risquant ainsi de ne pas découvrir de terme ou de fond. *Unergründlich* : ce dans quoi on ne parvient pas à rencontrer un *Grund*, un sol, un fondement, le "*Grund*" étant pourtant présenté par Freud comme la finalité ultime de sa recherche.

Dans cette perspective, le "continent noir" représenterait peut-être moins un espace sombre enfermé dans le seul lieu féminin. Il manifesterait ses effets dans l'activité, érotique ou intellectuelle, qui nous fait entrer en rapport avec ce lieu ; et l'essentiel serait donc moins de décrire un autre territoire qu'un autre mode de cheminement. Cheminement qui nous reconduirait alors au mode d'écriture de la *Traumdeutung*, oeuvre dans laquelle la découverte de nouveaux modes de travail assignés au rêve ou à l'interprétation se fait inséparable du rapport avec le cheminement intellectuel ; le terme de chemin (*Weg*) réapparaît en effet sans cesse dans le texte : chemin creux, hauteur, emmêlement inextricable de la forêt. Freud adapte son avancée exploratrice à la diversité géographique qu'il rencontre. Il est vrai que, dans l'écriture freudienne, une préférence semble accordée à la lumière, comme si la rencontre de l'obscurité, qu'on voit envahir le chapitre VII, s'accompagnait de l'aveu d'une contrainte : impossible d'y échapper.



Il en va tout autrement avec Ferenczi, tant dans son écriture que dans son approche de la sexualité. L'opération d'*Entscheidung* (jugement, partage) qui présidait au mode de penser freudien, ainsi qu'à tout mode de penser essentiellement analytique, semble laisser la place à une avancée théorique différente : les notions se suivent, moins pour se trouver séparées les unes des autres, conformément à la logique du glaive, que pour se trouver presque assimilées les unes aux autres, comme dans l'article "Transfert et introjection". La menace d'engloutissement ou de confusion, - associée, dans le phantasme, à celle qui émane du "continent noir" - cesse d'apparaître comme ce contre quoi l'écriture théorique doit se protéger, selon la stratégie analysée par Granoff, et qui trouve sa forme la plus aiguë dans la pensée obsessionnelle.

Changement radical du rapport à l'altérité, qu'il soit question de l'écriture ou de l'approche du sexuel telle qu'elle se joue dans *Thalassa* : il semble que tout ce qui, aux yeux de Freud, apparaît à la fois comme fascinant et inquiétant, soit reçu par Ferenczi (telle est du moins l'hypothèse de lecture qui m'a guidée dans ma dernière démarche : *Le trauma et la filiation paradoxale. De Freud à Ferenczi* [Ramsay, Paris 1988]) comme l'offre d'une terre familière, d'une terre natale. Le "continent noir" se présente moins comme territoire à coloniser que comme expérience, à la fois originaire et perdue, ayant marqué toute forme d'engagement : engagement dans la progression intellectuelle, engagement dans la femme. L'un des thèmes structurant le rapport avec la femme fait d'ailleurs écho à l'étrange promiscuité qui se mettait en place entre les notions : l'une des conditions du coït est, selon Ferenczi, l'"identification réciproque au partenaire". Identification qui ne revient pas à nier la différence, mais à la risquer en une figure venant s'insérer dans un emboîtement de figures à la fois diverses et fondues.

Le "continent noir" n'est plus objet d'analyse, mais il travaille au sein même de l'analyse pour faire éclater la notion de "fond" (*Grund*) présente dans le terme d'"insondable". Comment localiser le *Grund* quand

il vient à se multiplier, à s'échanger ? Le maternel originaire est aussi bien derrière nous que devant nous ; le "continent noir" est à la fois extérieur à nous et situé à l'intérieur de nous. C'est parce qu'il écrit en tant qu'habitant du "continent noir" que Ferenczi n'a pas à se poser face à lui en colonisateur.

Ce en quoi il ne représente pas tant une figure antagoniste de celle de Freud qu'un double nocturne, établissant, surtout dans la dernière période, son territoire théorique au lieu même, "insondable", où le sol risque de s'ouvrir sur l'abîme : abîme du trauma, abîme de la jouissance.



Monique Schneider

Dans la dune, le faon.
 Ses yeux bruns.
 Posées sur l'horizon, ses lunettes.
 Qui fixent l'envers du monde.
 Et voient, sans plus d'effort,
 ce que le faon sulvait en rêve :
 le blanc du fond du bleu du vide.

BEAUX SPECTACLES
ET QUI CONVIENNENT
A UNE DEESSE



Berlin, Antiquarium 8619

ASPECTS DE BAUBO

Textes et contextes antiques

par Maurice OLENDER (*)

Reconnaître Baubô dans la complexité de son dossier implique une analyse des constructions de l'historiographie moderne et une mise en évidence des élaborations multivoques auxquelles les Anciens ont procédé.

Nous suivrons donc les pistes que les textes grecs et latins indiquent entre les paroles obscènes de Iambè et les gestes incongrus de Baubô, sans admettre a priori ni les évidences, ni les intuitions de la moderne psychologie des religions.

Plutôt que de combler les zones aveugles de notre compréhension et le silence des sources à l'aide de subtiles constructions philologiques, on tentera de restituer quelques figures de Baubô, dans leurs contextes spécifiques, au fil des récits, des images et des mots que les textes antiques ont associés.

Nous sommes à Priène à l'automne 1898⁽¹⁾. Dans les restes d'un temple de Déméter et de Korè du IV^e siècle av. J.-C., les archéologues allemands viennent de découvrir un lot de statuettes en terre cuite dont l'étrangeté les déconcerte⁽²⁾. Posée sans intermédiaire sur une paire de jambes, la tête disproportionnée de ces figurines se fond dans les hanches d'un corps atrophié. Le visage prodigieux est large, toujours de face, avec un nez et deux grands yeux à la hauteur des seins. Sous la bouche, pouvant correspondre à la fossette du menton, la marque d'un sexe féminin.

(*) *Maître de conférences à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, à Paris, M. Olander achève un livre sur PRIAPE et BAUBÔ.* - Les pages présentées ici offrent une version modifiée du texte paru, sous le même titre, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, CCII-1, 1985, p. 3-55. Pour les références et autres indications précises, il faut se reporter à la version originale de cet article, en attendant la publication ultérieure du livre en cours.

(1) Entre le mont Mycale et l'embouchure du Méandre, Priène se trouve en face de Samos.

(2) Ces figurines ont entre 8 et 15 cm de hauteur.

De la région des oreilles naissent deux bras, sortes de moignons dont l'un peut retenir une corbeille de fruits posée sur la tête. On y discerne une grappe de raisins. La statuette peut aussi être porteuse d'une torche ou d'une lyre. La chevelure abondante disposée en bandeaux, séparée sur le front et retenue sur la tête par un grand noeud, enserme un ventre facial. Les pieds nus sont posés sur une base rectangulaire, lorsque celle-ci a été conservée. Les archéologues ont cru déceler des restes de couleur rouge pour les chairs nues, des traces de couverte blanche et du brun dans la chevelure.

Sans nom propre, ces statuettes ne le resteront pas longtemps. Car, à la même époque, Hermann Diels, qui prépare son édition des fragments d'Empédocle, se trouve face à un mot sans objet : *Baubô*. C'est le lexicographe alexandrin Hésychius qui attribue une des significations possibles de ce terme au penseur présocratique, en notant : "Baubô : nourrice de Déméter ; signifie aussi cavité (*koilia*), comme chez Empédocle"⁽³⁾.

(3) Dans le grec du Nouveau Testament, *κοιλία* désigne aussi bien le ventre qui digère que le ventre qui conçoit.

Dans un paragraphe laconique, Diels propose alors de nommer "Baubô" les figurines non identifiées de Priène⁽⁴⁾.

Il rapproche aussi le nom de Baubô d'une autre nouveauté révélée, peu de temps auparavant, par un papyrus du British Museum. On pouvait y lire, dans le sixième *Mime* d'Héronidas, un mot inédit, le masculin *baubón*. Ce terme désigne ici, dans un dialogue entre deux amies intimes, le simulacre d'un phallus en cuir, cet objet dont la douceur fait rêver et que vante également la Lysistrata d'Aristophane en parlant de l'*ólisbos*.

Le mot *baubón*, signifiant un simulacre phallique, et une série de figurines incongrues trouvées dans les fouilles de Priène, étaient donc venus enrichir le "dossier Baubô", à l'aube du XXe siècle, un dossier qui, de Lobeck (1829) à Graf (1974) fut régulièrement exhumé⁽⁵⁾.

Mais reconnaître les pistes brouillées où nous entraîne Baubô, entre le murmure des nourrices, l'abolement des chiens, les démons de la nuit, les mots et les gestes inconvenants qui accompagnent le rire des femmes, c'est aussi s'interdire toute invention d'un "épisode"⁽⁶⁾ évident concernant celle qui, en l'instant d'un clin d'oeil, dérida Déméter.

Dame d'accueil à Eleusis, personnification du sexe féminin, modeste objet apotropaïque, figure orphique ou bonne femme qui fait rire, dans sa douleur, la grande Déméter en deuil de sa fille, Baubô est en tout cas un mot. Et un terme qui fait voyager dans ces régions du sensible où les vocables peuvent balbutier les choses du corps, où la souffrance se trouble face à de l'obscène. Nés d'un regard, l'atopie, l'étrange, l'extraordinaire ont alors pour fonction de représenter ce moment où la maîtrise bascule, où le geste et la parole déplacés donnent lieu à de l'incongru.

(4) Parmi ceux qui ont émis des réserves ou refusé l'identification faite par Diels, citons F. Winter (1903), qui croit qu'il s'agit de "caricatures de femmes nues", W. Deonna (1914), qui parle de "figurines prophylactiques indéterminées" et M.-J. Lagrange, lequel émet d'abord des réserves (1919) pour conclure enfin qu'à Priène ce n'est pas Baubô qu'il faut voir mais Déméter (1929).

(5) Depuis, de manières différentes, par A. di Nola (1974), A.N. Athanassakis (1976) et G. Devereux (*Baubo. La vulve mythique*, Paris, 1983).

(6) Cf. Ch. Picard, "L'épisode de Baubô dans les mystères d'Eleusis", *Revue de l'histoire des Religions*, 95, 1927.

Grotesque et terrifiant sont les deux pôles qui forment ici les instruments avoués d'une communication ; les formules inconvenantes, et la vision de certaines parties du corps, mobilisent alors les mots de la langue et manipulent les rôles des personnages.

Est-ce en raison d'une dénomination riche en évocations que les Anciens, suivis par les philologues, ont fait de Baubô, ici une reine, là une nourrice, ailleurs une ménade ; une esclave aussi ou un démon nocturne, - et une masse corporelle monstrueuse à Priène ? Pour indiquer quelques-unes de ces captations antiques dont Baubô fut l'otage, replaçons la nourrice multivoque dans ses familles documentaires respectives, sans esquiver les manières modernes de penser et de classer Baubô. Ensuite, afin d'éclairer certains aspects de Baubô, provoquons sa rencontre avec quelques autres puissances divines. Parmi celles-ci, Priape et Hermaphrodite qui, bien différents, lui sont cependant d'une étrange familiarité.

La vieille bavarde

Que s'est-il donc passé pour que Déméter, endeuillée par la disparition de sa fille, se mette à rire, divertie et consolée par les plaisanteries incongrues ou les gesticulations obscènes d'une bonne femme ? C'est l'*Hymne homérique à Déméter* qui offre la plus ancienne version de ce récit, en attribuant la provocation de cette rupture de deuil aux propos d'une nommée Iambè ; - ailleurs, c'est Baubô qui rendra ce service en transformant l'humeur de la Mère divine.

Rappelons brièvement la scène. Dans sa course errante, transformée en vieille femme et voilée de la tête aux pieds d'une étoffe sombre, méconnaissable, Déméter en deuil de sa fille arrive à Eleusis. Se refusant d'abord à tout, elle n'accepte ni le siège brillant que lui offre Métanire (épouse de Kéléos et hôtesse des lieux), ni nourriture, ni boisson. Sa douleur, la déesse la signifie également par son refus conjugué de toutes paroles et actions - double refus que Iambè et Baubô annuleront, la première en se livrant à des propos inconsidérés, la seconde en faisant des gestes impudents. Du contenu des plaisanteries obscènes lancées par Iambè (*pollà paraskóptousa*),

nous ne savons rien, si ce n'est leur efficacité dont le récit nous assure. Car celle qui longtemps est restée sans sourire (*agélastos*), rompt soudain son jeûne, sourit, rit même puis accepte le *kukeón*, un breuvage fait de farine, d'eau et de pouliot préparé par Métanire. L'*Hymne* insiste alors sur le lien privilégié qui se noue entre Déméter et Iambè, "elle qui, plus tard également, lui plut toujours pour son caractère".

Cette relation élective se retrouve dans un *Hymne à Déméter* de Philikos, entièrement composé en hexamètres choriambiques. L'auteur, un contemporain de Ptolémée II Philadelphe, raconte l'errance et la colère d'une Déméter accablée par son deuil, et que rien ni personne ne peut consoler : ni Peithô, ni les nymphes et les Charites qui l'accompagnent, ni une bande de femmes, simples mortelles. Arrive alors, venant d'Halimous⁽⁷⁾, une vieille femme (*geraían*) aux moeurs montagnardes : Iambè. Heureux hasard car, précise le récit, même dans des circonstances graves, le discours risible (*geloíós lógos*) est utile. Iambè interpelle alors la déesse en lui disant qu'elle est athénienne et, qu'inculte (*apaídeuta*), elle n'est qu'une paysanne bavarde (*lálós demótis*) qui vit loin de tout. Insistante, Iambè lui dit encore que, si les déesses peuvent lui offrir des coupes à boire, de belles couronnes et de "l'eau plongée (ou puisée ?) dans de l'humide", elle ne peut lui faire aucune de ces offrandes (*géras*) : elle n'a rien de tout cela. Par contre, conclut Iambè, "si tu veux relâcher les liens de ton deuil, moi, je peux t'en libérer" (*egò dè lúso*). A cet endroit précis, le papyrus qui consigne ce fragment s'interrompt, ne révélant rien du ressort efficace qui anime la vieille bavarde.

Philikos donne ici la parole à une Iambè qui, précédée ou non par Peithô, se trouve face à Déméter dans une situation exceptionnelle. Car ce que ni les déesses, ni les simples mortelles ne peuvent lui offrir, la singulière Iambè, qui s'exprime ici à la première personne, le peut : elle détient le pouvoir de briser le deuil de la déesse.

On rencontre ailleurs, se faulant dans les vers de Nicandre, une Iambè qui vient de Thrace, métamorphosée en "esclave de Métanire" par quelque scholiaste. Bavarde,

elle tient également des propos sans retenue (*athúroisin*). Enfin, l'instrument de sa persuasion se manifeste encore dans les paroles d'une Eleusinienne, autre vieille Iambè (*gráíá lámbe*), lorsque Apollodore fait le compte rendu de la scène qui brusque le deuil de Déméter, la silencieuse⁽⁸⁾. Lui adressant des mots obscènes (*skópsasa*), cette Iambè déridera la déesse qui s'était levée d'un rocher nommé "Sans sourire" en souvenir de ces moments funestes (*Agélaston pétran*). Et Déméter, qui avait pris les apparences modestes d'une femme d'Eleusis, sourira une fois de plus.

Comme c'était le cas pour Iambè dans l'*Hymne homérique*, c'est également dans les environs d'Eleusis que Déméter rencontrera la Baubô des Pères de l'Eglise. Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée et Arnobe racontent à leur tour la désolation de Déméter lorsqu'elle arrive dans ce bourg de l'Attique. Elle y est accueillie par des autochtones ("nés du sol": *gegeneís* chez Clément, *terrigenae* chez Arnobe), qui ont pour noms Baubô et Dysaulès, et par le bouvier Triptolème, le berger des moutons, Eumolpos, et Eubouleus, le porcher. Cette famille d'"autochtones" que l'on retrouve se modifiant au gré des généalogies, la voici.

Deux fragments, sans doute du IV^e siècle avant J.-C., rappellent, l'un que Baubô est l'épouse d'un Dysaulès autochtone (*autóchton*) - sans que son lieu de naissance soit précisé - , et qu'ils ont deux enfants : Protonoé et Misè ; l'autre, que Dysaulès accueille Déméter "avec sa femme", sans que celle-ci ne soit nommée. L'auteur, longtemps identifié à Hippolyte de Rome, fait également de Dysaulès un autochtone, né à Eleusis. Citant "les Grecs", il le classe parmi d'autres individus nés du sol, "à la manière des arbres". Quant à Pausanias, il attribue à Orphée un récit ou les deux fils de Dysaulès, Eubouleus et Triptolème, informent Déméter du lieu où sa fille Perséphone se trouve. En échange de ce précieux message, Déméter leur apprend à semer des graines.

Dans un hymne orphique, c'est un "fils de Dysaulès" qui guide Déméter, dans sa détresse

(7) Halimous se trouve sur la côte et Pausanias y situe un sanctuaire de Déméter et de Perséphone.

(8) Apollodore, I, 5, 1 : dans ce face à face avec Iambè, Déméter restera toujours silencieuse. Elle observera d'ailleurs, avant de rire, le même mutisme face à Baubô.

(*aníei*), vers l'Hadès où se trouve Perséphone⁽⁹⁾. Mais l'un des fils de Dysaulès, le porcher Eubouleus, rendra également service à la partie adverse en fournissant les porcs sur lesquels Korè et son ravisseur infernal voyageront vers l'Hadès.

Toujours en relation avec Déméter, Baubô est également présente dans deux inscriptions cultuelles : à Naxos, d'abord, au IV^e siècle avant J.-C., dans la dédicace d'un homme à Déméter, Korè, Zeus Eubouleus et Baubô. La seconde inscription provient de Paros, une île surnommée *Demetriás* parce qu'elle fut l'un des hauts lieux de la religion de Déméter⁽¹⁰⁾; dédiée par une femme, cette inscription du I^{er} siècle avant J.-C. associe Héra, Déméter Thesmophore, Korè, Zeus Eubouleus et Baubô⁽¹¹⁾.

L'échec de la parole

Là où Iambè maniait des mots sans frein, des railleries et des plaisanteries obscènes (*pollà paraskóptousa*), Baubô, pour persuader Déméter de rompre son deuil, passera finalement à l'action ; surprénant la déesse, elle lui offre un spectacle prodigieux en retroussant son péplos. Pour clore l'exposé de ces quelques éléments documentaires, voici, telles qu'elles furent transmises par les polémistes chrétiens, les deux versions

(9) *Hymne XLI*, 3 (éd. E. Abel, 1885). Au vers 8 de ce même hymne, Déméter est dite avoir mis au monde Eubouleus. S'agit-il d'un Zeus Eubouleus enfanté par une Déméter orphique ? Au poème suivant, l'*Hymne XLII* dédié à Misè (dont nous reparlerons), au vers 2, c'est Dionysos qui est dit fils d'Eubouleus (= Zeus ?). On n'entrera pas dans ce réseau révélateur de systèmes d'associations et de captations de tradition, ce véritable "labyrinthe" (O. Kern) que constitue ici la généalogie d'Euboulos. Mais, pour ne pas confondre Ευβουλος avec Ζεϋς Ευβουλευς, lire F. Graf p. 171-174 (ouvrage cité *infra*, n. 13).

(10) C'est également Paros qui est nommée, avec Eleusis, au finale de l'*Hymne homérique à Déméter*, 491. Et Archiloque, le premier poète iambique, est originaire de Paros.

(11) Une autre inscription, latine cette fois-ci, de Galatie, donnait Βαβω. L. Robert (1963) croit qu'il s'agit d'un nom de femme.

principales de l'*anásurma* de Baubô, ce geste qui bouleversa Déméter.

Après avoir rappelé l'errance de Déméter en quête de sa fille, son arrivée à Eleusis et les noms des "autochtones" de ce bourg de l'Attique, et exprimé une brève hésitation rhétorique justifiée par l'aspect scabreux du récit, Clément d'Alexandrie poursuit ainsi :

Baubô, qui avait accueilli Déo, lui tend le "cycéon" ; mais celle-ci dédaigne de le prendre et refuse de boire en raison de son deuil ; très affligée, Baubô se sent dès lors méprisée et, découvrant ses parties, les montre à la déesse. A cette vue, Déo toute réjouie accepte enfin, mais non sans peine, le breuvage, envoûtée qu'elle avait été du spectacle.

Précisant que tels étaient les "mystères secrets des Athéniens", Clément attribue ensuite à Orphée les vers suivants :

Ayant ainsi parlé, Baubô retroussa son péplos pour lui montrer de son corps tout ce qu'il y a d'inconvenant ; le jeune Iacchos qui était là, riant, agitait la main sous le sein de Baubô ; la déesse alors sourit, sourit dans son cœur, et accepta la coupe aux reflets bigarrés où se trouvait le cycéon.

Clément d'Alexandrie mentionne ensuite le fameux "mot de passe des mystères d'Eleusis", puis conclut :

*Beaux spectacles
et qui conviennent à une déesse !*

Plus bavarde, la version consignée par Arnobe propose quelques écarts discrets par rapport au témoignage de Clément d'Alexandrie. Dans un décor éleusinien identique, on retrouve d'abord Baubô et sa famille d'autochtones (*terrigenae*). C'est donc, insiste Arnobe, en habitante d'Eleusis que Baubô reçoit une Cérés accablée et l'invite à boire le cycéon. La déesse affligée se détourne (*aversatur*) ; Baubô la prie, l'exhorte (*rogat, hortatur*) mais Cérés s'obstine dans son refus. Baubô change alors ses manières de faire (*vertit Baubo artes*) et

décide de réjouir la déesse en la surprenant par un spectacle étonnant (*miraculis*) :

Cette partie du corps, par laquelle le sexe féminin a coutume d'enfanter et d'acquérir un nom pour le genre, elle le dégage d'une longue négligence, lui fait prendre l'aspect plus propre et lisse d'un petit garçon dont la peau n'est pas encore dure et couverte de poils. Elle revient vers la déesse à la tristesse austère ; alors, parmi ces choses communes dont on fait usage pour briser et adoucir le chagrin, elle se découvre, et, le sexe dévoilé, montre toutes ses parties réservées à la pudeur. La déesse applique alors son regard au pubis et se repaît à la vue de ce type inouï de consolation.

Cérès rit alors, se détend et boit la potion d'abord refusée. Ainsi, "ce que longtemps la retenue pudique de Baubô n'avait pu lui arracher, l'obscénité d'une action impudique l'obtint". Puis, comme chez Clément d'Alexandrie, mais dans une version différente, Arnobe cite les vers du prophète thrace :

A ces mots, et depuis le bas, Baubô retrouse son vêtement et expose au regard les objets formés⁽¹²⁾ sur ses parties naturelles (formatas inguinibus res). Par-dessous, elle l'agite de la paume - car ces formes avaient la figure d'un petit enfant - , elle le tapote et le manie gentiment.

Dès lors, apaisée, la déesse abandonne la tristesse de son âme et, prenant la coupe d'une main, joyeuse, rit et boit toute la liqueur du cycéon.

Ω

Versions au sens controversé⁽¹³⁾, sans doute

(12) A.J. Festugière traduit "l'objet tracé" en raison de la tête d'enfant qu'on a supposé "tracée" sur un ventre maquillé.

(13) Pour le dernier état de la discussion, Cf. F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (RGVV, 33), Berlin et New York, 1974.

en raison des difficultés de lecture mais aussi parce qu'on a voulu les réduire l'une à l'autre, les récits de Clément d'Alexandrie et d'Arnobe prêtent à Baubo une motivation et un comportement distincts. Chez Clément, la bouffonnerie de Baubô éclate immédiatement, en réponse au refus de Déméter de boire le cycéon ; et Baubô est affligée (*perialgès*) par ce dédain que formule le regard hautain et méprisant (*huperoratheisa*) de la déesse. La ribaude d'Arnobe, par contre, ne paraît pas vexée et réagit au rejet divin en se faisant insistante. Avant cela déjà, recevant Cérès, Baubô la flatte, la prie (*rogat*) de se rétablir, porte en quantité à cette déesse assoiffée la mixture nommée cycéon en Grèce. Lorsque la déesse se détourne (*aversatur*) et refuse (*respuat*) ce qui lui est dû, Baubô la prie encore (*rogat*) et l'exhorte (*hortatur*). Enfin, comme Cérès s'obstinait avec opiniâtreté (*obstinatissime durat Ceres*) et que rien ne venait fatiguer sa résistance, Baubô change ses manières de faire (*vertit Baubo artes*) en s'exhibant. Lorsque le geste inconsidéré de Baubô parvient à détendre Cérès, à la faire rire et boire, Arnobe conclut son paragraphe en remarquant que la pudeur (*verecundia*) de Baubô fut longtemps inopérante là où son obscénité (*obscenitas*) fut efficace.

La Baubô d'Arnobe change donc sa conduite parce qu'elle reconnaît l'échec de sa parole qui ne persuade pas plus la déesse que ses égards insistants. Ce comportement, qui lui est particulier, se double d'une exhibition dont l'objet ne correspond pas plus à l'*anasyrma* décrit par Clément d'Alexandrie. Celui-ci ne précise pas le geste indiscret d'une Baubô qui "découvre ses parties" (*aidoïa*). Ensuite, dans les vers qu'il dit orphiques, Clément nous dévoile, sous le péplos de Baubô, "l'enfant Iacchos" riant et agitant sa main

Sigmund Freud a également initié une série d'interprétations psychanalytiques, dans "Parallèles mythologiques à une représentation obsessionnelle plastique" (1916), - voir dans le recueil : *Essais de psychanalyse appliquée* ("Idées"), Paris, 1975, pp. 83-85.

Cf. aussi C. Clément, "Le rire de Déméter", in *Critique*, 323, avril 1974, pp. 306-325. Plus récemment, la thèse de doctorat de 3^e cycle en Psychopathologie clinique et Psychanalyse, de Catherine Pequignot-Desprats, *Baubo, Sexe et visages d'une femme* (Paris VII), 1981 ; et le livre de G. Devereux, *Baubo, La vulve mythique*, déjà cité.

"sous le sein" (*kolpos*) de Baubô⁽¹⁴⁾.

Chez Arnobe, le spectacle sera à deux reprises différent : précisant la conduite obscène de Baubô, il la décrit apprêtant son sexe qui prend l'aspect d'un petit garçon (*pusio*) à la peau tendre et encore glabre ; ensuite, dans les vers orphiques, la Baubô d'Arnobe expose au regard de la déesse un ensemble de traits extérieurs formant, "sur ses parties naturelles", un objet qui, au vers suivant, est devenu une figure d'enfant sans nom. De sa paume, Baubô "manie gentiment" cette apparition puérile - alors que, chez Clément, c'est le "jeune Iacchos" qui agitait la main.

Entre les versions grecque et latine, il y a cependant un accord important. Dans les deux cas, les Pères de l'Eglise annoncent une scène où Baubô consolera Déméter en exhibant son sexe; aussi, dans les deux versions, lorsque les vers orphiques sont cités, la déesse rit de ce qu'elle voit. Mais quelle vision a-t-elle donc ? S'agit-il précisément de la monstration du sexe ? Dans les vers cités par Clément d'Alexandrie, ce que Baubô dévoile est inconvenant (*oudè préonta*), et c'est un jeune Iacchos qui s'agite soudain sous le péplos de Baubô. Arnobe cite des vers où, sous le vêtement retroussé de Baubô, "sur ses parties naturelles", apparaît une forme qui a l'aspect d'un enfant anonyme (*puerilis ollis vultus erat*).

Dans les deux fragments orphiques cités, Déméter se réjouit donc d'un spectacle, incertain au regard du lecteur, où une silhouette puérile se trouve associée à un sexe qui demeure implicite au sens du texte, - ce qui n'était pas le cas lorsque ces deux auteurs racontaient eux-mêmes cette scène.

(14) Quelques paragraphes plus haut, Clément d'Alexandrie dit que "dans les mystères de Sabazios, le mot symbolique pour les initiés est "le dieu qui passe sous le sein" (*o dia kólrou theós*). Cela, en mémoire d'un Zeus, père de Perséphone, qui s'unit à sa fille et la souille en prenant la forme d'un serpent. Voir à ce propos, M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p.97-98.

Dans le vocabulaire médical, *kólpos* peut désigner le sexe féminin. Cf. La *Gynécologie* de Soranos, I, 16, 1-2 : το δε γυναικειον αιδοιον και κολπος ωνομασται γυναικειοσ. Pour les parties internes de la matrice, le même volume I, 9, 2. Aussi utilisé pour "sexe féminin" par Origène (dans le *Contre Celse*).

Mais revenons à notre propos.

Face à la silencieuse Déméter, Iambè bavarde. Et, après avoir épuisé les arguments de la persuasion rhétorique, Baubô rétrécit pour se constituer en un objet sexuel du spectacle divin. La conduite de Baubô est décrite par un vocabulaire qui illustre un rapport explicite au regard de Déméter⁽¹⁵⁾. Le spectacle (*theámati, spectaculi*) se déroule en trois moments distincts⁽¹⁶⁾ : le "retroussement" de Baubô (*anastélletai, anesúrato, retegit, revelatis*), sa volonté de "faire voir" ce qu'il convient de cacher (*epideiknúei, deíxe, monstrat, objecitque oculis*), et la déesse qui "regarde", dont les yeux se rassasient de cette démonstration inouïe (*ópsei, publi adfigit oculos diva*).

Comme Clément, qui, on l'a vu, terminait sa tirade par "*Beaux spectacles...*" (*καλα γε τα θεαματα*), Arnobe insiste beaucoup sur l'allure spectaculaire de cette scène. Il y revient encore plus loin dans son texte, se demandant ce qui a bien pu, dans l'exposition d'un sexe féminin identique au sien, fasciner tellement le regard lumineux de la déesse (*lumini conspectuique divino*). Et cela au point de provoquer l'oubli des malheurs d'une mère et sa gaieté soudaine⁽¹⁷⁾.

(15) C'est aussi le vocabulaire du regard qui disait le mépris que ressentait la Baubô de Clément (*υπεροραθεισα*).

(16) Sans compter, chez Arnobe, la séquence de la "préparation" du sexe de Baubô, qualifiée de *novatio*. - C'est en effet le résultat de cette opération "cosmétique" qui sera soumis au regard divin.

(17) Deux tendances principales pour expliquer ce vocabulaire de la vision théâtrale. - Soit, on considère que les Pères de l'Eglise mettaient l'accent sur une religion antique qui définissait des conduites divines illustrant un théâtre irrespectueux et donc un modèle impossible pour la société des humains civilisés. (Voir p. ex. S. Reinach, "Un mime byzantin ou Baubô à Byzance"-*Cultes, Mythes et Religions* V, Paris, 1923.) - La seconde manière de comprendre ce vocabulaire établit un rapport entre l'objet de la contemplation, l'initiation éleusiniennne, l'époptie et l'illumination. Parmi d'autres, cf. A. Delatte, "Le cycéon", *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques* de l'Académie royale de Belgique, 5ème série, 40, 1954, p. 736-737. Une troisième manière d'expliquer l'importance et le rôle de la vision concernant Baubô consiste à établir un rapport avec le "mauvais oeil" et les amulettes. L'atopie que figure alors le dévoilement de Baubô produit un effet d'apotropaïsme.

Bien que d'une tout autre manière, la Iambè de l'*Hymne homérique* intervient également sous la consigne du regard de Déméter. Celle-ci, dans son refus silencieux, avait fixé "à terre son beau regard jusqu'à ce que (*prín*) la diligente Iambè eût disposé pour elle un siège massif". Le dénouement du deuil divin s'inaugure donc ici lorsque Déméter, prenant place sur le siège offert par Iambè, cesse de fixer la terre de son regard tout en ramenant "le voile sur son visage". Cinq vers plus loin, le poète note que la Déméter *agélastos* avait persévéré dans ses refus "jusqu'au moment où (*prín*), à force de plaisanteries inconvenantes et de railleries", la bonne Iambè était parvenue à provoquer le sourire et le rire de la mère souveraine, dont l'humeur alors se métamorphosa.

Si Déméter se réjouit des propos impudents d'Iambè, et que Baubô, ailleurs, lui offre un spectacle obscène, une version athénienne, attribuée à Philochore, crédite Iambè d'une double conduite : elle parle et elle gesticule. Fille d'Echo et de Pan, cette Iambè se trouve face à une triste (*lupouménen*) Déméter. Badinant (*paízousa*), Iambè énonce des frivolités (*akhrestologoussa*) et, faisant des gestes futiles (*skhémata ákhresta poioussa*), provoque le rire de la déesse (*epoíese gelásai*).

La tradition d'une Iambè vue ainsi en mouvement évoque sa double allégeance "génétique" : par sa mère Echo, "une voix sans corps", elle est, babillarde, un être de paroles, tandis que la paternité de Pan la range du côté des gestes qui unissent la musique et la danse à une sexualité sans urbanité.

Ce triple lien entre les rythmes de la musique, ceux de la danse et une sexualité inconvenante est à sa place dans ce paragraphe car, en effet, après avoir fait allusion aux mots et aux gestes déplacés de celle qui a fait rire Déméter, une autre version associe Iambè au rythme iambique et à son mètre insultant, peut-être inventé par une bacchante également nommée Iambè. Du verbe *paízo*, qui dit ici la conduite frivole de Iambè, se dégagent les significations de moquerie ou de plaisanterie ; mais *paízo* dénote tout à la fois ce que le jeu a d'enfantin et combien le divertissement est lié à la danse

et au jeu d'un instrument de musique⁽¹⁸⁾. Enfin, si *skema* signifie l'attitude corporelle de Iambè, ce terme peut aussi désigner un type de danse (Aristophane, *Les Guêpes*), et *skhematizo*, la gesticulation rythmée des danseurs (Aristote, *Poétique* . - Si l'on en croit d'ailleurs ce dernier auteur, tout cela se tient, "car il est évident que les mètres ne sont que des parties de rythmes").

Mais ce témoignage d'un récit où Iambè allie les mots de la langue aux gestes du corps ne doit pas occulter le double message des Pères de l'Eglise concernant Baubô. Si son marquage sexuel la résume entièrement, Baubô est aussi un être de paroles. Moins, sans doute, que la bavarde Iambè originaire d'Halimous qui, dans l'hymne de Philikos, joue son rôle à la première personne du singulier. Mais nous l'avons vu, avant de passer à son action silencieuse, Baubô accueille Déméter, lui offre le cycéon, la flatte également, la prie et l'exhorte à l'oubli du deuil. Reste l'échec de sa parole, de son attention insistante et de ses égards pour la déesse. Son efficacité impliquera pour Baubô l'abandon de sa conduite sérieuse (*serio*, dit Arnobe), et sa réduction à une image obscène.

Cette réduction à une totalité obscène, les textes grecs et latins font plus que la suggérer. Chez Arnobe, *omnia illa pudoris loca* dit combien le dévoilement offre au regard divin "toutes les parties réservées". Plus explicites encore à ce propos, les vers orphiques cités par Clément d'Alexandrie (et ceux, identiques, chez Eusèbe) notent que, lorsque Baubô se tresse à la face de Déméter, c'est pour lui montrer de son corps "tout ce qu'il y a d'inconvenant". Dans *sómatos túpos*, qu'on lit ici, le second terme implique à la fois une idée de marque, de forme, d'image - en creux et en relief -, et renvoie aussi à une notion de totalité, de configuration globale, - comme dans ce texte d'Aristote (dans *Physiognomonica*) où *túpos* signe la caractéristique générale d'un corps, son résumé. Dans l'ordre du discours, *túpos* signifie également la façon générale, le fait de "dire sommairement", "en un mot" (toujours chez Aristote, cette fois dans

(18) C'est la musique de Cypris qui, dans le Chœur de l'*Ilélène* d'Euripide, console la Mère de "la vierge au nom ineffable", cette Mère qui finit par rire aux sons de "l'airain à la voix infernale".

l'Ethique à Nicomaque). C'est donc à la mise en évidence d'un corps aux dimensions de l'obscénité que fait appel le geste de Baubô.

On pourrait se demander pourtant si l'insistance du texte à dire le sexe féminin comme totalité réservée, n'est pas également le fait d'une fascination pour un lieu, inaccessible au regard, et que la nudité même ne dévoilerait pas.

Les origines "archaïques" de Baubô dans l'historiographie

Les diverses manières modernes d'envisager l'"affaire Baubô" ont provoqué des polémiques érudites d'où se dégage une problématique unanime⁽¹⁹⁾. Les savants ont en effet généralement choisi de privilégier la question des origines de Baubô. L'insolente avait-elle, ou non, joué un rôle à Eleusis ? Et si tel n'était pas le cas, la mission corrélative consistait à déceler ailleurs les sources du récit scabreux : s'agissait-il d'une invention orphique ou d'une importation étrangère venue d'Egypte ou d'Orient ? Ou alors, plus rudimentaire, le geste indiscret qui caractérise Baubô n'était-il pas "universel", expression élémentaire d'une évidence apotropaïque toute "naturelle" dans les mythes et les rituels de fécondité ? Aussi fallait-il détecter de quel rituel "archaïque" le geste de Baubô se faisait l'écho tardif.

Faisant, en 1927, le point sur ces controverses, Charles Picard⁽²⁰⁾ rappelait que P. Foucart avait, en 1914, exclu d'Eleusis l'aventure honteuse de Baubô⁽²¹⁾. Peu de temps après, en 1919, c'est le Père Lagrange, le fondateur de l'Ecole archéologique et biblique française de Jérusalem, qui réintègre la débauchée au coeur de la spiritualité

éléusinienne pour en démontrer l'inconvenance⁽²²⁾. Dans ce débat, Picard avait opté "pour Eleusis", refusant l'hypothèse des origines "orphiques" pour les gestes contés par les Pères de l'Eglise⁽²³⁾.

Elaborant des échafaudages sophistiqués, Picard construit alors une série de couples : Iambè et Iambos (= Pol(h)ymnia et Pol(h)ymnos, ou Pros(h)ymnia et Pros(h)ymnos), Baubô et Baubôn, toutes ces figures n'étant que de "simples personnifications sexuelles, *koilía* (ou *klefs*) et phallos animés". Ces objets sexuels, mystérieux ustensiles d'un rituel, les mystes les manipulaient lorsqu'ils faisaient passer les *hierá* de la ciste au kalathos. Ainsi put s'accomplir, grâce à cette fiction sacrée, "une véritable communion", et s'effectuer "l'union spirituelle de l'initié à la déesse du mystère"⁽²⁴⁾.

Pour comprendre ainsi Baubô "au centre précis des mystères officiels" d'Eleusis, Picard reconstitue "le rite symbolisé par l'étrange personnage" et "par son inséparable acolyte masculin". Baubô sera donc flanquée d'un époux légitime nommé Baubôn. Quant à Dysaulès, celui que les sources antiques présentaient comme le conjoint de Baubô, il trouve désormais sa signification comme "véritable euphémisme". Si Picard enjoint son lecteur de reconnaître en Baubô "une forme des "énigmes" d'Eleusis", et "le secret même des mystères", c'est que la sainte nourrice

(19) Font exception les pages des auteurs qui ont, de manière isolée, envisagé Baubô comme démons nocturne des textes orphiques et magiques.

(20) "L'épisode de Baubô dans les mystères d'Eleusis", cité.

(21) G.E. Mylonas, résumant à son tour, en 1961, l'état des polémiques, prononcera une nouvelle fois l'exclusion d'Eleusis pour Baubô, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton et New Jersey.

(22) M.-J. Lagrange, "Les mystères d'Eleusis et le christianisme", *Revue biblique*, 16, 1919. - Dix ans plus tard, Lagrange suivra, mais en partie seulement, Picard : "La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis", *Revue Biblique*, 38, 1929.

(23) G. Méautis (*Les dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis*, Paris, "Mythes et Religions", 39, 1959) s'oppose à Picard en ces termes : "Le geste impudique de Baubô ne doit pas être attribué aux mystères d'Eleusis. Au reste la coutume est courante : toute organisation secrète est accusée de pratiques obscènes".

(24) Picard cite ici A. Loisy (*Les mystères païens et les mystères chrétiens*, Paris, 1919). Nombreux seront les auteurs contredisant ces propositions de Picard ; c'est avec un certain humour que celui-ci cite Schoemann écrivant à propos de ces questions "qu'on était libre de concevoir d'autres explications, avec aussi peu de chances de trouver la véritable".

homérique dériverait de symboles sexuels appartenant au fonds agraire archaïque. Et comme, dès "avant le VI^e siècle déjà", on ne comprenait plus la raison d'être de ces "symboles sexuels quasi anthropomorphisés", on les métamorphosa en un couple Iambè-Iambos aux "réticences courtoises", autres figures d'euphémisme obligé. Autrement dit, à Eleusis, Baubô et Baubôn sont "les héritages d'un passé très brutal".

Une telle archéologie d'un rituel visant à restituer, de manière circonstanciée, le détail d'objets "réels" hors de l'histoire trouve sa principale légitimation dans des présupposés psychologiques et une vision schématique des mentalités religieuses dites "primitives". On pose par exemple d'abord (de manière implicite ou explicite), comme une équation nécessaire et univoque, le rapport qui peut exister en effet entre certaines représentations obscènes ou hypersexuées et des rites de fécondité agraire ou de renaissance mystiques; on taxe ensuite d'"archaïque" ce qui est supposé à l'origine de ces représentations, objets de culte, mythe ou rite. Cette idée d'"origine archaïque" permet de fonder un raisonnement historique où la notion d'"évolution", dans le sens de la "civilisation" du lecteur, est la clef de toute compréhension d'une société ancienne, - ou d'un autre système de valeurs et de représentations. ⁽²⁵⁾

(25) Chez Picard, on assiste à une double élaboration : d'abord, les "manipulations" mystiques ou magiques d'objets sexuels masculins et féminins ; ensuite, la "personnification" de ces objets sexuels.

Dans un article plus récent, A.N. Athanassakis ("Music and Ritual in Primitive Eleusis", ΠΛΑΤΩΝ, 28, 55-56, 1976) génère un autre couple Baubô-Baubôn, musical ici. Et, s'inspirant de Picard, l'auteur suppose également des couples en séries.

Ainsi, Baubô, Βαυ-/Βα, résonne comme "un tambour", une sorte de τυ(μ)πανον que l'auteur met en rapport avec τυπος (v. ci-dessus). En même temps, *via* Dysaulès (qui évoque la flûte), Baubôn se métamorphose en flûte.

Dans cet article, *Father-Flute* (Baubôn) et *Mother-Drum* (Baubô) trouvent donc de nombreuses et nobles fonctions à Eleusis. De la même manière, tous les acteurs se reconvertissent en instruments de musique : que ce soit Iambè-Iambos ou encore Kéléos qui finit en baguette de tambour. Ces instruments musicaux ont d'ailleurs en même

Dans une semblable perspective, Baubô est décrétée actrice d'un récit "étiologique" plutôt récent, dont la signification est propulsée, quasi "naturellement", dans un temps "archaïque", antérieur à l'apparition de Iambè. C'est, avec d'autres, ce que pense en 1954 A. Delatte, dans son étude sur *Le Cycéon*, lorsqu'il considère Iambè comme une servante "savamment créée pour la circonstance"⁽²⁶⁾ Intégrant "l'épisode de Baubô" à la littérature orphique, et ne sachant "à quelle époque (entre le VI^e siècle av. J.-C. et les premiers siècles de l'ère chrétienne) placer le poème d'où provient cet extrait", Delatte choisit de projeter Baubô dans les temps les plus reculés. Ses raisons sont les suivantes : "le caractère naturaliste de cette scène, l'aspect primitif du décor, la psychologie rudimentaire des personnages, et surtout le fait que l'épisode trouve son explication dans l'existence d'anciennes représentations de Baubô sous forme gastrocéphale" (il s'agit des figurines du IV^e siècle av. J.C. trouvées à Priène). Et il conclut que tous ces faits "indiquent certainement des sources archaïques".

Tout se passe donc comme si, dans un contexte de religion "primitive", quand il y a mobilisation de représentations sexuelles ou obscènes - de manière d'ailleurs indifférenciée - , il est nécessairement et uniquement question de fécondité magique ou mystique, et inversement. De la même manière, on affirme qu'une "psychologie rudimentaire" ou "primitive" renvoie à des "sources archaïques". Enfin, ces raisons "psychologiques", alliées à une vision strictement étiologique des récits, deviennent les critères décisifs de la chronologie historique d'un mythe, ou d'un rite hypothétique.

Dans cette quête des origines, Baubô, au mieux, se réduit à un *aition*, figure explicative assurant une "réalité" archaïque, et raison d'être d'un rituel. Iambè et Baubô deviennent

temps des fonctions agraires, puisque c'est aussi dans un tambour qu'on bat le blé sacré. "Il va donc de soi" (*for obvious reasons*), conclut Athanassakis, que l'on se trouve ici face à des "personnifications" de sexes masculin et féminin (*the phallus and the vulva*).

(26) *loc. cit.*, n. 17. Et dans "Le rire rituel", S. Reinach écrivait déjà : "Dans l'hymne homérique à Déméter, cet épisode est atténué par l'esprit de discrétion et d'euphémisme qui caractérise toute cette littérature déjà courtoise et savante" (*Cultes, Mythes et Religions*, IV, Paris, 1912).

ainsi les symptômes d'une étape de la religion grecque, éleusienne ou plus généralement mystérique.

Autrement dit, si Baubô a sans doute pu être associée à des soucis de fécondité, on ne peut, comme cela a souvent été fait, la réduire à cette fonction envisagée de manière univoque. Plus précisément, la représentation complexe de la fécondité recouvre des tensions qui peuvent paraître paradoxales, et qui mobilisent un réseau d'images multiples dont nous voyons, dans certains cas, les Anciens créditer Baubô.

C'est en d'autres termes, et sans vouloir apporter de solution définitive, que Fritz Graf a examiné le cas de Baubô⁽²⁷⁾. Il part d'un triple constat : Baubô est attestée dès le IV^e siècle av. J.-C.; l'âge de la légende est indécidable ; enfin, les témoignages de l'aventure de cette singulière héroïne sont tous chrétiens. Aussi, dans son livre, qui veut repérer à propos d'Eleusis les plus anciennes traditions orphiques à Athènes, Graf renvoie-t-il l'"affaire Baubô" en annexe. Son essai de généalogie documentaire montre que dès la seconde moitié du Ve siècle av. J.-C., et au siècle suivant avec plus de précision dans les témoignages, on attribuait à Orphée un poème - récitant le rapt de Korè - où, en fin de course, l'agriculture apparaissait comme un création athénienne. Au point que le marbre de Paros en rende compte et qu'un mythographe argien en conçoive une version concurrente. Comme les archives révélant quelques traces de Baubô, de Dysaulès et de leur famille d'"autochtones" remontent à des sources du IV^e siècle av. J.-C., elles témoignent donc peut-être également du même récit orphique. Mais on ne peut spécifier les liens exacts existant entre, d'une part, la version orphique du rapt de Korè, l'invention de l'agriculture et des mystères d'Eleusis, et, d'autre part, l'inscription parienne et les fragments connus du IV^e siècle av. J.-Ch., qui alimentent sans doute ce même corpus ; - même si, ajoute Graf, la version orphique du drame de Déméter a pu occuper une place importante en Attique, et sans peut-être même en exclure les restes orphiques concernant Baubô et les siens. Versions locales, argienne ou parienne, Graf se

demande si les aventures démétériennes de Baubô, Dysaulès, et leurs enfants, à qui la déesse enseigne la culture des graines, n'appartiennent pas, malgré leur inscription tardive, à une même tradition⁽²⁸⁾.

Les élaborations "historiques" sont nombreuses qui proposent des alternatives à ce type d'analyses. On peut les regrouper en deux "familles" principales.

Soit, on voit surgir Baubô d'un ailleurs purgé de toute origine grecque ; on a alors droit à un "tour du monde" de l'anasyrma où Baubô est une servante étrangère en pays grec. Ou bien, Baubô devient une sorte de "plaque-tournante", centre d'où rayonnent diverses filières inspirant des "théories générales" de l'obscénité agro-mystique ou magique⁽²⁹⁾ ; on revient alors souvent en Grèce, aux Thesmophories ou à d'autres célébrations, mais pour réduire l'actrice indécente, soit à un *apotropaion*, soit à tout autre indice, mots, gestes ou objets, - habituellement un moment d'un rituel scatologique -, provoquant le rire cathartique et la fécondité.

Pour les membres adhérant à la première "famille" d'hypothèses, la raison dominante de leur démarche est l'impossibilité de reconnaître le moindre rituel d'anasyrma en Grèce. Dans ce cas, on se tourne très naturellement vers ce réservoir d'altérité antique qui a pour nom l'Égypte⁽³⁰⁾. Alors, Hérodote à l'appui, on découvre l'archétype du geste de Baubô sur les rives du Nil, à Bubastis⁽³¹⁾. Au siècle dernier, Lobeck déjà avait esquissé ce rapprochement. Mais c'est la publication, en 1931, du

(28) Notons que la lambè de Philikos est athénienne, que Dysaulès, le conjoint de Baubô, est d'Eleusis chez Pausanias. Baubô et sa famille sont également d'Eleusis chez Clément et Arnobe.

(29) Il y a également les "filières" psychanalytiques, illustrées récemment par Devereux (voir *supra*, n. 13).

(30) A la relation entre ces fêtes de femmes et l'Égypte, Graf (p. 171) semble préférer une interprétation de nature universelle, pour ne pas dire "éthologique" : il se demande en effet s'il ne s'agit pas simplement d'une *allgemeinen menschlichen Verhaltensweise geschlossener weiblicher Gruppen*.

(31) Pour Hérodote et l'"altérité" égyptienne, cf. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, "Bibliothèque des Histoires", 1980.

(27) F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, déjà cité.

papyrus Chester Beatty I, du XIIe siècle av. J.-C., où sont racontées (entre autres) les aventures de Horus et de Seth, qui détermina les nouvelles "visions" égyptiennes de Baubô⁽³²⁾. Un épisode de leurs aventures met en effet en scène le procès de Seth contre Horus, procès au cours duquel Ra-harakhti, Maître de l'Univers et chef du tribunal, est insulté. Affligé, il se retire d'une audience particulièrement agitée. C'est l'intervention de sa fille Hathor, se dévoilant à la face de son père, qui, provoquant le rire du Juge suprême, lui fera reprendre, réconcilié, sa place au tribunal.

Ce récit d'un père divin qui rit aux éclats en découvrant l'indécence de sa fille, Isidore Lévy l'a, avec d'autres, considéré comme la matrice historique et "la version primitive" d'un "conte migrateur" qu'illustrent en Grèce l'anasyrma de Baubô, et au Japon l'exhibition d'Uzumé dans la légende d'Amaterasu⁽³³⁾. Cette grande déesse Soleil, désespérée par les désordres que provoque son frère Susanowo, s'enferme dans une caverne céleste. Les ténèbres règnent alors sur l'univers. Pour obtenir le retour d'Amaterasu, les dieux rusés se lancent dans une série d'opérations, dont la fabrication d'un miroir.

Arrive alors Uzumé. Elle monte sur un récipient de bois renversé, placé près de la porte de la caverne, exhibe ses seins et abaisse "le cordon de son vêtement jusqu'à son sexe". Comme les "huit cents myriades de dieux rient

ensemble", Amaterasu, intriguée par le vacarme, sort de sa cachette. Son reflet est capté par ruse dans le miroir fabriqué à cette intention, et la clarté des jours revient⁽³⁴⁾.

Il apparaît donc que lorsqu'on n'a pas envisagé la conduite de Baubô comme "archaïque" et hors du temps de l'histoire, on a pu la voir s'initier hors du territoire grec, en Egypte. D'autres auteurs, en raison de sa présence à Paros et en Anatolie, à cause du nom de sa fille, Misè, de son *curriculum* orphique aussi, ont vu Baubô venir d'Orient. Mais cette fois-ci, l'impudente était prise dans un faisceau d'influences qui ont pu rayonner sur Déméter et Korè, en provenance des cycles d'Ishtar ou du hittite Telepinu⁽³⁵⁾.

Deuxième manière de comprendre Baubô, - souvent grâce à Iambè -, et en Grèce cette fois-ci : les filières obscènes, avec leurs inévitables cortèges de femmes échangeant des insultes et des plaisanteries aischrologiques, manipulant parfois des figurations sexuelles, et dont la débauche des gestes naît, à l'occasion des mots. C'est la "vieille Iambè" d'Eleusis qui est le guide du lecteur lorsqu'elle plaisante (*skópsasa*) de manière inconvenante pour faire rire Déméter : voilà, assure Apollodore, la raison pour laquelle les femmes profèrent des obscénités (*skóptein*) durant les Thesmophories.

(32) Auparavant, au XIXe siècle, on avait fait venir une Baubô d'Egypte, représentée par de nombreux bronzes et terres cuites figurant un personnage féminin dans diverses postures impudiques, dont la fameuse "Baubô" sur un porc. On y reconnaissait à la fois l'animal de Déméter et sa relation privilégiée avec Baubô, mais aussi les vers d'un Choeur de "La nuit de Walpurgis" du *Faust* de Goethe.

Pour une mise au point récente sur ces "Baubô" d'Egypte, cf. F. Dunand, *Religion populaire en Egypte romaine* (EPRO, 76), Leiden, 1979. En 1984, cet auteur a écrit un article sur la "Pseudo-Baubô" du Musée de Besançon.

(33) Le fait que l'acteur égyptien soit un "Dieu-Père" et non une "Déesse-Mère", comme c'est le cas en Grèce et ici au Japon, I. Lévy le remarque sans s'en inquiéter. L'auteur mentionne dans un article (1936) quelques études qui ont précédé la sienne dans cette course à l'"original" dont dériverait Baubô. Il complète son tableau par divers récits d'anasyrma, dont certains tirés de la Bible.

(34) Pour la version "claudélienne" de la légende d'Amaterasu, devenue parabole, lire "La délivrance d'Amaterasu", dans le recueil *Connaissance de l'Est*, Paris, éd. G. Gadoffre, 1973. Voir aussi : G. Dumézil, *Loki*, Paris, ("Les dieux et les hommes", 1), 1948. Parlant de Loki, cet auteur a mentionné, sans les considérer comme nécessairement comparables, quelques formules de "rire" déclenché par une obscénité, dans *Du mythe au roman*, Paris ("Hier"), 1970.

P. Lévêque a, en 1982, consacré quelques pages à la "colère de la Grande Déesse" en mentionnant divers exemples venus d'horizons multiples ("Structures imaginaires et fonctionnement des mystères grecs", *Studi Storico Religiosi*, 6, 1-2.

Voir enfin A. di Nola, *Antropologia religiosa*, Florence, 1974, chap. "Riso ed oscenità" : on y trouve Baubô, Amaterasu, et des tableaux d'équivalences pour l'Egypte, la Grèce et le Japon (mythes, types de comportements, analogies rituelles). Limpides !

(35) Pour les "origines orientales" de Baubô, cf. W.K.C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque. Etude sur la pensée orphique* (trad. fr.), Paris, 1956.

Un lexicographe, amateur de jeux étymologiques, confirme la réputation de *Iambè*. Il déchiffre, à la racine de son nom, les manières insolentes de dire que le mètre iambique consacre. Il compare ensuite la conduite insultante de *Iambè* à une flèche que l'on décoche et annonce que nous devons l'invention du rythme iambique à une bacchante nommée *Iambè*.

La troisième *Iambè*, suggérant une ultime passerelle philologique entre la consolatrice de Déméter et les réminiscences obscènes des petits ou des grands mystères, est cette vieille babillarde venue d'Halimous pour libérer la déesse des "liens" de son deuil (*Philikos*). Car c'est au bourg d'Halimous, près du cap Côlias, qu'à la veille de l'*Anodos* des Thesmophories, les femmes athéniennes du plus haut rang fêtaient Déméter en "jouant et en dansant" (*paízein kai khoreúein*) (Plutarque, *Solon*).

Abandonnés désormais par *Iambè*, historiens et philologues commencent donc la tournée des assemblées de femmes pour tenter de discerner les liens qui ont pu exister entre certaines vigiles obscènes, Déméter, les Thesmophories, Eleusis et cette *Iambè* - ou *Baubô* - qui provoqua les réjouissances de la déesse (36). Parmi ces fêtes, les cérémonies siciliennes instituées en l'honneur de Déméter: on vivait alors à la manière des Anciens, durant les dix journées de cette célébration solennelle, et il y était d'usage d'échanger des propos indécents (*aishkrologeîn*). Diodore de Sicile explique ces railleries en rappelant que c'est un mot obscène (*aishkrologían*) qui fit rire une Déméter affligée par la perte de sa fille.

Sans qu'elle soit nommée, *Iambè* est encore présente ici, - ce qui n'est plus le cas aux Sténia. Au cours de cette fête, qui se tient le jour précédant les Mystères d'Halimous, les prytanes sacrifiaient à Déméter et à Korè.; durant les cérémonies nocturnes, les femmes lançaient des railleries (*diaskóptousi*) et des injures (*loidoroúsini*) en blasphémant (*blasphemésai*) (Hésychius).

(36) Parlant du style vulgaire d'Épicure, Cléomède rapproche les propos honteux débités dans les lupanars des dits proférés par les femmes aux Thesmophories, *Κυκλική θεωρία μετεωρών*, II, 1 (ed. H. Ziegler, 1891).

Ailleurs, aux Haloa d'Eleusis, on célèbre une *teleté* où les femmes échangent plaisanteries (*paidiaî*) et moqueries (*skómmata*). Elles se disent encore les choses les plus honteuses (*aískhista*), se lancent les unes aux autres des propos honteux et indécents (*aískhrà kai ásemna*) et portent des représentations inconvenantes des parties masculines et féminines. Sur les tables, beaucoup de vin, et tous les mets qu'offrent la terre et la mer - à l'exception de ceux interdits à l'occasion des Mystères. Après avoir dressé les tables, les magistrats (*árkhontes*) restent à l'extérieur, ne participant pas à ces festivités dont les femmes seules assurent le ministère. Sur les tables, encore, des galettes en forme de sexes masculin et féminin⁽³⁷⁾.

Exclus de ces assemblées, les hommes y interviennent cependant de diverses manières. C'était le cas aux Haloa. Aux Sténia, nous les avons vus sacrifier aux deux déesses, et à Egine, où dix chorèges sont désignés pour Damia, dix pour Auxesia, il y a en l'honneur de ces deux puissances des choeurs de femmes disant des injures (*khoroîsi gunaikeíoi kertómoisi*). Hérodote précise qu'en aucun cas ces grossièretés n'étaient destinées aux hommes, mais que ces dames invectivaient uniquement les femmes du pays. A Epidaure, les mêmes cérémonies existaient ainsi que des pratiques secrètes.

D'autres fêtes furent fondées par un certain Mysius, un homme d'Argos, en l'honneur d'une Déméter *Músia*. Le troisième des sept jours que durait la fête, tout homme était exclu du sanctuaire ainsi que les chiens mâles. Les femmes passaient alors une nuit entre elles pour célébrer les cérémonies prescrites par la loi. Lorsque, le lendemain, les hommes revenaient au sanctuaire, ils plaisantaient avec les femmes et les deux parties se lançaient des injures⁽³⁸⁾.

On a bien sûr également rapproché, autant de *Baubô* que de *Iambè*, les insultes proférées

(37) Aux Thesmophories de Syracuse, il y avait des *μύλλοι*, pâtisseries faites de miel et de sésame en forme de sexe féminin.

(38) Pausanias, VII, 27. - Pour de telles activités "mixtes", cf. aussi Hérodote, II, 60. Voir H. Fluck, *Skurrile Riten in griechischen Kulturen*, Endingen, 1931 (thèse de l'université de Fribourg). et L. Gernet dans *Le génie grec dans la religion*, Paris ("L'évolution de l'humanité", 22), (1932), rééd. 1970.

par les *gephuristai*.⁽³⁹⁾ Selon les versions, les acteurs de ces grossièretés étaient une *pórne*, un homme voilé (*sunkaluptómenon*)⁽⁴⁰⁾ ou plusieurs hommes assis sur le pont du Céphyse, à Athènes. Installés là, ils raillaient (*skómmata*) ceux qui se dirigeaient vers Eleusis, en les interpellant par leurs noms.

Pour penser ce réseau de citations, dont Iambè et (ou) Baubô sont les guides banalisés, les auteurs se sont généralement munis d'une "clef" à deux têtes, l'argument étiologique se doublant de la solution apotropaïque. D'une certaine manière, les Anciens s'y appliquaient déjà, retenant aussi bien la mise en évidence causale d'un rite par un récit que son interprétation apotropaïque pour comprendre les obscénités dans leurs rapports à la fécondité : ainsi, dans la théorisation antique des effets du mauvais oeil.⁽⁴¹⁾

Dégageons, même sommairement, les étapes apparentes qui conduisent du rythme iambique d'une servante homérique à une théorie des mythes et des rites de la fécondité déclarant "apotropaïques" tous les indices obscènes.⁽⁴²⁾

Tout commence par le deuil de Déméter que Iambè, ou Baubô, vient rompre en bavardant ou gesticulant d'une manière indécente. On suppose que *skóptein* comme *totházein* impliquent sans doute *aiskhrologeîn*. Lorsque Déméter rit, la fin de sa désolation annonce le retour prochain de la fécondité pour les terres. Comme la fécondité animale se conjugue tout "naturellement" à celle des végétaux, faut-il

s'étonner que les femmes célébrant Déméter n'aient d'autres aspirations que la reproduction humaine ? Or, argument étiologique à l'appui, les mots et les gestes de la consolatrice, sa conduite indécente, ont donné lieu à diverses concrétions au cours des rituels obscènes de fêtes célébrant Déméter, Korè, mais aussi Dionysos. On pouvait associer encore les plaisanteries aischrologiques aux figurations sexuelles masculines et féminines, faites d'argile ou en pâtisserie.

L'étape suivante de cette herméneutique admet que la "fécondité" doit être favorisée doublement ; par magie prophylactique, certes, mais tout autant de manière apotropaïque. On conclut alors que le *tothasmós* qu'implique le fait d'aischrologie contribue à la fécondité en étant fondamentalement apotropaïque.

L'iambe, comme son mètre insultant, trouve ainsi son origine dans la conduite verbale de Iambè. Et l'exhibition de Baubô, qui provoqua le rire de Déméter, dévoile du même coup au regard historien la marque originelle des pratiques obscènes qui mobilisent les espoirs et les attentes de celles qui célèbrent les fêtes de femmes et les Thesmophories.

Positions de Baubô

Textes et contextes antiques invitent à désenclaver Baubô du réseau d'interrogations traditionnelles qui confinent l'actrice obscène dans ses rôles de guide étiologique. Ces manières généalogiques de conduire la lecture des témoignages peuvent être tempérées par d'autres modes d'enquête.

Considérons un instant les inventions étymologiques. Elles allient souvent des termes qui n'ont rien en commun aux yeux du linguiste. Cependant, l'histoire des mots d'une langue permet de les rapprocher. Faits culturels, ces synthèses étymologiques ne reflètent pas seulement le jeu de quelques lettrés : elles peuvent aussi éclairer certains aspects de la sensibilité partagée par les usagers de la langue. Dans ce cas, la question étymologique ne s'entend plus comme le désir de mettre à jour une signification première dans le temps, ou originelle pour le sens d'un terme. Autrement dit, une étymologie peut

(39) Hésychius. - La liste serait longue des auteurs qui ont "pensé" Baubô et/ou Iambè en fonction des *gephurismoi* et inversement. L. Deubner n'est cependant pas de cet avis ; à propos des géphyrismes, il écrit : (...) *wo kämme wir hin, wenn jeder Scherz als agrarischer Ritus angesprochen würde.*

(40) L. Radermacher avait proposé de voir ici un homme "voilé", déguisé en femme. Cf. M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris ("Mythes et religions", 36), 1958.

(41) Diodore de Sicile, IV, 6.. Pour la "théorie" antique, cf. Plutarque, "Sur ceux dont on dit qu'ils jettent un sort", *Propos de Table*, V, 7.

(42) Pour la commodité, je suivrai ici la démarche de H. Fluck.

être considérée comme faisant partie du contexte d'une pratique ou d'une croyance, et, à ce titre, comme une représentation mentale parmi d'autres qui instruit l'historien.⁽⁴³⁾

En la transformant, les Anciens ont associé Baubô à divers champs d'action. Plutôt que de traquer un sens commun aux divers usages de Baubô, dégageons quelques figures d'associations et de correspondances mentales qui ont pu constituer certaines positions de Baubô dans des contextes spécifiques.

Terme à redoublement, comme le sont *Mormó* et *Gorgó*, *Baubó* fait partie d'un vocabulaire où l'affectivité affleure. Là où Iambè évoquait le rythme vocal d'une scansion métrique insultante, Baubô indique le mouvement du corps de la nourrice qui berce l'enfant.

Considérés comme "termes populaires" parce que "d'origine familière", on trouve les verbes *baubáo* qui signifie "dormir" mais aussi "endormir", et *baubaliza*, qui signifie "bercer"⁽⁴⁴⁾. *Baukaláo*, en relation sémantique avec les verbes précédents, désigne encore l'action d' "endormir en berçant et en chantant". Dérivent de ce verbe deux noms d'objets différents : "le berceau (*baukále*), et *baukálion*, "un vase au col étroit qui gargouille quand on le remplit ou le vide", bruit qui rappelle peut-être "le fredon de la nourrice" ?. Mais il ne faut pas, recommande Chantraine, rapprocher les termes précédents des onomatopées qui expriment le "bavardage", "dire" ou "parler" (*babázein*, *bázo*), pas plus que de l'expressif *bauzo*, "crier, aboyer, gronder". Ce dernier verbe, loin des murmures attentifs, repose sur l'onomatopée *baú baú* qui imite l'aboiement des chiens. Le "Lallwort" *baubáo*, un "mot enfantin d'harmonie imitative", évoquera donc désormais le mouvement du corps de celle qu'Hésychius a baptisée "nourrice de Déméter". Que *baubón* désigne chez Héronidas le très viril simulacre en cuir ne trouble pas cette

(43) A propos des croyances, voir N. Belmont, "Comment on fait peur aux enfants", *Topique. Revue freudienne*, 13, mai 1974, p. 115 ; J. Berlioz, "Masques et croquemitaines. A propos de l'expression "faire barbo" au Moyen Age", *Le Monde alpin et rhodanien*, 1982, 1/4, p. 227.

(44) Voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968, que je suivrai pour tout ce paragraphe.

famille de vocables "familiers" et "populaires" lorsqu'on nous assure que son synonyme, *ólisbos*, a une étymologie obscure mais entre "dans des catégories sémantiques définies", la finale *-bos* caractérisant "un bon nombre de mots expressifs ou populaires".

Sans se soucier des considérations de l'étymologie savante, un papyrus magique mentionne à deux reprises une Baubô aboyeuse (*prokune*)⁽⁴⁵⁾. Nous la retrouverons plus loin en la sinistre compagnie d'autres démons.

Mais Baubô avait également deux filles. L'une, Misè, la "dame au nom imprononçable, à la fois mâle et femelle, de nature double", et la très orphique Protonoè - qu'on a rapidement lue Protogonè⁽⁴⁶⁾. Misè a, comme Protogonè, pu être liée à Korè dans ces contextes orphiques où la mode était aux assimilations. Les deux filles de Baubô sont donc associées ici à celle qui est dite "la vierge à l'ineffable nom", dans le Choeur d'Euripide où le rire de la Grande Mère éclatait aux sons des instruments de musique. Enfin, si à Pergame, Misè a pu être confondue avec Korè, sa mère Baubô devient à la fois "nourrice de Déméter" et de sa fille.

Ces deux mères de filles aux noms imprononçables auront successivement la charge de nourrir l'enfant Démophon. Cela, dans un

(45) Littéralement, un chien qui se porte (ou se jette) en avant, mais traduit aussi par "un médiocre aboyeur".

M. Tardieu voit dans cette Baubô une divinité infernale. On consultera utilement le *Dictionnaire des Mythologies*, éd. Y. Bonnefoy, Paris, 1981, à l'article : "Isis. Magicienne dans les papyrus grecs et coptes", p. 594.

(46) Hymne XVII (trad. M. Delcourt dans *Hermaphrodite*, cité) :

J'invoque Dionysos thesmophore, porteur de la férule, souche célèbre du Bon Conseiller aux cent noms, et la pure et sainte Misè, dame au nom imprononçable, à la fois mâle et femelle, de nature double, Iacchos délieur : soit qu'à Eleusis tu te réjouisses dans le temple odorant, soit qu'en Phrygie avec la Mère tu diriges les mystères, soit qu'à Chypre tu prennes ton plaisir avec Cythérée à la belle couronne, soit que tu sois heureuse dans les saintes campagnes où pousse le froment, avec ta mère, la sainte Isis au voile noir près du fleuve d'Egyte, parmi les nourrices qui te servent. Viens, bienveillante, et accorde-nous des récompenses après nos combats.

papyrus orphique du II^e siècle av. J.-C., qui récite, une fois encore, le rapt de Korè. Ici, la "reine" Baubô est la mère de Démophon, ou en tout cas "la nourrice" du fils de Kéléos, en attendant l'arrivée de la bonne Déméter qui reprend ainsi le rôle que lui confiait déjà l'*Hymne homérique*.

Dans sa course, on s'en souvient, Déméter s'était métamorphosée en "vieille" nourrice d'un enfant "royal", elle qui, prise de pitié, avait un jour sauvé l'ultime fils de Plemnaios, le nourrissant et l'éduquant. On l'appelait Orthopolis. A Iacchos lui-même, - dont l'exégèse savante n'a trop su que faire lorsqu'il "agitait la main sous le sein (*hupò kólpois*) de Baubô"⁽⁴⁷⁾, - Lucrèce fait prendre "le sein gonflé" de Cérès⁽⁴⁸⁾ ; cet enfant né d'un cri, "Dionysos au sein" pour la Souda, on ne sait s'il fut le rejeton de sa nourrice Déméter ou celui de Perséphone.

Alors, la vieille Iambè (d'Halimous ou d'Eleusis), Baubô, et la grande Déméter elle-même, ne raconteraient-elles que des affaires de vieilles nourrices⁽⁴⁹⁾ ? Et Baubô serait-elle à la fois nourrice d'une nourrice ; et devrait-elle, comme à Pergame, être identifiée à la mère de Korè ? Il serait trop simple de répondre par l'explication du "miroir", Déméter riant de voir Baubô se dévoiler parce qu'elle s'y reconnaîtrait : cela même si le jeu des inversions peut être illustré par l'anasyrma exemplaire de Déméter - identifié au geste de Baubô - , ou si, à Epidaure, ce n'est pas Baubô qui prend corps dans un *cunnus*, mais que cet organe est, lit-on dans une inscription, dédié à Déméter [*karpothemoph]órou..*

La médecine antique conseillait de choisir des nourrices ni trop jeunes, ni trop vieilles, entre vingt-cinq et trente-cinq ans. Le même code de conduites ordonnait, à celles qui

Berlin, *Antiquarium* 8617



(47) Clément d'Alexandrie.

(48) Lucrèce, *De la Nature*, IV, 1168 : *At tumida et mammosa Ceres est ipsa ab Iaccho.*

(49) Déméter est aussi "une vieille" chez Hésychius et, dans la Souda, on lit le nom de deux femmes qui sont dites "sages". C'est encore une vieille femme, anonyme cette fois-ci, qui accueille une Cérès épuisée dans le récit d'Ovide, *Métamorphoses*, V, 449 et 460. Cette vieille se nomme Mismes (*anus, nomine Mismes...*) chez Lactance Placidius.

avaient la charge de donner leur lait aux nourrissons, de "s'abstenir complètement de rapports sexuels" (Oribase). Laerte, en tout cas, ne s'accouplait pas avec Euryclée, la nourrice d'Ulysse, lorsqu'elle était encore jeune. C'est dans les mêmes vers de l'Odyssée que la bonne nourrice, devenue vieille, est dite *kédna iduía*, comme Iambè l'était face à Déméter.⁽⁵⁰⁾

Baubô se retrouve ailleurs encore en compagnie de nourrices. Et "en famille", pas très loin de Priène, puisqu'à Magnésie du Méandre une inscription, du 1er siècle apr. J.-C., assure que Baubô est le nom d'une des trois ménades désignées pour fonder un thiasos de Bacchos, "hors les murs" de la ville. Cette Baubô, venue de Thèbes, avait pour ancêtre une célèbre nourrice, Ino la Cadméeenne. C'est Ino qui avait nourri l'enfant Dionysos en péril, en l'élevant comme une fille. Quant à Misè, sa descendante, il est vrai très "entourée" dans l'*Hymne* qui lui est dédié, elle se trouve également parmi des nourrices qui la servent (*amphipólouisi tithénais*).

Enfin, notons que si les nourrices doivent s'abstenir de toutes relations sexuelles, il ne leur est pas interdit de jouer aux intermédiaires érotiques. On les voit alors compliées de liaisons illicites ou incestueuses.⁽⁵¹⁾



Berlin, Antiquarium 8615
Dessin: F. Lissarague

(50) A propos des nourrices, N. Daladier, "Les mères aveugles" *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 19 ; Cl. Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, Paris, 1983.

(51) On se souvient de la nourrice dans l'*Hippolyte* d'Euripide.

On trouvera des histoires de nourrices "entremetteuses" chez J. Rudhardt, "De l'inceste dans la mythologie grecque", *Revue française de Psychanalyse*, 1982, 4.

La laideur, l'obscénité, la vieille femme et l'enfant

Mais Baubô offre d'autres aspects plus inquiétants lorsque sa fille Misè, à la sexualité ambivalente, conduit en territoire phrygien. Là, comme c'est le cas pour Agdistis, le même *Hymne à Misè* associe cette fille de Baubô à la Grande Mère.

Né d'un Zeus endormi dont la semence est tombée à terre, ou d'un germe répandu par le dieu sur un rocher, Agdistis est un monstre androgyne. Dans le même chapitre où il est question de Baubô, Arnobe raconte comment Agdistis se retrouve un jour émasculé par la volonté des dieux. Cet ancêtre d'Attis provoquera dans la suite des castrations en série. Si Agdistis, bisexué et châtré, est désormais muni du seul sexe féminin, Hermaphrodite conjugue en principe les deux genres.

Pendant, le cumul des sexes ne va pas sans problèmes : on ne sait si Hermaphrodite est garçon ou fille à moins que, soudé (*jungi*) à Salmacis, il semble "n'avoir aucun sexe et les avoir tous les deux" (Ovide, *Métamorphoses*). Au *puer* d'Ovide, dont on ne sait plus s'il est "une femme ou un jeune garçon", répond ailleurs cet Hermaphrodite dont l'image est celle d'"un enfant équivoque" (*paída amphíbolon*). Pour clore son récit du malheureux accident survenu au cours d'une baignade érotique, Ovide annonce, pour les générations à venir, le vœu du premier Hermaphrodite : que tout homme (*vir*) se plongeant un jour dans cette fontaine où survint sa métamorphose ne soit plus qu'un homme à moitié (*semivir*) et qu'au contact de ces eaux, subitement, il se retrouve sans vigueur, efféminé (*mollescat*)⁽⁵²⁾.

Se profilent ici des images menaçantes pour la virilité de l'androgyne qui, comme Agdistis, bascule d'une sexualité double dans l'unique genre féminin. A moins de n'être plus

(52) Martial (*Epigrammes*) pense qu'Hermaphrodite est "semblable à son père par un point, à sa mère pour tout le reste".

M. Delcourt (*op. cit.*) croyait que la vision d'un Hermaphrodite comme "male appauvri" était latine, et que, contrairement à cette conception d'un dieu double asexué, les Grecs avaient pensé l'Androgyne dans sa double richesse.

qu'un enfant. Continent neutre de la sexualité, l'ambivalence de l'androgynisme décrit une figure soudée et rappelle que, dans les catégories antiques, le féminin se conjugue plus "naturellement" à l'équivoque de l'enfance qu'à la sexualité des mâles.⁽⁵³⁾

Toujours aux côtés de Misè, la mémoire orphique a transmis la figure d'une Baubô nocturne (*daímon nukteriné*), démon à la forme oblongue (*epimékes*), sombre (*skiódes*) comme ces puissances terreuses qui détestent la lumière (*misophaès*), affectionnent les cavités (*tà koíla*) et sussurent aux humains de sinistres murmures nés de paroles indistinctes.⁽⁵⁴⁾ Associée à Hécate, grande maîtresse aux combinaisons multiples, omniprésente dans les papyrus magiques, Baubô s'identifie à tout ce qui a horreur de la gent masculine et des femmes, et aussi à un crapaud femelle (*phrouíne*).

Familier de Baubô, le batracien l'est également dans les annales de la funeste famille. Car c'est son petit-fils, Ascalabos, qui se métamorphosa en gecko. Enfant de Mismé, il s'était mis à rire en voyant Déméter, assoiffée, déguster d'un seul trait le breuvage préparé par sa mère. Objet de haine éternelle, il finit en une sorte de lézard au corps moucheté. L'aspect hideux des batraciens, du crapaud en particulier, disposait ces animaux inquiétants à rendre de nombreux services efficaces dans les pratiques de la magie antique.

Les affinités entre le batracien et la

(53) Quand Aristote nous dit que "l'enfant a une forme féminine et (que) la femme ressemble à un mâle stérile" (*Gén. An.*). Ou quand le même penseur associe femmes et enfants pour leur interdiction de rendre un culte aux dieux qui ont une figuration obscène : seuls les hommes d'âge adulte peuvent honorer ceux de ces dieux que la loi autorise (*Politique*).

(54) Cf. Pseudo-Psellos, *Graecorum opiniones de daemonibus*, trad. Paul Gauthier, et "Le *De Daemonibus* du Pseudo-Psellos", publ. et trad. par le même auteur dans la *Revue des Etudes Byzantines*, en 1980 et 1988. Voici la description de l'anasyrma de Baubô, sans doute inspirée du passage correspondant chez Clément d'Alexandrie : "Puis c'était Baubô qui dévoilait ses cuisses, et le peigne féminin, car c'est ainsi que dans leur impudeur ils appellent les parties honteuses".

vieille nourrice qui consola Déméter sont soutenues par d'autres images lorsque le crapaud fournit au vocabulaire comique la métaphore de la vieille femme hideuse. Monte en scène alors la *Phrúne* d'Aristophane (*L'Assemblée des Femmes*) qui, dans les mêmes vers, est aussi appelée Empousa, comme le démon polymorphe du même nom. C'est dans ce même théâtre que Phryné désigne l'impudence de la courtisane.⁽⁵⁵⁾

La laideur, l'obscénité et la vieille femme font bon ménage. C'est ainsi que, parmi les démons inquiétants familiers aux usagers antiques, proches d'Hécate et de sa Baubô nocturne, aux côtés de Mormô, Gellô et Empousa, on rencontre également Lamia.⁽⁵⁶⁾ Ce spectre a prêté son nom à une célèbre courtisane, joueuse de flûte et "terrible bête féroce" qui subjuguait le roi Démétrios. Cette fascinante Lamia était, précise Plutarque, "une vieille femme" (*graús*). "Vieille" comme *Alphitô*, le croque-mitaine femelle à la chevelure couleur de farine, dont se servaient les nourrices, dit encore Plutarque, pour effrayer les enfants.

Vieille et laide. Telle a pu être une configuration de l'effroi familial. Le rire et l'obscénité peuvent s'y associer, qui désarment les démons. Car, il ne faut pas l'oublier, "le risible est une partie du laid" (Aristote, *Poétique*). Voilà sans doute pourquoi le vilain (*ámorphos*) Priape détourne le mauvais oeil grâce à son sexe anomique qui provoque également le rire et l'effroi⁽⁵⁶⁾. Aussi est-ce l'aspect étrange (*atopía*) des amulettes qui "attire le regard du fascinateur" pour l'empêcher de se fixer sur sa victime⁽⁵⁷⁾. Celle-ci est particulièrement fragile quand c'est d'un enfant qu'il s'agit, de ces tout petits que les nourrices rassurent en les berçant pour

(55) Voir J. Taillardat, *Les images d'Aristophane. Etudes de langue et de style*, Paris, 1965, 206. Également pour les "vieilles", et une autre femme laide assimilée à un crapaud (Alciphron).

(56) Voir entre autres E. Pellizer, *Favole d'identità, favole di paura*, Rome, 1982.

(56') Cf. Maurice Olender, "L'enfant Priape et son phallus", dans *Souffrance, Plaisir et pensée*, Paris, Les Belles-Lettres, 1983 et dans *Psychoanalyse*, 3.

(57) Plutarque, *Propos de table*. Dans son *Traité de la curiosité*, l'auteur met en relation le regard du curieux, sa malveillance et l'oeil de la Lamia du mythe.

délivrer leur âme de terreurs paniques (Platon, *Lois*). Comme "on enchanterait les bacchantes frénétiques" par un mouvement combinant la danse et la musique (*ibidem*).

Vieilles femmes, démons inquiétants mobilisés pour effrayer les enfants et nourrices qui doivent rassurer, mais qui inquiètent aussi, tous ces personnages peuvent mêler l'impudeur à l'étrangeté familière et semblent participer à un univers de bruissements et de chuchotements, consolants et perturbants. Tout comme il montre (dans *La République*) que le rire s'excède en son contraire, Platon insiste (dans *Le Philèbe*) sur l'ambivalence des sentiments auxquels préside le rire déclenché par les choses ridicules (*geloïois*) qui animent nos amis, où le plaisir se mêle à l'envie et à la douleur. Font encore partie "de ces mélanges de plaisir et de douleur" : "Colère, crainte, regret, deuil, amour, jalousie, envie et autres affections de ce genre".

Entre la vieille nourrice et l'enfant dont elle a la charge, il n'y a pas que des liens d'affection et de crainte. Ce couple a aussi en commun une certaine laideur qui peut virer à l'obscène. Ainsi, à l'aspect hideux de la vieille correspond la marque du petit de l'humain. Dès sa naissance, il est "si imparfait, si indigent, si nu, si laid (*ámorphos*), si souillé", dit Plutarque (*Traité de l'amour de la progéniture*).

Priape, dans la laideur obscène et congénitale qui le définit, a d'abord été cet enfant que sa mère, la belle Aphrodite, a rejeté. Et pour dire la conduite indécente de la vieille lambè, un des verbes choisis était *paízo*, qui évoquait alors tout ce que l'enfantin peut comporter d'inconvenance.

Comme l'androgynie Misè, qui évoque les aspects nocturnes de sa mère Baubò, la vieille et l'enfant ont une sexualité oscillante, déjà passée ou encore à venir ; le caractère fragile de la sexualité enfantine est encore évoqué par Hermaphrodite, lorsqu'on dit qu'il est un "enfant équivoque", ou que son sexe paraît indécidable. Enfin, figurant la synthèse monstrueuse et stérile de la vieille fixée au stade de l'enfant, il y a ces deux Grées, soeurs des Gorgones, "vierges chenuées de naissance" (58).

(58) J.-P. Vernant, *loc. cit.* D'autres "vieilles"

Si Baubò était la mère de l'androgynie Misè, Priape est le frère d'Hermaphrodite. Mais entre Priape et Baubò, nulle rencontre antique. Seul le lexique grec et l'imagerie pourraient lancer de fragiles passerelles d'une figure à l'autre. Ainsi, chez Héronidas (*Mimes*) le masculin *baubón* signifie le modèle d'un membre viril en cuir, et Diodore affirme que "les Anciens, dans leurs mythes, désignaient du nom de *Priapos* l'organe sexuel viril". Ces deux termes ne sont donc jamais équivalents, puisque le premier dit le simulacre de l'autre. Et si l'Égypte hellénistique fut sans doute favorable à Priape, on ne considère plus que les terres cuites d'Alexandrie, représentant des femmes aux gestes impudiques, soient des Baubò. Reste l'idée courante d'une Baubò personnifiant la vulve face à un Priape incarnant le phallus⁽⁵⁹⁾.

Pour Hermann Diels, les Baubò de Priène sont comparables à des Priape, les deux types de figurations représentant des divinités de la fécondité qui s'exhibent tout en portant des fruits. Mais l'anasyrma féminin de Baubò peut-il si aisément être rapproché de celui, viril, de Priape ? Et à Priène, où le vêtement peut être traité en coiffure, y a-t-il précisément un geste de retroussement ? Ne s'agit-il pas plutôt ici d'une figuration atopique, représentant un corps féminin syncopé - ce "corps" étant muni, -comme on le voit sur les illustrations, - d'attributs divers (fruits, mais aussi torche, lyre, coiffure tressée).

Les rôles masculins et féminins n'étant pas équivalents, le sens des mots et des gestes obscènes ne se conjugueront pas, en grec, de manière symétrique. Ainsi, dans la comédie attique, à côté de termes plus crus, on ménage une série d'euphémismes pour dire le membre viril : il est "la nature" (*phúsis*)⁽⁶⁰⁾, le plaisir

encore dans Fr. Frontisi-Ducroux et J.-P. Vernant, "Figures du masque en Grèce ancienne", *Journal de Psychologie*, 1983, 1-2.

(59) Une figure d'Aquilée, longtemps considérée comme "Tychon", représente un phallus sur deux jambes humaines, surplombé d'une paire d'ailes. Ce bas-relief correspondrait mieux à la "Baubò" de Priène que Priape, si vraiment on voulait constituer un couple.

Voir aussi G. Devereux, *op. cit.*

(60) J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven-London, 1975. Lorsque *phúsis* évoque la contrainte sexuelle, ce terme désigne la chose sexuelle de

ou la joie (*kháris*), ou, de manière plus prude encore, ces choses que l'on ne veut pas nommer (*deína, prágma*)⁽⁶¹⁾. Si l'on veut trouver, dans ce même vocabulaire des comiques, le moindre euphémisme pour dire le sexe féminin, on constate qu'il n'y en a pas - contrairement aux nombreuses métaphores, pour les deux sexes, de type agricole, végétal ou animal.

Pour le geste de l'anasyrma, l'asymétrie paraît également significative. On parle de rusticité (*agroikía*) ou de grossièreté (*bdeluría*) lorsqu'un homme retrousse son vêtement, cependant qu'une femme agissant de la sorte commettra un acte honteux (*ais-khune*).⁽⁶²⁾

Si l'anasyrma féminin est redoutable, lorsque les Lyciennes refoulent Bellérophon ou que les femmes perses renvoient une armée au combat, le geste conventionnel de Priape est souvent dérisoire et généralement inefficace. De cet épisode des femmes perses, la "vieille" de Papefiguière - dans *Pantagruel* - se souviendra en mettant en déroute "le diable" lorsque, comme le dit Rabelais, elle "se découvrit jusques au menton".⁽⁶³⁾

Penser le corps sexué des mortels

En ces temps lointains, Déméter apparaissait "comme une mère exclusivement tournée vers sa fille"⁽⁶⁴⁾. C'est au paroxysme du deuil maternel que se situe la rencontre de la déesse avec Iambè ou Baubô. L'environnement était alors bien féminin, lorsque les quatre

filles de Kéléos accueillirent Déméter. A ce moment-là arrive une vieille qui, en présence d'autres femmes, lance des railleries et arrache un rire à la Mère divine. Dans l'*Hymne* de Philikos, c'étaient encore des femmes, déesses ou mortelles, qui s'efforçaient en vain de soulager Déméter, avant l'intervention de la Iambè d'Halimous. Tout ceci, sans compter ces fêtes que Diodore et Apollodore attribuaient à la conduite de la vieille qui consola Déméter⁽⁶⁵⁾. Que voit-on à Priène où l'on a voulu reconnaître Baubô ? Une masse corporelle dont les articulations n'apparaissent pas distinctement parce que brouillées. Un corps féminin circulaire où la bouche d'en haut se juxtapose à celle d'en bas⁽⁶⁶⁾. Et si l'on suit H. Diels, qui préférait le récit d'Arnobé à celui de Clément d'Alexandrie, une poupée russe contenant une seconde tête : celle d'un enfant, appelé Iacchos dans les vers cités par Clément, et dont le nom peut précisément désigner le sexe féminin⁽⁶⁷⁾. On se trouve donc, à Priène, en quelque sorte face à deux têtes mal en place, puisque celle d'en haut est en bas et que le ventre figure un masque de personne.

Le corps est muni de divers instruments : la lyre, la corbeille de fruits et la torche. Dans le temple de Déméter et de Korè où ces statuettes ont été découvertes, tout peut se justifier. La torche est fréquente entre les mains de Déméter. Elle est également banale pour Hécate dont on connaît aussi bien la rencontre avec la mère errante que sa relation avec Baubô, la nocturne. A l'écart des éclats provoqués par Iambè et Baubô, la lyre peut évoquer un troisième rire, celui de la Grande Mère, déclenché aux sons d'autres instruments

manière indifférenciée.

(61) *Ibid.*

(62) Les deux premières expressions sont de Théophraste (*Caractères*), la dernière est de Plutarque (*Traité de la vertu des femmes*).

(63) Pour les deux récits antiques, cf. Plutarque, *Traité de la vertu des femmes*.

Voir l'article de J. Moreau, "Les guerriers et les femmes impudiques", *Annuaire de L'institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 11, 1951 ("Mélanges H. Grégoire", 3).

Pour des discussions récentes concernant les aspects phobiques ou non du sexe féminin épilé, donc entièrement à découvert : M. F. Kilmer, "Genital phobia and depilation", *JHS*, 102, 1982.

(64) M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris ("Bibliothèque des Histoires"), 1972.

(65) Pour une étude sur les fêtes modernes du "jour de Babo", I. Anastassiadou, "Deux cérémonies de travestissement en Thrace : le jour de Babo et les Caloyeri", *L'Homme*, XVI, 2-3, 1976.

(66) Pour l'homonymie entre la bouche d'en haut et celle d'en bas dans les représentations grecques du corps féminin, cf. G. Sissa, *Le corps virginal. La conception de l'intégrité féminine en Grèce ancienne*, Paris, Vrin, 1985.

(67) Rapprochement entre $\iota\alpha\chi\omicron\sigma$ et $\chi\omicron\upsilon\pi\omicron\sigma$. Dans le vocabulaire des comiques, il existe plusieurs mentions de $\chi\omicron\upsilon\pi\omicron\sigma$ pour dire le sexe épilé d'une femme. Cf. J. Henderson, ainsi que l'étude récente de Kilmer (cités tous deux).

Signalons enfin les petites représentations de porcs trouvées en même temps que les Baubô de Priène.

de musique. Enfin, les fruits rappellent éventuellement ces graines que la mère apaisée apporta en culture aux mortels.

La Baubô des Pères de l'Eglise est le lieu d'un regard. Mais à Priène, les deux bouches sont soigneusement closes, les hanches et les cuisses soudées. Alors que Iambè proférait par la bouche d'en haut ces choses qu'il ne convient pas de dire à moins d'être obscène, Baubô, en gesticulant, mettait en scène, et en images chez Arnobe, sa bouche d'en bas. Et, dans les vers orphiques cités par la patristique, on insiste sur la présence intime d'une forme puérile au moment du dévoilement.

A Priène, immobile, Baubô figure une anatomie de l'impossible. Un corps bouclé sur lui-même. Entre les lèvres horizontales d'en haut et celles, verticales, marquant les parties inférieures, le court-circuit est tel que l'espace nécessaire aux articulations organiques et à la respiration s'annule⁽⁶⁸⁾.

Restent le regard et la frontalité absolue de cette face pubienne. Figure autarcique, qui provoque l'éclat du rire ou l'effroi du regard qui la croise, Baubô évoque, au regard "curieux" de l'homme, à la fois le secret silencieux de la femme⁽⁶⁹⁾, et sa rupture. *Secret* lorsque Baubô illustre peut-être ces moments d'autarcie nécessaire à la fécondité des femmes ; mais également parce que le corps de la nourrice doit, pour tenir parole et rendre ses services, lui aussi rester bouclé sur son secret, - et sur celui d'autrui, lorsque la nourrice se fait entremetteuse d'amours interdites. *Rupture* quand la conduite de Iambè est dite *áthuros*⁽⁷⁰⁾, littéralement sans battant de porte et sans frein, ne tenant plus compte, la durée d'un

(68) Voir les remarques de N. Loraux sur les représentations grecques du souffle, de la respiration et de l'étouffement pour le corps féminin, dans "Le corps étranglé", dans *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989, p. 124-141.

(69) A ces recoins secrets interdits, qui disent le sexe de la femme dans une scholie à *L'Assemblée des femmes* d'Aristophane, correspond bien le fragment d'Euripide qui assure que "le mâle est toujours curieux de ce qui est caché". Voir F. J. Seiflin, "Cultic Models of the Female : Rites of Dionysus and Demeter", *Arethusa*, 15, 1-2 (in honor of J.-P. Vernant), 1982.

(70) Nicandre, *Alexipharmaca*, 132.

instant, des limites ni des seuils qui marquent les tensions de la vie sexuelle dans une société dont les locataires sont mortels.

Ω

Tant d'images furent-elles, pour les Anciens, des manières de problématiser leurs représentations du corps sexué ? En tout cas, avec les figures de Priape et d'Hermaphrodite, la Baubô de Priène leur a permis d'explorer les limites imaginaires de la sexualité des humains en formulant, de manière extrême, trois pôles : celui du masculin, celui du genre mixte qui peut dériver vers le neutre ou vers l'enfant, et celui du féminin. Avec cette particularité, dans un environnement où de nombreuses représentations antiques mêlent l'homme à la bête, de ne produire des hybrides que par des manipulations transformant le corps dans ses propres limites. Cette transgression des formes résulte donc d'un dérèglement anatomique qui observe rigoureusement les frontières entre l'humain et l'animal - ce qui n'est le cas ni pour les Satyres ni pour Pan, autres formules d'une sexualité marquée à l'excès. En effet, Priape est né difforme : son anomalie est causée par la démesure du membre viril qui le définit. Hermaphrodite soude un genre à l'autre. Et celle qu'on a baptisée Baubô à Priène finit par confondre, en les mêlant, sa tête, son ventre et son sexe.

Ces trois puissances ont pu, dans l'Antiquité, avoir des sympathies avec les pratiques de la fécondité, et elles sont, chacune à leur manière, le lieu d'un regard fasciné par l'atopie d'une sexualité inouïe : hors des frontières convenues dans les formes sociales du quotidien.

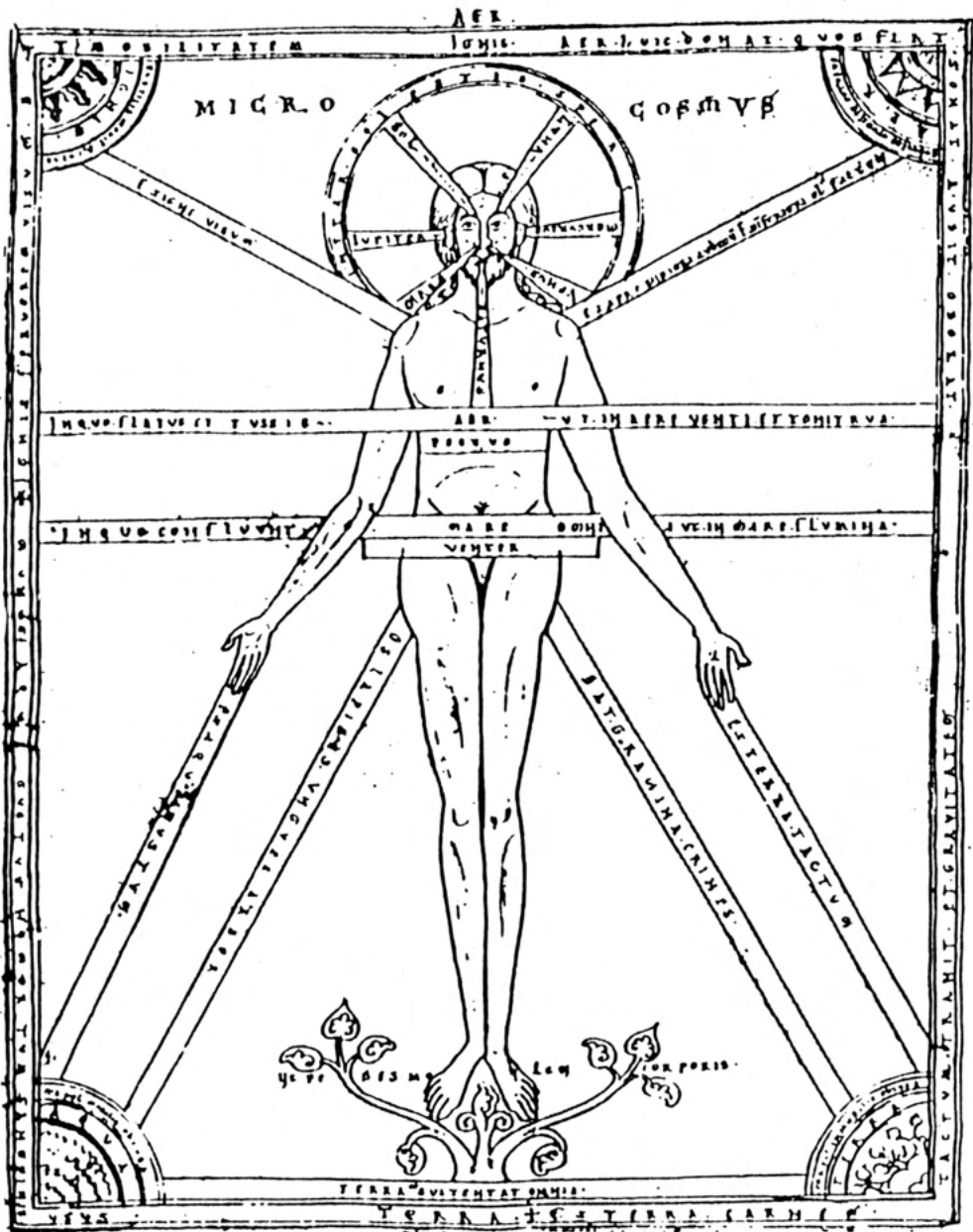
En projetant ces figures sur les scènes du religieux et du politique, en les posant dans la distance qui caractérise l'activité de tout spectateur, les Anciens ont sans doute décrit leur souci de penser le corps, et son cortège de contraintes nécessaires⁽⁷¹⁾ à la génération sexuée des humains.

Maurice Olender

(71) Le vocabulaire de la Nécessité contraignante est souvent présent pour exprimer les "règles" inhérentes à la sexualité. Cf. H. Schreckenberg, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, Munich ("Zetemata", 36), 1964.



Berlin, Antiquarium, 8612
Dessin: F. Lissarague



Le Chiffre du Corps

ou

Ce qu'il en coûte d'être une femme

par Bruno ROY (*)

Tout commence avec une histoire atroce, imaginée il y a plus de sept cents ans. Elle a été popularisée au Moyen âge dans un ensemble narratif de miracles de la Vierge, les *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci. Le titre de l'histoire varie, selon les manuscrits qui nous ont transmis l'oeuvre. Cinq titres différents :

Dune fame d' Arras
Dune fame qui fut garle a Arras
(c'est le titre retenu dans
l'édition critique⁽¹⁾)
De la pucele d' Arras a qui Nostre
Dame s'aparut
Dune meschine d' Arraz a qui
Nostre Dame s' aparut ou Jardin
son père
Dune pucele d' Arraz que Nostre
Dame queri del feu d'enfer.

Les lecteurs médiévaux, peu soucieux des titres des oeuvres littéraires, s'accommodaient de beaucoup de variété et d'imprécision dans la façon de désigner les textes. De tous les titres énumérés, seul le dernier précise la nature du miracle : ce serait un cas de guéri-

son du "feu d'enfer", que nous connaissons mieux aujourd'hui sous le nom de "mal des ardents". Mais pour nous qui supportons mal de lire un texte sans connaître son titre authentique, peut-être qu'une liste de mots-clés satisferait mieux notre goût de précision et de sécurité, ou du moins nos conventions esthétiques. La séquence sémantique qui correspondrait le mieux à notre histoire pourrait être : *Arras - Notre-Dame - Apparition - Mal des ardents - Virginité - Feu - Femme - Couteau - Evêque - Guérison - Autel - Miracle*. Quelques lectures du texte de Gautier de Coinci m'avaient convaincu que Feu, ou Femme, méritaient de passer au premier rang ; mais à la réflexion, un chiffre, le Neuf, s'est imposé comme une clé importante pour la compréhension. Voyons ce qu'il en est.

Le secret de la vierge ardente

Il y avait à Arras une fillette douce et simple, à qui la Vierge apparut un jour, dans le jardin de son père. Notre-Dame venait lui demander d'être au nombre de ses servantes ;

(*) Etudes Médiévales, Université de Montréal.

il lui suffirait, pour mériter cet honneur, de garder toujours sa virginité, de ne jamais accepter d'avoir un mari, ni même de connaître un homme.

La fillette garda pour elle son secret ; pourtant, quand elle fut nubile, ses parents lui trouvèrent un parti, qu'elle fut bien obligée d'accepter. Comment allait-elle se garder vierge ? Notre-Dame lui octroya son aide : le mari eut beau déployer tous ses efforts, il ne trouva pas le moindre petit moyen de lui faire perdre sa virginité. A ce point du conte, l'auteur (prieur bénédictin du couvent de Vic-sur-Aisne) s'excuse de devoir entrer dans des détails qui pourraient choquer de "chastes oreilles" ; cette précaution prise, il aborde crûment la suite de son récit.

Le mari, dit-il, était de plus en plus honteux et contrarié. "Il trouve le passage si serré qu'il ne peut s'y introduire, même en luttant et en combattant. La lutte dura bien six mois. A chaque soir, il revenait tout frais à la mêlée", mais tous ses efforts s'avéraient vains. A la fin, il fut si échauffé que, pour refroidir la brûlure de son désir, il saisit un couteau et le ficha droit dans le sexe de la femme :

*Dedenz la porte de nature
Fichté li a si durement
Por un petit quisnelement
Fors par mi outre son Joel
Tuit ne li saillent li boel.*

(v. 152-156 : trad. ci-après).

Si la jeune femme survécut à cet attentat, ce fut pour rester clouée au lit, entre la vie et la mort. A la fin, se sentant à bout de forces et ne sachant que faire, elle se fit porter chez l'évêque Aloisius, réputé pour sa sagesse. L'évêque, en bon canoniste, constata qu'il y avait bien là matière à divorce ou du moins à séparation de corps⁽²⁾ ; mais pour lui, telle n'était pas la solution raisonnable et juste. Le mari étant mieux placé qu'un étranger pour prendre soin de sa femme, il l'engagea à demeurer avec elle, en toute chasteté ; il lui offrit même son aide matérielle, au cas où cela lui serait nécessaire. Quant à la femme, il la renvoya avec les paroles les plus réconfortantes.

Pendant que la jeune femme attendait la mort, il se produisit à Arras une épidémie de

"feu d'enfer". La contagion trouva chez celle-ci une victime toute désignée. Elle qui brûlait déjà dans son sexe détruit, fut frappée si brutalement par l'épidémie qu'elle dut se faire porter à l'église de Notre-Dame. Là, le feu fit son oeuvre, jusqu'à la transformer en une plaie vivante : elle eut un sein complètement brûlé, et le feu gagna tout le torse, où il lui perça plusieurs trous :

*Adont se prist en la forcele
Si ardamment li ardans feuz
Que luez li fist neuf si grans treuz
Et si hideuz de grant pootr
Que nus ne losoit nes veotr
Tant ert horrible et tant hideuse.*

(v. 258-263 : trad. ci-après).

C'est à ce moment désespéré que la Vierge se laissa attendrir, et qu'elle décida de mettre fin à tant de souffrances. Une nuit que l'église était remplie de malades et d'"ardents", la femme adressa à la Vierge une ultime prière, où se mêlaient douleur, lassitude et récrimination. Ses cris et ses lamentations étaient si intempestifs que les assistants en étaient agacés ; à la fin, elle s'endormit de fatigue. La Vierge lui apparut alors, deux fois de suite. La première fois, ce fut pour l'aider à se rendre au pied de son autel ; la malade se rendormit aussitôt, rassurée. Peu après, la Vierge réapparissait, cette fois pour annoncer à la femme qu'elle était désormais guérie : "Pour que ton coeur, dit-elle, croie fermement que ta bouche a parlé à la mienne, tous les ardents que tu embrasseras demain à ton réveil seront guéris du feu d'enfer".

En s'éveillant, la femme s'aperçut avec une joie extrême non seulement qu'elle pouvait se lever, mais qu'elle était désormais "plus allègre et plus saine que poisson qui nage en Seine". Devant la foule émue, elle baisa la pierre de l'autel une centaine de fois : puis elle se mit à embrasser tous les ardents qui se trouvaient là, d'un baiser qui les guérissait instantanément de leur feu. Les trois maux qui l'affligeaient cessèrent : son sein brûlé redevint plus blanc que l'autre : les trous de sa poitrine, par où on apercevait ses os, furent comblés sans laisser de traces ; enfin son sexe, "tout plein de vers et de pourriture", revint à son état normal.

C'est ainsi qu'Arras fut délivrée du mal des ardents, par le miracle de cette jeune femme que la Vierge avait promue guérisseuse. L'évêque Aloisius remercia publiquement Notre-Dame et, en bon archiviste, fit consigner par écrit le récit de ces événements.

Un lecteur moderne peut se sentir assez perplexé devant cette histoire. Dans quel sens doit-il diriger sa lecture pour que le texte accorde le maximum de sens ? Sommes-nous bien devant un miracle ? Mais quel miracle peut-il y avoir dans le fait de réparer des torts qu'on a soi-même causés ? La Vierge cynique de ce récit pratique une morale qui semble bien étrange à première vue, et cette histoire crée en nous plusieurs impressions contradictoires, dont il est difficile de savoir laquelle est la bonne.

Il se peut par exemple que le conteur ait voulu mettre en relief la puissance de Notre-Dame, plutôt que les moyens douteux qu'elle prend pour éprouver sa servante. Le texte offre effectivement une tirade en ce sens, juste au seuil de l'épisode final ("*...Adont mostre sans demorance / Sa grand douceur, sa grant puissance*"). Une autre piste de lecture ferait apparaître ce récit comme une variation sur le thème de la patience admirable récompensée *in extremis* : on pense à une autre histoire, celle de la vertueuse Grisélidis, cette femme que son mari répudia et bafoua, et dont les malheurs émouvaient tellement les lecteurs médiévaux. Pourtant, la jeune femme se montre assez agressive dans sa dernière supplication à la Vierge ("Hé, douce Dame ! Tu as le coeur plus dur que fer, de me laisser ainsi brûler le sein et la poitrine du feu d'enfer ! (...) M'as-tu trompée ? etc."). Ou s'agirait-il plutôt d'un apologue social illustrant l'effacement bénéfique de l'individu devant le bien commun ? La maladie de la femme exprimerait alors l'efficacité d'un sacrifice individuel, en vue du salut collectif d'Arras. Il est vrai que la présence de l'évêque Aloisius aux moments cruciaux (il est d'ailleurs le seul personnage du récit à recevoir un nom propre) va en effet dans ce sens.

Chacune de ces pistes a évidemment sa part de validité, y compris la première, pourvu qu'on s'efforce de la reformuler de façon conforme au contexte de l'époque, sans chercher à lui opposer une axiomatique de

"droits de l'homme". A l'époque moderne, parmi les gens qui pouvaient encore apprécier le caractère édifiant de cette histoire et le formuler en termes uniquement positifs, on trouve l'abbé Poquet, qui éditait les *Miracles*, dans les années 1850. Selon lui, le récit a pour sujet une femme que la Vierge, "à l'aide d'une horrible maladie, (...) délivre du danger qu'elle court de perdre son innocence et d'être infidèle à sa promesse". Malheureusement pour la véracité littéraire, le pieux abbé n'a pu s'empêcher de supprimer de son édition les quelque cinquante vers qui narraient crûment le sauvage attentat du mari. Il s'en excuse ainsi :

Les détails un peu libres (...) ne seraient plus acceptables aujourd'hui : nous avons donc dû les supprimer. Autres temps, autres moeurs. Nous l'avons fait avec d'autant moins de scrupule qu'ils n'ajoutaient presque rien à la nature du récit.

(Poquet, éd. 1859, col. 262).

Aujourd'hui, en lecteurs situés en aval des "autres temps et moeurs" des années 1850, le moins que nous puissions faire, c'est de revendiquer le droit d'accès au texte intégral de Gautier de Coinci. Aussitôt, des cinquante vers récupérés, se dégage un nouvel axe de lecture.

La première atteinte que subit la femme n'est pas une simple "maladie", comme le voulait l'abbé Poquet, mais une mutilation barbare de son sexe, qui la laisse à demi morte. Cet aspect, fortement mis en évidence dans le texte, laisse apparaître le fil conducteur de sa longue "passion". A la première mutilation faite par le mari en succède une autre, qui atteint doublement le registre supérieur de son corps : brûlure d'un sein, et percement de la poitrine. C'est en vertu de ces mutilations que la jeune femme sera promue au rang de victime propitiatoire pour toute la ville d'Arras. Son rôle de médiatrice terminé, elle-même retrouvera sa propre intégrité corporelle, dans l'ordre inverse des mutilations subies : le sein sera restauré, les trous comblés, et enfin le sexe guéri.



La preuve par Gondrée

Pour savoir si les maux subis par cette femme ont un sens particulier dans le récit, il faudrait les situer doublement : par rapport aux symptômes cliniques reconnus par les historiens de la médecine, et par rapport au recueil même de Gautier de Coinci. On sait que le mal appelé ici feu d'enfer, et ailleurs feu sacré, feu saint Martial, mal saint Antoine ou mal des ardents, a été identifié il y a peu d'années avec l'ergotisme gangreneux ; mais au Moyen âge on le confondait avec beaucoup d'autres affections éruptives⁽³⁾. L'imprécision et la variété des critères diagnostiques rendent délicate l'interprétation des symptômes dans les cas particuliers, spécialement quand ils proviennent de textes littéraires comme c'est le cas ici. Par contre, le recueil des *Miracles de Notre Dame* nous fournit heureusement un riche répertoire de pathologies touchant le mal des ardents, de sorte qu'il peut s'éclairer par lui-même.

Cette histoire de la Femme d'Arras (II Mir 27, dans l'édition F. Koenig) fait partie d'un groupe de miracles centrés autour du feu, dont cinq sur le "feu d'enfer". Pour tous ces malades atteints du mal des ardents, la nosographie demeure constante dans son imprécision (une gangrène, ressentie comme une brûlure), alors que la topographie du mal varie beaucoup, et selon des critères qui ont toute l'apparence de critères symboliques.

Ainsi deux des victimes, un jeune enfant (II Mir 22) et un adulte (II Mir 25), sont atteintes aux pieds. L'objet guérisseur étant dans les deux cas la relique du saint Soulier de la Vierge, on pressent comment a pu jouer chez l'auteur une certaine attraction symbolique. L'histoire du bouvier Busard, qui blasphémait (II Mir 23), observe la même cohérence : pour avoir juré et blasphémé contre le Soulier, il est atteint dans les organes mêmes du souffle et de la parole : il enfle comme une outre, la bouche "lui tourne vers les oreilles", et il montre aux gens épouvantés une langue écumante. A telle faute, telle punition.

Le dernier miracle de ce groupe, celui de Gondrée d'Audignecourt (II Mir 24), mérite d'être vu de près, car il a plusieurs points communs avec notre histoire de la Femme

d'Arras. Il s'agit dans les deux cas d'une femme, laquelle n'a pas commis de faute, et dont la "passion" est vécue en rapport étroit avec le groupe social.

Gondrée apparaît dès le début du récit, dans une description hallucinante. Atteinte du mal des ardents, elle n'a plus de visage :

*Ou vis par ert si esfondree
Dou feu d'enfer par si grant rage
Qu'ele n'avoit point de visage
Ne se n'avoit ne nez ne bouche.
(...)
Des le menton dusques es telz
De char n'avoit mye plain plus.
Genz l'esgardoyent a merveilles.
Les gencives desqu'as oreilles
Nues avoit et descobertes,
Et si vos puis bien dire a certes
Com la veolt par mi les dens
Desqu'en la gorge la dedenz.
Li feux d'enfer de l'ardant forge
Ja li ardoit d'entor la gorge
La char, le culr et les coennes.
(v. 12-33)*

[Elle était tellement creusée au visage par le feu d'enfer si terrible qu'elle n'avait pas de visage, ni de nez ni de bouche. (...) Depuis le menton jusqu'aux yeux, elle n'avait pas un pouce de chair. Les gens la regardaient avec consternation. Elle avait les gencives dénudées et découvertes jusqu'aux oreilles, et je puis bien vous assurer qu'on lui voyait, à travers les dents, jusqu'au fond de la gorge. Le feu d'enfer de la forge ardente lui brûlait, autour de la gorge, la chair, la peau et le gras des joues.]

De quoi souffre Gondrée, précisément : d'un ulcère, d'un apostème (abcès), d'une gangrène? Cela n'importe pas, semble affirmer le texte. Gondrée entre dans la littérature en qualité (!) de femme repoussante, de la femme la plus repoussante qu'il soit possible d'imaginer. Une femme-épouvantail, qui promène partout son non-visage : de Saint-Servais à Notre-Dame, "A Saint-Ligier, à Saint-Jehan, / Et puis à Saint-Crespin-en-Chaie". Chacun la fuit, la hait, la hue, la voue au diable ; mais la "dentarde" (v. 119) est partout, honnie de tous et traquée, mendiant son pain, cachant derrière une écharpe ce trou agressif que tous redoutent de voir, et qui lui tient lieu de visage.

Devant des évocations si fortes, appuyées jusqu'à l'intolérable, nous chercherions volontiers à calmer notre malaise par un recours commode à la notion psychanalytique d'inconscient : n'avons-nous pas ici un homme-auteur qui se laisse aller malgré lui à la description d'un fantasme de vagin denté ? Mais la réalité est plus inquiétante. Cet auteur sait tellement ce qu'il veut dire que, pour la description de Gondrée, il a pris le parti de modifier en profondeur le texte latin qui lui servait de modèle. Là où la source latine de Gautier, le recueil des *Miracula* de Hugues Farsit, parlait de **protubérances** au visage⁽⁴⁾, celui-ci a décidé de voir... un trou. Utilisant toutes les ressources de son style vigoureux, il cherche à faire surgir les images susceptibles de rendre plus percutant le message d'édification qu'il a entrepris. Une tentative d'abjection dirigée contre la femme-vagin ? Peut-être. Alors la faute de Gondrée, ne serait-ce pas simplement son dangereux sexe de femme ?



Retour à Arras

L'histoire de la jeune femme d'Arras ne le cède en rien, dans l'horreur, à celle de Gondrée. L'épisode de la destruction de son sexe par son mari est d'une violence extrême :

Une nuit, attisé par le démon, il s'échauffe tellement que, prenant un canif, le bandit, l'homicide, le meurtrier, pour refroidir le feu qui le consume, il le lui fiche si violemment dans la porte de nature que pour un peu par son bijou lui seraient sortis tous les boyaux. Le sang lui coule de partout. (...) Le lit est aussitôt tout sanglant comme si on y avait égorgé un boeuf.

C'est déjà payer bien cher le fait d'être une femme. Mais peut-on aller plus loin ? a pu se demander Gautier de Coinci. La nature des maux subis par la femme lors de l'épidémie semble appuyer une présomption en ce sens. Le récit procède ici, à la manière de nos productions pornographiques modernes, par un cadrage intensif sur l'objet sexuel. D'abord,

Ce feu d'enfer, sans tarder, saisit alors au sein la pauvre femme dont je parle, si cruellement et si gravement qu'elle se fit rapidement porter dans l'église de Notre-Dame.

Après l'annonce du mal (le sein), la malade subit un déplacement tactique, de lieu privé en lieu public (l'église) :

Plus elle y resta, la malheureuse femme, plus son mal empira. Le feu d'enfer la frappa tant qu'elle eut tout le sein brûlé. Au torse s'étendit alors si ardemment ce feu ardent qu'il lui fit sur-le-champ neuf trous si grands et si hideux que personne n'osait même la voir, tant elle était horrible et hideuse.

A la fin du récit, cette description sera reprise avec un grand luxe de précisions :

Les neuf trous qu'elle avait à la poitrine, que l'évêque connaissait comme tous ceux de la cité, si horribles que les os paraissaient à travers, ces trous furent si bien guéris et refermés que personne à l'examiner n'aurait pu s'en apercevoir.

Qu'advient-il ensuite de cette femme-sexe ? La description se fixe au registre supérieur du corps. Littéralement, la lésion décrite apparaît comme le terme extrême d'une aggravation du mal (sexe tailladé, sein brûlé, et enfin apparition de stigmates sur la cage thoracique). Mais que faut-il dire de ces

'neuf si grans treuz hideuz'
qui occupent le sommet de la gradation ?



"Foramina"

Médiéval ou moderne, le voyeurisme a son folklore, auquel se rattachent entre autres les numérolgies érotiques, comme celle qui s'intéresse au décompte des orifices corporels. Neuf, à ce jeu, est le chiffre de la femme. (Ou sept, selon qu'on compte ou non les orbites oculaires ; mais cette seconde manière est moins attestée).

La métaphore du trou pour désigner le sexe féminin est tellement répandue dans le folklore de tous les pays qu'il n'est nullement besoin de la justifier avec des références écrites⁽⁵⁾ Mais qu'en est-il de l'idée de compter les orifices du corps, pour aboutir au chiffre de neuf chez la femme ? Ce problème de parémiologie numérique n'est pas l'objet premier de la présente étude ; toutefois, en ce qui touche les attestations littéraires provenant du Moyen âge, on peut citer au moins un auteur qui connaissait bien ce motif, et qui n'a pas été gêné de le formuler publiquement. Il s'agit d'Arnoul d'Orléans, un commentateur des classiques latins, qui enseignait au XII^{ème} siècle.

Dans un vers des *Amours*, Ovide vante la délicatesse du pied d'une femme : "*Pes erat exiguus : pedis est aptissima forma.*" ("*Amores*" III 3 7 : "elle avait le pied petit : la forme de son pied est très mignonne"). Le maître d'Orléans glose ainsi : "*aptissima : pro exiguitate, nam que paruum habet pedem, paruum etiam habet nonum foramen*"⁽⁶⁾.

Il est intéressant de noter que, pour en arriver à cette interprétation sexuelle du vers d'Ovide, Arnoul s'est laissé attirer en direction d'un autre motif proverbial, celui-là très largement attesté, dans lequel des correspondances sont établies entre les organes sexuels d'un individu, habituellement soustraits aux regards, et les parties plus visibles de son corps. Dans une telle optique, le nez, par exemple, est au sexe masculin ce que serait le pied au sexe féminin. On dira, pour l'homme : "*per formam nasi cognoscitur hasta Baardi*"⁽⁷⁾, et pour la femme : "*Dat tibi forma pedum cognoscere uas mulierum*", proverbe dont on trouve au XIII^{ème} siècle cette abrupte traduction en ancien français : "*A tel pié, tel con*"⁽⁸⁾. C'est en cette direction voyeuriste qu'Arnoul a sollicité le texte ovidien⁽⁹⁾.

A propos de ce genre de spéculations érotiques, j'emploie le mot "voyeurisme" ; mais cette catégorie est-elle appropriée ? Il serait prudent d'en douter⁽¹⁰⁾. Il m'apparaît à la réflexion qu'une approche voyeuriste du corps humain est aux antipodes des sensibilités médiévales. Le corps, dans la pensée du Moyen âge, est une donnée cosmique, d'origine divine, concentrant en elle tous les mystères du monde. Chercher à le "voir", à le conceptualiser, c'est faire oeuvre philosophique, théologique

même. Evidemment, tout ce qui relève de la corporéité n'est pas uniformément dicible ou montrable en toutes circonstances ; mais dans un contexte culturel où le corps est pensé comme étant à l'image et à la ressemblance du Créateur, il ne peut rien s'y trouver qui ne soit pas propre.

Parmi les motifs d'origine antique ou médiévale qui illustrent la parfaite adéquation entre le corps humain et les composants de l'univers, on trouve celui de l'Adam cosmique. Le corps, selon ce propos, a été formé à partir des quatre éléments⁽¹¹⁾ : la terre a fourni la chair, l'eau le sang, l'air la respiration, et le feu la chaleur naturelle. Suivant une autre formulation du même motif, les éléments du monde sublunaire composent une géographie du corps cosmique : la tête humaine évoque le ciel, la poitrine l'air, le ventre l'eau de la mer, les pieds la terre.

Plusieurs auteurs médiévaux ont réfléchi sur ce thème ; celui qui l'a formulé de la façon la plus ample est Honorius Augustodunensis, dans son "*Elucidarium*". Cette oeuvre de vulgarisation est une des plus influentes de la littérature didactique médiévale : c'est une sorte de catéchisme, qui a contribué plus que toute autre oeuvre didactique à enraciner dans la culture occidentale les éléments de base d'une théologie "populaire"⁽¹²⁾. Cherchant à expliquer pourquoi Dieu a doté l'homme d'un corps et d'une âme, Honorius rappelle, à propos du corps, le motif traditionnel de l'Adam cosmique, et lui ajoute de nouvelles composantes⁽¹³⁾ :

Q. - Pourquoi est-il corporel ?

R. - Il est fait des quatre éléments, c'est pourquoi on l'appelle microcosme, ou petit monde. Il reçoit en effet sa chair de la terre, son sang de l'eau, son souffle de l'air, sa chaleur du feu. Sa tête est ronde, semblable à une sphère céleste : elle comporte deux yeux, semblables aux deux luminaires du ciel ; cette tête est aussi ornée de sept orifices, correspondant aux sept planètes.

[- Unde corporalis ?

- De quatuor elementis, unde et microcosmus, id est minor mundus, dicitur. Habet enim ex terra carnem, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem. Caput eius est rotundum, in celestis sphere modum ; in quo duo sunt oculi, ut duo luminaria in celo, micant ; **quod etiam septem foramina, ut septem celli harmonie, ornant.** Pectus, in quo flatus et tussis uersantur, simulat aerem, etc.]

Les critiques ont observé que, dans ce passage, les concordances supplémentaires ajoutées par Honorius au motif traditionnel, comme celles qui font état des trous de la tête, n'avaient pas d'antécédent dans la littérature européenne ⁽¹⁴⁾. Par contre, il est certain qu'elles ont eu beaucoup d'influence au XII^{ème} siècle et au-delà.

On trouve par exemple dans un manuscrit du "*Glossarius*" de Salomon de Constance (XII^{ème} siècle) un dessin qui illustre l'homme cosmique tel que décrit par Honorius ⁽¹⁵⁾ (voir Illustration). La sphéricité de la tête y est figurée par une auréole, rappelant en inscription le texte d'Honorius ("*Instar celestis sperae*"). Mais l'aspect le plus remarquable de cette image réside dans la façon dont le dessinateur a matérialisé, sous forme de rayons inscrits dans l'auréole, le rapport entre les sept orifices de la tête et les sept planètes. Aux deux yeux correspondent les "deux luminaires du ciel", le Soleil et la Lune. Les autres planètes sont réparties entre les cinq orifices restants : Jupiter et Mercure pour les oreilles, le couple Mars-Vénus pour les narines, et Saturne pour la bouche.

A ce point de la spéculation, nous nous demandons (et les penseurs médiévaux ont dû se le demander) : où convient-il de s'arrêter ? Cet Adam cosmique réclame une Eve : faut-il la lui donner ? Une chose est certaine : les décisions à prendre sur ce problème ne doivent pas être tributaires de notre pudeur à nous. Mais que savons-nous de celle des médiévaux ? Les exemples cités jusqu'ici nous montrent au moins que le décompte des orifices corporels n'a rien d'une opération vicieuse. Après tout, les chiffres inscrits dans la facture même du corps humain sont des messages codés dont Dieu gratifie l'homme, afin qu'il saisisse mieux le sens de son rôle dans le monde créé.

Pour résumer ce qui a été avancé jusqu'ici, je proposerais que si le bénédictin Honorius n'a pas jugé bon de prolonger le septénaire adamique jusqu'à neuf, c'est tout simplement que pour lui, comme pour tous les clercs de son époque, l'*homo cosmicus* ne pouvait être que l'homme mâle, seul représentant prototypique de l'espèce. L'autre maître que j'ai cité, Arnoul d'Orléans, professeur à l'abbaye de Saint-Euverte, quand il évoquait en classe le

nonum foramen, le faisait-il par provocation ? Non, très probablement ; peut-être était-ce pour lui un euphémisme... Enfin, pour revenir au premier de nos trois moines, le bénédictin Gautier de Coinci, pourquoi aurait-il révélé à ses lecteurs le sens des neuf trous affichés sur la poitrine de la femme d'Arras, du moment que ceux-ci pouvaient le percevoir par eux-mêmes, sans l'aide de grossières gloses ? La délicatesse s'imposait, mais non pas le silence.

Un historien qui voudrait en savoir davantage sur le chiffre symbolique du corps s'efforcera normalement de repérer quelques autres témoins médiévaux, de préférence obscurs, dont la lecture aurait été faussée par ses prédécesseurs pudibonds. Ce genre de découvertes se produira sûrement dans les années à venir. Mais avant d'entreprendre de telles recherches, il faudrait commencer par relire des textes bien connus et accessibles. Il en existe un, qui figure parmi les oeuvres littéraires les plus classiques du Moyen âge, et qui est d'une évidence telle pour notre sujet qu'il serait absurde de le passer sous silence. Qui ne sait, en effet, qu'à côté des innombrables traités écrits au Moyen âge sur le chiffre trois, les "*De Trinitate*" par exemple, ou des spéculations sur le sept, comme le livre des *Sept septénaires* de Hugues de Saint-Victor, le XIII^{ème} siècle finissant a vu apparaître un extraordinaire *De Homo*, qui était en réalité un *De Femina*, tout entier axé sur la glorification du chiffre de la femme ? C'était la "*Vita nuova*" de Dante.

J

Dante et La femme cosmique

Je rappelle brièvement l'argument de l'oeuvre. Un poète de l'école du *dolce stil nuovo*, dont la dame aimée, Béatrice, vient de mourir, cherche un thème unificateur pour regrouper en anthologie les poèmes qu'il avait écrits à sa louange. Comme autrefois chez les troubadours, sa *razo* s'emploiera à extraire de la substance vive des poèmes les éléments d'une biographie symbolique, laquelle à son

tour les reliera entre eux. Il est nécessaire de rappeler ici l'origine de la *razo* ; je le fais dans les termes de la récente étude de B. Beech ⁽¹⁶⁾ :

A la fin du XIIIème siècle, un groupe de copistes - un petit nombre dans le Sud de la France et en Catalogne, mais la majorité dans le Nord de l'Italie - a commencé à composer des collections ou anthologies, appelées chansonniers de chansons occitanes, extraites des oeuvres de plus de cent poètes contemporains ou plus anciens. Dans bien des cas, ils ont ajouté de brefs aperçus biographiques sur les auteurs et parfois ils ont aussi inclus dans leur collection des commentaires des poèmes (razos).

Le principe choisi par Dante, le chiffre neuf, chiffre de la femme, va s'avérer d'une richesse exceptionnelle : il va lui permettre de structurer son oeuvre en un tout puissamment unifié par la magie du chiffre unique, et en même temps d'inscrire dans le macrocosme sa vision du principe féminin.

Au plan formel, les trente-et-un poèmes reliés entre eux par ce chiffre se présentent en groupes savamment orchestrés de 9 poèmes, séparés (ou unis, si on veut) par un poème unique, selon le schéma ⁽¹⁷⁾ 1-9-1-9-1-9-1. Notons pour le bénéfice de ce qui suit, que Dante ne fait aucune allusion précise à cette structuration, au contraire.

Quant à la donnée biographique touchant Béatrice, c'est-à-dire essentiellement la date de sa mort, Dante la ramène au chiffre 9 grâce à l'utilisation laborieuse de trois computes différents (c. XXIX). Le 17 juin 1290 : c'est-à-dire l'année où le nombre parfait (le 10) s'accomplissait pour la neuvième fois dans le siècle, selon le comput européen. Le mois de juin, sixième de l'année selon notre comput, se révèle être le neuvième selon le comput syriaque. Enfin la chronographie des Arabes est invoquée pour expliquer par neuf le quantième du mois. Dans ce comput, en effet, l'année commence le 9 septembre : et Béatrice étant morte à "la première heure du neuvième jour" (soit le 17 selon notre comput), elle sera donc morte un "neuf"⁽¹⁸⁾. Toutes ces prouesses pour ramener à l'unique chiffre de neuf des données aussi disparates prouvent que c'est bien le

chiffre symbolique qui était la donnée initiale devant être vérifiée dans les faits, et non l'inverse.

Dans ce même chapitre de son livre, Dante cherche à rendre encore plus obvie la connaturalité entre Béatrice et le chiffre neuf. Il invoque les neuf sphères célestes composant le macrocosme :

ce nombre fut ami d'icelle pour donner à entendre que dans sa génération, tous les neuf cieux mobiles étaient entre eux dans une très parfaite harmonie.

(trad. A. Pézard).

Une telle explication manque de précision : l'harmonie des sphères est permanente ; alors pourquoi rappeler cette constante à propos de Béatrice ? Ce que Dante n'explique pas ici, de même qu'il n'a pas expliqué la structure numérique de sa *razo*, c'est que pour lui l'héraldique de la femme repose sur un présupposé anatomique. Dans le contexte poétique de son livre, exposer en clair des considérations de cet ordre aurait été inconvenant. Mais s'il avait voulu être explicite, il aurait pu dire, reprenant les termes d'Honorius Augustodunensis, que pour lui la Femme idéale portait le chiffre de ses "*nouem foramina, ut nouem celi harmonie*"...

Les nombreuses autres récurrences du chiffre 9 dans la "*Vita nuova*" sont bien connues ; il n'est cependant pas inutile de les rappeler. Béatrice se présente à Dante pour la première fois à 9 ans ; 9 ans plus tard, à none, il reçoit son salut. Puis elle apparaît dans une vision annonçant sa propre mort : cette vision se produit à la première des 9 heures de la nuit. Dans un poème qu'il compose en l'honneur de sa dame, celle-ci se trouve mentionnée au neuvième vers. Il aura ensuite une seconde vision de mort, encore à none ; et à la suite de la troisième vision semblable, il sera lui-même malade pendant 9 jours. La dernière vision qu'il aura de Béatrice se situe aussi vers none (c. XXXIX).

Parmi tous ces 9, les premiers revêtent une importance particulière en rapport avec le chiffre mythique de la femme. La première fois que Béatrice apparaît, c'est l'existence même de la femme qui est révélée à Dante. Cette fillette qui commence sa vie ne fait qu'apparaître, sans poser de geste particulier,

simplement

cinta e ornata a la guisa che a la sua giovanissima età si convenia.

La seconde fois, neuf ans plus tard, elle est une jeune adulte, entourée d'autres femmes. Son "salut" vers Dante inaugure la possibilité d'un dialogue amoureux, qui serait vécu sous le signe de la maturité. Ensuite ce rapport amoureux femme-homme, qui est précisément la clé de voûte de l'oeuvre entière, sera enrichi de nouvelles composantes. Dans la première des trois visions qui annoncent la mort de Béatrice, celle-ci est vue reposant nue dans les bras d'un homme, lequel l'invite à manger son coeur, selon un motif traditionnel de l'érotique courtoise.

Si Béatrice est chiffre, étant femme, elle est aussi couleur. A sa première apparition, elle porte un vêtement de couleur rouge, ou plutôt "*sanguigno*". Ensuite, à la première vi-

sion de mort, le drap qui enveloppe sa nudité sera un drap "*sanguigno leggermente*". Le rouge "*sanguin*" symbolise le corps de la femme. Quant à son âme, elle se révélera être, à la seconde apparition - d'une Béatrice cette fois devenue adulte, agissante, sociale, joyeuse, presque aimante, - "*di colore bianchissima*", comme le vêtement que porte Béatrice à ce moment. C'est cette même couleur que Dante reverra au moment où la multitude des anges voit se manifester devant elle l'âme de Béatrice, sous la forme d'une "*nebuletta bianchissima*" (c. XXIII).

Ainsi, la Béatrice de la "*Vita nuova*" et la jeune miraculée d'Arras sont en réalité une même personne : elles sont toutes deux, dans des contextes différents, la femme, portant le chiffre de son identité cosmique.

Bruno Roy

NOTES

1. Edition F. Koenig, *Les miracles de Notre Dame par Gautier de Coinci*, Genève, Droz, IV (1970), pp. 295-320. Traduction par P. Kunstmann, *Vierge et merveille*, Paris, 10/18, 1981, pp. 118-140.

2. Le canon 1153 du *Codex iuris canonici* stipule que "si l'un des conjoints met en danger l'âme ou le corps de l'autre, (...) il donne à l'autre un motif légitime de se séparer, en vertu d'un décret de l'Ordinaire du lieu (= l'évêque), et même, s'il y a risque à attendre, de sa propre autorité".

3. Voir H. Chaumartin, *Le mal des ardents et le feu Saint-Antoine*, Vienne, Ternet-Martin, 1946 ; E. Von Kramer, *Maladies désignées par le nom d'un saint*, Helsinki, 1949 ; Sophie Castera, "La peau et sa pathologie : langage du corps et reflet de la pensée médiévale", *Médiévales* 3 (janv. 1983) pp. 8-17 ; F.-J. Beaussart, "Figures de la maladie dans les *Miracles de Notre Dame*", *Médiévales* 4 (mai 1983), pp. 74-90.

4. Texte latin de Hugues Farsit dans *Patr. lat.* 179, 1781. Le texte parle d'une protubérance sur le nez ("*quidquid carnulente cartilaginis in naso eius prominebat*"), et d'une lèvre supérieure proéminente ("*et labius superius quod naso subiacet usque ad maxillares et gingivas morales erat*").

5. Cf. P. Guiraud, *Dictionnaire érotique*, Paris, Payot, 1978, pp. 615-6 ; J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, Londres, 1982, pp. 85-90 (*fossa, antrum*, etc.). Le répertoire de proverbes latins de H. Walther cite *foramen* en ce sens : "*Dactylus antiquus non est mulieris amicus : / Frangitur ut stramen, cua uenerit ante foramen*" (no 4867) ; comp. nos 3709, 21850, 2400, 10832, 27188.

6. Manuscrit Freiburg-im-Brisgau, Universitätsbibliothek, 381, fol. 121v. Dans son commentaire aux *Fastes* d'Ovide, Arnoul utilise aussi le motif des trous, dans sa version septénaire : "*Fasti* IV, 761, "*labra Diane, scilicet septimus foramen, scilicet lo con*" (manuscrit Zürich, Zentralbibliothek, Rh 76, fol. 16rb).

7.
"A la forme du nez, on connaît la lance de Bayard":
H. Walther, *Lateinische Sprichtwörter und Sentenzen des Mittelalters*, Göttingen, 1963-1983, no 21200. A comparer avec un prologue de Bruscabille (XVII^e s.), qui explique pourquoi l'homme est mieux pourvu de nez que la femme : "Car Jupiter, voulant former l'homme avec plus de perfection, (...) luy a aussi donné deux nez, *primus capiti, secundus jacet in broquibus...*" (cité par J.-Cl. Aubailly, *Le monologue, le dialogue et la sottie*, Paris, Champion, 1976, p. 198).
8.
H. Walther, *Lateinische...*, n° 5014. Pour la forme française, B. Roy, *L'art d'amours*, Leyde, Brill, 1974, p. 247.
9.
Cf. *Ars amatoria* I, 622 : "*Exiguusque pedem, iuxta cuius quantitatem uulue quantitas dinoscitur*" ; *ibid.* III, 271 : "*Pes malus, distortus uel magnus, cuius magnitudo magnitudinis uulue est signum*" (ms. Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl., Gud. lat. 4o 155, fol. 135rb et 138v).
10.
Je pense à la magnifique *Ballade du sexe féminin* de Michel Butor (*Treize à la douzaine*, Montréal, Estérel, 1981) :
- Prince des yeux clairs aux sommets écumeux
de la palpitation
Prince des yeux fermés aux profonds flottements
de la satisfaction
Prince du nombre six qu'envahit l'un septième
Resserre doucement tes lèvres tandis que je
traverse l'âme entière*
11.
Sur ce motif, voir E Turdeanu, "Dieu créa l'homme de huit éléments et tira son nom des quatre coins du monde" *Revue des études roumaines*, 13-14 (1974), pp. 163-194 (ces huit éléments - un de moins que neuf - me paraissent renvoyer tacitement au problème des orifices) ; Y.G. Lepage, "Les versions françaises médiévales du récit apocryphe de la formation d'Adam", *Romania* 100 (1979), pp. 145-164.
12.
Voir Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris, De Boccard, 1954.
13.
Cf. *Idem*, p. 371. L'éditeur signale un passage parallèle d'Honorius (*Sacramentarium*, PL. 172, 733) ; la mention des 7 planètes en est cependant absente.
14.
Cf. *Idem*, pp. 115-6.
15.
Manuscrit München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 13002, fol. 7v. Ce dessin a été reproduit entre autres dans M. W. Evans, *Medieval Drawings*, Londres-New York, P. Hamlyn, 1969, PL. 81 ; L. Vinge, *The Five Senses. Studies in a Literary Tradition*, Lund, 1975, p. 49 (cette image se retrouve jusqu'au XVII^e siècle, d'après Vinge : p. 50, note 7). [Chez Robert Fludd, *Microcosmi Historia II*, Oppenheim, 1619, p. 219.]
16.
G Beech, "L'attribution des poèmes du Comte de Poitiers à Guillaume IX d'Aquitaine", *Cahiers de Civilisation Médiévale* 31 (1988), pp. 6-7.
17.
Pour un résumé récent des opinions sur ce schéma, voir J. Guzzardo, "Number Symbolism in the *Vita nuova*", *Canadian Journal of Italian Studies* 8 (1985), pp. 12-31.
18.
Plusieurs commentateurs modernes donnent le 8 juin comme date de la mort de Béatrice (v.g. A. Pézard, *Dante, Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, p. 61), une erreur réfutée depuis longtemps par T. Casini.



D'une féminité Autre, pour l'homme comme pour la femme.

par Yves LUGRIN *

1937. Talonné par le nazisme, le cancer, la mort proche, Freud lègue aux analystes à venir l'épineuse question de la fin de l'analyse. Butée incontournable, l'envie du pénis chez la femme, le refus de la féminité chez l'homme, nouent l'interminable de l'analyse à ce que nous nommons **féminité Autre**.

C'est en soulignant d'emblée la brûlante actualité de ces enjeux que nous circonscrivons le champ de cette féminité Autre pour l'homme comme pour la femme. Dans une rapide introduction, nous préciserons notre angle de lecture de Freud, lequel règle la question de la fin de l'analyse en la ramenant à une affaire de pratique, et en laissant ouverte son appréciation théorique.

A travers plusieurs allers-retours dans le survol de son oeuvre ⁽¹⁾, nous voudrions montrer comment il soutient en praticien ce qu'il échoue à articuler théoriquement, alors même que, clinicien averti, il ne cesse de pointer les multiples paramètres de cet essentiel, à nos yeux, qu'est la féminité Autre. Cette hypothèse nous permettra dans un premier temps de distinguer trois périodes dans le cheminement de Freud et de montrer combien chez lui l'extrême lucidité côtoie un relatif aveuglement.

Dans un deuxième temps, nous pointerons chez le second Freud le curieux parallèle qui associe, par le biais de l'analité, l'obsession-

nalité masculine à la caractérialité féminine. La femme, ou le féminin, devient ainsi le prototype de l'inalysable, d'origine constitutionnelle. La relève de quelques métaphores freudiennes illustrera notre propos.

Dans un troisième temps, nous montrerons la succession d'autocritiques courageuses par lesquelles Freud tente de mieux préciser ce qui ne cesse de lui échapper quant au féminin. Nous interrogerons alors l'articulation freudienne constitution-fonction comme un symptôme.

Dans un quatrième temps, nous indiquerons comment ses autocritiques avortent et restent sans effet véritable sur la pensée de Freud. Une lecture regrédiente et fragmentaire de textes échelonnés de 1937 à 1908 fera apparaître combien Freud, au-delà de l'inopérativité de ses autocritiques, ne cessait pourtant de flirter avec le plus vif de cette féminité Autre.

Nous tenterons en conclusion de proposer, à partir des trouvailles freudiennes même, une lecture nouvelle de ses élaborations, faisant ainsi de Freud un chercheur au plus intime de l'actualité psychanalytique, moins père de la psychanalyse que témoin de son avant-garde.

Dans un puissant article, Solange Nobécourt ⁽²⁾ fait se croiser l'ascèse analytique lacanienne et la théologie négative.

"Seuls, dit-elle, dans la culture occidentale qui est la nôtre, des maîtres spirituels ont précédé Freud dans l'affirmation de la

(*) Psychanalyste, CFRP, Paris.
Cet essai date de 1984.

vanité des enjeux moïques et, par là, conduit le questionnement du désir humain "outremires", vers l'inconnu (...)." (SN 198)

L'auteur en arrive ainsi à préciser ce qui, à ses yeux, serait la conception de la fin de l'analyse chez Lacan :

"Le projet théorique de Lacan, dans un redoublement du pessimisme freudien, semble tenir pour ultime la rencontre du Réel dans un affrontement symbolique à la perte, à la mort et à la défaillance de la parole. Il forge tout un vocabulaire allusif, "apophatique", pour cerner l'aporie de ce désêtre. Comme si la vaste somme théorique dont il se veut seulement le signataire se déployait autour d'un point ombilical où le sujet recevra du néant "son propre message inversé"."

(SN 212/213)

Solange Nobécourt ponctue son article par une sévère condamnation des risques de perversion de la fin de l'analyse et dénonce violemment l'éthique qui prévaudrait chez certains lacaniens.

"Dans cette éthique, la castration se présente comme l'enjeu d'un défi : le démenti du déni idéaliserait la désillusion, l'apologie de l'inutile, l'exaltation de la pure perte et la fascination de l'horreur draperont d'une élégance funèbre un désespoir fixé au scandale de la vanité de toute appropriation, et l'absence de règle autorisera l'exercice du caprice comme Loi du désir". (SN 214)

Et l'auteur de condamner un certain lacanisme au nom même d'un retour à Lacan. Au-delà de la polémique, elle étaye son propos en se référant aux maîtres spirituels qui ont fait notre culture. Lacan s'en tiendrait, selon elle, à ce que Tauler, disciple de Maître Eckhart, désigne comme second temps de l'ascèse contemplative. Après "la joie de découvrir Dieu par la considération de son oeuvre dans la création" (SN 203), premier degré, surgit un second temps, celui du **désenchantement**, de la désillusion, où "Dieu reprend tout ce qu'il avait donné, l'homme ne sait plus rien de Dieu" (id.). Epreuve de dérélition dont témoigne Saint Jean de la Croix dans son poème

La Nuit Obscure. C'est à cette étape que Lacan bornerait la conversion analytique.

Or, il existe chez Tauler un troisième degré, où la négativité s'accepte au lieu de se redoubler sur elle-même comme néant. Hors idéalisation de la dénarcissisation, s'ouvre une dimension Autre et tierce : "C'est comme s'il passait de la mort à la vie". "Ici, l'homme a le sentiment et l'impression qu'il est comme perdu. Il ne sait, il n'éprouve, il ne sent plus rien de lui-même. Il n'a plus conscience que d'être un simple" (SN 209). Saint Jean de la Croix disait, lui, "sans appui et pourtant appuyé" ; Denis Vasse dira "un parmi d'autres"⁽³⁾.

En analyste, Solange Nobécourt tente de repérer l'économie de cette expérience de traversée douloureuse par la parole du moi-miroir divinisé. A l'inverse du lacanisme, ce troisième temps offre une autre issue au message : "S'il est vidé d'objets imaginaires, le message, au lieu de s'y réfléchir pour une nouvelle aliénation idéalisante, tombe au **primaire insu**, dans le vecteur oral passif de la réceptivité. Jusqu'à s'épuiser (SN 306)".

Différentes formulations, empruntées à d'autres auteurs, éclairent de façon approximative cette expérience du "primaire insu" : "aperception sans mode", "passivité éveillée et abandon sans haine", "détachement porté à l'ultime simplicité sans projet". Temps du désir.

Dans cette lignée d'un dépassement du champ de la parole et du langage, non de son ignorance, Xavier Audouard ⁽⁴⁾ en appelle à la "non-psychanalyse ou l'ouverture" (XA-1). Dans la même veine, il dégage un autre rapport au réel, expérience de "certitude sensible" (XA-2 54) faite de "banalité, de quotidienneté, de non-volonté de témoignage, de ralliement comme innocent et spontané à l'ici et maintenant de "tout le monde"', *hic et nunc* où "le réel s'affirme alors comme réel et non comme vérité" (XA-2 55).

Olivier Clément ⁽⁵⁾, chrétien orthodoxe non

psychanalyste, utilise, à propos de cette expérience pour lui religieuse, des métaphores beaucoup plus charnelles : "irradiation d'un visage" (OC 114), "souffle vivifiant", "vie puissante, résurrectionnelle que l'Esprit nous communique maintenant en nous intégrant au corps sacramentel du Christ"(OC 106), "visage à jamais ouvert" (OC 115). L'icône témoigne de l'impensable de cette expérience d'incarnation. En elle, "le traitement des organes des sens suggère une illumination par la grâce et leur métamorphose en organes d'adoration" (OC 58). A ce degré, l'*ad-oratio* subvertit notre rapport à la parole, nous invitant comme dans la prière à être "plus sensible au mystère comme silence qu'au mystère comme parole, serait-elle Parole de Dieu", "car l'Esprit est à la fois le souffle qui porte la Parole et le Silence au cœur de celle-ci." (OC 88)

Prenons la mesure des enjeux, en saisissant combien la question du rapport dernier au champ de la parole et du langage en psychanalyse se noue ici à celle du corps et de l'incarnation. Privilégiant l'inconscient structuré comme un langage, Lacan nous a libérés des impasses freudiennes quant au biologique ou au constitutionnel ; mais, ce faisant, n'a-t-il pas, hélas, jeté l'enfant avec l'eau du bain ? N'a-t-il pas évacué à son tour la question du corps, ou, plus précisément, de la parole *s'incarnant* ? (*) Sommes-nous là dans la ten-

(*) Nombre d'analystes, dans la mouvance lacanienne, tentent à leur façon et dans la dispersion, de retrouver et de cerner ce champ du corps.

M. Montrelay interroge le féminin ; M. David-Menard questionne les dogmes lacaniens : "le désir est-il mystique par principe, pervers par réalisation ?", "l'insatisfaction du désir" gomme-t-elle pour autant "la satisfaction de la pulsion" ? François Perrier sonde "les corps malades du signifiant". Plus extrême encore, Pierre Benoit tente de penser une *méta*-biologie à partir des errements de Freud, et en vient à évoquer un flux sémantique primaire. Xavier Audouard, Denis Vasse dialectisant l'apport de Lacan par celui de

tative confuse de penser un corps d'avant le langage ? Partageons-nous ici ce qui fut dénoncé chez Françoise Dolto comme de "lamentables bondieuseries" ? Nous verrons simplement que ces questions ne sont que le redéploiement dans un autre temps du mouvement analytique, dans une autre sphère de recherche et un autre état de la science et de la culture de ce sur quoi Freud butait en 1937.

Cet enjeu de la fin de l'analyse, Freud l'a légué à Lacan qui nous a fait, à son tour, héritiers de ce cadeau empoisonné. Ce fruit de discord que Lacan nous a laissé dans l'après-coup de sa père-sévérité dissolutoire, n'était-il pas déjà aux fondements de l'aventure lacanienne ? Prenons la dernière page du *Discours de Rome* ⁽⁶⁾ pour y entendre résonner une parole où les bondieuseries n'ont rien de lamentable et invitent à la méditation. Lacan évoque la réponse du dieu du tonnerre à la prière "Parlons" des Dévas, des hommes et des Asuras en fin de noviciat : "(...) *Damayata*, domptez-vous (...)", "(...) *Datta*, donnez (...)", "(...) *Dayadhvam*, faites grâce (...)". Et Lacan termine par ces mots :

"C'est là, reprend le texte, ce que la voix divine fait entendre dans le tonnerre : *Soumission, don, grâce. Da da da.*" (JL 322)

Reconnaissons là un discours très proche des thèses de S. Nobecourt, X. Audouard ou O. Clément. Comment comprendre alors qu'un tel accord de départ aboutisse à la fin du parcours de Lacan à un tel désaccord ? Xavier Audouard s'est déjà longuement attaché à se demander "si cette conclusion d'un texte resté prestigieux n'en constitue pas tout aussitôt le démenti" (XA-3) ? Fort de ce préalable, soulignons deux faits, l'un infime, l'autre de poids.

Françoise Dolto, retrouvent au cœur de leur réflexion la question du corps.

Ces démarches singulières déjouent tout projet psycho-somatique et invitent à penser une psychanalyse et une médecine autres.

Lacan réduit la première réponse du dieu du tonnerre : "domptez-vous" (*), à la simple soumission, alors même qu'une telle réduction n'est pas imposée dans la traduction des deux autres réponses de la voix divine. Cette nuance infime situe le saut opéré par Lacan, pour qui la soumission, le don et la grâce ne s'entendent que référés à la parole : soumission à la loi de la parole, reconnaissance de l'homme dans le don de la parole, et grâce, résonance à l'invocation de la parole.

La conclusion de ce *Discours de Rome* se prête ainsi à deux lectures radicalement contradictoires. De la parole, on peut glisser du côté du langage et de la contrainte des chaînes signifiantes, comme on peut aller du côté de la voix, racine du sujet dans le corps en tant que lieu de l'Autre. D'un côté, le don, la soumission et la grâce inviteront à se soumettre au sans-garantie de la vérité, à se reconnaître dans ce qui fait reste et déchet dans nos représentations ; de l'autre, à l'acceptation de soi comme présence charnelle et vivante habitée par l'Altérité. D'un côté, on est dans le second temps décrit par Tauler ; de l'autre, dans le troisième, qui en est le dépassement et l'ouverture.

Freud lui-même, dès 1924, évoquait la soumission obligée de l'homme non seulement au logos mais au couple divin "*Logos kai Ananké*" (SF 20). Pour lui, l'homme est donc soumis au discours, comme parole ou langage, mais aussi, et simultanément, à la Nécessité. Lacan a repris cette question de la nécessité,

(*) Dompter n'est pas soumettre et suppose moins une obéissance à une instance extérieure qu'une victoire sur des forces intérieures, ce qu'illustre bien l'étymologie du verbe. Issu du latin *domitare*, fréquentatif du verbe *domo, ui, itum, are*, dompter, selon le Gaffiot, signifie d'abord : dompter, réduire, dresser, apprivoiser (les animaux) (dompter les bêtes sauvages). Le verbe signifie aussi, au propre et au figuré, vaincre, réduire, subjuguier : dompter les nations, dompter le sol avec une charrue, tenir les passions sous le joug. Dompter semble fonder le sol que féconde la parole dans le corps, comme si, là d'abord, elle se faisait entendre.

mais pour la réduire à la catégorie logique du nécessaire, soit, dans le rapport du symbolique au réel, ce qui cesse ou ne cesse pas de s'écrire ou de ne pas s'écrire. Par cette réduction, Lacan en opère une seconde en se limitant à la traduction latine du terme grec d'*Ananké* (*)

Sa réduction de l'*Ananké* freudienne à l'*ananké* du logos, au détriment de celle du corps sexué et mortel, n'est-elle pas la maldonne initiale qui, tel le ver dans le fruit, corrompt l'aboutissement de Lacan ou de certains de ses élèves sur la délicate question des fins et de la fin de l'analyse ? N'est-ce pas cela même que Françoise Dolto ⁽⁷⁾, dans sa réponse au discours de Lacan à Rome, souligne avec le courage qu'autorise son respect à l'endroit du futur auteur des *Ecrits*. Seule à cette époque, elle relève à haute voix ce qui, dans l'intervention de Lacan, non pas la chagrine intellectuellement, mais la blesse dans sa chair et son cœur de femme. Après avoir dit son adhésion et sa joie, Dolto fait une réserve lucide, sur laquelle elle ne cédera jamais malgré les dérisions ou les insultes, comme si elle pressentait là le germe dangereux d'une future impasse : "Mais il y a un passage qui m'a fait de la peine. J'y vais directement. C'est la façon péjorative avec laquelle Lacan parle de la maturation de la vie instinctive. Je ne peux accepter que soit discréditée cette hypothèse". (FD 1)

(*) Certains auteurs pensent le mot grec d'*ananké* comme associé au bas-breton *anken* qui signifie chagrin. Chagrin pourrait venir lui-même du turc *cagri*, avec influence de grain. Au XVI^{ème} siècle, *sagrin* désigne un "cuir grenu". *Ananké* marque le grain du cuir, la peau du sujet, et s'associe à une épreuve dont le corps, dans sa servitude, est le support. "Peau de chagrin" serait ainsi un pléonasme.

Le dictionnaire Bailly donne trois champs de significations à ce terme, chacun concourant à sa dimension charnelle. De la nécessité comme contrainte, au sens d'une nécessité logique, on passe à la destinée inévitable, au destin, mais aussi au besoin physique, à la loi de la nature, à la vie nécessaire marquée par la misère, la souffrance ou l'extrémité pénible. Enfin, la nécessité est aussi moyen de contrainte (torture, prison) et dernière voie, ce dont participent les liens du sang.

Tous les analystes évoqués jusqu'ici semblent tentés de concilier l'extraordinaire avancée lacanienne avec l'obscur question du corps. Ils se refusent, à l'encontre de Lacan, à penser que "le corps est une image" et leur prise en considération du poids de l'économie pulsionnelle nous paraît être d'une extrême fidélité à Freud. Comme le rappelle Xavier Audouard, il y a, chez ce dernier, une "prévalence du "fait psy" sur toutes les considérations qui prennent en compte l'ordre des représentations, l'ordre des apparences (...) ou des phénomènes (...) : c'est la conséquence immédiate de la pratique de la règle fondamentale (XA-2)".

Cette prise en considération du **quantitatif**, de l'économique du "fait psy", Freud la soutient comme praticien, la repère comme clinicien, mais, avons-nous dit, la manque comme théoricien. C'est ce paradoxe que nous allons maintenant tenter de déployer à partir de notre adhésion à l'autre fin possible de l'analyse que nous avons présentée. La "passivité éveillée", la "certitude sensible", le "primaire insu", le "vecteur oral passif de la réceptivité" que nous évoquions plus haut, c'est ce que nous nommons **féminité Autre**.

Grâce à elle, nous pourrions prendre appui sur cette véritable pierre d'achoppement contre laquelle Freud vint buter en 1937- ce "roc" dont il parle - pour en faire la pierre angulaire de notre réflexion: elle va nous permettre, en effet, une autre approche du refus par la femme de sa position féminine et du rejet par l'homme de sa féminité, une autre saisie du couple activité-passivité.

Freud renvoie tout cela, avons-nous dit, au constitutionnel, à l'endogène et au biologique. Nous risquons ici une autre perspective, que Freud ne pouvait pas aborder : la notion de réel articulée aux registres de l'imaginaire et du symbolique lui manquait. Par ailleurs, il semble s'être limité au seul versant judaïque de sa culture judéo-chrétienne. Et cependant, - nous souhaitons moins le démontrer que le suggérer - , Freud ne cesse d'approcher l'issue, mais celle-ci demeure infranchie.

TROIS ERES FREUDIENNES

LA PAROLE COMME MYSTERE

De 1895 à 1910, le premier Freud découvre le champ d'un inconscient structuré comme un langage. Nos associations les plus libres se révèlent contraintes par un ordre langagier qui fait que "ça" parle, à notre insu, dans le symptôme hystérique (1893-1895), le rêve (1900-1901), la vie quotidienne (1901), le mot d'esprit (1905), le délire (1907), les actes obsédants et les exercices religieux (1907), la création littéraire et le rêve éveillé. *Dora* (1905), *Le Petit Hans* (1909), *L'Homme aux Rats* (1909) illustrent l'acquis de la recherche de Freud quand à l'insistance de l'ordre du langage où se déploie la vérité de l'épreuve oedipienne.

Ce premier Freud, "lacanien" en fait depuis 1905, décrit l'horizon sur lequel se découpe le discours, le sol où il s'enracine. Cette toile et ce fond, c'est la réalité brute du sexuel, dont il repère la dynamique et l'économie pulsionnelle. Freud écarte résolument de son champ d'intérêt les névroses non susceptibles de permettre le jeu des affects et des représentations par et dans des transferts de signifiants. Les névroses actuelles ne sont plus à l'ordre du jour et les névroses narcissiques laissées à Jung et à Abraham.

LE MUTIQUE COMME MYSTERE

Dans une seconde période (1910-1920), confronté aux aléas de sa pratique, aux maladresses et déviations de celle de ses collègues, Freud découvre peu à peu combien et comment "ça" refuse de parler. Ce mutique, - travail des résistances, - dérouté l'interprétation et en désamorce les effets. La connaissance de l'inconscient, acquise au cours de la première étape de son oeuvre, ne suffit plus à la tâche et Freud réoriente donc sa recherche en la nouant à sa pratique nouvelle. Cette évolution impose "(...) des travaux didactiques et

techniques, dont nous n'exigerons pas - dit-il - qu'ils nous apportent toujours du nouveau" (SN 6). La grisante découverte de l'inconscient se trouve ainsi, tristement, barrée et remplacée par "(...) un intérêt plus clinique que scientifique (...)", privilégiant "(...) les buts d'ordre pratique (...)", "(...) les résultats de notre thérapeutique (...)" (SF 4).

L'interprétation n'est plus réductible à la levée des signifiants refoulés, par mise en jeu (scientiste) de leur littéralité pour libérer la vérité enclose du symptôme et le sujet empêtré dans ses chaînes signifiantes. Elle a maintenant à tenir compte, au-delà de la logique du signifiant, du poids du mutique. De la science et de la logique du rêve, l'accent se déplace sur le "maniement" de son interprétation (1912). Cet art est requis par la pratique, qui doit tenir compte de la dynamique du transfert (1912) et des particularités de l'amour qui s'y dépose (1915). L'interprétation ne peut plus se limiter à la répétition et à la remémoration, le temps de l'élaboration (1914) doit être respecté.

La prise en considération des conditions de l'analyse amènera Freud à dénoncer le rapport de l'analyste à ses théories et idéaux. Invité à ne pas adopter "une attitude d'hygiéniste" ou de "fanatique toqué" (SF 4), à se départir de "l'orgueil éducatif" et "thérapeutique", à modérer son "zèle" (SF 8), l'analyste doit renoncer à sa demande d'une connaissance totale de l'inconscient. L'analyse "demeure évidemment incomplète"; toute personne sur le divan est vouée à l'interminable, "elle ne cesse de découvrir en elle-même comme en autrui des éléments nouveaux". De même, "une production onirique riche en matériaux doit (...) être considérée comme non entièrement explicable" (SF 6). En soulignant ces évidences, Freud questionne le désir de l'analyste : sa demande de savoir, son besoin de comprendre risquent d'induire une dommageable *furor sanandi* qui n'est que le *punctum caecum* dans ses facultés de perception analytique" (SF 12). L'analyste devrait

suivre l'humilité lucide d'Ambroise Paré : "Je le pansai, Dieu le guérit" (SF 8).

Une telle invitation de Freud à brider cette envie qui nous "pousse à savoir" (SF 3), à ne pas nous prendre pour le créateur, articule la pratique analytique moins à la logique de l'inconscient qu'à l'éthique qui soutient la conduite de la cure. Ajoutons que l'éthique de la psychanalyse engage autant l'analysant que l'analyste, qui devra d'abord et avant tout, non pas penser l'analysant, mais favoriser et garantir son "obéissance à la règle psychanalytique" (SF 8). Le "cérémonial imposé pendant les séances" fonctionne ainsi comme instance tierce, et en passe par les "deux questions importantes : celles du temps et de l'argent" (SF 10) ; en en parlant sans "fausse honte", l'analyste se conforme à l'inaugurale "promesse d'être tout à fait franc" (SF 10).

La procédure analytique semble être le rouage Altérogène susceptible de vaincre le mutique qui risque de sourdre dans le duel intersubjectif analysant-analyste.

Plutôt qu'un enjeu clinique, c'est d'abord l'enjeu éthique de l'analyse qui va pousser Freud à préciser les indications de la cure. Un "triage" est nécessaire pour distinguer et éventuellement ne retenir que ceux qui "aspirent à la guérison totale" et "consacrent au traitement tout le temps nécessaire" (SF 5). L'analyse est réservée "aux personnes de plus grande valeur, aux personnalités les plus évoluées", elle est peu indiquée pour "les malades qui ne possèdent pas un degré suffisant d'éducation et dont le caractère n'est pas assez sûr" (SF 2). Autrement dit, des critères éthiques sont nécessaires dans cette longue traversée qu'est une analyse, quand celle-ci vise, au-delà de la disparition du symptôme, une "guérison totale". L'analysant, déçu dans sa demande d'aide immédiate, devra souffrir "l'impénétrable" du désir de l'analyste, endurer "l'état de frustration" (SF 8), et accepter ce fait "cruel" que l'analyste veille "à ce que les souffrances (...) ne s'atténuent pas prématurément" (SF 16). Epreuve du temps, donc.

D'autre part, ces critères éthiques se justifient cliniquement : seuls les sujets "éducables" possèdent "la plasticité des processus psychiques sur laquelle s'appuie la thérapeutique" analytique (SF 2). Car, Freud le constate :

"Tous les névrosés ne sont pas au même degré capables de hautes sublimations ; (...) beaucoup (...) ne seraient jamais tombés malades s'ils avaient possédé le don de sublimer leurs pulsions." (SF 8)

Nous verrons par la suite que, pour Freud, la femme n'est pas en ce sens un sujet très "éducable", qu'elle éprouve des difficultés quant à la sublimation, et souffre d'un manque de plasticité des processus psychiques. Or, cet inéducable, cette inertie ou ce monolithisme des processus psychiques, c'est ce qui fait justement le mutique que le second Freud tente de canaliser.

Il en tente la théorisation par l'introduction du narcissisme (1914), l'approfondissement de la métapsychologie (1915), la prise en compte du fantasme (1919). Ces essais se ponctuent en 1920 par *l'Au-delà du principe de plaisir*. Posant sa dernière théorie des pulsions, Freud découvre les pulsions de mort et leur travail silencieux, qui cherche à ramener l'être vivant à "un état de stabilité anorganique" (SF 20), ultime pointe d'un mutique du discours et du corps.

Mais parallèlement, en deçà du grand théoricien qui se révèle dans ces essais célèbres mais au-delà du simple "praticien" qu'il n'a d'ailleurs jamais été, Freud nous offre aussi, en clinicien averti, divers travaux témoignant autrement du roc de son expérience. Nous y reviendrons.

ETAPE MANQUEE : LE MYSTERE COMME SILENCE.

Dans la troisième étape de son périple, Freud n'amène pas de bouleversements théoriques majeurs : à côté de quelques textes cliniques importants (nous les évoquerons), il ouvre sa réflexion aux problèmes de l'humanité - *Avenir d'une illusion* (1927),

Malaise dans la civilisation (1930) - et clôt son oeuvre en 1939 avec *Moïse et le monothéisme*.

Il retrouve dans ce dernier livre ce que nous montrerons comme étant son obsession de toujours, soit le dur "progrès de la civilisation" qui marque "la victoire de la spiritualité sur la sensualité". Fidèle à sa théorie de l'Oedipe, il réfère ce pas civilisateur au passage de la mère au père". La "dématérialisation de Dieu", l'interdiction de s'en faire une image, la corrélative "obligation d'adorer un dieu invisible", "sans nom ni visage", permettraient le saut salvateur du polythéisme maternel des sens et pulsions au monothéisme paternel de la parole légiférante, du Nom du Père :

"Qu'est-ce que progresser dans la voie de la spiritualité sinon reléguer au second plan les perceptions sensorielles directes en donnant le pas aux souvenirs, aux déductions, aux réflexions, tous processus intellectuels tenus pour supérieurs ; c'est décider, par exemple, que la paternité, bien que les sens ne la puissent déceler, est plus importante que la maternité. C'est pourquoi le fils porte le nom de son père et en hérite." (SF 23)

Alors même qu'il les dénonce, Freud en revient donc à des préjugés dualistes : paternel-maternel (1939), virilité-féminité (1937), activité-passivité (1924) et (1919) masochisme et fantasme. Ces couples se chevauchent partiellement et dessinent le coeur de l'énigme : soit l'insondable de leur rencontre et de leur transsubstantiation. Ce saut du sensuel au spirituel, de l'organisme vivant à la parole, constitue la difficulté même de la fin de toute analyse telle que Freud l'envisage.

Nous pensons pour notre part qu'à trop obsessionnellement privilégier l'axe idéal paternel-virilité-activité-spiritualité, et à dénoncer l'axe maternel-féminité-passivité-sensualité, on s'enferme dans un système binaire clos, qui n'est dû qu'à la pauvreté de notre imaginaire. Freud a maintes fois esquissé des sorties possibles hors de cette confusion, mais

sans les exploiter pleinement et en les oubliant en 1937 et 1939. Or, il n'est pas dupe, et pressent bien que cette question de la fin de l'analyse est un piège à fantasmes (théories et idéaux analytiques pouvant fonctionner comme objet). Insoluble théoriquement, le problème peut cependant trouver une solution dans la pratique :

"Je n'entends pas prétendre que l'analyse est un travail généralement sans conclusion. Quelle que soit l'opinion théorique qu'on professe sur ce point, la fin d'une analyse est, à mon avis, une question de pratique, rebus bene gestis." (SF 22)

L'impasse théorique du dernier Freud, heureusement dépassée en pratique, nous questionne par sa fonction de carrefour où se croisent les fondamentales interrogations de notre introduction.

Freud bute sur le caractère **interminable** de l'analyse. Pris comme il l'est dans ses schémas binaires, il ne peut penser un espace tiers où le masculin comme le féminin s'ouvriraient à une passivité Autre, ni mâle ni femelle, où la passivité ne serait ni homosexualité latente ni douceuse naïveté, où le versant "éveillé" de cette passivité serait une activité Autre, irréductible à l'activisme guerrier de l'imaginaire masculin, où l'envie du pénis se transmueraient en une envie Autre, visant un objet Autre, au-delà de celui qui ferait le piètre privilège de l'homme.

Par là-même, Freud ne peut penser la dimension tierce du corps, ni pur organisme vivant, ni pure instance parlante, mais effet de leur transsubstantiation. Le corps manqué fait alors retour dans la théorie comme ce réel dont la biologie à venir devra rendre compte.

Cette double difficulté de Freud en implique d'ailleurs une troisième. Il s'en tient, quant à la sexualité masculine et féminine, aux avatars oedipiens et à la castration imaginaire, destin de toute demande. Ce faisant, il ne peut penser le désir, ni masculin ni féminin, comme accès ou retour à cet espace tiers du corps en tant que lieu de l'Autre.

En cette dernière étape de sa vie et de son oeuvre, Freud oublie ses avancées précédentes. Sans l'apport déterminant de son judaïsme, il n'aurait peut-être pas à ce point privilégié l'ordre de la lettre, de la loi et de la parole du père. Privé de l'appui que le christianisme pouvait lui donner, il ne pouvait résoudre la question de la fin de l'analyse, où la question du corps se conjugue à celle d'une féminité Autre pour l'homme comme pour la femme, telle que nous tentons de l'explicitier.

Freud privilégie en effet un Dieu de courroux et de colère par rapport à un Dieu d'amour et de pardon ; l'Eternel invisible prend chez lui le pas sur le Fils qui l'incarne. A la suite de Moïse, il dénonce le culte des images et ignore tout rapport à l'image Autre, l'icône comme visage de Jésus en qui Dieu s'est fait voir sans cesser d'être caché. Nous pourrions, à la suite d'Olivier Clément, reprendre ici les paroles de Lévinas :

"Le visage constitue paradoxalement "le visible de l'invisible"; c'est "l'invisible qui se dévoile" en se voilant, non par retranchement dans un au-delà mais par l'insaisissable même du vrai visage. (...) Un visage ouvert, doublement : à l'origine et à l'autre (...)."

(OC 26/27)

La dématérialisation du corps que semble prôner Freud n'est pas son illumination en son tréfonds, sa défiguration n'est pas sa transfiguration en visage, témoignage patent de la Vie qui s'est manifestée. Le troisième Freud, après avoir sondé comme aucun autre le mystère de ce qui parle à notre insu, le mystère de ce qui "mutique" en nous, échoue en 1937 et, pour les raisons évoquées, manque ce pas extraordinaire qu'implique justement la fin d'une analyse. Ce qui l'aurait fait se soumettre au mystère comme silence.

Mais Freud en homme de sciences récuse toute foi et ne cesse de rêver du grand soir où la science nous dira l'origine et la fin. Son pessimisme indiquait pourtant bien la lucidité avec laquelle il considérait ce rêve, auquel par ailleurs il ne pouvait renoncer.

OBSESSIONNALITE MASCULINE ET CARACTERE FEMININ

Au décours de la seconde période de son oeuvre, Freud traque, nous l'avons vu, l'inéducable, le dévalorisant, l'absence de plasticité qui invalide la pratique analytique - roc décidément rebelle au travail associatif. Freud le repère, protéiforme, dans les manifestations "d'un type particulier de choix objectal chez l'homme" (1910), en jeu dans "le plus général des rabaissements de la vie amoureuse" (1912) et dans le "tabou de la virginité" (1918). Cette pierre dans le jardin analytique s'avère active, vitriolante même, comme en témoignent "quelques traits de caractère dégagés par la psychanalyse" (1916) chez ceux qui se veulent "les exceptions", "ceux qui échouent devant le succès" ou deviennent des "criminels par sentiments de culpabilité". Cet "impraticable" qui contrarie le projet analytique, c'est aussi celui qui surgit à travers l'amour de transfert (1915).

Un tel matériel "si opaque", "si déconcertant", Freud le repère encore dans l'orgueil masculin, fait d' "avarice, pédanterie et entêtement" et qui sous-tend le non, le refus, la rébellion à la passivité (SF 14). Mais si ce type de caractère, de nature érotico-sadique-anale, est le fait de l'homme à personnalité (ou névrose) obsessionnelle, il l'est tout autant, sinon plus, des femmes. (Le second Freud ne parle plus en termes d'hystérie).

Quel réfractaire à l'analyse se manifeste dans "l'étrange modification du caractère des femmes après leur renonciation à la vie génitale ? Quel indomptable surgit quand, sous le masque des "gracieuses jeunes filles", des "caressantes épouses", pointe la figure grimaçante du "vieux dragon" ? Quel indocile éclate chez ces femmes devenues "querelleuses, harcelantes, raisonneuses, mesquines et avares" (SF 18) ?

Remarquons combien les traits indisciplinables que nous venons de relever sont ceux qui alimentent, en 1937, le refus de la castration

chez l'homme et chez la femme, que nous nommerons ici "vecteur anal actif" pour l'opposer au vecteur oral passif de la féminité Autre : l'abandon sans haine est ici tension haineuse, la réceptivité, captation, rétention et crispation musculaire du sujet redoublé sur lui-même.

Enclave étrangère dans l'intime, cette réalité hétérogène à l'éducation analytique et à l'élaboration discursive, Freud en cerne l'économie dès 1913, quand il s'attarde sur la "predisposition à la névrose obsessionnelle". Il en approche la dynamique en étudiant, en 1917, "les transformations des pulsions particulièrement dans l'érotisme anal". L'aspect de predisposition, de traits constitutionnels et endogènes, se précise dans l'énigme du caractère, qu'il oppose à la névrose : si "nous retrouvons les mêmes forces instinctives", dit-il, il y a cependant "du point de vue théorique, une différence nette". Freud, dans cette voie, vise la topique du caractériel : là où "dans le mécanisme névrotique, le refoulement échoue, le refoulé trouv(ant) moyen d'émerger à nouveau", il en va tout autrement du caractère, réfractaire à l'analyse.

"Dans la formation du caractère, ou bien le refoulement n'a pas eu lieu, ou bien il se fait sans heurt, c'est-à-dire réussit à remplacer le refoulé par des mécanismes réactionnels ou des sublimations." (SF18)

C'est ce qui rend ces symptômes asymptomatiques, "moins transparents et moins accessibles à l'analyse". Quatre ans plus tard, Freud continue d'interroger le destin des "motions pulsionnelles de l'érotisme anal" et du sadisme de l' "organisation pré-génitale" lors de "l'établissement de l'organisation génitale définitive" :

"Subsistaient-elles en tant que telles mais toutefois à l'état de refoulement ? Etaient-elles vouées à être sublimées ou à être consommées par transpositions en attributs de caractère, ou trouvaient-elles accueil auprès de la nouvelle structuration de la sexualité déterminée par le primat des organes génitaux ?"

(SF 14)

Si Freud nous laisse penser à une répartition du pulsionnel érotico-sadique-anal variable selon les divers destins évoqués, il distingue un mécanisme de consommation des pulsions par transposition en attributs de caractère. Ce mécanisme surprenant est un refoulement réussi sans rejeton du refoulé, et une sublimation manquée sans déssexualisation d'un but nouveau. Ni auto-érotique, ni narcissique, comment penser une telle organisation ? (*) Pourrions-nous en faire des pointes cautérisées de névrose actuelle ?

Cet hétérogène impondérable, qui paraît étranger à la mesure du discours et de l'analyse, Freud le retrouvera tel quel en 1937. C'est lui qui nourrit son pessimisme, et aussi son non acharnement : lucidement, il fait de la pratique analytique "la troisième de ces professions "impossibles" où l'on peut d'avance être sûr d'échouer". (SF 22)

Le relevé par nous de quelques métaphores freudiennes va nous permettre à présent de souligner combien c'est la femme qui incarne, sur la scène analytique de la seconde étape de la pensée de Freud, l'"impossible" dont il est ici question.

Dans sa première période, Freud chérit les métaphores archéologiques, l'archaïque hétéroclite s'avérant inscription parlante et trace de civilisation. Peu à peu, cependant, l'archéologue se mue en une sorte de fondeur-métallurgiste (nous sommes, ne l'oublions pas, au début du siècle), mais qui aurait gardé un enthousiasme d'alchimiste du Moyen Âge. Ainsi Freud en vient-il à avancer que la tâche de l'interprétation consiste "pour ainsi dire" à "extraire du minerai des idées fortuites le pur métal des pensées refoulées" (SF 1). La découverte de strates signifiantes ensevelies fait place à l'extraction de produits bruts qui

en appelle au feu d'une purification, d'une sublimation.

Dans la seconde période, celle des écrits techniques, la dimension de la consistance de l'objet se précise. L'accès à la mine du trésor des signifiants se complique, alors même que "les effets thérapeutiques" s'imposent comme "proportionnels à l'inaccessibilité de l'objet". Du minerai de la parole vide, comment accéder au pur métal du signifiant, ou - nouvelle métaphore, plutôt inattendue - au "champ opératoire" ? Pour décrire l'inconfort auquel ses détracteurs voudraient le condamner, Freud compare sa situation, au cas éventuel où les dits détracteurs s'avéreraient avoir raison, à celle des gynécologues turcs du passé :

"(...) tout ce que le spécialiste des maladies des femmes peut faire est de tâter les pouls de sa malade, qui lui passe son bras à travers le trou d'une cloison." (SF 4)

Le "champ opératoire" du signifiant se trouve ainsi superposé à l'inaccessible antre originel, - celui de l'utérus maternel beaucoup plus que celui du vagin de la femme, pensons-nous. D'ailleurs, notre hypothèse se conforte à la lecture de Freud : c'est bien se qui se trame dans l'antre maternel-féminin, insondable à la lumière du discours inconscient, qui vient ainsi saper de l'intérieur la mine analytique. Cet "hétérogène" invite à passer de la sublimation au sens chimique du terme à une transsubstantiation alchimiste, où ce qui ne parle pas doit se laisser conjurer par le sacré de la parole. Nous retrouvons le *diabolique* (rebelle à tout *symbolique*) que les hystériques d'avant Freud incarnaient, le logeant dans leurs entrailles : "*dans les contes de fées, on parle de certains mauvais esprits dont la malfaisance se trouve brisée dès qu'on peut les interpeller par leur nom secret.*" (SF 4) S'il refuse de parler, de s'expliquer, de comparaître sur la scène du discours, qu'au moins ce diabolique accepte de se nommer ! Esprit rebelle et malfaisant, le diabolique n'est-il pas le parent de cet "agent provocateur", de cet amour de transfert qui fait du mauvais esprit dans la cure ?

(*) Ce qui ne s'élabore pas dans le champ de la représentation, ni par refoulement ni par sublimation, implote-t-il dans le corps propre en particularités comportementales, limite entre troubles psychosomatiques et psychotiques ?

Quand il se manifeste, irrespectueux de l'esprit fin qui devrait régner sur la scène aseptisée de l'analyse, le plafond de la mine s'effondre, la cloison turque se brise. *Einfallen*, ça tombe, et, comme toujours, mal !

"La scène a entièrement changé, tout se passe comme si quelque comédie eût soudainement été interrompue par un événement réel, par exemple comme lorsque le feu éclate pendant une représentation théâtrale." (SF 12)

Là où, dans le transfert, l'analyste se voulait *in absentia* ou *in effigie*, où l'amour de transfert semblait posé comme "quelque chose d'irréel" (SF 7), le voilà, par cet événement réel, touché et réveillé, rappelé à sa *praesentia in carne*.. Et qui dont se permet une telle indécatesse ? Certes pas le prudent obsessionnel calculateur, mais une femme encore une fois, puisque Freud, comme par hasard, parle du transfert d'une analysante-femme à l'endroit, n'en doutons pas, d'un analyste-homme. Qu'est-ce donc qui résiste à l'éclair de la parole, si ce ne sont "les foudres dont dispose une femme humiliée" (SF 12). Incapable de supporter les frustrations et les souffrances, en mal quant à la sublimation, la femme est la figure même de tous ceux à qui il faut déconseiller l'analyse. Comme il parlera d'échec assuré d'avance en 1937, Freud le fait dès 1915, en évoquant

"ces femmes aux passions élémentaires, ces enfants de la nature qui refusent d'échanger le matériel contre le psychique (...) (et ne sont) accessibles qu'à la logique de la soupe et aux arguments des quenelles"...

Ces "fanatiques toqués", ces "ennemis de l'analyse", qui veulent voir "leur passion dégagee de tout lien social", sont à exclure des indications de l'analyse, tant celle-ci pure et dure relève du *ferrum* et de l'*ignis*, et ne peut être confondue avec une vulgaire *medicina*, bas produit de la cocaïne de jadis et qu'il faudra réserver aux pauvres gens et à ces pauvres femmes. Il faudra, pour les unes comme les autres, associer au "secours psychique" une "aide matérielle" :

"Vu l'application massive de notre théra-

peutique, nous serons obligés de mêler à l'or pur de la psychanalyse une quantité considérable du plomb de la suggestion directe".

(SF 16)

Repérons les glissements métaphoriques : l'or pur, le minerai, le pur métal, relèvent du *ferrum* et de l'*ignis*, du feu purificateur du signifiant, mais la *medicina*, l'aide matérielle, est-elle réductible à la suggestion comme effet de discours ? Ne vise-elle pas plus confusément la malfaisance diabolique des maladies de femmes en chacun, homme ou femme, qui, elle, en appellerait plutôt au savoir de l'objet(*) ? Quelle *medicina* conjoindre à la cocaïne et au plomb de la suggestion quand l'analyste fera face à une pauvre femme devenue "Judith" au "venin de pucelle" (SF 15), persiflant : "ma beauté est celle de la belladone (...) ; en jouir, c'est être frappé de délire et de mort" (SF 13) ? Comment recevra-t-il ce hurlement que Lady Macbeth pousse au paroxysme : "Venez, venez, esprits qui assistez les pensées meurtrières. Déssexuez moi, venez à mes mamelles de femme et changez mon lait en fiel, vous, ministres du meurtre". Est-ce là le comble du caractériel féminin, incarné par cette femme "au caractère qui semblait forgé du métal le plus dur". Est-ce le métal dur du caractériel qui déjoue le pur métal, l'or du discours inconscient ?

Devons-nous, en ce point de notre avancée, soupçonner Freud d'une quelconque misogynie ? Certes pas : il a contribué sans relâche au mouvement de l'*Aufklärung*, à l'émancipation de la femme comme de l'homme et à la promotion de la liberté intérieure. Pour mieux mettre à plat les paramètres de l'impasse de Freud quant au féminin-maternel, nous avons caricaturé exprès son propos : nous pourrions plus facilement voir maintenant à quelle réserve fondamentale près il le soutient.

(*) Pierre Benoit, à sa façon, ouvre cette question freudienne, par Freud ravalée, quand il invite à penser le médical comme objet, - l'analytique pouvant d'ailleurs, aux dires mêmes de Freud, fonctionner lui aussi comme objet de la "pulsion à savoir".

Ces traits érotico-sadiques-anaux, exacerbés chez certaines femmes, qui sont par là exclues du paradis analytique, ne sont, dit Freud, que secondaires - effets d'une "sexualité incomplète", d'une "humiliation foncière" ou d'une "renonciation à la vie sexuelle" (SF 15, SF 18). Mais parler de "sexualité incomplète" n'est pas dire pour autant ce que pourrait être une sexualité complète (le pervers s'en charge). Freud, dénonçant la caractérialité féminine, parle-t-il pour autant, dans ce second temps de son oeuvre, de sexualité féminine ? Nous ne le pensons pas. Bien plus, il invite à faire de Lady Macbeth, paradigme des femmes jugées "inanalysables", l'autre face de l'homme Macbeth en son "défi furieux". Ils doivent, cette femme et cet homme, s'appréhender comme une "unité originelle", "un seul caractère (...) en deux personnages" (SF 13). Macbeth "se révolte contre (la) sentence du Destin", qui voulait qu'il soit roi mais que les enfants d'un autre lui succèdent. Cette non soumission, ce refus de la passivité, de l'obéissance, lui font commettre un "crime (...) contre la sainteté de la génération". Ce qu'il devra payer ; il restera en effet sans enfant, Lady Macbeth étant stérile.

La rage aveugle de Lady Macbeth est, elle aussi, la conséquence d'un même "refus" humain, ni masculin ni féminin de se "soumettre au Destin" (SF 13). La stérilité sera pour elle le rappel de notre "impuissance face aux décrets de la Nature". Ici, l'homme comme la femme se révèlent enfants de la Nature, refusant, comme un seul caractère, cet assujettissement à l'*Ananké*. La toute-puissance magique du logos, seule notre origine, notre nature inscrite dans l'histoire de notre corps, la barre et fait loi à son orgueil narcissique. Cette *Ananké* de notre servitude corporelle, Freud ici l'associe au sacré de la génération.

C'est d'ailleurs cet autre espace de la loi qui permet à Freud de dénoncer l'imaginaire de la toute-puissance de la demande de l'analyste, ivre d'une illusoire pleine connais-

sance de la logique du discours inconscient :

"Le pouvoir de l'analyste sur les symptômes est en quelque sorte comparable à la puissance sexuelle : l'homme le plus fort, capable de créer un enfant tout entier, ne saurait produire dans l'organisme féminin, une tête, un bras ou une jambe seulement ; il n'est même pas capable de choisir le sexe de l'enfant." (SF 10)

L'obsessionnalité masculine et la caractérialité féminine pourraient ainsi se penser comme une seule et même symptomatologie. L'insistance des traits érotico-sadiques-anaux aurait à être référée au rapport à l'*Ananké* elle-même, indissociée de notre génération et de notre devoir de génération - troisième dimension fonctionnant en tiers dans le *conjugo* homme-femme comme dans le couple masculin-féminin en chacun de nous. Freud en parle comme d'un "espace de sainteté" : n'est-ce pas la dimension même qui conditionnerait la vie sexuelle de l'homme et de la femme, ses avatars et ses impasses ?

Et cette tierce dimension hors logos, hors représentation, n'éclaire-t-elle pas d'un jour nouveau ce qui permet de comparer l'analyste au spécialiste des "maladies de femmes" ? Maladies de la sainteté de la génération, chez l'homme aussi bien que chez la femme ? Si la femme est la caricature d'un tel type de caractère propre aux deux sexes, n'est-ce pas parce qu'elle est plus immédiatement reliée à ce champ Autre, comme par une sorte de lien ombilical ? Ne serait-ce pas parce qu'elle pourrait moins facilement que l'homme oublier, annuler son ouverture originale et toujours à venir au corps comme *ananké*, en tant qu'il est né d'un corps femelle, qu'il est sexué et mortel ?

Le roc sur lequel vient buter la fin de l'analyse chez l'homme et chez la femme ne se ferait-il pas levier et seuil si nous référons le refus de la féminité chez l'un et l'envie du pénis chez l'autre, moins à la psychologie des sexes et davantage à ce transpsychologique de la féminité Autre ?

D'ailleurs, on ne le souligne pas suffisamment, si le caractériel risque de faire avorter l'analyse, cela ne concerne pas uniquement l'analysant ou l'analysante, mais tout autant (sinon plus) l'analyste :

"Parmi les facteurs importants qui influencent les résultats d'une cure analytique et qui la rendent, à la manière des résistances, plus malaisée, il faut compter non seulement la structure du moi du patient, mais aussi le caractère de l'analyste.

Il semble ainsi que nombre de psychanalystes apprennent à se servir de mécanismes de défense qui leur permettent d'écarter de leur propre personne les conséquences et les exigences de l'analyse, sans doute en les détournant contre autrui. De la sorte, ils restent eux-mêmes comme ils sont et peuvent échapper à l'influence critique et corrective de l'analyse." (SF 22)

L'aspect caractériel de l'analyste, qui le fait rester tel quel, n'est-il pas, lui aussi, transformation de pulsions érotico-sadiques-anales en traits de caractère, quand bien même elle se camouflerait dans l'alibi esthétisé du "style" ? Un destin pulsionnel aussi paradoxal, hétérogène à ce que l'analyse de la première époque posait comme analysable, n'a-t-il pas à voir avec la récusation obstinée de la féminité Autre, dont relève au contraire l'ouverture ? N'est-ce pas l'appréhension de cette vérité - enclose dans la démarche symptomatique du second Freud - qui poussera ce dernier, dans le troisième temps, à soutenir de fondamentales autocritiques ? Autant de questions auxquelles nous allons tenter de donner à présent un début de réponse.



DES AUTOCRITIQUES COURAGEUSES

1923. Dix-huit ans après la publication du cas Dora, le troisième Freud pose une autocritique de taille dans une note ajoutée :

" (...) mon erreur technique consista dans l'omission suivante : j'omis de deviner à temps et de communiquer à la malade que son amour homosexuel (gynécophile) pour Mme K. était sa tendance psychique inconsciente la plus forte (SF 19)".

Soulignons la parenthèse par laquelle Freud nuance le lien de Dora à Mme K. L'amour homosexuel n'est pas l'amour gynécophile : le premier vise le savoir de l'autre femme sur ce qui causerait le désir de l'homme (identification hystérique) ; le second, à notre sens, questionne le savoir de la mère sur le mystère de la naissance et de l'origine. L'un vise la femme vaginée, l'autre la mère utérine.

1932. Freud a 76 ans, et pratique l'analyse depuis près de quarante ans, quand il aborde pour la première fois de front la question de la sexualité féminine. Abord organisé autour d'une ferme autocritique :

"Le complexe d'Oedipe nous a longtemps dissimulé l'attachement pré-oedipien de la fille à la mère, attachement si important et qui laisse de si tenaces empreintes (SF 21)".

Cette avancée - dont nous percevons mal l'importance et la nouveauté - permet à Freud de situer autrement la caractérielle "plainte féminine", jadis référée par lui au registre anal et à son soubassement constitutionnel ; il explique par un autre biais la "longue liste de récriminations et d'accusations", les "doléances", l'"intensité (des) émotions jalouses" et le sans borne des exigences d'"exclusivité sans partage", la "haine jalouse" et la "rancune tenace" à l'égard de l'homme :

"Le mari, qui n'avait d'abord hérité que du père, devient, par la suite, l'héritier de la mère aussi (SF 21)".

Il s'agit ici, bien entendu, de la mère pré-oedipienne, qui n'est en rien la mère-femme du père de l'Oedipe, de la même façon que la gynécophilie (ou -phobie) n'est pas l'amour homosexuel. Cette distinction tardive soutiendra Freud dans sa précision des particularités contre-nature du destin féminin de la libido (laquelle reste strictement masculine). C'est ce qui sépare l'évolution de la fillette de celle du garçon : le passage du pré-oedipien au registre oedipien exige de la fillette un saut sans commune mesure avec celui, plus facile, du garçon. La fillette doit changer d'objet et de zone érogène, le garçon non. Le complexe de castration est, chez elle, entrée et maintien dans l'Oedipe, alors que, chez le garçon, il en est la sortie.

Freud tire de son étude un repérage pertinent quand il constate qu'à l'inverse du garçon la fillette "doit, pour devenir une femme normale, subir une évolution plus pénible et plus compliquée" : "la constitution, ici encore, dit-il, ne se plie pas sans résistance à la fonction". Remarquons l'évocation de cette résistance "constitutionnelle", éminemment parente de la "résistance du ça" dont il sera question en 1937. Freud avait là en main les cartes nécessaires à une autre lecture du féminin archaïque et mutique qui l'avait obsédé dans sa seconde période. Citons-en un aspect parmi d'autres.

Le changement d'objet pouvait éclairer d'un jour nouveau la difficulté de la femme quant à la sublimation : pour le garçon, l'objet du désir oedipien demeure la mère, l'instance séparatrice et interdiciatrice étant la parole du père ; pour la fille, le père, instance légiférante, est en même temps objet du désir, avec cette conséquence que l'accès à l'interdit, à la loi, au savoir, est, chez elle, englué dans la jouissance.

Curieusement, Freud, qui en avait pourtant l'opportunité, ne fait pas ce dernier pas, à nos yeux évident. Le troisième Freud pose des autocritiques auxquelles il reste paradoxalement sourd, et c'est le second Freud qui persiste et signe dans son aveuglement : "*Les femmes,*

lit-on, ont moins d'intérêts sociaux que les hommes", leur "faculté de sublimer les instincts reste plus faible". Là où un homme de trente ans est "un être jeune, inachevé, susceptible d'évoluer encore", et d'"amplement se servir des possibilités de développement que lui offrira l'analyse", "une femme du même âge par contre nous effraye par ce que nous trouvons chez elle de fixe, d'immuable ; sa libido, ayant adopté des positions définitives, semble désormais incapable d'en changer. Aucun espoir là de voir se réaliser une évolution quelconque." (SF 21)

Ce constitutionnel, cette fixité, cet inévo-luable, cet immuable que la femme incarne à nouveau, sont certes ce dont parle le second Freud, mais seront encore ce que nous retrouverons en 1937, à la racine de l'interminable de l'analyse : un autre type de résistance s'oppose maintenant "à la découverte des résistances", à savoir, la "viscosité de la libido", l'"indolence psychique", la "force de l'habitude", l'"entropie psychique", autant de phénomènes qui amèneront Freud à invoquer de nouveau "l'instinct de mort inhérent à la matière vivante". (SF22).

Il avait ici la chance de reprendre la question obscure du caractériel qui, avait-il démontré à l'époque, ne relevait pas du refoulement névrotique ; en effet, ce "facteur quantitatif", cette "hérédité archaïque... du développement primitif de l'homme", cette "résistance du ça", est justement ce quelque chose qui, chez la femme (et chez l'homme tout autant, pensons-nous) "échappe au refoulement et peut influencer de façon durable le caractère". Mais, du fait de son indifférence à ses propres découvertes de 1932, Freud retrouve les préjugés de sa pensée pré-analytique dans "ce roc" sur lequel on vient buter "à travers toutes les couches psychologiques" :

"Pour le psychisme, le biologique joue vraiment le rôle du roc qui se trouve au-dessous de toutes les strates." (SF 22)

Eût-il été attentif à ce qu'il avait avancé de l'amour gynécophile et de l'attachement

pré-oedipien à la mère. il aurait alors pu saisir que la traversée des couches psychologiques, des strates signifiantes, - soit : le dépassement des enveloppes (placentaires) de représentations, - n'est pas chute dans le réel du biologique mais réexpérience de ce qui nous a soutenu lors de notre naissance, laquelle faisait de chacun de nous un prématuré dans la détresse et la dérélition. Vécu qui serait certes mortifère si ne se trouvait d'emblée la médiation du corps d'une mère désirante, et celle de sa parole. Insu primaire et chaotique, mais qui fait de tout nourrisson un être d'adoration, de passivité éveillée et d'abandon sans haine. L'encore *in-fans* est soutenu, sécurisé basalement, porté et animé par cet originaire "vecteur oral passif" en l'absence même des représentations imaginaires et symboliques. Corps déjà ouvert, de façon réceptive, au corps Autre.

Freud doit bien pressentir cette donnée quand il tente, en vain cependant, de préciser la passivité ou la féminité que récuse l'homme; il le fait, faute de mieux, par la négative : cela ne concerne pas, dit-il "l'aspect social de la féminité". Et pour cause ! Ce n'est pas la féminité telle que traquent nos systèmes de représentations qui est là en jeu, mais bien évidemment cette féminité Autre, comme ouverture pacifiée au réel. Et Freud de s'étonner que les hommes puissent accepter "la passivité en général", et à l'égard des femmes en particulier : or se trouve là visée, supposons-nous, la soumission séductrice à la mère oedipienne ; cela seul permettrait de comprendre, à notre sens pourquoi l'homme l'accepte ainsi, névrotiquement ou perversément.

Freud constate qu'en tout cas ce que l'homme refuse violemment, c'est d'être "passif à l'égard du père" : au lieu d'y supposer, comme lui, un désir, inaccepté, de soumission homosexuelle au père dans un oedipe inversé par la culpabilité oedipienne, nous y voyons, au contraire, le refus opposé à la loi du désir, à la loi symbolique du père, qui, effectivement, nous impose de renoncer non seu-

lement à notre mère oedipienne mais aussi au champ de représentations qui ne cesse de nous foetaliser. Invitation paternelle non à un coït homosexuel passif, mais à l'obligation d'ouverture à la féminité Autre.

Faute d'exploiter ses autocritiques passées, le Freud théoricien de 1937 se retrouve dans le même type d'impasse où il s'était préalablement fourvoyé. Oserions-nous avancer que ce qui est forclos de la théorie fait retour comme réel ? Quoi qu'il en soit, c'est bien l'impasse. Impasse pour l'homme, dit Freud (mais aussi pour la femme, ajouterons-nous) : *"Le refus de la féminité ne peut être qu'un fait biologique, une partie du grand mystère de la sexualité."*

LA PREHISTOIRE DES AUTOCRITIQUES DE 1923 ET 1932

La surdité de Freud à ses autocritiques lucides, dont nous avons montré les effets d'impasse, est d'autant plus paradoxale qu'il n'avait pas attendu 1932 pour les ébaucher. Il aurait pu, à partir de cette date, reprendre et développer ces esquisses fondamentales. Il ne l'a pas fait.

1912. A propos de l'impuissance psychique, Freud repère "l'action inhibante de certains complexes psychiques" et l'article clairement à "la fixation incestueuse non surmontée à la mère ou à la soeur". Gageons qu'il pensait alors, sans pouvoir se l'expliquer pleinement, à la mère pré-oedipienne. En effet, il renvoyait cette "inhibition dans l'histoire du développement de la libido" à un "choix d'objet infantile primaire". La mère primaire n'est pas la mère oedipienne, qui, elle, est secondaire. Nous sommes ici à un niveau autrement archaïque et Freud lui-même le saisissait :

"Les pulsions sexuelles trouvent leurs premiers objets en étayage sur les évolutions des pulsions du moi, exactement comme les satisfactions sexuelles sont éprouvées en étayage sur les fonctions corporelles nécessaires à la conservation de la vie." (SF 9)

Articulée à la distinction Oedipe/pré-Oedipe de 1932, cette notion d'étiage aurait pu aider Freud à mieux saisir l'articulation entre constitution et fonction, le libérant ainsi du carcan du biologique.

1913. Freud renouvelle son approche de l'analité (circonscrite dès 1905) quand, - justement à propos du caractériel féminin et des "mécanismes réactionnels" qui, dans la névrose obsessionnelle masculine, viennent lutter "contre les manifestations érotico-anales et sadiques", - il introduit un "stade de plus dans l'évolution de la fonction libidinale". Il insiste sur la métapsychologie de ce stade (qu'il serait plus juste d'appeler "phase" tant nous y devinons une fonction d'embrayeur, parente de l'étiage évoqué plus haut), situé entre le stade narcissique et le stade génital :

"Nous pensons maintenant nécessaire d'admettre un autre stade encore (...) dans lequel les pulsions partielles soient déjà fusionnées pour le choix objectal, l'objet étant déjà distinct de la personne, mais où la primauté des zones génitales ne soit pas encore établie."

(SF 18)

En clinicien avisé, Freud repère bien le paradoxe de cette phase, ni auto-érotique, ni pleinement narcissique, ni génitale, qui caractérise l'"organisation pré-génitale de la vie sexuelle" dominée par "les pulsions érotico-anales et sadiques", roc qui déjoue le travail associatif de l'analyse. S'il avait repris en 1932 l'intuition qu'il a eue à ce moment-là, elle lui aurait peut-être facilité une lecture autre des "manifestations de la haine", de la dialectique passivité-activité et de l'énigmatique et insistant destin pulsionnel de transformation des pulsions en traits de caractère ; il aurait pu alors saisir autrement l'articulation entre constitution et fonction. Autant de points obscurs qui n'ont cessé de l'obséder.

1919. Freud part du même contexte pour évoquer les "fantasmes de fustigation". Déjà - pressentiment de ce qui se soulignera à l'encre rouge en 1932 - il appréhende les différences surprenantes de la conjugaison du fantasme

chez la fillette et chez le garçon : "On s'était donc trompé en s'attendant à un parallélisme complet ". Une ébauche d'autocritique l'oblige à forcer sa pensée pour s'y retrouver dans une équivalence confuse par où il annule ce qu'il repère :

"Le fantasme de fustigation est donc chez le garçon, au début, passif, né qu'il est de l'attitude féminine envers le père. Il correspond, de même que celui de la fillette, au complexe d'Oedipe, mais il convient de rejeter le parallélisme que nous nous attendions à constater et d'admettre que, dans les deux cas, le fantasme de fustigation dérive de l'attachement incestueux au père." (SF 17)

Alors même qu'il avait déjà repéré le choix d'objet infantile primaire - la mère - (1912) et ce que lui doit la haine (1913), Freud rebascule dans la logique de l'Oedipe et, par un périlleux saut, réussit à différencier fillette et garçon tout en référant leur fantasme à un même attachement incestueux au père. Là encore, s'il avait pu, en 1932, reprendre cette question demeurée en suspens, il n'aurait peut-être pas été arrêté, en 1937, "dans la remontée du cours de l'enchaînement causal" de ce qui se fixe ou se dérobe aux "processus évolutifs ultérieurs" : "la constitution était ce point d'arrêt", dit-il, évoquant à nouveau le destin de la "composante anale".

1924. Freud corrige sa conception de 1905 à propos du masochisme, qui n'est plus uniquement posé comme l'effet secondaire d'un retournement du sadisme (anal). Il distingue en effet un masochisme "moral", qui pourrait, dit-il, renouveler la compréhension de "quelques types de caractère". Ne nous y attardons pas plus que lui, sinon pour souligner qu'il fondera là ses positions de 1937. Nous reviendrons plus loin sur l'énigme que pose le masochisme féminin, décrit, nous insistons, chez l'homme et non pas chez la femme. Les fantasmes nous le feront connaître. Mais, avant cela, il nous faut parler d'une découverte inouïe faite par Freud : plus fondamental, servant de "base (à ces) deux formes" se-

conclaves, se dessine en effet un "masochisme érogène" primaire, dont "les causes sont d'ordre biologique et constitutionnel". Pour simplifier, nous dirons seulement que "l'instinct de mort et de destruction", qui vise le retour à "l'état de stabilité anorganique", est combattu par la libido qui "l'affronte" et "*le déverse en grande partie, au moyen de ce système particulier qu'est la musculature, vers le dehors, sur les objets du monde extérieur, sous forme de tendance à la destruction, à la possession, et d'ambition à la puissance*". (SF 20) Mis au service de la fonction sexuelle (secondaire), cet instinct (primaire) se mue en sadisme. Mais la victoire de la libido ne se fait pas sans reste : "*une autre partie, non déversée extérieurement, reste enclose dans l'organisme*" ("garottée", dira Freud). "*Le masochisme érogène en est le résidu resté à l'intérieur, devenu une composante de la libido et toujours tourné vers l'être-même du sujet.*" (SF 20)

Ces avancées freudiennes sont vertigineuses. On y voit l'extraordinaire importance de l'intrication des pulsions de mort et de vie, les unes devenant gardiennes des autres, et réciproquement. Sans la libido et sa poussée musculaire de la destrudo vers l'extérieur, le corps humain ne surgirait jamais comme distinct d'un organisme vivant inhumain. Qui plus est, la poussée de la libido, qui ouvre donc l'organisme vivant, fracture également le réel et l'offre à l'investigation motrice (et intellectuelle : *Wissendrang*).

Mais si la libido réussissait totalement la sorte d'accouchement qu'elle opère ainsi, le corps s'absorberait, se disperserait intégralement dans l'extérieur (C'est le drame du mégalomane et du maniaque). C'est la part de pulsion de mort toujours enclose dans l'organisme qui permet à celui-ci de rester vivant, et surtout de devenir un corps érogène : la pulsion de mort érogénée en effet le corps dans son entier. Se trouve ainsi expliqué le fantasme de fustigation : le corps appelle véritablement le coup qui, dans le fantasme, est supposé le flageller, le marquer et l'ouvrir. Irréducti-

ble au travail des pulsions partielles, l'intrication qui s'opère entre, d'une part, la poussée vers l'extérieur de la libido et, d'autre part, la rétention à l'intérieur de la pulsion de mort, a de nouveau à voir avec l'analité (la poussée musculaire libératrice et la rétention) et avec la dyade constitution-fonction (l'organisme).

Cet apport freudien fantastique aurait permis non seulement de reformuler ce qui cherchait son élaboration en 1912, 1913 et 1919, mais aussi une autre exploitation de ce qui se découvrira en 1932 quant au féminin. Ce ne fut, hélas, pas le cas. Freud d'ailleurs pressent l'impasse : "mon exposé, dit-il, est certes incomplet, fragmentaire et parfois peu réjouissant" ; lucidement, il saisit ce qui oblitère son propos pourtant avant-gardiste : "Nous n'avons étudié la femme qu'en tant qu'être déterminé par sa fonction sexuelle". Et, reconnaît-il sans humour, au-delà de cet être de pur déterminisme, la femme "individuellement" (peut) "être considérée comme une créature humaine"...

Nous concluons ce passage par une série de questions, que nous laisserons provisoirement ouvertes. Cela signifie-t-il que Freud ne visait que la femme désubjectivée et soumise aux lois de l'espèce, telle une gardienne anonyme ? Doit-on en déduire que la femme plus que l'homme resterait dépendante de l'*Ananké* de sa constitution, par laquelle elle se trouverait déterminée ? Comment Freud, qui doit la naissance de la psychanalyse aux bouches d'or qu'étaient les hystériques, en vient-il à ce point à entériner la croyance en une damnation féminine ? Lui que les mémoires du Président Schreber auraient dû édifier, que le Petit Hans aurait dû enseigner, que l'Homme aux Rats a fait souffrir et que le triste destin de l'Homme aux Loups a profondément ému, comment a-t-il pu privilégier à ce point le chemin masculin du désir ? Quelle maldonne a aveuglé à ce point cet homme de si grande lucidité ? Quel symptôme s'offre là, et quelle vérité, actuelle, pouvons-nous y entendre bruire ?

LE FLIRT DE FREUD AVEC LA FEMINITE AUTRE

Freud, en homme, ne cesse de plaindre la femme marquée par le long chemin de croix par où la fait passer sa constitution, qui se plie mal et non sans résistance à la fonction sexuelle - comme si les hommes, eux, bénéficiaient d'un quelconque avantage de nature. L'évolution de la libido chez l'homme non seulement lui paraît plus simple mais encore fait du masculin l'idéal même de l'analysable. C'est ce préjugé qui, pensons-nous soutient et invalide l'investigation de l'économie féminine. Ainsi Freud parle-t-il en 1937 du refus de la féminité chez l'homme, en 1924 du masochisme féminin de l'homme et en 1908 des théories sexuelles infantiles du garçon :

"Des circonstances extérieures et internes défavorables font que les informations dont je vais faire état portent principalement sur l'évolution sexuelle d'un seul sexe, à savoir le sexe masculin." (SF 3)

Françoise Dolto, cinquante ans plus tard, aura le mérite de sonder le destin féminin de la libido. Comblant la lacune freudienne de 1908, elle prend une position inverse et privilégie au contraire ce que Freud considérait comme une infirmité congénitale de la femme :

"(...) Riche de ce qu'elle cache, se construisant d'émois dont nul n'est témoin, dans une continuité et une stabilité physiologique rythmée sans caprice, au rythme immuable des lunes, oui, certes, la femme toujours sûre de sa maternité, sans nécessité de nom en commun avec l'enfant, de son authenticité humaine indépendamment de son expression culturelle et de l'appréciation d'autrui, la femme que, subjectivement, son option seule suffit à authentifier est, certes, au jeu des sorts narcissiques, la mieux partagée." (FD-2 85)

Ainsi Freud, symptomatiquement, ne verrait pas que le narcissisme secondaire de l'homme, mieux assuré, que la performance plus aiguë de ses sublimations, se payent dououreusement d'une moindre sécurité narcis-

sique primaire, qui le condamne souvent à un épuisant imaginaire de type "guerrier", où la vaine parade s'avère de pur prestige.

Quant à la femme, Freud ne percevrait pas que son moindre narcissisme secondaire l'ancre plus basalement dans une "certitude sensible", dans un narcissisme primaire plus fondateur, et dans une plus vive intrication des pulsions de vie et de mort. Son moindre don pour ce qui touche au *logos*, son plus grand assujettissement à l'*ananké*, qui fait du corps le premier lieu de l'Autre, lui facilitent grandement l'accès plénier à l'ouverture pacifiante.

Certes, il lui faut pour cela, nécessité oblige, la médiation du désir d'un homme, qui fasse de cet assujettissement, toujours vécu comme risque d'enlèvement dans l'archaïque de l'irréalisé de sa mère, une soumission porteuse et donatrice de vie. Et elle utilise pour ce faire des jeux de mascarade médiateurs. En ce point, l'homme, plus facilement dupé par son pseudo-privilege pénien, peut facilement croire qu'il pourrait se passer d'une telle médiation du désir d'une femme. C'est l'humble acceptation de cette nécessité qui, - en permettant le dépassement de l'orgueil masculin et de la volonté d'auto-suffisance qui en résulte, - offre une sortie de l'obsédant télescopage des duels imaginaires masculin-féminin, activité-passivité, sensualité-tendresse, père-mère. C'est l'appréhension de cette fonction tierce qui amène d'ailleurs Freud à recourir à la parole biblique :

"L'homme quittera père et mère - comme le prescrit la Bible - et suivra sa femme : tendresse et sensualité sont alors réunies." (SF 9)

Renversement de perspectives donc, à peine esquissé chez Freud, et que Dolto, elle, formulera à haute voix... C'est ce renversement manqué par Freud dont nous allons maintenant suivre les ébauches et les avatars au fil de quelques-uns de ses textes - survol qui nous permettra de reconsidérer autrement la question de l'analité et des effets caractériels de celle-ci, manifestes dans l'interminable de l'analyse tel que Freud le décrit en 1937.

1937. "La révolte de l'homme contre sa propre attitude passive ou féminine à l'égard d'un autre homme", son "rejet de la féminité", le condamnent à une "surcompensation opiniâtre" et expliquent la réaction thérapeutique négative : "il ne veut pas s'incliner devant un substitut de son père, refuse d'être son obligé et, par là, de se voir guéri par le médecin". (SF 21) Révolte, rejet, négativisme, refus, protestation, opiniâtreté, nous retrouvons là les traits caractéristiques de l'obsessionnalité masculine et de la caractérialité féminine référables au registre érotico-sadique-anal.

1924. Dans le masochisme féminin, "on est garotté, lié, douloureusement battu, fouetté, maltraité d'une manière quelconque, astreint à l'obéissance absolue, souillé...". Ce masochisme dit "féminin" est renvoyé au "sentiment de culpabilité" et nous mène logiquement au "masochisme moral", mouvement post-œdipien qui "resexualise la morale". Pris dans ce registre secondaire du masochisme moral, "le désir d'être battu par son père" n'est que "la déformation régressive" du désir de jouer le rôle passif dans un coït avec lui". (SF 20)

Si Freud appelle "féminin" ce type de masochisme, c'est parce que les fantasmes qui le révèlent "placent le sujet dans une situation typiquement féminine : état de castration, situation passive dans un coït, accouchement"... Ici s'ouvre un tout autre espace fantasmatique, où ce sont moins les coups homosexuels du père qui comptent qu'une position d'ouverture aux battements du mouvement de la vie, - situation, que nous appellerions moins "féminine" que maternelle (moins vaginale qu'utérine). Freud, d'ailleurs, distingue deux formes de passivité, irréductibles l'une à l'autre, quand il interroge le masochisme :

"Le désir d'être battu par le père (à son origine) dans la phase (...) sadico-anale". Et : "Quant aux situations de rôle passif dans le coït et l'accouchement, qui sont caractéristiques de la féminité, c'est naturellement de l'organisation génitale définitive qu'elles proviennent." (SF 20)

La fessée concerne les coups liés à l'arbitraire du caprice du père ou de la mère, le coït à l'arbitraire violeur de l'exigence d'un homme comme à la soumission aux lois charnelles du désir. L'accouchement, lui, n'est que soumission aux lois de la nature. Une femme peut refuser un coït, mais pas l'accouchement. Les ordres des nécessités qui font loi ne sont en rien équivalents, même s'ils se superposent. D'un côté, nous sommes dans du secondaire psychologique et paternel (*logos*), de l'autre dans du primaire transpsychologique originaire, et donc maternel. Ajoutons que l'analité secondaire évoquée pour expliquer le désir d'être battu par le père nous paraît un confus empiètement de Freud dans sa théorie biologique des stades d'évolution de la libido. Ce qu'il avait déjà repéré bien plus tôt.

1919. Nous avons déjà montré comment Freud retrouve, à propos des fantasmes de fustigation, une équivalence (l'attachement incestueux au père) qui remet en jeu le parallélisme fille-garçon, que pourtant il dénonce. Son étonnement et son embarras ne peuvent donc nous surprendre quand il constate que *"le garçon esquive son homosexualité par le refoulement et par la transformation du fantasme inconscient"*. Mais, reconnaît-il, *"ce qu'il y a de singulier dans son fantasme conscient ultérieur, c'est qu'il a comme contenu une attitude féminine ne comportant pas de choix objectal homosexuel."* (SF 17)

Cette féminité de l'homme, fomentée dans le fantasme, récusée dans la fin de l'analyse, Freud ne peut pas la penser sans la référer à une position homosexuelle inconsciente vis-à-vis du père, alors même qu'il repère clairement qu'il s'agit, dans la conscience, d'une féminité sans choix objectal homosexuel. S'il avait pu faire l'hypothèse de la féminité Autre, il aurait été délivré de sa gêne : il aurait pu penser cette féminité sans être contaminé par le spectre du sadique-anal, du coït génital anal. Il lui aurait suffi, pour ce faire, de prendre appui sur des repérages déjà acquis.

1917. Dans son étude des transpositions des pulsions, et plus particulièrement dans l'érotisme anal, Freud recourt à "un graphisme" pour inscrire "les multiples relations de la série excrément-pénis-enfant". A propos de la névrose obsessionnelle, il note à nouveau, comme en 1924 :

"Tous les fantasmes conçus originellement sur un mode génital se transforment en fantasmes de nature anale ; le pénis est remplacé par la verge d'excréments, et le vagin par l'intestin." (SF 14)

L'axe de lecture de Freud demeure celui du génital-pénien, oedipien-paternel, alors même qu'en 1908 la question de départ n'est pas celle, secondaire, du "que font papa et maman la nuit?" mais celle, plus primaire nous le verrons, du "d'où viennent les enfants?". C'est à partir de ce seul point de vue, légitime par ailleurs s'il n'était univoque, qu'il aborde le lien de la fillette et de la femme à l'enfant : après l'excrément, le pénis, puis, par transposition pulsionnelle, l'enfant.

Pourtant, Freud peut, à propos de la défécation, lire l'analité à une autre lumière que celle, supposée constitutionnelle, d'une envie orale et d'une convoitise anale du pénis, soit à la lumière du primat primordial du narcissisme : *"La défécation, dit-il, fournit à l'enfant la première occasion de décider entre l'attitude narcissique et l'attitude d'amour d'objet."* (SF 14)

Malgré ce repérage clairvoyant, il reste aveuglé et distingue un amour de type masculin et un amour de type féminin, "amour d'objet" pour l'un, "amour dérivé du narcissisme" pour l'autre. Lady Macbeth et Macbeth ne font qu'un, comme ces deux formes de choix d'objet coexistent en chacun, homme ou femme. A moins que seul l'homme ne soit confronté à l'humble cérémonie de la défécation quotidienne ? Ce qu'a de décisif l'épreuve des premières défécations que l'enfant apprend à contrôler n'engage-t-il pas les enfants des deux sexes ?

"Ou bien il (l'enfant) cède docilement

l'excrément, il le "sacrifie" à l'amour, ou bien il le retient pour la satisfaction auto-érotique et, plus tard, l'affirmation de sa propre volonté." (SF 14)

Ces propos doivent résonner avec ce que nous avons dit plus haut de l'organisation prégénitale de la vie sexuelle, ni auto-érotique, ni narcissique, ni génitale, mais - avançons-nous - phase d'embranchement dans la dialectique constitution-fonction. Lu à la lumière du narcissisme, du pré-oedipien, le décisif de l'épreuve de la défécation consiste en ce qu'elle métaphorise l'ouverture comme naissance originaire et à venir. A bien y méditer, la femme apparaît en cette épreuve, contrairement à ce que Freud disait et redit ici, mieux placée que l'homme. Elle n'a pas de pénis, aucune menace imaginaire ne pèse sur elle. Cette privation de fait est une donnée de nature et elle ne se repère que du côté de l'*ananké*.

Le garçon, lui, parce qu'il a cet en-plus valorisé dans le regard et dans le discours, se sent des ailes narcissiques secondaires, mais, fondamentalement, vit dans une précarité narcissique primaire qu'il ignore pour sa part la fillette. Cette arme phallique à laquelle il s'identifie, il doit la défendre, la protéger, tout en devant sans cesse la risquer dans l'angoisse, en faire la "démonstration" toujours hasardeuse, la "preuve" toujours incertaine. Le complexe de castration lui fera reconnaître le pénis "comme analogue de l'excrément qui était la première pièce de substance corporelle à laquelle on a dû renoncer".

Cette "analogie organique" entre "le contenu de l'intestin" et "le pénis", induite dans l'imaginaire du garçon, reste pourtant à relativiser, dit Freud. Elle "ne peut être considérée comme un motif...".

Au-delà de ce registre anal-génital paternel secondaire, la contamination du phallique par l'anal s'ouvre sur plus archaïque, sur plus primaire encore, soit - pour le garçon comme pour la fille - sur l'origine et la naissance :

"L'enfant est bien considéré comme un "lumpf" (voir l'analyse du Petit Hans), comme quelque chose qui se sépare du corps en passant par l'intestin ; c'est ainsi qu'une quantité d'investissement libidinal qui concernait le contenu intestinal peut être étendue à l'enfant, né en passant par l'intestin." (SF14)

Certes, la fillette sait qu'elle aura un enfant, soit cet impossible "enfant du père" dont elle rêve, soit l'enfant "d'un autre homme" dont la possibilité se dessine dans un futur encore mal défini. Il est certain aussi que, dans son imaginaire momentanément garçonnier, l'enfant peut prendre provisoirement la signification secondaire du pénis-excrément. Mais si nous suivons l'investigation freudienne à la lumière du narcissisme, ne voyons-nous pas qu'à travers l'expérience charnelle de ce qui fut théorie sexuelle infantile, nous rejoignons le registre primaire du natif en chacun de nous ? Comment ne pas en venir alors à la véritable "première pièce de substance", non pas ce caca-pénis dont nous refusons de nous défaire, mais, plus originairement, ce **placenta** dont, que nous l'ayons voulu ou pas, nous avons été coupés et dont notre mère a été délivrée ? Ici, il s'agit donc moins de quelque chose dont nous ne voudrions pas nous séparer que de quelque chose dont nous avons été séparés de fait... Séparation dont nous gardons la trace ombilicale, marque de division qui pose comme déjà là, déjà acquis, le dépassement du duel que constituent "attitude narcissique" d'une part et "attitude d'amour d'objet" d'autre part.

A ce niveau, le registre anal devrait s'appréhender moins comme stade libidinal ou champ signifiant daté que comme récusation orgueilleuse de l'impensable de notre origine dans de l'Autre comme corps. Et ce toujours-déjà-là, qui nous fait naître de l'ouverture d'un corps femelle en une femme qui s'est ouverte au désir de l'homme, n'est autre que la nécessité. Nécessité qui, seule, bat en brèche notre narcissisme secondaire et nous rappelle à l'inimaginable et à l'impensable de cette

chair qui scandalise et dont le constitutionnel freudien n'est que la réduction à une quelconque forme de "biologique".

1914. Les différences dans la vie amoureuse de l'homme et de la femme fournissent, après la maladie organique et l'hypocondrie, un "troisième accès à l'étude du narcissisme". De la même façon que la "libido d'objet" a d'abord caché à notre observation la "libido du moi", le choix d'objet selon le type "par étayage" risque de masquer le choix d'objet selon le type "narcissique" : *"le plein amour d'objet selon le type par étayage, dit Freud, est particulièrement caractéristique de l'homme (SF 11)".* Voilà donc l'homme objectif d'un côté, et la femme, constitutionnellement narcissique dans sa caractérialité amoureuse, de l'autre. Freud est gêné :

"Peut-être n'est-il pas superflu de donner l'assurance que, dans cette description de la vie amoureuse, tout parti-pris de rabaisser la femme m'est étranger." (SF 11)

Ce n'est pas là dénégation de la part de Freud mais aveu du symptôme, dont il appréhende la vérité sans toutefois la saisir ponctuellement. Et, comme toujours, il réintroduit en son point aveugle le constitutionnel qui distinguerait l'amour chez l'homme de l'amour chez la femme : *"(...) ces différentes voies d'accomplissement correspondent, dans un rapport biologique extrêmement compliqué, à la différenciation des fonctions (...)"* (SF 11)". Le glissement qui fait se superposer les positions de l'homme et de la femme sur les types masculin et féminin de choix d'objet, par étayage et par narcissisme, Freud le ressent sans pouvoir y parer : du type narcissique, on dérive vers le type féminin pour échouer sur la femme narcissique. Certes, cette femme narcissique est posée comme une catégorie particulière d'organisation féminine, à la réserve près que, nulle part, Freud ne parle d'un authentique désir féminin ; ce faisant, il favorise dans l'imaginaire du lecteur la généralisation même qu'il cherche à éviter.

Ainsi en vient-il à décrire un plein amour d'objet, caricatural à force de se trouver réduit à un simple déplacement du narcissisme, - duquel la femme, à l'entendre, ne sortirait jamais tout à fait :

"Et même pour les femmes narcissiques qui restent froides envers l'homme, il est une voie qui les mène au plein amour d'objet : dans l'enfant qu'elles mettent au monde, c'est une partie de leur propre corps qui se présente à elles comme un objet étranger auquel elles peuvent maintenant, en partant du narcissisme, vouer le plein amour d'objet." (SF 11)

Quelle que soit la vérité clinique de l'enfant-phallus, la généralisation à laquelle Freud invite ici nous paraît excessive. Nous avons là l'annonce de l'enfant-excrément tenant lieu de pénis, signe de l'involution pulsionnelle féminine et de son inévoluable. L'objet narcissique se déplace du moi de la mère à l'enfant, sans qu'aucun changement structural ne se produise.

Or, dans le même texte, Freud, à nouveau, souligne l'importance du lien primaire à la mère : *"(...) l'être humain a deux objets sexuels originaires : lui-même et la femme qui lui donne ses soins."* Ce dont il ne relève pas l'évidence, c'est que, si tout être naît bien d'une mère, il naît d'abord et avant tout d'un corps femelle, il a été porté longuement par cette mère encore impersonnelle en deça de la personne de la mère soignante. Le fœtus communique avec cette mère Autre, sans visage et sans nom, dans une phase foetale qu'on ne peut éliminer du jeu constitution-fonction.

Freud ignore cette mère Autre de l'origine et s'en tient au spectre d'une sorte de louve narcissique pour qui l'enfant ne serait qu'une pièce (anale-phallique) du corps propre, ou l'incarnation (comme double réel ?) d'un "idéal masculin" où fleurit, selon ses dires, l'"être garçonnière" qu'elle fut autrefois. La mère de l'*Ananké* est passée ici sous silence. Cependant, paradoxalement, Freud en retrouve la dimension au cœur de la fonction narcissique d'un enfant conçu dans de telles conditions :

"(...) il ne sera pas soumis aux nécessités dont on a fait l'expérience qu'elles dominaient la vie. Maladie, mort, renonciation à la jouissance, restrictions de sa propre volonté, ne vaudront pas pour l'enfant, les lois de la nature comme celles de la société s'arrêteront devant lui ; il sera réellement à nouveau le centre et le cœur de la création." (SF 11)

Freud articule bien le système narcissique et "cette immortalité du moi que la réalité bat en brèche", mais n'associe aucunement cette réalité déréalisante pour le moi à une loi de la nature, à une *Ananké*. *Ananké* qui ne vient pas supprimer la vie mais, au contraire, la donner, nous faisant naître du corps femelle de la mère impersonnelle(*). Radicale expérience origininaire de la séparation dénarcissisante primordiale. Freud ne parle que de l'appropriation par la mère de son pouvoir créateur, sans souligner qu'elle est, tout autant que son homme et que son enfant, créature du corps Autre de la mère Autre. Il privilégie le vagin féminin à voracité orale et captation anale de l'excrément-pénis-enfant, et mésestime l'utérus maternel comme le non spécularisable et l'innommable de notre insondable origine. Or, seul cet originnaire et notre mort nous rappellent à notre temporalité, nous réveillent (*Tuché*) en faisant barre à la toute-puissance de nos mots et images. (SF 22)

Ce qu'a d'indélébile le fait de notre origine dans du corps Autre, de notre naissance comme perte du placenta - et tant pour l'enfant que pour sa mère -, ce fait de notre existence dans la séparation et le franchissement d'un seuil, Freud le néglige apparemment. (Il n'est pas le seul : ce qui, à notre avis, est la nécessité des

(*) Cette mère impersonnelle, proche de l'instance freudienne de la Nécessité "à concevoir impersonnellement", nous paraît en jeu dans l'**identification primaire**, mal dite paternelle. Cette soumission transsubjective à l'Altérité nous semble référentielle à la parole, au *logos*, au père, mais impensable hors sa conjugaison à la loi du vivre inscrite en acte dans le corps de la mère impersonnelle et le vouloir-vivre du fœtus lui-même.

nécessités, reste un réel plus méconnu et récusé que l'inexorable de notre mort et l'incontournable de notre sexualité.) Peut-être est-ce ce manque qui fait que Freud ne peut penser la naissance que comme un "faire" narcissique de la femme ?

Il ne semble pas réaliser qu'une femme puisse "porter" et "donner" la vie qui la traverse, tout comme la parole ne fait que l'habiter. Il ne saisit pas que cette vie, qui se par-donne, se per(e)donne au fil des générations, ne peut que témoigner, et pour la femme plus encore que pour l'homme, de ce que la vie vient de l'Autre, impensable corps de don, de soumission et de grâce charnels.

1913. Freud, avons-nous déjà dit, distingue un stade qui n'est ni auto-érotique, ni narcissique, ni génital : soit un "stade de choix objectal pré-génital", où jouent les pulsions érotico-anales et sadiques. Lucidement, il remarque que l'opposition (sexuée) masculin-féminin n'existe pas avant l'Oedipe et exige une autre approche du couple activité-passivité. L'activité due "au banal instinct de possession" (anale) ne fait pas problème pour lui. Il en va autrement de la passivité :

"Quant au courant passif, il est approvisionné par l'érotisme anal, dont la zone érogène correspond à l'ancien cloaque indifférencié." (SF 18)

Etonnons-nous naïvement. Peut-on réduire cette zone érogène à l'espace anal, ni cloaque ni indifférencié, et dont rien ne vient garantir qu'il s'éprouve ainsi dans le vécu corporel, si ce n'est parfois dans la psychose ? Quelle est alors cette zone érogène ? Freud, qui voit encore à cette époque le masochisme comme effet secondaire d'un retournement du sadisme, opère ici un renversement annonciateur de celui de 1924 quant au masochisme primaire : manifestement, il ne réduit pas ici la passivité à un quelconque retournement de l'activité.

Faut-il alors faire l'hypothèse d'un "instinct de passivité" ? Ce serait loin d'être banal. (Freud, d'ailleurs ira dans ce sens en

1920 avec l'instinct de mort dans sa version nirvanienne). Cette passivité, - qui emporte le corps tout entier, pouvons-nous supposer, puisque Freud ne la spécifie pas comme réductible à telle ou telle fonction, - ne renverrait-elle pas à la passivité éveillée du "se laisser porter, "se laisser naître" et "se laisser advenir" ? Une zone érogène aussi déroutante ne pourrait-elle renvoyer à nos enveloppes fœtales et, plus encore, à l'ouverture des lèvres du sexe de la mère impersonnelle que nous avons traversées ? Ne pourrait-on considérer cette zone comme à la limite plus érogénisante pour l'enfant qu'érogène pour la mère ? N'est-ce pas elle qui ferait du corps de chacun de nous un corps érogène en son entier, au-delà de l'érogène second des diverses trouées fonctionnelles de notre corps ? Ce cloacal et cet indifférencié ne seraient-ils pas, enfin de compte, les ultimes métaphores de l'irreprésentable du charnel de notre acte de naissance et de différenciation ?

Freud était, sans aucun doute, sur cette voie.

1912. Freud questionne le plus général des rabaissements ou ravalements de la vie amoureuse et se coltine à l'énigme de la réalité clinique, si fréquente, de la désintringation dans l'amour du "courant tendre" et du "courant sensuel", clivage entre "amour céleste" et "amour terrestre ou animal"(*). Il reconnaît dans ce non concilié "le facteur quantitatif du déterminisme de la maladie" névrotique, et de bien d'autres maladies, ajoute-t-il, pensant peut-être, sans le dire, aux maladies organiques. (SF 9)

Manifeste dans l'impuissance psychique de certains hommes, le facteur quantitatif rend compte aussi de cette extraordinaire pathologie (pathologie de l'ouverture, à nos yeux) dont témoignent certains hommes "atteints

(*) Freud parle ici en Moïse ; il ne peut dépasser ce système binaire, ignorant que la parole céleste du Père s'est incarnée, sur terre, de par la médiation du corps d'une femme de chair, faite mère.

d'anesthésie psychique (et) chez lesquels l'acte s'accomplit sans défaillance mais sans gain de plaisir particulier : ce sont des cas beaucoup plus fréquents qu'on ne voudrait le croire". Qui d'entre nous n'a pas été confronté au poids de cette réalité clinique ? Qui refuserait d'y adjoindre la détresse de ces normopathes du sexe performant et compétitif ?

Freud renvoie ces symptômes ou cette symptomatique absence de symptômes à ce qu'ont d'incompatible les "composantes pulsionnelles coprophiliques (organe olfactif et impulsions sadiques) et les exigences esthétiques de notre civilisation" :

"Quant aux organes génitaux eux-mêmes, ils n'ont pas participé au développement des formes du corps humain vers la beauté, ils sont restés animaux, et ainsi l'amour, dans son fond, est aujourd'hui tout aussi animal qu'il l'a toujours été." (SF 9)

La constitution sexuelle, rappel dénarcissant à notre fond originaire plus encore que notre réalité de mortel, fait tache dans la pureté de nos représentations et scandalise notre moi narcissique qui se veut peut-être moins immortel que jamais né. Cet irréductible inconciliable, Freud le constate lucidement mais pour y asseoir son pessimisme et symptomatiser sa référence au biologique : de ce qui lui paraît inacceptable au regard esthète et à la conception bien-pensante du moi, il fait un roc biologique, constitutionnel, racine même de l'inéducable, du rebelle au travail analytique. *"Les pulsions amoureuses, dit-il, sont difficilement éduquées ; leur éducation aboutit tantôt à trop, tantôt à trop peu."* Autrement dit : l'amour, comme le narcissisme, comme le féminin, est inéducable. C'est là le cœur de l'impasse freudienne quant à la féminité Autre.

Autre horreur qui défie le regard et la pensée, celle de la castration maternelle, de l'absence visible du si spectaculaire et si nommable pénis. Ce quelque chose qui fait trou, manque, vide dans les représentations

alimentant le moi est-il ultime butée, ou, au contraire, point d'arrêt dans notre cheminement ? Evitement de l'étape qui reste à franchir au-delà d'une déchirure de l'image et du discours, ou acceptation du fait que nous sommes nés de cet espace Autre et sur lequel ouvre la déchirure du voile du représentable ?

Freud, en ce point aveugle de sa théorie, et qui y persistera, semble ne pas parvenir à concevoir que cette déchirure soit dépassable autrement que par une relance sans fin des voiles de la représentation. Il saisit le roc-limite imposé au jeu de l'éducatif, de l'analysable, de la représentation, sans aller jusqu'à saisir que ce point d'arrêt et d'effroi appelle, non le recours résigné et pseudo-lucide aux métaphores du biologique, mais à faire un pas, à poser un acte. Acte d'acceptation, qui est accepter de se cueillir dans de l'Autre, *Ananké*, Autre du *logos*, réel de la naissance, réel comme lieu d'une naissance toujours à venir ; division.

Freud le present, mais sans faire le pas théorique nécessaire :

"Les processus fondamentaux qui procurent l'excitation amoureuse demeurent inchangés. L'excrémentiel est bien trop intimement et inséparablement lié avec le sexuel, la situation des organes génitaux -inter urinas et faeces -demeure le facteur déterminant immuable."

(SF 9)

L'excrémentiel n'est pas l'anal ici : ce pôle cloacal indifférencié de nos peaux mortes de représentations spéculaires est, à nos yeux, la zone érogénisante originaire dont nous parlions, lieu de l'ouverture à de l'Autre, Autre corps auquel nous ne cessons d'être reliés dans la séparation. Freud écarte de sa citation latine l'essentiel : *inter urinas et faeces nascimur*. "Nascimur", nous naquîmes, nous sommes déjà nés : déjà-là originaire. C'est de ce lieu inlocalisable, en ce temps hors du temps, dans cette présence faite d'absence et cette absence de présence que nous sommes nés. Déjà-là inscrit dans notre corps et auquel nous ne cessons de renaître quand les coups du destin nous

l'imposent. On pourrait dire ici, avec Freud, que "l'anatomie, c'est le destin".. A bien entendre cette phrase, pour sortir de l'impasse biologique freudienne : la naissance, c'est l'avenir.



LE DESTIN ET SA RESOLUTION

Le destin, sous la plume de Freud, n'est en rien un affrontement symbolique à la défaillance du *logos*, une résignation face à l'irrévocable de la mort. Il englobe, plus scandaleux encore, notre être-pour-la-vie, notre originare animation. Le Destin, c'est la de-destination, ce qui nous déloge de notre obstination, ou de notre procrastination ; ce qui nous fait, avant tout, mouvement, mutation changement, circulation. Passage inqualifiable dans les représentations, qui nous cause, nous pousse au dire et au vivre, et nous fait chuter de la mortifère volonté de stance ou de consistance de notre moi.

Ouverture sur de l'insu, de l'imprévu, de l'inimaginable, promesse de surprise, de nouveauté et d'inouï, et source de désolation pour le moi, le destin somme le sujet de répondre "présent" à l'appel de l'Autre, sans illusion imaginaire ni désillusion symbolique, mais avec **résolution** - en deça et au-delà de toute solution ou absolution. Le vouloir d'immortalité du moi est moins refus de la mort que refus d'être né. L'anatomique auquel renvoie le destin chez Freud n'est que métaphore du réel dont nous sommes issus.

Freud, en 1908, souligne le soubassement pulsionnel de la volonté de savoir, de la poussée activiste (et anale ?) de la *Wissendrang*., force qui opère, dit-il, "sous l'aiguillon des pulsions égoïstes", celles du moi égotiste, épris de mêmeté narcissique. Cette force tente, par la pensée musclée (envers de la pas-

sivité comme accueil de l'hétérogène), d'homogénéiser toute manifestation Autre suscitée par "l'urgence de la vie", *Lebensnot* (SF 3). "Not", c'est à nouveau le besoin, la nécessité éprouvée par le corps - déchirure de l'enveloppe de représentations où le moi se foetalise. L'urgence de vie menace de mort notre moi, qu'elle déstabilise, réveille de sa torpeur léthale. Sans demander à quiconque son opinion moïque, l'urgence de vie est cet inopiné qui destine, et dé-sidère le moi dans un réveil qui est désir.

Ainsi, pour un enfant, l'arrivée d'un puiné, la survenue d'un autre, Autre à la sphère narcissique, suscite-t-elle une "hostilité primaire"(*), laquelle nous paraît la forme extrême de l'activité dont l'homme, en fin d'analyse, ne voudrait pas faire le deuil, préférant s'obstiner et insister dans un désaveu de l'ouverture comme passivité éveillée. Cet hétérogène qui l'altère, le moi doit, dans l'urgence, le réduire, l'assimiler, pour que persévère sa vie monotone.

La "première question-énigme" dont nous parle Freud : "d'où viennent les enfants ?", est la seule question, elle n'est pas une des questions. Elle est la question princeps, à l'origine de toutes les questions. D'où vient qu'il y ait de l'autre, quel Autre témoigne là de son désir, et que veut-il ?

Les théories sexuelles infantiles, comme toute construction de logies chez l'adulte, sont-elles autre chose qu'une "préférence de nature pulsionnelle" ? Freud, d'ailleurs, dit ces théories sexuelles infantiles "analogues" aux solutions que l'adulte tente de donner "aux problèmes que pose le monde et qui dépassent l'entendement humain". Penser, c'est en quelque sorte aussi "panser" l'impensable de notre constitution dans de l'Autre : le penser symptomatique emporte un fragment de vérité, insiste Freud. Les théories infantiles (et celles des adultes) ont "leur origine dans les composantes de la pulsion sexuelle qui sont à

(*) Hostilité primaire proche de l' "*invidia*" lacanienne, au coeur du "complexe du *Neben-mensch*" où s'exacerbe "la jalousance".

l'oeuvre dans l'organisme humain".(*) Les constructions théoriques par où se construit l'appareil psychique sont, nous dit-il, assujetties aux "nécessités de la constitution sexuelle". Etrange collapsus, fruit de la nécessité, notre organisme est habité par la nécessité seconde de conjurer cette nécessité première.

Le roc endogène explique, par le refoulement, que certains enfants "ne veulent rien entendre et (...) réussissent à demeurer ignorants". "Cette fin de non-recevoir", que l'enfant oppose aux explications sexuelles données, nous semble devoir être mise en rapport avec celle qui ferait butée inéluctable en fin d'analyse. La pensée contraignante par où l'enfant dément la réalité, comme témoignage qu'il y a de l'Autre, et qui est proche du penser obsédant de l'obsessionnel, se réduit ainsi à un culte viscéral de l'ignorance. Demande de savoir, de comprendre, d'analyser (?!), qui serait l'ultime pointe d'un "ne rien vouloir entendre" quant à notre fondation et à notre à-venir dans de l'Autre.

Les trois théories sexuelles infantiles concernent, avant tout, le corps de la mère. La mère pénienne, l'ignorance de l'utérus et du vagin au profit de "la théorie cloacale" de la naissance, et la conception sadique du coït, réduisent l'impensable au charnel de notre corps en tant qu'il est né, naissant, né-naissant. Le réel de la différence des sexes et celui de notre mort est, avons-nous dit, second par rapport à cette dimension primordiale du déjà-là de l'ouverture-corps. Les trois nécessités, inassimilables à la logophagie de notre moi-penseur, sont inscrites de tout temps et à jamais en notre corps, dont l'*Ananké* originaire et à ve-

nir fait le fondamental lieu de l'Autre. Né-naissant du corps de la mère impersonnelle, le corps du sujet, à l'encontre de l'identification du moi à "son" corps, est lieu de pure division, ouverture inqualifiable, et inappropriable. Acte de naissance qui est division pure ; incarnation qui est acte de naissance tout autant que cause du désir ; naissance de l'acte.

C'est bien en ce lieu a-topique, en ce temps a-chronique de notre chair que le fantasme nous saisit. Au-delà du manifeste de ce qu'il doit aux théories sexuelles infantiles sur le fond et sur la forme, ne fait-il pas toujours jouer l'imminence d'un coup qui "va" frapper le corps, le marquer en l'ouvrant ? Ce temps suspendu, ce geste retenu, fait l'espace de la jouissance du fantasme. "Dans un instant", le coup tombera, inscrivant un temps, un espace "à jamais" autres, où rien ne sera "jamais plus" identique à hier, ni à aujourd'hui ou à cette seconde même. A l'articulation du symbolique et de l'imaginaire, le fantasme tente de dire où est le sujet. La production imaginaire fantasmatique met en scène le signifiant qui, lui, la structure pour tenter de nommer l'innommable, de saisir l'inspéculable du sujet divisé et ouvert.

"(...) où (...) est le sujet ? Peut-être dans ce mot imprononçable qui aurait pu être dit, surgissant du plus secret de l'image du corps."

(XA-1 123)

C'est l'impensable de cet imprononçable mot et de ce secret de l'image que le névrosé cherche à panser et à dire dans le fantasme. Là où il est invité à l'acte, au franchissement du seuil, il "se retient activement", et tente l'ouverture dans la fermeture, l'abandon sans haine dans la tension haineuse, la passivité éveillée dans l'activité hypnotique. Approche extrême du désir comme ouverture, le fantasme, soutien du désir, en est l'évitement orgueilleux le plus forcené. Rétention opiniâtre de l'ipséité par le moi, et refus obstiné au plus proxime de l'ouverture : "jouissance triomphante à ne pas jouir", dans

(*) Jacques Sédot, dans son séminaire 84/85 soutenu au CFRP, tente de cerner cet enracinement pulsionnel du penser dans la constitution de l'appareil psychique chez Freud. Appareil psychique ombiliqué justement sur la réalité ("le monde", dit ici Freud), hétérogène aux représentations moiïques. Réalité comme réel de l'Autre ? La lecture de la *Formulation sur les deux principes du cours des événements psychiques* (1911) et de *La dénégation* (1925), associée au texte de 1908, est édifiante en ce sens.

un "isolement voyeuriste où (est) conservée l'illusion du phallus". (XA-1 124) Cette traversée du fantasme, c'est, nous semble-t-il, le roc que Freud, en 1937, pose comme biologique et indépassable.

La soumission à une autre jouissance qui emporterait le fantasme suppose l'abandon de l'érection solipsiste qui défie l'Altérité et l'acceptation du naître et de l'ouverture. Seuls les coups du destin permettent à certains sujets cette traversée du fantasme, souvent dans un "trop tard" bien chèrement payé. La relation acharnée à l'objet du fantasme, sur lequel le névrosé se crispe en un infini redoublement de lui sur lui-même, rejoint l'énigme de l'objet du transfert tel que Lacan l'énonce en 1951 :

"(...) le transfert n'est rien de réel dans le sujet, sinon l'apparition, dans un moment de stagnation de la dialectique analytique, des modes permanents selon lesquels il constitue ses objets." (JL 225)

Dans le fantasme, un objet se propose à la saisie imaginaire et langagière, promesse de révélation d'un sujet un indivisé. Objet sidérant qui vient - tel un bouchon - obturer le trou, prendre la place de ce qui manque chez l'individu comme dans l'Autre, et fermer l'ouverture constituée par la superposition de ces deux manques. Là où, au plus radical d'elle-même, une personne met du plein substantiel pour combler "le vide de ce point mort", interpréter le transfert revient, subtilement, à "remplir par un leurre le vide de ce point mort. Mais ce leurre est utile car, même trompeur, il relance le procès (analytique)." (JL 225)

Cette relance, pour nécessaire qu'elle soit, doit un jour, dans la cure, rencontrer sa fin, pour que ce point mort (dans le moi pensant) devienne point vif dans le sujet. Pour que se fasse le deuil de l'analytique comme objet pulsionnel et fantasmagique, il faut que se fasse l'expérience de traversée du fantasme - laquelle est alors, au-delà de l'imaginaire et du symbolique, du sujet et de l'objet, chute dans

l'immédiat de l'incarnation tel qu'en parlaient S. Nobécourt, X. Audouard, O. Clément et d'autres.

Une telle expérience n'est en rien une révélation à contenu gnostique, elle n'est aucunement résignation nostalgique, ni indifférence de la Belle Ame ; elle n'est pas non plus désillusion perversément idéalisée ou esthétisée. Résolution, disions-nous, résolution du transfert comme accès à cette confiance sans contenu face à l'*Ananké*. Résolution qui rejoint celle, originaire, de notre identification primaire comme ouverture à de l'Autre, mouvement distinctivant plus qu'unitivant. Ici, la castration symbolique s'avère, selon le mot de Françoise Dolto, ombilicale.



LA FEMINITE AUTRE CHEZ

FRANCOISE DOLTO :

*L'ALLANT-DEVENANT DANS
LE GENIE DE SON SEXE.*

Françoise Dolto subvertit en un avantage ce que Freud pointait comme infirmité congénitale chez la femme. La femme, à ses yeux, serait mieux ossaturée dans son narcissisme primaire de "certitude sensible", mieux ombiliquée sur un immuable, envers de celui dont Freud s'effrayait. Cet immuable, ce rythme astral du corps, n'est autre que le réel, au sens d'un immédiat de présence charnelle fonctionnant comme un trait unaire corporel. Le *hic et nunc* du corps que Dolto nous invite ainsi à considérer n'est en rien ce que Freud vivait, lui, comme sensualité grossière et avilissante : il se pourrait même que l'insu primaire dont nous parlions au début soit la marque, dans notre culture, de cette "civilisation minoë-mycénienne enfouie sous la grecque" qu'il pressentit sans oser l'explorer.

Quoi qu'il en soit, Dolto fait de cet espace Autre un champ de joie, ni jouissance, ni sentiment océanique : résolution plutôt, et détermination, acte de présence souveraine. Arrogance du désir ? Peut-être. N'empêche : cette joie de la simplicité d'être, que le rapport sexuel exemplarise au mieux, c'est celle qui manque aux "anesthésiés psychiques" dont parlait Freud (SF 9) : à la petite mort que représente le rapport sexuel pour son moi, le névrosé préfère la jouissance du fantasme, tant il vit parfois l'ouverture comme mort réelle et source d'angoisse et d'effroi phobique.

Dans l'expérience sexuelle telle que Dolto la décrit, le corps des partenaires s'offre à la désappropriation, se rappelle à sa fonction d'Autre et exile momentanément le moi, qui se trouve ainsi exclu d'un corps qu'il n'a pas, pas plus qu'il ne l'est :

"(...) sensation de plénitude sensorielle, éthique, de rassasiement au sens de la libido orale apaisante, d'élimination des tensions au sens de la libido anale, (sensation) rénovante de reconnaissance à l'autre, à son corps, au sien propre, au monde, (sensation) d'annulation totale d'angoisse de vie ou de mort."

(FD-2 92/93)

La dialectique du "vecteur oral passif" d'ad-oration, et de la chute du vecteur anal actif, inscrit l'éthique du désir au coeur de la loi de la différence des sexes. Elle est dépassement de tout clivage imaginaire : masculin-féminin, actif-passif, céleste-terrestre... comme aussi de tout dualisme entre tendresse et sensualité, esprit et corps. Dolto y lit même une déréalisation des corps par "perte de leur commune et complémentaire référence formelle, pénienne, au phallus". On trouve là le franchissement de ce que Freud relevait comme butée infranchissable; le dépassement aussi du signifiant d'un manque dans l'Autre, tant, dit Dolto, s'y déploie en acte et en chair "la puissance phallique impersonnelle, née (du) narcissisme abandonné". Cette "restitution *ad integrum* de toute la personne physique et émotionnelle dans un temps zéro, dans

un lieu absent", c'est la petite mort du moi à quoi pare le fantasme, lequel maintient au seuil celui qui ne veut pas s'abandonner, se livrer, aimer.

La plénitude sensorielle de joie et de certitude sensible n'est pas personnalisation maximale dans la saisie réussie d'un objet, mais, au contraire, expérience heureuse du "rien" de l'objet. Accepter cette ouverture, c'est "se sentir devenir rien", rien de cohérent à soi ; c'est devenir Autre. Spiritualiser ainsi le corps, le génie du sexe, ce n'est ni tenir des propos reichiens, ni faire écho à la sauvagerie des thérapies corporelles. Bien au contraire : une "sécurisation impersonnelle" naît, dit Dolto, de "la conformité aux lois créatrices de l'espèce, en conformité elles-mêmes avec les lois cosmiques". Ici, le don, la soumission et la grâce concernent moins l'acceptation des limites du *logos* à dire le désir ou nommer le sujet, que l'ouverture à l'*Ananké*..

Freud parle de la sombre puissance du Destin : maladie, mort, privation... ; nous voudrions ici faire entendre son autre face de promesse et de pardon inaugural. Cette instance impersonnelle à laquelle nous ne cessons, mus par une culpabilité primaire, de payer de notre existence, n'est figure féroce que dans l'imaginaire. Horreur d'une menace sans nom pour qui le fait exister, et lui sacrifie un bout de corps ou un pan d'existence, cet Autre se révèle ici, tout autant, orée et aurore d'un jour où tout reste à faire et à dire.



C'est par une citation de Heine que Freud ouvrait sa conférence de 1932, citation où se résume, en quelques mots, sa position intenable quand il questionne le féminin, l'analysable, et qui illustre bien son désir d'homme singulier, lui aussi divisé :

"pauvres têtes suantes des hommes".

Conscient des limites de son approche, et avec sa lucide modestie habituelle, il conclut

sa conférence par une invitation :

"Si vous voulez en apprendre davantage sur la féminité, interrogez votre propre expérience, adressez-vous aux poètes, ou bien, attendez que la science soit en état de vous donner des renseignements plus approfondis et plus coordonnés." (SF 21)

Freud a pratiqué lui-même ces trois voies avec courage, ce qui ne l'a pas empêché de demeurer une "pauvre tête suante d'homme", comme tout un chacun. Seuls les poètes, croyons-nous, réussissent à transformer leur sueur en encre d'écriture créative et, par là, à faire résonner ce qui ne peut se faire entendre

que dans et par le silence. Aussi bien, en ce point où nous sommes, confrontés à l'ouverture vers l'impersonnel et le silencieux, est-ce à un poète que nous demanderons d'ouvrir pour nous ce qui échappe à toute conclusion :

*c'était donc ici le creux de l'origine
un simple point
un nid enfoui
au fond des voies lactées*

Yves Lugrin

Paris-Lille, décembre 84.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

(1) Sigmund Freud

- SF 1 - La méthode psychanalytique de Freud.
SF 2 - *De la psychothérapie.*
SF 3 - *Les théories sexuelles infantiles.*
SF 4 - *Perspectives d'avenir de la thérapie analytique.*
SF 5 - *A propos de la psychanalyse dite sauvage.*
SF 6 - *Le maniement de l'interprétation des rêves*
SF 7 - *La dynamique du transfert.*
SF 8 - *Conseils aux médecins.*
SF 9 - *Sur le plus général des rabaissements dans la vie amoureuse.*
SF 10 - *Le début du traitement.*
SF 11 - *Pour introduire le narcissisme.*
SF 12 - *Observations sur l'amour de transfert.*
SF 13 - *Quelques types de caractère dégagés par la*

(2) Solange Nobécourt

SN - *Outremires, Retour à Lacan ?*, pp. 197/216, Ed. Fayard.

(3) Denis Vasse

DV - *Un parmi d'autres*, Ed. Seuil, 1978.

(4) Xavier Audouard

- XA 1 - *La non-psychanalyse ou l'ouverture*, Ed. L'Étincelle.
XA 2 - "La souffrance en acte", in *Psychiatries* n°58.
XA 3 - "De la parole", prise de position vis-à-vis de la tendance lacanienne, in *Pratiques des mots* n° 35.

psychanalyse.

- SF 14 - *Sur les transpositions des pulsions, plus particulièrement dans l'érotisme anal.*
SF 15 - *Le tabou de la virginité.*
SF 16 - *Voies nouvelles de la thérapie analytique.*
SF 17 - "On bat un enfant" (Contribution à...)
SF 18 - *Prédisposition à la névrose obsessionnelle.*
SF 19 - (Note ajoutée au Cas Dora).
SF 20 - *Le problème économique du masochisme.*
SF 21 - *La féminité*, 5ème des Nouvelles conférences de psychanalyse.
SF 22 - *Analyse terminée, analyse interminable.*
SF 23 - *Moïse et le monothéisme.*

(5) Olivier Clément

OC - *Le visage intérieur*, Ed. Stock.

(6) Jacques Lacan

JL - *Ecrits*, Ed. Seuil.

(7) Françoise Dolto

- FD 1 - *Actes du Congrès de Rome, La Psychanalyse*, PUF 1956.
FD 2 - *Destin féminin de la libido génitale.*

(8) Monique David-Ménard

MDM - *La Horde sauvage à Paris, Retour à Lacan?* Ed. Fayard.

(9) Jean Mambrino

JM - *Sainte lumière, Poèmes*, Desclée de Brouwer.

Questions sur le maternel et le féminin

par Rachel KRAMERMANN

Circulant en voiture, un père et son fils ont un accident grave. Le père meurt sur le coup. Blessé, le fils est transporté à l'hôpital. En le voyant, le médecin s'écrie : "Je ne peux pas l'opérer, c'est mon fils." Qui parle ?

"L'anatomie est le destin." (SF)

Par delà sa découverte de la bisexualité, Freud donne la réalité morphologique comme faisant foi du lot de tout humain : naître fille, c'est n'être garçon ; naître garçon, c'est n'être fille.

De l'interrelation et de la différence, le sexe prend sens et valeur. De plus, bisexualité aidant, il n'est d'humain, enfant ou adulte, qui ne cherche à se situer quant au masculin et au féminin. L'élaboration freudienne en termes de pulsions actives et passives nous éclaire et nous permet d'avancer sans pour autant nous suffire. S'il est délicat de différencier le masculin et le féminin, est-il possible, pensable, de discerner le maternel du féminin ? Choisir ce thème pour l'interroger témoigne d'un intérêt, sinon d'une passion pour les origines. Mais le choix du symptôme d'être psychanalyste n'indique-t-il pas aussi - pour le moins - ce même intérêt ? (*)

Travaillant dans le sens de ces interrogations, il semble que souvent les psychanalystes eux-mêmes butent devant la même porte

- qui pourtant est ouverte -, celle du féminin et du maternel en chacun de nous, bien que les enjeux en soient différents selon que nous soyons homme ou femme.

"On en revient toujours à ses premières amours." (SF)

Les positions de Freud vis-à-vis des femmes et du féminin n'ont cessé d'évoluer tout au long de sa vie, en rapport avec les événements qui l'ont jalonnée. Mais son intérêt pour les origines persiste.

Quelle relation Freud établit-il avec l'archéologie, le rêve, le continent noir ? A l'anglais pour désigner celui-ci, répond le latin pour évoquer la nudité de sa mère... Quels liens unissent d'autre part Lacan à la paranoïa, à la psychose ? Les voies ouvertes par ces fondateurs nous permettent d'aller de l'avant.

Que se passe-t-il en effet entre Freud et Dora ?

Dès avant le début du traitement, Freud, qui avait soigné le père de la jeune fille quelques années plus tôt, a fait sur lui un transfert, s'il n'a été séduit : "personnalité dominante ... par son intelligence et les traits de son caractère, ... d'une grande activité et d'un talent peu commun" (SF, 1, p. 10). La mère de Dora, Freud ne la connaît pas. Il est "conduit à (se) la représenter... surtout inintelligente...

* Ce texte est basé sur des notes de séminaire adressées à mes collègues lors des Journées de l'Ecole Belge de Psychanalyse en juin 1985. Je remercie pour leur dynamisme et leur créativité les participants à ce séminaire : Monique Bernet, Philippe Corten, Marguerite Debilde, Ria Walgraffe.

(et dotée d'une) "psychose de la ménagère". Cette psychose est consécutive, dit-il, à "la maladie de son mari et à la désunion qui s'ensuivit" (p. 11). Pourtant, il met ses pas dans ceux du père et, dans la même foulée que celui-ci, il laisse la mère au rancart.

Si nous lisons attentivement le Freud qui cherche la femme, nous retrouvons ce balancement tout au long de son oeuvre : il recouvre ce qu'il a découvert.

Ainsi, dès avant le début de la cure de Dora, les jeux sont faits. Freud oriente le traitement vers le lieu où il se situe lui-même inconsciemment, jeune garçon, et interprète symétriquement en termes œdipiens tout le matériel que lui amène la jeune fille. Voici quelques exemples :

- "Les rapports entre la mère et la fille étaient depuis des années très peu affectueux. La fille ne prêtait aucune attention à sa mère, la critiquait durement et s'était complètement dérobée à son influence." (p. 12)

Pourtant, c'est à sa mère que Dora court raconter la déclaration d'amour de Monsieur K. au bord du lac. "Pour qu'elle (la mère) la racontât à son père", dit Freud. Peut-être. Mais est-ce si automatiquement évident ? Si, au contraire, cet élan visait à interpeller sa mère sur son désir ? Son désir de mère vis-à-vis d'elle, sa fille, et son désir de femme à l'égard des hommes ? Dora cherche *où être* quant à sa vie et à son sexe, elle cherche à se situer dans le réseau de désirs de ses proches, et tout d'abord face à sa mère.

Qu'a répondu la mère ? On ne le sait. Mais si elle brille par son absence vis-à-vis de sa fille, elle est hélas tout aussi inexistante dans le chef de Freud.

- Pour ce qui concerne la toux de Dora, Freud envisage toutes les strates inconscientes en jeu dans la formation de ce symptôme. Il évoque le fait que la jeune fille a été une "sucoteuse", il déduit un fantasme du coït oral, "refonte d'une impression préhistorique ... de la succion du sein" (p. 37). Pourtant, exilant Dora hors de ce contexte, il interprète la toux comme identification au père.

- De même, l'aphonie, l'asthme, l'enrouement : "irritation susceptible de fixation car elle concerne chez la jeune fille une région du corps ayant gardé à un degré très élevé le rôle de zone érogène" (p. 61) : ces symptômes sont référés à l'absence du père, ou à l'imitation de

celui-ci. Faut-il interpréter ces symptômes ? Si oui, prenons Freud au mot ; accompagnons-le sur le premier versant ouvert par ses propres associations, et qu'ensuite il délaisse. Ces affections symptomatiques de Dora peuvent alors être entendues comme ayant trait au rapprochement avec sa mère.. Dans un désir de contact ? Par peur de la promiscuité en l'absence de son père ? Ou comme une demande adressée à sa mère pour que celle-ci articule la façon dont elle vit les absences de son mari ?

- Que penser, aussi, de la masturbation, dont Freud veut faire un symptôme ? Ses associations intimes mènent Freud à l'incontinence, au toucher, au sevrage, à la lutte de la bonne pour le sevrage (p. 59, note 1). Mais alors qu'il relie explicitement le catarrhe à la "persévérance de Dora à s'identifier à sa mère" (p. 55), toujours son interprétation est ciblée dans le registre du rapport au pénis.

Bien sûr, Dora se sent attirée par son père, par Monsieur K. Bien sûr, les hommes l'intéressent. Bien sûr aussi, elle n'est pas pour rien dans le fait de s'être trouvée prise dans des scènes "traumatiques". Les éléments œdipiens sont largement présents. Mais il aurait fallu, pour que Dora s'y retrouve dans ses rapports avec les hommes, que soit aussi entendu, reconnu et interprété son rapport aux femmes, à Madame K, à sa mère.

Cela non pas en termes d'amour homosexuel, comme Freud le dira par la suite (v. à ce propos l'importante note de 1923, p. 90), mais en termes d'identification, de différenciation, de répétition, de désirs multi-formes dont foisonnent les "avenues de l'Œdipe" (F. Dolto), dans la relation de Dora à sa mère. Car sa soi-disant homosexualité lui est *co-naturelle*, lui est, *stricto sensu*, *congénitale*. Freud y viendra plus tard : en attendant, il poursuit sa recherche ; il s'approche du continent noir, s'en écarte, y revient ; il aborde la question du maternel, l'effleure, se contredit ; il fait la navette et avance des conceptions plus nuancées à propos de la sexualité féminine. Au fil du temps émergera, bien qu'encore truffée de contradictions, une appréhension de l'archaïque :

1919 : "Le double est une formation appartenant aux temps psychiques primitifs..." (SF, 5, p. 187).

1931 : " Il semble nécessaire de revenir sur l'universalité de la thèse selon laquelle le

complexe d'Œdipe est le noyau des névroses." "Je soupçonne qu'il y a une relation particulièrement étroite entre la phase du lien à la mère et l'étiologie de l'hystérie." "Pour la femme aussi, la mère doit nécessairement être le premier objet." (SF, 2, pp. 140, 141 et 142.)

"De la vie sexuelle de la petite fille, nous savons moins que de celle du garçon." (SF)

En 1905, lorsque paraît FRAGMENT D'UNE ANALYSE D'HYSTERIE, il y bien dans le chef de Freud une mère. C'est, notamment pour Dora, une mère œdipienne, une mère rivale. Mais la mère de l'*infans*, prématuré, dans la détresse, celle qui réellement a eu pouvoir de vie et de mort (qu'on songe ici aux querelles concernant la libéralisation de l'avortement), cette mère toute puissante reste dans l'ombre. Aussi, pour en revenir à Dora, après avoir été déçue par sa mère, puis par sa gouvernante et par Madame K, qui, l'une après l'autre, la laissent choir au profit du père, voici que la jeune fille est lâchée aussi par celui-ci : il ne la croit pas quand elle raconte la scène du lac. Et même, elle est lâchée aussi par Freud, puisque - dans le même temps où il dit : "une fois de plus, elle en attendait (de son père) quelque chose, une fois de plus elle fut déçue" - il laisse se répéter vis-à-vis de lui-même dans l'analyse cette déception, dans la mesure où, du côté du maternel et du transfert, il ne s'est pas engagé.

Pourtant, il avait entendu : le premier rêve "avait acquis, dit-il, une signification actuelle nouvelle. Il comportait, parmi ses idées latentes, une allusion à mon traitement" (SF, 1, p. 69). Mais, dans ses conclusions, Freud le reconnaît : "Je ne réussis pas à me rendre à temps maître du transfert" (p. 88). C'est probablement au moment où Dora en a, de cette déception, l'intuition préconsciente, qu'à nouveau elle apporte un rêve. Ce rêve, dont Freud dit qu'il équivaut à une décision de rupture, est peut-être une dernière tentative pour être entendue. Ses associations mènent Dora au souvenir d'être restée pendant deux heures en admiration devant un tableau de la Madone (p. 71) ; lui reviennent ensuite à l'esprit la maladie de son père et le fait que sa mère et elle-même en auraient été contaminées. Cette pensée réveille une révolte contre

son père... mais, "une fois de plus", se rangeant dans la bande, c'est ce père que Freud choisit de soutenir.

Aussi, lorsqu'au sortir de cette séance - l'avant dernière - Freud lui fait part de sa satisfaction quant au travail accompli, la réplique de Dora est cinglante : "Ce n'est pas grand-chose, ce qui est sorti" (p. 78).

Freud avait bien analysé le rêve, et même de façon très dense, mais il en avait cependant orienté l'interprétation de façon prédéterminée ; en outre, il avait axé toute son analyse sur le contenu du rêve et ne s'était pas engagé dans la fonction transférentielle de celui-ci.

Avoir ou non un pénis, telle est pour Freud, à cette époque, la question. Dora, elle, n'en est pas là. Pas encore. C'est dans l'ordre de l'être - comme nous le verrons plus loin avec Lacan - qu'elle interpelle Freud. Non pas : Qui suis-je ?, mais *que* suis-je, quant au désir de chacun de mes parents ?

Si l'une des fonctions de toute mère - ou de tout premier autre - est d'introduire l'enfant à du tiers, alors un pan important de l'interrogation de Dora tend nécessairement vers sa mère. ⁽¹⁾

"Seul le rapport au fils apporte à la mère une satisfaction illimitée." (SF)

Le commentaire du "cas Dora" qu'on a pu lire plus haut est sans doute partiel ; il tente de cerner un fragment de clinique très marqué au coin d'une époque : celle où Freud vient de se détacher de sa théorie de la séduction et cherche à étayer sa nouvelle théorisation de l'appareil psychique. Un tel commentaire peut aussi paraître partiel : il ne tend cependant pas à nier la structure œdipienne dans laquelle s'inscrit le désir de Dora, mais souhaite simplement poursuivre le chemin frayé par Freud.

Car le modèle dessiné par lui à l'orée du siècle s'accroche, tenace et souterrainement intact. Par delà les innovations théoriques de l'arbre freudien - Klein, Dolto, Lacan -, l'analyse de Dora, cas princeps et paradigme

(1) L'inceste père-fille ne se peut qu'avec la complicité de la mère. Dans tous ces cas, elle est absente d'une prise de parole à sa place de femme, d'épouse, de compagne, de mère.

de l'hystérie et du féminin, imprégnée des préjugés de l'époque, a coloré tout ce qui s'est transmis au fil des générations de psychanalystes.

C'est cette conception de la cure d'une femme qui, au fil des ans, court avec une remarquable constance, portant jusqu'à nous ses corollaires de résistance.

En effet, aujourd'hui encore, et même dans les milieux érudits, furent spontanément des questions héritées, sans aucune autre forme d'élaboration, de l'époque de Dora.

Ainsi, certains se demandent-ils encore ce que peut être un transfert maternel ?... Il est clair qu'une telle question ne peut se satisfaire d'explications intellectuelles ; par contre, elle soulève une foule d'interrogations qui concernent le psychanalyste aussi bien que le psychanalysant :

- Si un psychanalyste ignore ce qu'est un transfert maternel quelle place - tronquée - occupe alors pour lui le transfert ?

- Qu'est-ce qu'un psychanalyste s'il n'a pas interrogé la dimension du maternel dans son propre parcours analytique ? S'il en ignore jusqu'à l'existence ?

- A quelle non-écoute de ce versant-là s'est-il heurté dans sa propre analyse ?

- Quels peuvent être les effets de cette relégation ?

- Quel type de transfert sur Freud ou sur la théorie une telle pratique implique-t-elle ?

- Le transfert consiste-t-il dans l'incorporation des valeurs ou conceptions de son psychanalyste et de la théorie à laquelle il se réfère ?

- Quelles théories véhicule et transmet notre pratique ?

- L'identification inconsciente à son analyste reste-t-elle la "butée", la charnière non articulée dans les généalogies de psychanalystes ?

Autre question - reçue telle quelle de Freud, et déformée : Peut-on faire reposer les butées de l'analyse sur la *Penisneid* ou sur la protestation virile, en tant que "ce petit bout de chair en plus" serait ce qui autorise un sujet à se fonder ?

Prendre ainsi le roc du biologique comme un écueil, manifeste la répétition encore actuelle de l'idée selon laquelle, en définitive, les femmes sont inanalysables de par l'intensité de leur caractère anal, et donc incapables de sublimer.

"Occuper la place de la mère dans le transfert." (SF)

Toute femme espère être pour un homme autre chose qu'un semblable sans pénis. Toute femme, aussi, attend d'un homme qu'il se situe vis-à-vis d'elle autrement que comme un pénis suivi d'un homme. Et sans doute tout sujet, homme ou femme, qui s'engage dans une cure psychanalytique, souhaite-t-il être rencontré symboliquement quant à son désir inconscient. Mais il faut pour cela que l'analyste puisse *supporter* d'entendre de l'inconscient d'une façon renouvelée. Freud, à la fin de sa vie, avait reconnu sa propre lacune : " ... il faut que je vous dise, je n'aime pas être la mère dans un transfert. Cela me surprend et me choque toujours un peu. Je me sens tellement masculin" (cité par HD, p. 65).

Pas facile, donc, d'assumer cette place. Pas facile non plus de ne pas simplifier, en gauchissant ce qui est en jeu. Il est des moments, dans toute cure, pour un homme autant que pour une femme, où le transfert est maternel. Beaucoup craignent qu'il n'y ait là, pour le psychanalyste, un piège : celui de tomber dans le jeu de la "bonne mère". Mais il n'y a pas lieu cependant d'être "maternel" ou "maternant" ; pas plus qu'il ne s'agit d'être paternel ou paternaliste quand le transfert est une réédition de la relation au père. Ou de se prendre pour Dieu lorsque l'analysant projette son désir de toute-puissance.

Pas facile de ne pas reléguer ce qui se réfère à la mère dans le décours d'une analyse, d'entendre ce qui éventuellement s'en répète dans le transfert et, le cas échéant, de soutenir un transfert maternel.

Si pourtant, dans une cure, les registres du maternel et du féminin ne peuvent être accueillis ni ne peuvent recevoir une place spécifique, c'est tout un champ de possibilités qui reste ininvesti, tabou. Et cela n'est pas sans effet ! Cette forme de détour - tantôt déni, tantôt dénégation - mène à une confusion importante et dangereuse, qui consiste à :

a) réduire la créativité à la productivité

b) rabattre la création à la reproduction (alors que, comme le dit Albert Jacquard, "les animaux peut-être se reproduisent, l'être humain ne se reproduit pas : il crée")

c) ramener l'invention de possibilités nouvelles à la fabrication de résidus anaux : il est courant d'entendre des psychanalystes

travaillant dans des maternités, et même des psychanalystes femmes ayant eu des enfants elles-mêmes, parler de l'accouchement en termes d'analité, devant un cercle de spécialistes attentifs... Ces femmes analystes reprennent en cela la leçon freudienne, assaisonnée peut-être d'un zeste de leurs propres théories infantiles.

Une telle démarche n'est sans doute pas dénuée de bénéfices secondaires, mais on se demande alors où est passée la subversion de la psychanalyse ! Une cure doit-elle s'en tenir à n'être qu'un relais où vont confluer tous les poncifs adaptatifs, sociaux et culturels ? Tous éléments qui circulent, banalisés et *non interrogés*, jusques et y compris dans les chausse-trappes du langage. Si les psychanalystes veulent assumer leur fonction spécifique, ils ne peuvent éviter de se laisser questionner au plus vrai d'eux-mêmes par le féminin, par le maternel.

Car, à vouloir envisager la fille comme un garçon sans pénis, comme un simple symétrique inversé, ou un négatif du garçon, on l'expose à porter le poids de projections massives. Et une extrême violence peut être au rendez-vous, là où cet imaginaire projectif en fait d'elle, la fille, une sorte de castrat.⁽²⁾

Permettons-nous ici un petit excursus. Le terme de "castration" qui vient d'être évoqué n'est pas innocent. Déjà faussé quand on l'applique à la gent masculine - car castrer, c'est émasculer alors que la castration symbolique a une visée tout à l'opposé de la stérilisation impliquée par une telle pratique -, l'appliquer à une fille est dénué de sens.

Ainsi, le langage-même véhicule-t-il des glissements de sens inappropriés. Ces "castrations", ne pourrait-on les nommer plutôt : deuils de relations imaginaires ? C'est justement de semblables deuils dans ses relations imaginaires A LA MERE qu'une fille fait l'expérience beaucoup plus précocement qu'un garçon, puisque ces deuils sont pour elle la condition de possibilité d'un changement d'objet. Chez un garçon, la séparation d'avec

les imagos maternelles peut attendre... longtemps. En 1929, Freud confie à Smiley Blanton : "L'évolution féminine est très complexe. Le garçon s'attache à sa mère et lui demeure attaché. La fille s'attache aussi à sa mère mais doit changer d'objet et s'attacher à son père. Dans le cas de la fille, il y a donc une rupture dans la ligne évolutive. Ce n'est qu'au cours de ces quelques dernières années que nous avons commencé à nous rendre compte de la complexité du développement féminin." (SB, p. 51)

"Pas de noir sans blanc" (Raymond Devos)

Alors que LA TECHNIQUE PSYCHANALYTIQUE (1904) se révèle une mine inépuisable quant à l'éthique de la psychanalyse, Freud néanmoins y met en scène un cliché-type : le médecin, la malade... 1905, par contre, voit les TROIS ESSAIS SUR LA THEORIE SEXUELLE amorcer le développement du domaine de la relation à la mère : "L'amnésie infantile ... fait de l'enfance de chacun une sorte de passé "pré-historique" ... qui lui dissimule les débuts de sa propre vie sexuelle." (SF, 10, p. 97)

Cette amnésie infantile serait-elle un fragment du continent noir ? Aborderait-on là des espaces oubliés, à partir desquels évolue l'humanité ? En ethnographe toujours curieux, Freud s'y aventure, au plus proche, dans L'INQUIETANTE ETRANGETE (SF, 5). En ces lieux troublants, point de regard : l' "homme au sable", en écho à Œdipe, y arrache les yeux de la tête ; on y voyage dans le thème du double, de l'ombre, du miroir, de l'incertitude, du semblant. Un être inanimé semble prendre vie ; une partie d'un jeune homme réparaît sous la forme d'une poupée... Les frontières entre réalité et fiction restent dans le flou.

Freud cependant dépiste les traces de ce qui s'agite, contradictoire, dénué de logique rationnelle, et dévoile les processus inconscients qui lient le sens de deux mots, parmi les plus quotidiens : *heimlich-unheimlich*. Il étaye son analyse par une longue série d'exemples très variés, pour nous livrer enfin cette observation issue de la clinique psychanalytique "qui nous apporte la confirmation la plus belle de notre conception de l'inquietante étrangeté : il arrive souvent que des hommes névrosés déclarent que les organes génitaux féminins représentent pour

(2) Deux articles (cités dans la bibliographie) sont très éclairants à cet égard : celui de R. Barthes montre comment le désir est lié aux racines des lois du langage ; celui de J. Reboul indique la collusion d'une position de déni, de secret, avec la psychose.

eux quelque chose d'étrangement inquiétant. Cet étrangement inquiétant est cependant l'orée de l'antique patrie des enfants des hommes, de l'endroit où chacun a dû séjourner en son temps d'abord. On le dit parfois en plaisantant : "L'amour est le mal du pays" (*Liebe ist Heimweh*).

S'il en est ainsi, c'est que nous naviguons dans des contrées où le maternel confine à l'inconscient. Il nous faut alors poser l'hypothèse que le maternel et le féminin ont des affinités tout-à-fait particulières avec l'inconscient, et même que l'inconscient pourrait être le lieu privilégié du maternel et du féminin. Là, dans les zones incertaines de l'étrangement inquiétant, "du" maternel, "du" féminin seraient à entendre. Comme lorsque l'on dit "de" l'eau, et non une flaque ou une goutte ; "du" bois, et pas un bâton ou une chaise ; "de" la lumière, et pas une lampe ou le soleil.

Avons-nous affaire ici à un génitif ou à un ablatif ? Il est bien difficile d'en décider. Mais "quelque chose" est là, non encore défini, participant du non encore formé.

De la même façon, il est très curieux et éminemment paradoxal de parler de l'inconscient. L'on se devrait de penser, en toute logique (consciente), que, si l'inconscient existe, il est, par définition, impossible d'en parler. L'on devrait ne pas pouvoir en parler. Et tout aussi paradoxal dès lors de parler du maternel et du féminin.

Paradoxal : impossible et indispensable à la fois. Aussi, les résistances qui s'opposent à ce que l'on découvre ces deux thèmes sont-elles du même ressort.

"Dans le conscient, il y a blanc et noir, mais non pas dans l'inconscient." (SF)

Voyons Lacan (JL, 1, pp. 68-69) et ces quelques phrases que nous aurions pu mettre en exergue à ce texte :

- "La femme n'existe pas."

- "Il n'y a de femme qu'exclue de la nature des choses qui est la nature des mots."

- "Il n'y a pas dans l'inconscient d'autre femme que la mère".

"Vous m'avez compris !", pourrait clamer Lacan, toujours un brin provocateur. Car rationnellement, chacun "sait" que, par exemple, si "LA femme n'existe pas", ce n'est

pas sur l'existence de la femme que porte l'accent, mais sur l'article défini. Si donc l'on peut comprendre intellectuellement, il en va bien autrement au registre de l'imaginaire qui nous mobilise.

Quoi qu'il en soit, ceux à qui comprendre ne suffit pas sont en droit d'oser quelques questions :

- Pourquoi ces phrases en forme de négation et d'exclusion ?

- Pourquoi l'homme, ou le père, n'auraient-ils pas droit aussi à la forme négative ?

- Ce qui se rapporte au maternel et à la femme, serait-ce nécessairement refoulé, à refouler, en voie de refoulement ?

- Si c'est le cas, de quel refoulement s'agit-il ?

- Est-ce que "pas toute" adviendrait en un second temps, après refoulement de "la tout" (selon une expression de F. Dolto) ?

- Y va-t-il alors de l'interdit de l'inceste, et que la mère doive rester éloignée, divinisée, sainte et vierge ?

- Cela signifierait-il que celui qui entend quelque chose (parfois un petit bout *in-forme*) d'inconscient, y entendra nécessairement - mais pas seulement - "du" maternel ?

- Qu'est-ce que cela implique dans la menée de la cure ?

Mais revenons aux phrases de Lacan. Trois phrases de forme négative, donc. Et encore. Encore, en-corps... beaucoup d'autres assertions lacaniennes percutantes qui, en tout cas, forcent un retour à Freud.

Retourner à Freud. *Re-courir à lui. Le requérir...* LA DENEGATION (1925) (SF, 4), texte ramassé en une synthèse saisissante, témoigne de ce que l'objet, justement, on ne peut le trouver : on ne peut que le *re-trouver*. Cet écrit est d'une telle densité qu'il ne peut être résumé. L'on ne peut que tenter d'en donner une idée sommaire et renvoyer le lecteur au texte-même.

En quelques pages, Freud trace le processus complexe qui fonde la capacité de penser, de juger. Depuis "la langue des plus anciennes motions pulsionnelles orales (manger-recracher) régies par le principe de plaisir ... (où) ... le mauvais, l'étranger au Moi, ce qui se trouve au dehors, lui est d'abord identique". (thème de l'inquiétante étrangeté). En passant par la représentation de la perception et - "à condition que des objets qui jadis avaient procuré une satisfaction réelle

soient allés à leur perte" - à la rencontre avec la réalité que la pensée goûte en tâtonnant. Jusqu'à la fonction intellectuelle du jugement "qui décide le choix de l'acte moteur".

Serrant au plus près les conditions de possibilité mêmes d'apparition du langage, Freud met au jour ce processus - une histoire mythique, dira Jean Hyppolite - : un chemin est à parcourir sans cesse (que Lacan a représenté par l'anneau de Moebius) pour l'humain dans et par des dialogues. Pour qu'il y ait "du" son, "du" babil, "du" transitionnel, et puis des mots, dont enfin le "NON" différenciateur, marque du refoulement, "certificat d'origine". "La reconnaissance de l'inconscient du côté du Moi - dit Freud - ne peut s'énoncer que dans une formule négative... Cette négation est presque une *Aufhebung* ⁽³⁾ du refoulement ... un premier degré d'indépendance de la fonction du jugement par où la pensée s'affranchit des barrières imposées par le refoulement, mais sûrement pas une acceptation du refoulé". C'est donc d'un "refoulement constitutif de l'inconscient comme lieu séparé du reste du psychisme" ⁽⁴⁾ que sont, d'après Lacan, frappées spécifiquement LA femme et la mère.

Mais il y a *autre chose*, c'est le cas de le dire : une grande différence entre Freud et Lacan, c'est précisément que, pour le premier, les femmes ont quelque chose en moins. Et *doivent* avoir quelque chose en moins. Par rapport au féminin, Freud maintient le roc du biologique pour en faire une position de maîtrise.⁽⁵⁾ Tandis que le second, nous parlant d'amour et de jouissance, affirme : "La femme n'est pas toute [encore une négation] dans la fonction phallique ... elle est au-delà ... elle est supplémentairement ... dans la fonction mystique" (JL, 1, pp. 68 et suivantes). *Supplémentairement* à une fonction, non complémentairement, insiste Lacan. Mais "de cette jouissance elle ne sait rien. ... L'être sexué de ces femmes pas toutes ne passe pas par le corps, mais par ce qui résulte d'une exigence logique dans la parole." (id., p. 15) "Ne passe pas par le corps" : une dénégation

(3) Mot maigrement traduit et trahi par le français "levée".

(4) Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de Psychanalyse*.

(5) Si le lecteur le souhaite, cf. SB, pp. 21-22.

de plus, "où la pensée s'affranchit du refoulement, ... mais sans acceptation du refoulé". (SF, 4)

Décidément, quelque chose s'avoue insupportable, de ce qui est propre à l'être sexué féminin, pour que là où Freud réduit la femme à de *l'en moins* (clitoris, vagin, roc du biologique), Lacan doive en nier le corps.

Quoi qu'il en soit, nous revoici aux prises avec les origines ! Car, à suivre l'étymologie, *Mystique*, c'est (d'après Bloch et Von Wartburg, PUF, 1975) : "relatif aux mystères"; du grec *mustès*.

Et *Mystère* : rite, initiation quant à l'origine, à la fécondité ; du grec *musterion*, dérivé de *mustès*. Le même mot dérive aussi vers le latin *ministerium*, métier ; et vers *mystifier*, mystification, ce dernier mot étant défini comme : initiation burlesque au détriment de personnages crédules. (Nous en connaissons tous, hélas, des exemples tragiques.)

Mustès, enfin, c'est : l'initié.

Yiddische Witz :

Qu'est-ce qu'un psychanalyste ? C'est un médecin juif qui a horreur du sang.

Initiés quant à l'origine, à la fécondité, nous le sommes tous ; ou du moins sommes-nous tous initiés (et ne serait-ce pas l'un des objectifs d'une cure ?). Pourtant, les femmes ont à cette initiation un rapport inscrit concrètement dans la *perception* de ce qui est spécifique à leur sexe ("Toutes les représentations dérivent des perceptions" (SF, 4)). "*Inter urinam et faeces nascimur*", cite Freud dans le cas Dora. Et, certes, nous sommes nés *entre* les urines et les fèces. Mais aussi *avec le sang* ! Est-ce trivial de l'évoquer ? (Résistance ? tabou ? interdit de l'inceste ?...) Est-ce là ce qui répugnait à Freud ? Il passe outre au sang.

Il y a lieu de rappeler ici que l'un des fondements de la praxis religieuse juive, repris sans doute à des craintes ancestrales, est cet interdit majeur : la prohibition du sang. Interdit qui est la source de règles alimentaires quotidiennes, le motif de prescriptions concernant les relations sexuelles, et la racine du code de relations sociales, où un homme saluera une femme sans lui tendre la main, étant donné qu'elle risque d'être "impure".

C'est aussi ce qui détermine la place des femmes dans la synagogue, bien à l'écart des hommes.

La mise à distance des femmes se retrouve, pareille, à propos du sang. Sang frayant la "voix" aux Lois. Et sang qui accompagne les femmes dans toute leur vie de femmes "maternalisables" (selon une expression de Ph. Corten)... par des hommes. La femme, en effet, est inscrite dans le **temps** - grand maître de la castration où sont liés langage, sexe et mort - de par le sang de ses règles. Sang qu'elle ne verse pas (comme ce serait le cas par une blessure) mais qui s'écoule mensuellement ⁽⁶⁾.

Le sang des règles interpelle la femme et la confronte *tout entière*, à chaque fois, à du vital *et* à du mortifère.

Il est potentiel, promesse de vie, *et* il est, de par son écoulement même, signe de non fécondation, de privation d'un possible enfant, voire même de mort et de deuil.

Seul l'*Unbewusste* peut garder ensemble les deux pôles d'une telle contradiction. Que serait alors le fil rouge de l'inconscient s'il n'était référé en première instance au trait en pointillé de ce sang-là ? Ainsi qu'au sang de la naissance ? Et peut-être même au sang dont tous nous avons, *in utero*, vampirisé nos mères ?...

Et pourtant - et ceci est essentiel - sur ce sang la femme n'a aucune maîtrise. Pas plus d'ailleurs qu'elle ne peut maîtriser le déroulement de sa grossesse, puis de son accouchement quand, arrivée à terme, elle est forcée - voix passive - d'*expulser* son enfant. A ce moment, elle n'a d'autre possibilité que d'assister passivement à la naissance de son enfant, *et/ou d'as-sister* - transitivement - son enfant à naître. Notons qu'il ne s'agit en rien d'une expulsion anale, comme veut souvent le faire croire le personnel médical et paramédical qui gravite autour de la parturiente. C'est là, en réalité, une *Ausstossung* (SF, 4), un processus de différenciation vital qui déjà reposait sur une *Verurteilung* : une condamnation (à l'aube d'une naissance comme à l'aube mythique de la pensée, de la parole,

une *partition originelle* dont, puisqu'il y a "terme", un élément doit avoir été *banni*). La femme ainsi a à se *défaire* de, à *déloger*, à *projeter* son autre, cet autre d'elle-même avec lequel jusque là, imaginativement, elle était *une et double* à la fois. Voici "de nouveau une question de dedans et de dehors" (SF, 4). Mais *ça* lui échappe tout à fait. Elle n'a aucune maîtrise, répétons-le, sur ce qui lui arrive.

Dans la grossesse et l'accouchement, trois générations s'enchevêtrent pour se *re-situer autrement*. Ceci se vérifie chez une femme enceinte en cours d'analyse : elle est mise à l'épreuve - au sens fort du terme et dans le transfert - de revivre sa propre gestation et sa propre naissance. C'est-à-dire les fantasmes de sa mère à son propos, avant et autour de sa naissance.

Elle est ainsi, au registre de l'imaginaire, *une tout en étant deux*, avec l'enfant qu'elle porte puis à qui elle donne le jour, et elle est *en double et différente* de sa mère enceinte d'elle et la mettant au monde. Elle est *et* n'est pas *une*, avec l'enfant ; elle est *et* n'est pas *double*, avec sa mère. Il y a retour à la mère et différenciation.

La femme se tient en poste entre la pulsion de vie et la pulsion de mort. (Françoise Dolto)

Ces choses féminines-là, s'il est si difficile de les convoquer dans la parole, c'est apparemment qu'elles sont régies par le principe de non contradiction qui sévit dans l'inconscient. C'est du *pas encore formé* ; pas encore mettable en mots ; "c'est inarticulable", dit Lacan. Quant au processus décrit par Freud dans LA DENEGATION, Jean Hyppolite, on l'a rappelé, le désigne comme étant un mythe.

L'on peut dès lors poser une question de plus: en ces intervalles inconscients et féminins, le mythe, le mystique auraient-ils leur point de fuite, leur jouissance, leur asymptote ? Si cela est juste, s'il est vrai que les femmes ont, de par leur être sexué, une "perméabilité" privilégiée à l'inconscient, le féminin ne mérite pas pour autant que l'on s'envole vers du religieux ou dans la religion.

Sacraliser le mystique ou le mythe, le rapport à l'inconscient, le féminin et le maternel, ne fait que prolonger une illusion sans avenir.

(6) Les mot: mère, mois, menstrues, mesure, dérivent du grec *metron* : matrice, ventre..., qui a donné aussi, comme un acquis de la révolution française, le mètre, "étalon" de mesure..



Dans la pratique clinique, il est des moments, simplement, où un psychanalyste ne peut rester silencieux. Il a à *inter-venir*. A symboliser l'indifférencié, le reconnaître, l'interpréter. A démentir la répétition mortifère. A soutenir la différenciation par une parole qui fasse tiers.

Cette exigence suppose un analyste un peu au clair avec les racines de ses passions, avec celles de sa propre haine-amoration. C'est cela seulement qui lui permet d'être partie "prenante" dans le transfert. Cela implique évidemment qu'homme ou femme il ait rencontré la veine du maternel et du féminin au fil de sa propre trajectoire analytique.

Rachel Kramermann

BIBLIOGRAPHIE

Sigmund Freud

- SF 1 - "Fragment d'une analyse d'hystérie", in *Cinq psychanalyse*, PUF, 1977.
 SF 2 - "Sur la sexualité féminine", in *La vie sexuelle*, PUF, 1970.
 SF 3 - *L'analyse finie et infinie*, trad. M.-L. Lauth-Wagner, S. Feitel, B. Simonnet.
 SF 4 - *La dénégation*, trad. Serge André.
 SF 5 - "L'inquiétante étrangeté", in *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1933.

Roland Barthes

"Masculin, féminin, neutre", in *Le genre humain*, n° 10, - Le masculin -, Ed. Complexe, 1984.

Georges Bataille

L'érotisme, Minuit, 10/18, 1987.

Smiley Blanton (SB)

Journal de mon analyse avec Freud, PUF, 1973.

Bloch & Von Wartburg

Vocabulaire étymologique, PUF, 1975.

Françoise Dolto

FD 1 - "La libido génitale et son destin féminin", in *Journées Internationales d'Amsterdam*, 5-9 sept. 1960, Société française de psychanalyse.

FD 2 - *Du développement de la libido féminine*, conférence donnée à Louvain le 10-12-1971.

H. D.

Visage de Freud, Denoël, 1977.

Marguerite Duras

- *L'amant*, Minuit, 1984.

- *Le ravissement de Lol V. Stein*, Gallimard, Folio, 1964.

Maguy Frimat

"A propos de *Ce que parler veut dire*, de P. Bourdieu, in *Chroniques* n°5, juill.-août 83, Université des Femmes, Bruxelles.

André Green

"Après-coup, l'archaïque", in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 26, Gallimard, 1982.

SF 6 - "Des sens opposés dans les mots primitifs", in *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1933.

SF 7 - *La question de l'analyse profane*, Gallimard, 1985.

SF 8 - *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard, 1984.

SF 9 - *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, Coll. Folio "Essais", 1987.

Jean Hyppolite

"Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud, in *Ecrits* de J. Lacan, Seuil 1966.

Jacques Lacan

JL 1 - "Introduction au commentaire de J. Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud", in *Ecrits*, Seuil, 1966.

JL 2 - "Réponse au commentaire ...", *idem*.

JL 3 - "Encore" - Le Séminaire, livre XX, Seuil, 1975.

Eugénie Lemoine-Luccioni

Partage de femmes, Seuil, 1975.

Octave Mannoni

Freud, Seuil, Coll. Ecrivains de toujours, 1968.

Gisela Pankow

"Corps et symbole", in *Structure familiale et psychose*, Aubier-Montaigne, 1977.

Jean Reboul

"Sarrazine, ou La castration personnifiée", in *Cahiers pour l'analyse*, n° 7, - Du mythe au roman -, 1967.



NOODUITGANG ou LA SEXUALITE FEMININE
Colloque d'Amsterdam, septembre 1960

Allegro molto capriccioso



Jacques Lacan, Westerman Holstijn, Angelo Hesnard, x

"La femme, au contraire, si elle n'est pas centrée dans sa personne par l'intérêt de l'homme qu'elle veut attirer, se sent veuve avant d'avoir été mariée - elle a été veuve en effet de son père et bréhaigne de leur enfant incestueux, elle a été auparavant veuve de sa mère et châtrée par elle (approuvée par son conjoint) de la protrusion formelle signalisant ses désirs génitaux ; elle éprouve en son sexe des options que jamais ne confirme aucun signe autre que ce sang menstruel signifiant l'infertile béance de sa personne non fécondée. Qu'elle la leur cache donc par le balancement narguant de ses hanches, par le ballonnement attractif de ses seins, par la grâce exposée ou voilée de sa taille où se signale, par sa finesse ou son mystère, sa disponibilité matricielle provoquant les palpers et les enlacements masculins, par son costume qui masque à demi ses formes, par son visage dont les issues érogènes sont ornementées et attractives, par ses regards aguichants, par ses fuites feintes après que la proie masculine se soit montrée touchée à distance..."

Françoise Dolto, La libido génitale et son destin féminin, Amsterdam, 1960.

" Le désir vulvo-vaginal des femmes dans ce qu'il a de référencé à leur libido narcissique orale et anale est castrateur du pénis, raptEUR de son exprimé jaillissement spermatique, adorneur d'enfant fétiche de bonne denrée alimentaire dont elles feront, à retardement parasitant si le mari est bon fécondateur, une bonne denrée excrémentielle, l'enfant beau et bien "fait" et toujours plus ou moins fétiche de ballon vésical bien plein turgescent, sinon de ballon mamellaire gratifiant phallique envié par les autres, sinon de chose bien moulée sortie d'elle bien polie, bien propre, bien sage, bien perroquet et honorant leur contenance palpo-phallisante extrapolée de l'urétro-rectal. "

Françoise Dolto, idem.

" De toute façon, la pornographie a toujours été en quelque sorte un truc de curés..., c'est-à-dire de refoulés de la génitalité. La pornographie, ce sont des plaisanteries touchant à l'anal et à l'oral, et qui ne font pas intervenir un troisième terme, vivant. Ça s'arrête au jeu infantile de la découverte de la génitalité. C'est le sexe en tant qu'objet partiel. C'est pour cela que ceux qui ont été obligés à une chasteté non par renoncement dû à leur évolution, mais par culpabilité, sont nécessairement voués à la pornographie. Il s'agit là d'un signe d'arrêt de l'évolution du plaisir aux rencontres corps à corps à des zones partielles, de fixations fétichiques, de plaisirs bornés. "

Françoise Dolto, Sexualité féminine, 1982.

Een vrouw

Welke vrouw wil het woord nemen ?

De levende of de dodelijke ?

Versta dit niet verkeerd, de dodelijke is niet dood, is vooralsnog niet dood.

*Ze spreekt, haar beelden zijn hallucinant,
opwindend, scheren rakelings langs een afgrond.*

Toch valt ze nog niet, is ze vooralsnog niet gevallen.

Ze zwijgt en hoopt in dit zwijgen tot de meest sublieme vorm van leven te komen.

Ze streeft naar een bestaan dat op een haartje na niet meer bestaat.

*Ze riskeert haar ziel door zich weg te cijferen,
door zich in de afwezigheid op te houden.*

Verdwijnen in de ander of voor de ander,

met de mogelijke dood voor haar blinde ogen :

prooi geworden, met vertrapte ziel, adergelaten van de eigen energie.

Wie is de adembenemende mefisto aan wie zij haar ziel verkocht ?

Een onverschillige echtgenoot ?

Een trouweloze minnaar ?

Of gewoonweg een hersenschim die ze voedt als haar kind, haar zoon, haar god ?

Met de dood denkt ze te triomferen over het leven, roekeloos en heroïsch.

Het dode noemt ze leven.

*Is ze dan ook geen halfgodin, gehuld in de zwarte sluier van een melancholische maagd
of de schittering van de onverschrokkenheid ?*

*Diep onder de oppervlakte worden de affektieve moord en zelfmoord
in een duizelingwekkende ontkenning bejaht :*

sie hat es nicht gewusst, sie will es ja auch nicht wissen.

De roulette kan draaien, het feest beginnen.

De menigte kijkt toe, maar blijft op afstand alsof deze vrouw besmettelijk zou zijn.

Ze wil geen rust, geen afgrenzing, geen bescherming.

Het hart kan dit dodelijk élan niet blijven dragen,

het bloed kan het niet eeuwig rondstuwen.

Zo valt ze tenslotte neer,

verdwaasd en gek geworden in het schuim van haar eigen furie.

Geen stem heeft haar kunnen bereiken.

*Er wordt gefluisterd : hier is de prinses van de dood tenslotte ten gronde gegaan.
Haar zus, de levende vrouw, heeft ze nauwelijks gekend.
Ze minacht ze en verwijt haar saai en vervelend te zijn,
niet breeddenkend en zonder durf.
Maar heeft de prinses van de dood ze wel ooit gekend,
heeft ze haar niet vermomd in een kleed van haar eigen schim ?
De levende jonkvrouw zit uit te rusten langs de weg,
dra zal haar tocht zich verderzetten.
Een onbekend landschap strekt zich uit, water en bergen, spelonken en nevels.
Tijd om zich te vervelen heeft ze niet,
daarvoor is er teveel dat haar verwondering en leergierigheid wekt.
Behoedzaam zoekt ze een weg,
ze ontmoet andere reizigers, leert beminnen en wantrouwen.
In onherbergzame oorden roept ze om hulp :
ze wil niet verdwalen, noch zich verwonden.
Ze luistert naar een inwendige stem,
de geschiedenis van haar voorouders, de trillingen van haar lichaam :
als was er tegelijkertijd in haar een vreemde
die ze echter niet over het hoofd mag zien.
Het leven wordt gekoesterd, het water rein gehouden.
Ze speelt en lacht, haar rokken dansen.
Ze wantrouwt en mijdt al wie haar ziel bedreigt.
Ze begraaft een dood schaap dat zichzelf heeft moeten achterlaten.
Ze verdedigt diegenen die op onzinnige wijze krachteloos worden gemaakt.
Met de man die haar vraagt zijn vrouw te worden leeft ze.*

*En dan, soms, moet ze een sprong wagen, in het onzekere, het ongewisse,
omdat er geen andere uitweg is en - Jezus, Maria, Jozef -
hopelijk komt ze goed terecht !
Toch sterft ze een oneindig aantal doden, ze verliest wat ze bezat,
geeft prijs wat aan het leven en niet haarzelf toebehoort.
De dood is zolang als mogelijk een vijand die ze bestrijdt en uitstoot,
tot hij onuitwijkbaar wordt en ze zich in zijn eeuwige rust gewonnen geeft.
Bloemen, melodieën en verzen herinneren aan haar leven.
Schilderijen waarin kleuren zich gevonden hebben in een festijn behoren
tot haar nalatenschap.
En tot slot, zij kent haar zuster, de dodelijke prinses, die haar af en toe bezoekt
en met wie ze zich toch ô zo graag zou verzoenen.
En hier begint een nieuw verhaal...*

Lili De Vooght

IS HET COMPLEX VAN *ELECTRA* EEN OEDIPUSCOMPLEX ?

door Jan CAMBIEN & Lut DE RIJDT

Bestaan er psychologische verschillen tussen mannen en vrouwen ? Op deze vraag zijn al uiteenlopende antwoorden gegeven. Eén luidkeels geschreeuwd antwoord is dat de vast te stellen verschillen van maatschappelijke, culturele aard zijn. Het moederinstinct is geen instinct maar een uitvinding van de Achttiende Eeuw - zo luidt het dan. Als mannen sublieme bijdragen leverden tot de Kultuur is dit omdat de maatschappij hen meer kansen heeft geboden. Als er niet zo een cultureel taboe bestond op het aan bod laten komen van hun emoties zouden mannen even goede therapeuten en patiënten zijn als hun vrouwelijke kollega's.

Wat is de mening van psychoanalytici ? Freud lijkt lange tijd te zijn uitgegaan van de idee dat er geen belangrijk psychologisch geslachtsverschil is, doch vanaf 1925 en duidelijker nog vanaf 1931 heeft hij dit uitgangspunt herzien. De meeste analytici die na Freud over dit onderwerp schreven lijken dichter bij Freuds oorspronkelijke stelling te zijn gebleven. Wijzelf zullen ons in dit artikel uitspreken pro Freuds later standpunt en zijn aanzet tot een hypothese over een psychologisch verschil tussen de geslachten expliciteren en verder uitwerken.

1. FREUDS VISIE

Tot 1925 lijkt Freud ervan uit te gaan dat de ontwikkeling van de jongen en het meisje symmetrisch verloopt. Freud wees weliswaar op het verschil dat men al dan niet een penis heeft. Maar uiteindelijk maakte het voor de psychologische structurering niet echt een doorslaggevend verschil, in de zin dat het schema van de Oedipaliteit zij het met andere + en - tekens identiek is in beide geslachten. In *DIE TRAUMDEUTUNG* bijvoorbeeld schrijft hij dat "*die erste Neigung des Mädchens dem Vater, die ersten infantilen Begierden des Knaben der Mutter gelten*" (S.A., Bd 2, p. 262). In de *VORLESUNGEN* lezen we: "*Für das kleine Mädchen gestaltet es sich mit den notwendigen Abänderungen ganz ähnlich. Die zärtliche Anhänglichkeit an den Vater, das Bedürfnis, die Mutter als überflüssig zu beseitigen...*" (S.A., Bd 1, p. 328). En ook in *DAS ICH UND DAS ES* luidt het dat de Oedipale ontwikkeling en afwikkeling volkomen analoog verlopen bij de jongen en het meisje (Midden hoofdstuk 3).

Beiden doorlopen dus een orale, anale en phallische fase uitmondend in een Oedipale triangulaire situatie. Van de uitkomst hiervan hangt iemands psychologische structuur af. Indien het incestverbod kan aanvaard worden, dan ontwikkelt men normaal. Wie de wens om met de ouder van het andere



geslacht te "slapen" en de daarmee samenhangende moorddadige impuls naar de ouder van hetzelfde geslacht niet kan opgeven verzeilt in de psychopathologie. In het extreme geval komt zo iemand in de psychose terecht. De structuur van het Oedipale drama is voor de jongen en het meisje dezelfde. Zo schrijft Freud in 1924 : "*Auch das weibliche Geschlecht entwickelt einen Ödipuskomplex, ein Über-Ich und eine Latenzzeit. Kann man ihm auch eine phallische Organisation und einen Kastrationskomplex zusprechen ? Die Antwort lautet bejahend...*" (S.A., Bd 5, p. 249). Freud voegt er weliswaar aan toe dat de zaken toch niet helemaal hetzelfde kunnen zijn voor de jongen en het meisje, maar weidt verder niet uit over de structurele gevolgen voor het Oedipale drama van het verschil. Hij beschouwde dit verschil vermoedelijk tot dan toe als niet essentieel in deze zin en in elk geval niet op te helderen.

In 1925 schuift Freud echter een hypothese naar voor die een breukpunt lijkt te zijn met zijn vroegere opvattingen. Waar hij tot dan toe de lotgevallen van het Oedipuscomplex steeds had gezien als HET verklaringmodel voor alle psycho(patho)logie, schrijft hij nu dat bij het meisje het Oedipuscomplex "*eine gewissermassen sekundäre Bildung ist*" (S.A., Bd 5, p. 260). In latere bijdragen over het geslachtsverschil blijft hij die stelling trouw en radicaliseert ze nog : "*Die präödpale Phase des Weibes rückt hiermit zu einer Bedeutung auf, die wir ihr bisher nicht zugeschrieben haben.*" (Freud, 1931, S.A., Bd 5, p. 276).

Waar Freud dus voorheen zijn theorie over het Oedipus complex hanteerde om even goed de vrouwelijke als de mannelijke psychologie te verklaren, suggereert hij vanaf 1925 dat de Oedipustheorie meer licht kan werpen op de mannelijke psychologie en een theorie over de praeoedipale ontwikkeling meer inzicht zal geven in de psychologie van de vrouw.



2. FREUDS VISIE IN EEN MODERNE CONTEXT

Deze theorievorming over de praeoedipale ontwikkeling stond in de jaren twintig nog in de kinderschoenen. Hedentendage zijn de bijdragen over de praeoedipale ontwikkeling al lang niet meer te overzien. Niettemin hebben deze talrijke bijdragen zich in de hoofden van veel psychoanalytici o.m. gekristalliseerd in de opvatting dat er grosso modo drie grote categorieën van psychologische structuren kunnen onderscheiden worden : een neurotische, een psychotische en een borderline structuur. Theorievormingen uit verschillende hoeken lijken naar dergelijke driedeling te convergeren. De hier geciteerde indeling is de indeling van auteurs als Kernberg (1975) en Bergeret (1974), maar die indeling lijkt ook een opvallende parallel te vertonen met bijvoorbeeld Lacans driedeling Symbolische, Imaginaire en Reële Orde of met Balints "*three areas of the mind*" (1958). De driedelingen gaan altijd uit van de idee dat een fundamenteel andere psychologische structuur samenhangt met het domineren van een van volgende mogelijke verhoudingen met de medemensen : een autistische (psychotische, narcistische), een duele of een triangulaire verhouding.

Nu is opvallend dat heel veel van Freuds uitspraken over vrouwen, die we van descriptieve of fenomenologische orde kunnen noemen, door een moderne lezer als typischer voor de fenomenologie van de borderline dan van de neuroticus worden aangevoeld. En dit zowel in de teksten voor 1925 als erna. We geven hiervan enkele voorbeelden.

- De persoonlijkheden van sommige vrouwen lijken een amalgaam van de karakters van hun vroegere minnaars (Freud, 1923).
- Vrouwen zijn mysterieus, vreemd, moeilijk te begrijpen. Ze lijken vijandig te staan tegenover mannen (Freud, 1918).
- Cultuur, sublimatie, morele waarden zijn voor vrouwen niet zo belangrijk als voor mannen (Freud, 1924).
- Sommige vrouwen kunnen niet geanalyseerd worden omdat zij weigeren "het psychische te aanvaarden in plaats van het materiële" (Freud, 1925).

- De overdracht die vrouwen ontwikkelen wordt minder gesublimeerd (Freud, 1916-1917).
- Vrouwen zijn meer polymorf pervers en neigen hun sexueel object te overschatten (Freud, 1905).
- Een vrouw is narcistischer dan een man (Freud, 1914).
- Vrouwen lijden typisch aan minderwaardigheidsgevoelens. Ze hebben een verstoorde relatie met hun moeder (Freud, 1925).
- Vrouwen hebben meer uitgesproken bisexuele neigingen. Ze zijn extreem ambivalent tegenover hun moeder. Hun liefde is altijd vermengd met een agressieve komponent (Freud, 1931).
- Vrouwen zijn meer afhankelijk en onderworpen (Freud, 1933).

Als een moderne lezer zou gevraagd worden "vrouwen" te substitueren door ofwel neurotici, psychotici of borderline, dan zou de keuze ongetwijfeld op de laatste mogelijkheid vallen.

Bij Kernberg (1977) bijvoorbeeld zal men over de borderline lezen dat borderline-persoonlijkheden multipele en contradictorische beelden hebben van zichzelf en van anderen, dat ze gekenmerkt zijn door een wantrouwen en een vijandigheid tegenover anderen, dat ze enerzijds extreem afhankelijk, anderzijds extreem verwerpend zijn. Het kenmerkend afweermechanisme van de borderline is splitsing eerder dan repressie, idealisatie en projectieve identificatie eerder dan intellectualisatie en sublimatie. Hun Superego is minder goed geïntegreerd en etische waarden hebben een minder regulerende rol. Hun seksualiteit heeft een typisch polymorf pervers koloriet. Enzovoort. Kernbergs karakterisering van de borderline patiënt is zeker geen exacte copie van Freuds beschrijving van de vrouw, maar toch is de gelijkenis frappant.

Is onze Freud antologie echter niet misleidend? Is er niet even goed een antologie samen te stellen die het tegendeel zou bewijzen? Dit is mogelijk, maar o.i. niet zo belangrijk. Het is er ons niet om te doen aan te tonen dat Freud getroffen was door het belang van de praeoedipaliteit bij de vrouw en dit

dan tot bewijs te promoveren dat dit zo is. We zien het als niet meer dan een aanzet tot een hypothese die enig licht zou kunnen werpen op het psychologisch geslachtsverschil, zonder dat dit uitsluit dat men in Freud ook aanzetten tot andere hypothesen zou kunnen lezen en zonder uit te sluiten dat onze bloemlezing op het sexismen van Freud zou kunnen wijzen. Want men vraagt zich inderdaad af of Freud in zijn uitspraken over de vrouw wel minder sexistisch is dan bijvoorbeeld een mysogyne La Bruyère, die schrijft: "*La plupart des femmes n'ont guère de principes ; elles se conduisent par le coeur, et dépendent pour leurs moeurs de ceux qu'elles aiment*" (La Bruyère, 19, p. 162).

Voor een zeer boeiende studie over de invloed van de Joodse cultuur op Freuds opvattingen over de vrouw verwijzen we naar Roith (1987).



3. EEN ORIENTATIE IN DE PSYCHOANALYTISCHE LITERATUUR

Het is onze indruk dat men bij weinig vroege auteurs, Freuds suggestie gevolgd ziet dat het psychologisch verschil tussen mannen en vrouwen een diepgaand verschil zou kunnen zijn, dat wellicht kan begrepen worden door een verschil in de structurerende bijdrage van een Oedipale en praeoedipale dynamiek. We illustreren dat met enkele voorbeelden. Een auteur als Horney (1973) schrijft het verschil toe aan verschillen in opvoeding en maatschappelijke rolpatronen. Volgens Abraham (1921) is de sleutel tot de vrouwelijke ziel haar castratiecomplex, haar verlangen om een mannelijke rol te spelen. Lampl-De Groot (1946) volgt Freud in het beklemtonen van het belang van het praeoedipale bij de vrouw, maar ze voegt eraan toe dat het praeoedipale bij de jongen een even grote rol speelt als bij het meisje. Het belang van de praeoedipale ontwikkeling in beide geslachten wordt ook onderlijnd door Deutsch (1942). Jones bleef duidelijk een aanhanger van Freuds eerdere,

egalitaire opvatting. In 1927 schrijft hij over "*an interesting parallelism between the solutions of the Oedipus conflict in the two sexes*", en dat "*to avoid neurosis both the boy and the girl have to overcome the Oedipus-complex in the same way*" (Jones, 1927, p. 472). Melanie Klein lijkt ook altijd te zijn uitgegaan van een symmetrische ontwikkeling van jongens en meisjes. Zo schrijft ze bijvoorbeeld: "*In my view the Oedipus-complex starts during the first year of life, and in both sexes develops to begin with on similar lines*" (Klein, 1928).

Deze eerste generatie auteurs lijken zich niet te hebben laten inspireren door Freuds suggestie dat mannen en vrouwen wellicht toch diepgaand verschillen in psychologische structuur; een verschil dat even groot is als de kloof die de Oedipale van de praеоedipale dynamiek scheidt. De geciteerde werken uit de jaren 1920-1945 lijken zich veeleer krampachtig te hebben vastgehouden aan de idee van een fundamentele gelijkheid tussen de sexen, hetzij door te beklemtonen dat een Oedipale structurering bij het meisje even goed aanwijsbaar was als bij de jongen, hetzij door het belang van het praеоedipale aan te nemen, maar dan meteen voor beide geslachten.

De literatuur na 1945 over het onderwerp is niet te overzien. We moeten ons dus hoeden voor veralgemenende uitspraken. Niettemin is duidelijk dat we ook dan nog in heel wat publicaties de grondstelling aantreffen dat mannen en vrouwen in wezen niet zo psychologisch van elkaar verschillen, of hoeven te verschillen, dan dat de stelling van twee fundamenteel gescheiden psychologische universa wordt verdedigd. Dat is vanzelfsprekend impliciet het geval voor de literatuur die, feministisch geïnspireerd, Freud verwijt een mannelijk chauvinistische onderdrukking van de vrouw te hebben bevorderd en bestendig. Voorbeelden hiervan o.m. Simone de Beauvoir (*LE DEUXIEME SEXE*), Betty Friedan (*THE FEMININE MYSTIQUE*), Eva Figs (*PATRIARCHAL ATTITUDES*), Germaine Greer (*THE FEMALE EUNUCH*), Shulamith Firestone (*THE DIALECTIC OF SEX*) en Kate Millet (*SEXUAL POLITICS*). Al deze werken zijn kritisch be-

sproken door Mitchell (1974). Dit soort literatuur is overvloedig en geschreven in een stijl die vaak meer denigrerend is naargelang ze minder geïnformeerd is. Om overmijdelijke want programmatische, ideologische redenen bepleit deze literatuur haast per definitie altijd een gelijkheid tussen de geslachten, hoewel in extreme gevallen mannen soms maar ternauwernood tot de menselijke soort worden gerekend.

Een andere categorie, die met de vorige nog verwant is, is de literatuur die zich nog binnen de grenzen van de psychoanalyse situeert, maar niettemin sterk beklemtoont dat vastgestelde verschillen cultureel en sociaal van aard zijn. Deze auteurs kan men de erfgenamen van Karen Horney noemen. Het zal niet verwonderen dat ze Freuds ideeën over het geslachtsverschil dan ook afwijzen als evenzeer bepaald door de vooroordelen van zijn tijd en cultuur. Voorbeelden hiervan zijn Viola Klein en Thompson. Viola Klein schrijft over Freuds werk: "*... clad in a new jargon, the traditional view of feminine inferiority is here presented afresh*" (V. Klein, 1946, p. 76). Als Freuds uitspraken toch enige geldigheid zouden hebben, dan is dit enkel het geval voor de "*neurotic persons of middle and upper middle-class origin in the Central-European Society of his time*" (idem, p. 88). Kortom, om het met de woorden van Brierly samen te vatten: "*she (Viola Klein) thinks that the adverse effects on feminine character of the lack of a penis are the result of social rather than of anatomical destiny*" (Brierly, 1946, p. 158). Een gelijkkluidende stem is die van Clara Thompson, die aldus besluit: "*In conclusion, let me say that psychoanalysis thus far has secured extensive acquaintance with the psychology of women in only one type of culture*" (Thompson, 1964, p. 241).

Wellicht kan ook het merkwaardige werk van Irigaray (1974) samen met het werk van Koffmann (1980), Schneider (1978) en Olivier in dit gezelschap ondergebracht worden. We moeten bekennen - en schamen ons er nauwelijks over - dat haar werk ons nogal verwart, dat we ons moeilijk kunnen oriënteren in haar literair explosief vrij associëren op - welke? - teksten van Kant, Hegel, Freud, Descartes, Plotinus of andere - Andere? Dergelijke

verwarring als effect lijkt niet vreemd aan haar bedoelingen. Haar doel is niet minder dan een "hysteron revertisée et rétrovertisée", een ondergraven van het discours, dat in haar opvatting fallocentrisch is, en een omlijnen van een speculair universum, waarvan de toegang voor mannen verboden is. Hoewel ze daarmee een fundamenteel verschil tussen de geslachten beklemtoont, situeren we ze toch hier om twee redenen.

Ten eerste omdat ze Freuds (en Lacans) ideeën afdoet als gebaseerd op fallocentrische vooroordelen. Zo schrijft ze bijvoorbeeld: "Ainsi et pour ce qui nous occupe, peut-on se demander, leur demander, si la fillette, la femme a bien "l'envie du pénis" au sens que donne Freud à cette expression. Soit : l'envie d'avoir un machin comme ça ; ce présupposé, en effet, commande tout ce qui s'est dit, et va se dire, de la sexualité féminine". (Irigaray, 1974, p. 58). Zoals Gallop het kernachtig stelt, vertrekt Irigaray van de visie dat Freud "mistakes two sexes for a single one" (Gallop, 1982, hoofdstuk 5). Dit uitgangspunt lijkt parallel aan dat van Klein en Thompson.

Een tweede reden om haar in dit gezelschap te situeren is dat ze paradoxaal genoeg wellicht toch niet verder komt dan de gelijkenschakeling van mannen en vrouwen in eenzelfde cultureel universum. We voelen m.a.w. iets voor de beoordeling van Gallop : "... in her (Irigaray's) militant refusal she becomes a rigid virgin-phallicized. She believes there must be a way out of the Freudian/Lacanian oedipal closed circuit, but revolt against the father is no way out. Revolt against the Father, ..., is the Oedipal complex (...). Irigaray has simply switched from the female unresolved Oedipus to the male Oedipus. Which completes her hommage, her becoming a man in relation to Lacan".

De opvatting van Lacan zelf is ongetwijfeld te subtiel en te briljant om in een bepaalde categorie thuis te brengen - in elk geval niet zonder een grondig onderzoek van zijn geschriften en de vele commentaren erop. We stellen dus met enige terughoudendheid voor hem te situeren als een auteur die probeerde te vermijden iets over het onderwerp te zeggen en uitgaat van een fundamenteel parallellisme tussen de sexen.

Getuige daarvan uitspraken als : "Rien ne peut se dire de la femme" (Lacan, 1976, p. 75), en : "L'homme, une femme, ... ce ne sont rien que des signifiants" (idem, p. 39). Voor Lacan was de phallus in elk geval eerder betekenaar dan lichamelijk eigendom van de man of onder controle van de vrouw.

In de mate dat deze situering van Lacan gefundeerd zou blijken komt hij daarmee in het eervol, ietwat onverwacht gezelschap van Melanie Klein, waarvan we reeds eerder de o.i. typische uitspraak citeerden : "In my view the Oedipus complex starts during the first year of life and in both sexes develops to begin with on similar lines" (M. Klein, 1948, p. 378). Wat Klein hier de start van het Oedipus complex noemt mogen we de praeoedipale fase noemen, die door niemand meer dan door Klein op indrukwekkende manier in kaart is gebracht, doch zonder dat Klein ooit insisterde op fundamentele verschillen hierin voor de jongen en het meisje. Integendeel ze distantieert zich van Freuds beschouwingen in DIE WEIBLICHE SEXUALITÄT in volgende bewoordingen : "Freud believes that the girl's long attachment to her mother is an exclusive one and takes place before she has entered the Oedipus situation. But my experience has convinced me that their long-drawn-out and powerful attachment to their mother is never exclusive, and is bound up with Oedipus impulses" (M. Klein, 1932, p. 239). Impliciet is dit een stellingname tegen een psychologische dyssymmetrie.

Kleins praeoedipale paradigma heeft natuurlijk wel zijn invloed gehad op de literatuur over het geslachtsverschil. Vooral eer we daarop ingaan willen we echter eerst nog enkele publicaties noemen waarin duidelijk wordt vastgehouden aan het idee dat het Oedipus complex in beide sexen de belangrijke structurerende invloed heeft.

Een wellicht verrassend eerste voorbeeld is Juliet Mitchell, die vaak gepercipieerd wordt als een feministische auteur maar de feministen verwijt dat ze niet begrijpen dat Freud het over onbewuste en niet over maatschappelijke structuren heeft. Hoewel ze het belang van de praeoedipaliteit beklemtoont, lijkt de overwinning van het Oedipus complex haar van niet minder doorslaggevend belang voor het meisje als

voor de jongen. "All its values must now be abandoned and thoroughly displaced on to the new oedipal possibilities, the overcoming of which thus constitutes the girl's heritage of her feminine place in the world" (Mitchell, 1974), p. 190); of nog: "... without the father's role in her positive Oedipus complex she would remain locked in pre-oedipal dilemmas (and hence would become psychotic)" (idem, p. 405). Een extremistisch voorbeeld is Nagera (1975) die praeoedipaliteit zonder meer een obsoleet concept noemt en de termen "negatief" of "omgekeerd Oedipus complex" meer modern vindt. Meteen wordt voor beide geslachten de triangulaire persoonlijkheidsstructurering doorslaggevend en moeten de psychologische verschillen hun verklaring vinden in de variaties die hierbinnen mogelijk zijn.

Ook Françoise Dolto sluit zich wellicht aan bij dit gezelschap en in elk geval waar ze schrijft: "L'angoisse de viol par le père à l'âge oedipien est au développement de la fille ce qu'est l'angoisse de castration au développement du garçon" (Dolto, 1982, p. 93). Aangezien de castratieangst de motor is voor het Oedipus complex en dit laatste als het ultieme structurerend gebeuren in de psychologie van de jongen wordt gezien, mogen we afleiden dat, voor Dolto, ook voor het meisje de Oedipale ontwikkeling de structuur van de persoonlijkheid "determineert".

Dat heel wat auteurs deze mening zijn toegedaan leiden we tenslotte af - zonder de tekst met een nog lange reeks citaten van auteurs te verzwaren - uit een verslag van Laplanche van een panelgesprek over "HYSTERIA TODAY" in 1973. In dit verslag leren we dat hysterie "should be delineated as an oedipal conflict" (Laplanche, 1974, p. 459); en verder: "clinical experience suggests that the basic conflict in hysteria is of oedipal origin. That pre-oedipal elements, mostly oral, as emphasized by some authors does not alter this conclusion, if we allow for regression and fixation which come into play secondarily when repression fails".



Hoewel veel auteurs dus van mening zijn dat mannen en vrouwen in essentie "homines oedipales" zijn is die consensus niet universeel. We wezen er reeds op dat voor Klein en de Kleinianen de praeoedipale structurering minstens even fundamenteel is - maar dit zowel voor de jongen als voor het meisje. We vinden dus hier de symmetriegedachte terug in een andere gedaante.

Er zijn echter ook de auteurs die gewezen hebben op het enorme belang van de praeoedipaliteit bij de vrouw, maar vaak is er een aarzeling om te suggereren dat dit samenhangt met *un éternel féminin*. Men ziet het vaak als niet meer dan een pathologische conditie. We geven hiervan slechts één voorbeeld, nl. een artikel van Enid Balint, die schrijft: "... they can be seen to centre their lives around their mothers and to choose their husbands in order to repeat a pattern that they had with their mothers, i.e. one in which they, like their mothers, cannot be satisfied" (Balint, 1973, p. 200). Enid Balint gaat hier duidelijk op zoek naar een praeoedipale verklaring voor vrouwelijke psychologie, maar even later verspert ze de weg naar veralgemening want ze waarschuwt dat ze het enkel heeft over vrouwen, waarvan de moeders "depressed and withdrawn" waren.

Er zijn natuurlijk auteurs die de praeoedipaliteit haast triomfantelijk en expansief aanwijzen als *het* vrouwelijke universum. De reeds eerder geciteerde Irigaray, Schneider, Koffmann en Olivier zijn daarvan duidelijke voorbeelden. Maar vaak is dit voor deze auteurs een aanloop tot een feministisch fulmineren, o.m. en niet in de laatste plaats tegen Freud.

De halve uitzondering in deze groep is Olivier, die erkent dat de promotiecampagne die deze auteurs opzetten voor "un langage nouveau (préoedipien celui-ci) qui n'a pas de compte à régler avec le père" (Olivier, 1980, p. 49) steun kan vinden bij Freud. Zo schrijft ze bijvoorbeeld: "Je vous écris pour vous dire que, depuis votre départ, la plupart de vos successeurs ont négligé de reprendre vos dernières suggestions", en "je relis en ce moment votre ultime conférence sur la sexualité féminine datée de 1931 et je m'émerveille de la nouveauté de vos interrogations par rap-

port au cabochage psychanalytique auquel nous sommes habitués" (idem, p. 46).

Het is een welkom citaat om ons overzicht te besluiten, aangezien het ons oordeel onafhankelijk - en onverdacht gezien de sexe van de auteur - bevestigt :

1) dat er wellicht twee zeer verschillende psychologische universa zijn : een mannelijk oedipaal en een vrouwelijk dat gekenmerkt is door een "*langage (qui) a pu garder la couleur et la fraîcheur de l'enfance pré-oedipienne*" (idem, p. 154) ;

2) dat als dit niet onderkend is, "*ce n'est pas tant à lui (Freud) qu'il faut en vouloir qu'à ses successeurs*" (idem, p. 46).

We merkten op dat Olivier in haar waardering van Freud een uitzondering is binnen de omlijnde groep, maar slechts een halve uitzondering omdat haar lovende woorden even goed afgewisseld worden met vehemente diatribes tegen Freud, zoals : "*... il est bien vrai que ce chercheur infatigable, quand il s'est agi des femmes, s'est transformé en catastrophe*" (idem, p. 17 ; zie ook p. 177 e.v.). Als zodanig is ambivalentie natuurlijk niet merkwaardig, maar als liefde en haat blijkbaar zonder probleem naast elkaar bestaan, zonder dat enig besef van contradictie blijkt, zonder ogenschijnlijk enige poging tot integratie van beiden, dan is er reden om te denken dat men zich in een wereld bevindt waarin de wetten van de praeoedipale psychologie aan bod zijn. In die zin zouden we Oliviers werk een illustratief voorbeeld van de door haarzelf en ook door ons *bepleite theorie* kunnen noemen.



4. REDENEN VOOR HET GEBREK AAN BIJVAL VOOR FREUDS SUGGESTIE

"*Anatomy is destiny*", maar misschien is het zo dat niet alleen een fysisch geslachtsverschil maar ook een psychologisch onontkoombaar geslachtsverschil onze lotsbestemming bepaalt. Indien wordt aangenomen dat Freud dit veronderstelde en bovendien "gelijk" zou hebben, stelt zich de vraag waarom weinig auteurs hem in zijn veronderstelling volgen. We weten nochtans hoe sterk de neiging is hetgeen de *magister dixit* voor Bijbelse waarheid aan te nemen. Als dit hier niet het geval is vraagt dit om uitleg. We zien twee redenen die hier een rol kunnen spelen.

Een eerste reden is dat Freud voor zijn intuïtieve theorie een ongelukkige genetische verklaring geeft in termen van penisnijd. Freud zou men hier het slachtoffer kunnen noemen van een variant op wat Medawar "*the stage illusion*" heeft genoemd, nl. dat wetenschappers hun ideeën voorstellen alsof ze gewonnen zijn uit observatie. Analoog stelt Freud zijn theorie van een psychologische kloof tussen de geslachten - kloof die de breedte en de diepte heeft van de kloof tussen een Oedipale en een praeoedipale psychologie - voor alsof ze af te leiden is uit een genetische theorie waarin penisnijd een centrale rol speelt.

Deze genetische verklaring is erg verwarrend omdat penis traditioneel alles te maken heeft met Oedipus complex. Dit verklaart o.i. gedeeltelijk waarom veel auteurs Freuds meer fundamentele theorie van een psychologische kloof missen en menen dat de verschillen "niet meer dan Oedipale verschillen zijn". Veel literatuur heeft zich dan ook geconcentreerd op een kritiek van deze genetische verklaring en heeft ongetwijfeld met reden betoogd dat deze penisnijd-verklaring onzin was. De vrouw geeft de clitoris niet op omdat het een minderwaardig penisje is, en er is een primair besef van het bestaan van de vagina. De theorie die we meer fundamenteel noemden verdient een beter genetisch model, waarvoor het instrumentarium wellicht eerder in het werk van Klein te vinden is.

Naast de verwarring waartoe het werk van Freud zelf aanleiding is geweest, kan een tweede reden voor het gebrek aan bijval ook de aard van de suggestie zijn. Is de stelling dat er een diepgaand psychologisch verschil zou zijn tussen mannen en vrouwen immers niet verdacht op sexisme. Er is een grote maatschappelijke druk en een nog grotere sociale druk binnen de microcosmos van de psychoanalytische gemeenschap om vrouwen en mannen gelijk te berechtigen. De dyssymmetrie hypothese past op dit varkentje als een tang. Naast deze sociale druk zijn onbewuste fantasmen over fusie en gelijkheid wellicht een andere wortel van weerstand tegen een assymetriehypothese.



5. PRO FREUD

De hypothese waarbij men uitgaat van een belangwekkend psychologisch verschil lijkt nochtans ook aantrekkelijk. Zowel in de ervaring van het alledaagse leven als in de kliniek hebben we vaak een sterke indruk dat iets universeel mannelijk en vrouwelijk bestaat dat verder gaat dan cultureel bepaalde rolpatronen, en dat terzelfdertijd zowel de vervreemding als de betovering uitmaakt van de ontmoeting tussen de geslachten. Het is een dermate indrukwekkende kloof dat een verklaring in termen van verschillen tussen Oedipaliteit en praeoedipaliteit er meer recht lijkt aan te doen dan een wat flauwe uitleg in termen van subtiele verschillen in de Oedipale structurering.

Een grote moeilijkheid daarbij is echter dat aan oedipaal en praeoedipaal de connotaties *normaal* respectievelijk *abnormaal* kleven. Slechts indien de terminologie van deze connotatie kon bevrijd worden zou daarmee een neutraal instrument ter beschikking zijn om de verschillen te duiden.

Nu is er o.i. wel reden om oedipaal niet tot norm te verheffen. In wezen is het schema van de oedipaliteit immers een radicaal opgeven van infantiele incestueuze wensen, een even radicaal verdringen van moorddadige impulsen naar de vader. Het correlaat is een volledige onderwerping (zogenaamde inscha-

keling in) aan de regels en de wetten van de Kultuur. Kan men niet zeggen dat dit een overdreven vervreemding inhoudt van het infantiele impuls- en fantasielevens en een blindheid voor eventueel groteske implicaties van wat de Kultuur voorschrijft (zoals bijvoorbeeld repressie van de vrouwen)? Is het niet gelukkig dat de praeoedipale psychologie de ogen openhoudt voor de absurditeit van conventies en regels, de inhoudsloze leegte van wat doorgaat voor Wet en Kultuur? En dat in de praeoedipale psychologie voeling wordt gehouden met de rijkdom van het kinderlijk fantasielevens?



6. SCHEMA VOOR EEN MOGELIJKE HYPOTHESE IN DE LIJN VAN FREUD.

Een verdere uitholling van de normatieve connotaties die kleven aan Oedipaal, praeoedipaal volgt uit volgende overweging, waarmee we een aanzet geven tot een andere genetische verklaring dan die van Freud en meteen ook een andere gedaante geven aan zijn grondhypothese. We mogen ervan uitgaan dat zowel voor de jongen als voor het meisje de moeder het eerste liefdesobject is. Liefde houdt in dat men datgene doet wat de moeder uiteindelijk het meest verlangt, namelijk de penis in de vagina stoppen. Nu is dit iets wat het jongetje in principe kan en het meisje niet, om de eenvoudige reden dat ze geen penis heeft. Dus voor het jongetje heeft een incestverbod zin. Voor een meisje is er geen incestverbod naar de moeder.

Als het jongetje het incestverbod niet aanvaardt dan is het enige alternatief een diepe psychotische positie, waarin hij geen andere identiteit heeft dan een orgaan van de moeder zijn. De Oedipale structurering is in die zin niets anders dan de keerzijde van een risico op een katastrofale psychose. Alleen Macduff, die niet uit een vrouw geboren is, is onoverwinnelijk en onkwetsbaar. Maar de normale situatie is die van Macbeth, die koorddanst op de mogelijkheden van maatschappelijk succes of ineenstorting indien hij een instrument wordt van Lady Macbeth.

Bij het meisje moet geen verbod komen op de incestueuse verlangens naar de moeder - om vermelde reden - maar bovendien heeft ze een minder duizelingwekkende afgrond achter zich dan het jongetje. Ze wordt immers nooit een orgaan van de moeder aangezien ze zelf noodzakelijk een potentiële moeder is, aangezien ze zelf een vagina en een baarmoeder, met andere woorden alle organen van moeder heeft. De seksuele verlangens naar moeder moeten dus niet opgegeven worden en houden evenmin een risico in op diepe psychotische regressie.

Het spreekt vanzelf dat voor het meisje dan verder een parallelle Oedipale configuratie bestaat tegenover de vader. Wat die Oedipale configuratie betreft lijkt echter geen verschil te kunnen geduid met de jongen, en zijn verschillen in psychologie dus niet begrijpelijk in die termen. Maar de constellatie rond het eerste moederlijk object lijkt daarentegen heel verschillend. Tegenover de moeder bestaat geen motor voor een Oedipale ontwikkeling en kan de praeoedipale configuratie dus bewaard blijven. Dat dit verschil het verschil verklaart is de hypothese van deze tekst.

Dit verschil wordt geëvokeerd in de Oresteia waarin het toch merkwaardig is dat in afwezigheid van Agammemnon Orestes in ballingschap gaat en terugkeert om in naam van zijn vader Clytemnestra te vermoorden. Electra daarentegen blijft thuis bij haar moeder. Er dreigt voor haar geen incestgevaar. Orestes en niet Electra moet het eerste liefdesobject vernietigen. In contrast met Freud wijzen we er daarmee op dat het de jongen is en niet het meisje die veroordeeld is tot het op zoek gaan naar een ander object.

In dezelfde lijn is het treffend dat in het Oedipusdrama Oedipus diegene is die klaar wil komen met de incestsituatie, waar Jocasta blind wil blijven voor de waarheid. Hiermee vinden we Freuds theorie van een differentieel Superego voorgesteld. Dit hoeft niet de morele minderwaardigheid te bewijzen van Jocasta : men kan er even goed een overstijging in lezen van de beperkingen van wetten en regels, het vrijwaren van een ruimte voor passie en vrijheid die het bestaan van toeval erkent. Jocasta overstijgt een wet beperkt doordat ze gefundeerd is op het incestverbod, omdat dit incestverbod haar persoonlijkheid niet compromisloos structureert.

Dat dit een gelukkige stand van zaken is blijkt ook als men overweegt dat een moeder de meest intieme fysieke relatie kan hebben met haar zoon (en haar dochter) in de borstvoedingsfase. Hoe intiem dit contact ook is, er is een quasi garantie dat de moeder geen incestpleger wordt. (Zie in dit verband ook Roith, 1987, p. 165 e.v.).

Samengevat is de hypothese van Freud in een nieuwe gedaante dan de volgende. Zowel bij mannen als bij vrouwen krijgt de persoonlijkheid een praeoedipale en Oedipale structurering. Bij de man bestaat er een soort horizontale splitsing tussen beide niveau's, in de zin dat de praeoedipaliteit noodwendig begraven werd omdat een dynamisch actief blijven van de praeoedipaliteit de catastrofe van een diepe psychotische regressie voor hem inhoudt. Aangezien dit niet het geval is voor de vrouw is haar persoonlijkheid gekenmerkt door een dynamisch oscilleren tussen de verschillende posities.

Schematisch zou dat als volgt kunnen worden voorgesteld :

mannelijke persoonlijkheidsstructuur

oedipale structurering

praeoedipale structurering (borderline → psychose)

vrouwelijke persoonlijkheidsstructuur

oedipale structurering ↔ praeoedipale structurering (borderline ↔ psychose)



Misschien kan de hier bepleite evaluatie van Freuds ideeën en van de overige literatuur, evenals het voorstel tot uitwerking van Freuds suggestie in zekere mate interessant gevonden worden. Dergelijke hoop hebben auteurs altijd, zelfs al hebben ze de ervaring dat dit in de regel een ijdele hoop is en zelfs al weten ze misschien zelf nog het best wat de zwakke plekken zijn van hun betoog, die uiteindelijk verklaren waarom de bijval geringer is dan verwacht. Maar men weet nooit en voor alle zekerheid lijkt volgende kanttekening toch nuttig, temeer daar ze niet alleen relevant is voor deze tekst.

We zijn namelijk van mening - met vele anderen - dat men ten eerste op zijn hoede moet zijn voor een proper katalogeren, reduceren van

een complexe werkelijkheid tot "duidelijk" omschreven kategoriën en structuren. Hoewel de klinische ervaring dergelijke pogingen altijd moeiteloos ondergraaft als men oren en ogen heeft en classificeren vooral een defensieve beschermende functie heeft voor de therapeut, is de verleiding om te classificeren altijd erg groot. De hier voorgestelde ideeën zijn in ambitie dan ook niets meer dan een stimulus om te beginnen nadenken over wat het betekent als man of als vrouw analyticus of analysand te zijn.

September 1989,

Jan Cambien
& Lut De Rijdt

BIBLIOGRAPHIE

- ABRAHAM, K., (1921), "Manifestations of the female castration complex", in *Selected Papers*, Basic Books, New York 1968.
- BALINT, E., (1973), "Technical problems found in the analysis of women by a woman analyst : a contribution to the question "Wat does a woman want ?", in *International Journal of Psychoanalysis*, 54, pp. 195-201.
- BALINT, M., (1958), "Three areas of the mind", in *International Journal of Psychoanalysis*, 39, pp. 328-340.
- BERGERET, J., (1974), *La dépression et les états-limites*, Payot, Paris.
- BRIERLY, M., (1946), "Review of "The feminine character", in *International Journal of Psychoanalysis*, 27, pp. 157-159.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J., (1976), "Freud and female sexuality : the consideration of some blind spots in the exploration of the "Dark Continent"", in *International Journal of Psychoanalysis*, 57, pp. 275-286.
- DEUTSCH, H., (1942), "Some forms of emotional disturbances and their relationship to schizofrenia", in *Psych. Quarterl.*, 11, pp. 301-321.
- DEUTSCH, H., (1944-1945), *The Psychology of Women*, Two vol., Grune and Stratton, New York.
- DOLTO, F., (1982), *Sexualité féminine, libido, érotisme, frigidité*, Scarabée, Paris.
- FREUD, S.
1900 : *Die Traumdeutung*
1905 : *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*
1914 : *Zur Einführung des Narzissmus*
1915 : *Bemerkungen über die Übertragungsliebe*
1916-1917 : *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*
1918 : *Das Tabu der Virginität*
1923 : *Die infantile Genitalorganisation*
1924 : *Der Untergang des Ödipuskomplexes*
1925 : *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*
1931 : *Über die weibliche Sexualität*
1933 : *Neue Folge der Vorlesungen*
- GALLOP, J., (1982), *Feminism and Psychoanalysis. The Daughter's Seduction*, Macmillan Press, London.
- HORNEY, K. (1973), *Feminine Psychology*, Norton, New York.
- IRIGARAY, L., (1974), *Speculum - De l'autre femme*, Minuit, Paris.
- IRIGARAY, L., (1977), *Le sens qui n'en est pas un*, Minuit, Paris.

- JONES, E., (1927), "The early development of female sexuality", in *International Journal of Psychoanalysis*, 8, pp. 459-472.
- JONES, E., (1933), "The phallic phase", in *International Journal of Psychoanalysis*, 14, pp. 1-33.
- KERNBERG, O., (1975), *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Aronson, New York.
- KERNBERG, O., (1977), "The structural diagnosis of borderline personality organisation", in Hartocollis, P. : *Borderline Personality Disorders. The Concept, the Syndrome, the Patient*, International University Press, New York, pp. 87-121.
- KLEIN, M., *The Writings of Melanie Klein*, Hogarth Press, London.
 1921 : *The development of a child.*
 1928 : *Early stages of the Oedipus conflict*
 1932 : *The psycho-analysis of children.*
 1945 : *The Oedipus complex in the light of early anxieties.*
- KLEIN, V., (1946), *The Feminine Character (History of an Ideology)*, Routledge & Kegan, London.
- KOFFMANN, S. (1980), *L'énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, Galilée, Paris.
- LA BRUYERE (1696), *Les Caractères*, Firmin-Didot, Paris (1879).
- LACAN, J., (1972-1973), *Encore*, livre XXI des "Séminaires", Le Seuil, Paris 1976.
- LAMPL-DE GROOT, J., (1946), "The prae-oedipal phase in the development of the male child", in *The development of the mind. Psycho-analytic papers on clinical and theoretical problems*, International University Press, New York 1965.
- LAPLANCHE, J., (1974), (reported by), "Panal on "Hysteria today"", in *International Journal of Psychoanalysis*, 55, pp. 459-469.
- MITCHELL, J. (1974), *Psychoanalysis and Feminism*, Penguin Books, London.
- NAGERA, H., (1975), *Female Sexuality and the Oedipus Complex*, Aronson, New York.
- OLIVIER, C. (1980), *Les enfants de Jocaste. L'empreinte de la mère*, Denoël, Paris.
- ROITH, E. (1987), *The Riddle of Freud. Jewish Influences on his Theory of Female Sexuality*, Tavistock, London.
- SCHNEIDER, M. (1975), *De l'exorcisme à la psychanalyse. Le féminin expurgé*, Retz, Paris.
- STOLLER, R. (1964), "A contribution to the study of gender identity", in *International Journal of Psychoanalysis*, 45, pp. 220-229.
- THOMPSON, C., (1964), *Interpersonal Psychoanalysis*, Chap. IV & V, Basic Books, New York.
- WINNICOTT, D., (1965), *The Maturation Process and the Facilitating Environment*, Hogarth Press, London.

Was Du ererbt von
deinen Vätern hast,
erwirb es, um es zu
besitzen

M.Goethe: Faust

S.Freud, 1938
Abriss der Psychoanalyse

Oude Vragen,

Nieuwe Antwoorden

Recente Franse literatuur omtrent vrouwelijkheid

door Patrick MEURS* & Jozef CORVELEYN

De controverse

De vrouwelijkheid is een thematiek die in de psychoanalytische literatuur reeds door vele auteurs behandeld is. In de periode tussen 1925 en 1935 zorgde het al voor meningsverschillen en discussies die bekend staan als het "Freud-Jones debat". De discussie over de vrouw heeft toen de vorm aangenomen van een controverse, met in het ene - Freudiaanse - kamp auteurs als Jeanne Lampl-De Groot en Helene Deutsch, en in het andere kamp mensen als Horney en Jones. Het debat valt in de dertiger jaren echter stil, zonder dat het "zwarte continent" verder opgehelderd werd.

Pas in de zestiger jaren komt er een hernieuwde interesse voor het debat over de vrouw. Aan die herneming van het debat zijn namen verbonden zoals Chasseguet-Smirgel (1964) in Frankrijk en Sherfey (1966) in de Verenigde Staten. Toch is Mitchell in 1974 nog van mening dat de psychoanalyse aan de tegengestelde standpunten uit het genoemde debat niet veel nieuws meer toegevoegd heeft.

In dit artikel geven we een kritisch overzicht van enkele recente Franse psychoanalytische publikaties terzake. Wij gaan na of hierin het verzande debat gewoon verdergezet, dan wel op een hoger niveau gebracht wordt.



De voornaamste reden van de controverse omtrent de vrouwelijkheid ligt volgens Mitchell (1974) aan het feit dat nogal wat auteurs Freuds tekst lezen als een devaluatie van de vrouw. Grossman (1976) meent dat de polarisatie zelfs nog verder **gestimuleerd** wordt wanneer men Freuds teksten over de vrouw leest alsof ze een appreciatie uitspreken. Immers, wanneer men Freuds woorden over de vrouw hoofdzakelijk onderzoekt vanuit de bekommernis om er al of niet een waardeoordeel in aan te treffen, loopt men het risico dat men terecht komt ofwel in het kamp van de voorstanders van Freud, ofwel in het kamp van de tegenstanders met betrekking tot dit onderwerp.

Volgens Grossman zijn er twee redenen om als onderzoeker enige afstand te houden van de polarisering "pro of contra Freud", met betrekking tot diens visie over de vrouw.

Zulke afstandname laat allereerst toe om tekstkritisch na te gaan wat Freud zegt over bepaalde themata zoals de passiviteit, het masochisme, de biseksualiteit en de sublimatie bij de vrouw. Een nauwkeurig onderzoek van Freuds teksten kan heel wat verduidelijken over deze themata.

Vervolgens laat deze afstandname toe om een aantal onopgeloste onderliggende problematieken van het Freud-Jones debat uit te klaren. Bij gebrek aan die uitklaring is het

(*) Klinisch Psycholoog te Brugge.

Freud-Jones debat vastgelopen en weggeëbd zonder tot een oplossing te zijn gebracht.

Drie niveaus van onderliggende problematiek

Grossman situeert de problematiek die onderligt aan het Freud-Jones debat op de volgende drie niveaus : methodologisch, persoonlijk-evaluatief en conceptueel. We zullen deze drie niveaus allereerst verder verduidelijken alvorens de recente Franse psychoanalytische literatuur te situeren.

Een voorbeeld van de onderliggende conceptuele problematiek wordt geboden door de verschillende appreciaties van diverse auteurs over de betekenis van het begrip "biologie" bij Freud. Het verband tussen de biologische ontwikkeling en de psychologische ontwikkeling van de mens is - zeker in het domein van de seksualiteit - niet gemakkelijk te denken. Het Freud-Jones debat is bij gebrek aan opheldering over deze vragen vastgelopen. Vragen als : "is er tussen biologie en psychologie een parallellisme ?", "staan beide los van elkaar ?", "is er een zeer complex verband ?", bleven onopgelost.

Freud zelf heeft in 1935 geschreven over de noodzaak van dergelijke verduidelijkingen, om misverstanden te vermijden. In een brief van 21 juli 1935 schrijft hij aan Carl Müller-Braunschweig :

I object to all of you to the extent that you do not distinguish more clearly and cleanly between what is psychic and what is biological, that you try to establish a neat parallelism between the two and that you, motivated by such intent, unthinkingly construe psychic facts which are unprovable and that you, in the process of doing so, must declare as reactive or regressive much that without doubt is primary. Of course, these reproaches must remain obscure. In addition, I would only like to emphasize that we must keep psychoanalysis separate from biology, just as we have kept it separate from anatomy and physiology.

De persoonlijk-evaluatieve aspecten, d.i. : de evaluatieve aspecten die binnensluipen in de studie van de persoonlijke ontwikkeling,

hebben vooral betrekking op begrippen zoals "penisnijd", "fallisch primate". De nadruk op deze termen heeft sommigen ertoe geleid het bezit van de penis tot norm te verheffen.

Deze normatieve lezing heeft menig auteur ertoe gebracht Freuds visie over de vrouw als een devaluatie te beschouwen. Grossman pleit voor verder onderzoek over het begrip "penisnijd", maar dan wel op een manier die afstand houdt te aanzien van het al dan niet inferieur-zijn van de vrouwelijke sekse.

Het derde niveau van de onderliggende problematiek betreft de **methodologische aspecten**. Ging Freud van de mannelijke ontwikkeling uit om over de vrouw te spreken, of kent hij een eigenheid toe aan de vrouw ? Is er daarover een evolutie in Freuds teksten ? En, betekent het spreken over de ontwikkeling van de vrouw dat hij haar een eigen natuur toekent of eigen positie ten aanzien van een gemeenschappelijke taak in de ontwikkeling van kind tot volwassene ?

Bespreking van een aantal recente Franse psychoanalytische visies omtrent de vrouwelijkheid

De hierna besproken auteurs zullen we vooral beschouwen vanuit hun bijdrage tot het uitklaren van de hogerop geciteerde niveaus van de onderliggende problematiek van het debat over de vrouw.

Sarah Kofman *L'énigme de la femme* (1980)

Het meest vruchtbare aspect van Kofmans werk bestaat uit een minutieuze analyse van Freuds teksten over de vrouw. Daarin toont ze op verhelderende wijze de complexiteit aan van Freuds bespreking en ook de contradictorische aspecten ervan. Kofman levert o.i. een wezenlijke bijdrage tot de eerste taak die Grossman stelde : afstandname van de controverse door tekstkritisch te werk te gaan.

De **passiviteit** wordt in de literatuur regelmatig als een wezenskenmerk van de vrouw aangegeven. Kofman toont allereerst aan dat Freud de associaties "vrouwelijk-

passief" en "mannelijk-actief" met de grootste omzichtigheid bespreekt. Ze citeert uit de *Neue Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Die Weiblichkeit* (1933) :

...so entnehme ich daraus, dasz Sie bei sich beschlossen haben "aktiv" mit "männlich", "passiv" mit "weiblich" zusammenfallen zu lassen. Aber ich rate Ihnen davon ab. Es erscheint mir unzweckmässig und es bringt keine neue Erkenntnis.

(G.W., XV, 123)

Freud wil dus volgens Kofman de stelling onkrachten als zou de vrouw met passiviteit geassocieerd moeten worden. Anderzijds toont Kofman aan dat Freud in andere teksten, zoals in *Die infantile Genitalorganisation* (1923), minder omzichtig te werk gaat, met als gevolg dat mannelijkheid geassocieerd wordt met activiteit, terwijl feminiteit met passiviteit verbonden wordt.

Das Männliche faszt das Subjekt, die Aktivität und den Besitz des Penis zusammen, das Weibliche setzt das Objekt und die Passivität fort.

(G. W., XIII, 298)

Voor haar analyse van Freuds teksten over het **masochisme** baseert Kofman zich vooral op de tekst uit 1924, *Das Ökonomische Problem des Masochismus*. Ze is van mening dat Freud, door het geval van een masochist van de mannelijke sekse te beschrijven, het masochisme niet als een wezenskenmerk van de vrouw beschouwt. We merken echter op dat Kofmans analyse over het masochisme, in tegenstelling tot haar analyse over de passiviteit, op tweevoudige wijze kan bekritiseerd worden.

Ten eerste gaat ze niet echt in op de betekenis van wat Freud het "feminiene masochisme" noemt, doordat ze ons inziens het masochisme enkel als een onderdeel van de kwestie van de passiviteit bespreekt. Volgens Kofman is masochisme de passief tegen zichzelf gerichte agressiviteit. Dit is een verengde betekenis waarvoor, in ons taalgebied, Groen (1983) waarschuwt : bij het masochisme speelt er in de fantasie van het kind steeds een ander mee, zodat het niet enkel gaat over het tegen zichzelf richten van eigen agressie.

Ten tweede laat Kofman de vraag waarom de vrouw wellicht eerder tot een masochistische ontwikkeling neigt dan de man, onbeantwoord. Om dit te verklaren vertrekt Groen van de agressieproblematiek in de preoedipale periode. Het kind ontwikkelt agressieve impulsen ten aanzien van de moeder : het originele sadisme. In zijn fantasie zal het kind de moeder door vader laten straffen, desnoods de coïtus als zo'n straf beleven. Over die fantasie voelt het kind zich echter schuldig en gaat het fantaseren dat vader hem op dezelfde wijze als moeder straft : een masochistische afweer van sadistische tendensen. Bij de man zal die identificatie met de moeder als slachtoffer, leiden tot een houding waarin de jongen zichzelf als slachtoffer aan vader aanbiedt, wat een bedreiging voor zijn mannelijke identiteit inhoudt. De jongen zal bijgevolg vanuit zijn castratieangst de masochistische positie weer verlaten voor een secundaire sadistische positie. De vrouw daarentegen kan, volgens Groen, een masochistische afweer van sadistische tendensen innemen en behouden zonder haar angst te moeten vergroten. Toch blijft deze positie niet enkel beperkt tot vrouwen en is ze als onderdeel van een hele psychische ontwikkeling al evenmin als wezenskenmerk van de vrouw te beschouwen.

Met betrekking tot het begrip **biseksualiteit** toont Kofman dan weer wel op subtiële wijze de complexiteit ervan aan in Freuds tekst. Enerzijds spreekt Freud er vooral over in de ontwikkeling van het meisje tot vrouw wat, volgens Kofman, een strategisch gebruik is van de these der biseksualiteit om het mogelijke verwijt van anti-feminisme tegen te gaan. Anderzijds is de these der biseksualiteit volgens Kofman niet meer dan een theoretische affirmatie omdat Freud *in concreto* toch meestal een oorspronkelijke masculiniteit - de clitorale mannelijke seksualiteit - als vertrekpunt van de ontwikkeling van het meisje neemt.

Der Hauptcharakter dieser "infantilen Genitalorganisation" ist zugleich ihr Unterschied von der entgültigen Genitalorganisation der Erwachsenen. Er liegt darin, dasz für beide Geschlechter nur eine Genitale, das männliche, eine Rolle spielt.

(G.W., XIII, 295)

We spitsen ons nu toe op wat Grossman de tweede reden voor afstandname van de controversie noemt : de opheldering van de onderliggende problematiek. We tonen aan waar Kofman zich met haar werkwijze bevindt ten aanzien van de vragen op elk niveau.

Met betrekking tot de **methodologische problematiek** stelt ze dat Freud een "falocratisch discours" hanteert in zijn teksten over de vrouw. De vaststelling dat de oorspronkelijke bisexualiteit in feite een oorspronkelijke masculiniteit is, is één element van dat falocratisch discours. Het is echter vooral de vaststelling dat de drie ontwikkelingslijnen van het meisje tot vrouw - de normale feminiteit, de neurotische feminiteit of hysterie en het mannelijkheidscomplex - gedacht worden vanuit de mannelijke seksualiteit, die aanleiding geeft tot de betiteling "falocratisch". Immers, in de normale feminiteit is het vertrekpunt de clitorale mannelijke seksualiteit die deels moet losgelaten worden ten gunste van de vaginale vrouwelijke seksualiteit. In de hysterie draait alles rond een excessieve verdringing van de clitorale mannelijke seksualiteit, terwijl in het mannelijkheidscomplex de vrouw zichzelf beschouwt naar het beeld van een fallische moeder of vader : dragers van een penis.

Vervolgens noemt Kofman Freud "een nieuwe Oedipus". Ze is van mening dat de publikatie van de *Traumdeutung* voor Freud een symbolische verdediging is tegen de angst die de exhibitie van een oedipale relatie met de moeder kan oproepen. Kofman stelt dat Freud de radicale alteriteit van de vrouw nooit echt aan bod heeft laten komen, terwijl nochtans de ontdekking van de preoedipale moederbinding hem op het spoor had kunnen brengen van die radicale alteriteit van de vrouw. We stellen daarbij echter vast dat Kofman zelf het idee over het verband tussen de preoedipale moederbinding en de vrouwelijkheid niet verder uitwerkt. Ze suggereert integendeel op zeer vage wijze dat de radicale alteriteit gelegen zou zijn in een specifieke vrouwelijke natuur, zonder dat ze dat echter verder verduidelijkt. Daardoor gaat ze voorbij aan een aantal teksten uit Freuds werk waarin het verband tussen de preoedipale moederbinding en de feminiteit

wel aan bod komt, zoals we met Assoun verderop zullen aantonen. Door de discussie te voeren op het niveau van de vraag of aan de vrouw al of niet een specifieke vrouwelijke natuur moet worden toegekend, dreigt Kofman terecht te komen in de verzande bedding van het vroegere debat over de vrouw.

We zullen nu bespreken wat de gevolgen daarvan zijn voor haar bijdrage tot de onderliggende **persoonlijk-evaluatieve problematiek**.

"Penisnijd" leidt volgens Kofman tot een depreciërende visie op de vrouw. Door dat begrip wordt heel de ontwikkeling van de vrouw als het ware door een anatomisch gemis gedetermineerd. Aldus wordt zij gefixeerd in een minderwaardige natuur. Daarenboven is Kofman van mening dat Freud door een referentie aan de penis van de man de eigenheid van de vrouw - "*la femme capricieuse*" - tracht te bemeesteren. De auteur kiest vooral die teksten uit Freuds werk waarin hij een waardeoordeel zou uitspreken over de vrouw. Daartoe hoort bijvoorbeeld de tekst uit 1925, *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, over wat Kofman noemt het kwalitatieve verschil tussen de clitoris en de penis.

Es bemerkt den auffällig sichtbaren, groszangelegten Penis eines Bruders oder Gespielen, erkennt ihn sofort als überlegenes Gegenstück seines eigenen, kleinen und versteckten Organs und ist von da an dem Penisneid verfallen.

(G.W., XIX, 23)

Kofman vermeldt wel dat andere teksten een equivalentie tussen penis en clitoris voorop stellen, maar toch wordt penisnijd door Kofman Freuds *idée fixe* genoemd, waardoor hij zou voorbijgaan aan het gegeven dat de penisnijd een secundaire verdediging is van het meisje dat daardoor eindelijk een reden vindt voor haar nijd over de moederlijke voorkeur voor de jongen. Door deze discussie - Kofman stelt dat de kern van de zaak gelegen is in de vraag of zaken als "penisnijd", "fallische fase" primair of secundair zijn - komt Kofman ons inziens echter opnieuw zeer dicht bij de bedding waarin het Freud-Jones debat verzandde.

Kofmans visie dat Freud de vrouw fixeert in een minderwaardige natuur, houdt verband met de onderliggende **conceptuele problematiek**. Ze is van mening dat Freud een strikte parallelie stelt tussen biologie en psychologie. Vanuit die visie meent ze dat "penis-nijd" en "fallische fase" bij Freud primaire verschijnselen zijn.

Een van de gevolgen van dit veronderstelde parallelle verband is dat de bespreking omtrent de *Über-Ich*-vorming en de sublimatie bij de vrouw terecht komt in evaluatieve bewoordingen. De stelling van Freud dat bij het meisje de *Über-Ich*-vorming ten gevolge van het feit der castratie gecompromitteerd is (1925), is volgens Kofman een rechtvaardiging van de culturele onderdrukking van de vrouw in naam der natuur.

We zijn echter van mening dat Kofman met betrekking tot de vraag over de verhouding tussen biologie en psychologie precies doet waarvoor Freud in 1935 in de hogerop geciteerde brief aan Müller-Braunschweig waarschuwde: Freud bestempelen als degene die een strikt parallellisme wil opzetten tussen beide. Dat bleek toen al een onvruchtbaar element, een misverstand in de discussie. We hebben de indruk dat Kofman eveneens dit misverstand aantreft.

Door haar visie blijft Kofman ons inziens tevens te veel stil staan bij de teksten waarin Freud een verband legt tussen de hysterie en de vrouwelijke sekse, door de hysterie te verklaren vanuit een excessieve verdringing van de oorspronkelijke clitorale seksualiteit. Ze verliest de teksten uit het oog waarin Freud een verband legt tussen de hysterie en de preoedipale moederbinding, ongeacht de anatomische sekse. Aan deze visie uit Freuds latere teksten (1926, 1933) hecht Assoun meer belang. Ook Mitchell toont aan hoe Freud reeds in 1895, in *Studien über Hysterie*, schrijft dat de hysterie weliswaar vooral bij vrouwen voorkomt, maar niet enkel bij hen. Latere stellingen van Freud zijn dat de hysterie een vrouwelijke neurose is en dat vrouwelijkheid verbonden is met hysterie (1926). Omdat de bisexualiteit zowel bij mannen als bij vrouwen tot psychische reacties van mannelijke of vrouwelijke aard kan leiden, kan de hysterie als vrouwelijke neurose, aldus Mitchell, zowel bij mannen als bij vrouwen voorkomen.

Schaeffer (1986) is van mening dat de centrale problematiek van de hysterische patiënt, man of vrouw, verband houdt met de vragen: "Hoe kan men vrouw zijn?" en "Hoe kan men verlangd worden als vrouw?". Hysterie blijft dus niet beperkt tot de vrouw, maar houdt in ruimere zin verband met de vrouwelijkheid. Het is het neurotische antwoord op de vraag naar de sekse en ten aanzien van de problematiek van het feminiene. Jeanneau (1985) meent eveneens dat de hysterie niet de vrouw is, maar wel het vrouwelijke in zijn neurotische representatie. Deze visie staat veraf van Kofmans "anatomische" lezing, waarin ze veel belang hecht aan de idee dat hysterie verband houdt met een excessieve verdringing der clitorale seksualiteit, zodat hysterie steeds verbonden is met de vrouw.

Toch willen we Kofmans visie niet zonder meer afdoen als onvruchtbaar, door op het misverstand van het strikte parallellisme tussen biologie en psychologie te wijzen. Wat Kofman de fixatie, zelfs de reïficatie van de vrouw in een minderwaardige natuur noemt, is een aspect dat eveneens door David (1975) besproken wordt. David wijst erop dat er heel wat teksten bij Freud zijn waarin het "risico van anatomisme" aanwezig is, omdat het lijkt alsof de gehele vrouwelijke ontwikkeling het gevolg is van één enkele perceptie van het gemis van de penis. Gillibert (1969) noemt deze wijze van beschrijving door Freud de "fotologische metafoor", terwijl David het "de prevalentie van het visuele" noemt. Het risico van een naturalistische reïficatie bestaat er dan volgens David in dat men meent dat alles voor de vrouw vaststaat vanaf de perceptie van het gemis van de penis. Kofman gaat echter verder: volgens haar is de reïficatie van de vrouw in Freuds teksten zonder meer een feit.

Fédida (1978) bespreekt op verhelderende wijze de relatie tussen biologie en psychologie in Freuds werk. Freud schenkt volgens deze auteur de nodige aandacht aan de biologie en aan de anatomie om zijn theorie over de psychische bisexualiteit en de psychische repercussies van het anatomische geslachtsverschil niet op te bouwen op een manier die los staat van het anatomische aspect. Dat is volgens Fédida echter wel iets

heel anders dan spreken van een parallelisme tussen anatomie en psychologie bij Freud. Anatomie en biologie veroorzaken ons psychisch leven niet, maar het psychische leven kan al evenmin om het biologische heen. Zo krijgen teksten over de "*biologische rots*" (Freud, 1937) en "*anatomie is noodlot*" (Freud, 1912) wel een heel andere betekenis dan Kofman laat vermoeden.



Paul-Laurent Assoun
Freud et la femme
(1983)

Deze auteur legt de nadruk op Freuds aandacht voor de prille infantiele fasen, waartoe de preoedipale moederbinding behoort (Assoun, 1982). Hij denkt de psychische ontwikkeling van het kind in een tweeledige structuur waarin de constitutieve elementen de preoedipale moederbinding en de oedipale vaderbinding zijn. Hij volgt hierbij de visie van Rosolato (1969 en 1978).

Assouns interesse voor de dynamiek van moeder- en vaderbinding, vraag en verlangen, *vouloir* en *désir*, maakt dat bij hem veel meer de nadruk komt te liggen op de fundamentele *Ich-Spaltung* (Freud, 1938) en op de vraag "wat wil de vrouw?" ("*vouloir-femme*") dan op de **persoonlijk-evaluatieve** kwestie van de penisnijd, zoals bij Kofman. In ons taalgebied is deze accentverschuiving in Freuds werk beschreven door Verhaeghe (1987).

Assoun hecht daarenboven een andere betekenis aan Freuds tekst uit 1931, *Über die weibliche Sexualität*, waarin hij een belangrijke plaats toekent aan de preoedipale relatie met de moeder. Kofman, die weliswaar ook deze tekst aanhaalt, blijft toch steeds benadrukken dat de verrassende ontdekking van de preoedipale band van het meisje met de moeder, niet leidt tot de herkenning van de radicale alteriteit van de vrouwelijke ontwikkeling. Assoun situeert daarentegen de vrouwelijkheid bij uitstek in de preoedipale moederbinding.

Freud vergelijkt de preoedipale moederbinding in de tekst uit 1931 met de "Myceense beschaving" die schuilgaat achter de reeds verkende oedipale wereld, de "Griekse beschaving". Toch is de oedipale wereld, volgens Assoun, niet ten volle te begrijpen

zonder dat men de voorafgaande Myceense taal, de fundamenteen, terugvindt. Die fundamenteen zijn gelegen in de preoedipale taal, die zich toont in de stijl waarin het subject zich verhoudt tot zijn verlangen, in de stijl die de aan de moeder gerichte vraag oplegt aan de verhouding tot de vader.

Volgens Assoun (1982) gaat de archaische, preoedipale taal, eigen aan de feminiteit, tenslotte terug op de moederbinding. Schotte (1987) noemt de aan de moeder gerichte vraag (*la demande*) een aanspraak om geliefd te worden, die in de overdrachtsliefde een weerstand tegen de vooruitgang der analyse kan worden. Daarnaast is er in de analyse de hoop om gehoord te worden, als een verlangen dat constitutief is voor de analyse. Mitchell (1974) vult dit onderscheid aan. Volgens haar is de vraag gericht op iets wat voldaan kan worden door het reële object, overeenkomstig Schotte's "aanspraak om geliefd te worden". Waar Schotte spreekt over de hoop om gehoord te worden, spreekt Mitchell over de wens om erkend te worden.

Assoun meent verder dat het *vouloir* zich nergens anders laat kennen dan in de stijl waarmee het subject zich verhoudt tot zijn verlangen. Fédida (1978) meent dat de vraag te beschouwen is als het onbekende, het onontcijferbare in het verlangen. De archaische taal van de vraag gaat vooraf aan de intrede in de symbolische orde. In die zin verwijst *le vouloir* naar de taal van de imaginaire orde en houdt verband met de vraag uit de imaginaire fusie van de moederbinding.

De wijze waarop de taal van het "vooraf" zich manifesteert in het verlangen van het subject, brengt Assoun ertoe een onderscheid te maken tussen de grote psychopathologische structuren. In de hysterie (Freud, 1900, "De droom van de geweigerde kaviaar") is er een verlangen naar onvoldaan verlangen (*ne pas vouloir ce qu'on désire*) doordat de weg van de vader als onverenigbaar gezien wordt met de weg van de moeder zodat de hysterische patiënt op twee meesters tegelijk wil wedden. In de perversie (homoseksualiteit, Freud, 1920) wordt de weg naar de vader weliswaar ingeslagen, maar al snel weer verlaten en in omgekeerde richting, in de richting van de moeder, bewandeld (*vouloir ne plus désirer*). In de psychose (paranoïa, Freud, 1915) tenslotte is het mechanisme waardoor in de

relatie met de moeder de vraag kan ontstaan, zodanig verstoord, dat zich het verlangen, de weg van de vader, er niet op kan enten (*le manque à vouloir*).

Met betrekking tot de derde onderliggende problematiek - de conceptuele problematiek - biedt de lectuur van Assoun zeer vruchtbare elementen in het licht van het weer op gang brengen van het debat over de vrouw. De in de preoedipale moederbinding gesitueerde feminiteit wordt verdrongen precies omdat de moeder moet worden losgelaten. De "castratie" is volgens Assoun voor beide seksen het sein dat de moeder moet worden opgegeven. De vraag naar een imaginaire fusie met de moeder moet losgelaten worden om toe te kunnen treden tot de symbolische orde. Het gemis dat ontstaat vanuit het opgeven der fantasmatische fusie met de moeder, wordt aangeduid met het begrip "symbolische castratie".

Schotte (1987) beschouwt de symbolische castratie als de noodzakelijke doorgang naar de vaderbinding, de weg van het verlangen. Assoun en Schotte beschouwen de castratie dan ook niet als een anatomisch gedetermineerd gegeven, maar als een structurele ontwikkelingsstaak voor beide seksen. Dat is een visie die veraf staat van het devaluatieve dat in die term zou gelegen zijn. De verdringing van de feminiteit houdt dan ook verband met de ontwikkeling van zowel de man als van de vrouw. Een gevolg van deze visie is dat bij Assoun de hysterie niet alleen beperkt is tot de vrouwelijke sekse, maar verband houdt met de lotgevallen van de feminiteit in beide seksen. Hysterie houdt verband met de onmogelijkheid om de symbolische castratie op zich te nemen. De hysterische patiënt blijft zich fallisch gedragen in die zin dat hij de totaliteit van de imaginaire fusie met de moeder wil behouden, "fallus-voor-de-moeder" wil blijven zijn. Het fallische primaat betekent het primaat van de totaliteitswens in beide seksen, waardoor ook dat begrip op een heel ander niveau wordt getild dan de determinatie door de anatomie waarover vaak gesproken wordt.

Met Assouns visie (1984) zijn we dus ver verwijderd van een reïficatie (Kofman), een fixatie van de vrouw op basis van de biologie.

Tevens ontkomt hij aan een devaluatieve lezing door aan man én vrouw gelijkelijk de taak van de doorgang van het fallische primaat en van het aanvaarden van de symbolische castratie (Perrier, 1978, situeert deze taak *au-delà du phallique*) toe te schrijven. Het verband tussen de met de preoedipale moederbinding verbonden feminiteit en de (symbolische) castratie - zoals Assoun het in 1983 uitwerkt - is in 1975 in ons taalgebied gesuggereerd door Vandendriessche (1976). Daarenboven ontkomt hij - door de aandacht te richten op Freuds teksten over de preoedipale moederbinding - aan een beschrijving van de vrouw vanuit een mannelijk model, zonder echter te vervallen in de vage suggestie van een radicale alteriteit in een specifiek vrouwelijke natuur, zoals Kofman doet.



Béatrice Marbeau-Cleirens
Le sexe de la mère
(1987)

Het opzet van dit boek is het geheel van psychoanalytische theorieën over de vrouw bondig weer te geven en de verschillen tussen deze theorieën te verklaren vanuit de fantasmatische relatie van het kind met de moeder.

Het boek is ons inziens te beschouwen als een goed naslagwerk. De auteur poogt een zeer brede waaier aan literatuur samen te brengen: de Freudianen, de Lacanianen, de Amerikaanse school en de Engelse school. Maar, bij een verdere analyse blijkt dat Marbeau-Cleirens terecht komt in een bedding die in het vroegere debat over de vrouwelijkheid onvruchtbaar is gebleken. De psychoanalytische theorieën over de vrouwelijke seksualiteit zijn volgens de auteur niets anders dan secundaire verdedigingen van de man tegen de krachtige, archaische moeder-imago's. Het overzicht van de psychoanalytische theorieën met betrekking tot de vrouw gebeurt vanaf het tweede deel in haar boek enkel nog vanuit de bekommernis om al dan niet een devaluatie van de vrouw in de theorie terug te vinden. Het is precies tegen die beperkende invalshoek dat Grossman waarschuwt, zoals we hoger vermeld hebben.

Om haar classificatie van auteurs "pro of contra de vrouw" te komen, is Marbeau-Cleirens tevens selectief in haar tekstkeuze. Ze bespreekt een aantal kenmerken die ook door Kofman onderzocht zijn - we denken aan het masochisme en de passiviteit - maar ze doet dat veel minder tekstkritisch. In plaats van aan te tonen hoe complex Freud de relatie beschrijft van masochisme en passiviteit tot de vrouwelijkheid, gaat ze er zonder meer van uit dat hij het masochisme als een wezenskenmerk van de vrouw beschouwt. Ze selecteert daarvoor alle teksten die in die richting zouden kunnen wijzen en stelt op sommige momenten het begrip "feminiën masochisme" gelijk aan "masochisme van de vrouw". Daarenboven is ze van mening dat de mannen, waaronder Freud, het masochisme en de passiviteit als een wezenskenmerk van de vrouw beschouwen omdat ze zich aldus verdedigd voelen tegen de fantasmatische almacht van de archaïsche moeder, die in passiviteit haar kracht inhoudt of masochistisch tegen zichzelf richt.

Met betrekking tot de **persoonlijk-evaluatieve** dimensie van de onderliggende problematiek van het debat over de vrouw, is Marbeau-Cleirens vaak zeer ongenueanceerd wanneer ze over "penisnijd" en "de fallus" spreekt. Dat is vooral het geval wanneer ze de Lacaniaanse theorie over de vrouw bespreekt als het hoogtepunt van misprijzen en devaluatie van de vrouw. De auteur geeft nog wel toe dat ze Lacan nooit echt goed bestudeerd heeft, maar ze waagt zich toch aan een analyse die soms zeer eigenaardig aandoet. Zo is Marbeau-Cleirens van mening dat Lacan de fallus overwaardert en bijgevolg de vrouw devalueert. Daarbij verliest ze volledig uit het oog welke betekenis we hogerop met Assoun en Schotte aan "de fallus" en "de symbolische castratie" gegeven hebben. Voor Marbeau-Cleirens staat de fallus steeds gelijk aan het orgaan waaraan de term refereert. Een aantal uitspraken van Lacan over de vrouw, zoals "*La femme n'existe pas*" worden vervolgens enkel beschouwd als misprijzen voor de vrouw, zonder nog een verdere verwijzing naar de context van die uitspraak: de hysterica die *De Vrouw* wil zijn (totaliteitswens) terwijl de normale feminiteit precies inhoudt dat men aanvaardt niet *de* vrouw te zijn - de aanvaarding der symbo-

lische castratie - maar wel *een* vrouw kan worden.

Een andere bedenking op **methodologisch** vlak is dat Marbeau-Cleirens ervan uitgaat dat de theorie over de vrouw enkel het werk is van de fantasie van de man en diens verdedigingen tegen de almachtige, archaïsche moeder. Om zich te verdedigen tegen zijn angst voor castratie door de fallische moeder, laat de man de castratie belichamen door de vrouw. Marbeau-Cleirens beweert dat het gehele psychoanalytische corpus over de vrouw uit die visie bestaat.

Assoun waarschuwt echter voor zo'n visie. Volgens deze auteur is er in de psychoanalytische theorie over de vrouw het aspect waardoor de vrouw door de man in de positie van belichaming der castratie wordt gesteld. Anderzijds is er de kwestie van de vrouw ten aanzien van haar castratie, haar gemis. Cournut-Janin (1978) noemt dit aspect de vrouwelijke fantasmen over haar positie in de vaderlijke metafoer. Beide auteurs wijzen erop dat Freud over dit aspect veel minder uitvoerig is, maar er toch een aantal dingen over aangeeft. Wanneer men dat niet ziet, riskeert men volgens Assoun het mannelijke fantasma over de vrouw als het eigenlijke en volledige psychoanalytische discours over de vrouw te nemen. Marbeau-Cleirens maakt ons inziens juist die vergissing waarvoor Assoun waarschuwt.

Met betrekking tot de onderliggende **conceptuele** problematiek bespreekt Marbeau-Cleirens de relatie biologie-psychologie bij Freud als een parallele relatie. We hebben hogerop reeds vermeld hoe Freud zich in 1935 tegen deze interpretatie verzette. Toch bouwt Marbeau-Cleirens verder op die visie, zo vraagt ze zich af waarom Freud, indien hij consequent zou willen zijn, niet een parallele plaats toekent aan borstnijd, zwangerschapsnijd en moederschapsnijd in de ontwikkeling van de jongen.



Jacqueline Cosnier
Destins de la féminité
 (1987)

Schafer (1974) bekritiseert Freud voor diens verneemde gebrek aan aandacht voor de preoedipale moederbinding, waardoor de complexe, lichamelijke band tussen moeder en kind alsmede de vroege identificatiemogelijkheden die daarin aanwezig zijn, niet aan bod zouden komen. Nadat we reeds een aantal auteurs, die een bijdrage leveren tot de uitklaring van het debat over de vrouw besproken hebben, vinden we in Cosniers boek een verdere uitbreiding van het debat. Deze auteur biedt immers een antwoord op de door Schafer aangegeven **methodologische** tekorten in de theorievorming over de vrouw.

De kwaliteiten van de feminiteit worden volgens Cosnier in de allervroegste lichamelijke band met de moeder geïnvesteerd ofwel gedesinvesteerd. Alvorens het kind toetreedt tot de symbolische orde, is er al veel bepaald: de moederlijke "hemel of hel". Couvreur (1986) geeft de grote inzet van de preoedipale band met de moeder weer door te stellen dat in die levensfase het leven in het teken van de Eros of de Thanatos komt te staan. Het mogelijke verband tussen de dood en de preoedipale moederbinding is door Bergeret (1984) gethematiseerd. Deze auteur legt het verband tussen het geweld in de preoedipale moederbinding en datgene wat Melanie Klein thematiseerde over de "achtervolgende moeder" : de paranoïde problematiek. De dialoog met de Engelse school vormt ook in het boek van Cosnier een belangrijk onderdeel. Ze legt verbanden met auteurs als Bion, Winnicott, Klein en, uit de V. S., ook Horney.

Cosnier meent dat de *containment*-functie van de moeder (Bion) van wezenlijk belang is in de ontwikkeling der denkfunctie. De allereerste investering van de representatiefunctie is nauw verbonden met het voorstelbare *containment* dat de moeder aanbiedt. De allereerste aspecten der denkwikkeling, door Cosnier de feminiteit van het denken genoemd, worden bepaald door de dosering van aan- en afwezigheid van de moeder alsmede doordat de moeder de voor het kind nog ondenkbare, onbegrijpelijke sensaties (of lichamenlijk vlak, α -elementen) op mentaal vlak een plaats geeft en psychisch helpt te integreren (als β -elementen).

Begoin-Guignard (1987) beschrijft hoe deze containerfunctie van de moeder de basis is van enerzijds de symbolisering en anderzijds de intermenselijke empathie.

Cosnier brengt het begrip *holding* (Winnicott) in verband met diens begrip *good-enough mother* die niet te veel noch te weinig aanwezig is, maar net voldoende (transitionele) ruimte laat tussen zichzelf en het kind opdat het kind een creatief denken aan zichzelf, de moeder en zijn omgeving kan ontwikkelen. Fédida (1980) gebruikt het begrip *l'arrière-mère* om aan te geven hoe de *holding* biedende moeder ervoor zorgt dat het kind in een creatieve dialoog met de wereld treedt, precies doordat het zich op betrouwbare wijze verzekerd weet van een dragende, bevattende steun op de achtergrond. In die zin stelt Fédida dat de *arrière-mère* het fundament - Cosnier spreekt van "bodem" - van het psychische leven van het kind is.

Een ander aspect dat volgens Groen (1983) door de onvruchtbare uitwerking van het Freud-Jones debat op de achtergrond is geraakt, is Horney's theorievorming over de verlooening van de vagina omwille van de penetratieangst (1933). Volgens Horney is de agressie van het kind in de relatie tot de moeder - en later tot beide ouders - de aanleiding tot de penetratieangst, wanneer de eigen agressie in de ouders geprojecteerd wordt en het kind vrees object van die agressie te worden. Cosnier vermeldt de kwestie van de penetratieangst nog wel, maar werkt die thematiek niet verder uit. Op dit vlak biedt Marbeau-Cleirens een zeer goede aanvulling. Ze geeft aan welke auteurs de fantasieën van orale en anale penetratie beschreven hebben. Het kind projecteert zijn agressie in de moeder en de fallus die hij haar attribueert. Daardoor zal het kind in de orale fase de tepel als een agressieve penetrerende borst beleven, terwijl conflicten over agressie in de anale fase tot angst leiden voor anale penetratie door de fallus van de moeder, wat een destructie van het inwendige van het lichaam kan teweeg brengen.

Cosnier beschrijft hoe de penetratieangst bij het meisje nog versterkt wordt wanneer de coïtus in de genitale fase - waarmee in Freuds theorievorming het feminiene masochisme is verbonden - als een straf wordt opgevat.

Cosnier toont daarenboven aan dat het feminiene masochisme zowel bij de jongen als bij het meisje kan voorkomen. Immers, omwille van de agressieproblematiek ten aanzien van de moeder, zullen zowel de jongen als het meisje de coïtus fantasmatisch beleven als straf van de moeder door de penis van de vader. Wanneer het kind echter door schuldgevoelens zich gaat identificeren met de moeder, zal het fantaseren dat die straf tegen zichzelf gericht is en zal de penetratieangst en het feminiene masochisme bij beide sexen verband houden met de fantasie door vader gestraft en (in de genitale fase) gepenetreerd te worden. Door die visie is Cosnier genuanceerder dan Marbeau-Cleirens met betrekking tot het feminiene masochisme, en tevens gaat ze verder dan Kofman in de verklaring van deze kwestie.

Cosnier wijst erop dat precies een vrouw, Melanie Klein, de relatie van het kind met de preoedipale moeder thematiseerde. De recente Franse psychoanalytische literatuur met betrekking tot de feminiteit, komt herhaaldelijk op deze kwestie terug. Brun (1987) beschrijft deze tendens. Ze suggereert dat Lang (1983) het verband tussen *splitsing* en feminiteit verder uitwerkt. Lang biedt een zeer interessant overzicht over het begrip "*splitsing*" bij Klein en de modificaties die dat begrip onderging doorheen haar verschillende werken.

Nochtans zijn we van mening dat het verband tussen de feminiteit en het Kleiniaanse denken in de Franse literatuur veel indringender beschreven is door Jean-Michel Quinodoz (1984). Hij beschrijft hoe volgens het Kleiniaanse model de feminiteit pas ten volle ingesteld wordt wanneer de in de feminiene levensfase gesitueerde homoseksuele fixaties aan de moeder worden losgelaten en in de depressieve positie de relatie tot beide ouders wordt aangegaan. We menen in deze visie een zeer interessante parallel te vinden met het denken van Assoun. Volgens hem wordt de weg naar de feminiteit immers pas betreden wanneer de imaginaire fusie met de moeder wordt opgebroken door een derde term en de relatie tot de vader wordt aangegaan. Deze parallel verdient ons inziens verdere aandacht en uitwerking in de literatuur, waar-

door een Lacaniaanse en een Kleiniaanse benadering van de feminiteit met elkaar in verband kunnen worden gebracht.



We kunnen na de lezing van deze recente Franse psychoanalytische auteurs stellen dat het verzande debat over de vrouw op sommige punten gerepliceerd wordt, terwijl er op andere vlakken vruchtbare uitklaringen van de onderliggende methodologische, persoonlijk-evaluatieve en conceptuele problematieken aanwezig zijn.

De meest vruchtbare visie wordt ons inziens geboden door Assoun. Deze auteur is sterk beïnvloed door het Lacaniaanse denkkader, maar voegt aan het begrip "*le désir*" de dimensie van "*le vouloir*" toe, waarmee hij een belangrijke bijdrage levert tot de oplossing van de ondermeer door Vergote (1985) aangegeven problematiek dat het Lacaniaanse begrip "het verlangen" onmiddellijk op het vlak van de taligheid zit. De dimensie van het *vouloir* verwijst naar het voortalige, de taal van het Vooraf, zoals Assoun het noemt.

De feminiteit is wezenlijk verbonden met die taal van het Vooraf, wat in de recente Franse psychoanalytische literatuur - bij de door ons besproken auteurs, vooral door Assoun en Cosnier - duidelijker erkend wordt. Flavigny (1987) noemt het de aandacht voor "*la langue maternelle en psychanalyse*". In die taal van het Vooraf is de lichamelijke dimensie van de moeder-kind dyade belangrijk, zoals naast Assoun en vooral Cosnier ook Anzieu aantoonde in *Le Moi-Peau* (1985) en *Les enveloppes psychiques* (1987). Door deze recente ontwikkelingen in de literatuur kunnen we Mitchells stelling uit 1974 nl. dat de hedendaagse psychoanalyse weinig of niets toevoegt aan het vastgelopen debat over de vrouw, niet meer onderschrijven.

Patrick Meurs
& Jozef Corveleyn



BIBLIOGRAPHIE

- Anzieu, D. (1972). "Le Moi-Peau", in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 9, blz. 195-208.
- Anzieu, D. (1976). "L'enveloppe sonore du Soi", in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 13, blz. 161-179.
- Anzieu, D. (1985). *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod.
- Anzieu, D. (1987). *Les enveloppes psychiques*, Paris, Dunod.
- Assoun, P. L. (1982). "L'archaïque chez Freud", in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 26, blz. 11-44.
- Assoun, P.L. (1983). *Freud et la femme*, Paris, Calmann-Lévy.
- Assoun, P.L. (1984). "C'est, donc, la chose, toujours", in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 29, blz. 33-59.
- Bégoïn-Guignard, F. (1987). "A l'aube du maternel et du féminin", in *Revue Française de Psychanalyse*, 51, blz. 1491-1507.
- Bergeret, J. (1984). *La violence fondamentale. L'Oedipe inépuisable*, Paris, Dunod.
- Bion, W. (1959). "Attacks on Linking", in *International Journal of Psychoanalysis*, 40, blz. 90-105.
- Bion, W. (1962). *Learning from Experience*, London, Heinemann.
- Brun, D. (1987). "Les aléas de la féminité", in *Revue Française de Psychanalyse*, 51, blz. 1505-1518.
- Chasseguet-Smirguel, J. (1964). *Recherches psychanalytiques nouvelles sur la sexualité féminine*, Paris, Payot.
- Chasseguet-Smirguel, J. (1975), *L'Oedipe, un complexe universel. Freud et la féminité*, Paris, Tchou.
- Chasseguet-Smirguel, J. (1976). "Freud and Female Sexuality. Discussion on some Blind Spots in the Theory of the Dark Continent", in *International Journal of Psychoanalysis*, 57, blz. 275-284.
- Chasseguet-Smirguel, J. (1984). "The Femininity of the Analyst in the Professional Practice", in *International Journal of Psychoanalysis*, 65, blz. 169-178.
- Corveleyn, J. (1988). "Hystérie en dwangneurose", in A. Vergote & P. Moyaert (Eds.), *Psychoanalyse : de mens en zijn lotgevallen* (blz. 52-104), Kapellen, De Nederlandsche Boekhandel-Pelckmans.
- Cosnier, J. (1985). "Masochisme féminin et destructivité", in *Revue Française de Psychanalyse*, 49, blz. 551-568.
- Cosnier, J. (1987). *Destins de la féminité*, Paris, P.U.F.
- Cournut-Janin, M. (1978). "De l'autre côté du sexe", in *Revue Française de Psychanalyse*, 42, blz. 89-110.
- Couvreux, C. (1987). "Etrange et inquiétant lorsque vacillent les mères", in *Revue Française de Psychanalyse*, 51, blz. 1595-1611.
- David, C. (1975). *La bisexualité psychique. Eléments d'une réévaluation*, Paris, P.U.F.
- Freud, S. (1895). *Studien über Hysterie*, G.W., I.
- Freud, S. (1900). *Die Traumdeutung*. G.W., II-III.
- Freud, S. (1905). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, G.W., V.
- Freud, (1908). *Über infantile Sexualtheorien*, G.W., VII.
- Freud, S. (1912). *Über die allgemeine Erniedrigung des Liebeslebens*, G.W., X.
- Freud, S. (1914). *Zur Einführung des Narzissmus*, G.W., X.
- Freud, S. (1915). *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, G.W., X.
- Freud, S. (1915). *Bemerkungen über die Übertragungsliebe*, G.W., X.
- Freud, S. (1915). *Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia*, G.W., X.
- Freud, S. (1919). *Ein Kind wird geschlagen*, G.W., XII.
- Freud, S. (1920). *Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität*, G.W., XII.
- Freud, S. (1923), *Die infantile Genitalorganisation*, G.W., XIII.
- Freud, S. (1923). *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, G.W., XIII.
- Freud, S. (1924). *Das ökonomische Problem des Masochismus*, G.W., XIII.
- Freud, S. (1925). *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, G.W., XIV.
- Freud, S. (1926). *Hemmung, Symptom und Angst*, G.W., XIV.
- Freud, S. (1931). *Über die weibliche Sexualität*, G.W., XIV.
- Freud, S. (1933). *Neue Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Die Weiblichkeit*, G.W., XV.
- Freud, S. (1935). "Brief aan Carl Müller-Braunschweig", in Engelse vertaling gepubliceerd in *Psychiatry*, 34 (1971), blz. 328-329.
- Freud, S. (1937). *Die endliche und die unendliche Analyse*, G.W., XVI.

- Freud, S. (1938). *Die Ich-Spaltung im Abwehrvorgang*, G.W., XVII.
- Fédida, P. (1978). "Pour une métapsychologie de l'inconnu", in *Psychanalyse à l'Université*, 49, blz. 511-518.
- Fédida, P. (1978). "La bisexualité entre Fliess et Freud", in *Psychanalyse à l'Université*, 4 (13), blz. 92-104.
- Fédida, P. (1980). "L'arrière-mère et le destin de la féminité", in *Psychanalyse à l'Université*, 5(18), blz. 195-212.
- Flavigny, C. (1988). "La langue maternelle. Dyade, échoïsation et idiolecte", in *Psychanalyse à l'Université*, 13, blz. 609-625.
- Gillibert, J. (1969). "La pensée du clivage chez Freud", in *Etudes Freudiennes*, 1-2, blz. 227-248.
- Groen, J. (1983). *Geslachtverschil. Een psychoanalytische benadering*, Meppel-Amsterdam, Boom.
- Grossman, W. (1976). "Discussion on Freud and Female Sexuality", in *International Journal of Psychoanalysis*, 57, blz. 301-305.
- Horney, K. (1923). "Zur Genese des weiblichen Kastrationskomplexes", in *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 9, blz. 12-26.
- Horney, K. (1926). "Die Flucht aus der Weiblichkeit", in *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 12, blz. 360-374.
- Horney, K. (1933). "Die Verleugnung der Vagina", in *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 19, blz. 372-384.
- Jeanneau, A. (1985). "L'hystérie. Unité et diversité", in *Revue Française de Psychanalyse*, 49, blz. 511-518.
- Jones, E. (1927). "The Early Development of Female Sexuality", in *International Journal of Psychoanalysis*, 8, blz. 459-472.
- Jones, E. (1933). "The Phallic Phase", in *International Journal of Psychoanalysis*, 14, blz. 1-33.
- Jones, E. (1935). "Über die Frühstadien der weiblichen Sexualentwicklung", in *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 21, blz. 21-33.
- Kofman, S. (1980). *L'énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, Paris, Galilée.
- Kofman, S. (1980). "La femme narcissique : Freud et Girard", in *Revue Française de Psychanalyse*, 44, blz. 195-210.
- Lang, J.L. (1983). "Le modèle kleinien en psychopathologie infantile aujourd'hui", in *Psychanalyse à l'Université*, 32, blz. 515-557.
- Marbeau-Cleirens, B. (1987). *Le sexe de la Mère et les divergences des théories psychanalytiques*, Paris, P.U.F.
- Mitchell, J. (1974). *Psychoanalysis and Feminism*. Middlesex, Penguin Books.
- Mitchell, J. (1981). *Psychoanalyse en féminisme. Deel 1 : Psychoanalyse en vrouwelijkheid*, Nijmegen, Socialistische Uitgeverij.
- Perrier, F. (1968). "Structure hystérique et dialogue analytique", in *Confrontations psychiatriques*, 1, blz. 101-117.
- Perrier, F. (1978). *La Chaussée d'Antin*, Paris, 10/18.
- Quinodoz, J.M. (1984). "Homosexualité féminine; féminité et transfert", in *Revue Française de Psychanalyse*, 49, blz. 751-768.
- Rosolato, G. (1969). *Essais sur la symbolique*, Paris, Gallimard.
- Rosolato, G. (1978). *La relation d'inconnu*, Paris, Gallimard.
- Schaeffer, J. (1986). "Le Rubis a horreur du rouge. Relations et contre-investissements dans l'hystérie", in *Revue Française de Psychanalyse*, 50, blz. 923-944.
- Schafer, R. (1974). "Problems in Freud's Psychology of Women", in *Journal of The American Psychoanalytical Association*, 22, blz. 459-483.
- Schotte, J. (1987). *L'hystérie dans tous ses états. II : L'état révolutionnaire, de "Dora" au "retour à Freud"*. (Onuitgegeven cursusnota's samengesteld door Lekeuche, P., in het kader van de colleges "Questions approfondies de psychologie clinique" aan de UCL in 1986-1987, en "Bijzondere vraagstukken uit de sexuele psychologie en psychopathologie" aan de K.U. Leuven in hetzelfde academiejaar).
- Vandendriessche, G. (1976). "La bisexualité dans le cas Haizmann. Un cas de possession démoniaque étudié par Freud", in *Revue Française de Psychanalyse*, 39, blz. 999-1012.
- Vergote, A. (1985). *De sublimatie*. (Onuitgegeven cursusnota's van het college "Vraagstukken uit de wijsgerige antropologie", aan de K.U. Leuven).
- Verhaeghe, P. (1987). *Tussen hystérie en vrouw. Een weg door honderd jaar psychoanalyse*, Leuven-Amersfoort, Acco.
- Winnicott, D.W. (1971). *Playing and Reality*, London, Tavistock Publications.

vocabulaire de la psychanalyse



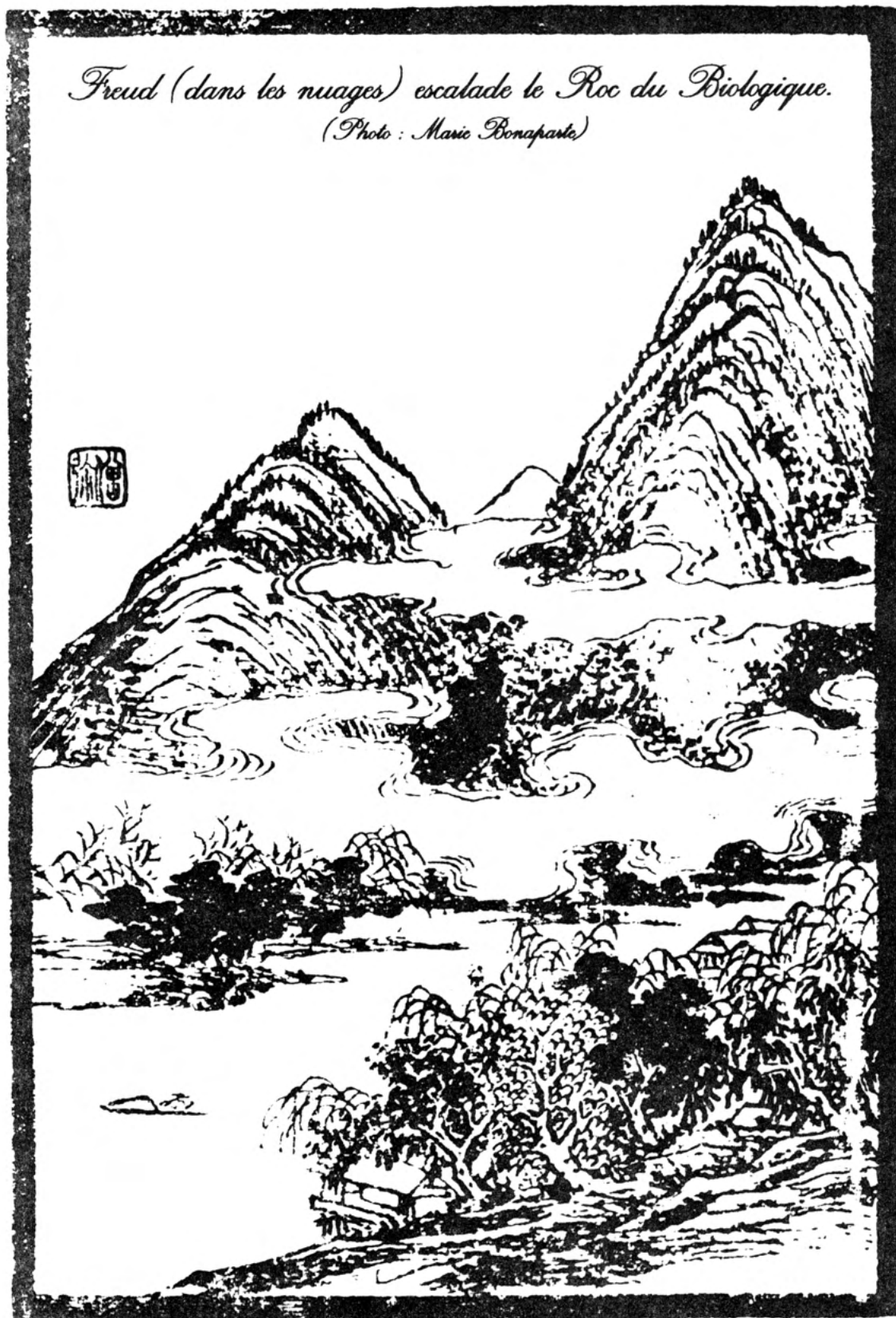
INZIZIBILITÉ [Ézizibilite]. n. f. (début XXe.)

Psychan., Anat. ♦ 1° Particularité optique du sexe féminin. «D'une spectaculaire inzizibilité» (J.Lacan). «Du point de vue de l'inzizibilité, la castration, dans la théorie psychanalytique, est ce en quoi le manque s'assume sous la catégorie du trop-plein» (P.Nisneid). «Là où *Ilans*, oscillant entre le visuel et le fonctionnel, joue du "*Wiwimacher*" comme d'un véritable échangeur sémantique, le regard de Freud se heurte, lui, à la plus totale inzizibilité» (D.Anzieu).

♦ 2° *Par ext.* Evanescence. «L'œil, glissé dans la fente, s'abolit dans une inzizibilité moite» (G.Bataille).



Freud (dans les nuages) escalade le Roc du Biologique.
(Photo : Marie Bonaparte)



Chirurgie

" Je publiai d'ailleurs, en avril 1924, dans le Bruxelles médical, sous le pseudonyme de A.-E. Narjani, le résultat de ces observations. "

" (...) il demeure de ces observations que les grandes distances méato-clitoridiennes chez la femme ne sont, d'ordinaire, pas favorables au transfert normal de la sensibilité du clitoris au vagin, comme s'il y avait là un fossé trop grand à franchir. Cette grande distance apparaît ainsi souvent comme un véritable stigmate de bisexualité.

J'eus alors l'idée qu'on pourrait tenter, chez certaines femmes à distance méato-clitoridienne extrême et fixation clitoridienne tenace, un rapprochement clitorido-vaginal, favorable à la fonction érotique normale, par une intervention chirurgicale. Le Pr Halban, de Vienne, biologiste autant que chirurgien, s'intéressa à la question et mit au point une technique opératoire simple (section du ligament suspenseur du clitoris, fixation du clitoris aux plans profonds et sa fixation en bas avec raccourcissement éventuel des petites lèvres). "

" Freud pensait qu'il doit y avoir là, dans le fait que des tribus entières excisent aux filles le clitoris, une tentative de féminiser la femme davantage, en lui enlevant ce vestige principal de sa virilité. Ces opérations auraient pour but, d'après ce que me dit un jour Freud, de parachever la castration biologique de la femme, que la nature, aux yeux de ces tribus, n'a pas faite assez radicale. "

MARIE BONAPARTE, De la sexualité de la femme, Revue française de psychanalyse, 1949.

Hormones

" (...) une psychanalyse, quand elle arrive, sans ces adjuvants sanglants, à ses fins, est une solution plus sûre et plus élégante, puisque plus purement psychophysologique, des troubles de l'instinct, en attendant qu'on possède les hormones sinon introuvables, du moins introuvées, permettant, quand le besoin s'en fait sentir, de viriliser l'homme et de féminiser la femme, zones érogènes et psychisme compris. "

MARIE BONAPARTE, idem.

Epilogue

" Plus tard, l'expérience personnelle de Marie l'amena à s'avouer que l'opération n'entraînait pas toujours l'orgasme. "

CELIA BERTIN, La dernière Bonaparte, 1982.

VAGINAL SEXUALITY

A MOURNFUL ACCOUNT OF THE RELATIONSHIP
BETWEEN PSYCHOANALYSIS AND FEMINISM **

par Renate SCHLESIER *

Is there vaginal orgasm or not ? This question and the answers it has evoked have caused considerable confusion. The debate involves instincts and erogenic zones as well as the potential of female sexuality. At stake is not only the determination of the decisive erogenic zone in female sexuality, but also the extent to which female sexuality is susceptible to repression, the relation between social repression and the repression of sexuality, the specific understanding by women of their own needs and bodies, and particularly whether women must devolve a part of their body - the clitoris *or* the vagina - in order to be women.

Both sides in the debate understood a vaginal orgasm to be an orgasm limited exclusively to the vagina. Psychoanalysts treated this as dogma, and feminists opposed this with another dogma that violated

reality as much as the one they opposed : the dogma of clitoral orgasm. The missionary zeal and the militant protest which exploded in the debate over the "vaginal orgasm" shared a common denominator : the mutilation of female sexuality.

The proponents of "vaginal orgasm" as the exclusive form of satisfaction denied the significance of the clitoris for female sexuality, and the proponents of "clitoral orgasm" believed the vagina to be as superfluous a sexual organ as the appendix is for digestion. Either the clitoris or the vagina ? The choice became the slogan for a reduction of the instinctual force of female sexuality, not only by psychoanalysts but by feminists as well. Why is knowledge of female sexuality repressed in women ? - The answer to the question seems easy only as long as one forgets or denies that even many women struggling for liberation include the crippling of their sexuality in their own programs.

In view of the clear-cut indictment against the vagina by feminists, one is forced to ask why women themselves repress their sexuality, and construct ideologies that justify this repression and pass for doctrines of liberation. Reflections on this can only be a mourning.

(*) Renate Schlesier enseigne l'Histoire de la religion grecque et l'Histoire des théories de la mythologie à l'Université Libre de Berlin. Elle a notamment publié : *Konstruktionen der Weiblichkeit bei Sigmund Freud*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt-am-Main, 1981 (deuxième. éd. 1990 : *Mythos und Weiblichkeit bei Sigmund Freud*).

(**) Originally published as "Die totgesagte Vagina : Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Feminismus. Eine Trauerarbeit", in Brigitte Wartmann ed., *Weiblich-Männlich. Kulturgeschichtliche Spuren einer verdrängten Weiblichkeit* (Verlag Ästhetik und Kommunikation : Berlin, 1980), pp. 111-133. -Translated by George E. Hearthway in *Telos*, n° 59, Spring 1984, New York.

I

For some feminist ideologists and critics of ideology, no part of the female body is as unpopular as the vagina, and no part is

so emblazoned and exalted as the clitoris.¹ Yet, it is not enough to debunk this glorification of the clitoris as mystification and to reveal the rejection of the vagina to be ideology. It would be superfluous to busy oneself with this "opposition" and "anti-thesis" of vagina and clitoris, if it did not contain a moment of truth. If there were no developmental stages within female sexuality, no incentives and premises implying the differentiation of vagina and clitoris, then no woman would seriously ponder whether she would prefer one or the other as the most important organ of satisfaction or, indeed, whether she is a "clitoral" or "vaginal" woman.² Vagina and clitoris do not just add up to the single female sexual organ. In addition to these two pleasure zones, there are others of hardly less significance, e.g. the breasts, the small and large pudenda, the anus and the uterus. Clearly, one cannot claim that the relation between vagina and clitoris remains invariable from the onset of sexual sensations. Rather, it is the clitoris in which sexual excitation centers during childhood, and, for many women, later as well, while the erogenic character of the vagina remains "undiscovered."³

That is all present in Freudian psychoanalytic theory.⁴ Why then is it precisely this theory, which has investigated the differentiation of the vagina and the clitoris, the fragmentation of female sexuality and gender relations, that has been subjected to

particularly vicious attacks by feminist sexual theory?⁵

Of course, one can find numerous instances within the Freudian theory of femininity which explain the feminist wrath regarding psychoanalysis.⁶ The penis envy thesis⁷, for example, has become a kind of psychoanalytical skeleton key to "explain" not only all desires and inclinations, from the love of men or even the love of women, but also the wish for a child as well as the need for occupational activity and independence in women. The point is, to be sure, that the lack of a penis is invariably explained as failed masculinity, as an attempt to compensate for an inborn deficiency.

Another example is the designation of the clitoris as a "masculine" sexual organ of young girls - a "stunted penis"⁸ that would no longer be allowed to have a function in the "mature" sexuality of the adult woman - otherwise she is said to be frigid. It is claimed that women are the castrated, sexless sex, because they have only a clitoris and a vagina, but no penis. The small size of the clitoris "could claim to be called "inferior" without any

1. Cf. A. Koedt, "The Myth of the Vaginal Orgasm", in *Voices From Women's Liberation*, ed. by Leslie B. Tanner (New York, 1970), pp. 158-166. Alice Schwarzer, *Der "kleine Unterschied" und seine grossen Folgen* (Frankfurt/Main 1975), pp. 193 ff.

2. See: Carla Lonzi, *Die Lust Frau zu sein*, translated from the Italian (Berlin, 1975), pp. 35 ff.

3. Sigmund Freud, "Femininity", in *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trans. by James Strachey (New York, 1964), p. 104.

4. For the interrelations of the vagina's "non-discovery" in connection with the developmental history of feminine sexuality in Freud, see: Renate Schlesier, *Konstruktionen der Weiblichkeit bei Sigmund Freud: Zum Problem von Entmythologisierung und Remythologisierung in der psychoanalytischen Theorie* (Frankfurt/Main 1981; second ed. 1990: *Mythos und Weiblichkeit bei Sigmund Freud*). See especially p. 149 and, on the debate around this issue within the psychoanalytic movement, pp. 199 f.

5. Cf. Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York, 1974). Carol Hagemann-White, "Frauenbewegung und Psychoanalyse", in *Psyche*, 8, No. 32 (August 1978), pp. 732-763.

6. Freud's theory of femininity differs from that of other psychoanalysts in essential respects. Cf. on this point Juliet Mitchell and Hagemann-White, *op. cit.*

7. For Freud, the lack of a penis determines the "negative character" of the woman. See Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. by James Strachey (London, 1953-1974), V. 21, p. 223. (Hereafter cited as SE.). For a critic of this concept, see Luce Irigaray, *Speculum de l'autre Femme* (Paris, 1974), p. 60. On the other hand, in penis envy, and especially because of it, any femininity is denied that "at the same time should be defined by the renouncing of a libidinal drive goal like the "acceptation of castration" ". Schlesier, *op. cit.*, p. 156. This is ignored when penis envy is regarded merely as a symbol of the repression of women. Cf. Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York, 1964), pp. 95 ff. Kate Millett, *Sexual Politics* (New York, 1970).

8. Cf. Freud, SE, vol. 10, p. 12, fn. 3.

ambiguity"¹ and the vagina is moreover declared to be only the "wound of castration"². Such interpretations correspond to the real experience that gender differences can scandalize children, and this does not necessarily change for adults. Freud is certainly to be reproached to the extent that he acts as an apologist for these interpretations, justifying the inhibitions, regressions and repressions on which they are based. Thus, psychoanalysis itself, despite its own claim to overcome repressions and ally itself with the developmental needs of human sexuality, is fundamentally deficient.

The list of passages in which psychoanalysis desexualizes femininity could be extended. Yet, despite the many insults and provocations to women that one can find in Freud's theory and in the theories of his many students, Juliet Mitchell was correct in her book, *Psychoanalysis and Feminism*, when she claimed that: "If we are interested in understanding and challenging the oppression of women, we cannot afford to neglect it."³

Why is this so? Freud demonstrated that "femininity" is a construct based on repressions. The most important organ, the clitoris, and the first "sexual object", the mother, must be "repressed" by girls, in order to realize "female destinies"⁴. Yet, this construct, as distorted and one-sided as it is, is not utterly false. It points to real difficulties which do not appear in masculine sexual development. From Freud we can learn that any attempt to pronounce this construct completely erroneous, and therefore to wipe it away, is illusory. In fact, no real change is brought about if the "construct of femininity"⁵ is replaced by an "alternative wish model" which needs only be chosen in order to avoid all difficulties and conflicts.

This does not mean that we must embrace the "castration model" of femininity as the central "reference-myth" of the Freudian concept of femininity⁶. Still: "The de-sexualization and mystification of the Freudian interpretation of femininity must be taken seriously. Freud did not invent the immanent negations, but brought to light their concrete consequences for female sexual development. In order to solve the problem of how a female child could become a woman without sexual difference becoming a problem, how a woman could attain satisfactory pleasure, and how she could escape sexual mutilation, the research and heuristic constructions of Freudian psychoanalysis are irreplaceable"⁷.

The fact that this has been blatantly denied for decades within feminist theory⁸ has exacted a high price. For this is one of the reasons why many enlightened women still remain confused and ignorant concerning their own bodies, their own sexuality and their developmental possibilities. Freud's theory has been dismissed glibly as "hostile to women", but it is invariably distorted and falsified. Even legitimate criticism of psychoanalysis has thereby been discredited. It is easy to identify its inadequate empirical knowledge and arbitrariness, yet this is not enough.⁹ For this reason, such an attempt amounts only to demagoguery.

In addition, the alternatives to Freud are marked by idealism and wishful thinking.¹⁰ A world purged of men or, at least, "ruled" by women, that is painted on the horizon as the long term goal with which male ideologists like Marcuse and Bornemann¹¹ try to flatter women, suggests that current problems are

1. Sigmund Freud, *Collected Papers*, eds. James Strachey and Ernest Jones (New York, 1959), vol. 5, p. 192. (Hereafter cited as CP.)

2. Cf. Freud, for ex., "Aus der Geschichte einer infantilen Neurose", *Gesammelte Werke* (London, 1940-52), vol. 12, p. 110. (Hereafter cited as GW.)

3. Mitchell, *op. cit.*, p. X, fn.

4. Freud, *CF*, vol. 5, p. 355.

5. Cf. Schlesier, *op. cit.*, pp. 15-39, for a discussion of the concept of construction in connection with Freud's theory of femininity.

6. Or even elevate it into a symbolization of "renunciation", e.g., renunciation of the mother, as proposed by Julia Kristeva. Cf. Kristeva, "Produktivität der Frau", interview by Elaine Boucquey (from the French), in *Alternative*, 108/9, No. 19 (June-August 1976), p. 172.

7. Schlesier, *op. cit.*, p. 39.

8. For example, see Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Germaine Greer, Kate Millett and Shulamith Firestone.

9. See Mitchell, *op. cit.*, pp. 348 ff.

10. Cf. Hagemann-White, *op. cit.*, p. 734.

11. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York, 1962); Ernest Bornemann, *Das Patriarchat* (Frankfurt/Main 1975).

only momentary disturbances. Yet, no real change will be possible as long as these problems are minimized and suppressed. But, is the dominant scientific positivism or the technocratic futurism or the structuralist model of an exchange of women, to which many feminists adhere, actually the "lesser evil", preferable to Freud? ¹ Are we constrained to the prudishness that drove the first suffragettes to anti-alcoholism and anti-prostitution? Must sexuality remain suspect, or, as far as the vagina is concerned, must it again become taboo? Do we actually have to acquiesce in the masculine delusion of "freedom" as "loneliness"², and "mental growth" as "parting and separation, loneliness and mourning"³? Are there only external "influences" and "prejudices" that subjugate us ⁴, distorting our "true nature" understood as unchanging and complete? Is sexuality itself, perhaps because of psychoanalysis, given too much attention? ⁵ Are "spiritual" matters more important and must they be strictly separated from sexuality? ⁶ Must we actually internalize male anxieties concerning female "passion" so that they no longer need to fear us? Does this only have to do with a "transvaluation of values"⁷ in which the "valued" can otherwise remain as it is? If the history of human society is nothing but the history of our absolute and total repression, then have we been nothing but victims, consoling ourselves with the dream of a "matriarchal" epoch in which

everything was "inverted"⁸ and into which we ought to return?⁹

All that is just a mockery of history, a capitulation to the present and the offer of a hopeless utopia. This feminism amounts to proscriptions of thought and pleasure¹⁰; it demands a retreat to escapist movements which negate or idealize a dubious past, presented as all that is "still" left for women. On closer examination, the ideology advocated is hardly different from the one opposed. Many feminists seem content to merely endorse male myths which are nothing but rationalizations of the masculine fear of women: "Nothing happens in the vagina"¹¹, the clitoris is "...almost identical to the penis"¹², "intercourse condemns the woman to passivity"¹³, and, as a demand: "the liberation of women from the tyranny of reproduction"¹⁴. The wretchedness of some feminist accounts of heterosexuality are frightening¹⁵ and matched only by a feminist totalitarianism that is consciously deceptive.

¹. For dominant positivist science à la Max Weber, see Millett, *op. cit.*. For technocratic futurism, see Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York, 1970). For the structuralist thesis of exchange of women, see Kristeva, *op. cit.*, p. 167, or Irigaray, "Das Geschlecht, das nicht eins ist" (from the French), in her *Waren, Körper, Sprache: der ver-rückte Diskurs der Frauen* (Berlin, 1976), pp.14f.

². Cf. Friedan, *op. cit.*, p. 300.

³. A.H. Maslow, "Some Basic Propositions of Holistic-Dynamic Psychology", as quoted by Friedan, *ibid.*, p. 305.

⁴. Cf. K. Millett, *op. cit.*, p. 240 for example.

⁵. This approach is adopted by Michel Foucault, *History of Sexuality* (New York, 1978).

⁶. See Friedan, *op. cit.*, p. 80.

⁷. Cf. K. Millett, *op. cit.*, p. 473.

⁸. Cf. M. Vaerting, *Die weibliche Eigenart im Männerstaat und die männliche Eigenart im Frauenstaat* (Karlsruhe, 1921).

⁹. Or, if this is repudiated today by everyone as platitudes, then the "new femininity" ought to aid in the realization that the woman has previously only existed in the way men saw her and that femininity would be exclusively a masculine "imagination". Related to this, cf. Silvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit: exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen* (Frankfurt/Main, 1979).

¹⁰. Marina Moeller-Gambaroff has alluded to the regressivity and repressivity in the ideology of A. Schwarzer, for example. "Emanzipation macht Angst", in *Kursbuch* 47 (March 1977), pp. 22-24.

¹¹. Schwarzer, *op. cit.*, p. 200.

¹². Koedt, *op. cit.*, p. 165.

¹³. Schwarzer, *op. cit.*, p. 203.

¹⁴. Firestone, *op. cit.*, p. 220.

¹⁵. Cf. M. Moeller-Gambaroff, *loc. cit.*, p. 22: "The portrait of heterosexuality that Alice Schwarzer sketches and that she can also demonstrate convincingly through her women's protocol is a picture of hopeless emptiness and brutality."

II

The hopeless interlocking of ignorance and righteous indignation, of demagoguery and futile attempts with respect to this issue of feminine "identity" becomes particularly clear at one point: Freud is held responsible¹ for the fact that women are saddled with a "new constraint formula", namely "vaginal orgasm". For Freud "would have it established as fact that the vagina is indeed capable of an orgasm"². Because the vaginal orgasm is, however, supposedly a "myth", this allegedly demonstrates that "Freud's ideas regarding the sexuality of women are simply false"³.

One almost wishes that Freud had designated the *vagina* as the most important pleasure for female sexuality - something he nowhere does⁴. For then femininity would be less de-sexualized in his theory than it is now the case, and his theory would not have given rise to so many de-sexualizations of women. In fact, some feminist insights concerning the vagina actually corroborate the view of women as the "receptacle" of men. This view, accepted long before Freud and never seriously examined by his theory, is carried along as a traditional element. The original point of the feminist rejection of Freud lies therefore in the assertion that (perhaps exclusively) by use of the clitoris can the woman be saved from her fate, ostensibly linked to the vagina by nature, to be the sexual slave of men.

Preposterous pseudo-biologizations are used to prove this point. In order to denounce the "myth of the vaginal orgasm", the "anatomical" claim is made that the functions of the vagina are limited to: "1) menstruation, 2) receive penis, 3) hold semen and 4) birth passage."⁵ This understanding of the vagina reveals a profound contempt for an organ considered superfluous and irksome, and gives rise to an ideological process of self-mutilation: "If thine eye offendeth thee, then pluck it out", or at least repudiate it. In

the feminist ideology of Anne Koedt or Alice Schwarzer, the pretendedly dead vagina resembles inorganic matter. The vagina itself is called "nothing", empty and hollow, just a "hole", at best a vessel in which something can come in and out: in no case a source of agreeableness, but only suffering and pain, literally a "Pandora's box".⁶

Yet, this "myth of the vagina" does not lead to a victory over Freud. The reproaches directed at Freud and his putative overemphasis of the vagina in female pleasure attribute too much "positivity" to the Freudian interpretation of femininity. In fact, one searches in vain for a Freudian theory of female pleasure. For him there is no "female libido",⁷ and the vagina and the clitoris (all other female erotogenic zones are virtually non-existent in his thinking) are for him actually not female "genitalia". He understands the vagina as something lacking, as a "wound" that has been left by castration, while the clitoris is said to be not a feminine, but the "masculine" genital of the woman: "'something is lacking' describes the chief characteristic of the female genital".⁸

1. Cf. Marie-Louise Janssen-Jurreit, *Sexismus : über die Abtreibung der Frauenfrage* (München/Wien, 1976), p. 530.

2. Koedt, *op. cit.*, p. 158.

3. Firestone, *op. cit.*, p. 44.

4. Cf. section III below.

5. Koedt, *op. cit.*, p. 162.

6. Cf. Hesiod: "But the woman, raising the jar's great lid in her hands and scattering its contents, devised anguishing miseries for men. Only hope was left within, securely imprisoned." In "Works and Days", in *The Poems of Hesiod*, trans. by R.M. Frazer (University of Oklahoma Press, 1983), p. 99.

7. Cf. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, *op. cit.*, p. 116. "There is only one libido, which serves both the masculine and the feminine sexual functions. To it itself we cannot assign any sex; if, following the conventional equation of activity and masculinity, we are inclined to describe it as masculine, we must not forget that it also covers trends with a passive aim. Nevertheless, the juxtaposition "feminine libido" is without any justification. Furthermore, it is our impression that more constraint has been applied to the libido when it is pressed into the service of the feminine function, and that - to speak teleologically - Nature takes less careful account of its (that function's) demands than in the case of masculinity."

8. Freud, *The Interpretations of Dreams*, trans. by James Strachey (New York, 1965), p. 368.

Undoubtedly, Freud's achievement is the expansion of the concept of sexuality into realms of life, especially early childhood and mental processes, whose connection with sexual drives had previously been denied. The price Freud paid in turn was the desexualization of women. Both the clitoris and the vagina are devalued because neither can compensate for the missing penis which is desired not as a stimulant of pleasure but as part of women's own body. While feminists legitimately criticize this totalizing of penis envy, it is clear that radical feminism and psychoanalysis share the same mutilation of female sexuality. In both instances the vagina is rejected as the woman's organ of pleasure. *Freud, like the feminists, sees the vagina exclusively as the locus of male pleasure.*

Feminist critics of Freud have not recognized this convergence, perhaps because they never read Freud thoroughly, but simply accepted rumors about his theory. Yet, an examination of his texts shows that he nowhere makes the "maturity of the woman" dependent on "vaginal orgasm"¹. On the contrary, the sexuality of the adult female is characterized evidently by its desexualized "decline"², in contrast to the sexuality of males and of female and male children. Freud, who could not incorporate into his theory the discovery of hormones, and who must have learned little from women about their sexuality, maintains, for example, that during puberty only boys experience heightened instinctual drives, while the opposite is true for girls.³ Only for menopause

does Freud observe increased sexual needs.⁴ Freud does not even ask whether this applies to menstruation, pregnancy and premenstrual periods.⁵ Nor does he comment on the effects of birth and nursing.⁶ The woman's pleasure capacities - and the possible differences between female and male pleasure - are not investigated. Pleasure is based on the construction of a male model; it is identified with an absence of tension and corresponds to the "discharge of seminal fluid"⁷ by the male. Therefore, even male orgasm is not seen as a moment of pleasure. Pleasure is located solely in the post-coital relaxation, i.e., the distinction between pleasure and absence of desire shrinks into insignificance.

Freud himself remarked that this model does not explain the "conditions in children, females and in the eunuch"⁸. Why pleasure is felt by women in the stimulation "of the skin of a woman's breast [...] by touch" and that this pleasure "can give rise to a need for greater pleasure"⁹, Freud could not explain. This was so uncanny that he declined to investigate it any further. This retreat is not incomprehensible, for an examination of this problem would have exploded the framework of his theory (and certainly not merely his theory of femininity).

The chief example for the Freudian minimization of feminine sexuality is not the clitoris, but definitely the vagina. What is its function in adult women according to Freud? The vagina is said to be "the shelter of the penis"¹⁰, the "cavity which receives the penis"¹¹, and "a cavity in the body which

1. Cf. Schwarzer, *op. cit.*, p. 193. Even in the *Ecole Freudienne* of Jacques Lacan, the fantastic claim is shared that Freud made a "vaginal orgasm" into a criterion of the "success of the woman's sexual normality". Cf. Moustafa Safouan, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne* (Paris, 1976), p. 13. It is regrettable that Margarete Mitscherlich-Nielsen too, in her exposition of Freudian femininity theory, confirms this myth in *Psyche* 9, No. 29 (Sept. 1975), p. 772, and *Psyche* 8, No. 32 (August 1978), pp. 671, 673.

2. Cf. Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. by James Strachey (New York, 1962), p. 107.

3. Cf. Sigmund Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902. Briefe an Wilhelm Fließ*, (Frankfurt/Main, 1962), p. 201.

4. Cf. Freud, *GW*, vol. 1, p. 327.

5. Investigations of it are in Mary Jane Sherfey's *The Nature and Evaluation of Female Sexuality* (New York, 1972).

6. Indicated only in Freud's "*Ein Fall von hypnotischer Heilung*" (1892-93), *GW*, vol. 1, p. 11. "...the first delivery (matches) the greatest shock to which the female organism is exposed."

7. Freud, *GW*, vol. 1, p. 335. Cf. also William Gillespie, "Freud's Ansichten über die weibliche Sexualität", in *Psyche* 9, N° 29 (September 1975), p. 790.

8. Cf. Freud, *GW*, vol. 5, p. 115.

9. *Ibid.*, p. 111.

10. Freud, *GW*, vol. 13, p. 298.

11. Freud, *SE*, vol. 9, p. 218.

excites the genital zone (of the male)"¹. These quotations make clear that the distinction between the vagina and the anus is not very important for Freud, for the same can be said about the intestinal outlet - indeed of a man's as well as a woman's. In fact, Freud does not leave this matter to indirect references : the vagina is said to be anatomically "leased... from the cloaca"², and "derived" as an "erotogenic zone" from it.³ Its erotogeneity is reduced to that of the intestinal outlet and characterized by passivity. Vaginal tension and discharge are discussed as analogous to the retaining and secretion of stool.⁴ But even that discussion, related to the vagina, turns out to be sparse, and Freud overlooks the role of the anal and vaginal sphincter muscle. In any case, the vagina for Freud bears greater comparison to the effects of the digestive function than to the sexual one.

Actually, Freudian theory does not mention the concept of vaginal orgasm nor does it award adult female sexual satisfaction to the vagina.⁵ The insistence on "vaginal orgasm", allegedly separate from the clitoral function, to which generations of women were constrained by psychoanalysis was thus unjustly ascribed to Freud.⁶ Therefore, the feminist protest against this regimen was misdirected. To emphasize this does not imply an acceptance of Freud's desexualized interpretation of femininity. The point is, rather, that both the radical feminist and the Freudian conception of the

vagina are defensive constructions no less than the notion of a vaginal orgasm.⁷

III

What basis is there for the legend that Freud believed in a "vaginal orgasm", i.e., an orgasm in which the clitoris does not participate and on which the "maturity of the woman" depends? The passage in Freud's work which presumably supports this interpretation is in the *Three Essays of the Theory of Sexuality*. The text reads at first like a metaphorical description of the investigative results of Masters and Johnson : "When at last the sexual act is permitted and the clitoris itself becomes excited, it still retains a function : the task, namely, of transmitting the excitation to the adjacent female parts, just as - to use a simile - pine shavings can be kindled in order to set a log of harder wood on fire"⁸. The passage states further : "Before this transference can be effected, a certain interval of time must often elapse, during which the young woman is anaesthetic. This anaesthesia may become permanent if the clitoral zone refuses to abandon its excitability, an event for which the way is prepared precisely by an extreme activity of that zone in childhood. Anaesthesia in women, as is well known, is often only apparent and local. They are anaesthetic at the vaginal orifice but are by no means incapable of excitement originating in the clitoris or even in other zones. Alongside these erotogenic determinants of anaesthesia must also be set the psychical determinants, which equally arise from repression". Gillespie has emphasized that "the unrealistic postulate of a vaginal orgasm" stems from this passage.⁹

Yet, is this "unrealistic postulate" actually found in Freud's formulations? The expression "vaginal orgasm" is not there. In fact, it is doubtful whether here Freud is concerned at all with the matter of *orgasm*. Freud speaks only of an "excitation" process, hence of a phase which can, but not

1. Freud, *Three Essays...*, *op. cit.*, p. 124.

2. Cf. Lou Andreas-Salome, "'Anal' und 'Sexual'", in *Imago*, vol. IV, n° 5, p. 259. Quoted by Freud in *Three Essays...*, *op. cit.*, p. 83.

3. Cf. Freud, *SE*, vol. 12, p. 326.

4. Cf. Freud, "Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik", in *GW*, vol. 8, pp. 405 ff.

5. This was recognized by Janine Chasseguet-Smirgel within psychoanalytic theory but without any effect up till now. Cf. *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität*, translated from the French (Frankfurt/Main, 1974), p. 19.

6. For a history of the discussion concerning "vaginal orgasm", cf. Daniel Brown, "Female Orgasm and Sexual Inadequacy", in *Human Sexual Response*, ed. by E. and R. Brecher (New York, 1966), pp. 125-175.

7. Sherfey, *op. cit.*, pp. 54 ff.

8. S. Freud, *Three Essays...*, p. 123 f.

9. Gillespie, *op. cit.*, p. 793.

necessarily, lead to orgasm and what he elsewhere calls "fore-pleasure" - "in contrast to the "end-pleasure" or pleasure of satisfaction derived from the sexual act"¹. The remarks here, however, are not about "end-pleasure" and less still about pleasure limited to the vagina.

The fore-pleasure and the associated combination of clitoris and vagina - if disturbances due to repression do not intervene - are described by Freud no differently than by Masters and Johnson. Freud characterizes the anaesthesia at the vaginal orifice as a disturbance, and explains it as stemming from the infantile fixation on the clitoris as a center of excitation. It is symptomatic of the ideology of Freud's feminist critics that they do not accept the regressive nature of the fixation on the clitoris and consequently will not acknowledge the anaesthesia at the vaginal orifice as a disturbance.

The problem with the Freudian theses in the passage quoted lies in the fact that Freud seems to dissolve the relation between the clitoris and the vagina in the course of the adult woman's sexual excitation into two developmental stages. It appears as though the "role" of the clitoris is to transmit excitation to the vagina (and other "adjacent female parts"), limited to the time of the first sexual intercourse, as if the clitoris accordingly would afterwards have to be "anaesthetic" in the normal course of events. Yet, this is by no means stated explicitly, just as the expression "vaginal orgasm" is not used.

A glance at Freud's other positions on the theory of female sexuality can be of help here. His opinion on these matters actually makes clear that he considered the *excitation of the clitoris* as normally limited to the female's childhood.² However, once clitoral sexual activity has been renounced, Freud can hardly see possibilities for the adult female to achieve any non-desexualized sexual activity. Of course, Freud's supposition of a

fully anaesthetic clitoris is very improbable, barring the case of a real extirpation.

In short, the assumption of a "vaginal orgasm" can in no way be reconciled with Freud's interpretation of femininity. For female sexuality is, according to Freud, so strongly limited by overlapping processes of repression (for which there are no parallels in the male)³ that it would appear doubtful that a woman would achieve more than an "excitation of the vaginal orifice". In other respects, Freud appears to rely on a misconception in the sole passage in which he circumscribes female orgasm. The obsessive perception of throbbing and palpitations communicated by a female patient could be, according to him, only the "projection" of a "sensation of throbbing and palpitations in the clitoris", a "clitoral contraction". For this reason, according again to Freud's conception, "a unification of the genitalia... would certainly not have happened"⁴ in the experience pertaining to the prehistory of this obsession.

One must pause here for a moment in order to clarify its far-ranging implications. Freud obviously deems it impossible for coition to cause a contraction of the clitoris, and he cannot comprehend, on the other hand, that in the case of clitoral masturbation, vaginal contractions are achieved in orgasm. *This means that for him every female orgasm is an exclusively clitoral one.* For Freud libido is masculine, and the female orgasm can be only an expression of her child-like, clitoral, i.e., "masculine" sexuality in his theory. Yet, female sexuality is considered mutilated and the vagina deemed irrelevant to the woman's sexual satisfaction.

Even more peculiar than this Freudian idea of "throbbing and palpitations", supposedly felt only in the clitoris, is the self-misunderstanding with which many women attempt to convince themselves, under

1. Freud, *Three Essays...*, p. 111.

2. Cf. Freud, *GW*, vol. 15, p. 126. Yet, even there it states cautiously: "With the changing to femininity, the clitoris should relinquish its sensibility and therewith its significance to the vagina wholly or partly." Cf. also *GW*, vol. 14, pp. 520 f.

3. Schlesier, *op. cit.*, pp. 35 ff.

4. Cf. Freud, *GW*, vol. 10, p. 244. This is not the only example of strange ideas in Freud on the nature of the women's sexual processes and the feminine sexual organs: according to him the clitoris is "related to urinary evacuation", like the glans penis. S. Freud, *Three Essays...*, p. 88.

the influence of feminist ideology, that vaginal contractions cannot have occurred since the vagina has "as many nerves as the large intestine, i.e. almost none"¹. This alone demonstrates the strength of the repression which, according to Freud, so strongly affect the sexuality of the female.

IV

The psychoanalytic reception of the Freudian interpretation of femininity and the role played by the vagina has scarcely responded to the stigma of negativity that characterizes the "feminine" and masculine" genitalia of women.² Freud's de-sexualization of the woman, the "defect of the genital"³, has not been discussed. Regrettably, most psychoanalysts have responded extremely "unpsychoanalytically" to this interpretation, i.e., the refuse to treat the many intrinsic technical problems seriously. The incompleteness of the theory of femininity⁴, deplored by Freud himself, the unresolved character of many of the issues to which it spoke, are treated as Freud's subjective sin of omission, as lacunae in his theory intended to be filled out as soon as possible. Yet, the new concepts proposed hardly "completed" the Freudian theory and did not resolve its inherent problems. On the contrary, they concealed the ineradicable difficulties, or put dubious judgments and even biased interpretations in their place.⁵

1. Schwarzer, *op. cit.*, p. 200.

2. Cf. the summaries of this discussion in both volumes of the journal *Psyche* dedicated to "Psychoanalyse und weibliche Sexualität" (September 1975 and August 1978). Compare also the contributions by M. Mitscherlich-Nielsen, Zenia Odes Fliegel and Ellen Reinke-Köberer.

3. Freud, *GW*, vol. 15, p. 142.

4. Freud, *GW*, vol. 13, p. 401 ; *GW*, vol. 14, p. 241.

5. It is also true for the chief concepts of the feminist sexual theory that there where it is farthest removed from Freud, it joins hands with the psychoanalytic "revisionism" of Freudian interpretation of femininity - critically or apologetically -, and frequently without noticing it. Cf. Mitchell, *op. cit.*, pp. 339f.

This becomes clear especially in the treatment of the vagina and the female "orgasmic capacity"⁶ by Freud's disciples and successors.⁷ To begin with, the social-psychological and sociological approaches to Freudian theory have hardly been conducive to understanding or surpassing the Freudian interpretation of femininity. On the contrary, they have hindered efforts to develop a different and productive version and have led only to radical rejections, blind appropriations or mere relativisations.⁸

This applies above all to attempts to criticize Freud's theory of femininity by reference to his "male chauvinism" as, for example, in the psychologizing account of Freud's former pupil Erich Fromm.⁹ The authenticity and relevance of Freud's works, including his theory of femininity, are not obliterated by Fromm's diagnosis of character

6. "Orgasm capacity" is a horrible and reifying word like many others that were brought up in the debate on feminine sexuality. A debate led by the expression "penetration" as a synonym for the puritanically modest concept "intercourse", on the one hand, taken from the sphere of circulation, or the medical term "coitus", on the other hand, emphasizing quite realistically the contractual nature of the sexual union between the sexes ; "penetration" - which does not signify so much the entering into something, but the piercing *through* something, - suggests exclusively power and brutality which had been inflicted on women as the helpless, powerless creatures predestined to be victims. Is it already time for a dictionary of feminist demagoguery ?

7. Cf. also Sandor Ferenczi, *Versuch einer Genitaltheorie* (Leipzig/Wien/Zürich, 1924), pp. 34. Cf. also Werner W. Kemper, "Neue Beiträge aus der Phylogenese zur Bio-psychologie der Frau", *Zeitschr. für Psycho-somat. Med.*, vol. 11 (February 1965), pp. 77-82.

8. On this, the works of Johann August Schüle, *Das Gesellschaftsbild der Freud'schen Theorie* (Frankfurt/Main, 1975), and Adrienne Windhoff-Heritier, *Sind Frauen so wie Freud sie sah ? Bausteine zu einer neuen analytisch-sozialpsychologischen Theorie der weiblichen Psyche* (Reinbeck, 1976), have changed nothing. They attempt to elaborate what is "still important" in Freudian theory, and in so doing they have, for the most part, "scientifically misunderstood" him.

9. Cf. Erich Fromm, *Sigmund Freud's Mission*, (New York, 1959). Hermann Glaser's picture of manners do not go much further. Cf. his *Sigmund Freuds Zwanzigstes Jahrhundert* (München/Wien, 1976).

traits such as "mother-fixation", "patriarchal life style" and "sexual abstinence following the fathering of six children", as if a person and the object of his work would be one and the same thing. In that case, Freud's theory would have long ago landed on the rubbish heap of history and be of interest only to historians of science, or useful as a further example of the "patriarchal hatred" of women. If it were solely dominated by the prejudices of the "Victorian era", as Betty Friedan has claimed ¹, outstripped meanwhile by scientific progress, more correct accounts of female sexual development would already have replaced it.

If, however, one compares Freud's statements to the theory of femininity of some of his male and female disciples, it becomes apparent that the psychoanalytic discussion of female sexuality² amounts to a still relevant dispute in which Freud in no way represented the most reactionary position. The conflict between Freud and some female psychoanalysts in the Berlin Psychoanalytic Institute founded by Karl Abraham concerned the central problem of whether there is a so-called "naturalistic" femininity and therewith an inborn instinctual predisposition to the heterosexuality by women, as argued by Karen Horney as well as by Melanie Klein and Helene Deutsch, or whether, as Freud insisted, femininity is the result of a construction and hence "developed"³ in a process, lengthy and abundant in complexities, in which the vagina, for example, must first be "discovered". While Freud emphasized the importance of instinctual conflicts not merely as defense processes but as impulses of development, Horney wanted to treat them conclusively as only disturbances to be disposed of as quickly as possible ⁴.

1. Friedan, *op. cit.*, pp. 96ff. For a critique of it, see Mitchell, *op. cit.*, pp. 367ff.

2. Cf. Gillespie, *op. cit.*, pp. 795ff.; Z.O. Fliegel, "Die Debatte über die weibliche Sexualität", *op. cit.*, pp. 813ff.

3. Freud, *CP*, vol. 5, p. 355.

4. Karen Horney later founded the "neopsychoanalysis" in which she does away almost completely with the reconstruction of the history of sickness.

For Horney, the small girl is from the outset a "small woman" in whom heterosexual feelings govern the relation to the male (the father), the preference of vaginal pleasure and the wish for children.⁵ As a sociological model, Horney crudely compares this biologization of "heterosexual attraction"⁶ to the "purely masculine character of our culture" which makes it difficult for women to achieve "any sublimation that would really satisfy this nature"⁷, and to arrive at a positive evaluation of her "biological role".

Even Klein, like Horney, operates on the premise that, in the case of girls, the female instinctual predispositions are primary.⁸ Klein admittedly did not consider the discovery of the vagina as natural as Horney did; - like Deutsch, she was convinced of the fact that vaginal instinctual wishes express themselves first of all in oral symptoms. Yet, she is "far removed from Freud's insight that the sexuality of the young girl is essentially masculine up to puberty and is related to the clitoris"⁹.

Yet, both Klein and Horney disparage the vagina as the woman's pleasure organ, although for reasons different from Freud's. For Klein, it is because of the fear of internal wounds, whose dominance is difficult to minimize; for Horney, this happens on the strength of an earlier "disavowal of the

5. Cf. Karen Horney, *Feminine Psychology*, ed. Harold Kelman (New York, 1973). Karen Horney's merit within the development of psychoanalytic theory undoubtedly consists in the fact that she was one of the first, and very importantly, to have referred to the femininity wishes of men, male fears of women and the possibility of a premature discovery of the vagina in childhood. In her thoughts on these matters she underestimated, however, the importance of drive conflicts. Cf. also *Psychoanalysis and Women*, ed. Jean Baker Miller (New York, 1973), for agreement with the Horneyian position on the theory of femininity.

6. K. Horney, *Feminine Psychology*, *op. cit.*, p. 68.

7. *Ibid.*, pp. 69f.

8. Melanie Klein, "Frühstadien des Ödipus-konflikts", *IZP* (1928), pp. 65-77. There she bases her conception of the priority of a "femininity phase" in the sexual development of boys and girls. Cf. also Melanie Klein, *Die Psychoanalyse des Kindes* (Wien, 1932), pp. 203-249.

9. Gillespie, *op. cit.*, p. 796.

vagina" which she wants to derive from the girl's adaptation to masculine values.

As reported by Deutsch, psychoanalytic practice found that disturbances of vaginal sensitivity, such as frigidity, are "emphatically not in direct ratio to the severity of the neurosis".¹ Her female patients were cases "... in which the most violent orgasm may result from hostile masculine identifications. The vagina behaves like an active organ, and the particularly brisk secretion is designed to imitate ejaculation". Frigid women, on the other hand, are said to be frequently the most warm-hearted and the most capable of endurance:

"The women in question are psychically healthy, and their relation to the world and to their libidinal object is positive and friendly. If questioned about the nature of their experience in coitus, they give answers which show that the conception of orgasm as something to be experienced by themselves is fully foreign to them. During intercourse, what they feel is a happy and tender sense that they are giving keen pleasure and, if they do not come from a social environment where they have acquired full sexual enlightenment, they are convinced that coitus as a sexual act is of importance only for the man. In it, as in other relations, the woman finds happiness in tender, maternal giving."

In 1960, Deutsch still characterized frigidity as typical for "the harmonious, warm, feminine woman without neurotic difficulties".² From this "health unto Death"³, that Deutsch apologetically describes and Adorno diagnosed as the "contemporary sickness", "consisting precisely in normality", it is a simple logical progression - but hardly a progressive one - to the feminist thesis that coitus would have to be disavowed to permit women no longer to "endure it patiently" when they no longer

chose the self-sacrificing devotion to a man for their life task. It is obvious, though, that in the evaluation of the "role" of the woman in coitus, radical feminists share Deutsch's opinion. Feminist criticism was fully justified in exhorting women to refuse to act as the sexual slaves of men, and this critique has contributed to the fact that many no longer accept the ideal of a "clitoris-free" vaginal orgasm that some women in the past had supposedly realized and had to be imitated. We should not, however, limit ourselves to an unqualified refusal ending in the repression of our needs. For this reason, women are now able to explore the pleasure possibilities of their vagina.

From the condensed summarization of Horney, Klein and Deutsch's conceptions of the vagina and its significance for female sexuality⁴, it should be clear how little was contributed by them to a further understanding of female sexuality. It is nonetheless astonishing that even later psychoanalysis made no significant progress.⁵ It is equally astonishing that psychoanalysis has hardly begun to explain this deficiency. At any rate, it is not enough, to blame "the social power structures and corresponding prejudices"⁶. For the decisive achievement of psychoanalysis since its beginning consists precisely in transcending dominant prejudices.

With regard to the significance of the vagina and the clitoris for female sexuality, the works of Masters and Johnson removed the prevailing confusion regarding the physiological occurrence of orgasm in the woman.⁷ Masters and Johnson show by a recording and measuring of the aroused physiological processes during coitus that the clitoris plays a definite role in the arousal of

1. Cf. Helen Deutsch, "Feminine" Masochism and its Relation to Frigidity", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. V.XI (1930), pp. 57, 59.

2. Panel Report, Fall Meeting 1960: "Frigidity in Women", rep. by B.D. Moore, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. IX, n° 3 (1961), p. 583.

3. Cf. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, trans. by E.F.N. Jephcott (London, 1974), sec. 36, p. 58.

4. Cf. also the synopses in Chasseguet-Smirgel, *op. cit.*, and as to Karen Horney in Safouan, *op. cit.*

5. Cf. M. Mitscherlich-Nielsen, "Zur Psychoanalyse der Weiblichkeit", in *Psyche* 8 (August 1978), p.692; other attempts at an explanation of this are also in Z.O. Fliegel, *op. cit.*, and Ellen Reinke-Köberer, "Zur Diskussion der weiblichen Sexualität in der psychoanalytischen Bewegung", in *Psyche* 8 (August 1978), pp. 695-731.

6. *Ibid.*, p. 670.

7. Cf. *Human Sexual Response* (Boston 1966).

the woman's orgasm. Yet, the orgasm is shown to be not merely an exclusively clitoral process. On the contrary, the vagina, the musculature of the pelvis, the inner and outer pudenda, the breasts, the uterus and the interconnection of veins in the abdomen are all said to share intensively in the orgasm, regardless of the specific part of the female body that is stimulated prior to orgasm. The contractions characterizing orgasm are not solely confined to the clitoris but extend both to the vagina and the uterus.¹

By now, psychoanalysis has begun to incorporate the findings of Masters and Johnson's investigations², generally without the ideological distortion to which these findings have been subjected by many feminists.³ Yet, the problem designated by Freud cannot be solved with the help of Masters and Johnson's findings: how and when is the vagina "discovered" and what is its significance for feminine sexuality? Psychoanalysis has recognized that this question cannot be separated from instinctual conflicts which determine the sexual development of women and men and which are not reducible to conflicts between the child and the parents. We are nevertheless still far from a solution to related problems, which are by no means just theoretical.

V

Psychoanalysis has contributed decisively to the understanding of the *status quo* of human sexuality and the repressions impairing it. Allied with infantile sexuality, it has identified instinctual drives and the dynamic of their erogenous zones. Yet, it also became an accomplice of infantile repression, providing justification for it. Psychoanalysis overlooked what children of both sexes negated, in particular the vagina and its libidinal significance for adult women. The developmental need of human sexuality remains unexamined by Freud; specifically, women's multifaceted pleasure

zones and the possibilities of sexual satisfaction related to them always remained a "dark continent"⁴ in his theory. Therefore, the understanding of both the libidinal basis of female sexuality and gender relations is seriously impaired.

Freud's theory provides no argument for the libidinous basis of female heterosexuality. Because of the repression of the clitoris, the negation of the vagina and its significance for the sexual satisfaction of the woman, Freud could not treat heterosexuality as instinctual desire of women. No "female libido" drives the woman to the man as her sexual object. In Freud's account, it is easier to provide a libidinal foundation for female homosexuality, but it is subject to the verdict of inevitable regression into infantile autoeroticism and fixation on the first sex-object of the small girl: the mother. The narcissism, typical of Freud's version of the adult female, closes the circle; it assures the satisfaction of the heterosexual desires of men at a cost: men offer to female narcissism the sacrifice of which women are incapable, the "sexual overestimation" of the object.⁵

This narcissism, a "self-satisfaction and unsusceptibility" comparable to the narcissism of the child (and the narcissism of animals), appears, however, to describe only the foreplay, changing into its opposite in the course of the act. The woman who has "finally" become "susceptible" is said to be no longer self-satisfied. She demands the second important sacrifice, the penis, that she "invigorates" only in order to introject it and to "deprive" it "of strength". Freud supposes that this "deprivation of strength" justifies the masculine fear of the woman: the male "dreads becoming infected with her femininity and then proving himself a weakling"⁶. The feminine "defect" - the deprivation, the penislessness - in such Freudian constructs turns into an "infection" with which the male refuses to be "infected".

However, Freud noticed only masculine fears to become like women, i.e., "castrated". A male fear that women actively might

1. Cf. also Sherfey, *op. cit.*, pp. 146ff.

2. Cf. M. Mitscherlich-Nielsen, "Psychoanalyse und weibliche Sexualität", *Psyche* 9 (1975), p. 770.

3. For example, in Schwarzer, *op. cit.*, pp. 200f.

4. Freud, *GW*, vol. 14, p. 241.

5. Freud, "Zur Einführung des Narzissmus", in *SE*, vol. 14, pp. 73ff.

6. Freud, "Taboo of Virginity", in *CP*, vol. 4, p. 224.

perform castration never occurred to him. In Freudian theory, the vagina has no threatening potential : certainly the "horror"¹ aroused in men by the vagina occurs, but is not one of the "vagina dentata", only of "the castration wound". This corresponds to Freud's defensive and negative treatment of myths which report castration and murder of men perpetrated by women.²

On the other hand, masculine reactions to "the female genital", such as homosexuality, fetishism or psychic impotence, manifest such a strong instinctual dynamic that it is questionable whether its origin is reducible to "being afraid of infection". In fact, Freud was of the opinion that in view of the fears and sexual inhibitions already aroused by the mere appearance of the woman, the escape into homosexuality, fetishism or psychological impotence possibly has a greater attraction on the male than the "risk" of sexual relations with the female. For the adult male is lucky, according to Freud, when the woman "submits to the man as an "appendage" to the penis."³ She is antagonistic toward him when she believes herself able to do without this "appendage" to the penis, i.e., the man. According to Freud, both amount to the same thing for the woman ; in both instances, her concern would only be for the "possession" of the penis, and not for the sexual object that her drive might desire.

At any rate, for Freud, the female, hostile to the male, is already mutilated. In the case of the adult female, the clitoris, unlike the penis, has no function in copulation or reproduction and should have been "extinguished" long ago. In the body of the grown female, Freud discerns the traces of two penises : the clitoris (the "stunted penis") and the vagina (the "castration wound" of an amputated penis). The vagina, according to Freud, does not inherit the instinctual desire formerly located in the clitoris, but "takes up the legacy of the womb"⁴. Its "fire" glows, if at all, for the revenge of her gaping and empty shape, a revenge inflicted on the

masculine "appendage" that she does not desire out of sexual motives. If her fire does not glow, then this revenge would certainly be realized, but with an admixture of self-punishment. If the woman is to avoid frigidity, then vaginal excitation (and as should be obvious, never satisfaction) could only occur due to motives lacking any libidinal foundation. Wherever the woman is "cut off", - in the vagina, as some feminists want it, or the clitoris, as Freud wants it -, in both instances it is the vagina which, by definition, cannot function as a zone of libidinal drives and means to satisfaction. Whether homosexual or heterosexual, the woman, lacking male genitalia, remains penis-fixated, and loses the possibility of non-narcissistic satisfaction.

Freud, however, ascribes immense significance to an "affection" which explodes the despair and negativity of his interpretation of femininity : hysteria. This is the center of the "puzzle" of the female, and the "fragmentariness" of his own interpretation. In hysteria, Freud found to his own surprise the simultaneousness of "exaggerated sexual craving and excessive aversion to sexuality"⁵. From his reconstructions of hysterical symptoms one can infer "that the female hysteric - *per negationem* - "obstinately" persists in the relation and the "simultaneity" of the clitoris and vagina. The "bisexuality" of the female hysteric, emphasized by Freud and astonishing him, would be explicable as an attempt to insist upon the unredeemable possibilities of female sexuality."⁶

Actually, the *vagina* was, with the uterus, known to classical medicine as the "hysterical organ" *par excellence*. It responds with extreme sensitivity (in contrast to the clitoris) to "outrages" by men. Precisely, this "sensitivity" of the vagina should be no reason for women just "to declare" it altogether "dead". Feminists legitimately encourage women to restore the most important organ of satisfaction in the female's childhood, the clitoris, to its rightful place

1. Freud, "The Head of Medusa", in *SE*, vol. 18., p. 273.

2. Cf. Freud's "Massenpsychologie und Ich-Analyse", in *GW*, vol. 13, p. 152.

3. Freud, *GW*, vol. 10, p. 405.

4. *Idem*, vol. 13, p. 298.

5. Freud, *Three Essays...*, *op. cit.*, p. 56.

6. Schlesier, *op. cit.*, p. 70.

and not disparage it as a supposedly "masculine" organ. It is, however, hardly sufficient to overcome the repressions of their infantile sexuality and become small girls again. If we want to be women and no longer acquiesce in our own mutilation, wherever it comes from and whatever affects it, then we must "awaken" the vagina "to life".

How could the denial of the vagina be so significant for anti-heterosexual feminist ideology? It is a matter of finding a "biological proof" for why men, and therefore heterosexuality, are unnecessary for female pleasure, - as if female independence could only be preserved and female self-consciousness could only be possible if women at no point whatsoever were dependent on men. How do women accept the rationalizing negation of the vagina when so much ideological effort fails to notice the fact that most women begin, at some time or another in the course of their life, to sense pleasure in the vagina although the clitoris is not directly stimulated in the case of coitus, and even when this pleasure occurs outside of the heterosexual union? The strong emotions involved in the denial of the vagina indicate that profound instinctual processes and conflicts are involved.

Is not the vagina the "wound" that bleeds a few days every month in every adult woman, and is not birth a bloody process? And for small girls is not the vagina of hardly any erogenic significance, if it is discovered at all?¹ Is the fear of internal wounds with which small girls regard the penis really so baseless?² And is the erotogeneity of the vagina not more susceptible to disturbance than the erotogeneity of the clitoris, evident in blockages such as vaginalism or in the "vaginal insensitivity"³ that most women experience in the course of their lives?

The development of vaginal erotogeneity is an instinctual quality that goes beyond the limits of childhood. A real advancement beyond childhood, however, would mean a

condition between the sexes that is not determined by violence and fear. For this reason, the development of vaginal pleasure is not a merely instinctual process, ultimately indistinguishable from infantile instincts. The different functions of the vagina are dependent on relations between the sexes, and its non-repressed development prohibits any further repression in sexual relations.

To say it once again clearly: the vagina represents a utopia of maturity. For auto-erotic and homosexual purposes, it is of slight significance, although it must be recognized that today, for many women, auto-eroticism or homosexuality represents the sole possibility to become acquainted with the "potentiality" of their vagina. Unlike the penis, the clitoris and the anus, the vagina fulfills its various functions only in a relation between genders. Its "awakening to life" and its discovery as a locus of pleasure implies a clean break with mere pre-genitality and childish drive fixations. If the vagina is surrendered as a locus of pleasure only for men, then it can be used for the repression of women, including their own self-repression.

Renate Schlesier

¹. Cf. M. Mitscherlich-Nielsen, "Zur Psychoanalyse der Weiblichkeit", *op. cit.*, pp. 676f.

². Melanie Klein, Karen Horney and Josine Müller already made a case for the importance of this anxiety of inner wounds in the 1920's and 30's.

³. Cf. Sherfey, *op. cit.*, pp. 184 ff.



Genèse

par Paul BEAUCHAMP *

YHWH Dieu modela du sol toutes les bêtes... et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait...

C'est après tout ce long périple à travers l'univers animal, créé comme lui de la glaise, que l'homme se voit donner la première femme, et parle. *C'est pourquoi* - lit-on alors - *l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme.*

Mots (peu de mots) qui passent bien vite, d'autant plus que, prévenus, nous sommes comme appâtés par le récit de la faute et courons vers lui, lecteurs déjà en faute que nous sommes !

Mais longue, risquée, chargée d'affect, a été l'odyssée de l'Adam avant que lui vienne son autre. L'Adam a dû repartir de son commencement, la glaise. Il a dû trouver toute sa mémoire, car sa mémoire, c'est, successivement, toutes ces figures animales puisque (la version de Genèse 2 n'étant pas celle de Genèse 1) il n'est pas créé après elles, mais le premier des vivants. Le défilé animal scandait donc déjà l'histoire de l'Adam avant qu'il soit convié à s'en souvenir. C'est que, bien que premier de tous les vivants, il n'existe pas encore complètement - étant sans son autre. A preuve l'incertitude de Dieu (mais oui) qui veut voir comment il "appellera" (*qar'a*, en hébreu) ce qui défile devant lui. Homme déjà créé et pourtant en cours de création, en trajet. Il est difficile de ne pas voir là (et sans doute faudrait-il

revenir sur ce point) le schéma anticipant toute l'histoire humaine.

Mais revenons au schéma lui-même, sans nous en échapper.

Les vivants passent devant l'Adam. Son oeil, son coeur, passent de l'un à l'autre. Orientés par quoi ? Non par une invitation, comme eût été : "Cherche-toi une aide qui te serait un vis-à-vis". De ce souci, YHWH n'ayant rien communiqué à l'Adam, c'est l'exercice de la parole qui, à soi tout seul, suffit pour loger la tension, l'appel. Il n'y a pas besoin de traduire l'hébreu *qar'a* par "crier" puisque déjà, chez nous, *appeler* veut dire deux choses, et plus encore. *Appeler* l'un des animaux, c'est le nommer ("comment t'appelles-tu ?") ; *l'appeler*, c'est aussi le heler pour le faire venir ("le voyant qui passais, je l'appelai"). Et même, c'est autre chose. *Appeler*, c'est désirer. Et le désir rebondit. Appeler un vivant..., c'est en appeler un autre. L'appeler à être. Avec lui, appeler tout l'être.

Le procès en cours (création) appelle un terme. Le terme qu'est le mot appelle le terme qu'est la fin. A chaque mot, l'Adam quitte son commencement, appelle sa fin, pour l'avoir trouvée encore à venir.

Défilé des bêtes. Mais c'est le cas aussi des mots. Défiler, c'est leur allure : cette file indienne, qui incarne et personnifie le temps, l'avant et l'après, la mémoire et le désir, ces inséparables. L'avant et l'après, vers le terme, ce sens unique, c'est ce qu'on appelle, justement, leur sens.

Temps découpé en unités dites "discrètes". Unités privées chacune de ce qui spécifie les autres ; et c'est pourquoi en appeler (nommer) une, c'est en appeler (faire venir) une autre. Eblouir notre regard par les couleurs d'un plumage, c'est ne pas le reposer par sa

(*) Jésuite, Paul Beauchamp est professeur d'exégèse biblique à la faculté de théologie du Centre Sèvres, à Paris. Il a publié notamment : *Création et séparation. Etude exégétique du premier chapitre de la Genèse*, Aubier Montaigne - Cerf - Delachaux et Niestlé - Desclée de Brouwer, 1969, et *L'un et l'autre testament*, Seuil, I, 1977, II, 1990.

blancheur. Peser plus, c'est courir moins. En sorte qu'appeler un oiseau, c'est en vouloir un autre. Dire un nom, c'est vouloir un autre. Et ainsi de suite. Chaque particularité dit une absence, la hèle sans la connaître, forte de son appui, qui est le mot, tremplin, propulseur.

L'inexplicable, l'inexplicable, est que l'ainsi de suite trouve une fin, que le défilé se clôture, que les mots enfin fassent une phrase. Car l'appel de tous les mots dit l'absence de tout.

Il ne trouva pas.

L'Adam dit "non" à tous les animaux et, sur ce, perd connaissance. Assez profondément pour que son créateur lui enlève une partie de son corps, que ce soit côte, côté, ou moitié.

Les mots ont un sens, non sans cette perte de sens. C'est la condition.

Perte en vue d'un don.

YHWH Dieu fit tomber sur lui...

Si l'Adam perd le sens, il n'y est vraiment pour rien. Le "non" que l'Adam dit à chaque figure, c'est bien lui qui le dit. Mais le "non" au tout de sa mémoire *se dit* en lui : il en est seulement le récepteur. C'est après le "non" qui se dit en l'Adam au tout de sa mémoire, qu'il trouve son autre, *cette fois-ci celle-ci*, comme il dit. *C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme et ils deviennent une seule chair.* Ne faut-il pas, pour quitter, avoir trouvé ? Il a trouvé son tout sur le mode de le perdre : *Il ne trouva pas*, et il a trouvé son autre sur le mode d'avoir reconnu qu'il trouvait le *ne pas* de son tout. Entre soi-même et son autre, il y a ce tout qui a changé de statut, dans la nescience.

Au terme de cette marche vers le néant de son commencement, surgit son autre. Mais c'était déjà une mutation que ce passage des "non" à un néant. Passage nécessaire pour que, des noms, se formât une phrase, c'est-à-dire, plus exactement, une parole.

Au passage, au seuil de la série vers un tout, des "non" vers un rien du tout, l'Adam a été absent. Il n'a pas décidé de ce terme, mais l'a reconnu. Aussi ne va-t-il pas connaître son autre, mais à sa venue la *reconnaître*. Pareillement, il ne peut, bien qu'ayant connu de chaque vivant la limite, aucunement connaître la sienne propre, c'est-à-dire savoir que son trajet a touché fin. La fin le visite : il est défaillant à désigner ce moment unique, et

sans pouvoir sur ce qui le fait sortir de la série: *YHWH Dieu fit tomber sur lui une torpeur*, défaillance de sens.

La fin de sa mémoire en forme de mots, c'est la naissance de sa mémoire en forme de parole. Car est parole ce qui relève les mots, donnant par là relevance aux êtres, libérés de leur passé.

Ce n'est pas seulement du corps de l'un qu'est issu le corps de l'autre mais du nom de l'un qu'est pris le nom de l'autre. C'est qu'il prend de son nom à lui pour faire le sien à elle. Nouveauté : celui qui nommait les autres vivants les dominait par le fait même ; ici l'Adam se nomme lui-même dans le moment où il la nomme, elle. Il se trouve un autre nom. Son vis-à-vis, il ne va surtout pas l'appeler *Adamah*. Retournement que suggère un savoureux commentaire anglais: *Madam I am Adam !* Mais c'est exactement ce qu'il ne fait pas : *Adamah* est un nom déjà occupé car *Adamah*, en hébreu, c'est cette terre, "commencement" de l'Adam ; autrement dit, ses père et mère qu'il est appelé à quitter dans le moment où, à la fois, il "s'attache" à sa femme et la nomme : attache de verbe.

Cette fois-ci os de mes os et chair de ma chair : celle-ci sera appelée ishsha car de ish a été prise celle-ci.

(Déjà, Monsieur N...ski donne son nom à Madame N...ska ; en revanche, il a d'abord changé de nom lui-même.)

Ceci donné, nous ne pouvons pas ne pas voir que la tentation et la faute vont se précipiter sur le lieu même de l'inconnaissance, sur cette nescience désignée par la torpeur, la perte de sens de l'Adam. Manque du connaître : attirance à remplir ce manque. La perte de sens par épuisement de la série des figures dit aussi bien l'inconnaissable de la naissance que l'inconnaissable de la mort. Cette limite qui nous est assignée (*YHWH fit tomber une torpeur...*) mais que nous ne décidons pas.

Entre l'Adam et la femme, entre *ish* et *ishsha*, la ligne de séparation : nescience de la provenance, nescience de l'aboutissement, nescience de la limite. Tous ces vides en sont un seul. Et ce n'est pas en aimant qu'on comble un vide, mais bien, n'est-ce pas, en mangeant. Manger par peur de mourir. Car le rusé serpent appuie sur le mot *mort*, dès que la femme a prononcé ce mot : "... sous peine de

mort. - Non ! Vous ne mourrez pas". "Mort", dit-elle. "Non", dit-il. Et de ce "non" prend appui ceci que, pour la première fois, le fruit lui fait envie.

Manger ce vide. Boucher ce qui sépare. Or Dieu crée en séparant, afin qu'entre ce qu'il sépare passe l'air et, portée par l'air (le souffle), la parole.

Ainsi lu, le texte situe la limite à la même place que l'arbre de vie, c'est-à-dire "au milieu du jardin" et, ce milieu, pourquoi ne serait-il pas aussi entre l'un et sa vis-à-vis, là où sont disjoints l'un et l'autre ? Là, en somme, où Dieu crée, en séparant pour joindre d'une attache de verbe, impossible sans ce vide.

Alors, écouter le rusé, c'est vouloir se remplir. Se remplir d'un plein de savoir et de tout ce qui remplit. Dès lors, non comme punition rigoureuse, mais comme rigoureux effet : *vers ton homme ta teshuqâh, et lui aura sur toi maîtrise. - Teshuqah ?* Une hésitation, car le mot hébreu est très rare, moins beau que "désir", mais moins accusateur que "convoitise". "Envie", peut-être, appétence... Le contrepoint qu'apporte la "maîtrise", en tout cas, n'est pas conçu comme apportant le remède.

D'une tonalité tout autre que cette constatation froide, un mot éclate en fin de récit. La femme, comme l'homme, portera elle aussi deux noms. Voici enfin *EVE*

nommée. *Eve la vivante car mère de tout vivant.* Autrement dit, mère de tout ce qui précède l'Adam et, en cela, prenant place de ses père et mère, non pas selon l'identité mais selon le lieu. Ici seulement vient se conclure le long défilé des figures. Et c'est après la faute de l'un et de l'autre que la femme n'en reprend pas moins la tête de la caravane des mots. Rassemblant la mémoire de l'Adam, cette longue série médiane qui s'étirait entre son commencement, disparu, et elle-même apparue. Les mots disent alors le souffle qui anime les êtres, dès lors que le nom d'un être est indispensable, indispensable pour dire la vérité d'un autre. Chaque mot peut se détacher de chaque être, et cela sans se perdre puisqu'il y a un repère, une ligne invisible où l'un parle de sa vis-à-vis avec les noms de ce qui n'est ni lui ni elle :

Tes yeux sont des colombes, tes cheveux sont comme un troupeau de chèvres, tes dents un troupeau de brebis, tes deux seins deux faons, jumeaux d'une gazelle.

Cantique des Cantiques, 4.

Ce dont le premier défilé tait la figure, celui-ci en est l'accomplissement.

Paul Beauchamp
Paris, 10 décembre 1990

בראשית

CETTE FOIS-CI, CELLE-CI...

De même que "YHWH Dieu conduisait" les vivants vers l'Adam, "YHWH Dieu fait tomber" sur lui le sommeil (Genèse, 2,21).

La torpeur, nuit terminale, est nescience du commencement.

Dans les représentations, l'homme est créé à partir du monde terreux. Dans la réalité, l'homme (et nous verrons qu'il s'agit de l'humanité) est créé à partir de lui-même. Le texte enseigne qu'il est créé sur une ligne de partage entre lui-même et lui-même. La création par séparation, qui sera un principe essentiel de l'heptaméron sacerdotal, est à l'oeuvre ici, dès le yahwiste, de manière plus radicale encore. Or ce lieu de division, ligne absolue, n'est pas connu de l'homme. La ligne divise l'Adam lui-même, mais sans qu'il le sache. Et de cette ligne insue sort la vie. Il y a nescience "du bon et du mauvais", qui n'est pas confusion des deux, mais absence de maîtrise du bon et du mauvais.

La nescience de l'Adam a pour effet qu'il ne connaît pas la naissance de la femme et donc n'a pas maîtrise d'elle. Mais ce point terminal est, pour lui aussi, naissance, deuxième naissance. Il devient en effet radicalement autre, puisque, ayant eu dans la terre son commencement, il est fait lui-même terre qui sera le commencement d'un être nouveau. Ainsi l'homme (et ainsi l'humanité) prend naissance en donnant naissance.

L'opération du récit - "J'ai été..." - se solde, à son terme, par une chute de l'avoir, une libération des deux autres éléments : le "Je" et l' "être". Ceci se fait, plus que jamais, dans le langage. Un même fil conducteur relie l'énergie négative de l'interdit, la fonction du "non" dans l'acte de parler, la somme des "non" successifs, la nuit du deuxième commencement, l'opération qui divise l'Adam. La somme des "non" est la sommation du désir, qui se rencontre avec l'acte de Dieu. A ce degré, le désir qui part du "non" total est déchirement total. L'acte de Dieu et le désir de l'Adam concourent dans une opération unique, qui déchire son corps.

Avec ce déchirement créateur, la parole trouve elle aussi son fondement dans son terme. Ce terme est terme des termes, naissance de la parole. Nous pouvons l'appeler le moment du franc parler. Voici comment nous justifions cette appellation.

D'abord, c'est la première fois que l'Adam se manifeste au moyen de cette dénivellation du discours narratif que nos traductions signifient par des guillemets. Le narrateur disait, jusqu'alors, que l'homme donnait des noms. Le narrateur, soudain, laisse le héros parler. C'est, ensuite, la formation d'une phrase qui succède à des noms énumérés séparément. C'est, enfin et surtout, en Gn 2,23, la triple répétition de l'hébreu zô't (en français : "celle-ci", ou "ceci") :

Celle-ci		Celle-ci !	
os de mes os	et	chair de ma chair	
sera appelée		a été prise	
'ishshâh		de 'ish	

La continuité avec la série précédente (noms des animaux) est assurée par le retour de la dénomination de la femme : "sera appelée". Mais quelle rupture ! Une explosion, un jet du langage : c'est, au sens précis que lui donne l'école saussurienne, la "parole" qui naît. Le fait se laisse analyser. Benveniste a montré que l'avènement du "Je" est corrélatif de la fonction qui reconnaît dans le monde l'"ici" et le "maintenant" (fonction déictique). La nomination, à elle seule, ne constituait pas un monde car s'il n'y a pas de "Je" sans monde, il n'y a pas de monde sans "Je".

"Cette fois-ci", zô't ha-pa'am : maintenant. Par là est fondée la temporalité du processus, grâce à un arrêt. "Celle-ci", zô't, est répété deux fois ; le mot fait choix d'un lieu dans un espace multiple : ici.

Quant au "Je", on aura noté qu'il n'apparaît pas dans la phrase. Ce qui nous y conduit, c'est la division qui s'opère à l'intérieur du langage lui-même. L'appellation de la femme est, avons-nous dit, en continuité avec la série précédente. Mais il ne convient pas que soit simplement répété l'acte qui nommait les autres vivants, dans la sphère animale. L'Adam nomme la femme, mais il ne pouvait le faire autrement qu'en se nommant lui-même, dans le même acte. Il le fait, d'ailleurs, sous un autre nom que celui ('Adam) qui disait son commencement terreux, à partir du féminin 'adâmâh. La femme n'est pas 'adâmâh. Elle est " 'ishshâh car tirée de 'ish". (...)

Cependant, jusque dans "cette fois-ci", un élément de répétition joue un rôle. Nous avons parlé de deuxième naissance. La torpeur de nescience répète la nuit d'avant la création, lorsqu'il n'y avait pas d'homme... " (2,5). Si l'homme quitte son père et sa mère, quel père et mère le premier homme peut-il quitter, sinon la terre où le sommeil le ramène et son propre récit par lequel il s'en est détaché ? Le couple 'Adam-'adâmâh s'est défait au profit du couple 'ish-'ishshâh. 'Adam sortait de 'adâmâh, mais ce n'est pas 'ish qui sort de 'ishshâh : c'est l'inverse, 'ishshâh sort de 'ish. La blessure de l'arrachement initial à la terre a besoin d'être complètement rouverte pour que Dieu puisse la refermer, comme il le fait de l'ouverture du corps de l'Adam. (...)

Ceci dit, il importe de reconnaître que, si la différence est marquée, ce n'est pas, dans notre texte, par les indices biologiques de la différence sexuelle. Cette attente est déjouée, par un déplacement des signes. La cicatrice de l'homme ne s'identifie pas facilement non plus avec l'ombilic. Elle correspond à l'instant où il se détache de son commencement, c'est vrai, mais c'est sur lui-même comme commencement qu'elle s'inscrit. Quant à la femme, celle qui naît, elle n'est pas porteuse d'inscription. La marque est dissymétrique : le signe de l'unité des deux est dans l'un et non dans l'autre, et là seulement est la différence. Dans cette formule économique, le même signe se rapporte à la fois à l'unité et à la différence. Pourtant, loin d'évoquer le "plus" phallique, le signe de l'unité, réservé à l'un et absent dans l'autre, est trace lisible d'un "moins", d'un manque. Le réalisme est défié et l'idée spatiale et purement imaginaire d'une complémentarité des deux sexes est écartée.

Paul BEAUCHAMP

L'un et l'autre Testament, II.

Seuil, 1990, pp. 128-135.

SEXUS

par Francis MARTENS

"Il n'est de jour plus saint dans l'histoire du monde que celui où le Cantique des Cantiques fut donné à Israël, car si les Ecritures sans exception sont saintes, le Cantique des Cantiques en constitue, lui, le saint des saints". Ainsi s'exprime rabbi Akiba (~50-132), père du judaïsme rabbinique et le plus écouté parmi les premiers commentateurs de la Loi.

Le Cantique pourtant (attribué à Salomon) de même que l'Ecclésiaste de Qohélet (supposé fils de David) "*souillent les mains*". C'est du moins ce qu'affirme avec force la tradition juive, qui a longtemps hésité, comme la chrétienne, à les inclure dans le canon de la Bible.

Néanmoins, ce qui "souille les mains" n'est pas sale pour autant mais déroutant, aux limites de l'humain et d'autre chose, accessible seulement en ses bords par la médiation d'un rituel approprié.

Il existe, en effet, un malentendu concernant la sainteté, le sacré, le pur et l'impur. Pour les vieux anthropologues de la religion, le sacré est "*tremendum et fascinosum*", terrifiant et fascinant. Pour les contemporains, il est surtout difficile à démêler de l'impur. Dans l'univers sémantique de la Bible, création et séparation sont véritablement synonymes. Le pur, le saint, s'identifient au "séparé", à ce qui, conforme à sa classe et ne débordant pas de sa place, permet par l'édification d'un ordre le marquage de repères symboliques. Tripartition, par exemple, de la terre, du ciel et de l'eau. Disjonction du vivant et du mort. Différenciation du masculin et du féminin. Non confusion des générations. Séparation de l'animal et de l'humain.

L'"impur" est ce qui, court-circuitant les différences, menace cet ordre symbolique. Il souille ce qui est "propre" en brisant les clôtures qui protègent du mélange et de la confusion l'identité. Il est dès lors aisément confondu lui-même avec le "sale".

Les menstruations qui mettent en échec l'équation de base "perte du sang-perte de la vie", sont redoutables. Les femmes réglées font se ternir les miroirs, empêchent la pâte de lever. Pline l'Ancien assure qu'un chien serait mort d'avoir léché le sang d'une telle créature. La grossesse et l'accouchement sont évidemment impurs qui menacent l'unicité du corps. L'inceste est tabou qui fait "couler l'eau vers sa source" - sauf si, sacré comme Pharaon, on est suffisamment dieu pour échapper aux contingences de l'ordre humain (et qu'on démontre d'ailleurs par là sa divinité), ou si, caquetant comme le coq, on est trop bête pour avoir appris à parler. Les rapports sexuels enfin, où il arrive à l'identité de s'éclater dans la jouissance, sont pour le moins suspects et rarement propres. Leur nudité, qui voit le corps perdre les plus sûrs de ses insignes, souille bien des regards.



"L'homme sans la femme ne mérite même pas le nom d'homme", avoue le Talmud. Et la tradition mystique juive tout entière de confirmer les paroles de rabbi Akiba : il n'est de plus pur reflet des rapports de Dieu avec sa création que cette prosodie sensuelle et passionnée devenue Cantique des Cantiques. Sort paradoxal pourtant d'une image maîtresse à

laquelle il n'est permis d'approcher l'indicible qu'au prix du désaveu brutal de sa propre nature : "Rien mieux que l'étreinte des corps peut nous donner quelque notion du divin mais l'étreinte ne vaut rien..." La métaphore se voit enjoindre de renier ses origines. L'esprit de mépriser la lettre. Les exégètes du Cantique ironisent, au fil des siècles, contre les rares tenants de l'interprétation littérale. Les moralistes chrétiens réduisent au défoulement procréateur la rencontre amoureuse, témoin de la misère de notre condition. En la femme ils ne respectent que la virginité, du même élan que les rabbins ne supportent en elle que la mère - adulée et reléguée.

Les vieux juifs ashkénazes pourtant allaient encore, il n'y a guère, quérir au fond d'un verger de pommiers "la Fiancée du Shabbat". Escortant d'un pas de danse les rouleaux de la Torah pour se faire rencontrer l'éternité :

"Pareille à une rose entre les ronces,
ainsi est mon amour entre les filles.
Pareil à un pommier parmi les arbres
de la forêt,
ainsi est mon ami entre les garçons".

"Mon ami a tendu la main par l'ouverture,
et mon ventre était en tumulte..."

Cantique des Cantiques

La présence divine n'est jamais aussi intense, enseigne la tradition ésotérique juive, que là où principes mâle et femelle sont réunis. Il y a dans l'immanence de Dieu à sa création - la Shekhinah - comme une part féminine, exilée de Lui, en attente de l'accomplissement des temps.

Pour la psychanalyse, c'est autre chose. Bien qu'à peine. Freud, à sa façon, rajeunit en le déployant le champ sémantique du mot *sexe*. Entre clinique et mythe, la chose freudienne hésite sur son lexique. *Cédipe*, *castration*, *instinct de mort*, ..., une oreille non prévenue peut imaginer une secte sanglante. Le cheminement freudien, pourtant, ne fait qu'arpenner à sa façon les carreaux usés de notre dictionnaire, réveillant au passage le savoir enfoui dans les plus ordinaires des mots.

Différence des sexes, des générations, coupure, manque, angoisse, désir, interdit, culpa-

bilité, transgression, châtement, connaissance, sont inlassablement conviés au repas totémique de Freud. De même qu'Abraham ne cesse de sacrifier Isaac, et Jocaste de réclamer Œdipe sans se lasser, il n'est, dans le lexique humain, de traverse où *couper* et *castrer* ne finissent par se rejoindre. Dans une implacable destinée.

La genèse des maîtres mots de la langue est faite de glissements sémantiques dessinant des paysages implicites mais rigoureux, pareils au déplacement de l'égorgeage d'Isaac vers la circoncision, du refus d'Onan vers la masturbation, ou à celui de la coupure imaginée du pénis vers le terme psychanalytiquement inventé de "castration". Le *sexe*, dont la différence fait signe, est toujours déjà coupé. De même, le *signifiant*, que fait advenir une originaire césure, voit celle-ci inscrite dans le radical de sa propre littéralité. Le terme *inceste* enfin, autour duquel gravite la naissance de l'anthropologie, récapitule à lui seul le cheminement freudien en inscrivant en ses racines la castration, le manque, la civilisation.

Ainsi *sexe* s'établit à partir du latin *sexus* (dont il existe un doublet neutre *secus*) construit sur le participe passé *secatus* du verbe *secare* (couper), lui-même greffé sur le radical indo-européen *sek* (couper). Il vient "naturellement" cousinier avec *signe* dérivé du latin *signum*, héritier du même *secare-secatum* désignant ici la marque faite par coupure, par incision. *Sexe* et *signe* sont en quelque sorte des synonymes étymologiques.

Inceste n'est pas de reste. *Castus* (conforme aux règles et aux rites), antonyme de *incestus* (impur, souillé), semble correspondre au sanskrit *kistah* (instruit, éduqué, bien dressé) tout en entrant en confluence avec *carere* (manquer de) et *castrare* (couper, émonder, châtrer), donnant chacun un adjectif *castus*. De *castus*, qu'on peut dès lors entendre comme *castratus* (châtré) aussi bien que comme "soumis à la règle et au manque", dérive *chaste* en français de même que *châtié* (du latin *castigare* : châtier, corriger et - originairement - instruire, comme on dit "un langage châtié").

Quant à *castrare*, apparemment issu de la même racine indo-européenne *kas* (couper, retrancher) que *carere* (ne pas avoir, être privé de), aucune loi phonologique n'interdit de ré-

ver à un retournement métathétique primordial de *kas* en *sek* qui ferait s'épouser étymologiquement le sexe et la castration. *Kas* enfin revoie également au grec *cosmos* (ordre) et donc à la notion d'un ordonnancement symbolique originel tel que la Genèse le voit à l'oeuvre à partir d'un acte de création-séparation.

א

En forgeant le concept barbare de "complexe de castration", Freud dès lors ne faisait pas que torturer les idées et le lexique. Il réveillait, avec ses termes à lui et le sûr sa-

voir des pensées inconscientes, une sagesse inscrite de tout temps dans la gangue des mots. Nous invitait, aujourd'hui encore, à décaper en paroles tout jargon établi.

Francis Martens

Note

Les citations du Cantique des Cantiques sont reprises à la traduction (sans la scansion) d'A. Meschonig ("Les cinq rouleaux", Gallimard). Les considérations étymologiques s'appuient sur les travaux d'A. Ernout et A. Meillet (1959), R. Grandsaignes d'Hauterive (1949), M. Mayrhofer (1976), J. Pokorny (1959), A. Walde (1910). Les conceptions concernant création-séparation et sainteté-séparation s'inspirent des études de P. Beauchamp, M. Douglas, et de celles de l'auteur.

שִׁיר הַשִּׁירִים

FENDU - DEFENDU

Or il se fait qu'en allemand Spalt, c'est la fente, comme Spalte son féminin ; mais Spalt, c'est aussi la colonne. Ainsi, par exemple, un glacier est Spaltenreich, riche en fentes, crevassé. Et ce qui vient Spaltensatz se présente en colonnes. Ce qui nomme la fente en allemand - la langue de Freud - désigne aussi les colonnes. Autre fil secret et langagier dans l'oeuvre et dans ses points d'appui et de relais, entre le souvenir d'après-coup et l'Acropole en passant par Gradiva. Qu'un fil secret fasse ainsi passer quelque chose de la fente à la colonne est très important pour nous. Car nous voilà arrivés au coeur du domaine dunkel, obscur, où résident selon Freud les chances d'avenir du travail analytique. Et il ne s'agit point de l'obscurité comme telle du domaine de la féminité, mais de l'obscurité, de l'incertitude, de la difficulté, de la différence des sexes, c'est-à-dire des limites que rencontre sa reconnaissance. Donc des limites rencontrées par la question de la différence comme telle. Et le fil allemand qui de la fente va à la colonne ferait qu'on se pose la question : qu'est-ce qui vraiment apporte la différence, la fente ou le phallus ? Ou, pour retourner les choses, et ce faisant les laisser là où précisément elles sont dans le langage commun, un organe peut-il être différent, et alors de quoi ? Est-ce le phallus imaginaire par sa prééminence, ou la fente par sa structure sans représentation ?

C'est là peut-être que le génie d'une autre langue est venu, tard, dans la courte histoire du mouvement analytique, prendre en relais peut-être secrètement ce que Freud avait, en 1938, laissé. Ce fut peut-être le génie de la langue française, lieu indiscutable d'une reprise de quelque chose dont on doit dire à tout le moins qu'aucune autre langue ne l'a à ce jour repris. Mais reprise ambiguë et d'autant plus secrète que son ressort s'abrite totalement tel qu'il est à découvert en plein milieu du champ.

Le français qui familièrement, dans certaines régions, appelle ce que l'on voit dans l'entrejambe des femmes "le fendu" a dans son génie d'appeler le même lieu : défendu.

Ironie du signifiant : effet d'une décision. La décision ne protège pas la fente, mais protège d'elle. La décision qui dé-fend, qui libère aussi (de la fente). Comme Entscheidung, mot allemand qui à lui seul, au secret de la langue allemande, réalise la même opération. Ent privatif. Scheide, Scheidung, à la fois fourreau et séparation. Il y a donc le fendu et le défendu, qui est le décidé. Là se trouve aussi l'hymen. L'indécidable.

La décision, Entscheidung, délivre de la logique indécidable, la logique séparatrice du voile. Qui peut être porte-fente : c'est ce qu'est, parmi les espèces, la femelle humaine, seule à n'être pas porte-trou. Etre défendue ramène le regard entre les colonnes, séparation discontinue où se restaurent toutes les possibilités, celles de la pensée et celles du désir.

Le défendu français fit de la castration, en raison peut-être du travail secret de la fente dans un mot de la langue de tous les jours, une notion dont Lacan développa la logique au-delà de Freud, comme caution et garantie des possibles, trouvant là une pente que l'on pourrait dire naturelle de la langue. Ce qui permet de dire aussi que l'analyse est le discours qui fit science des interdits qui sont dans l'intervalle, dans l'entre-deux-pieux ou colonnes jaunes, discours qui s'élève de ce lieu comme la théorie du complexe de castration. Et là il n'est pas faux de dire que, si rien n'est dit entre ces deux pieux, si là rien n'est interdit, rien n'est plus possible.

Wladimir GRANOFF

La pensée et le féminin.

Minuit, 1976, pp. 457-459.

SIGNUM-SEXUS-SECATUM

L'iconographie romane ne craint pas de provoquer l'esprit ni le regard. Elle représente rarement pourtant la nudité d'un couple. La sculpture gothique encore moins. Il s'agit ordinairement d'Adam et Eve, ou d'Eve et Adam, avant ou après la chute. Autrement, ce n'est que la grimace déjà damnée de la "luxure". Face aux fidèles, la nudité ne peut évoquer que l'innocence du Paradis ou d'infernales ténèbres. Une exception pourtant au coeur d'une petite église de Haute-Soule en cul de sac de la montagne, passage oublié vers Compostelle.

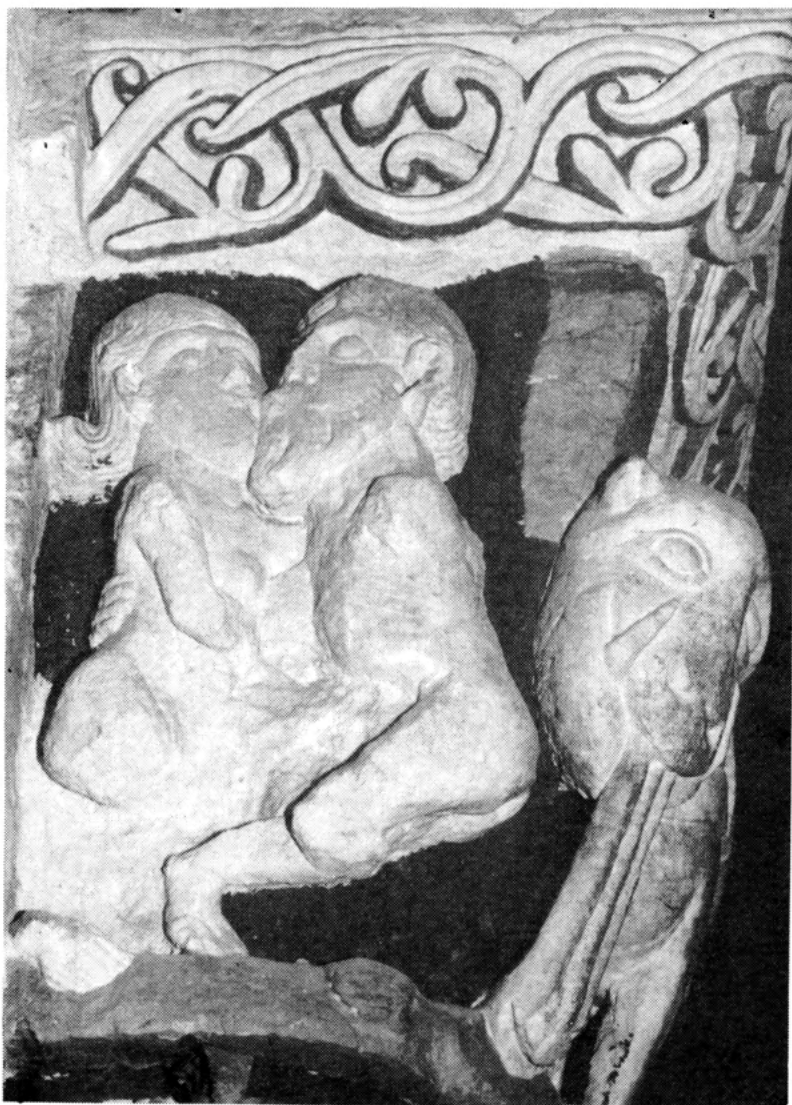
Sur un chapiteau, les Rois Mages. Campés sur leurs montures, ils font converger vers un point précis leur regard. Dans la symbolique romane, ce vers quoi regardent les Mages correspond aux représentations du Salut. Or ici, ils regardent vers un couple nu, enlacé, protégé par un garde qui veille. Ils regardent vers Salomon et la Reine de Saba. Ou encore vers la Sulamite et l'Amant du Cantique des Cantiques.

Ceux-ci ont fait halte à l'écart. Leurs lèvres se frôlent, leurs membres se mêlent. On peut imaginer que la main de la femme, tendrement embrassée, se portait sur le sexe de l'homme. Imaginer, car bien sûr ils sont mutilés. Quelqu'un est venu qui a blessé la pierre à l'endroit du sexe.

L'homme porte la barbe. La femme a les seins petits : les seuls que chante l'érotique du Moyen-Age. "Tes deux seins pareils à deux faons jumeaux d'une biche", dit le Cantique. Au côté des amants, un éléphant à palanquin laisse pendre jusqu'au sol une langue immense supposée être une trompe... Au fond de l'étreinte se noue l'éternité.

La vérité est nue, insupportable, car dévoilement de ce qu'hors l'acte même du dévoilement, il n'y a rien de "vrai". Pas d'objet ultime. "Custodi nos Domine ut pupillam oculi". La nudité est insupportable car,

signant la différence des sexes, elle manifeste la nudité du signe qui est pure différence. Petit rien délimité par un souffle. "Garde nous, Seigneur, comme la prunelle de l'oeil".



L'obscur personnage qui, dans l'ardeur indignée ou la terne résignation du devoir, mutilait les amants de l'église de Sainte Engrâce, accomplissait un obscur mystère. Redoublant la coupure des sexes. Donnant à voir qu'à ce degré de la contemplation il n'y a plus rien à voir. Et pourtant qu'il faut regarder.

Francis MARTENS

GLAS

Gros cerveau funéraire
Sur un corps inconnu
Corps opaque, coquille
Coque tant éprouvée
D'un vaurien de pleine mer
Amarrée pour toujours
Sur un anneau rouillé.
Sa tête n'est pas masquée
Ses yeux sont transparents
Profondeur assombrie
Où miroitaient les flammes
Des passions souveraines
Et de longues tendresses
Flammes éteintes et tisons froids
Longs pleurs et souvenirs
Se croisent dans le silence
D'une chambre muette.
Se profile déjà la terre retrouvée
Sous la pierre de taille
Au dortoir des collines.
Épitaphe si fraîche
Dans des fleurs si vivantes
Discours vains qui s'envolent
Dans une forêt de croix
Tels des oiseaux qui migrent
Vers des déserts arides.

Freddy Turner
juin 1979

situations de transfert**

par Jean FLORENCE

La production de nouveaux symptômes cesse généralement pendant la cure psychanalytique. Mais la productivité de la névrose n'est nullement éteinte, elle s'exerce en créant des formations de pensées particulières pour la plupart inconscientes auxquelles on peut donner le nom de transferts.

Sigmund Freud, Fragment d'une analyse d'hystérie.

1. La langue freudienne

S'étonne-t-on encore de la singulière sensibilité qui fut celle de Freud à l'affût de la pensée enclose dans les mailles de sa langue ? Mesure-t-on assez ce que représente, parmi tous les possibles, l'élection du mot "transfert" (*Übertragung*) - et particulièrement son usage sous la forme du pluriel ? Saisit-on ce que ce choix d'un mot comporte de neuf, d'incalculable ?

Mon intention est de revenir, avec attention et insistance, sur les conséquences d'un tel choix. Malgré l'usure du langage théorique au fil du temps, malgré la banalisation de l'inouï qui sert de refuge contre les incandescences qu'allument les passions analytiques, les potentialités sémantiques et pratiques de ce choix restent inépuisées. Le mot de transfert hérite, dans la langue freudienne, des connotations enveloppant les premières tentatives de surprendre dans leur mouvance les forces que "l'appareil de l'âme" (*Seeleapparat*) doit sans cesse élaborer, répartir, déplacer, décharger selon les voies frayées par les épreuves de la vie.

Curieusement Freud nomme de ce vocable étonnamment explosif une relation dont par ailleurs il ne renoncera jamais à décrire les partenaires au moyen du vocabulaire médical: l'analyste est le "médecin" (et bien sûr, un homme), l'analysant est le "malade" (ou le névrosé). Ce vocabulaire très classique fait en même temps oublier que la névrose est la chose au monde la mieux partagée (que l'on soit médecin ou malade) - ce que Freud lui-même nous aura appris à reconnaître ! Introduire dans cette situation-là le mot de **transfert**, c'est introduire, si l'on veut, le loup de l'inconscient dans la bergerie médicale, puisque c'est y introduire une dimension d'emblée impensable par la médecine scientifique comme telle, celle d'une non-maîtrise, d'un non-programmable, d'une échappée des signes et des significations, d'une répartition des responsabilités, d'une déréalisation des remèdes et des "objets" thérapeutiques. En un mot : c'est instaurer la dimension de l'**inconscient**, aussi embarrassante qu'inévitable pour mener à bien l'entreprise analytique...

(**) Ce texte reprend en le remaniant l'argument d'une conférence faite à l'invitation du Centre de formation à la psychothérapie psychanalytique de l'UCL, Louvain-en-Woluwé, le 24 février 1988.

Il faut tout de même prendre au sérieux l'ampleur de la rupture et de l'ouverture en profondeur qu'a produit le recours à un tel vocable pour désigner une relation interperson-

nelle. Ce mot instaure une multiplication des niveaux qui constitue justement la surdétermination des processus. Reconnaître et admettre la portée de ce terme ne va pas sans conséquences : on n'a plus à faire de la psychologie (relationnelle, rationnelle, interactionnelle, dialogale), on pose - et cette réalité une fois nommée ne peut plus se faire oublier - une fondamentale règle de dé-totalisation, de déprise et de dessaisissement ⁽¹⁾.

A la lumière de ceci on comprend l'importance des deux axes méthodiques, des deux voies régulatrices de l'analyse : l'**association libre** et le **transfert**. Ferenczi, à très juste titre, considère que ce sont les deux "règles fondamentales" de la psychanalyse.

En soutenant que la seconde règle fondamentale de l'analyse est que l'analyste ait lui-même été analysé, nous voulons dire que dès l'instauration première de la situation analytique **un ailleurs est déjà là, actualisé**. L'analyse de celui qui prend la responsabilité de donner un cadre et une direction au processus engagé constitue évidemment un ailleurs déjà là, activement présent et qui trace, qu'il le veuille ou non, des pistes. Le transfert n'est donc pas une création ex nihilo. Cela a déjà commencé : l'analyste est passé par l'école du transfert et cette rencontre de l'amour et de la haine analytiques instaure principalement un rapport à l'autre **pluralisé**. Autrement dit, le premier à transférer quelque chose (restons ici dans l'indétermination), c'est l'analyste. Mais entendons-le précisément dans cette acception rigoureuse : pour l'analyste il y a la réalité sexuelle de l'inconscient et cela surdétermine tout "rapport humain", au-delà de ce que chacun est à même de se figurer, de se représenter à propos de ce qui se passe.

Est-ce à dire qu'en nommant "transfert(s)" une relation, apparemment toute "médicale", Freud entrebâille un abîme infernal, sans fond, sans fin ? Il devait tout de même le vouloir et le craindre en inscrivant en exergue de la *Traumdeutung* : "FLECTERE SI SUPEROS NEQUEO, ACHERONTA MOVEBO".

(1) Si Lacan a pu dire que le discours analytique est l'envers du discours du maître, ce ne peut valoir que dans ce sens : l'analyste et l'analysant confient le cours des choses au respect partagé de la règle fondamentale. La langue est foncièrement transfert : déplacement du sens.

Nous allons lui emboîter le pas en le suivant dans un texte-témoin, d'allure théorique, et dont la visée est expressément didactique : *Les leçons d'introduction à la psychanalyse* (1916-1917). Ces leçons s'achèvent sur deux chapitres essentiels, placés là pour accentuer la spécificité du travail analytique et préciser à ses auditeurs novices les limites de son pouvoir.

Ces chapitres s'intitulent "*le transfert*" et "*la thérapie analytique*".

J'aime emprunter cette voie dans un exposé qui doit lui-même introduire la spécificité de la thérapie analytique en mettant l'accent sur ce que la "**situation**" elle-même a de déterminant dès la première rencontre. Tout se joue (le ton, le style, le propos, le "rapport") dans les premiers entretiens où le dispositif est créé, mis en place, fondé sur des règles techniques, une théorie de référence et sur l'établissement des conditions rigoureuses de travail. Les indications elles-mêmes, si on veut en résumer la problématique, consistent pour le thérapeute à savoir apprécier, en prenant le temps requis, la possibilité de **faire agir** les associations libres et les transferts.

Au lieu de raconter ici des situations (ce qui à mon sens relève de séminaires restreints ou du contrôle), je préfère poser fermement ce qui est censé articuler et fonder la situation et lui assigner sa direction, à savoir sa "*Zielvorstellung*" ⁽¹⁾, sa **représentation de but**. L'analyste la signifie tout au long de la cure par sa présence et ses interventions. Qu'il la "signifie" doit s'entendre ici dans son sens fort, impératif et même juridique ; la présence et l'activité (même si elle est largement réceptive) de l'analyste ordonnent, commandent et représentent que les partenaires sont là en vue d'un travail original et exigeant : la recherche d'une vérité (celle que recèlent la souffrance psychique, le symptôme, la demande). A cette recherche, lente et mesurée, Freud aimait comparer le processus de dévoilement d'une tragédie, comme dans *Oedipe-Roi* ou *Hamlet*.



(1) *Interprétation des rêves*, chapitre V.

2. Qu'est-ce que le transfert ?

Lisons librement les deux dernières conférences des *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, la vingt-septième (le transfert) et la vingt-huitième (la thérapeutique analytique). Ces deux leçons sont intimement articulées : elles montrent les implications du maniement de ce transfert, qu'il faut distinguer de l'usage de la suggestion classique.

A.

Le transfert s'impose à l'analyste comme un **fait nouveau** (*eine neue Tatsache*) : toujours nouveau, c'est-à-dire imprévisible, surprenant, mais en même temps, - l'expérience oblige à le reconnaître, - toujours présent, inévitable, nécessaire. Si l'on refuse de prendre ce fait en considération, on se prive d'un seul coup de la capacité de comprendre comment se forme une névrose. Sans la réalité du transfert, on ne peut comprendre que très partiellement la névrose et l'on se prive du même coup de l'accès inédit qu'il ouvre à la réalité psychique humaine en général.

B.

Prendre le transfert au sérieux est l'acte spécifique de l'analyste. C'est donc bien cela qui **opère** dans une cure psychanalytique : il s'agit, dans l'analyse, de faire venir au jour le conflit inconscient responsable de la création des symptômes. Cette trans-position du conflit, ce transport dans le champ du conscient s'accompagne obligatoirement d'une métamorphose subjective, d'une transformation logique, économique et dynamique. Le transfert met en prise directe sur les causes de la maladie (*Krankheitsursachen*). Non certes sur les causes dernières, lesquelles relèvent pour Freud de la constitution pulsionnelle (qu'il situe dans le chimisme biologique lui-même sur lequel l'analyste n'a pas de prise), mais sur un anneau fondamental de cette chaîne causale qu'est le procès névrotique.

L'analyste réalise très tôt qu'une communication intellectuelle des motifs psychologiques et des significations symboliques des symptômes ne modifie en rien les choses : l'explication ne pénètre pas l'inconscient. Celui-ci est un savoir d'une autre nature, puisque le symptôme consiste - c'est pour cela qu'il est "insistant" et "résistant" - en l'acti-

tivité sexuelle (autoérotisme élargi) du sujet. Cet autre savoir, qui est une jouissance voilée, méconnaissable et méconnue, se transfère du symptôme à la situation analytique elle-même. La relation analytique est ainsi saisie, transie, de multiples enjeux : tous les représentants des pulsions partielles (les demandes orales, anales, phalliques, oedippiennes), toutes les demandes narcissiques et celles, plus retorses, du surmoi et de ses censures trouvent à se produire dans le creuset analytique. Ce transfert n'est ni un phénomène fortuit ni un effet de circonstances particulières : il est en relation étroite avec la "maladie". Il n'est pas la simple reconduction sur une nouvelle scène d'un scénario ancien, il n'est pas une simple répétition de l'identique : il est, littéralement, une **invention**, une **création**, une **"néo-production"** (*Neuproduktion*) de la névrose.

J'insiste sur ces termes : le transfert est très régulièrement défini par Freud comme la reproduction inconsciente de souvenirs, de réminiscences (dans le même sens où il dit que les hystériques souffrent de réminiscences). Transférer est une façon de se souvenir - comme l'est du reste, éminemment, le rêve. Et la cure, de ce point de vue, vise à transmuier le souvenir inconscient, retenu dans les représentants condensés et déplacés du symptôme, en un acte conscient de remémoration. Travail qui se fait **en détail** (comme tout deuil), pas à pas. Ce travail-là s'effectue sur la base des **transferts** : ces transferts sont les représentants (les signifiants) des scènes et des fantasmes refoulés. Mais il faut aller plus loin et observer une autre dimension du transfert, au-delà de sa définition comme répétition ou réédition de conflits anciens avec une nouvelle "personne". Le transfert est une **création de la névrose** : dimension potentialisée par la rencontre elle-même, la "situation", l'actualité du processus. D'une part, le psychanalyste en tant que "personne" est pris pour l'objet déplacé et métaphorisé des antiques "objets" des demandes pulsionnelles et il est supposé être la source de demandes réitérant les signifiants d'un Autre inoubliable, inégalable... D'autre part, la rencontre de tel analyste, hic et nunc, permet le développement de quelque chose de nouveau.

Telle est la double portée du transfert, en sa pluralité structurelle.

C.

Le transfert devient manifeste, sous la forme d'une **résistance**, lorsqu'il se désinsère du mouvement de la recherche analytique. Au lieu de s'intéresser à sa guérison, dit Freud, le malade ne s'intéresse plus qu'à la relation avec son médecin, à sa personne... Il tend à abandonner le but initial pour cultiver la "situation" pour elle-même. Tel est le noyau autour duquel gravite la découverte freudienne : découverte qu'il avoue n'avoir faite qu'à **contrecœur** : "*widerstrebend*". Nous ne reconnaissons ce fait qu'en **résistant**, dit Freud : malgré nous, à notre corps défendant ! Parce que la situation elle-même (si l'on pouvait la décrire objectivement) ne peut justifier l'éclosion de ces sentiments, de cet intérêt excessif pour la personne de l'analyste. Notons la **résistance** de Freud-médecin à reconnaître le transfert comme processus sui generis, d'abord embarrassant. C'est donc comme résistance chez l'analyste qu'il s'annonce en premier lieu. Certes, il ne s'agit pas de repousser avec inimitié, colère angoisse ou rationalisation les exigences du patient découlant du transfert. Il ne s'agit pas de le fuir ni de l'éviter. Il ne s'agit évidemment pas non plus d'y céder. Freud indique qu'il faut **surmonter** le transfert : "En montrant au malade que ses sentiments actuels reproduisent une situation antérieure, on le force à modifier cette reproduction en souvenir...". Le transfert, grâce au fait qu'il se manifeste ostensiblement, expérimentalement pour ainsi dire, donne une clé originale et irremplaçable pour ouvrir les compartiments les plus fermés de la vie psychique.

Mais il faut aller plus loin. Considérer que la situation analytique est reproduction du passé inconscient serait prendre la névrose comme un état achevé et stable. Elle est tout autre chose qu'un "état" (ce que tendrait à faire penser une attitude diagnostique classificatoire, comme cela peut se produire dans la pratique psychiatrique de routine ou même dans la pratique d'analystes parlant de "structures" cliniques). La névrose se comporte, au contraire, **comme un être vivant**, toujours en voie de croissance et de développement. Le traitement analytique a cette particularité de captiver à tel point cet être vivant que toute l'inventivité de la "maladie" va se concentrer sur l'investissement de la situation.

Une métaphore végétale vient mettre les points sur les *i* : le transfert est comparable, dit Freud, au **cambium**, cette couche intermédiaire qui se développe entre l'arbre et l'écorce et qui fournit son point de départ à la formation de nouveaux tissus et à l'augmentation de l'épaisseur du tronc ⁽¹⁾. Lorsque le transfert acquiert cette fonction de cambium, lorsque la névrose s'organise de façon déterminante autour de la "personne du médecin", une nouvelle névrose se substitue pour ainsi dire à la première. L'avantage de ce procès réside en ceci : l'analyste qui assiste à la naissance et à l'essor de cette nouvelle couche proliférante s'y oriente plus facilement puisqu'il en occupe lui-même le centre.

C'est évidemment à ce tournant qu'on attend de lui qu'il soit rigoureusement analyste, c'est-à-dire analysé et en analyse continuée (qu'on se souvienne de la deuxième règle fondamentale !). Le traitement consiste alors à surmonter cette nouvelle névrose artificielle (*kunstlich*). Supprimer cette nouvelle maladie (appelée "névrose de transfert") devient le but du travail. On reconnaîtra cependant que l'on peut aussi n'en pas guérir... L'espoir de Freud est que celui "qui dans ses rapports avec son médecin est devenu normal et affranchi de l'action de tendances refoulées restera aussi tel dans sa vie normale quand le médecin aura été écarté ! (*wenn der Arzt ausgeschaltet hat*)".

Les phénomènes transférentiels forment la preuve irréfutable de la nature libidinale, sexuelle, des tendances refoulées qui s'expriment dans les symptômes névrotiques. C'est ce qui cliniquement impose la révision que la psychanalyse introduit dans la conception courante et étriquée de la sexualité : en elle-même la sexualité est d'une extrême plasticité. Nulle part les pulsions sexuelles ne font meilleure preuve de la mobilité de leurs objets et de leurs buts, et de la multiplicité de leurs destins.

(1) Je suis tenté de rapprocher cette métaphore végétale de cette autre qui est à l'origine d'un concept fondamental de la psychanalyse : la **pulsion**. La pulsion se dit "*Trieb*", pousse végétale qui constamment s'élève et se déploie, en perpétuel travail.

3. *Suggestion analytique et suggestion hypnotique.*

A.

Le transfert est une manifestation de la foi en l'autorité de l'autre. Parler d'autorité, c'est soulever la question qui fut aux origines mêmes de l'invention psychanalytique. Ces origines sont, dans chaque cure, toujours rejouées et c'est pourquoi aucun analyste n'a à se croire d'avance débarrassé des problèmes soulevés par la pratique de l'hypnose, de la catharsis et de la suggestion. La "tendance au transfert" n'est rien d'autre que l'amour lui-même et ses composantes. Comment se fait-il, s'interroge Freud, qu'un trait aussi typique de la condition humaine n'ait pas été apprécié à sa juste valeur par les observateurs les mieux placés pour le rencontrer, à savoir les médecins et en particulier les psychiatres ?

Bernheim a découvert que tous les hommes sont suggestibles - ce que, d'un autre point de vue, Gustave Le Bon notera dans sa *Psychologie des foules*. Mais il s'en est tenu à cela comme à un fait premier, dont l'origine n'a pas à être cherchée. En outre, il n'a pas mis en évidence la tendance hostile (le transfert négatif). C'est à son corps défendant, nous l'avons vu, que Freud lui-même a été amené à admettre le lien étroit entre suggestibilité et sexualité, entre autorité et amour.

Ceci nous amène à distinguer l'influence ou l'autorité qu'exerce l'analyste. Freud, beau joueur, accepte de l'appeler la **suggestion psychanalytique**, et l'influence qu'exerce un hypnotiseur, **suggestion hypnotique**. Cette confrontation est essentielle et elle montre que la coupure n'est pas garantie a priori parce qu'on prétendrait faire de la psychanalyse et non de l'hypnose. Cela permet d'appréhender plus justement quel est l'opérateur réel du travail analytique, son pouvoir et les limites de ce pouvoir.

B.

Quelles sont les différences entre les deux techniques ? Freud les oppose sur cinq points essentiels.

1° La suggestion hypnotique cherche à recouvrir et à masquer "quelque chose" dans la vie psychique. La psychanalyse, en re-

vanche, cherche à mettre à nu ce "quelque chose" et à l'écarter (elle opère *per via di levare*, comme le sculpteur et non *per via di porre*, comme le peintre). Autrement dit, la première use d'un procédé cosmétique; la seconde, d'un procédé chirurgical.

2° La première interdit le symptôme et renforce les refoulements, en laissant intacts les processus formateurs des symptômes; la seconde cherche à remonter aux conflits et "se sert de la suggestion pour modifier **dans le sens qu'elle désire** l'issue des conflits". Cette expression pourrait faire bondir les analystes d'aujourd'hui: elle contraint pourtant à se demander ce qui guide les représentations de l'analyste et lui dicte le sens de ses interventions, de ses silences, de ses paroles, de ses interprétations, de ses gestes et de ses décisions au cours de son travail.

3° Si l'hypnose et la suggestion laissent le "malade" inactif (et, par conséquent, inchangé), elles le laissent aussi sans résistance devant de nouveaux conflits. En revanche, l'analyse impose au malade et au médecin des efforts pénibles pour **surmonter les résistances** - je préciserais: leurs résistances respectives. C'est dans cette perspective élargie qu'il faudrait lire les lignes suivantes:

Lorsque les résistances intérieures ont été surmontées, la vie psychique est durablement changée, elle se trouve élevée à un degré de développement supérieur et protégé de nouvelles possibilités pathogènes. Ainsi le travail analytique incombe-t-il essentiellement au malade. L'analyste lui vient en aide par le recours à la suggestion agissant dans le sens de son éducation. En ce sens le traitement psychanalytique est une sorte de post-éducation (eine Art von Nacherziehung).

Ces propos de Freud ne sont sans doute plus de mode. Mais ne faudrait-il pas se méfier davantage de celui qui prétendrait n'exercer aucune influence sur l'analysant ?

4° L'hypnose travaille **avec** le transfert positif; la psychanalyse travaille **sur** le transfert lui-même, positif et négatif, c'est-à-dire qu'elle opère une réduction de

la suggestion au transfert. La suggestion en analyse n'est pas suggestion de faire ceci ou de ne pas faire cela, mais suggestion "vide" : suggestion à dire, à analyser, à transférer. Ceci peut, dans certains cas, se révéler plus angoissant dans la mesure où il y a à la fois la pression (*Drängung*) d'une exigence et l'absence d'un objet proposé à cette exigence. Cependant, une suggestion "pleine", c'est-à-dire ayant un contenu particulier, ferait de l'analysant un élève, voire un adepte de l'analyse. Dans ce cas elle agirait sur la pensée et l'intelligence et non sur la dynamique et l'économie de la névrose elle-même.

Agir sur la maladie, c'est donner au sujet la possibilité de construire des représentations d'attente (*Erwartungsvorstellungen*) qui puissent à un moment donné correspondre en lui avec la réalité effective. C'est donc à la **réalité** que revient l'arbitrage de l'efficace analytique et non à un maître.

- 5° Tous les traitements suggestifs utilisent le transfert puisqu'ils s'appuient sur l'amour d'un savoir attribué à l'autre qui fait autorité. Ces traitements ne gardent leur pouvoir que tant que ce savoir demeure intact, implicite, inanalysé. Dans l'analyse, au contraire, "l'objet" est le transfert comme tel ; ce qui est visé, c'est la déposition (*Zersetzen*), le démontage du transfert, quelle que soit la forme qu'il revêt, positive, négative ou ambivalente. A la fin du traitement, le transfert doit avoir été déporté (*abgetragen*). Entendons-le littéralement : érodé, amorti, aplani, déblayé - et non, comme une traduction française le donne à penser, "détruit". Car détruire le transfert, ce serait détruire la ressource transformatrice elle-même (le cambium), comme nous l'avons noté plus haut. Le seul succès réel et durable ne peut provenir que de la suppression des résistances intérieures. Ces résistances sont celles qui s'opposent à l'admission consciente des signifiants porteurs de la problématique névrotique. Cette levée des résistances lève l'inhibition à jouir et à agir : inhibition à jouir, parce que la libido n'est pas dirigée sur un objet réel mais sur des fantasmes substitutifs ; inhibition à agir, parce que toute l'énergie est dépensée pour refouler les

demandes pulsionnelles angoissantes et donner satisfaction à la jouissance du sur-moi. C'est dans ce travail de démembrement du symptôme, morceau par morceau, en détail, que réside l'essentiel de la tâche analytique. Les identifications imaginaires qui enveloppent et déportent le désir sont rendues manifestes et dénouées, réélaborées.

4. Les limites du succès thérapeutique.

Freud ne peut conclure ses *Leçons* sans pointer les limites du pouvoir analytique, étroitement liées aux possibilités de manier les transferts.

Les motifs d'avoir une attitude réservée quant aux succès du travail sont :

1° la viscosité de la libido, bien plus collante à ses objets fantasmatiques que les transferts eux-mêmes ne pourraient le faire croire ;

2° la rigidité du narcissisme qui n'admet le transfert d'un objet à un autre que dans certaines limites ; l'analyse n'intercepte dans son procès que la part qui peut être soustraite à la domination du moi et de ses idéaux ;

3° le "refus de guérir", autre manière de désigner la réaction thérapeutique négative, où Freud, à la fin de sa vie, verra l'effet de la pulsion de mort et de la culpabilité inconsciente.

Il reste à prendre en considération un quatrième motif : tous les éléments de la réalité effective avec laquelle le sujet ne peut pas ne pas compter et dont le déni, le mépris ou la mésestimation par l'analyste peuvent entraîner une véritable escalade symptomatique : les conditions matérielles d'existence, les influences actuelles de personnes proches, de la famille, du milieu professionnel, etc. Il est pour cette raison difficile d'entreprendre l'analyse d'une personne qui ne serait pas "sui iuris", indépendante de qui que ce soit...

Ce facteur devrait évidemment faire l'objet d'une attention particulière lors de l'engagement de toute analyse.

5. Rêves et transferts

Je ne puis achever ces réflexions sur le travail du transfert (ou le transfert comme travail) sans attirer l'attention sur un élément fondamental : la fonction des rêves dans le processus analytique.

Par les caractères qui lui sont propres, le rêve, au cours de l'analyse, apporte une contribution essentielle au travail analytique. La régression que permet le sommeil, tant sur le plan topique que sur les plans temporel et formel, libère des représentants inconscients d'une manière toujours inattendue. Au fil des séances diurnes, et dans leur intervalle, les rêves accompagnent, ponctuent, anticipent, confirment, contestent, interprètent ou mettent en abîme le matériel associatif. Ce travail du rêve est bien sûr, pour tout rêveur, la transcription hiéroglyphique de désirs. Mais lorsque ce rêveur est engagé dans une analyse, les procédés de condensation, de figuration, de déplacement, de symbolisation et d'élaboration secondaire s'emparent de la "situation" elle-même, en ce compris l'analyste et tout ce qu'il présente et représente. Celui-ci doit absolument compter avec cet autre partenaire qu'est le rêve, tantôt bavard et bruyant, tantôt discret et muet. Le travail inconscient du rêve reprend à son niveau le travail du transfert, avec une bien plus grande liberté de mouvement, une bien plus grande audace d'expression que l'état d'éveil ne l'autorise ordinairement.

C'est essentiellement le rêve qui a permis de mettre en évidence la complexité du transfert, qui ne peut absolument pas être réduit à ce que Freud a par ailleurs appelé une "erreur sur la personne" ou "une fausse liaison". Les rêves découpent, morcellent, décomposent la "personne" de l'analyste. Il s'y opère un réel dépeçage du corps, du nom, des apparences, de la "réalité" de l'analyste et de ses objets. C'est encore le rêve qui a conduit Freud à admettre, comme malgré lui, que l'analyste dans l'inconscient n'est pas une personne mais tantôt un "trait", tantôt un autre, aspiré dans la ronde des signifiants du rêveur. C'est, enfin, le rêve qui a servi de point d'ancrage à une théorie non-psychologique (non moïque) des

identifications⁽¹⁾ et de leurs liens indissociables avec les transferts. La "situation" de transfert est certes le transfert de situations anciennes réelles ou fantasmées, elle est en même temps un extraordinaire laboratoire où se remanient les références du sujet à sa généalogie, à ses demandes pulsionnelles et à tout ce qui le suspend aux représentants de la demande de l'autre. Ce n'est d'ailleurs bien souvent qu'après-coup que l'analyste et l'analysant réalisent combien les rêves avaient devancé l'élaboration analytique, toujours surpris de l'incroyable inventivité que peut rendre possible leur rencontre si nécessaire et si impossible à la fois.

Je ne puis en dire davantage, mais ces suggestions devraient suffire à conduire chacun à retourner aux multiples observations de Freud sur cette part active du rêve et de ses pouvoirs révélateurs. Cela devrait aussi montrer combien une conception qui limiterait le rêve à l'expression archaïque de certaines pensées (ou archétypes) tendrait à accrédi-ter l'idée que le rêve ne serait qu'un langage oublié et à traduire, alors qu'il est tissé comme un symptôme ou comme un transfert et qu'il transporte l'actualité d'une question qui cherche, et parfois très violemment, à se faire reconnaître.



(1) Voir notre travail : *L'identification dans la théorie freudienne*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1984.

Conclusion

Tentons de conclure en rassemblant les quelques aperceptions qui ont fait saillir les éléments constitutifs d'une approche proprement freudienne du transfert ⁽¹⁾.

Parti du terme de transfert, j'ai essayé d'en tirer les implications : la **situation analytique** n'est pas fortuite, elle n'existe que parce qu'on la fait exister. Pour la faire exister et pour rendre à la névrose et à toute la souffrance subjective qu'elle emporte sa **productivité** propre, l'analyste crée un cadre particulier grâce à l'instauration de la règle fondamentale.

La situation analytique est donc bien **instituyente** ; elle fait advenir ce qui autrement ne le pourrait pas : une attention à l'inconscient. Elle donne lieu à la réalité de l'inconscient.

Le rapport de l'analyste à l'analyse comme expérience personnelle, et à l'institution analytique comme réseau conceptuel, collégialité, éthique, impose à la réalité de la relation une dimension qui ouvre, en principe, le déploiement de la structure stratifiée, polyphonique, disséminée de la parole. Instituer, c'est instaurer par des règles ; c'est imposer des limitations et des formes. Ce qui ne veut pas dire : semer le formalisme et le légalisme.

La situation analytique, comme **lieu** de reproduction des demandes refoulées et de **production** du désir, crée un lien dans lequel les pulsions comme telles sont appelées à se représenter, à se figurer, à se développer, mais dans une sorte d'enceinte où elles seront éveillées autant que contenues. Elles s'y fixent, alors qu'ordinairement la névrose les refoule et les rend vagabondes. Cette "contenance" opère donc un étayage autant qu'une coupure par ses conditions d'espace et de temps. La réalité du monde, avec ses bruits et ses fureurs, n'y est pas niée mais maintenue aux limites.

L'analyste se définit par ce qu'il se refuse et refuse. Il s'interdit les conduites qui valent

dans la vie sociale ordinaire - c'est le sens de la fameuse "frustration", de la "neutralité bienveillante" ou de la dite "abstinence" dans l'analyse. L'analyste se refuse à situer ses interventions sur le plan d'une action normalisatrice, orthopédique, médicale.

La situation transférentielle est un lieu de répétition activement soutenue des conditions d'émergence du désir et de la subjectivité. Or cette émergence s'est faite "in illo tempore" sur la base d'une séduction première qui a saisi l'impuissance infantile dans les rêts de la demande de ceux qui furent les premiers interprétants de ses besoins et les premiers parleurs. Cette séduction originaire du signifiant, incontournable et fondatrice, est actualisée et mise en acte dans la cure. Il ne s'agit pas que cette réémergence de la séduction par le pouvoir réel, imaginaire et symbolique d'un autre - supposé savoir de quoi il retourne pour les questions urgentes et celle encore informulées du sujet - il ne s'agit pas qu'elle se redouble en séduction réelle, par détournement des fonds transférentiels au profit des demandes personnelles, conscientes ou inconscientes, de l'analyste.

L'analyse est donc un lieu de contenance, de maintenance, de continuité - ce que Winnicott et Bion ont appelé un "*holding*" et dont l'équivalent allemand serait cette "*Haltung*", cette "tenue" que l'on retrouve dans la notion freudienne de *Selbsterhaltungsliebe* : pulsion non tant d'auto-conservation que d'auto-construction.

Je cite ici une image forte de Laplanche : la cure analytique est, dit-il, "une sorte de cyclotron où les particules sont accélérées avec des énergies considérables. Sans enceinte, le cyclotron est une bombe H..."

Le transfert est donc un lieu analogue aux régions de l'Achéron dont Freud eut l'incroyable audace de remuer les puissances. Ce qui se remue dans l'analyse, ce ne sont pas seulement des contenus infantiles (des "images", des "complexes" inconscients), c'est aussi, et dans le même temps, l'énigme du sujet qui se love dans le creusement même de cette enquête qui le ramène, comme Oedipe, du manquement originel au manque de la Chose.

(1) Je signale ici les considérations très stimulantes que livre Jean Laplanche dans un récent essai : *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1987.

Le travail de l'analyse est interprétation et construction ; le transfert est le nom, énigmatique, de ce qui rend opérant ce travail : comment peut-on imaginer que le transfert, ce ressort, ce cambium du sujet désirant, puisse être "dissous" ou "liquidé" ?

Nous avons mis en question les traductions expéditives qui ravalent le transfert à un mauvais corps étranger à exorciser. C'est grâce aux **limites** que le transfert a rencontrées qu'il aura pu s'intensifier et même se radicaliser. Mis en contact avec ses propres sources historiques et préhistoriques, à l'intérieur du cadre durement imposé à sa productivité exubérante, il pourra au moment

voulu se transférer hors de la cure, en d'autres et multiples lieux. Ce que le transfert contient d'indestructible, c'est **la question de l'Autre**. Celle-ci aura pu, espérons-le, rencontrer dans l'analyse un bon entendeur, ce qui exige de l'écoute et de l'entendement.

A cette condition seulement, cette implacable question aura trouvé la chance de pouvoir s'affirmer ailleurs et dans de nouveaux termes.



Jean Florence

inhibitie, inassertiviteit en obsessionele neurose

door *André HIEL*

Zoals men het in de meeste teksten over de histerie heeft over de hysterika, zo schijnen teksten over obsessionele neurose de patiënt veelal als mannelijk te beschrijven. Dit fenomeen, dat ongetwijfeld zijn bestaansrecht verdient, is reeds zo oud als de psychoanalyse zelf en als dusdanig even koppig als de zogenaamde karakter-obsessieel.

Men noemt "hem" vaak intelligent, scrupuleus, anaal gefixeerd en volgzaam. Niet zonder reden weliswaar, maar dit soort beschrijvingen die vaak gebeuren vanuit psycho-genetisch perspectief, helpen alleen de medisch-psychiatrische klassificering en zijn als dusdanig weinig structureel-analytisch gericht en eerder als weerstand te bestempelen.

Het beschrijven, optellen, statistisch onderzoeken en tenslotte vak(jes)matig opsluiten zijn eerder dan waarlijk analytisch, een symptoom van het universitaire discours. In deze zin betreft het een stockeren van kennis, weliswaar overzichtelijk en overdraagbaar, maar in het teken van de inhibitie. De ware vraag wordt afgeschermd, opgeslagen en bevroren in de annalen van de wetenschap, het subjeekt beveiliging biedend via de ekstra weerstand die rationalisatie, intellektualisatie en theorie-vorming zijn.

In dit soort weten, voortdurend opgepoetst en als fetich bewaard, herkennen wij een obsessieel symptoom. De wetenschapper, sprekend vanuit de zekerheid van het geweten, het reeds gekende en voorgekauwde, is eerder akteur dan auteur van zijn tekst : hij be- en herwerkt de teksten van de Meester, ijverig citerend of heimelijk plagiërend, maar alleszins zonder enige revolutie te veroorzaken. Hij werkt in de hoop op de goedkeurende blik van de al of niet dode meester, die de weg heeft uitgestippeld en waarvan men graag vergeet dat ook hij zich refereerde naar... Dit "vergeten" dient de wens als referent een monolietbetekenaar te hebben, een definitieve Andere, die geen nood zou hebben aan een andere Andere en dus nooit zou citeren, alsof Hij het woord zelf had uitgevonden, alsof Hij vanuit het niets had gekreëerd, alleen door Zijn spreken. Dit kinderlijke geloof in een allereerste begin-uit-het-niets vormt een imaginaire opvulling van een reëel tekort, merkbaar in het symbolische, waar er geen afdoend antwoord te vinden is. De idee der "grote mannen" en de afwezigheid van enig manko is aldus het gevolg of het teken van de nostalgie naar de Vader.



Het paradoksale van de andere, quasi-onmogelijke positie blijkt waar Lacan zichzelf, Lacan, gaat citeren, zo zijn getrouw publiek konfronterend met het dogmatisch lacanisme. Lacan is dan ook freudiaan, omdat het onmogelijk is zichzelf te volgen zonder te verstarren in één diskours, met name dat van de Meester, en dus één-en-al zichzelf te zijn, één betekenaar te zijn. Getuige hiervan weze het feit, ook door Lacan aangehaald, dat niet alleen gek is wie denkt koning te zijn, maar ook de koning die denkt dat hij koning is. Dat Lacan speelde met deze mogelijkheid - één zijn met zichzelf - is mede te danken aan de houding van een deel van zijn publiek, zijn woord herhalend, de blik star gevestigd. Als hij dan zegt antwoord te hebben op alles⁽¹⁾, toont hij net wat de obsessieel niet kan, namelijk auteur worden

van zijn eigen levenskript, "zichzelf zijn", beslissen, afstand doen van enige leiddraad verborgen in het woord van de Ander. Het weze duidelijk dat deze uitspraak - "*vous savez que j'ai réponse à tout*" - de nadruk legt op de ander die meent te weten dat Lacan weet, zodat de vermeende hoogmoed alleszins lakoniek bedoeld is. Toch toont Lacan zich hier niet erg bescheiden, terwijl de obsessieel juist verlegen is, ja zelfs inassertief. Hij, de obsessieel, herhaalt tot en met de fouten, misschien vooral de fouten. Hij kopiëert en is een prima leerling-tovenaar die op het cruciale moment van de opvolging alle grond onder de voeten verliest en dreigt te vervallen in depressie.

(1) J. Lacan, *Télévision*, Seuil, Paris 1974, p. 47.

probleemstelling in structuur-analytisch perspectief

Waar oorspronkelijk bij de hysterie een passief ondergaan van een seksueel trauma werd verondersteld, zo vond Freud bij de obsessieel neurose een actieve deelname, een té vroege lustervaring die later met schuldgevoelens zou worden omfloerst. Later komt Freud terug op de activiteitstheorie betreffende de obsessieel neurose en omschrijft hij elk trauma als in essentie een passief ondergaan.

Hij situeert de dwangneurotiker als gefixeerd in een "tweede fase", namelijk tussen zes en negen jaar. Waar de hysterie amnesie vertoont ten gevolge van verdringing, zou de obsessieel niet vergeten: de voorstelling wordt losgekoppeld (geïsoleerd), het affekt bindend in een "*falsche Verknüpfung*" aan wat later de dwangvoorstelling zal worden. Telkens weer worden de analiteit en de dimensie van de schuld onderstreept. Het *Über-Ich* is blijkbaar alomtegenwoordig, wat in verband kan worden gebracht met de idee dat hier de ontwikkeling der pulsies vooruit loopt op die van het Ik.

Reich beschrijft het obsessieel karaktertype ⁽²⁾. Hij onderstreept dat het leven van de obsessieel schijnt te verlopen volgens een vooraf gegeven minutieus uitgestippeld plan, waarbij elke afwijking van regelmaat of orde angst veroorzaakt. De

eigenschappen van stiptheid en regelmaat zijn prima meegenomen voor de ambtenaar, zo merkt hij schalks op, maar ze beletten alle creativiteit en het ontwikkelen van nieuwe ideeën. De obsessieel is dus eerder geneigd tot eindeloos nadenken en herkauwen, vaak met zin voor het detail, logisch en abstrakt, maar steeds binnen de reeds uitgestippelde lijntjes. Reich noemt hem dan ook een "*mécanique vivante*", die na een uitgesproken latentiefase blijft kleven aan agressieve fantasieën, samengaand met gevoelens van inferioriteit en een massa infantiele gedachten over "verboden" zaken. Belangrijk naar een structureel-gerichte diagnostiek toe is vooral het feit dat Reich, zoals zovelen, bij het onderzoek naar de infantiele neurose der obsessieel botst op een fobie. Ook in het geval van de Wolfsman ontdekt men een fobie als vroegkinderlijke antecedent.

Laten wij ons voor de verdere uitwerking van dit vraagstuk wenden tot het geval van de Rattenman. De reële vader wordt - vooral door de moeder - overladen met schuld(en), fouten en zaakjes die de mantel der liefde verdienen. De moeder is het die met prestige wordt getooid. Zij is het die de regels verwoordt en het levensplan van haar zoon uitstippelt. De familiale konstellatie is dermate dat de reële vader een vader van het

manko is. Hij is - noodzakelijkerwijze - niet afdoende, zelfs niet in zijn vaak wat ridikuul aandoende autoritarisme. De moeder is alomtegenwoordig, bepaalt, beslist en geeft toelating of verbiedt. De toekomstplannen van de zoon worden geïnspireerd door het verlangen van de moeder die wijze lessen trekt uit het falen van de vader, haar echtgenoot.

Blacker en Abraham ⁽³⁾ merken in dit verband op dat de gepubliceerde versie van de Rattenman veel meer de nadruk legt op de rol van de vader, terwijl uit Freuds nota's - later teruggevonden en gepubliceerd - de overweldigende invloed van de moeder blijkt. Inderdaad, de moeder is het die de ontwerpster blijkt te zijn van het zogenaamde "Rubensky-plan", en die dus vraagt te huwen met het rijke maar minder mooie meisje. Zij herinnert voortdurend aan het feit dat ook de vader eens had getwijfeld tussen een mooi maar arm en een rijk maar minder mooi meisje. Zij drijft hiermee voortdurend de spot. Het is derhalve duidelijk dat het de moeder is die het verlangen van de zoon blokkeert. Freud had dit blijkbaar wel begrepen, want op een bepaald moment suggereert hij dat de agressie en doodswensen ook of vooral de moeder zouden betreffen: "*Heb je er nooit aan gedacht dat je volledig vrij zou zijn als je moeder dood zou zijn?*" (aantekening van 22/11/1907).

Freud, die oorspronkelijk - in de overdracht - wordt geplaatst in de positie van de *Freund* die minimaliseert en dekulpabiliseert, laat zich later verleiden tot een maternele zelfs feitelijk voedende houding, terwijl onze patiënt juist niet kan ontsnappen uit het spinnweb van zijn welwillende maar ondernemende moeder. Hoe te begrijpen dat Freud en anderen in dit geval (en in de theorie van de obsessionele neurose in het algemeen) zo sterk de problematiek rond de vader benadrukken?

De obsessionele neurose toont ons - eens te meer - één der gevolgzijden van de wankelbaarheid van het vader-statuuut, een fenomeen dat niet alleen in zijn psychopathologische maar ook in de sociologische dimensie bekeken dient te worden ⁽⁴⁾. In het geval van de obsessionele neurose geeft de familiale konstellatie aanleiding tot de noodzaak van een indi-

viduele mythe: de imaginaire meester-vader. De aanwezigheid van deze mythische figuur overdekt het manko van de reële vader, of nog: het reële manko van de vader. De functie van deze mythe is derhalve vergelijkbaar met die van het fantasma: het reële wordt afgeschermd (zoals het objekt *a* de kastratie kamoefleert).

Men kan dus besluiten dat het de moeder is die de Wet vertegenwoordigt, in die zin dat zij het is die de familieroman overdraagt en dit woord - het reeds gezegde - laat respekteren. Belangrijk hierbij is dat zij dit niet doet in eigen naam, en dat zij voortdurend refereert naar iets Anders. Zij is dus geen "schizofrenogene moeder", integendeel zelfs. Zij installeert de wet(jes), hierbij de vader in het hemd zettend, zijn fouten onderlijvend.

Onderzoeken wij nu de bestaansreden van de infantiele fobie, dan ligt hier ongetwijfeld een belangrijk aanknopingspunt. De toekomstige obsessieel zoekt een derde element dat de symbolische kastratie moet verzekeren, in de hoop zo te ontsnappen aan de duele imaginaire gevangenis. De oplossing van de fobie ligt dan voor de hand, want in de fobie installeert het subjeet inderdaad een allereerste Naam-van-de-Vader. De Naam-van-de-Vader verwordt hier echter tot een objekt, zodat er "slechts" sprake is van een geïmaginariseerde of geobjektaliseerde vorm ervan, vergelijkbaar met een fetich: een objekt in plaats van een betekenaar.

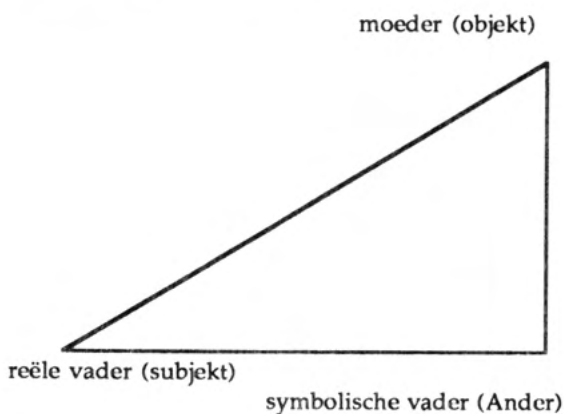
Dit illustreert dat de functie van de Ander twee facetten omvat: enerzijds het invoeren van de taal, en anderzijds het aanbrengen van de Wet, waarbij slechts dit laatste een triangulatie veronderstelt die het Verschil introduceert en derhalve de symbolische kastratie definitief verzekert. Vooral dit laatste aspect is problematisch in het geval van de obsessieel, omdat het de eerste Ander (moeder) is die de hoofdrol blijft spelen, slechts naar de vader verwijzend om te leren uit zijn fouten. Deze situatie leidt derhalve tot een gamele triangulatie. Het fobisch objekt treedt dan op de voorgrond als derde en scheidend element, en dit om de duele relatie open te breken tot een meer kulturele dimensie.

In tegenstelling tot het psychotische register wordt de functie van de vader hier in

zijn strengheid aanvaard. Bij Lacan vinden wij het idee dat de obsessionele neurose juist het verst verwijderd is van de psychotische structuur. In *Les formations de l'inconscient* beweert hij nooit zelf gezien te hebben dat een obsessioneel tijdens de kuur psychotisch werd: "Il est d'expérience patente, courante, qu'il n'y a chez les obsessionnels typiques pas le moindre danger de psychose", en hij onderstreept meteen de reden: "L'obsessionnel est un homme qui vit dans le signifiant, il y est solidement installé" (5).

Wij vinden hier dus het idee dat de obsessioneel leeft, werkt en denkt - vooral werkt en denkt - binnen het paternele referentiekader, dit is binnen een gestrenge dwangbuis. Alhoewel dit op het eerste gezicht tegenstrijdig lijkt met de hoger geponeerde stelling dat het vooral de moeder is die het woord laat respekteren, is deze tegenstelling slechts schijn. Inderdaad, zelfs al is het de moeder of gelijk welke andere die de regels installeert, feit blijft dat de regels *an sich* de symbolische kastratie - zij het wankel - doorvoeren. De functie van de (symbolische) vader is namelijk gelijk te stellen aan de functie van de betekenaar: "Le père = f (signifiant)" (6).

Deze gegevens vinden wij terug op de wat alternatieve oedipale driehoek die Juranville schetst voor de obsessioneel (7):



Het subjeet leeft ALS de reële vader. Hij herhaalt slaafs het familiepatroon, en dit in de identieke of omgekeerde vorm. Aangezien deze reële vader gefaald heeft, zal ook het leven van de obsessioneel nogal eens in het teken van het mislukken staan. Het manko van deze reële vader wordt uitgebreid onderstreept in het verhaal van de moeder. De plaats van de Ander wordt ingenomen door

de symbolische vader: het woord, de belofte, de familiemythe, het woord van eer. Van de obsessioneel, als van geen ander, kan men zeggen dat hij subjeet is, in de zin van bepaald door de Ander, de vraag van de Ander, het bevel.

Casus:

Bekijken wij nog even de situatie van de Rattenman. E.L. hoort van een kapitein (de vader was onder-officier) dat hij aan een kollega de lorgnet moet betalen. Hij weet dat hij deze in feite aan de loketdame van de post moet betalen, maar toch beschouwt hij de vraag van de kapitein als een bevel waaraan niet te ontkomen valt. Hij bevindt zich aldus in een situatie die identiek is aan die van de vader, die tijdens de legerdienst speelschulden (*Spielratte*) aan een vriend diende te vergoeden maar dit wegens omstandigheden nooit heeft kunnen doen. De positie van de Rattenman is dus die van de reële vader; de vraag van de Ander die bevel wordt staat voor de symbolische vader (*la demande de l'Autre*); de loketdame in combinatie met de geldkwestie herinnert aan de dualiteit rijk maar lelijk/arm maar mooi die verwijst naar de moeder, de keuzeproblematiek van de vader én van het subjeet zelf.



(2) W. Reich, *L'analyse caractérielle*, Payot, Paris 1971, pp. 188 e. v.

(3) K.H. Blacker en R. Abraham, "The Rat Man Revisited: Comments on Maternal Influences", *International Journal of Psychoanalytic Psychotherapy*, 1982-83, n° 9, pp. 705-727.

(4) J. Lacan, "La Famille", in *Encyclopédie Française*, VIII, 1938, p. 8° 40-16.

P. Mannoni, "La crise du rôle paternel et ses conséquences psycho-sociologiques", in *Bulletin de Psychologie*, Tome XXXVI, pp. 793-796.

(5) J. Lacan, *Les formations de l'inconscient*, les van 18 juni 1958.

(6) P.-L. Assoun, *Freud et la femme*, s.l., Calman-Lévy, Paris, 1983, p. 135.

(7) A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris, 1984, p. 247.

obsessionaliteit en assertiviteitsproblematiek : een stijloefening

"Tout se passe comme si le principal dans le succès était d'aller plus loin que le père, et comme s'il était toujours interdit que le père fût surpassé." (8)

Wij noemen dit een stijloefening om twee redenen. Ten eerste dient benadrukt dat "assertiviteitsproblematiek" een weinig psychoanalytische aanduiding is van een geheel van inhibities die uiteraard niet alleen binnen de obsessionele structuur voorkomen. Ten tweede maken wij gebruik van de stelling van Chemama als zou de obsessionele structuur zich inpassen in het universitaire discours ⁽⁹⁾, stelling die onder-tussen her en der enige kritiek uitlokte.

Bekijken wij eerst het universitaire discours, met

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

als formule.

Op de plaats van de agens vinden wij S_2 : het georganiseerde weten, het denken als symptoom. Uiteraard is denken op zich geen symptoom, wel het eindeloze ervan, de onmogelijkheid te beslissen en te beëindigen. De symptomatologie ligt in de wijze van denken, in de twijfel (of...of, haat/liefde, rijk/arm, enz...). De obsessioneel rationaliseert de status quo, en dit in angstige anticipatie van de mogelijke mislukking. Dit roept beelden op van die studenten die nooit afstuderen, die de thesis als eind-werk nooit inleveren of afmaken. Illustratief hieromtrent is het feit dat de Rattenman ruim zes jaar achterop was met zijn studies. Bij het begin van de analyse moest hij zijn moeder vragen om toelating (en geld). In het geval van de Iorgnet gaat hij in op een duidelijk zinloos bevel. Hij is dociel, volgzzaam, "komt niet op voor zichzelf" en voelt zich schuldig als hij "neen" zegt... Een duidelijk geval van inassertiviteit (hoort men de psycholoog al diagnosticeren).

$$\begin{array}{c} S_2 \\ \uparrow \\ \hline S_1 \end{array}$$

toont ons hoe de obsessieel denkt en leeft, als gedreven door S_1 , de meester-betekenaar. Het toont hoe de agens wordt gedirigeerd door S_1 , de dode vader, degene die alleen nog betekenaar is. Het betreft hier niet zozeer een persoon als wel een functie, die de reële vader nooit afdoende kan verzekeren.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow a$$

brengt ons dichter bij het obsessieel fantasma - $A \diamond \varphi (a, a', a''...)$. Op de plaats van de ander figureert het objekt a . Hier lezen wij de (anale) verzamelwoede. De verzamelde en opgepoetste objecten krijgen de glans van de phallus, en zijn hierin vergelijkbaar met een fetich die, zoals Freud aanstipte, de afwezige penis - dus de phallus - van de moeder aanwezig stelt. Men kent ook de verzamelwoede van sommige fetichisten en de anale kondities waaraan de fetich moet voldoen.

De ander wordt dus gereduceerd tot objekt (skopisch en anaal), deze in verlangen achterlatend

$$\left(\frac{a}{\$} \right)$$

Voor wat betreft de universitaire situatie kan dit alles als volgt worden vertaald : de universiteitsprofessor richt zich met zijn uiteraard gesystematiseerd weten (S_2) tot de student, gereduceerd tot kneedbaar

materiaal(a). De professor dient zich aan als een wezen van het weten, maar hij weet zich hierbij geruggesteund door onomstootbare verzamelde werken van een al of niet dode meester naar wie hij refereert en die hij citeert en dus op zijn woord gelooft (S₁). Deze meester wordt verondersteld één en al weten te zijn en derhalve geen manko te vertonen, dus niet onderhevig te zijn aan de kastratie. De student wordt zodoende gekonfronteerd met het feit dat hij nauwelijks weet (§), zodat hij ten aanzien van de meester in een hysterisch diskours vervalt.

Voor wat betreft de obsessieel maakt dit alles duidelijk waarom hij "inassertief" is : hij ageert namelijk niet in eigen naam, hij is de typische navolger, de adept, de onderchef en gelovige. Zijn leven wordt bepaald door de Ander, zodat hij ook vaak dweept met allerhande theorieën en wereldvisies die de nadruk leggen op predestinatie, voorspelbaarheid en fataliteit. Zie in dit verband : het magisch denken, de onderdanigheid en bijgelovigheid. Deze houding bereikt soms een limiet, waar de (innerlijke) stem onvoorwaardelijk wordt gelooft : dan grenzen dwanggedachten inderdaad aan waan.

Casus

Een jongeman konsulteerde wegens "tekort aan sociale vaardigheden". Hij "laat zich doen", "komt niet op voor zichzelf", overdenkt altijd maar, nooit tot actie komend, nooit tot de aanval overgaand. Zijn vader is, alhoewel erg bemoeiziek, een slap en belachelijk figuur, zelfs in zijn vermeende autoriteit. In het verleden was deze vaak afwezig, moeder en de enige zoon achterlatend. Zoonlief is student, intelligent genoeg weliswaar, maar toch slaagt hij er niet in af te studeren. Hij kan niets afmaken. Hij trappelt ter plaatse, bevend voor elke autoriteit, nooit agressief : hij maakt ook niemand af. Men zou hem kunnen verdenken van zogenaamde latente homoseksualiteit. Ook inzake het andere geslacht komt hij niet tot een keuze. Met alle middelen stelt hij de stap "naar het leven" uit, zich gedeisd houdend in een

infantiele positie : hij is alleen maar de zoon van zijn ouders.

Onze cliënt is duidelijk niet bereid of in staat zijn eigen leven te dirigeren. Hij laat zich meevoeren op de golven der parentale verwachtingen (*la demande de l'Autre*), die zich onder andere konkretiseren in "Blijf !" ("bij ons"). Een partner kiezen, afstuderen, etc... wordt beleefd als verraad. Ook hier is het in essentie de moeder waarmee het subjeekt af te rekenen heeft. Indien hij in een bepaalde situatie dreigt samen te vallen met zijn verlangen, een keuze moet maken, dan blokkeert hij, want dit identiek zijn aan zichzelf is ook de meester van zijn plaats verdringen in de zin van afwijken van het verwachte, het negeren van de familiale mythe. Het subjeekt wijkt voor de S₁-positie omdat deze plaats al ingenomen is, en een moord is wel het allerlaatste waar hij aan denkt. Het is echter niet moeilijk achter het masker van de meegaandheid de agressie te bespeuren. Verder vinden wij - ook hier - de zo typische narcistische problematiek (konfrontatie met i (a) : agressiviteit + admiratie), de skopische pulsie in al zijn glorie ("men bekijkt mij, ik voel mij bekeken") en het anale ("ik doe mij bekakken en uitstoten"). Onze cliënt projekteert zijn agressie ook in de ander : "men heeft het op mij gemund"... soms niet erg ver van het paranoïde *komplot*.

Casus

Goethe is verliefd op Frédérique Brion maar durft zijn liefde niet te bekennen. Hij durft zijn geschenk - een geboortetaart - slechts aanbieden nadat hij zich in een kunstige vermomming had gehuld. Alhoewel zijn verlangen duidelijk is (ook de Rattenman weet wat of wie hij wil) slaagt hij er niet in er ook ondubbelzinnig naar te handelen. De vaderfunctie zoals geïmpliceerd in het geschenk wordt niet geassumeerd. De plaats van de Ander wordt hier opgehouden door de woorden van Lucinde als bestemd voor onze held : "Dat wie deze lippen kust verdoemd moge zijn". Deze woorden impliceren ook de dood, zodat de keuze tussen het verlangen en de vraag van de Ander hier een wel erg prangend karakter krijgt.

Ter afsluiting hernemen wij nog even het fantasma : $A \diamond \varphi (a, a', a''...)$. Wij merken hier dat het subjekt is ALS de Ander, de vader-met-manko. Op zoek naar de phallus ontmoet hij slechts objekten (a), want de phallus zelf is geen objekt. Het subjekt leeft niet naar het eigen verlangen maar richt zich daarentegen op de vraag van de Ander. Het objekt wordt phallisch geïnvesteerd en interesseert slechts in zoverre het wordt gevraagd door de Ander. In het skopische veld bijvoorbeeld wordt het vermeende objekt getoond : de prototypische situatie is nog steeds die van het kleine kind dat op

kommando van de moeder op het potje moet om vervolgens het geproduceerde objekt samen te gaan tonen aan de vader - zoals ook de exhibitionist zich in allerlaatste instantie toont aan de vader ⁽¹⁰⁾.

(8) S. Freud, *Un trouble de mémoire sur l'Acropole* (lettre à Romain Rolland), in *Résultats, Idées, Problèmes, II*, PUF, Paris 1985, p. 229.

(9) R. Chemama, "Sur la névrose obsessionnelle à partir des quatre discours", in *Ornicar*, 1975, n° 3, pp. 71-83.

(10) A. Vergote, "Overdracht in een analyse van perversies", in *Psychoanalyse*, 1984, n° 1, p. 29.



wij schrijft die blijft

"Plagiaat plegen is vader worden met het zaad van een ander." ⁽¹¹⁾

Hernemen wij Dostoëvski, als casus ⁽¹²⁾. Alhoewel Freud eerder naar de diagnose hysterie neigt, lijkt het ons niet onmogelijk het geheel ook naar het obsessionele toe te interpreteren.

Centraal is het thema van de dood van de vader, van de moord op de vader. Dostoëvski gedraagt zich als iemand die de dood van de vader op het geweten heeft, zich straffend voor iets dat hij niet gedaan heeft maar misschien wel heeft *willen* doen. Hij lijdt aan epilepsie waarbij het volgens Freud duidelijk is dat de aanvallen niet van organische maar van psychogene oorsprong zijn. Freuds hypothese is dat Dostoëvski zich identificeert met de dode of stervende vader, en bij elke aanval sterft ALS de vader. Deze encenering zou verder ook het *Über-Ich* "bevredigen", omdat deze "dood" de schuld voor de moord op de vader zou inlossen. Ook wordt, aangezien in de aanval de stervende vader wordt opgevoerd, de moord zelf ten tonele gebracht. Hier lezen wij de bekende agressie naar de vader toe.

Opvallend is verder de analogie met het geval van de Rattenman. Ook hier is er namelijk sprake van speelschulden, die fungeren als auto-punitief element en Dostoëvski blootstellen aan de beledigingen

van zijn scepter-zwaaiende vrouw die hem telkens weer vergeeft. Het belangrijkste - voor ons - is echter op te merken dat Dostoëvski voor en tijdens zijn gok-periodes een inhibitie vertoont : hij kan niet schrijven. Deze inhibitie verdwijnt nadat hij weer eens alles heeft verloren bij het spel en hij van zijn vrouw de passende berisping heeft gekregen.

Dit alles herinnert ons aan de patiënt van Kris die meent te plagiëren, maar die in feite "niets" steelt ⁽¹³⁾. Zijn *acting-out* - het eten van verse hersentjes - spreekt boekdelen. Waar het om gaat is de inhibitie voor, of het weigeren van de S_1 -positie, zoals hoger beschreven. Zoals Goethe de vaderfunctie oproept maar niet assumeert, zo wijken ook de hier genoemden terug waar zij gekonfronteerd worden met het subjekt-zijn ($\$$). Zij zijn in de onmogelijkheid te handelen overeenkomstig het verlangen, dat plaats maakt voor de plicht als gedirigeerd door het verlangen van de Ander.

Men kan dus besluiten dat in de obsessionele neurose het oedipus-kompleks in zijn imaginaire dimensie - het letterlijke

verhaal van Freud - zich het zuiverst toont : de zoon, gekonfronteerd met de verboden Dame (het Objekt) houdt halt voor de incest-barrière omdat hier de rivaliteit met de vader overduidelijk aan de orde is. De andere kant van de medaille wordt gevormd door de geïnhibeerde agressie en doodswensen naar de vader toe. De imaginaire kastratie blijkt hier noodzakelijk als barrière-bouwer omdat het Symbolische als Wet onvoldoende funktioneert : de vadermetafoor is geworden tot metonymie, de Wet is vervangen door wetjes. Waar de moeder de wet gaat uitmaken wordt haar verlangen een vervaarlijk monster, want wie "neen" zegt zou ook wel eens "ja" kunnen zeggen...

Als Dostoïevski evenals de patiënt van Kris niet meer kan schrijven, en eerst schuld moet inlossen via speelschulden en de nodige berisping door zijn vrouw, toont hij ons dus een obsessieel moment. Wat kan er trouwens meer de vaderfunctie evokeren dan de aktiviteit van het schrijven, publiceren, het woord nemen ? Zolang het subjeekt leest, betekenaars slikt en reproduceert, blijft het onderworpen aan het ge-weten. Neemt men de pen in eigen hand, dan verdringt men de meester van zijn positie. De vader wordt op de plaats van de dode letter gezet en als dusdanig ten grave gedragen, zij het maar voor even. Natuurlijk wordt er geciteerd, want dit kopiëren betreft het eren van de meester, het respekteren van S₁. Hier, opnieuw, blijkt dat wordt vermeden te verstarren in de meester-positie. Want, wat gebeurt er als men alleen nog naar zichzelf zou refereren ? Dan is men koning, een koning die denkt koning te zijn.

Waar Lacan zichzelf citeert is dit een moment-opname ; waar iemand zichzelf -

altijd - als enig referentiepunt neemt is dat wat anders, namelijk het verstarren in één diskours, dat van de meester met name. Wij kennen ook de eezaamheid - *splendid isolation* - die hiermee gepaard gaat. Toch is zelfs hij die de meester-positie bekleedt in de taal, en spreekt hij een taal die hij niet zelf heeft uitgevonden. Spreekt hij dan eerder over "de man van mijn moeder, de koning" dan over "mijn vader", zoals Lodewijk II van Beieren, dan toont hij de afwezigheid van dat noodzakelijk ankerpunt, verwerping die een gat laat in het Symbolische, al vlug dicht gecementeerd met imaginaire goden van duivels pluimage.

Schrijven, citeren, plagiëren, het toont dus de problematiek rond de vaderfunctie. Kreëren blijkt dus niet vrouwelijk maar mannelijk te zijn. Zoals de zwangere vrouw zich even vader waant, zo wordt ook de auteur vader van zijn publikatie : hij schrijft zijn naam bij in de annalen, zichzelf begraving in betekenaars, en later geciteerd, vaak tot zijn eigen schande ⁽¹⁴⁾.

♠ André Hiel

(11) Uit *Paren en onparen*, aforismen verzameld door G. De Ley, Sonnevillie, Brugge, p. 46.

(12) S. Freud, *Dostoïevski et le parricide*, 1928, in *Résultats, Idées, Problèmes, II*, 1985, PUF, Paris, pp. 161-179.

(13) J. Lacan, "La direction de la cure", *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 585-648.

(14) Veel zijn wij uiteraard verschuldigd aan de magistrale gevalsstudie *De Rattenman* van Freud, en aan "Le mythe individuel du névrosé", van J. Lacan, in *Ornicar*, 1979, n° 17-18, pp. 289-307.

AUX LIMITES DU PSYCHODRAME

le jeu, le sacré, le transitionnel *

par Bernard ROBINSON

Il ne peut y avoir d'innocence
dans ce monde,
puisque l'homme y vit.
HARRY PATTERSON

Avant d'aborder notre sujet, nous croyons utile de l'introduire par quelques mots. La spécificité du psychodrame est le jeu théâtral dans un groupe, appelé "d'évolution personnelle" ou "de psychothérapie". Les participants de ce groupe souhaitent changer quelque chose à leur vie, à leurs habitudes, à leurs problèmes ; ils cherchent à diminuer ou à supprimer les souffrances de leur existence. De façon beaucoup plus précise et plus radicale que dans d'autres psychothérapies, la démarche du psychodramatiste consistera d'abord et avant tout à construire et maintenir deux espaces-temps, s'imbriquant l'un dans l'autre et subordonnés l'un à l'autre : l'espace-temps du **groupe**, et celui du **jeu**.

Ces espaces-temps sont hiérarchisés : ce qui compte, ce qui est visé en permanence par la technique psychothérapeutique, c'est le jeu, la mise en scène, - le groupe lui-même n'étant que le support de ce jeu, sa condition de possibilité. Le groupe est en fait l'équivalent de la troupe pour le théâtre, du bac à sable pour les jeux de l'enfant. Autrement dit, pour que le jeu ait l'efficacité visée, il faut qu'un groupe soit constitué qui puisse en produire et

en interpréter l'effet. C'est ainsi qu'improviser abruptement et de façon spontanée un jeu de rôle dans la vie de tous les jours relève plus de la provocation ou du spectacle que d'une réelle psychothérapie.

Envisageons rapidement les deux espaces-temps en question pour nous faire une idée plus précise de leur relation mutuelle et de leur spécificité.

Le groupe

Le groupe est donc une première délimitation singulière sur le fond de l'espace-temps du champ social commun. Cet autre champ à visée thérapeutique se constitue *en rupture* radicale avec les normes et habitudes du champ social commun : il ne s'agit pas de vivre une expérience sociale parmi d'autres, mais de *rompre* avec la symbolique usuelle des rapports sociaux. Il est important qu'on ne se connaisse pas avant de commencer ; on se rencontrera selon un timing strictement pré-établi, presque immuable ; on devra rompre avec les règles de politesse et de préséance, et toute idée de performance, de rivalité, de compétition devra être abolie ; enfin, il conviendra de garder après coup le secret le plus absolu.

¹ Texte d'un exposé fait à Bruxelles en novembre 88, à l'occasion d'une journée d'étude du groupe de formation au psychodrame "La Verveine".

Le groupe doit devenir le lieu privilégié d'une expérience originale, mais intermittente : entre les séances, chacun redevient citoyen du monde social de tous les jours. Ce qui garantit l'existence de ce lieu séparé et son bon fonctionnement par rapport au but fixé, ce sont les **règles** énoncées à chacun et **rappelées** à l'occasion et la **présence du psychothérapeute**, lequel permettra que le groupe soit constitué comme groupe.

Les psychothérapeutes sont en quelque sorte les initiateurs du groupe, au sens où véritablement ils *initient*, c'est-à-dire à la fois commencent et enseignent, énonçant les signes de ralliement ou d'existence du groupe. C'est pourquoi on pourrait les appeler des "prêtres", ou des "presbytes" (les plus anciens) ; mais, contrairement à ce qu'on pourrait croire, s'ils initient, ils n'en savent pas plus que les autres sur ce qui va advenir, et même ils en savent moins : ils sont donc "presbytes" dans les deux sens du terme, puisqu'ils n'y voient pas grand chose au premier abord. Leur première tâche sera de maintenir la situation artificielle que constitue le groupe et qui permettra le jeu ; c'est là une partie de leur art, de leur habileté.

Le groupe est ainsi un artefact construit sciemment en vue de produire certains effets particuliers. Les animateurs, à ce niveau, n'attendent qu'une seule chose des participants : qu'ils se conduisent selon les règles énoncées - dont la première est peut-être la plus surprenante, puisqu'elle spécifie qu'on peut parler ou se taire, mais que, si l'on choisit de parler, il s'agira de dire les choses telles qu'elles vous viennent, telles qu'elles "tombent", comme d'elles-mêmes. Dans le champ social quotidien, semblable tolérance est rare. Et l'on connaît par ailleurs les exigences et les contraintes que cela impose : c'est en pratiquant le psychodrame, où la spontanéité est de règle, qu'on comprend mieux à quel point la fonction des règles sociales habituelles est justement de nous protéger contre la spontanéité, contre cette irruption intempestive de l'immaîtrisable.

Précisons enfin que ce qui distingue le psychodrame du training-group est le fait que cette expérience artificiellement créée devra permettre l'instauration du jeu psychodramatique, et non pas une analyse de l'ex-

périence du groupe. Ici, le jeu part du groupe et revient au groupe, lequel est d'une certaine façon le "divan" du psychodramatiste.

Le jeu

Le jeu est une deuxième délimitation d'un espace-temps singulier, sur le fond de l'espace-temps du groupe. Il constitue la technique originale du psychodrame, qui fait rupture radicale avec les échanges de paroles et les comportements qui se sont instaurés dans le groupe. Les choses peuvent se résumer en deux mots : on se lève, et on joue. Quiconque a pratiqué le psychodrame connaît l'importance de ce moment ; fini de parler, de se voir parler, de s'écouter, de se raconter, dans ce distanciel des entrelacs imaginaires où l'autre est toujours capté à votre profit, ne fut-ce que parce qu'il écoute, sourit, grogne.

Dans le jeu, l'acteur est *seul*, seul à agir, à dire, à concourir, à combattre... Il n'est pas seulement "le premier" (*prôtos-agonizesthai*), il est "le seul". Tout le monde, par convention, suspend son rôle dans l'échange, suspend sa position désirante dans le groupe, et se met au service d'un seul, qui se trouve ainsi propulsé dans une position "héroïque", dans un rôle de héros au sens antique et fort du terme (Robinson, 1988, p. 2). Le jeu de l'altérité est modifié parallèlement. L'autre en effet abandonne sa position ambiguë d'alter-ego pour se faire pur reflet de l'ego. L'acteur quitte la scène de l'échange groupal et plonge dans son histoire, dans les images de son histoire. Si, dans le groupe artefact, chacun recrée rapidement son style de fonctionnement usuel, avec son cortège de symptômes, d'impasses, de doutes, de plaintes, de séductions et de prises de distances, dans le jeu, par contre, l'immédiateté supprime ce réseau tissé d'habitudes et de faux-semblants. On est dans un présent autrement décalé, irréel ; on se trouve face à une réalité psychique qui se dévoile à mesure. C'est une aire de créativité possible qui se déploie pour le sujet.

Le jeu se veut offrir ainsi un espace potentiel, qui unit et sépare à la fois. Pour Winnicott (1971, p. 73), l'espace potentiel, l'aire du jeu, implique un état proche de ce

qu'il appelle "le retrait". Entre la mère et le bébé, entre la réalité intérieure de l'individu et la réalité partagée du monde, qui est extérieure, le jeu donne une chance à l'expérience neuve, au surgissement de ce qui jusque là était informe et informulé. C'est une zone neutre, un état non intégré de la personnalité, où l'individu, comme l'enfant qui joue, se surprend lui-même, en se découvrant.

Mais ce moment créatif est *toujours précaire* parce qu'il se situe sur une ligne théorique entre le purement subjectif et l'objectivement perçu. En conséquence, la technique psychodramatique consiste à organiser l'espace-temps, dans la psychothéra-

pie, de façon à permettre la constitution de cet espace potentiel le plus souvent possible ; elle vise l'expérience d'un *état* qui ne se donne pas de but.

Le groupe, lui, est la matrice du jeu : il le permet, comme la mère, la famille, l'environnement social permettent le jeu de l'enfant, ou la démarche authentiquement culturelle, grâce à l'expérience vécue de la confiance et de la sécurité. Nous concluerons en citant ici Winnicott : "*On peut considérer (cet espace) comme sacré pour l'individu, dans la mesure où celui-ci fait, dans cet espace même, l'expérience de la vie créatrice*" (1971, p. 143).



1. le sacré

Dans ces gestes de délimitation d'espaces-temps qui visent la créativité, l'homme retrouve le sens du sacré antique. "Sacré" vient du latin *sancire*, qui signifie : délimiter, entourer, mettre des bornes. Le sacré marque des seuils, des repères, des limites à la vie courante et quotidienne, et, inversement, ce n'est qu'à l'intérieur d'espaces semblablement cernés et définis que peut commencer et trouver à se jouer quelque chose qui soit de l'ordre du sacré.

Pour en parler, nous nous baserons sur deux analyses qui se recourent :

nous commencerons par suivre l'interprétation mythique du jeu d'Eugen Fink (1966), dans laquelle l'auteur analyse les rapports du jeu avec le culte ;

nous nous tournerons ensuite vers l'essai sur l'*Oedipe à Colone* de Pierre Vidal-Naquet (1988), où l'on voit comment "*se marque dans l'espace scénique du théâtre, et dans l'espace représenté directement ou indirectement, la mutation du héros*" (p. 113).

Une interprétation mythique du jeu

A l'aube de l'humanité, le rapport religieux imprègne et soutient le jeu. Les relations avec les puissances divines et démoniaques s'accomplissent dans le jeu rituel, le jeu culturel. On peut distinguer dans celui-ci trois phases caractéristiques : la magie des masques ; la technique magique qui renverse l'équivalence symbolique ; et enfin le jeu solennel de communautés culturelles, où le jeu devient le théâtre de la collectivité qui s'établit dans la fête d'un dieu. Le jeu se fait alors épiphanie d'une puissance divine et paradigme de la souffrance humaine. L'homme y rejoue la tragédie de son existence, et y apprend les limites de l'humain.

Avant tout, le culte **distingue** :

"*Un bocage, dit Fink, une partie de forêt pareille à n'importe quelle autre, une colline, ou le quartier d'une ville est délimité, séparé du reste de la terre par des frontières sacrées.*" (Fink, 1966, p. 131).



Et encore :

"Le sacré cultuel sépare les choses sacrées des choses non sacrées, pour sanctifier en définitive les choses non sacrées. Il faut que le culte commence par soustraire, par arracher une sphère à la banalité générale de la vie, il faut qu'il la délimite et la distingue de la vie quotidienne pour pouvoir pénétrer la quotidienneté elle-même à partir de ce lieu du sacré ainsi rehaussé." (id., p. 132)

Une chose banale de la vie quotidienne, un lieu, un objet, un comportement, une personne, deviennent symboles lorsque - comme fragments ainsi isolés du reste du monde - ils se complètent d'une qualité et d'une puissance englobant toute opposition, contradiction ou négativité. L'être humain, perdu comme fragment et déchiré par ses contradictions, pressent dans le jeu et le sacré cette possibilité d'une unité fondamentale ; cette unité, pour lui, précède tout morcellement, et le contient. Dans le jeu, dans la magie, l'enfant et l'homme primitif se sentent plus proches de l'essentiel et de l'authentique ; dans le culte que pratique l'homme religieux, le monde se trouve transfiguré : *"Toutes les choses brillent dans une nouvelle lumière, deviennent des symbola. (...) Le sacré est le souvenir de l'intégrité liée au monde."* (F., 1966, pp. 129 et 135). Comme dit si bien Hölderlin dans son HYPERION : *"La réconciliation est au milieu du conflit et tout ce qui est séparé se retrouve."*

En fait, le jeu cultuel opère sur le mode de la médiation ; en séparant, comme autant de fragments distincts, des êtres, des lieux ou des choses du monde auxquels jusqu'ici ils étaient en quelque sorte amalgamés, le sacré introduit une première négativité. Ce rocher que je vois là n'est plus un rocher comme un autre ; cet homme n'est plus un homme comme un autre ; ce lieu n'est plus un lieu comme un autre ; ils sont arrachés au monde quotidien. Mais, simultanément, ils sont rehaussés d'une force, qui leur donne, ou plutôt les ouvre vers une signification infinie.

Deuxième opération négative : le fragment n'est plus un fragment ; il est complété par le tout, l'unité fondamentale qui précède le morcellement. Grâce à ce redoublement de la négation, le fragment devient symbole

authentique du tout infini ; il est lui-même vu comme un tout, intact.

Et cette symbolisation cultuelle va transformer le quotidien, dans le sens cette fois d'une positivité. *"Tout ce qui est séparé se retrouve"*. Le sacré devient authentiquement ce souvenir de l'intégrité qui nous liait au monde, dont parle Fink. Il ne se contente pas de dissimuler - comme le ferait un écran qui permettrait l'oubli - la relation souffrante de l'homme au monde ; il ne consiste pas à remplacer simplement une réalité par une autre, illusoire celle-là, et purement imaginaire. Le sacré transforme en profondeur cette relation de souffrance, la dissimulant derrière son masque ou son voile, et la conservant intacte, dans le même temps.

De la même façon, le psychodrame, en réunissant des gens en groupe, ne se contente pas de dissimuler leur souffrance sous l'illusion rassurante de la communication et de la grégarité. Par le jeu, il renvoie aussi à la souffrance ; grâce au jeu, celle-ci peut acquérir, ou plutôt tenter d'acquérir son statut d'action symbolique, ayant désormais un sens pour tout le monde. Le jeu psychodramatique, tout comme le jeu cultuel, n'est pas une quelconque re-présentation, une simple copie de la vie, mais un symbole. C'est là qu'il trouve sa fonction cathartique, fonction qui le rapproche cette fois du rêve. Non pas la catharsis "purgative" (Robinson, 1988, p. 2) d'un monde tristement sanitaire, mais une catharsis purificatrice, telle que si bien décrite par Lacan à propos de la tragédie antique (L., 1986). L'action jouée devient symbolique d'une autre réalité qui se révèle, ou d'une réalité qui se révèle autre. Le jeu devient symbole de la réalité psychique, partie qui représente, représentifie le tout.

On verra plus loin que le rôle du psychodramatiste est de maintenir cette ouverture à l'Autre, au tout. Parce que, si le groupe peut représenter le tout, ici et maintenant (objet a), c'est également le cas du psychodramatiste, - pour autant qu'il refuse de laisser le groupe s'immerger dans ce que j'ai appelé "l'illusion groupale", où il serait sensé occuper, lui, la place mystérieuse et lourde de significations d'une sorte de prêtre omniscient.

Le sorcier, le chaman, l'officiant, au contraire, ne refusent pas d'occuper cette place du supposé "tout" savoir, du vicaire des dieux; et c'est justement parce qu'ils l'occupent, cette place, parce qu'ils jouent ce rôle vicariant, qu'ils sont considérés comme sacrés, comme scellant les liens de la communauté et permettant à chaque individu de devenir, au-delà de sa finitude prosaïque, partie du tout grâce à leur médiation : chaque sujet se trouve dès lors transformé et aliéné. Tandis que, quand cette fonction symbolique est refusée, chaque sujet se trouve renvoyé à lui-même. Si le jeu cultuel a pour fonction de préserver le groupe social des puissances invisibles, divines et démoniaques, tout en les révélant, le jeu psychodramatique a pour fonction de permettre à chaque sujet d'advenir à sa subjectivité, en faisant siennes les puissances communes et singulières qui le traversent.

Pour E. Fink, le jeu cultuel renvoie donc à la fonction des images mythiques. Images qui sont des expériences originelles, productions collectives et production du collectif. Ce qui signifie et ce qui est signifié coïncident. "*Le symbole, c'est la chose finie en tant qu'elle laisse transparaître, dans son intérieur, l'action du monde qui la conditionne.*" (F., 1966, p. 142) Mais le culte évoque aussi la perte du paradis perdu, de l'unité perdue, de l'harmonie perdue : le sacré devient le représentant de toutes les choses non sacrées. Il en est bien le représentant, et non une quelconque signalisation simplement évocatrice, comme le serait un poteau indicateur : il en est la symbolisation et les signifie dans leur vérité.

Jean Gagnepain a systématiquement développé ces médiations typiquement humaines, les opposant au traitement dit "naturel" (G., 1982, et *Anthropo-Logiques 1*, 1988). Notons une importante différence de vocabulaire : ce que j'appelle ici "signal", Gagnepain l'appelle "symbole", qu'il lie quant à lui au traitement dit naturel ; réciproquement, ce que Fink appelle "symbole", Gagnepain l'appelle "signe", "outil", "personne" ou "norme". Pour lui, la rationalité humaine procède par ces médiations dialectiques, s'analysant en *instances* (négativisations de la symbolisation immédiate opérée par l'animal, et

qui rend le signe grammatical, par exemple, impropre à la désignation) et en *performances* (réinvestissement, par exemple rhétorique, du signe en concept, qui nie l'impropriété grammaticale, sans l'annuler pour autant, et fait retour aux choses). Ces médiations produisent un sens, mais il est devenu ambigu : il a perdu son univocité et devra donc être *inter-prété*.

Mais revenons à Fink. L'action rituelle, dit-il, actualise dans la communauté ce qui régit le tout. "*Le processus total trouve comme un reflet dans l'action vicariante du magicien*" (F., 1966, p. 167). Ainsi, la forme première du savoir sur le monde est sans doute sacerdotale et sacrée. La magie est révélatrice d'un premier savoir humain.

Un autre aspect essentiel de l'efficacité du jeu cultuel est le **caractère positif de l'apparence**. Tout le monde sait que, derrière le masque, il y a un homme. Cette connaissance, d'après l'auteur, est la condition indispensable pour que le symbole puisse se manifester. Par un déguisement humain, le démoniaque lui-même devient visible. A cause de cette irréalité de l'apparence ludique, le symbole peut renvoyer à une réalité plus originelle de l'être. "*En masquant, l'homme perd l'univocité et peut participer à l'ambiguïté qui caractérise les démons*" (F., 1966, p. 179).

De même, je pense que l'apparence ludique du jeu psychodramatique permet, par une médiation comparable, l'accès à la réalité symbolique, singulière et collective à la fois, du psychisme. L'acteur et le spectateur perdent l'univocité du sens commun et peuvent participer à l'ambiguïté qui caractérise le "pulsionnel".

III

En résumé, ce que Fink nous montre, en analysant ainsi le jeu cultuel archaïque, sa magie des masques, sa technique magique et la représentation des dieux dans le drame mythique, c'est que le jeu en tant que tel a eu la valeur d'un commerce privilégié avec les puissances divines, tandis que le joueur était considéré comme doué d'une forme de vie qui le rapprochait au plus près des dieux.

En s'inspirant d'une interprétation métaphysique possible du jeu, pour laquelle l'apparence du monde du jeu a le caractère d'une copie, d'un reflet, d'une *mimésis*, Fink conclut :

"Le jeu humain est un mode particulièrement remarquable sur lequel l'existence se rapporte au tout de ce qui est, et sur lequel elle se laisse traverser et animer par le tout." (F., 1966, p. 228)

Dans le jeu, l'homme se transcende lui-même, il saute hors de lui-même... Il peut toujours recommencer et rejeter le fardeau de son histoire. Le jeu est ainsi à la fois *moins* que la chose sensible, et donc leurre, mais aussi *plus* que les choses ordinaires. Il interrompt le souci quotidien, nous en sépare, et se constitue en monde, médium symbolique du tout. Par la dualité de la réalité et de l'irréalité qu'il véhicule, le jeu crée un espace potentiel, ou encore cet espace **transitionnel** dont notre titre promettait l'explicitation.



La mutation du héros dans l'espace scénique du théâtre

"Et l'oracle a prévenu l'exilé qu'il trouverait un abri et l'hospitalité "à la limite d'un pays" ou "dans un pays extrême", èlthonti chauran termian".

VIDAL-NAQUET.

Pierre Vidal-Naquet nous donne, dans l'article dont nous avons tiré la citation ci-dessus, - article intitulé : "Oedipe entre deux cités - Essai sur l'Oedipe à Colone", publié en 1988 -, une vue saisissante du renversement, de la mutation du héros dans l'espace scénique. Cette mutation nous intéresse parce qu'elle évoque autant la métamorphose du sacré que le changement profond rendu possible par une psychothérapie.

Que cette mutation d'Oedipe s'opère entre deux cités, comme on a vu qu'il s'en opérait une pour tout être passant d'un espace profane à un espace sacré, n'est probablement pas sans rapport avec la médiation psychodramatique. Et l'analyse de Vidal-Naquet pourra, pensons-nous, nous aider à une conceptualisation plus fine de notre travail.

Comment Oedipe, banni de sa ville et errant comme il l'était, devient-il héros en arrivant à Colone ? Dès le début de la pièce, Sophocle a partagé l'espace de la scène en deux : d'un côté, le bois sacré, couvert de lauriers, d'oliviers, de vignes, et où chantent les rossignols ; de l'autre, l'espace libre, profane - zone permise à tous. Oedipe, accomplissant son destin et devenant, par sa mort, un héros, va, dans cette pièce, aller et venir sans cesse de l'espace sacré à l'espace profane.

Sophocle se paiera même un jeu de mots à propos de ces changements de lieux, que délimite rigoureusement un chemin ; Oedipe dit en effet à Antigone : "Cache-moi dans le bois, le pied hors du chemin - *ex hodou poda*", ce qui est à peu près la même chose que son propre nom mis à l'accusatif - *Oidipoda*. Oedipe est donc celui "qui a le pied hors du chemin", celui qui n'est plus "droit dans ses bottes", mais qui va montrer ici qu'il n'a plus non plus "les pieds sur terre" puisqu'il accède, dans le même temps, à *un autre lieu*, acquérant la dimension de héros. Il sera en fait question d'un lieu d'où il puisse parler, et d'où il puisse entendre et se faire entendre.

Dans le psychodrame, la question n'est-elle pas également de trouver le *lieu* d'où l'on puisse ainsi parler et entendre ce qui se dit ? S'agit-il d'autre chose que de ce qu'un autre poète appelait "le lieu et la formule" ? Ce n'est pas le lieu commun du groupe, qui n'est, nous n'y insisterons jamais assez, que la condition préliminaire du jeu. Le lieu de l'action, du drame, lieu symbolique qui donne accès à la parole, c'est le jeu, lieu *d'entre-deux* par excellence.

Tout au long de la pièce de Sophocle, Oedipe va se maintenir au seuil des deux lieux que sépare et réunit le chemin, à un endroit où il reste insaisissable, "à la frontière exacte - une de plus - *du sacré et du profane*." (V-N, 1988, p. 146)

Je dirais que dans un psychodrame ce lieu décisif se constitue par le *passage* du groupe au jeu, et par le passage inverse du jeu au groupe, un autre passage s'opérant ensuite du groupe à la vie sociale, et réciproquement. Dans le groupe, le sujet dit des choses, en s'accrochant comme il le peut au regard des

autres ; dans le jeu, il parle et entend des choses qui lui viennent d'ailleurs, d'un ailleurs différent de l'espace social du groupe, de son histoire à lui, les autres se faisant les échos de sa parole. La fascination des regards ne peut être rompue, évitée, que par ce passage de l'un à l'autre lieu - la dernière parole devant être entendue d'un lieu tiers, celui, neutre, de l'observateur du jeu.

Oedipe joue ainsi son dernier acte dans l'entre-deux entre le sacré et le profane, le fabriqué et le naturel. Sur la scène, cette bipartition existe aussi : "l'Oedipe à Colone", dit Vidal-Naquet (p. 148), nous fournit sans doute, avec *Les Phéniciennes* d'Euripide, l'exemple le plus manifeste d'une séparation entre les acteurs et le chœur. " Et l'auteur de citer P. Arnolt : "L'idée de séparation est la base même de la scène qui ouvre la pièce". (Je me demande d'ailleurs personnellement si l'idée morénienne de scènes en escalier ne rejoint pas ici, concrètement, cette tension des lieux de passages qui soutient la mutation du héros.) Vidal-Naquet conclut (p. 148) en disant :

"L'Oedipe à Colone est une tragédie du passage. On y voit Oedipe, ayant franchi les frontières, s'installer sur une frontière, puis, innocenté par la Peithô, la Sainte Persuasion qui l'anime, passer d'Athènes à un autre monde. J'ai tenté ici de montrer que, jusque dans le détail de la mise en scène, la tragédie réfléchissait

sur les frontières, celles qui séparent les hommes, celles aussi qui leur permettent de se réunir".



Avec l'interprétation mythique du jeu cultuel de E. Fink, nous avons vu l'importance du jeu symbolique. Dans la dernière pièce de Sophocle telle qu'analysée par Vidal-Naquet, nous voyons à présent que l'essentiel du destin du héros se joue finalement *dans l'entre-deux de la vie et de la mort*, en un lieu où Oedipe, aveugle, guidera à son tour ses filles et où il confiera à Thésée, le roi d'Athènes, "des décrets interdits aux lèvres humaines" (Sophocle, édit. 1964).

Dès lors, le sacré prend une dimension tragique, dans le sens où il rejoint la destinée individuelle de l'homme, alors que, dans la religion archaïque, il réconcilie les membres de la communauté avec les dieux. J'ai tenté de montrer ailleurs (Robinson, 1988, 2) comment les Mystères d'Eleusis avaient préparé ce passage du religieux au tragique. Mais le savoir humain s'est détaché progressivement de son origine sacerdotale et sacrée, et d'autres "technè" ont remplacé le rite, le masque et les fêtes solennelles. D'autre part, l'époque de la tragédie héroïque est révolue : moment décisif de l'histoire de la culture, où l'homme s'est individualisé et a tenté d'assumer sa solitude.



2. *le jeu,* *principe de toute culture*

Jeu de l'enfant - Rationalité et jeu - Jeu et psychothérapie

Sur le rivage de mondes sans fin
des enfants jouent

R. TAGORE,

cité par Winnicott.

Opposer le jeu au sérieux, et croire ainsi en repérer la nature purement ludique, nous fait manquer un aspect fondamental de la réalité humaine et une possibilité essentielle d'analyse de celle-ci ; cela suppose en effet que l'on sépare le jeu - considéré comme du domaine de l'irréel et de la fantaisie - d'une réalité humaine en quelque sorte établie, immuable, comme si cette réalité nous était depuis toujours et à jamais donnée. (En tout état de cause, l'interprétation métaphysique du jeu, comme le dit E. Fink, ne nous paraît d'ailleurs pas plus fondée, le jeu n'étant en fait, selon ladite conception, qu'un simple *reflet* de la réalité.)

On peut au contraire tenter de déconstruire cette réalité anthropologique du jeu pour en comprendre le ressort et l'efficacité ; il s'agira du même coup de l'analyser comme une dimension de la rationalité humaine. Et c'est ce qu'a tenté de faire J. Ehrmann (1978, pp. 452 et sqq). Nous nous trouvons ainsi en présence de deux approches radicalement divergentes du jeu : la première insiste sur l'opposition entre l'apparente gratuité du jeu, son caractère imaginaire, et le raisonnable, le "sérieux" de l'existence quotidienne - cette approche est celle de gens comme Huizinga ou Caillois - ; la seconde approche est de déconstruction du donné immédiat et de recherche du sens, et c'est celle que nous retiendrons.

Voyons plus en détail ces deux façons si différentes de parler du jeu. Pour Caillois (1967, pp. 42-43), le jeu est une activité libre, séparée, incertaine, improductive, réglée et fictive. Il s'oppose à la réalité sociale de tous les jours, celle du travail, du sérieux, du souci et de la production. Suivant en cela Huizinga (*Homo Ludens*, 1938), Caillois

pense que le jeu est du sacré qui a perdu son efficacité magique, par retranchement du mythe ; après avoir été de moins en moins mythique, notre civilisation serait de moins en moins ludique - et donc de plus en plus sérieuse.

Mais, en opposant ainsi le jeu à la réalité, ou le jeu au sacré, on est du même coup obligé d'opposer le vrai et le faux, l'objectif et le subjectif... : or, l'enjeu véritable de ces oppositions, qui ne sont qu'apparentes, est le sujet humain lui-même, tout à la fois joueur et joué.

Dans le jeu, le sujet humain est tour à tour décomposé et recomposé, tout autant qu'il compose et recompose à partir du réel. C'est particulièrement évident dans le jeu de la communication humaine, où l'échange est médiatisé par des signes : en fait, comme le montre bien Gagnepain, les médiations du signe, de l'outil, de la personne et de la norme dont il parle sont des jeux d'assemblages et de désarticulations, par lesquels l'homme produit du sens et crée du langage, du travail, des rôles et des valeurs. En un mot, le jeu est notre nature même. Comme le dit Ehrmann :

"Les règles du jeu tracent en même temps et dans un même mouvement les limites d'un dedans et d'un dehors, d'un ici et d'un ailleurs, se définissant l'un par rapport à l'autre." (E., 1978, p. 456)

Le jeu est donc le paradigme possible de toute symbolisation culturelle et individuelle. C'est ce que Freud avait compris lorsqu'il analysa le jeu de l'enfant à la bobine (le célèbre *Fort-Da*). C'est dans ce sens aussi que Winnicott a pu parler d'*espace potentiel*, - espace de créativité dont l'objet transitionnel est une modalité décisive pour l'enfant

dans la constitution d'une réalité intérieure, d'un "dedans" par rapport à un "dehors". D'ailleurs, pour Winnicott (1971, p. 13), l'aire intermédiaire du jeu et des phénomènes transitionnels devient le domaine culturel tout entier. Cette *aire intermédiaire*, qui n'est ni la réalité psychique interne, ni la réalité extérieure, on peut la rapprocher de l'entre-deux - ni sacré, ni profane - où Sophocle situait Oedipe.

Cette zone est précaire. Le moment clé, dans le jeu de l'enfant comme dans la psychothérapie par le jeu, "*c'est celui où l'enfant se surprend lui-même*" (W., id., p. 72). Et ces moments de véritable "surprise" sont rares. L'enfant n'accède à l'aire du jeu que dans un état proche du *retrait*, qui est l'équivalent de la concentration des adultes. Le jeu implique en effet le retranchement du monde, dans un espace-temps différent. Et Winnicott ajoute que ce retrait n'est possible que s'il y a *confiance*.

Dans le domaine du psychodrame, le retrait commence dès les entretiens préliminaires et la formation du groupe qui inaugure chaque séance ; la fonction de ce retrait instauré par rapport au type de relations et au rythme de vie habituels est d'établir les conditions qui permettront le jeu, dont la confiance empathique est sans doute la plus primordiale.

Dans l'aire du jeu, l'enfant utilise des objets, des fragments du monde extérieur, qui perdent donc leur signification sociale commune. Ces fragments, il les manipule en leur conférant une signification nouvelle, alimentée par les pulsions - fragments internes tout aussi menaçants que les fragments du monde. De même, le corps et la personne de l'enfant peuvent être considérés comme un fragment du monde parce que, si l'enfant est le lieu de sensations et d'excitations internes, il est simultanément perçu, objectivé et nommé par le monde extérieur.

D'autre part, dans ce mouvement de retrait, se constitue une forme globale, unificatrice de l'être et du corps, et dont les fragments, objets, actions, mouvements - érotisés - deviennent les symboles, au sens où E. Fink entend ce mot. On peut dire que cette forme globale est *orthopédique*, pour utiliser

un mot de Lacan à propos de l'image du corps : c'est la matrice du *sentiment d'exister en tant qu'unité autonome*.

Cette dynamique du jeu de l'enfant, jeu spontané et créateur dans l'optique d'un Winnicott, peut être également rapprochée de l'analyse faite par J. Schotte du circuit pulsionnel du moi à partir du schéma szondien (Cfr. art. de Mélon in *Psychiatries*, 1981/1, p. 80, et *La dialectique des pulsions* de Mélon et Lekeuche).

Le temps 1 du circuit (*p-*) est le temps pré-objectal de la non séparation, - temps de la fusion et de la participation originaire. Chez l'enfant, c'est le temps d' "avant le jeu", temps de la mère. Le temps 2a (*k+*) implique la séparation première : temps de retrait, temps "auto" de retournement sur le corps propre, de rebroussement dans le fantasme, d'introjection et d'introversio, qui privilégie la réalité interne ; c'est un moment proche de l'hallucination. Le temps 2b est le temps de la négation (*k-*), du dégagement à l'endroit du fantasme et des objets internes : ce temps 2b négativise l'introjection du temps 2a. - C'est le temps essentiel dans la théorie de Winnicott : temps intermédiaire, temps créateur. - Le temps 3 (*p+*) est le temps transcendantal : "*Le sujet s'y trouve confronté à la parole de l'Autre et aux questions de son identité et de sa filiation*" (Mélon, 1981, p. 81). - C'est le temps de l'*exister* autonome, pour Winnicott : l'enfant existe devant l'autre. Ajoutons que, chez Schotte, les positions "2" sont médiatrices par rapport aux positions "1" et "3", qu'elles soumettent à un traitement dialectique et que, de plus, chaque position à sa pente pathologique possible.

Dans le rapprochement esquissé ci-dessus, l'espace potentiel dont parle Winnicott, et qui implique tout le circuit de 1 à 3, serait donc surtout caractérisé par les positions 2 : *retrait* et *négation*. Ce rapprochement entre la théorie de Winnicott et le circuit du moi szondien se soutient d'autant plus que l'activité créatrice et la quête du moi sont, pour Winnicott, corrélatives.

Quant à la théorie de la médiation de Gagnepain, son grand intérêt réside ici dans le fait de considérer le travail, les rôles et les valeurs comme d'autres médiations possibles pour l'homme, d'autres *espaces de jeu* pourrait-on dire - ces médiations s'articulant l'une à l'autre. Mais la médiation ludique implique un paradoxe : "L'utilisation d'un objet symbolise l'union de deux choses désormais séparées, le bébé et la mère, en ce point du temps et de l'espace où s'inaugure leur état de séparation." (Winnicott, 1971, p. 134). L'observation faite par Winnicott du jeu de va-et-vient entre les bordures de deux rideaux rejoint celle du jeu de la bobine faite par Freud : il y va de l'union et de la séparation, en même temps. Le paradoxe vient de l'opposition, dans l'espace médiateur, entre l'affirmation ($k+$) et la négation ($k-$), et, aux extrêmes, de l'opposition entre la fusion ($p-$) et la séparation ($p+$) : ce paradoxe doit être "accepté, toléré, et non résolu." (W., id., p. 75)



On retrouve ce paradoxe dans la théorie du jeu et du fantasme de Gregory Bateson (1977, pp. 209-223). Ce texte va nous permettre de faire un pas de plus vers une analyse de l'efficacité du jeu en psychodrame.

Pour Bateson, dans le passage de l'animal à l'homme, une étape décisive est franchie quand l'organisme cesse de répondre de façon automatique aux signaux. Le signal devient signe parce qu'il peut être jugé vrai ou faux, qu'il peut être nié, voire falsifié. Il n'est plus univoque, il devient ambigu (le signal, lui, n'est qu'un signal, rien de plus). Cela implique que, dans la communication, un signe méta-communicatif indique la valeur relative du message. Et c'est exactement ce qui se passe dans le jeu : celui-ci n'est possible que si les organismes qui s'y livrent "sont capables d'échanger des signaux véhiculant le message: "ceci est un jeu"" (Bateson, id., p. 211). Ce message contient infailliblement un paradoxe : "Les actions ou les paroles auxquelles nous nous livrons ne désignent pas la même chose que désigneraient les actions ou les paroles dont elle sont des valant-pour."

Dans le psychodrame, cela donne ceci : "Ce que je dis à mon père, ici et maintenant, je ne le lui dis pas vraiment". De la même façon, l'enfant, dans le jeu spontané, sait et fait savoir que "ce n'est pas pour de vrai". Sont incluses dans le jeu une affirmation et une double négation ; par exemple :

- 1) "Je ne suis pas le Benjamin que vous dites", ou "Je ne suis plus le Benjamin que vous croyez" - première négation ;
- 2) "Je suis Zorro" - affirmation ;
- 3) "Je ne suis pas vraiment Zorro", - deuxième négation.

Bateson fait remarquer que, dans le langage, règne le même paradoxe ; Magritte l'a montré quant à lui pour les images. Est-il nécessaire de rappeler son "Ceci n'est pas une pipe" ? Et, de fait, cette pipe, là, sur la toile, n'est pas une pipe. De la même façon, le mot "chat" n'est pas le chat : il ne griffe ni ne miaule. Le mot implique donc négativement qu'il n'est pas la chose. Cependant, positivement, le mot désigne bien le chat : la deuxième opération - que Gagnepain appelle le réinvestissement rhétorique - nie la première négation. Et ainsi du jeu : il renvoie à quelque chose sans être identifiable à cette chose. Le mordillage ludique, par exemple, dénote la morsure, sans pour autant connoter ce que dénoterait la morsure même.

Au cours du psychodrame, les actions sont possibles, dans le jeu, justement parce qu'elles sont niées par le message métacommunicatif du jeu : "Ceci qui se passe n'est pas réel". Et pourtant, il y a là une réalité, mais une réalité apparemment double, dont il faudrait comprendre le ressort.

Tout d'abord, ces paroles prononcées lors d'une action intense doivent produire un effet sur les images que l'acteur a des personnages qu'il met en jeu - lui-même compris - et sur les rapports qu'il entretient avec lesdites images. Prenons le cas d'une jeune fille qui, dans le jeu, s'adresse à son père mort et lui dit : "J'ai toujours cru que tu nous avais abandonnés". Cela doit avoir de l'effet sur les images mentales qu'elle a d'elle-même, de son père, des autres, et sur les relations qui les lient. D'autant plus que, toujours dans le jeu, le père va répondre, que la mère pourra intervenir également, et qu'il faudra continuer le jeu jusqu'à son terme.

D'autre part, ces paroles prononcées-jouées ne sont pas sans effet sur les images et les relations qui lient les personnes présentes dans le groupe. Ces effets suivent les axes diachronique et synchronique des positions désirantes qui se révèlent à tour de rôle ; on pourrait même dire que ce sont, pour l'acteur, - et dans le sens musical du terme, - comme différentes *interprétations* de lui-même.

Et cependant, le message métacommunicatif "ceci est un jeu" ne rend pas possibles, pour autant, *toutes* les actions. La magie n'est pas automatique. La résistance au jeu traduit la négation à l'oeuvre dans le sujet lui-même, qui n'a d'autre origine que le refoulement. Si bien que le paradoxe du jeu nous apparaît finalement comme une (dé)négation dans laquelle, comme l'avait noté Freud, le refoulement est en partie levé (on assiste à ce que Freud a appelé sa *Aufhebung*). Il ne s'agit pas d'une prise de conscience au sens strict du terme, mais de la conscience qui se prend au jeu, et libère le sujet des limitations du refoulement le temps que dure le jeu. L'efficacité de celui-ci tient donc précisément de la (dé)négation (*Verneinung*) qu'il opère et par laquelle l'être apparaît sous la forme du "ne pas l'être".

Bateson n'est pas très éloigné de cette caractéristique du jeu quand il parle d'une "région incertaine où se rencontrent et se chevauchent l'art, la magie, la religion" (op. cit., p. 214). Pour en comprendre le paradoxe, il fait appel à la distinction freudienne entre les processus primaires et secondaires : "C'est sur cette partie de l'esprit que repose la validité psychologique du cadre paradoxal du jeu" (id., p. 216). Cela veut dire que, d'un certain point de vue, ce qui se passe dans le jeu est vrai, malgré la négation qui le permet et le fonde ; et ce point de vue est celui des processus primaires, que Bateson associe aux rêves et aux fantasmes. Ceux-ci n'élaborent pas de méta-énoncés, qui sont l'apanage des processus secondaires, autrement dit de la pensée consciente. La négation primaire, qui permet le jeu, ne touche en aucune façon au contenu, dont il n'y a pas de sens à se demander s'il est vrai ou faux ; mais il y a quelque chose de vrai dans la manière dont le jeu se fait, et qui apparaît, qui surgit dans la spontanéité.

Le cadre-jeu remplit ici le même office que la règle du tout-dire sur le divan. Carte et territoire - distinction reprise à Korzybski - , c'est-à-dire la distinction entre la chose (le désir, par exemple) et son représentant, sont à la fois assimilés et distingués.

L'analyse de Bateson semble malgré tout faire l'économie de la négativité propre au psychisme. En effet, on peut dire que l'inconscient est lui-même le fruit d'une négation (cfr. J. Hyppolite, 1966 ; S. Freud, 1985 ; J. Lacan, 1966 ; R. Pirard, 1977). L'auteur va enfin tenter d'appliquer sa théorie du jeu à la psychothérapie. Il émettra d'abord l'hypothèse selon laquelle le processus psychothérapeutique varierait peut-être selon l'usage que le patient fait des cadres, et selon leur maniement par le thérapeute. On retrouve là l'intuition de Palo Alto à propos de la schizophrénie : "l'absence de cadres métacommunicatifs... caractérise les communications des schizophrènes...", dira Bateson (op. cit., p. 221). Mais ensuite il se contentera d'établir assez rapidement que la psychothérapie consiste à changer les habitudes métacommunicatives du patient par l'intermédiaire, nécessaire, des paradoxes du jeu portant sur le transfert. C'est donc dans le transfert que la métacommunication se fera. Cette intuition clinique de Bateson à propos du maniement du cadre par le thérapeute ne sera malheureusement pas développée plus avant.

III

De cette analyse du jeu, on peut conclure que ce dernier permet effectivement une certaine levée du refoulement. Pourtant, comme le fait remarquer Pirard (1977, p. 128) : "une reconnaissance intellectuelle ne change rien à l'essentiel du refoulement tant que, dans le transfert, le trauma n'est pas revécu et les limites du moi retracées." Le jeu psychodramatique apparaît comme une (dé)négation agie, dont l'aspect métacommunicatif prépare la reviviscence en acte dans la réalité immédiate et positive du transfert.

3. le psychodrame

La médiation efficiente du transfert dans le psychodrame

Si nous jouons le jeu assez longtemps...
le jeu finit parfois par se jouer de nous.
HARRY PATTERSON

L'intérêt de l'analyse de Bateson, à mon sens, est d'avoir situé la question du jeu en psychothérapie à la fois dans sa logique formelle et dans la singularité du rapport du client au thérapeute. Cette singularité du rapport thérapeutique, je l'appellerai **transfert**, en englobant sous ce terme d'une façon large la singularité du client et celle du thérapeute. Déjà Winnicott y faisait référence, et dans ce même sens intersubjectif, disant que la psychothérapie ne permettait un progrès que si l'aire de jeu du patient et celle du psychothérapeute se chevauchent. J'appelle donc ici transfert tout ce qui va venir, par sa singularité, *contredire* la logique formelle du dispositif groupe-jeu. Ce dispositif est censé permettre et favoriser, par le statut fictif, non réel, qui est le sien (donc grâce au truchement d'une négation) l'accession à la "réalité" singulière qui sous-tend le symptôme, de même qu'à la symbolisation, c'est-à-dire à l'élaboration et à l'efficacité symbolique de celui-ci.

Cependant, dans la pratique à laquelle nous sommes quotidiennement confrontés, ce dispositif a rarement un tel effet, qu'on pourrait en quelque sorte appeler "magique". Qui plus est, la "magie", quand elle a lieu, résiste peu à la séparation en fin de jeu : lorsque les gens se quittent, que le groupe se dissoud, l'effet s'efface, les symptômes reviennent. En ce qui nous concerne, une autre limite de l'effet magique est qu'il favorise de fait la cohésion du groupe, et va donc à l'encontre de l'individualisation. Ceci est très important, et nous y reviendrons.

Mais ce qu'il s'agit de voir surtout ici, c'est qu'il existe dans le chef des participants une forme de **résistance** à la magie - résistance que l'on rencontre déjà dans la difficulté dont ils font preuve à tout simplement *jouer*. C'est que

s'instaure, dans l'ici et maintenant de la situation psychodramatique, la dimension d'un groupe réel : le regard des autres est bien réel, et, plutôt que de s'exposer dans l'aventure d'un jeu, mieux vaut, se dit-on, tenter d'obtenir les satisfactions immédiates que peuvent procurer les relations de groupe, - ce qui implique bien entendu que l'on s'aveugle plus ou moins consciemment sur leur caractère illusoire. Ou bien, autre variante, on préfère affronter et soutenir le regard du groupe, pour faire du jeu un "spectacle" qui sera sécurisant pour tout le monde.

La résistance, à l'inverse, peut aussi aller dans le sens de la méfiance et du dénigrement : le groupe n'est pas bon, le jeu ne sert à rien... et mille autres formes de refus. Evidemment, au-delà de ces freins et refus singuliers émis par des participants, la demande même de jeu, le choix d'une scène ou d'un problème à jouer peuvent également être suspectés de se soutenir davantage de la réalité immédiate du groupe que d'une acceptation véritable du jeu comme tel. *En fait, chaque participant va interpréter à sa façon le dispositif formel ; chacun va l'utiliser en fonction de la force qui, dans le conflit qui l'habite, lui offre le plus de satisfaction immédiate, au détriment d'une avancée véritablement subjective.*

Malgré la diversité infinie des transferts possibles, on peut cependant en repérer certaines modalités ou types généraux, qui viennent contredire de façon caractéristique la logique du dispositif mis en place. M'inspirant d'une suggestion de Bateson, qui indique qu'il y a chez les gens plusieurs façons de manier les cadres logiques et les paradoxes, je distinguerai *trois types de transferts*

possibles dans la situation du psychodrame : un transfert névrotique, un transfert pervers et transfert psychotique - quitte à ce que ceci soit en contradiction, dans un premier temps, avec la découverte freudienne pour laquelle il n'existe de transfert que névrotique, et quitte à n'utiliser ces vocables de "névrotique", "pervers" et "psychotique" que comme de simples adjectifs qualifiant les modalités transférentielles en question.

- Le transfert est, à mon sens, "**névrotique**", quand le dispositif du groupe est surinvesti positivement tandis que celui du jeu se trouve désinvesti. Le groupe seul est vu comme réel, le jeu "n'est qu'un jeu", il est considéré comme purement fictif et sa valeur symbolique est niée : il ne représente rien, n'est révélateur de rien. Avec comme corollaire que la réalité psychique n'est pas élaborée symboliquement dans le jeu mais se trouve à l'oeuvre, de façon conflictuelle, dans toute la situation. La jouissance étant médiatisée par le conflit, le participant souffre d'être plongé, une fois de plus, dans un paradoxe insoluble.

- Par contre, je dirai le **transfert "pervers"** quand le dispositif du groupe et celui du jeu sont utilisés au seul bénéfice d'une jouissance immédiate. Le participant maintient formellement les distinctions groupe-jeu, et respecte scrupuleusement règles et techniques, mais il en tire son profit, déjouant la négation que constitue le jeu ; il substitue un autre message d'encadrement, excluant celui des thérapeutes, tout en ayant l'air bien entendu de s'y soumettre. Dans des cas de ce genre, les psychodramatistes sont "joués", et peuvent être réduits au rôle de simple spectateur. Si le transfert névrotique débouche souvent sur une plainte répétitive, un transfert pervers se résoud fréquemment dans l'amertume, une fois le plaisir passé.

- Le **transfert** enfin sera dit "**psychotique**" quand le dispositif de jeu est surinvesti de façon positive à tel point que le groupe lui-même devient le lieu d'émergence du fantasme. Le jeu n'est plus un jeu. Le participant est pris lui-même dans une réalité qui l'englobe et le dépasse. Il y a dans ce cas absence de message métacommunicatif : le participant est joué par la situation, alors que, dans le transfert pervers, il est joueur, les autres n'étant que joués, et que, dans le

transfert névrotique, il est joueur-joué, se maintenant dans cette indistinction souffrante et plaisante à la fois.

Ce qui rend le jeu transitionnel, c'est la maîtrise du transfert. Et le maîtriser implique qu'on le refuse : le transfert ne peut être médiatique - c'est-à-dire lieu même, espace-temps de la symbolisation - que s'il atteint la dimension paradoxale du jeu. Si l'on prend comme paradigme un transfert névrotique, on peut dire que celui-ci doit conserver l'aspect paradoxal qui est le sien d'être *à la fois* un amour véritable et de n'en être pas un. Ce paradoxe, semblable à celui du jeu, fonctionne cependant à l'inverse de celui-ci : dans le paradoxe du jeu, la négation est première et condition de la révélation ; dans le transfert, la négation est seconde par rapport à la positivité, à la réalité de l'amour. Ce qui donne sa force au transfert, c'est l'actualisation de motions pulsionnelles, conflictuelles, qui trouvent à se révéler; ce qui donne sa force au jeu, c'est la distanciation négative. C'est donc bien deux situations qui sont à l'inverse l'une de l'autre.

Dans le psychodrame, *le transfert sera renvoyé au jeu*, à ce qu'il dénote d'une des questions du sujet. En ce sens, le jeu est, de la part du thérapeute, sa réponse, son refus et son interprétation. Le transfert immédiat doit être élaboré symboliquement, traduit dans le sens du jeu : l'observateur n'est qu'un relais de cette réponse et de ce refus, qui ne souffre aucune discussion ; il est celui qui situe le cadre de la séance, mais se situant lui-même dans un "ailleurs" et "s'absentant" dans toute la mesure du possible. Ne doivent rester de sa présence que son apparence, sa voix, son style - ce qui, évidemment, peut suffire à alimenter le transfert. Par conséquent, le transfert n'a de chance de prendre sa valeur médiatique, *au-delà de son effet de résistance à la magie du changement*, que s'il traverse ces positions dialectiquement opposées que sont celle du groupe et celle du sujet, annulant ou métamorphosant la valeur de la première - la réalité relationnelle et immédiate du groupe social - et de la deuxième - la réalité fantasmatique du sujet. Dans cette perspective, il convient, du point de vue de la technique, de

réduire au maximum les relations dans le groupe, et de renvoyer systématiquement au jeu et à l'observation les "prises" transférentielles.

A mon avis, cette façon de procéder a pour effet de précipiter le paradoxe transférentiel de type névrotique sur les thérapeutes. C'est d'ailleurs ce qui est visé. Les thérapeutes, en tant que dirigeant, contrôlant le dispositif d'ensemble, sont pris, inévitablement, pour ceux qui savent. Le transfert sur les thérapeutes devient le lieu sacré, transitionnel, du jeu véritable qui permettra la transformation des participants. Alors que, pour Bateson, le cadre métacommunicatif de la thérapie permet au patient et au thérapeute "*d'échanger les idées qu'ils se font du transfert, pseudo-amour, pseudo-haine*" (op. cit., p. 222), je dirais, au contraire, que le transfert est d'abord ce par quoi le cadre thérapeutique institué par le thérapeute est **débordé**, ou supprimé. Et ce que j'appelle ici symbolisation ou élaboration symbolique est autre chose que de "*changer les habitudes métacommunicatives du patient*". Il ne s'agit pas simplement d'un "échange d'idées" ni même d'un "changement" de celles-ci, il faut que le transfert acquière authentique valeur de symbole. Ce que le participant demande finalement au psychothérapeute, lequel s'esquive sans cesse, est la même chose que ce que l'enfant demande constamment à l'adulte : un savoir sur la sexualité qui le traverse (cfr. J. Laplanche, 1987, p. 29). Si la technique psychodramatique est celle que j'ai indiquée, il sera inévitablement toujours fait appel aux thérapeutes, qui se trouveront dès lors chaque fois impliqués personnellement.

C'est selon les multiples variantes de cet appel que vont se jouer les tentatives mythiques de réaliser avec les thérapeutes les scénarios inconscients dans lesquels la sexualité serait parfaitement maîtrisée ; autant de pièges donc pour les théories sexuelles des thérapeutes en question, que le participant, subtil, aura vite fait de déceler dans les propositions de jeu, les attitudes ou les observations faites par eux. Si les thérapeutes savent refuser de savoir, d'enseigner, de guérir, et parviennent à renvoyer chaque fois de façon adéquate le participant au jeu,

de telle manière que celui-ci se retrouve toujours seul, s'ils savent qu'il ne sait rien de plus sur ces questions, alors le jeu pourra peut-être devenir pour ce participant le lieu symbolique, négatif et positif, de production de sa parole propre, et son espoir d'un savoir absolu s'estompera. Lors d'un psychodrame, ce que Laplanche appelle les "*refusements de rabattre le sexuel sur le plan de l'adaptation*" (op. cit.), se manifestent essentiellement par le **refus de rabattre le jeu sur le groupe, et vice-versa**. Renvoyer le transfert au jeu, - on pourrait presque dire "transférer le transfert" - , c'est renvoyer bien sûr le sujet à sa solitude dramatique, mais aussi au seul lieu d'où il pourra agir symboliquement.

C'est exactement le contraire du jeu culturel, et c'est exactement ce que Sophocle a fait d'Oedipe. Cette action symbolique, si elle a lieu, fera éclater les illusions du savoir. Dans ce creuset défilent toutes les théories construites sur l'autre et sur soi-même, sur le bonheur, la relation, le plaisir et la vie. L'action symbolique rejoint ce que Moreno appelait la **spontanéité**. A travers le transfert se purifie, dans le jeu, par renoncement et affirmation, la position désirante du sujet. Dans ce sens, il y a authentiquement catharsis, et le jeu comme le transfert sont bien des espaces transitionnels.

Dans le transfert pervers, le refus du thérapeute peut davantage se porter sur le jeu lui-même. Refuser de jouer sera affirmer et maintenir que ce qui est visé est autre chose, qui implique un renoncement à la maîtrise absolue. On peut constater que bien des transferts névrotiques se muent, dans le décours du travail psychodramatique, en transferts pervers. Ici, le groupe se révèle une limite pour le travail, parce que les autres participants, même s'ils sont "joués", participent au plaisir du joueur, ne fut-ce qu'en accablant celui-ci de reproches, dans lesquels il trouve une satisfaction masochiste.

Dans le transfert psychotique, le protagoniste sort de l'espace du jeu, sort des rôles, du thème, et impose une réalité fantasmatique qui ne souffre pas de négation immédiate. Ici, au contraire de ce qui est indiqué dans le cas d'un transfert pervers, il convient que le thérapeute s'expose, prenne un

rôle dans ce qu'il continue, lui, à considérer comme un jeu, et pousse l'action jusqu'à son achèvement, imposant alors d'en marquer la fin et de revenir au groupe. Je crois que cette délimitation stricte, et cette implication intense sont capitales pour permettre une élaboration du fantasme et d'une position subjective possible de la part du participant.

On peut se demander d'ailleurs si, pour certains types de demandes qui comprennent un transfert d'allure psychotique, le psychodrame, à cause du groupe qu'il suppose et du jeu qu'il instaure, n'est pas un outil thérapeutique privilégié. En effet, devant un transfert névrotique, la visée sera de maintenir la division du sujet, en refusant ses tentatives de totalisations (tentatives finalement assez perverses). Devant le transfert psychotique, au contraire, on s'efforcera d'offrir un réceptacle, une matrice symbolique où pourront se déposer, enfin, les fragments d'une identité perdue, compromise ou absente. Ceci n'est pas sans rapport avec le fait que plusieurs cliniciens du psychodrame affirment que celui-ci est particulièrement indiqué dans les cas de difficultés rencontrées par des adolescents, pour les organisations narcissiques

(psychoses) et les handicapés mentaux en institution (cfr. J. Gillibert, 1985, p. 151, et D. Widlöcher, 1978, p. 756).



Si, dans le jeu, le protagoniste est seul à agir, à concourir, à combattre, par le fait du transfert, ce qui se joue dans le psychodrame ne lui appartient plus en propre. Les enjeux de chacun, participants et thérapeutes, s'y trouvent symbolisés, en tant que fictifs et réels à la fois. Les transferts et contre-transferts sont analysés dans le jeu, c'est-à-dire déconstruits et révélés en même temps. S'il y a une maîtrise possible, c'est là qu'elle a lieu, là où précisément toute forme globale est résolument affirmée comme perdue. Ces moments sont rares et ponctuels, et rien ne peut garantir qu'ils aboutissent à quelque chose de définitif. Est-il vraiment possible, d'ailleurs, de se maintenir longtemps dans une expérience qui ne se donne pas de but sans reprendre la définition de l'aire intermédiaire donnée par Winnicott ?



Quelques mots encore, en guise de conclusion. Chacun, chaque participant d'un psychodrame, est à la recherche de sa vérité, la vérité du *je*. Cette recherche commence par une rupture, qui est celle qu'implique toute psychothérapie : rupture d'avec la symbolique sociale commune. Rupture et temps de retrait où les règles usuelles sont suspendues. En fait, le groupe psychodramatique arrache au champ social comme un morceau, un fragment, pour se constituer en groupe social artificiel. Le groupe, le jeu et le transfert, s'imbriquant l'un dans l'autre, seront marqués - par le dispositif mis en place grâce à une technique précise - du double caractère paradoxal d'être à la fois vrai *et* faux, réel *et* irréel. Moments de passage, où, pour un temps, la réalité est comme suspendue : que ce soit la réalité sociale, la réalité de l'échange, ou celle du désir. Et l'altérité y est, à chaque fois, modifiée.

Précisons que, si le jeu arrache le protagoniste au groupe, le transfert arrache au jeu des parties non intégrées de la personnalité de celui-ci : des fantasmes, des scénarios, des rôles, des normes. Ceux-ci sont déconstruits et recomposés dans le jeu, tour à tour et sans fin.

Dans le jeu de l'enfant, dans le théâtre et dans le rite religieux, la médiation dialectique se fait spontanément, sans passer par cette traversée, ce biais du transfert relationnel avec un thérapeute, à qui une demande est adressée ; dans chacun de ces trois cas, "quelque chose" tient lieu de forme globale, par où passera la symbolisation : c'est l'Autre, l'instance du système de signes, que, dans la religion par exemple, sorcier, chaman, officiant représentent, ou mieux, présentifient. Dans le psychodrame, cette instance, qui agit comme un *deus ex machina* extérieur

au jeu lui-même, c'est le psychothérapeute ; mais cette place, qu'il accepte en construisant le dispositif paradoxal du psychodrame, il la refuse également, laissant le supposé savoir en suspens. N'oublions pas que le transfert, c'est nous qui le créons, artificiellement : il y va là de notre désir de thérapeute.

Il faut donc faire une distinction nette entre le jeu spontané de l'enfant, les formations culturelles spontanées - comme le théâtre, le sport dans ses aspects créateurs, etc... et la **demande** de psychothérapie avec sa réponse psychodramatique. La demande, en psychothérapie, est une reconnaissance implicite d'un malaise, d'une difficulté à être, d'une impuissance, d'un non-savoir de la part du patient, et la réponse du thérapeute implique nécessairement que celui-ci se mette et soit mis en position de sujet supposé savoir. La médiation spécifique est donc ici le transfert de type névrotique ; elle est médiation dans la mesure où le thérapeute fonctionne comme *instance*, c'est-à-dire dans la mesure où il refuse de jouer un rôle quelconque dans la réalité. L'ouverture rendue possible par le jeu est comprise dans la négation même qu'il instaure. La maîtrise du transfert est dans son refus.

On pourrait tenter de faire l'économie de ce détour par le transfert et se dire, par exemple : "Faisons du théâtre, du sport, de la musique"... , ou vouloir rester dans le cadre d'activités religieuses au sens strict ; le problème est que, pour un certain nombre de gens, ce type de médiations ne suffit pas, ou est devenu impossible. Les exigences de l'individualisation moderne nous amènent à

subir bien souvent l'aliénation que comportent toutes nos formes sociales de culture, que ce soit dans l'art, le sport ou la religion. L'éthique du psychodrame, d'inspiration psychanalytique, dont j'ai tenté de me faire ici le défenseur, concerne la purification du désir individuel, purification qui passe par le *deuil de l'individualisation* ; il s'agirait donc d'une forme de démarche éthique qui puisse être proposée à l'homme moderne qui en fasse la demande, autrement dit à tous ceux qui souffrent des effets aliénants de notre culture, et qui éprouvent le désir de revenir à autre chose.

Dans le cadre d'un psychodrame, *le groupe* devient en effet symbole de l'unité sociale antérieure au morcellement de la société que nous connaissons ; *quant au protagoniste*, il y trouve l'occasion de redevenir un héros dans l'acceptation antique du terme, symbole de la collectivité unifiée et "personne" au sens plein du mot, en deça comme au-delà du tragique - ou du comique - d'un quelconque "personnage", comme aussi des contradictions sans fin de nos "personnalités" individuelles. *Le transfert* devient ainsi le symbole de l'unité du désir, antérieure à ses errances.

Pour terminer, et paraphrasant Winnicott selon lequel le jeu est une expérience qui ne se donne *pas de but*, je voudrais dire que le jeu, en psychodrame comme ailleurs, apparaît comme une expérience qui n'a également pas de fin.

Bernard Robinson

Ouvrages cités

- ANTROPO-LOGIQUES, 1, janvier 1988, Peeters, Louvain-La-Neuve.
 BATESON, G., *Vers une écologie de l'esprit*, Seuil, Paris 1977.
 CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, Coll. Folio, Paris 1950.

- CAILLOIS, R., *Les jeux et les hommes - Le masque et le vertige*, Gallimard, Coll. Idées, Paris 1967.
 EHRMANN, J., "Jeu et rationalité", in *Encyclopaedia Universalis*, 1978.

FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, Editions de Minuit, Paris 1966.

FREUD, S., *La négation*, PUF, Paris 1985.

GAGNEPAIN, J., *Du vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. Tome I : Du signe - De l'outil*, Pergamon, Paris 1982.

GILLIBERT, J., *Le psychodrame de la psychanalyse*, Champ-Vallon, Seyssel 1985.

HUIZINGA, J., *Homo ludens, Essai sur la fonction sociale du jeu*, Gallimard, Paris 1988.

HYPPOLITE, J., "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966.

LACAN, J., "Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud", in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966.

LACAN, J., *Le Séminaire. Livre VII : L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986.

LAPLANCHE, J., *Le Baquet - Transcendance du transfert*, PUF, Paris 1987.

MELON, J., "La position dépressive chez Szondi", in *Psychiatries*, n° 43-44, 1981/1.

MELON, J. et LEKEUCHE, Ph., "Dialectique des pulsions", in *Les Cahiers des Archives Szondi*, 2, 1982 (Paru également chez Westmal-Deboeck, Bruxelles 1989).

PIRARD, R., *Autour du refoulement - Essai métapsychologique sur la négativité en psychanalyse*, Mémoire, Louvain 1977.

ROBINSON, B., "La catharsis dans le procès psychothérapeutique - Les limites de la psychanalyse", in *Folia Psychodramatica*, Leuven 1988/2.

SOPHOCLE, *Théâtre complet - Oedipe à Colone*, Garnier-Flammarion, Paris 1964.

VERNANT, J.-P. et VIDAL-NAQUET, P., *Oedipe et ses mythes*, Edition Complexe, Bruxelles 1988.

WIDLOCHER, D., "Psychodrame", in *Encyclopaedia Universalis*, 1978.

WINNICOTT, D.-W., *Jeu et réalité - L'espace potentiel*, Gallimard, Paris 1971.

Demain , quelle éthique , quelle épistémologie en psychiatrie ?

par Philippe MEIRE (**)

Il existe des liens logiques très forts et très particuliers entre la dimension épistémologique et le questionnement éthique en psychiatrie.

Certes, des questions éthiques se posent ou doivent se poser dans toute branche de la médecine, comme dans toute activité humaine. Cependant, elles se posent de façon particulièrement cruciale en psychiatrie puisque celle-ci prétend s'occuper du psychisme humain, lieu même où s'élabore la question éthique. La manière dont les divers intervenants en psychiatrie conçoivent la personne humaine, "objet" de leur pratique, et corrélativement ses moyens éventuels d'objectivation, va modifier considérablement le questionnement éthique, voire le subvertir ou l'annihiler.

C'est pourquoi, la pratique psychiatrique ne peut se constituer que dans un dialogue, un mouvement constant d'aller-retour avec la question éthique, au travers d'une réflexion anthropologique et épistémologique. Les exemples de ce dialogue entre psychiatres,

anthropologues, phénoménologues et autres philosophes sont nombreux et révélateurs.¹

Ce dialogue entre le champ de la psychiatrie et le questionnement éthique se joue à deux niveaux, qu'il est artificiel mais commode de séparer pour la suite :

1° **le niveau épistémologique**, où seront discutées les particularités de l'"objet" d'étude de la psychiatrie et de ses moyens d'approche. Dans quelle mesure est-il possible d'aborder la psychiatrie de manière "scientifique", au sens d'un objet d'étude et de moyens d'objectivation reconnus ? Dans quelle mesure reconnaît-on les limites des approches scientifiques partielles et peut-on les intégrer dans une réflexion plus large de type philosophique ?

2° **le niveau de l'action** : Il ne s'agit pas de spéculations gratuites et sans conséquences... Divers types de compréhensions nosographiques et d'approches thérapeutiques en

(**) Texte présenté, le 15 décembre 1989, au colloque Demain, l'hôpital psychiatrique, organisé pour le Xème anniversaire de l'Hôpital Psychiatrique "Le Petit Bourgogne" à Liège.

1. Rappelons-nous ici comment l'école de Louvain a été profondément marquée par la pensée d'A. De Waelhens, ce philosophe et phénoménologue qu'interpellaient également la psychiatrie et la psychanalyse. Le titre du livre d'hommage qui lui a été consacré il y a quelques années par ses collègues, philosophes, anthropologues et psychiatres est révélateur à cet égard : *Qu'est-ce que l'homme ?*

[*Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à A. De Waelhens (1911-1981)*. Fac. Universitaires St-Louis, Bruxelles, 1982].

découlent, mais aussi divers styles de travail et de relation avec le patient, son entourage et l'équipe thérapeutique.

La deuxième partie sera donc consacrée aux conséquences pratiques de ces options et à la manière parfois bien difficile d'appliquer concrètement des convictions éthiques, dans une série de problèmes courants ou actuels en psychiatrie.

I. La question épistémologique

Il existe deux conceptions profondément différentes du psychisme humain, qui traversent toute la psychiatrie. La ligne de séparation ne se situe pas comme on le croit trop souvent entre une approche biologique et une approche psycho-sociale. Le vrai clivage se réalise entre une conception totalement déterministe du psychisme humain (même si la complexité de ces déterminismes le rend imprédictible) et une conception prenant en compte l'émergence d'une capacité d'auto-détermination, au moins partielle, de la personne par l'apparition de la conscience réflexive. Autrement dit, le partage se fait suivant le crédit qu'on accorde au sentiment de liberté chez l'être humain et donc à la possibilité d'un questionnement éthique.

a) Les positions réductionnistes

La position strictement déterministe ne se limite pas seulement à un réductionnisme biologique, largement inspiré par le modèle du psychisme animal. Les limites d'une telle réduction sont évidentes et il devient plus rare de voir encore défendre une telle position en psychiatrie, même si certains neurobiologistes comme Changeux espèrent pouvoir se limiter à un "homme neuronal". (Cf. L. Cassiers ²).

Il peut exister de manière plus masquée mais d'autant plus contraignante, un réductionnisme "psychologisant" ou "psychanalytique" tout aussi déterministe et objectivant pour le sujet humain. Ce n'est sans doute pas pour rien que les psychanalystes aux USA ont été surnommés *shrinkers* (des "réducteurs"...).

². L. Cassiers, "A propos de l'homme neuronal", *Psychoanalyse 1*, pp. 107-115.

De même, la salutaire réaction, retrouvée entre autres dans le courant antipsychiatrique, contre une lecture trop individualiste de la réalité humaine, a parfois viré à une lecture exclusivement sociologique, macro-sociale ou familiale, d'une interaction bien plus complexe à appréhender, comprendre et dynamiser.

La mise en évidence des différents déterminismes psychologiques (apprentissage, schémas cognitifs, règles de l'inconscient, ou lois du signifiant...) doit être intégrée dans une approche qui tienne compte de l'ensemble de la réalité, et ne peut servir à une idéologie confortable mais réductrice, et en fin de compte falsificatrice. Il nous faudrait, pour sortir des simplifications abusives et des oppositions stériles, utiliser une approche respectueuse de la complexité, une épistémologie complexe, en nous inspirant de la "méthode" d'E. Morin ³.

b) Le concept "bio-psycho-social"

Le temps de ces simplifications abusives semble révolu et on pourrait penser que la description, actuellement si fréquente au point d'être lassante, de la personne humaine comme un ensemble "bio-psycho-social" réalise enfin un oecuménisme de bon aloi parmi les soignants.

Ce langage apparaît séduisant et indiscutable car il rend compte d'une partie de la réalité mais il peut recouvrir des conceptions bien différentes. En effet, dans une position objectivante, excluant l'expérience subjective, il est possible de tenter une synthèse ou, en tout cas, de supposer une interaction de ces trois déterminismes (biologique, psychologique, social), pour arriver à ce qui deviendrait, à la limite, une description complète de la personne et de ses avatars psychopathologiques. Ainsi surgit une nouvelle vague déterministe, plus subtile car elle apparaît respectueuse des différentes tendances. En outre, elle a souvent une allure modeste, en reconnaissant l'impossibilité actuelle d'arriver à une description aussi complexe, et en laissant donc une part à l'inconnu et à un indéterminisme "empirique".

³. E. Morin, *La Méthode. - La nature de la Nature* (t. 1), 1977, Seuil ; *La vie de la Vie* (t.2), 1980, Seuil ; *La connaissance de la Connaissance* (t.3) , 1986, Seuil, et : *Les possibilités d'une épistémologie complexe* (à paraître).

Cette description "globalisante" est, cependant, insuffisante et dangereuse car elle ne tient pas compte du statut particulier du psychisme humain et de l'émergence de la personne. Certes, il est commode sur le plan scientifique ou académique, de distinguer trois champs distincts comme le biologique, le psychologique et le sociologique, mais en se tenant à pareille présentation, on ne voit pas très bien comment décrire l'émergence du sujet. Le comportement individuel est décrit comme le produit de l'addition de trois ensembles, clairement distincts: on ne peut que rester dans une causalité linéaire, confluent de trois vecteurs ou de trois ensembles plutôt que d'un seul. L'absence de compréhension de l'interaction des trois domaines cloisonnés ne permet pas d'envisager l'émergence d'un quatrième terme, le sujet humain, issu d'une véritable articulation.

Une telle conception est piégée par la séparation préalable et artificielle entre les trois champs, et leur impossible réunification. Elle ne tient pas compte des caractéristiques du psychisme humain, qui est précisément ce lieu d'intégration. On peut donc utiliser le terme "bio-psycho-social" pour décrire la nécessité d'une approche intégrée, non réductrice, de la personne, mais la simple addition de ces trois champs ne procure aucune clef de compréhension.

D'ailleurs, en toute logique, ne devrait-on pas décrire l'animal comme être "bio-psycho-social" ? Il est en effet déterminé par des lois biologiques ; il existe incontestablement un psychisme animal avec ses lois et ses performances complexes, et la description de la vie sociale de l'animal est en plein développement depuis K. Lorenz. Ainsi, le courant socio-biologique, qui tente la synthèse de la génétique à la sociologie et qui permet effectivement de rendre compte partiellement de certains comportements animaux mais aussi humains, ne pourrait-il pas se revendiquer à juste titre comme "bio-psycho-social" ?

On voit bien que ce terme est insuffisant pour rendre compte de la spécificité du psychisme humain, de la conscience réflexive, de l'expérience de la liberté et de la question éthique. Il décrit seulement les disciplines utilisées pour en appréhender la complexité.

Il nous faut donc disposer d'un autre modèle, d'une approche théorique plus respectueuse de l'originalité et de la complexité du sujet humain.

c) Pour une approche systématique de l'organisation psychique

Diverses avancées dans les domaines des logiques circulaires, de la théorie des systèmes auto-référentiels, de la psychanalyse dans ses aspects théoriques et cliniques, de la neuropsychologie et de la linguistique permettent de proposer une autre approche rendant compte de l'émergence du sujet humain, de sa conscience réflexive et de son autonomie.

Cette approche n'est pas exclusive de la précédente : elle en est complémentaire. Elle relève de la compréhension plutôt que de l'explication, suivant la distinction classique (Dilthey et Weber) entre *expliquer* et *comprendre*.

Elle se fonde sur le paradigme de l'"autonomie", qui signifie littéralement "se fixer sa propre loi". L'autonomie ne peut se penser qu'en relation avec une hétéronomie (ou *allogonomie*), tout comme la conscience est en relation avec l'inconscient et la liberté avec les déterminismes. Cependant, pour des raisons d'efficacité, il se fait que le développement scientifique et technologique a largement utilisé et justifié les approches hétéronomiques.

Varela décrit ainsi le modèle hétéronomique c'est-à-dire celui de la commande et du déterminisme :

Quelque chose entre dans un processus, quelque chose en ressort. Nous nous tenons des deux côtés de cette entrée et de cette sortie, qu'il s'agisse d'un système économique, d'un compilateur ou de la pensée d'une autre personne. Le paradigme fondamental de nos interactions avec ce genre de systèmes est l'instruction, et les résultats insatisfaisants de nos interactions avec ces systèmes sont des erreurs ⁴.

On pourrait y associer le caractère explicatif par opposition au caractère compréhensif.

⁴. F. J. Varela : *Autonomie et connaissance, essai sur le vivant*. Coll. La couleur des Idées, Le Seuil, Paris 1989, p. 8.

Varela ajoute encore:

L'autonomie représente la génération, l'affirmation de sa propre identité, la régulation interne, la définition de l'intérieur... Elle est moins à la mode. On considère généralement que c'est un terme vague et un peu moralisant, on refuse d'en parler sous prétexte que c'est une question sans réponse. Nous comprenons peu son importance génétique et nous ne savons guère représenter l'autonomie en termes formels. Le paradigme fondamental de nos interactions avec un système autonome est la conversation et lorsque ce genre d'interactions donne des résultats insatisfaisants-, nous parlons d'incompréhension.

1° Le modèle de l'organisme vivant

Ce n'est que récemment qu'un retour à une approche complémentaire, plus compréhensive qu'explicative (au sens d'une causalité linéaire) s'est manifesté, en particulier dans le domaine de la biologie. Celle-ci s'est heurtée à des difficultés pour penser son objet, le vivant, au moment même où elle triomphait dans la décomposition analytique des processus. Comme le disait J.-P. Sartre dans un texte prémonitoire :

Pour l'instant, la biologie, dans le domaine concret de ses recherches, demeure positiviste et analytique. Il se peut qu'une connaissance plus profonde de son objet lui donne, par ses contradictions, l'obligation de considérer l'organisme dans sa totalité, c'est-à-dire dialectiquement, et d'envisager tous les faits biologiques dans leur relation d'intériorité.⁵

Or, si l'approche analytique et explicative a entraîné des progrès extraordinaires en biologie au point d'en faire un domaine scientifique majeur de cette fin de siècle, les modèles physico-chimiques appliqués ne permettent pas d'appréhender ce qui fait la spécificité du vivant.

En effet, les éléments du vivant sont à la fois physico-chimiques et, simultanément, participent à un autre niveau d'organisation, avec sa loi propre, transmise par le programme du code génétique. C'est la coexistence de ces deux niveaux logiques simultanés qui fait du vivant une entité particulière, un

paradoxe auto-référentiel. Les paradoxes d'Epiménide ("Je suis un menteur" ou "Cette phrase est fausse") sont indécidables, comme toute phrase qui parle d'elle-même. Ils sont soit rejetés pour confusion de niveaux logiques (Russell), soit considérés comme des entités en soi, indécidables. De même une expression telle que "le vivant est physico-chimique" nous apparaît comme indécidable car, vraie ou fausse, elle est manifestement contradictoire, révélant que nous distinguons implicitement une différence de niveau logique entre le vivant et la physico-chimie.

Canguilhem⁶, dans son ouvrage sur le normal et le pathologique, avait repris dès 1942 cette question à la suite des travaux de Claude Bernard. Déjà, il insistait sur le fait que la vie est une activité normative, polarisée vers un développement. Selon lui, il n'y a pas de normal ou de pathologique en soi: "C'est par référence à l'espèce du vivant qui l'utilise à son avantage qu'un milieu peut être normal."

Depuis, des biologistes épistémologues comme A. Pichot, Maturana, Varela, Von Foerster... ont mis l'accent sur l'**aspect auto-organisationnel du vivant** : celui-ci se définit par un effet de clôture par rapport à un extérieur⁷. Un "soi" s'auto-organise en fonction d'un "point d'équilibre théorique" et développe une "cohérence interne"⁸, ce qui désigne le caractère global de tout événement pour l'ensemble de l'objet vivant et l'unité d'orientation de toutes ses réactions. Une autonomie se définit en équilibre avec le milieu extérieur : ainsi des éléments propres à celui-ci sont utilisés et intégrés par la dynamique cellulaire pour s'auto-constituer.

Ce niveau biologique permet de rendre compte d'une première auto-organisation, un "soi" qui se construit ; d'où l'expression proposée par Maturana et Varela d'*autopoïèse* d'un (pré)sujet biologique, as-sujet-ti à la réalisation de son organisation informée par son

⁶. G. Canguilhem : *Le normal et le pathologique*, P.U.F., Paris 1979, 4^e édition.

⁷. E. Morin, *op.cit.* - F. J. Varela, *op.cit.* - A. Pichot : *Éléments pour une Théorie de la Biologie*, Maloine, Paris 1980.

⁸. Cette notion est reprise de manière assez riche par J. D. Vincent sous les termes "état central fluctuant", dans : *Biologie des Passions*, Odile Jacob (coll. Points), Paris 1986.

⁵. J.-P. Sartre : *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Gallimard, Paris 1960.

programme génétique et le milieu environnant. Les mécanismes sont liés à un type d'interactions circulaires, partout présentes dans le monde naturel.

2° *Le psychisme animal et le Réel*

Chez l'animal évolué, cette organisation reste aveugle et inconsciente. Même si la complexification croissante du psychisme animal entraîne une **interaction** de plus en plus fine avec l'environnement et un couplage sensori-moteur très opérationnel par le biais de computations (séparations-associations) de plus en plus complexes, il est hasardeux de parler de ces opérations en termes d'images mentales car cette métaphore pourrait impliquer que ces "images" soient, simultanément, regardées par un autre soi-même : on peut partir à la recherche d'un "oeil intérieur" dans une régression infinie mais qui regarde l'image ? Tout au plus pourrait-on parler de "re-présentations" opaques correspondant à des séquences de boucles neurophysiologiques plus ou moins caractérisées, épurées et répétitives, le terme d'images mentales étant trop inévitablement chargé d'anthropomorphisme.

Cette "opacité" de l'organisation psychique, même très complexe, reste bien sûr largement présente chez l'être humain. La théorie psychanalytique, dans son effort métapsychologique de description des registres psychiques, propose le concept de "Réel" pour désigner ce champ opaque, "impossible", hors de notre imaginaire.

Il convient de distinguer nettement ce premier registre de l'organisation psychique, totalement non conscient (sans recouvrir le concept d'Inconscient au sens psychanalytique du terme), du concept habituel de "Réalité" au sens du monde représenté par nos images psychiques et construit secondairement par le psychisme humain à partir de ses interactions avec ce Réel, "butoir" auquel il se heurte.

3° *Le psychisme humain et l'ordre symbolique.*

Un second seuil d'organisation, faisant accéder à un autre niveau logique, est constitué par l'apparition, chez l'être humain, d'un nouveau codage, caractéristique du langage.

Les différentes séquences de l'activité neurophysiologique ne sont plus seulement

couplées sur l'interaction avec le milieu : des séquences neurophysiologiques, libres de toute interaction avec l'environnement, deviennent elles-mêmes le "matériau" sur lequel un deuxième système d'organisation va travailler. L'importance du développement cortical et des zones associatives semble avoir permis ce dédoublement : les séquences de diverses boucles neurophysiologiques sont associées de multiple façon et traitées séparément de celles issues des informations externes ou internes, comme dans un jeu, le "faire semblant", caractéristique de la pensée humaine.⁹

Pour utiliser la métaphore (réductrice par absence d'auto-constitution) de l'ordinateur, tout se passe comme si, en parallèle d'une première machine qui compute les informations reçues dans l'interaction active avec son environnement, un deuxième appareil comptait à son tour les divers états possibles du premier, et pouvait les associer de manière quasi-illimitée comme des séquences temporelles variées. Ces associations seraient elles-mêmes traitées à leur tour et comparées à la mémoire de ses propres séquences par le premier ordinateur, ce qui modifierait secondairement ses états et ses types de réponse. En outre, comme ces deux "machines" resteraient liées par un même programme de survie, il y aurait une pression de sélection en faveur des séquences qui s'avèrent utiles, "opératoires" dans l'interaction avec le milieu.

Dans la mesure où une comparaison est possible, il ne faudrait donc plus comparer le cerveau humain à un ordinateur très complexe mais bien à un couplage de deux ordinateurs unis dans un même combat pour leur propre survie et développement, les différentes séquences temporelles des états du premier étant comparées aux séquences générées par le second : en cas de "résonance", les séquences du second sont sélectionnées. Un double ordinateur (une première machine cybernétique, couplée à un "système expert" travaillant sur les états de la première machine) aurait l'allure d'un système autonome : il inventerait des solutions diverses face à une situation. Il paraîtrait "conscient" dans la mesure où les états du premier seraient

⁹ J. Chateau, *Le Réel et l'Imaginaire*, Vrin, Paris 1946.

intégrés et interprétés par le second dont les états modifieraient à leur tour les séquences du premier dans un système "auto-référentiel" de réverbération à l'infini.

Ce sont bien les caractéristiques du langage humain, système formel qui n'est pas couplé de manière directe sur le milieu, mais qui représente en quelque sorte un codage du "vécu", - codage susceptible de créer des associations infinies, lesquelles influenceront à leur tour le dit "vécu" de manière plus ou moins satisfaisante.

Cette organisation de deuxième niveau, créant un "ordre formel" par rapport aux séquences du premier niveau, a reçu en psychanalyse, le nom d'"ordre symbolique". Il est intéressant de constater que, malgré le caractère "négatif" de découplage par rapport à la nature, le choix du mot "symbole" insiste sur le troisième temps, la réunification par la tension vers la sélection des associations "pertinentes". Rappelons que le mot symbole (du grec *συμβολειν*) signifie étymologiquement : jeter ensemble. Il met moins l'accent sur l'aspect formel (la séparation entre signifiant et signifié) que sur le rapprochement possible avec le référent à travers l'effet opératoire de signification. *Stricto sensu*, il eût été préférable de parler d'"ordre des signes" ou d'"ordre formel", susceptible, en un troisième temps, d'une symbolisation.

4° *L'Imaginaire comme produit de l'interaction Réel-Symbolique*

L'existence d'une deuxième organisation, l'ordre symbolique, tout aussi opaque et inconscient que le Réel, va entraîner en retour l'existence de séquences appartenant simultanément au premier niveau (Réel) et au second (Symbolique). Par leur appartenance au premier niveau, elles correspondent à une interaction avec le milieu (corporel ou extérieur), vécue ou simulée ; par leur appartenance au second, elles sont classées dans des réseaux séquentiels, renforcés secondairement pour leur pertinence opératoire. Une séquence qui peut à la fois être vécue (1er niveau) et ordonnée par rapport à l'ensemble des autres (2ème niveau) devient chargée de "significations" : le codage est établi et une nouvelle classe est créée.

Ainsi, l'existence de l'ordre symbolique, inconscient, entraîne l'émergence d'un

troisième ordre : l'ordre imaginaire. Cet ordre est celui des séquences pouvant appartenir, de manière à première vue paradoxale, à la fois aux deux premiers. L'ordre "imaginaire" est susceptible d'être conscient, l'image étant à la fois une séquence en action ("vécue") et organisée, située par rapport à l'ensemble des autres séquences ("interprétée") et *vice-versa*, dans un jeu infini de miroirs, caractéristique de la conscience réflexive. (Cf. La dialectique de la conscience en soi et pour soi, chez Hegel).

d) Conséquences de cette compréhension de l'organisation psychique

Le psychisme humain se caractérise donc par une double articulation inconsciente avec le registre de l'Imaginaire, genèse de la conscience réflexive et d'une autonomie consciente mais relative par rapport à l'autonomie inconsciente.

Le deuxième niveau d'organisation (ordre symbolique) apparaît pleinement dans le développement du langage humain avec ses permutations illimitées. Ce langage est découplé par rapport à la nature : il est artificiel, *a-naturel*, ce que recouvre le mot "culturel".

Le psychisme humain va donc émerger dans l'interaction incertaine et inachevée entre corps et langage : le langage devra s'incorporer et le corps se symboliser pour qu'il y ait organisation psychique dénommée **sujet ou personne**¹⁰.

Il est clair que cette émergence est toujours en mouvement : le langage sur soi-même est toujours insuffisant et "en retard" sur le sujet

10. Nous utiliserons plutôt le terme de personne, spécifique à l'être humain en acte et, en même temps, non identifié ou réductible à une caractéristique. L'expression de "sujet" est souvent employée de manière synonyme. Son emploi est cependant plus discutable car, s'il rend compte de l'as-sujet-tissement à cette organisation, on peut déjà parler d'un (pré-)sujet réel (pré-sujet biologique), d'un sujet imaginaire (le "moi"), du sujet de l'énoncé (sujet symbolique), et, enfin, issu de l'articulation inconsciente, entre Réel et Symbolique, du Sujet (dit de l'Inconscient). Pour éviter une confusion entre ces différentes facettes du sujet, nous emploierons plutôt le terme de "personne" pour désigner cette émergence.

humain en devenir. F. Janson¹¹ propose, de manière judicieuse, de parler d'une "fonction-sujet" pour rendre compte de cette production asymptotique. Il décrit cette "fonction-sujet" comme une entreprise de totalisation de soi (cohérence) et d'autonomisation qui répond bien aux caractéristiques du modèle que nous avons développé.

Cette approche permet d'appréhender les différentes caractéristiques du psychisme humain, telles que nous allons à présent les passer en revue.

1° La conscience réflexive et la division du sujet

Le sujet de l'acte se trouve représenté dans deux ordres différents.

- D'une part, il est présent ou plutôt "re-présenté" au niveau des schèmes neurophysiologiques complexes, dérivés de l'information transmise par les organes sensoriels, internes et externes, c'est à dire au niveau de ce que Freud appelait les "représentations de choses". Par des mécanismes d'associations et de séparations, se constitue une sorte d'invariant, l'image du corps. Ainsi, le sujet s'identifie à ce corps, immergé dans son milieu environnant.

- D'autre part, il est représenté par une place dans des réseaux formels, déconnectés du milieu environnant et caractéristiques du système langagier. Dans ces multiples associations et permutations de schèmes (qui correspondent aux "représentations de mots" chez Freud), le sujet se trouve représenté comme "sujet de l'énoncé".

Ces deux types de représentations sont à la fois clairement distincts et, en même temps, réunis parce qu'ils sont issus d'un seul sujet "biologique" et que l'ensemble reste soumis à une loi de cohérence interne.

On pourrait prendre la métaphore d'un aveugle en action, entre deux miroirs : lui même ne se voit pas, mais se crée un renvoi à l'infini d'images qui le représentent. Cette métaphore est cependant insuffisante, car il faudrait supposer que ces images puissent à leur tour rétroagir sur le sujet en action, relativisant quelque peu son aveuglement.

Ceci permet de comprendre que le sujet puisse s'identifier à la fois à son image corporelle ("je suis ce corps") et à sa position formelle ("j'ai un corps"), et être ainsi excentrique à ce corps. Ces deux aspects de la représentation sont presque indissolublement liés, sauf dans la psychose.

La dualité se retrouve dans des expressions langagières comme le "Moi, je", révélateur du "jeu" entre la représentation imaginaire : le moi, et la représentation symbolique : le "je", ou sujet de l'énoncé.

Quant au sujet réel, le sujet de l'acte, - qu'on n'ose plus appeler "sujet biologique" - , étant désormais pris dans les rétroactions de l'ordre symbolique et de la conscience et dans leurs contraintes de "cohérence" (sans compter la sienne propre), il ne se manifeste qu'indirectement, soit à travers ses représentations imaginaires ou symboliques, soit à travers les aléas de l'acte (*lapsi*, actes manqués...) ; d'où l'expression de "sujet de l'énonciation" ou encore de "sujet de l'inconscient".

Ainsi, lorsqu'on parle de division du sujet, il y a bipartition au niveau de la conscience réflexive entre le moi imaginaire et le sujet de l'énoncé, mais il y a tripartition au niveau de l'organisation psychique, qui comprend aussi, et surtout, le sujet de l'inconscient.

2° La question de la vérité

En raison de la multiplicité des constructions possibles (permutations dans les systèmes formels du langage), se pose la question de la vérité.

Toutes ces constructions, pour peu qu'elles soient adéquates sur le plan formel (règles grammaticales), sont-elles équivalentes pour le sujet ? Ce serait oublier la tension du sujet biologique, dans sa cohérence interne, en quête de son "point attracteur théorique". Tout le vivant est polarisé (Canguilhem). Dès lors, il y a une pression de sélection en faveur des systèmes formels qui favorisent la cohérence interne du sujet et facilitent la cohérence externe avec le milieu.

Les constructions linguistiques sont à la fois formelles, arbitraires, et "négativées" par rapport au milieu naturel. Elles constituent des chaînes aléatoires de séquences neurophysiologiques, réorganisant secondairement les schèmes issus de l'interaction avec le milieu. Cependant, dans un second temps,

¹¹ F. Janson, *La Psychiatrie au tournant*. Le Seuil, Paris 1988.

seront sélectionnées et renforcées les constructions qui permettent un gain de cohérence interne du sujet et un gain dans la cohérence externe, c'est-à-dire l'interaction globalisée avec le milieu. On pourrait parler ainsi d'un "néo-darwinisme" linguistique...

Comme décrit dans la théorie de la médiation (développée par Gagnepain), après la séparation du formel, il doit y avoir retour vers le "naturel" et développement de l'idée de référence. Ainsi il n'y a pas *une* construction qui est issue directement du Réel, mais bien une sélection des constructions qui permettent de "faire avec le Réel" : naissance d'une vérité opératoire.

Nous n'avons donc pas de prise directe sur le Réel : nous ne connaissons que nos interactions avec lui, à travers les descriptions qui semblent les plus opérantes. "Le réel nous est voilé"¹², et il nous faut renoncer à l'illusion d'une vérité-représentation. Pour reprendre la distinction kantienne, nous ne pouvons connaître les choses *en soi* mais bien à travers nos *a priori* et nos catégories.

Il va de soi qu'à la longue, certaines descriptions paraissent particulièrement aptes à décrire des interactions répétitives, et acquièrent ainsi un rôle dans la cohérence interne du sujet. Il s'agit des constructions les plus opérantes, - ce qui ne veut pas dire les plus vraies "en soi".

Le concept de cohérence interne s'étend ainsi de l'organisme biologique, dont toutes les parties rétro-agissent les unes avec les autres de manière circulaire, au psychisme humain, dont les trois dimensions (Réel, Imaginaire, Symbolique) s'articulent dans une tension vers un point attracteur ultime, qui serait la cohérence réalisée totalement. Il s'agit, pour le psychisme humain, d'un point attracteur théorique, représenté, au niveau langagier, par la notion de vérité (absolue). Nous verrons plus loin les autres niveaux.

Ainsi la notion de vérité apparaît comme un inévitable point attracteur de cohérence entre les deux niveaux organisationnels du psychisme humain : jamais atteint, il entraîne un cheminement ou dévoilement, caractéristique de la vérité comme processus

(*aletheia*). Secondairement, la position de la vérité, comme point attracteur, exerce une pression de sélection sur la construction de significations plus ou moins opérantes dans le vécu individuel, vérités partielles plus ou moins dépendantes du contexte. La vérité comme polarisation de la vie, comme *sens* (correspondant à la notion de phallus symbolique chez Lacan), ne saurait donc se réduire à des significations, qu'elle induit cependant par ailleurs.

3° Vérité, Esthétique, Personne et Ethique

A travers la question de la vérité, est revenue la règle de cohérence propre à toute auto-organisation vivante. Toutes les parties de celle-ci interagissent, et sont organisées de manière circulaire vers un point d'équilibre jamais atteint. De même, chez l'être humain, l'articulation entre Réel, Imaginaire et Symbolique¹³ est soumise, comme toute auto-organisation vivante, à cette même loi de cohérence ou de "résonance" entre les parties.

Au niveau du langage, cette tension vers la cohérence, cette recherche de "sens" est rendue par la notion de vérité. Lorsque la cohérence est renforcée, ces instants pourront être vécu comme évidence, intuition, vérité intérieure...

Mais, comme l'a proposé Gagnepain, on ne pourrait réduire au seul niveau langagier la médiation introduite par la formalisation. Cette médiation porte aussi sur le *faire* (axe ergologique), et cette tension vers la cohérence, cette recherche de "résonance" ou d'harmonie, y est rendue par la notion d'"esthétique". La médiation porte enfin sur le *sujet* lui-même - ceci introduit la notion de "personne" comme point attracteur -, et sur la *norme* (l'objet du désir), avec cette fois la notion d'"éthique" comme point attracteur.

Ainsi se dessine un lien entre les notions de **vérité**, **d'esthétique**, de **personne** et **d'éthique**. Chacune, sur leur plan respectif, rendant compte d'une "résonance" entre le

12. B. d'Espagnat, *Une incertaine réalité*, Gautier-Villars, Paris 1985.

13 Cette tri-dimensionnalité a été reprise sous plusieurs formes qu'il faudrait préciser :

* Organique-Psychique-Symbolique (ou par extension, pour certains, spirituel)

* Nature-Histoire-Culture

* Monde 1 (biologique) - Monde 2 (vécu) - Monde 3 (idéés), selon K. Popper.

naturel et le formel, entre le Réel et le Symbolique, par une tension vers l'harmonie, ou la cohérence, jamais totalement atteinte.

Ces quatre plans différents devant, eux aussi, participer de la cohérence du vivant, il s'ensuit que des résonances ou des harmoniques doivent vibrer entre vérité, esthétique, personne et éthique dans une tension vers l'unité retrouvée, point attracteur théorique...

L'impossibilité d'atteindre ce point attracteur théorique rendra le processus infini, toujours fluctuant, et ce qui résonnera comme vérité ou esthétique à un certain moment ne sera pas nécessairement identique au fil du temps.

4° *Activité créatrice et symbolisation*

L'organisation vivante montre déjà une activité continue, polarisée par l'achèvement de son auto-organisation. Le développement cérébral des primates supérieurs amplifie encore les possibilités d'interaction.

Par la capacité de formalisation et les possibilités infinies de permutations, le psychisme humain démultiplie les possibilités d'activité créatrice. Cette activité combinatoire est source de plaisir, vraisemblablement parce qu'elle répond au défaut de cohérence interne et externe.

Ces constructions viennent rétro-agir sur toute une expérience vécue et les transforment, les dénaturent : ainsi, les instincts (sommeil, conservation, sexualité) ne sont plus vécus dans l'immédiateté. Ils sont repris, transformés suivant les combinaisons du langage et deviennent des faits culturels : l'homme ne connaît plus ses instincts qu'à travers leur transformation culturelle. Ce n'est pas l'instinct qui nous pousse vers tel ou tel aliment mais la référence culturelle, la publicité, le souvenir associé ou l'esthétique de la présentation...

5° *Autonomie et sentiment de liberté*

Le vivant se caractérise par une tension vers l'autonomie, mais il s'agit d'une autonomie qui ne se sait pas, aveugle en quelque sorte.

Par l'émergence de la double représentation, ou conscience réflexive, le sujet humain peut prendre conscience, au moins très partiellement, des déterminismes internes et

externes et de sa formidable capacité à engendrer des mondes multiples. Ainsi, il peut imaginer et construire son agir tout comme il peut imaginer sa description du monde.

L'être humain peut prendre conscience des *scenarii* imaginés en lui ; ou en tout cas partiellement, car la conscience réflexive reste toujours partielle, éphémère et limitée. Il est donc libre d'y consentir ou non, tout en étant polarisé par cette tension de cohérence décrite antérieurement (dimension éthique). Toutes les dimensions sont toujours présentes simultanément, et il peut survenir, par exemple, des conflits entre une exigence sociale (dimension de la personne) et une exigence éthique : il est parfois nécessaire de penser et d'agir à contre-courant du groupe social et de la place qu'on y occupe, mais cela peut être aussi perçu comme un délire...

Le sujet se trouve pris entre des nécessités contradictoires : s'il crée son monde et son langage, il perd toute communication avec autrui ; il devient fou, risquant d'y compromettre sa propre vie et, peut-être, l'organisation culturelle de son groupe. Si, par contre, il s'immerge dans la combinatoire proposée par les autres et la société au point de s'y conformer exactement, il perd l'accès à ses propres désirs au point de perdre toute identité. Il lui faudra donc soutenir une dialectique difficile de participation aux combinaisons collectives du groupe et de création des siennes propres, en trouvant dans ce chemin une viabilité pour lui et pour les autres. Il est facile de comprendre que la psychiatrie se trouve concernée dans certains des échecs de cette dialectique...¹⁴

Henri Ey disait : "La maladie mentale, c'est la pathologie de la liberté".



¹⁴. L. Cassiers, "Questions éthiques en Psychiatrie", Louvain Médical, vol. 107, pp. 519-527, 1988.

II. le plan éthique

L'articulation des trois registres (Réel, Symbolique, Imaginaire) entraîne donc l'émergence d'une "personne", jamais acquise et toujours en voie de constitution et d'autonomisation. Nous avons vu les caractéristiques émergentes de cette articulation. Il faut noter que l'exigence de cohérence entre les trois registres entraîne aussi des limitations qui sont des existentiels de la personne¹⁵ :

* **La solitude** (de par son inscription dans le langage, la personne occupe une place non fusionnable : problématique de la frustration imaginaire).

* **La finitude** (de par son inscription dans le réel, toutes les combinaisons illimitées du langage ne sont pas réalisables : problématique de la castration symbolique).

* **L'incertitude** (de par son inscription dans l'imaginaire, la relation au réel se fera toujours par intermédiaire, en "résonance" incertaine et précaire : problématique de la privation réelle).

Nous arrivons ainsi à une certaine conception de la personne, qui peut être à la fois objet d'études dans certains de ses aspects, mais aussi sujet en voie d'autonomisation ou, mieux encore, "négarion de soi en tant qu'objet".

Il ne faudra donc pas seulement intégrer les trois aspects bio-psycho-sociaux, mais aussi être cohérent avec la notion d'une personne en voie d'autonomisation.

Le **projet thérapeutique** s'inspirera de cette conception : on ne peut gérer la santé ni, *a fortiori*, le psychisme de quelqu'un. Par contre, on peut contribuer à son autonomisation à travers un "pacte thérapeutique", une "alliance", beaucoup plus qu'un simple "contrat" qui préciserait à l'avance les services à rendre.

Cela peut paraître assez évident et, cependant, les psychiatres sont le plus souvent entraînés vers une position déterministe, soit par conviction (comportementalistes, cognitivistes, biologistes...), soit

par pragmatisme. En effet, la personne humaine, en particulier celle qui souffre, peut aspirer à être "définie", "déterminée", par autrui ou autre chose: il suffit de voir le succès des tests psychologiques ou de l'astrologie dans la grande presse. Il existe une aspiration à ne plus être écartelé entre le difficile accomplissement de son autonomie et les déterminismes objectivants, tout comme entre sa corporéité opaque (le réel du corps) et l'illimité du langage. Le "malade mental" (mais ce langage médical n'est guère adéquat) risque ainsi parfois de fournir un semblant de justification à une conception purement "déterministe" de la psychiatrie. Le désir d'être objet est un piège que tendent bien des patients à leur thérapeute.

Si la psychiatrie ne peut donc être pleinement déterministe, ni même entièrement scientifique, dans la mesure où l'autonomie de la personne est *a*-scientifique, cela ne veut pas dire qu'on peut faire n'importe quoi au gré d'une intuition plus ou moins heureuse.

A partir de cette vision de la personne humaine, il y a une exigence de rigueur, une exigence éthique, qui n'est pas moins contraignante que l'exigence scientifique.

Dans cette conception, le psychiatre doit être "le protecteur de l'originalité de chacun, du désir de générer sa propre existence dans une dialectique de compromis nécessaire à la viabilité du groupe et du sujet lui-même" ¹⁶.

C'est avec cette conviction qu'il faut aborder le terrain difficile et complexe des applications concrètes, soutenu cependant par l'exigence de notre propre cohérence, - dont une des expressions est la règle "du moindre mal", appelée parfois, de manière plus optimiste, la règle "du meilleur chemin possible".

Sur le terrain, les occasions sont multiples de se confronter à cette exigence éthique et, dans certains cas difficiles ou chroniques, au défi de croire à un sujet en voie de personnalisation et d'autonomisation, à postuler au-delà des représentations.

Cette conviction peut se marquer de bien des façons, dont nous allons ici donner un rapide aperçu.

¹⁵. J. F. Malherbe, *Esquisses pour une philosophie de la Santé*, Ciaco, Louvain-La-Neuve 1985.

¹⁶. L. Cassiers, *op.cit.*

a) La rencontre des patients et de leur famille

Il est très différent de se positionner comme celui qui sait ce qui est bon pour le patient (ou sa famille) et qui connaît la vérité, plutôt que comme un être en recherche, qui cherche sa cohérence dans l'interaction avec un autre être, le "patient", - en quête, lui aussi, de sa propre cohérence, laquelle, forcément, n'est pas exactement la même. Il serait absurde, par ailleurs, de se présenter comme celui qui ne sait rien : nous savons pas mal de choses sur les déterminismes biologiques, psychologiques et sociaux, mais nous ne pouvons connaître ce que le patient souhaite en faire. ("Vivre, c'est la reprise d'un destin par une liberté", disait Simone de Beauvoir).

Quelques soient nos techniques ou nos formations thérapeutiques, il est nécessaire de laisser le patient ou la famille formuler leurs propres hypothèses, trouver leurs propres interprétations, même si nous pensons que d'autres mécanismes sont en oeuvre que ceux décrits par eux.

b) La prescription d'une thérapeutique

La conviction du processus d'autonomisation nous encourage à proposer un pacte thérapeutique avec le patient, à sceller une "alliance" entre nos connaissances et notre disponibilité (**limitées toutes deux**) et son désir de se développer, de pouvoir aller plus loin dans cette aventure de la personnalisation. Dans certains cas, il faudra attendre ou s'abstenir de "prescrire" une médication ou une thérapie s'il apparaît important pour le patient de trouver sa propre voie.

Certes, nous serons parfois amenés à imposer un traitement dans certains cas d'urgence (voir plus loin, la discussion de la règle du consentement anticipé) mais, dans la plupart des cas, le consentement du patient ne devrait pas être purement formel ; au contraire, un traitement a bien plus de chances d'aboutir s'il rejoint la conception que se fait le patient de lui-même, d'une bonne évolution, et de ce qui lui manque pour y parvenir.

"Que demande, que souhaite le patient (et/ou sa famille) ?" est une question préliminaire dans toute thérapie. Ensuite, il est

possible de proposer un abord, une méthode, en expliquant dans quelle mesure, elle rencontre partiellement la demande et dans quelle mesure elle en prend distance.

En cours de thérapie, après que le thérapeute ait proposé un cadre de travail, il arrive souvent que le patient conteste d'une manière ou d'une autre ce modèle thérapeutique. L'un des intérêts de fixer clairement le cadre de travail est de pouvoir analyser avec le patient en quoi il lui est intolérable ou insatisfaisant et, à nouveau, quelle est son attente, telle qu'elle s'exprime dans ses mots à lui.

Ultérieurement, à l'issue d'un traitement, on sera souvent surpris par l'interprétation que donne le patient de la réussite ou de l'échec éventuel. Là aussi, il s'agit de ne pas imposer notre point de vue : c'est au patient de faire l'intégration de ce que nous lui avons dit et de sa propre expérience, traduite au moyen de ses schémas personnels.

c) L'attitude face à la réinsertion ou la réadaptation

Nous développons souvent, en particulier pour les patients "chroniques", des projets de réinsertion professionnelle, de formation, de recyclage ou d'entrée en structure communautaire... Ces propositions sont utiles, mais ne risquons-nous pas d'y projeter excessivement ce qui nous paraît comme la caractéristique de *notre* autonomie ? Si autonomie veut bien dire : "se fixer sa règle à soi-même", nous devons accepter que nos patients puissent avoir une autre conception de ce qui est bon pour eux, tout en les aidant à tenir compte de l'avis du groupe social qui peut être plus ou moins contraignant.

Par exemple, l'insertion dans un monde professionnel avec toutes ses règles "phaliques" (efficacité, régularité, spécialisation...) est presque toujours ressentie comme impossible par le patient psychotique. Au point de le pousser au suicide, si l'on insiste ou si l'on force la situation, comme cela arrive trop fréquemment. De façon apparemment paradoxale, l'autonomie d'un patient psychotique peut se manifester dans son choix de demander la reconnaissance de son invalidité et de son "désavantage" (terme actuellement proposé pour remplacer le français "handicap").

De même, l'autonomie mentale d'une personne âgée peut se manifester aussi bien dans la demande d'entrer en maison de repos que dans le souhait exprimé de rester chez elle, tout comme parfois d'ailleurs dans l'apparente ferme volonté d'ennuyer tout le monde pour régler des comptes ou simplement se sentir vivre.

Parier sur l'autonomie d'autrui implique d'accepter son droit de saboter nos projets, à condition de lui renvoyer clairement notre impression, afin qu'il puisse en tenir compte dans sa propre évolution.

d) L'attitude - de prudence - face à l'hospitalisation

La tentation de renoncer à son autonomie et de laisser les autres choisir à sa place est particulièrement grande pour les patients psychiatriques. (L'expression de "prise en charge" - si courante dans nos milieux - est d'ailleurs très ambiguë à cet égard : il y a prise *en soins*, non prise en charge.) Ce n'est pas tant l'hospitalisation, ou son rejet par le patient, qui pose ici problème que le danger de le voir se démettre de sa capacité et, pourrait-on dire, de son "devoir humain" de juger, d'exercer sa conscience réflexive, d'aller plus loin dans son humanité. Ce danger existe particulièrement dans les cas d'hospitalisations prolongées : on ironise parfois sur le "syndrome des portes tournantes", caractérisé par les retours fréquents en hôpital après des essais de sortie ; cependant si, économiquement ou "médicalement", le progrès peut paraître mince par rapport à une hospitalisation chronique, il y a une incontestable possibilité de "progrès en humanité" dans ces tentatives faites par le patient de prendre en main son destin.

Tout ceci ne veut pas dire qu'il faille disqualifier les demandes d'hospitalisation issues du patient ou de son entourage : une personne peut aussi s'estimer incapable de vivre en dehors de l'hôpital pour un temps plus ou moins prolongé, alors que le médecin n'en voit pas l'utilité à première vue. Il se peut également que l'affirmation de sa capacité d'autonomie rencontre un jugement différent de la part des soignants. Que ceux-ci ne perdent pas de vue qu'il n'y a pas une vérité en soi, et qu'une décision même rai-

sonnable peut venir dénier le processus d'autonomisation du "patient".

Nous ne partons jamais du même point de départ. Le grand philosophe tchèque Jan Patochka, qui a enseigné l'esprit de résistance à Vaclav Havel et tant d'autres, disait :

L'épreuve réelle d'un homme ne consiste pas dans la manière dont il réalise ce qu'il a décidé de faire, mais dans la façon dont il réalise le rôle que le destin lui a assigné.

e) La question des traitements imposés (le consentement anticipé)

On nous objectera qu'il survient régulièrement en psychiatrie des situations où nous croyons devoir imposer une hospitalisation ou un traitement. Devant le mélancolique au bord du suicide, ou l'agité en phase agressive, est-il bien raisonnable de parler de respect de l'autonomie ?

Il nous semble que, dans ces cas, nous sommes amenés à juger (ce qui est la manifestation de notre propre cohérence) que la capacité d'autonomie de la personne en cause est momentanément obscurcie, voire profondément diminuée. Ceci justifie la règle dite "du consentement anticipé", lorsque le "consentement informé" n'est pas possible. Elle consiste à estimer que le patient donnera son consentement de manière rétroactive lorsqu'il sera sorti de cette phase pathologique et qu'il aura retrouvé ses potentialités.

Cette règle est cependant dangereuse si elle n'est pas assortie de "garde-fous" évitant les dérapages autoritaires à l'encontre du respect des droits de chacun.

Il faut tout d'abord noter qu'il s'agit d'une **transgression**, sans doute nécessaire et réalisée dans un esprit de "moindre mal", d'un principe important. Il est dès lors logique, après avoir essayé le plus possible de faire appel aux capacités de réflexion du patient, de dire clairement qu'on se sent obligé d'aller à l'encontre de son avis, en vertu d'un choix de priorité (p.ex., la suppression de la vie ne permettant plus au mouvement d'autonomisation de s'accomplir). Dans la même perspective, il est cohérent de préciser au patient qu'on peut se tromper et qu'on souhaite en reparler ultérieurement avec lui pour avoir son avis : il est effectivement important de

discuter avec le patient, une fois l'épisode aigu dépassé, de la décision qu'on a prise, et de lui demander ce qu'il en pense, - quitte à lui présenter des excuses s'il continue à croire qu'on aurait dû agir autrement.

Il est d'ailleurs si peu "normal" de décider à la place de quelqu'un qu'il est sage d'en parler à un tiers, comme dans toute transgression liée à un conflit de valeurs. Nous appliquons ce principe dans notre service hospitalier, où toute modification des règles habituelles est possible à condition qu'elle ait été discutée et approuvée au moins par un médecin et un membre de l'équipe *nursing*.

De même, dans le projet de loi qui doit réformer le système dit "de collocation", il est clairement prévu l'intervention d'un tiers juridique, le juge de paix, qui sera amené à entendre l'avis du patient (et de son répondant) comme celui des médecins. Même si une procédure d'urgence est décidée, elle sera suivie de ce débat contradictoire. Si certaines réserves peuvent être émises quant aux modalités et aux possibilités pratiques de réalisation dans le système judiciaire actuel, il est indéniable que ce projet respecte la notion de "sujet de droit" pour les patients et entre dans une perspective d'appel à l'autonomie.

f) Le style de travail en équipe

La relativité des aspects objectifs "scientifiques" d'une situation par rapport au désir du patient, de son entourage et des soignants, entraîne un style de travail particulier en psychiatrie.

Les assistants neurologues, qui viennent en stage pour un an en service de psychiatrie, sont régulièrement déroutés par le fait que, malgré leur expérience ou leurs convictions diagnostiques, les médecins psychiatres gardent une réserve dans leurs affirmations ou un ton dubitatif, incompréhensibles si on ne prend pas en compte la dimension du désir de subjectivation.

Ainsi, en équipe multi-disciplinaire, diverses subjectivités doivent pouvoir s'exprimer. Non pour arriver à une opinion d'équipe, bien arrêtée et transmise de façon plus ou moins brutale au patient, mais pour amorcer cette recherche de sens à poursuivre avec le patient. L'intérêt d'une équipe multi-disciplinaire est, bien sûr, perverti si ces diffé-

rences ne permettent pas, d'abord et avant tout, une ouverture respectueuse à la parole et aux choix du patient.

g) Les rapports du psychiatre avec la société

Très souvent, le psychiatre se retrouvera dans la position d' "Arlequin, serviteur de deux maîtres". D'une part, il est le garant et le protecteur de la subjectivité : sa raison d'être est de développer les possibilités de personnalisation à travers un mouvement croissant d'autonomisation.

D'autre part, il est appelé par la société (entourage, milieu professionnel, administration...) à une "normalisation", qui n'est pas nécessairement celle que le patient souhaite se fixer.

Par son refus d'accepter une réduction de son travail à celui de "*shrinker*" ou de normalisateur, le psychiatre irrite souvent ceux qui, de manière bien compréhensible dans des situations graves, parfois dramatiques, ne voient plus que la pathologie, le danger ou l'anormal, en oubliant la présence d'un sujet caché derrière les manifestations spectaculaires.

Une autre source d'irritation sera la prudence sourcilleuse au niveau du secret médical et de la transmission d'avis diagnostiques : on ne communique pas l'évolution intérieure de quelqu'un comme un ionogramme ou une radiographie. Certes, il est important pour les psychiatres de faire un effort nosographique, dans le sens d'une plus grande communicabilité pour leur auto-évaluation, pour la recherche scientifique ou l'évaluation socio-économique, mais nous pensons que ces recherches doivent se situer à un niveau statistique, dans le strict anonymat.

Ainsi, nous avons développé un résumé clinique minimum, adapté à la recherche en psychiatrie (le *R.C.M. Plus*) : ce recueil de données est strictement anonyme et nous refusons par exemple de communiquer les diagnostics standardisés (les *DSM-III-R*) aux médecins des mutuelles ou autres instances. Ce genre de "diagnostics" peut être trop limitatif et réducteur pour être associé à l'identité d'une personne en particulier, et une incapacité de travail ou une hospitalisation peuvent se justifier pour des raisons bien différentes que celles évoquées par ces classifications.

h) L'attitude face à la démence, la question de l'autonomie et l'obligation de respect

Une conception de la personne comme être en voie de personnalisation est-elle possible en gériatrie?

Tout d'abord, il faut remarquer que dépendance physique et perte d'autonomie ne sont pas du tout synonymes, malgré les confusions constantes dans la littérature médicale. Une personne grabataire peut être autonome dans la mesure où consciemment elle assume les décisions concernant sa vie, sa maladie y compris, jusque dans un refus éventuel de soins. Il ne faut donc pas associer trop vite grand âge et perte d'autonomie.

Mais en cas de démence, que peut-on dire?

Il faut tout d'abord remarquer qu'il y a, dans ces cas, une régression de l'autonomie et non une perte complète : tout être vivant se caractérise par un certain degré d'autonomie ; cependant l'autonomie consciente semble ici disparaître. On n'insistera jamais assez sur les cas où ce phénomène est réversible et sur l'importance des tentations de régression qui viennent aggraver le tableau clinique. Nonobstant, il reste un grand nombre de cas où la conscience réflexive s'embrume et paraît s'assombrir définitivement. Quelle attitude peut-elle être de mise chez les soignants?

Notre propre autonomie s'est éveillée et s'est développée par la "convocation à la parole" de la société humaine où nous avons été élevés¹⁷. Notre autonomie est mêlée de l'hétéronomie qui nous a laissé prendre place dans la communauté humaine, au rythme de notre enfance. Nous avons été précédés et entraînés par certains de ceux qui semblent sombrer au soir de leur vie.

Mais leur corps est porteur de cette histoire : chaque ride, chaque souffrance peut être vue comme un "mémorial" du chemin parcouru et de l'histoire de la personne. Certains osent employer des termes comme celui de "plante" : ce qui désunit et dégrade celui-là même qui les utilise puisque notre humanité est faite d'abord et avant tout de notre solidarité avec ceux qui sont engagés dans la même aventure. Nous ne sommes humains que parce que nous avons nous-mêmes bénéficié de cette cohérence primordiale.

Le respect pour les personnes démentes, en particulier vis-à-vis des manifestations de leur autonomie "résiduaire", est donc nécessaire aux soignants et aux entourages eux-mêmes, en résonance avec leur propre humanité. Ainsi, au nom même de l'histoire dans laquelle nos anciens nous ont entraînés, nous ne pouvons qu'essayer de les accompagner sur leur chemin, comme nous l'avons été nous-mêmes un jour.



En manière de conclusion : Société, Ethique et Santé Mentale.

La pratique psychiatrique, située au cœur même de la question éthique, se confronte à ce que la société propose pour ses membres. Si la pratique psychiatrique est interrogée, voire sommée de rendre des comptes à la communauté, en retour les soignants sont amenés à questionner la société.

Nous sommes envoyés "au front" pour réparer et soigner, mais nous en revenons aussi avec quelques idées sur la façon dont le combat est mené et le sens de certaines missions. Nous assistons tous les jours au laminage de certaines personnes au nom de valeurs économiques absolutisées et au lâchage de ceux qui ne peuvent plus suivre.

Puisqu'on parle d'éthique, devons-nous taire continuellement les effets pervers d'une société "désocialisée" par un ordre marchand, qui privilégie l'achat, le contrat, la technique ou l'objet, au dépens de la relation ?

Les soignants en psychiatrie vivent un défi, une situation difficile, mais ont aussi la chance d'avoir pour métier l'accompagnement sur le chemin de l'autonomie personnelle, pour moyen la mise en relation avec soi-même et avec les autres et pour devoir le questionnement de la communauté quant au développement possible d'une autonomie solidaire.

Philippe Meire



¹⁷ . J.F. Malherbe, *op.cit.*

Imago's en Metamorfosen.

De transsexuele dynamiek in Schrebers waan**

door Daniel DEVREESE *

Halten Sie für jetzt an dem Eindruck fest, dass das Sexuelleben nicht als etwas Fertiges auftritt, auch nicht in seiner eigenen Ähnlichkeit weiterwächst, sondern eine Reihe von aufeinanderfolgenden Phasen durchmacht, die einander nicht gleichsehen, dass es also eine mehrmals wiederholte Entwicklung ist wie von der Raupe zum Schmetterling. S. Freud, Vorlesungen zur Einführung, G.W. XI, pp. 339-40.

Opération où se démontre que même au niveau individuel, la solution de l'impossible est apportée à l'homme par l'exhaustion de toutes les formes possibles d'impossibilités rencontrées dans la mise en équation signifiante de la solution.

J. Lacan, "L'instance de la lettre dans l'inconscient", in *Ecrits*, p. 520.

I. De grondstructuur van de waandynamiek

De waan van Schreber werd tot op heden slechts zeer partiëel en selectief onderzocht. Macalpine en Hunter⁽¹⁾ hebben in hun theorie over de samenhang tussen psychose en procreatie-fantasme, hypochondrie en paranoia slechts die elementen uit Schrebers waan weerhouden die manifest hun these zouden ondersteunen, terwijl cruciale passussen uit de DENKWÜRDIGHEITEN overeenkomstig hun theoretische wensen werden vertaald of geïnterpreteerd. We noemen hier slechts de onvolledig gebleven sleutelzin over Flechsigs slaapkuur, therapieplan en optreden op die

denkwaardige dertiende november 1893. Die zin werd door de Engelse vertalers en interpreten stilzwijgend gerestaureerd door het werkwoord "to deliver": "(...) and gave me hope of delivering me of the whole illness through one prolific sleep, which was to start if possible at three o'clock in the afternoon and last to the following day." (2)

Nu betreft het hier niet een onschuldige ingreep in de tekst van Schreber, maar wordt door deze specifieke restauratie en daaropvolgende interpretatie van het ontbrekende werkwoord geheel de dynamiek op zijn kop gesteld; een zwangerschapsfantasme wordt reeds in het eerste uur van de waan ver-legd, waar slechts hoop op genezing heerste. Lacan had gewezen op deze ongeoorloofde ingreep⁽³⁾, maar de vraag bleef open met betrekking tot de ware aard van Flechsigs intenties, die in het ontbrekende werkwoord - als drager van een intentie, een actie - ,

(*) Doktor in de Psychologie, Klinisch Psycholoog.

(**) Dit artikel is een verkorte en herwerkte versie van het laatste deel van onze doktoraatscriptie: *De waan lezen. Een hermeneutisch-psychoanalytische ontleding van de paranoïde waan van D. P. Schreber.* (K.U.L., academiejaar 1989-1990, promotor Prof. dr. J. Corveleyn, co-promotor Prof. dr. S. Ijsseling).

(1) D.P. Schreber. *Memoirs of my Nervous Illness*, Translated and edited by Ida Macalpine and Richard A. Hunter, London, 1955.

(2) *Idem*, p. 65 ; 391 (= *Denkwürdigkeiten*, Kap. IV, S. 39).

(3) J. Lacan, "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", in *Ecrits*, Paris 1966, p. 545, n. 1.

besloten ligt. Dit werkwoord luidt "Heilen", en kan in minstens drie parallelversies over Flechsigs slaapkuur steeds identiek teruggevonden worden.⁽⁴⁾ Dat dit *Heilen* in de allereerste vermelding van de therapeutische intentie van Flechsig niet voorkomt, is ofwel te wijten aan een vergetelheid van de zetter, of naar we menen te moeten verdedigen, een *Fehlleistung* van de auteur zelf. Immers, het is aantoonbaar dat dit *Heilen* vlug omsloeg in het omgekeerde, met name de angst voor het "Morden", dat korte tijd later als "Seelenmorden" de kern werd van de vervolgingswaan.⁽⁵⁾ Een fundamentele correctie is aldus aangebracht; de waan zette niet in met een onbewust zwangerschapsfantasme, - al dan niet door de therapeutische voortvarendheid van Flechsig geïnduceerd⁽⁶⁾ -, maar werd manifest in het teken van de slaap als broeder van de dood, in het teken ook van de identificatie met Christus, getuige het feit dat de slaapkuur moest aanvangen om drie uur in de namiddag, om "bis zur 9. Stunde verzögert" (IV, 39) ten tweeden male te alluderen naar Golgotha.⁽⁷⁾

Wij staan mijlenver verwijderd van de these van Macalpine, maar des te dichterbij de aanvang en het kernwoord van Schrebers waan: *Seelenmord*⁽⁸⁾, alleen reeds op grond van een hermeneutische lectuur van de Duitse grondtekst.⁽⁹⁾ De lezing van de aanvangshoofdstukken laat toe de waandynamiek verlopend van het centrale thema van de *Seelenmord*, over een catatone fase en een erop volgende wereldondergangswaan op te vatten, geheel in de lijn van de schizofreen-

paranoïde waanontwikkeling.⁽¹⁰⁾ De vraag wordt dan: hoe is de transsexuele "eindfase" als een oplossing tegenover het zo gestelde aanvangsprobleem van de *Seelenmord* te beschouwen? Zonder hier op de complexe betekenis-structuur van dit begrip te kunnen uitvoerig ingaan, weze gesteld dat in het Duits juridisch discours uit de eerste helft van de negentiende eeuw dit begrip als een nieuwe vorm van misdaad werd geponeerd door enkele strafrechtdeskundigen, dat het begrip als dusdanig niet werd opgenomen in het strafrecht, maar dat in verschillende ontwerpen en van kracht geworden paragrafen een "Tatbestand" werd geformuleerd, zij het geïntegreerd in bestaande paragrafen. Dit *Tatbestand* omvatte zowel de aantasting van de psychische integriteit van het slachtoffer (bv. door vergiftiging, farmaka!) als fysische letsels, die de somatische integriteit aantasten (bv. door castratie). Nu is Schrebers *Seelenmord*-waan de onvermoeide formulering en herformulering van beide genoemde modaliteiten, - door een jurist, die zijn eigen casus interpreteert en het medisch handelen van Flechsig in juridische termen interpreteert tot één grote juridische aanklacht. Schreber schreef als jurist, zoals één voetnoot (IV, 38, n. 22) en de bekende OPEN BRIEF aan Flechsig (S.vii-xii) in alle duidelijkheid aantonen.^(10 a)

Onbezwaard door externe theoretische schemata willen we hierna op grond van de tekst die het psychotisch subject ons naliet, de verschillende fasen schetsen die leiden tot de transsexuele oplossing - die inderdaad o.a. een zwangerschapsfantasme inhoudt, maar zeker niet als dusdanig aanving, noch als het werkelijke eindpunt van de waanontwikkeling kan beschouwd worden. Langs alle zijden moet het schema van Macalpine verbreed en gewijzigd worden, met de ene Duitse grondtekst als leidraad. Het zwangerschapsfantasme is slechts één, zij het een cruciale schakel in een veel complexere keten die globaal 3 fasen omvat. Om dit duidelijk te maken moeten we terugkeren naar de wereldondergangswaan die de transsexuele fase juist voorafging.

(4) D. Devreese, *De waan lezen*, pp. 150-155.

(5) *Idem*, p. 152.

(6) L. Israël, *Le médecin face au malade*, Bruxelles, 1968, p. 260 e.v.; "Les propos inopportuns": "Les paroles des médecins peuvent engendrer des troubles, et la tournure usuelle, qui évoque des "paroles blessantes" n'est pas un vain mot".

(7) Mt. 27,64; Lk. 23,44-6.

(8) D. Devreese, *op. cit.*, pp. 53-186.

(9) "Soul murder. This is the most obscure issue in the Memoirs and also the most important one", stelden Macalpine en Hunter (*op. cit.*, p. 359). Maar het is bij deze uitspraak gebleven, en geheel de betekenis-structuur ervan werd in een wijde boog omzeild, zoals bij alle overige auteurs trouwens.

(10) K. Conrad, *Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns*, Thieme, Stuttgart, 1971.

(10 a) D. Devreese, *op. cit.*, pp. 65-76.

II. "Der Winterschlaf der Seele"

Het einde van de wereldondergangswaan (lente 1894) werd gekenmerkt door het opnieuw bestaan van lagere diersoorten, nadat eerder alle leven van de aardbol verdwenen was, nadat alle mensen tot "flüchtig hingemachte Männer", hallucinatorische schijn gestalten, verworpen waren.

"An die schon (...) erwähnte Vorstellung eines Weltunterganges schlossen sich Mittheilungen an, die sich darauf bezogen, in welchem Masse etwa eine Wiederbelebung der Schöpfung möglich sei ; bald hiess es, es reiche nur bis zu den Fischen, bald bis zu den niederen Säugetieren usw." (VIII, 114)

Wat hier niet expliciet wordt uitgesproken, maar geïmpliceerd is in de dierenrij gaande van vissen naar lagere zoogdieren, is het opnieuw bestaan, ja het misschien altijd voort-bestaan hebben van insecten ! Nu wordt enkele lijnen hoger het fenomeen van de "sog. *Altweibersommer*" beschreven, "die sog. *Mondscheinseligkeit*, welche die weibliche Seligkeit vorgestellt haben sollte" (VIII, 114). En nog op dezelfde bladzijde worden voor het eerst de "*neue Menschen aus Schreber'schem Geiste*" in het vooruitzicht gesteld binnen het transsexueel project van een herbevolking van de aarde, na de totale catastrofe. Is tussen de genoemde fenomenen een lijn te ontdekken ? Hebben insecten, *Altweibersommer* en *neue Menschen* een gemeenschappelijke kern ? We staan voor de chronologisch vroegste passus waarin een dergelijk project op deze specifieke wijze werd verwoord, resp. geanticipeerd : in Coswig, het tussenstation op het einde van juni 1894 (VIII,98), tussen Leipzig en Sonnenstein.

Hetzelfde fenomeen van de *Altweibersommer* wordt in november 1895 (Sonnenstein) ten tweeden male genoemd als een variant op de eerste passus, maar veel meer geëxpliciteerd :

"Ich erinnere mich des Zeitpunktes noch genau ; er fiel zusammen mit einer An-

zahl schöner Spätherbsttage, an denen morgens jedesmal starke Nebelbildung auf der Elbe stattfand. In dieser Zeit traten die Zeichen der Verweiblichung an meinem Körper so stark hervor, dass ich mich der Erkenntnis des immanenten Zieles, auf welches die ganze Entwicklung hinstrebte, nicht länger entziehen konnte." (XIII,176).

Het koppel van "*Entmannung*" en "*Verwandlung in ein Weib, zum Zwecke der Erschaffung neuer Menschen*" (XIII,177) volgt hier opnieuw, zoals in Kap. VIII anderhalf jaar eerder te situeren, reeds het geval was. Beide varianten hebben het *Altweibersommer*-fenomeen gemeen, een natuurfenomeen dat of in de lente, of in de herfst optreedt en waarbij ragfijne draden over velden en weiden gelegd worden. Die draden zijn afkomstig van de spinnensoort *Aranea*, de draden zelf worden *fila divae virginis*, of nog *Marienfäden* genoemd.⁽¹¹⁾ Verder : het verschijnsel van de "*Mondscheinseligkeit*" wordt geflankeerd door dat van de "*Kinderseligkeit*" (VIII,114), zodat het koppel van moeder/ kind zich aftekent achter de wazige sluier van Schrebers elliptische beschrijving. Het wordt duidelijker dat een dicht geweven net van betekenaren de drager vormt voor de reeksen die de auteur ontwikkelt. Entomologie en theologie kruisen elkaar, om het project van de *Verwandlung in ein Weib* (XIII,177) vorm te verlenen, denkbaar te maken, nadat in het voorjaar van 1894 die omvorming slechts regressief-embryologisch kon voorgesteld worden (V, 53-54).

Nu ontwikkelt zich kennelijk een nieuwe dynamiek in een spiegeling met een uitwendig fenomeen, waarbij impliciet een *metamorfose*-stadium van een insect als model dient voor de eigen nog te verwezenlijken *Verwandlung in ein Weib*. Een ander argument voor onze these ligt in de wijze waarop het subject veel vroeger reeds zijn catatone toestand van stupor en rigiditeit in de winter van 1893/1894 aan een identiek model spiegelde :

(11) Carl von Linné, "Rede von den Merkwürdigkeiten an den Insekten" (1739), in *Lappländische Reise und andere Schriften*, Ph. Reclam, Leipzig 1977, p. 370. Voor de benaming als *Marienfäden*, zie J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, Bd. I, p. 390.

"Verliert der Körper seine Lebenskraft, so tritt für die Nerven der Zustand der Bewusstlosigkeit ein, den wir Tod⁽¹²⁾ nennen und der schon im Schlaf vorgebildet ist. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die Seele wirklich erloschen sei; die empfangenen Eindrücke bleiben vielmehr an den Nerven haften: die Seele macht nur sozusagen seinen Winterschlaf durch, wie manche niedere Tiere, und kann in der weiter unten zu berührenden Weise zu neuem Leben erweckt werden."

(I,7)

Hiermee is een sleutelzin uit de DENKWÜRDIGKEITEN neergeschreven die de samenhang tussen slaapkuur en doodsangst, Seelenmord en catatone fase, maar ook metamorfose als insect en transsexuele heropstanding elliptisch oproept. Nergens in het eersten hoofdstuk keert de auteur op die "Erweckung zu neuem Leben" terug; "weiter unten" kan slechts slaan op zoveel latere hoofdstukken die integraal aan het thema van de *Verwandlung* zijn gewijd.



(12) Schrebers cursivering. Alle overige cursiveringen zijn door ons aangebracht.

III. "Entmannung" als entomologische metamorfose

De vraag wordt dan: is het mogelijk andere fragmenten te interpreteren in het licht van de transsexuele dynamiek, opgevat als een entomologische metamorfose? Welnu, de voornaamste passus handelend over de *Entmannung* zelf is niets anders dan een omschrijving van dit cruciaal fenomeen in termen ontleend aan een metamorfose-stadium.

"Am meisten erinnerten noch an weltordnungsmässige Verhältnisse diejenigen Wunder, die in irgendwelcher Beziehung zu einer an meinem Körper auszuführenden Entmannung zu stehen schienen. Hierzu gehörten allerhand Veränderungen an meinem Geschlechtsteile, die vereinzelt Male (namentlich im Bett) als starke Andeutungen einer wirklichen Einziehung des männlichen Gliedes, häufig aber, wenn vorwiegend unreine Strahlen beteiligt waren, als ein fast den vollständigen Zerlaufen sich näherndes Weicherwerden desselben auftraten."

(XI,149)

Het allereerste, embryologische model wordt verlaten, voor een meer uitgesproken entomologisch model dat reeds in het *Altweibersommer*-fenomeen werkzaam was. Het is trouwens geen toeval dat deze passus verschijnt in het elfde Kapittel van de DENKWÜRDIGKEITEN; het is aantoonbaar dat dit hoofdstuk het somatische luik van de *Seelenmord*-these voorstelt, terwijl de openingshoofdstukken de aard en modaliteiten ervan beschreven op een psychisch niveau. De titel van Kap. XI wijst daar op: "*Schädigung der körperlichen Integrität durch Wunder*". Het *Entmannungswunder* wordt hier echter als "weltordnungsmässig" opgevat, doordat een Kantiaans geïnspireerde middel-doelrelatie (*Zweckmässigkeit*) wordt geconstrueerd. Het offer van de castratie dient een doel, het vrouw- worden, dat samen met de bevruchting moet leiden tot de geboorte van de "*neue Menschen aus Schreber'schem*

Geiste".⁽¹³⁾ De *Seelenmord* wordt overwonnen, doordat een *zweckmässige* oplossingsvorm aan de einder verschijnt: "*Aller Unsinn hebt sich auf!*".

Naast het geslacht worden de longen in eenzelfde metamorfose betrokken: "*Meine Lungenflügel waren zeitweise nahezu völlig absorbiert*" (XI,150). Zo wordt tegenover geslacht en longen (zoniet vleugels?) het duidelijkst leesbaar dat het gehele lichaam zich naar een metamorfose toe beweegt, waarbij de zuiver entomologische stadia van pop of nymfe en volwassen imago omgeduid worden tot de metamorfose van een mannelijke naar een vrouwelijke habitus.

"Von Häutung zu Häutung werden die Adultmerkmale (z. B. Flügel, Kopulationsapparat) allmählich auf - und die Larvalmerkmale abgebaut. Die auch als Nymphe bezeichneten späten Larvenstadien bilden äussere Imaginalanlagen (z. B. Flügeltaschen)."⁽¹⁴⁾

Schreber is de pop en nymfe, wachtend in het stadium van de *Puppenruhe*/stupor op het "*Wunder*" van de algehele metamorfose, die in de entomologie ook onder de benaming van de "katastrofale metamorfose" bekend staat, het allerlaatste stadium voor de overgang naar het volwassen, *geslachtsrijpe Imago*.⁽¹⁵⁾

In de eerste maanden op Sonnenstein nam Schreber opnieuw een toestand van volledige "*Regungslosigkeit*" aan (zomer/herfst 1894, kort na het eerste fenomeen van de *Altweibersommer* in Coswig).

(13) Over deze laatste formulering handelen we verder nog uitvoerig. De tekst laat echter toe een reeks vormen te ordenen als een transformatieel systeem, gaande van de "*flüchtig hingemachte Männer*", over de "*kleine Männer*", naar de "*kleine Menschen*" die hun eindpunt vinden in de "*neue Menschen (aus Schreber'schem Geiste)*". Met deze reeks worden 4 stadia doorlopen van dood naar leven, zoals hierna aangetoond wordt.

(14) K. Nübler-Jung, art. "Metamorphose", in *Lexikon für Biologie in acht Bänden*, Freiburg 1985, Bd. V, p. 429.

(15) *Idem*.

"Der Hauptgrund meiner Regungslosigkeit lag (...) darin, dass ich eine absolute Passivität gleichsam als eine religiöse Verpflichtung betrachtete." (X,141)

Zeker, maar "*mich beständig wie eine Leiche verhalten*" (X, 142) is evenzeer uitdrukking van een nieuwe fase van starheid, analoog aan de stuporeuze toestand uit de winter van 1893/94, opnieuw als rusttoestand in het poppenstadium beleefd. De superpositie van theologische en entomologische schemata was reeds een feit in de beschrijving van de *Winterschlaf der Seele*, maar keert in een variant terug, langs een literair citaat dat de beschrijving van de nieuw optredende stuporeuze toestand besluit. "*Es bewährte sich also auch hier, wie fast bei allen weltordnungswidrigen Wundern, das Dichterwort von den Äusserungen jener Kraft "die stets das Böse will und doch das Gute schafft"*"^(15a) (X,146). Een "gevreugeld woord", ontleend aan de FAUST van Goethe (v. 1339-40), maar zoals men weet, ook een zelfbenoeming van Mefistofeles: de "*Fliegengott*" (v.1337).⁽¹⁶⁾

We kunnen in geen dele het oordeel van Lacan bijtreden, waar hij "*l'absence de médiation dont le fantasme (de procréation) témoigne*", verantwoordelijk stelt voor "*le temps indéfini où sa promesse s'atermoie*"⁽¹⁷⁾ Enerzijds is steeds een mediatie-element te reconstrueren achter elke modus waarop de transsexuele waan zich ontvouwt, zoals we hierna nog zullen aantonen maar daarenboven is de dynamiek geenszins open, onbepaald te noemen, maar komt die wel degelijk tot een eindpunt en een stilstand die samenvalt met een betekenis-structuur die de transsexuele fase ver overstijgt. Maar dit aantonen vooronderstelt dat men de tekst tot het bittere einde leest en analyseert, alle fragmenten chronologisch schikt tot een keten van versies, varianten en permutaties en op zoek gaat naar onderliggende mediërende elementen of schema's.

(15a) Vgl. met FAUST, v. 1340: "*die stets das Böse will und stets das Gute schafft*".

(16) Th. Friedrich - L.J. Scheithauer, *Kommentar zu Goethes Faust*, Ph. Reclam, Stuttgart 1982, p. 157.

(17) J. Lacan, *op. cit.*, p. 570.

IV. LIEBESREIGEN van Pradilla : "Kopfgeburten"

Naast embryologie, entomologie en theologie treedt ook de kunst naar voor als één van de vele heterogene velden waaraan het subject zich spiegelt of elementen ontleent om de transsexuele oplossing denkbaar/ voorstelbaar te maken. Binnen de context van de biologie en de these van de omvormingskracht van goddelijke stralen, met name "das Vermögen sich in Tiere aller Art, in letzter Linie den Menschen umzuwandeln" (XIX,254) wil de auteur "den Faden dieser Betrachtungen noch weiter ausspinnen". Wat eerst het letterlijke model geweest is, wordt tot scripturale metafoor omgevormd, in een algemene beschouwing over dezelfde *Umwandlungsfähigkeit* van goddelijke stralen tot plant, dier en mens.

Zo neemt het fantasma van een "nieuwe wereld" vastere vorm aan. Misschien bestaat "auf der Venus eine organisierte Tierwelt", terwijl "auf der damals noch weniger entwickelten Erde wenigstens eine Pflanzenwelt" (XIX,254) zou kunnen in het leven geroepen worden. Maar deze *Betrachtungen* lopen het gevaar "in unfruchtbaren Spekulationen [zu] verirren" (ibid.); daarom wordt de draad niet verder uitgesponnen, maar beschikt de auteur over andere argumenten om zijn stelling verder te adstrueren. "Hier stehen mir verschiedene überaus merkwürdige Erfahrungen, Wahrnehmungen zu Gebote" (ibid.). De goddelijke stralen die naar hem toe worden afgeworpen, geven "in meinem Kopfe selbst das Bild einer menschlichen Gestalt" (ibid.) te zien. Het is dit "Bild" dat als *Erfahrung* of *Wahrnehmung* wordt bestempeld en waarvoor de auteur kan verwijzen naar een extra-textuele en voor elke lezer waarneembare illustratie : de LIEBESREIGEN-ets van Fr. Pradilla, afgedrukt in de vijfde band van het tijdschrift "Moderne Kunst".

"Durch einen glücklichen Zufall bin ich hier in der Lage, anstatt einer Beschreibung in Worten auf eine wirklich vorhandene Abbildung verweisen zu können, die dem Bilde, das ich oft in meinem Kopfe gesehen habe, mit einer

geradezu überraschenden Ähnlichkeit entspricht." (XIX,255)

Deze ets⁽¹⁸⁾ stelt centraal een groep half-naakte vrouwen voor die door het luchtruim zweven en met elkaar verbonden zijn van hand tot hand. Het is uit een perifere groep dat het oog van Schreber, als een vergrotende lens, één onooglijke vrouwenfiguur naar voor haalt en beschrijft :

"In der linken oberen Ecke dieses Bildes ist eine Gestalt sichtbar, die mit vorgestreckten Armen und gefalteten Händen von oben herabkommt. Man braucht diese Gestalt nur in das Männliche zu übersetzen, um ein ziemlich genaues Bild von der Erscheinung zu haben, in welcher die Nerven des oberen Gottes (...) beim Herabkommen in meinem Kopfe sich darstellten." (XIX,255)

De isomorfie tussen de ruimtelijke structuur van de ets en van het fantasma *im Kopfe* is opvallend, temeer de omsluitende ovale contour van de ets de illusie opwekt van een open koepel die uitzicht biedt op de hemel. Een verticale positie aldus van het beeld t.o.v. de waarnemer, isomorf aan de positie van de *obere Gott* tegenover het subject zelf. Dat met deze prent een fundamenteel fantasma van Schreber wordt geraakt (en gereproduceerd) kan nog anders worden aangetoond. In II,30 (n.20) staat dit fantasma reeds uitgeschreven :

"Und doch ist vielleicht fast allen Menschen der Gedanke gekommen, es wäre doch eigentlich recht hübsch, wenn der Mensch auch noch fliegen könnte wie die Vögel."

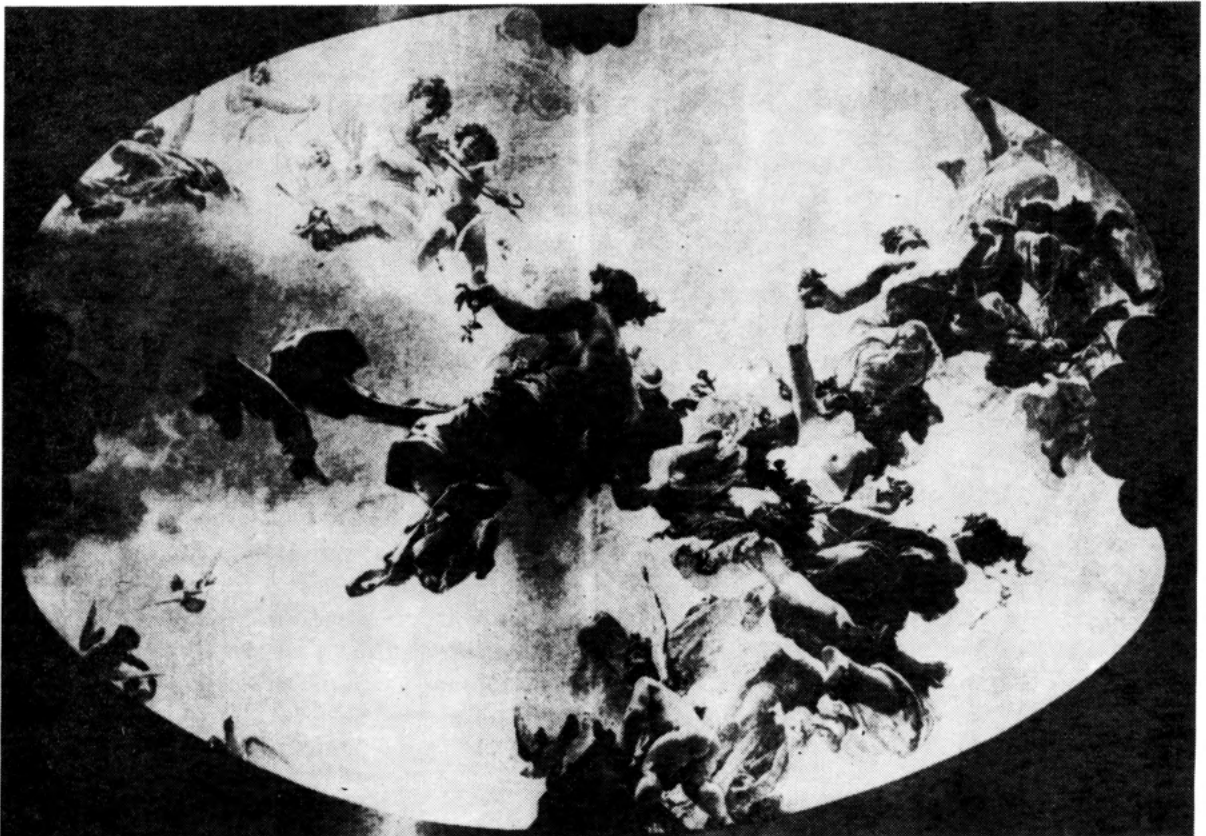
Voeg hierbij het grammaticaal identiek verwoorde fantasma uit de maanden voorafgaand aan de psychotische *Schub* "dass es doch eigentlich recht schön sein müsse, ein Weib zu sein, das dem Beischlaf unterliege" (IV,36), dan staan we met de LIEBESREIGEN-prent voor een visuele *Darstellung* van beide versies, in één verenigd : "vliegende, half-naakte vrouwen". Zodat Schrebers "gelukkig toeval" kan geïnterpreteerd worden als de terugkeer van het basale fantasma zelf, in de realiteit : de ets van Pradilla.

(18) Zie bijgevoegde afbeelding, op de volgende bladzijde.

Vergelijken we verder Schrebers beschrijving met de prent. Met de *Übersetzung ins Männliche*, als voorwaarde tot een volledig samenvallen van *Bild* en *Abbild*, is een andere term gegeven voor de *Umwandlungs*-modaliteit die moest aangetoond worden langs dezelfde prent. De aard ervan is weerom sexueel : als een vertaling van vrouwelijk naar mannelijk. In *das Männliche übersetzen* is uitdrukking van de fantasmatische metamorfose van een vrouwelijke afbeelding naar een mannelijke gestalte als product. Deze metamorfose is invers aan die welke het subject voor zichzelf trachtte te verwezenlijken, van mannelijk naar vrouwelijk. Wat is dan de betekenis van de eerste, fantasmatische metamorfose in omgekeerde richting ?

Vanuit een andere optiek belicht is de *Übersetzung* uitdrukking van een zwangerschapsfantasme. Het tweemaal genoemde "*Herabkommen*" (XIX,255) van de linksboven

gesitueerde *kleine* vrouwelijke gestalte, samen met de omvorming ervan tot *kleine* mannelijke figuur, is het "*Niederkommen*" (= bevallen) van een vrouw met een mannelijk kind ; die complementaire vorm die we eerst hadden aangetroffen bij de *Altweibersommer/Kinderseligkeit*. Zo wordt op slag duidelijk waarom tussen prent en fantasma één kloof bleef die slechts door een *Übersetzung* kon gedicht worden zodat *Bild/Abbild* samenvallen en daaropvolgend argument kon worden voor de goddelijke "*Fähigkeit sich in Menschengestalt zu verwandeln oder Mensch zu werden*" (XIX,256). Met deze mannelijke, kleine gestalte staan we voor een eerste materiële, grijpbare vorm van de *kleine Männer*, de "*Miniaturmenschen in meinem Kopfe*" (XIX,255-6). Goddelijke stralen die *Mensch werden* duidt lateraal echter ook op een nieuwe Christus-identificatie, die in dit zwangerschaps-fantasme reeds aangelegd wordt, en waarover verder meer.



"Liebesreigen", Pradilla

V. Genesis en Golgotha: eerste Vrouw en stervende Zoon

Want onmiddellijk daarop wordt Schreber exegeet van Genesis 1,27, zij het met een symptomatische weglating van één zinsnede :

"Auch fällt ein ganz neues Licht auf das bekannte Bibelwort : "Er schuf den Menschen Ihm zum Bilde ; zum Bilde Gottes schuf er ihn". Es gewinnt den Anschein, als ob diesem Bibelworte eine gewisse buchstäbliche Bedeutung beige-messen werden dürfte, die ihm Menschen wohl bisher noch kaum beizulegen gewagt haben." (XIX,256)

Want de vergelijking met de Duitse bijbeltekst laat zien dat één signifikante zinsnede weggelaten werd : "und schuf sie als Mann und Weib". Het sexueel verschil wordt weggelaten ; immers God scheidt niet meer man en vrouw, maar vrouw en kind. Genesis 1,27 kan bezwaarlijk de inspirerende tekst zijn voor Schrebers Wonder, en omgekeerd : zijn exegese laat de kerngedachte van het vers volledig buiten beschouwing. In welke richting het koppel van Moeder/Kind moet geduid worden, zal hierna duidelijk worden. Maar eerst moet gewezen worden op een andere analoge contaminatie, waarin ook Genesis op een vreemde wijze geciteerd en omgevormd wordt.

In de allereerste passus waar hij zijn nakomelingschap als "neue Menschen aus Schreber'schem Geiste" benoemde (VIII, 114,115), valt ook de omschrijving ervan als "Fleisch von meinem Fleische und Blut von meinem Blute" (VIII,116). Men herkent op slag de bijbelse herkomst van deze formule, die echter bij nader toezien dubbel blijkt te zijn. Genesis 2,18 e.v. verhaalt de schepping van Eva en de woorden van Adam : "Da sprach der Mensch : Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch" (2,23). Het identieke grammaticale skelet wordt in Schrebers waanzinnige formulering overgenomen, doch er treedt een contaminatie op met de Avondmaalformule van Christus, uitgesproken op de avond voor zijn dood : "Fleisch und Blut". Schrebers nakomelingen zijn het hybride product, de verdichting tussen Eva en Christus, Oud en

Nieuw Testament, eerste levenbarende Vrouw en stervende Zoon.

Lacan heeft erop gewezen dat Schrebers herbevolking van de wereld "parodie la situation du couple de survivants ultimes qui, par suite d'une catastrophe humaine, se verrait, avec le pouvoir de repeupler la terre, confronté à ce que l'acte de la reproduction animale porte en soi-même de total".⁽¹⁹⁾ Onze analyse heeft duidelijk gemaakt dat Schrebers herbevolking de oorspronkelijke bevolking van de aarde herneemt in de lijn van het Scheppingsverhaal zelf en in de mate dat een transsexuele, vrouwelijke positie wordt ingenomen, valt die samen met de rol van Eva. In de mate dat de oorspronkelijke Christus-identificatie (het "neggende uur" van de slaapkuur/Golgotha) overstegen wordt in de waandynamiek, wordt die in de contaminatie eerst nogmaals hernomen (*Fleisch und Blut*), alvorens in volgende fragmenten overstegen te worden. Hier wordt echter het *Schöpfungsplan* met het *Heilsplan* verdicht en de contaminatie draagt er alle sporen van.

Maar even belangrijk is het de andere formulering voor het nakomelingschap, de *Neue Menschen*, eveneens theologisch te interpreteren, met name als het Paulinisch theologeem dat verwijst naar de Verrezen Christus, na de kruisdood (bv. Eph.2,15;4,24, Kol.3,10). Een Nieuwe Mens en een Nieuwe Schepping. Beide lijnen in de dynamiek van dood naar verrijzenis en van man naar vrouw, monden uit in de rol als "Weib von Gott", zoals de DENKWÜRDIGHEITEN de climax van de transsexuele dynamiek steeds benoemden.

Kan voorgaande theologische duiding van Schrebers waankristallen licht werpen op deze laatste elliptische vorm ? Een volgend fragment kan als de ontbrekende schakel in deze theologische dynamiek herkend worden en antwoord geven op bovengestelde vraag.

(19) J. Lacan, *op. cit.*, p. 570.

VI. Kerstmis 1900, couvade-ritueel als "die erste Folge"

Voordat we tot dit evenmin ooit opgemerkt fragment overgaan, moet een kritiek geleverd worden op de visie van Lacan, als zouden de middenhoofdstukken van Schrebers XXII hoofdstukken reeds het materiaal leveren voor het eindstadium van zijn psychose. Het is eenvoudig om die kritiek te onderbouwen, vanuit de door de auteur wel en niet gebruikte passussen ter articulatie van het "eindstadium" van de waan. Alle citaten daartoe stammen uit de XXII eerste delen, geschreven tussen febr.-sept. 1900, met uitzondering van één citaat ontleend aan Dr. Weber ("*Die Sonne ist eine Hure*", S.384) dat echter chronologisch gesitueerd moet worden in juni 1896. Het bekende schema I, "*schéma de la structure du sujet au terme du procès psychotique*"⁽²⁰⁾ is samengesteld uit citaten, brokstukken daterend van voor juni 1896 ! Alsof na die datum niets meer aan de waan-dynamiek zou toegevoegd zijn, alsof het schrijfmoment zelf bv. slechts een bijkomstig element zou zijn, enz. Het tegendeel is waar en het zogenaamde "einstadium" van Lacan is slechts een structuur die één middenfase in kaart tracht te brengen, maar onmogelijk kan staan voor de eindfase. Meer nog: het eindpunt van wat we de theologische fase noemen, valt op Kerstmis 1900, dus *nà* de redactie van de XXII hoofdstukken. Het fragment ter discussie is opgenomen in de NACHTRÄGE - ERSTE FOLGE (S.297 e.v. : okt. 1900/juni 1901).

In een klacht over de aanhoudende slaapstoornissen valt de beschrijving over het opstaan met volgende symptoombeschrijving :

"Das Aufstehen selbst kann nur unter akuten, zuweilen noch recht heftigen Schmerzen bewerkstelligt werden ; vor Weihnachten waren dieselben eine Zeitlang so intensiv (von hexenschussartiger Beschaffenheit), dass ich das Aufrichten im Bett und das Aufstehen nur mit Hilfe eines Pflegers bewerkstelligen konnte, der damals auf mein Ersuchen einige Nächte im Nebenzimmer schlief."

(S.321)

Datum en aard der pijnen, samen, duiden onmiskenbaar op een couvade-symptomatiek : de verpleger is een vroedvrouw, Schreber een in weeën liggende vrouw, rond de tijd van Kerstmis. - De onmiddellijk erna volgende zin stelt dan de vraag naar het "*Seh- und Wahrnehmungsvermögen von Gott*", in relatie tot het subject dat met Hem "*in ausschliesslichen Nervenanhang getreten ist*" en "*demzufolge der einzige Mensch geworden (ist) der sein ganzes Interesse in Anspruch nimmt*" (S.322). Hoe die laatste toevoeging verstaan, zo dat ook het couvade-ritueel erdoor belicht kan worden ?

Richten we onze aandacht op de titel van dit schriftstuk : *Nachträge - Erste Folge*. Het symptoom situeert zich in de vijfde sectie ervan maar is de *erste Folge* zelf, het eerste gevolg, de eerste gebeurtenis volgend op het afsluiten van de XXII delen. Want in de eindbladzijde werd een overwinning in het vooruitzicht gesteld :

"Nur als Möglichkeiten, die hierbei in Betracht kämen, erwähne ich eine doch noch etwa zu vollziehende Entmannung, mir der Wirkung, dass im Wege göttlicher Befruchtung eine Nachkommenschaft aus meinem Schosse hervorginge oder (...)". (XXII,293)

Welnu, het couvade-ritueel is die verhoopte *erste Folge* ; de vrouw in weeën is imitatie van Maria Onbevlekt Ontvangenis en Schrebers "*Weib von Gott*" is wat in de theologie als *Mutter von Gott/Christus* benoemd wordt. Noemde Schreber zichzelf niet een "*sittlich unbefleckter*" (XXII,292) en zijn lijdensgeschiedenis een "*Martyrium*", "*das ich in seiner Gesamtheit nur mit dem Kreuzestode Jesu Christi vergleichen kann*" (XXII,293) ? En in de *Einleitung* op zijn boekwerk (febr. 1900) onderschrijft de auteur twee "*Glaubenssätzen unserer positiven Religion*" (S.3), op grond van zijn waan-ervaring als universele toetssteen : "*Jesus Christus Gottes Sohn*" en de "*Empfängnis Jesu Christi von seiten einer unbefleckten Jungfrau*" (S.4,n.1). Die twee en slechts die twee geloofspunten worden weerhouden en onderschreven : "*ähnliches ist in meinem eigenen Leibe vorgegangen*" (S.4, n.1).

(20) *Ibidem*, p. 571.

Op een louter theologisch niveau is de waandynamiek de permutatie van de initiële positie als gestorven Christus naar een verrijzenis, een heropstanding, zowel (transsexueel) als Moeder van Christus/Vrouw van God, als naar een wedergeboorte als Christus. De wedergeboorte van het subject verloopt langs de permutatie van de Christus-positie naar de rol als Uitverkorene, Vrouw en Moeder. We vinden aldus op theologisch vlak die permutatie verwezenlijkt, die Lacan in psychoanalytische termen had geformuleerd: "*Faute de pouvoir être le phallus qui manque à la mère, il lui reste la solution d'être la femme qui manque aux hommes*" (21)

VII. "Die andere Folge" : "Geisteskinder"

We hebben hoger het citaat uit (XXII,293) halfweg afgebroken, vervolledigen het nu :

"(...) oder die andere Folge, dass an meinen Namen eine Berühmtheit sich anknüpfte, die Tausenden von Menschen von ungleich grösserer geistiger Begabung nicht zuteil geworden ist."

Beide *Folgen* houden aldus uitzonderingsposities in zich : de eerste een vrouwelijke, als de "*Enige onder alle Vrouwen*", de tweede als **man**, wiens naam door beroemdheid een bestendigheid wordt verleend, over de dood heen. Die beroemdheid en bestendigheid kan hem alleen door de *auteursnaam* te beurt vallen, met andere woorden door het boek, de DENKWÜRDIGHEITEN zelf. En het is in deze *andere Folge* dat we de derde en ultieme fase van Schrebers oplossing, door en in de waanarbeid kunnen analyseren. In dit stadium ook overstijgt de schrijftuur de loutere functie van getuigenis over de waanontwikkeling en wordt tot waan-productie (22). Roem, eer en

(21) *Ibidem*, p. 572.

(22) Lacan had beknopt gewezen op beide functies van de tekst : "*Non pas seulement témoignage, mais encore production de cet état terminal de la psychose*" (op. cit., p. 566), zonder evenwel het tweede gezichtspunt uitgewerkt te hebben.

bestendigheid jaagt Schreber nu na, als **man** - een pseudoniem, laat staan een vrouwelijk pseudoniem is onbestaand, Schreber publiceert onder eigen naam - , met het enig tastbare product dat aan zijn geest ontsproten is. Schrebers boek is zijn enige *Geisteskind*, in de klassieke betekenis van deze metafoor :

"Kinder aber werden die geistigen Werke genannt, die gemalten, musizierten, gedichteten, gebauten, gedachten. Sowohl wegen des Rauschs ihrer Empfängnis, wie wegen der Schmerzen ihrer Geburt, wie eben wegen ihrer überlebenden Dauer." (23)

Freuds interpretatie van de "*kleine Männer*" als *Geisteskinder* (24) kan met veel meer recht overgedragen worden op het eindproduct van de waan, het boek zelf. Dezelfde metafoor die Freud meermaals voor zijn eigen werken aanwendde (25), werd door hem niet op Schrebers DENKWÜRDIGHEITEN toegepast, wel daarentegen op één van de vroege entomologische proto-formaties uit de hoger geschetste keten van levensvormen, tegen de *Seelen-Mord*. Het boek is de enige waarachtige en voldragen productie, eveneens een *Kopfgeburt*, maar nu in een strenge scripturale betekenis opgevat.

De drukgeschiedenis van dit werk laat toe de betekenis en functie ervan nog nader te omschrijven. Zoals W. Benjamin ooit stelde : "*Die Druckgeschichte von solchen Werken muss oft so bizarr wie ihr Inhalt gewesen sein*" (26). De drukgeschiedenis kan gereconstrueerd worden uit de NACHTRÄGE, toegevoegd

(23) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt 1969, Bd. III, p. 1366 (*Die metaphorische Unsterblichkeit : im Werk*).

(24) S. Freud, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, G.W. VIII, p. 294, met verwijzing naar de Rattenman en de geboorte van Athena (G.W. VII, p. 449-450).

(25) W. Schönau, *Sigmund Freuds Prosa*, Stuttgart 1968, p. 151, e.v. : "*Das Geisteskind - eine versteckte Metapher*".

(26) W. Benjamin, "*Bücher von Geisteskranken. Aus meiner Sammlung*", in *Gesammelte Werke*, II/2, Frankfurt 1972, p. 619.

aan de XXII delen. Schreber ging allereerst zwanger van een boek :

"Der königlichen Anstaltsdirektion ist bekannt, dass ich mich mit dem Gedanken einer Veröffentlichung meiner Denkwürdigkeiten trage und dieselbe nach erfolgter Aufhebung meiner Entmündigung zu erreichen hoffe." (S.445)

Tragen/Tracht/trächtigt is een veld van grondwoorden waarrond een geestelijke zwangerschap, kort na de couvade-symptomatic (brief van 4 febr. 1901, veertig dagen later) wordt gearticuleerd⁽²⁷⁾. Het beruchte proces werd aldus aangespannen met het éne doel *"um einen rechtsgültigen Verlagsvertrag über die Schrift abschliessen zu können"* (S.478). In twee brieven aan de Leipziger uitgever Fleischer las Schreber reeds *"die ziemlich unverblünte Zusage"* (S.441) voor een publicatie van zijn manuscript. Zonder resultaat evenwel. Later kwam nog Nauhardt (eveneens uit Leipzig, dé Duitse boekenstad rond 1900) ter sprake, om in derde instantie Oswald Mutze te winnen, volgens Benjamin het *"Sammelpunkt der possierlichsten spiritistischen Literaturprodukte"*⁽²⁸⁾. Hij was terloops gezegd ook de uitgever van C. G. Jungs medische doctoraatsverhandeling in 1902⁽²⁹⁾, terwijl Fleischer de uitgever was van o.a. de ZIMMERGYMNASTIK van D.G.M. Schreber.

(27) Zie ook de titel van het eindhoofdstuk XXII : *Schlussbetrachtungen. Ein Ausblick in die Zukunft*, zelf overigens een citaat en overname van de gelijknamige titel van het tweëntwintigste hoofdstuk uit Carus Sterne, *Werden und Vergehen*, eerder in de *Denkwürdigkeiten* geciteerd onder de lijst van inspirerende werken (VI,64,n.36).

(28) W. Benjamin, *op. cit.*, p. 620.

(29) *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene : eine psychiatrische Studie* (Mededeling door Zvi Lothane, M. D., New York). Overigens maakt de pagina tegenover de laatste bladzijde van Schrebers werk melding van de laatste uitgave van *Animismus und Spiritismus* van Alexander A. Aksakov, gevolgd door een bespreking door du Prel. Deze laatste auteur wordt bij Schreber meermaals genoemd, bv. in dezelfde voetnoot als Carus Sterne (n.36), en inleidend op de Pradilla-ets en de biologisch-theologische "schepping" van "nieuwe" levensvormen (XIX,253), waar het *Zielstrebigkeits*-begrip aan du Prel wordt ontleend.

Bij Nauhardt streefde Schreber ernaar een *"Kommissionsvertrag"* af te kunnen sluiten, *"derselben Verlagsform, in der die Zimmergymnastik seines Vaters erschienen sei"* (S.493), in 1855. De laatste Schreber knoopt aldus aan bij de traditie van de Vaderen ; de zoon "die voorheen niet schreef" wordt in en door de waan tot auteur die zich in de lijn van de schrijvende Schre(i)bers inschrijft. Waar het kind van vlees en bloed ontbreekt, waar de *Seelenmord*-waan kan samengevat worden als de moord op de naam en op de laatste mannelijke Schreber, ontstaat als enig product een "kind van inkt en papier". In de plaats van de problematische metafoor van de naam van de Vader (Lacan) treedt de auteursnaam als meest volmaakte substituuform, als metonymie die het dichtst de metafoor benadert. *"Si la métaphore paternelle fait défaut chez certains sujets, la métonymie du nom peut donner le simulacre d'y suppléer. Ce relais peut être bénéfique"*⁽³⁰⁾.

De globale dynamiek van de oplossingsstadia waarvan de voornaamste schakels werden geschetst, eindigde niet met het transsexueel stadium, zoals tot nu toe aangenomen werd. Indien de waandynamiek kan worden beschreven als *"la cascade des remaniements du signifiant (...) jusqu'à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante"*⁽³¹⁾, dan is de ultieme delirante metafoor die het proces stabiliseerde gelegen in het boek als geesteskind. Daarmee is ook de vraag beantwoord naar het statuut van de tekst tegenover de achtergrond van deze specifieke waanstructuur. Enerzijds een tekst waarin de moord op de naam werd verhaald en waardoor het getuigenis-karakter het sterkst naar voor komt. Anderzijds dezelfde tekst als overwinning op de *Seelenmord*, door de betekenis ervan als product ; als negatie van de *Seelenmord*, door het enige geesteskind dat in de plaats treedt van de *"mehrmalige Vereitelung der Hoffnung auf Kindersegen"* (IV,36).

Daniel Devreese

(30) G. Rosolato, "Du Père", in *Essais sur le symbolique*, Paris 1969, p. 46.

(31) J. Lacan, *op. cit.*, p. 577.

Seeleamtortu

par Daniel SCHURMANS *

J'ai commencé à m'intéresser à l'oeuvre du Dr Daniel F. Paracelsus, de l'Université de Dreizen, lorsque je n'étais moi-même qu'un enfant, à peu de chose près. Je me souviens d'être tombé par un hasard fécond, au détour d'un rayon de bibliothèque, sur les "Actes du IVème Congrès Rhénan des Sciences de l'Encéphale" dont le Professeur présentait un des rapports inauguraux. Le titre, à l'époque, ne m'avait frappé que par son ordonnance pompeuse qui évoquait tellement les fastes universitaires allemands : *Über die veränderte Sprechweise und die Bildung neuer Worte und Ausdrücke in Wahnsinn und Irrenschafft*. Mais le nom de l'auteur m'avait, je le suppose, étonné et ravi par son étrange consonance anachronique, et par les multiples ondes de mémoire qu'il faisait résonner en moi. J'avais peine à croire que l'on pût s'appeler Paracelsus aujourd'hui, et si mes yeux ne m'avaient pas trahi, j'imaginai une sorte de stase temporelle, ou la rémanence à travers les siècles d'une personnalité trop forte pour se dissoudre. Je pensais que Paracelse, s'il avait survécu, avait dû pour rester lui-même changer d'objet d'étude, et qu'il avait pu trouver au deuxième quart de ce siècle, dans les "sciences de l'encéphale", un domaine à sa mesure. Je suppose aussi que c'est à ce hasard que j'ai dû de choisir le même but, et de m'astreindre à des études médicales qui n'avaient pas beaucoup d'autres attraits à mes yeux.

Toujours est-il qu'aujourd'hui je m'apprette à publier un gros volume de commentaires et de gloses sur cette oeuvre dont je suis certain qu'elle représente une Parole que les autres

n'ont pas été capables d'entendre. J'en ai depuis longtemps établi la bibliographie exhaustive. Elle s'échelonne de 1924, date des premières approches, à 1978. A vrai dire, les dernières publications ne sont pas de la même veine, les redites sont nombreuses, les préoccupations s'éloignent de plus en plus souvent de l'étude de la langue pour se cantonner dans l'expérimentation psychopharmacologique. Mais l'essentiel est là : personne n'a jamais dit ce que cet homme a dit, personne n'a jamais pensé ce que cet homme a pensé, et je suis seul à le savoir. Lui-même, le sait-il ? Peut-être l'a-t-il oublié. Son gros rapport au Congrès Rhénan date de 1936. L'époque se prêtait mal aux échanges intellectuels. Le texte n'a guère eu de retentissement international, et n'a valu à son auteur, en Allemagne même, que des succès académiques du reste plutôt compromettants. Je me demande parfois si la nouveauté radicale de ce message n'est pas due au point de vue par lequel je le considère, si ce n'est pas du regard que je jette sur lui que naît l'étonnante lumière que j'y vois... C'est la raison pour laquelle je crois devoir consigner ici ce que mes commentaires ne diront pas, pour des raisons évidentes qui tiennent à la fois de l'"objectivité" indispensable à un ouvrage universitaire, et de la simple discrétion. Je crois pourtant que c'est ici, dans ces lignes éminemment subjectives, que se trouvera le mieux décrite la simple réalité des choses, la vérité d'un homme, d'une oeuvre qui parle de la Parole et des troubles qu'y porte la Folie, et aussi de son commentateur.

J'avais presque oublié le Dr Daniel F. Paracelsius lorsque je revis son nom, six ans plus tard, sur la couverture d'un livre qui figurait à la vitrine d'une librairie d'art, près du Boulevard Saint-Germain. Je ne pus m'empêcher d'entrer, d'acheter le livre. C'était une édition assez luxueuse reproduisant des tableaux, des aquarelles, des dessins au crayon ou à la plume, parfois des croquis qui semblaient faits avec un stylo à bille sur une feuille de cahier d'écolier, sur du papier d'emballage, sur les supports les plus humbles et parfois déchirés ou froissés. Je me souviens de la perfection du procédé d'impression sur papier glacé, qui donnait l'illusion surprenante de pouvoir toucher le grain du document original, de palper l'épaisseur des couches de couleur ou d'effleurer le contour déchiqueté de certains documents. C'étaient des oeuvres de malades mentaux, hospitalisés dans la Clinique d'Etat de Dreizen, où le Prof. Daniel F. Paracelsius avait, comme je le vis sur la page de garde, fondé un Laboratoire de Psychopathologie de l'Expression. Ces oeuvres n'étaient pas signées, sauf parfois d'un prénom. Leurs auteurs, identifiés par deux initiales, voyaient leur histoire décrite en quelques lignes concises, sèches, mais qui me parurent cerner l'essentiel d'un trait impérieux et pénétrant. Il y avait peu de texte et encore moins de commentaire. Mais en tournant les pages, le propos de l'ouvrage m'apparut de l'ordonnance des planches. Tout ce que j'avais lu dans les livres sur la prédisposition morbide, sur l'insidieux envahissement ou sur la catastrophe inaugurale, sur l'incommunicabilité, l'étrangeté, le morcellement de l'image de Soi, sur les retours apparents à la normale, les retombées, la désorganisation progressive et le silence final - tout cela je le vis pour la première fois dégagé de la gangue des mots techniques, comme des appels, des visages ou comme des cris, quelque part à la limite de la vie et de la mort. Je me dis que celui qui savait si bien donner à voir ce qui jusque là m'avait manqué, pourrait aussi m'apprendre à vivre ce que ces visages et ces cris allaient bientôt exiger de moi. Je passai sur la gêne mal définie que me

causait peut-être l'anonymat, l'humilité de ceux qui avaient fait ces oeuvres par rapport à l'aisance de ceux qui les reproduisaient : le nom sonore de Paracelsius sur la couverture, avec ses titres ; le luxe de l'édition ; et moi, dans cette rue pleine de chose rares, à rassasier mon oeil d'une beauté qui ne me coûtait rien.

Et puis ce furent quelques années modérément studieuses, où je me passionnai néanmoins pour l'histoire du Président Schreber. Ce grand délirant avait réussi l'exploit de se guérir lui-même d'une maladie mentale par une autre⁽¹⁾ et après neuf ans d'asile, se croyant transformé en femme et destiné à enfanter une nouvelle race humaine, il avait obtenu sa libération, adopté une fillette, et publié ses Mémoires dont Freud avait fait le bréviaire des connaissances fondamentales sur la Psychose. En étudiant ce livre, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, publié en 1903 par Oswald Mütze à Leipzig, je m'avisai que le Birkenhof, célèbre clinique universitaire dirigée en 1893, à l'époque où Schreber y séjournait, par le grand neurologue Flechsig, se trouvait précisément à Dreizen. Cette constatation m'amusa et piqua ma curiosité. Il ne me fut pas difficile d'apprendre qu'en effet le Prof. Paracelsius était le lointain successeur du Prof. Flechsig. Mieux encore, la Clinique d'Etat de Dreizen occupait toujours, sinon les mêmes locaux détruits par les bombardements, du moins l'emplacement même du Birkenhof. A partir de ce moment, je ne pensai plus qu'à me rendre sur place pour y achever ma formation. Ce n'était pas réalisable immédiatement : il me fallait mieux posséder l'allemand. Et puis il n'était pas si facile d'obtenir un visa de séjour prolongé. En attendant, je m'intéressai enfin sérieusement aux écrits du Prof. Paracelsius, accessibles dans la langue originale à la Bibliothèque Nationale. La découverte fut surprenante, car si j'avais toujours été fasciné par le langage et par l'écriture, et si j'avais fréquenté certains linguistes qui parlaient du signifiant, jamais je n'aurais imaginé tant de sagesse dans la

(1) Ceci est l'opinion du narrateur.

folie, ni tant de profondeur dans les inventions verbales, les défauts de prononciation, et jusque dans les balbutiements les plus incohérents. J'étais déjà habitué à lire, comme à livre ouvert, le symbolisme inconscient des délires. Mais ici il ne s'agissait plus seulement du contenu mais de la forme même de leur discours, qui dans ses pires aberrations livrait un surcroît de sens. Je me trouvais dans la situation de celui qui croit avoir compris un texte à la première lecture, et à qui l'on dévoile le code secret qui donne un sens à l'emplacement des virgules et des points. J'étais enthousiaste, et je décidai immédiatement de consacrer ma thèse au savant allemand, de traduire et de diffuser ses oeuvres en langue française, et d'en devenir le continuateur.

Grâce à de vagues accointances politiques, j'obtins finalement mon visa et partis pour l'Allemagne en octobre 197..

Le Birkenhof était dans la banlieue de Dreizen, le long de la grand-route de Königsbrück, une vaste bâtisse à front raide, coiffée d'une tourelle qui ressemblait à un mirador. A droite du corps de logis se trouvait une aile très longue qui était une ancienne chapelle, et qu'on avait convertie en bureaux et en chambres d'hospitalisation. Derrière le bâtiment était auparavant un grand parc d'aspect seigneurial, avec des pièces d'eau et des statues faussement grecques. C'était ainsi avant 1945. Quelques tonnes d'explosifs avaient détruit tout cela, en épargnant toutefois l'ancienne chapelle. Celle-ci, restaurée, était devenue le centre nerveux de la nouvelle Clinique d'Etat. Dans le parc éventré par les bombes, on avait égrené de petits pavillons blancs et sages, où logeaient les malades. Quelques statues survivantes se demandaient ce qu'elles faisaient là. Quand je vis cet endroit pour la première fois, il me fut difficile d'imaginer là le fantôme de Flechsig, ou plutôt l'âme-Flechsig dont parle le Président Schreber, confidente et complice du Dieu Inférieur. Mais si le jardin avait perdu de son charme, la chapelle avait conservé son éclat. La structure en était gothique, probablement d'un style assez primitif. C'est ce que je crus discerner sous l'aménagement baroque, dont les

ornements et les plâtres s'ingéniaient à masquer l'architecture originelle. Mais l'exubérance baroque était elle-même tempérée par la fonction actuelle de l'édifice, sinon par les déprédations de la guerre. A peine arrivé à Dreizen après de longues heures de train, je m'étais rendu là avant toute autre chose, avant même de retenir une chambre. J'avais erré parmi les feuilles mortes de cet automne chaud, et respiré l'odeur de brume et de poussière qui montait du sol. Je me demandais ce qu'était cette chapelle, qui contrastait si fort avec l'univers aseptisé des pavillons, et ce qu'on y faisait, quand je vis sur la porte une plaque de cuivre qui me le dit :

Clinique d'Etat des Maladies Mentales. Laboratoire de Psychopathologie de l'Expression. Prof. Dr Daniel F. Paracelsius.

Trois jours plus tard, celui que j'avais convenu d'appeler mon maître me donnait le rendez-vous que j'avais sollicité et il me convoquait chez lui, dans sa résidence des quais de l'Elbe. J'en étais ravi : je me demandais vraiment à quoi pouvait ressembler la demeure d'un universitaire connu d'Allemagne Orientale, d'un homme qui avait été étudiant sous Guillaume II, lieutenant à Verdun, assistant de neurologie sous Weimar, et titulaire d'une chaire de psychiatrie pendant le Troisième Reich. Il ne reste pas grand-chose du centre de Dreizen tel qu'il pouvait apparaître avant-guerre. Le palais aux arcades innombrables et aux lourds encorbellements, les églises rocailles et païennes, je les ai vus plus tard, sur des gravures ou d'anciennes photographies. Mais je les ai vus aussi à terre, soufflés par le passage des bombardiers creusant leur trace sanglante, dans les archives personnelles que Paracelsius conservait des célèbres journées qui avaient épargné sa maison. Celle-ci faisait partie, comme je le vis bientôt, du seul bloc relativement intact de tout le quartier compris entre l'Elbe et l'Opéra. Quand on est rassasié des mornes perspectives de béton de la ville moderne, on accueille d'abord avec bonheur le souvenir, ici imprévu, d'une Saxe royale et bourgeoise. J'arrivais de la Chemnitzer Allee, et m'attardai quelques instants le long de l'Elbe. Je

m'avançai vers un débarcadère planté d'érables rougeoyants, où l'on avait abandonné deux vieux canons en fonte, pour regarder le fleuve. En me retournant, je vis d'abord, immobile, un oeil, puis le reflet inversé d'une maison. Je levai la tête. C'était là. La maison était haute et lourde, aux formes pleines. Elle devait dater du milieu du XVIIIème siècle et, sous son fronton baroque, s'arrondissait la lucarne dont j'avais d'abord capté dans l'eau noire l'image symétrique. La porte était percée d'un judas, en tout point semblable, en dimension réduite, à l'œil-de-bœuf du fronton. Je n'ai jamais aimé les judas et ne pus m'empêcher, dans le silence prolongé qui suivit mon coup de sonnette, de me sentir observé. La porte fut ouverte sans bruit, par un homme d'une cinquantaine d'années. Je sus plus tard qu'il s'appelait Paul Theodor Koch, qu'il s'occupait à la fois des travaux domestiques et du secrétariat de Paracelsus et qu'il l'accompagnait dans toutes ses entreprises, jouant un rôle non négligeable dans ses activités scientifiques. Il me fit monter l'escalier médian, monumental, des demeures de ce style. En passant à côté de ce qui devait être une antichambre, je ne fus pas étonné, mais comme rappelé à une autre réalité, en y voyant un portrait de Karl Marx.

Le bureau du Professeur était vraiment immense. J'y pénétrai par une porte latérale qui, vue de l'intérieur, était un panneau de bibliothèque chargé de livres. D'autres livres tapissaient d'ailleurs les murs de la pièce, de sorte qu'une fois la porte refermée il n'y eût plus d'issue visible. Je fus stupéfait par cette accumulation de volumes dont certains paraissaient fort anciens et où je me plus à imaginer des textes introuvables, des manuscrits ignorés. Mais ceci ne dura qu'un instant, car au bout d'un long et étroit tapis de Smyrne le Professeur Paracelsus m'attendait. Il m'entendit parler de mon enthousiasme pour ses travaux avec une souriante modestie et ne parut pas s'apercevoir de la maladresse et de l'embarras de certains de mes propos. Il se déclara surpris d'apprendre que l'on s'intéressait encore à son oeuvre dans les pays capitalistes et se plaignit de la désaffection

que l'influence de la psychanalyse avait fait subir à la sémiologie descriptive. J'eus beau jeu de rétorquer que tout évoluait, que la psychanalyse en Occident ressentait comme les autres sciences de l'homme un besoin de rigueur, et que l'accent mis aujourd'hui sur la structure des phénomènes rendait toute sa place à l'étude des formes... Poussant mon avantage, j'osai me présenter comme son futur ambassadeur et lui demandai tout net de faire de moi pour quelques temps son assistant. A ce moment, j'entendis la sonnette de la porte d'entrée. Paracelsus parut contrarié. Il eut un geste nerveux de la main droite et je le vis diriger son regard vers un cadre qui se trouvait en face de lui, sur son bureau. Derrière le Professeur, il y avait un miroir mural. J'eus la curiosité d'y chercher ce qu'il regardait lui-même. Je vis un visage d'homme aux traits durs, et puis, avec surprise, je reconnus à côté de ce visage la sonnette au dessin caractéristique que j'avais moi-même pressée quelques instants plus tôt. En même temps, j'entendis Paracelsus dire très doucement, comme entre ses dents : "*Koch, c'est Wangen. Dis-lui de repasser dans une heure*". Ma plus grande surprise fut que la réponse de Mr Koch, d'une parfaite banalité, me parvint avec une proximité stupéfiante, comme s'il avait parlé à côté de mon oreille. Je n'eus pas le temps de réfléchir au dispositif optique et acoustique qui rendait cela possible. Paracelsus revenait à notre affaire et sa réponse me fut, sur le moment, particulièrement décevante. Il n'avait pas la possibilité de me rémunérer, je devais m'adresser au Ministère de la Santé. Il pouvait me donner une recommandation, mais il n'y avait vraiment aucune chance que je sois nommé au Birkenhof dont le cadre était complet. Si je réussissais à trouver un emploi dans la région, il m'invitait volontiers à participer à son séminaire, chaque mercredi soir. Ses publications se trouvaient toutes à la bibliothèque de la Clinique d'Etat, où je pouvais les consulter. De participation à ses travaux actuels, il n'en fut point question. J'eus l'impression d'un échec total. Je le vis d'ailleurs aussitôt sous un autre jour. Son sourire me parut sarcastique. Je fus aussi

frappé à ce moment par son regard, très lourd, très fixe, traversant la fente étroite de ses paupières gonflées. Je me levai, remerciai, pris congé. Je parcourus avec raideur le tapis de Smyrne en regardant mes pieds et les dessins géométriques qui défilaient. J'eus un instant l'impression de ne pas avancer, ou de marcher sur un tapis roulant qui, se déplaçant à la même vitesse que moi dans l'autre direction, annulait mon mouvement. Alerté, je levai les yeux, cherchant à évaluer la distance qui me séparait de la porte. J'étais troublé au point d'avoir oublié par où j'étais entré. A l'endroit où je croyais voir une porte je vis un miroir, et dans ce miroir ma propre image, multipliée à l'infini. J'eus une sorte de haut-le-cœur et, à ce moment, j'entendis un fort bruit de cloche. Une seconde plus tard j'avais repris contenance et pus continuer. Le panneau de livres s'ouvrit. Souriant et muet, Mr Koch me reconduisit.

Le courage et l'énergie me revinrent assez vite. Je fis les démarches nécessaires, et reçus de mon maître la recommandation grâce à laquelle j'obtins un poste de résident étranger à l'hôpital psychiatrique de Thürna, à quelque soixante kilomètres de Dreizen. J'estimai ne pas avoir complètement perdu mon temps en constatant que Thürna était l'endroit où Schreber avait passé la plus grande partie de ses neuf années d'internement. Je me proposai fermement de compulsurer les archives de cette époque et, qui sait, d'apporter quelques lumières nouvelles sur un aussi célèbre dossier. A Thürna, ce n'était pas la guerre mais le modernisme qui avait sévi, et j'eus peur de ne rien retrouver. L'antique Maison de Santé du Sonnenburg avait fait place à un immeuble d'une dizaine d'étages, et seules les berges du fleuve, par-dessus une rangée de marronniers, ressemblaient à ce que Schreber avait aperçu de la fenêtre de sa chambre. Mais je repris espoir le jour où je visitai les caves, vastes comme une nef d'église et remplies de paquets poussiéreux dont l'âge n'avait rien de commun avec celui de l'hôpital actuel. Mon service, mal payé, me laissait assez bien de loisir. Je pris l'habitude de venir consulter les dossiers les plus anciens, arguant d'un vague

projet de recherche sur la nosographie allemande du XIX^{ème} siècle. Je ne sais pas exactement ce qui me retint de confier à d'autres mon projet véritable. Peut-être sentais-je mes collègues à mille lieues de mes propres préoccupations, tout affairés qu'ils étaient à doser les hormones et leurs sous-produits dans toutes les humeurs du corps.

Il me fallut longtemps avant de découvrir la moindre trace de l'illustre patient. Je retrouvai le registre des entrées. Mais il n'y avait aucune admission d'un dénommé Daniel Paul Schreber au cours de l'année 1894. Je vis alors, en examinant attentivement le livre, que quelques pages manquaient : elles avaient été découpées au rasoir, à une époque déjà fort ancienne à en juger par l'état du papier à l'endroit de la coupure. Ces pages correspondaient aux admissions réalisées entre le 18 juillet et le 4 août 1894. Selon ses Mémoires, Schreber fut admis au Sonnenburg le 29 juillet. En principe, les dossiers étaient empaquetés par cinquante environ, dans l'ordre chronologique de la date de sortie du patient. Les paquets étaient entassés dans un ordre relatif. Je ne pus retrouver à leur place normale les dossiers des malades sortis en 1902. C'était le 14 juillet de cette année-là que Schreber, par jugement de l'Oberlandgericht de Dresde, fut rendu à la vie normale. Au bout de longues heures de recherche, étalées sur plusieurs jours, je finis par retrouver les dossiers de 1902, épars et cachés derrière ceux d'autres années, dans un des recoins les plus sombres de la cave. Ce qui me frappa surtout, c'est que la disparition des pages du registre d'entrées et la dispersion des dossiers ne pouvaient dater de la même époque, et ne pouvaient donc avoir la même origine. Il était clair que les dossiers avaient été rangés dans la cave actuelle après 1951, c'est-à-dire après la construction de l'hôpital. Je fouillai méthodiquement l'endroit où pouvait se trouver le dossier de Schreber. Ce fut en vain. Je ne croyais plus à la coïncidence. Et j'étais prêt à croire que quelqu'un l'avait fait disparaître à dessein. Pourtant je ne comprenais pas la raison de cette mise en scène si le dossier avait réellement été détruit ou subtilisé. Tout se passait

plutôt comme si l'on avait voulu décourager la recherche d'un document qui restait cependant disponible pour celui qui savait où le trouver. Un beau jour, Dieu sait pourquoi, j'eus l'idée de chercher le dossier de Schreber non plus en fonction de sa date de sortie, le 14 juillet 1902, mais en fonction de la date de sa mort, le 14 avril 1911. Il était là, intact. Je remis toute chose en place, soigneusement, mais n'eus pas trop de scrupule à emporter le dossier dans ma chambre, qui se trouvait dans le même bâtiment.

Le lendemain matin, je reçus du Dr Paracelsius une lettre particulièrement aimable, qui m'invitait à son séminaire. Le thème en était peu commun, mais bien propre à exciter mon enthousiasme : **Rhétorique et stylistique des malades mentaux : aspects descriptifs et thérapeutiques**. J'avais précisément étudié ce sujet, un an auparavant, à partir d'enregistrements et d'écrits de patients, et en référence à R. Jakobson. Je ne pouvais pas tomber mieux. Je repris le train de Thürna à Dreizen le mercredi suivant, faisant en sens inverse le trajet que fit Schreber entre ce que ses voix appelaient "la cuisine du diable" et la "citadelle du diable" : entre le Birkenhof et le Sonnenburg. Je m'amusai à tout regarder avec ses yeux d'alors. L'aube d'automne m'y aidait, donnant à toutes choses un éclat désert et glacé. Les arbres dépouillés, l'Elbe recouvert de bancs de brume, les collines bleues de l'Erzgebirge, au loin, tout formait un univers cosmiquement pur, débarrassé du pullulement des hommes. Et les rares silhouettes humaines affairées, recroquevillées par le froid, se hâtant vers Dieu sait quel but sans consistance, n'étaient pas plus réelles que les "*flüchtig hingemachte Männer*", les images d'hommes "bâclées à la six-quatre-deux", dont Schreber souffrait à la fois la tyrannie et la vanité. Le séminaire avait lieu dans le Laboratoire, c'est-à-dire dans la chapelle du Birkenhof. L'intérieur n'avait rien de remarquable à première vue, parce que les murs étaient tapissés de rideaux poussiéreux gris et rouges, et qu'on ne voyait plus rien de l'architecture. Il y avait cependant un très beau jubé, avec des orgues qui paraissaient en fort mauvais état.

Dans le chœur, sur une estrade, il y avait une vingtaine de mauvaises chaises d'église.

Je m'y rendis régulièrement pendant près d'un an. Le Maître parlait ex cathedra, mais de nombreuses discussions avaient lieu après son exposé. Mr Koch servait de secrétaire et de greffier. Sa mémoire était extraordinaire, son attention jamais prise en défaut. Il était capable de restituer l'intervention de n'importe quel participant, plusieurs mois plus tard, en usant des termes mêmes qui avaient été employés. Paracelsius avait à mon égard perdu toute prévention. Il semblait faire grand cas de mes remarques, et j'en étais ravi. Un jour que nous avions comparé le style de deux écrivains dont les aventures psychiatriques étaient célèbres, il me fit remarquer que ce qu'il avait dit de l'écriture pouvait se dire aussi des arts graphiques. Tirant un rideau, il découvrit soudain le mur de l'abside et dévoila la plus extraordinaire exposition d'art moderne que l'on pût contempler. Je le regardai avec des yeux effarés. "Oui, c'est beau, n'est-ce-pas ? dit-il. Mais je garde ceci secret en vue d'une prochaine publication. Tous ces gens étaient de grands malades. La plupart vont mieux, maintenant. Regardez : chaque rangée horizontale est faite d'oeuvres d'un même patient. Voyez-vous l'évolution de style ? Eh bien, nous constatons que l'amélioration clinique est parallèle à cette évolution." Je vis en effet, sur la gauche, une débauche de couleurs, des compositions d'une fantaisie exubérante. A droite, des toiles où prédominaient le dessin, souvent la répétition des mêmes motifs, entrelacs où figuraient parfois des formes humaines très stylisées. C'était beau, en effet. Paracelsius était heureux. J'eus envie de donner mon avis, mais quelque chose m'en empêcha. De quel côté Paracelsius plaçait-il l'amélioration ? En quittant la chapelle, je me demandais si les murs latéraux étaient eux aussi parsemés de trésors. Je ne pus m'en rendre compte, mais je fus cependant surpris d'apercevoir, derrière une des horribles tentures, l'éclat d'un grand miroir.

Je me mis également, bien sûr, à lire le dossier de Schreber. Ce n'était pas facile. La cursive gothique est bien l'une des pires inventions du diable, et l'écriture du Dr Weber, conseiller privé et médecin-chef du Sonnenburg, est particulièrement illisible. Je cite ici quelques phrases remarquables :

- (30 juillet 1894). "Le patient Schreber est arrivé hier par chemin de fer de Dreizen, envoyé par le Prof. Flechsig. Calme à son entrée, il ignore où il est, refuse la conversation. Il paraît n'accorder aucune réalité à ce qui l'entoure. Nombreux tics nerveux."

- (4 août 1894). "Aujourd'hui, grande agitation. A dû être immobilisé sous contention. Prétend avoir la peste brune : des taches brunâtres sur la peau. Crie sans arrêt "petit Flechsig", en accentuant le mot "petit", et "assassin d'âme". Transféré en cellule d'isolement."

- (12 août 1894). "Plus calme. Il peut répondre aux questions et son délire s'exprime de façon plus organisée. Se sent persécuté par son ancien médecin. Celui-ci l'aurait "assassiné" en le "perçant à jour". Se dit bon à être laissé en plan sur une décharge d'ordures. Demande aussi qu'on le tue. Je lui fais remarquer la contradiction : sourire méprisant."

- (3 septembre 1894). "Se plaint d'avoir été "cuisiné" par F. dans la chapelle du Birkenhof. Très anxieux à cette évocation. "Ils savent tout... C'est l'oeil de Caïn..." "

- (18 septembre 1894). "Je porte le diagnostic de psychose hallucinatoire. Les hallucinations affectent tous les sens, mais sont surtout visuelles, auditives et coenesthésiques : ainsi, il prétend que son âme a été percée à la suite de manoeuvres sexuelles honteuses. (Il semble se représenter l'âme comme une enveloppe corporelle.) Depuis cet événement, il se croit incapable de retenir en lui son énergie vitale et les matières mêmes qui composent son corps. Coprophagie fréquente. Sans doute s'agit-il de réintroduire dans son corps ce qui en sort."

- (12 octobre 1894). "Nettement mieux. A pu réintégrer la chambre prévue pour lui. Ses bonnes manières réapparaissent et rendent sa conversation souvent fort agréable. Je l'ai

interrogé sur la raison pour laquelle il en veut à un aussi éminent praticien que le Prof. Paul Flechsig. Réponse bizarre : "Cela ne date pas d'aujourd'hui. Au Moyen-Age, on conservait certaines âmes pendant des siècles sous des cloches de verre. Mais on pouvait faire pire encore, comme von Hohenheim le savait bien". Qui est v.H.?, demandai-je. "Quelqu'un comme vous : il ne voulait pas mourir..." Mais je sais bien que je vais mourir un jour... "Vous êtes déjà mort." Il faudra revenir là-dessus."

Je n'avais jamais lu ce nom, von Hohenheim, dans les écrits sur Schreber. Mais sa consonance me rappelait quelque chose. Je pensai que cela me reviendrait un jour en mémoire. Peut-être était-ce un élément qui permettrait d'en savoir plus long sur le "meurtre d'âme" auquel Schreber croyait avoir échappé de justesse. Les chapitres qu'il avait écrits sur ce sujet ont été retirés des Mémoires, parce que décidément impropres à l'impression. Nous savons seulement que Schreber accuse un ancêtre de Flechsig d'avoir commis un meurtre d'âme sur la personne d'un ancêtre Schreber, à l'époque de Frédéric le Grand. D'après les voix, le coupable s'appelait Daniel Fürchtgott Flechsig. L'allusion à la chapelle du Birkenhof m'avait également causé beaucoup d'émotion : c'était donc là, la cuisine du diable... Après tout, s'y serait-il réellement passé quelque chose qui aurait pu amorcer ou renforcer le délire de persécution de Schreber ?

Deux mois plus tard, j'accompagnai Paracelsius à Copenhague. J'étais devenu l'un de ses interlocuteurs privilégiés pour les discussions théoriques, sans qu'il proposât jamais de m'associer à ses activités expérimentales. Il devait faire une importante communication au Congrès International de Psychothérapie. J'étais curieux de l'entendre sur ce chapitre, car le séminaire, qui annonçait des perspectives thérapeutiques, s'était cantonné jusque là dans la description et l'analyse. C'était aussi la première fois que je participais à un congrès de cette importance, et le faire dans la suite d'un des principaux invités me donnait l'occasion de goûter à un luxe inhabituel. Le jour venu, j'entendis Paracelsius se livrer à une

critique magistrale des rapports sociaux capitalistes, et à une analyse extraordinaire de leurs conséquences sur le destin des individus. Je n'en revenais pas : je n'avais jamais considéré le Professeur, malgré le portrait de sa salle d'attente, comme influencé d'aucune façon par le marxisme. Je me dis que j'avais accordé trop d'importance à des détails extérieurs ou à ce qu'ils évoquaient en moi. Je n'avais pas à lui donner de leçons de cohérence politique. Mais la seconde partie de son exposé fut une déception terrible: il eut le front de prétendre devant deux mille personnes que le système politique avait résolu pour l'essentiel les contradictions sociales, et qu'il ne pouvait plus par conséquent y naître de nouvelles maladies mentales. Il fut assez bon cependant pour ajouter deux réserves à cette affirmation incroyable. L'une concernait les maladies mentales d'origine organique, l'autre concédait que l'Ancien Régime pouvait continuer à influencer les mentalités, pendant une période transitoire assez longue. Je sentis en moi l'aiguillon de la révolte, et lui fis, le soir, d'amers reproches qu'il accepta avec le sourire. "Ce n'est pas ici que je dévoilerai mes idées véritables, dit-il. Vous serez peut-être surpris d'apprendre que tout ce que j'ai dit ce matin provient de source française. Disons que cette théorie a séduit notre Ministre de la Santé...". Je revins à la charge : "Mais comment pouvez-vous prétendre un seul instant à la disparition des contradictions sociales ?". A nouveau, son sourire amer et que l'on pouvait trouver cynique par moments : "*Ich löse sie alle auf...*". Je les résous toutes... Je restai, cette fois, sans voix et sans argument. L'image du serpent du Petit Prince s'imposa soudain à mon esprit. La même réponse. Là, il s'agissait de la mort. Ici, de quoi s'agissait-il?

Ce fut peu après que Paracelsus commença à lever un coin du voile recouvrant ses propres conceptions thérapeutiques. Dans la chapelle, que je ne fréquentais plus sans une certaine anxiété, il nous expliqua que deux médiateurs synaptiques, c'est-à-dire deux substances produites par nos cellules et favorisant la transmission de l'influx nerveux, facilitaient chacun un mode de pensée différent. L'un d'eux

nous aidait à penser par métaphores (c'est-à-dire par comparaisons). L'autre nous aidait à penser par métonymies (c'est-à-dire par des associations d'idées de proche en proche). "J'en ai, nous dit-il, la preuve clinique et expérimentale. Or, il est évident que le délire consiste en une exagération morbide des processus de pensée métaphoriques : un tel nous dira que le soleil lui parle - c'est une métaphore pour parler de son père. Une autre, que des animaux parasitent son ventre : c'est une métaphore pour parler de sa peur de la grossesse." L'auditoire était silencieux. Quelqu'un demanda pourtant si des recherches pharmacologiques permettaient d'espérer que l'on contrôle chez les malades le taux trop élevé de la substance coupable. Paracelsus répondit que oui, mais qu'il était encore prématuré d'en parler. "En attendant, ajouta-t-il, nous utilisons d'autres méthodes tout aussi efficaces mais qui n'ont rien de chimique. La production de ces substances est très sensible à certaines variations extérieures. Peut-être par l'intermédiaire de la glande pinéale...". Il s'épanouit : "Ici même, Messieurs, nous arrivons par des procédés très simples, et parfaitement inoffensifs, à rétablir l'équilibre fonctionnel entre les deux médiateurs, et même à développer chez les patients les capacités métonymiques, garantes d'une fonction cérébrale et sociale aussi parfaite qu'on peut le souhaiter. Et ces procédés, je ne les ai pas inventés. Je ne fais qu'en donner une explication scientifique. Ils étaient appliqués empiriquement depuis des siècles par certains héritiers des alchimistes allemands du XIII^{ème} siècle".

Je me sentais oppressé, et fus heureux que le séminaire se terminât pour respirer l'air frais des allées du parc. Autour de moi, les étudiants se livraient à des commentaires enthousiastes. J'entendis ceci, qui me parut digne d'être noté : le Birkenhof est tout entier orienté vers la recherche. Pour assurer la surveillance constante des patients, on y a perfectionné l'idée d'un aliéniste français du XVIII^{ème} siècle, en lui donnant les moyens de l'électronique moderne. Le Birkenhof est un "Panoptikon", un lieu où rien n'est invisible.

Je revins, curieux mais alarmé, au dossier de Schreber, où j'espérais trouver des détails complémentaires sur la chapelle. Je n'en trouvais point. Le texte décrivait la modification progressive de l'état du malade, et celui-ci devenait de plus en plus conforme à l'image qu'il a laissée de lui dans ses Mémoires : un grand délirant menant une vie presque normale. On ne parlait plus du tout de Flechsig. Quelques semaines avant de revenir en France, ayant accumulé des centaines de pages de notes sur l'oeuvre descriptive de Paracelsus qui est, comme je l'ai dit, considérable, je jetai une dernière fois les yeux sur le dossier avant de le remettre en place. J'eus l'attention attirée par une note marginale de la main du Dr Weber, et qui m'avait échappé jusqu'alors :

reine Unwahrscheinlichkeit :

Th. v. Hhhm - D F F - P.
P Th F
S

Manifestement, Weber clamait là sa perplexité d'une façon assez spontanée : il s'agissait plutôt d'un graffiti que d'une note. Rien, du reste, ne se rapportait à cette inscription dans le texte de la page correspondante. J'étais assez imprégné de tous les éléments de cette affaire pour risquer une hypothèse :

Th. v. Hhhm devait être von Hohenheim. Mais qui était donc ce Th. von Hohenheim ?

D F F : peut-être Daniel Fürchtegott Flechsig, le meurtrier d'âme supposé ?

Si cela était, il ne pouvait plus y avoir le moindre doute pour *P Th F* : Paul Theodor Flechsig, le célèbre neurologue, le persécuteur de Schreber (dont les initiales figurent en diagonale : *D P S*, Daniel Paul Schreber).

Mais ce *P.* final ?

Paris, 16 juillet

J'y suis. J'ai trouvé et suis atterré. J'ai feuilleté hier l'Encyclopédie Universelle, guidé par Dieu sait quelle intuition ou par le cheminement de mon inconscient. J'ai vu : "Paracelse : (de son vrai nom Theophrastus Bombastus von HOHENHEIM)... Paracelse n'était pas seulement le médecin guidé par une théorie très personnelle de la nature. Il était

alchimiste et, comme tel, héritier d'une très ancienne tradition. Selon certains, il ne cherchait pas seulement la transmutation des métaux, mais surtout celle de l'homme. Vers la fin de sa vie, il croyait y être arrivé pour lui-même, et se disait immortel. Il semble avoir puisé dans des sources cathares ou bogomiles aujourd'hui perdues des pratiques remontant à l'Ancienne Perse et créant les conditions de la perfection à partir d'un culte de la Lumière, de la Séparation et du Reflet...". J'ai refermé le livre.

Paris, 26 juillet

Hier, il m'est arrivé une chose étrange. Je me trouvais aux Galeries Lafayette. Il y a beaucoup de contrôles anti-vol. Je me suis trouvé à l'endroit précis où mon image était reflétée à la fois par deux miroirs se faisant face. Je me suis vu un million de fois. J'ai été pris d'un malaise intense, d'une nausée, et j'ai eu l'impression d'entendre un carillon éclater dans mon crâne. C'était vraiment horrible. En sortant du magasin, j'ai vu des taches brunes sur mon avant-bras. J'ai pensé : "C'est la peste", et j'ai eu peur. Pourquoi cette pensée ?

Paris, 29 juillet

"... L'intéressé était dans un état de confusion mentale grave et a dû être transporté au Dépôt puis transféré dans notre Hôpital. Il parlait sans cesse de Paracelse et semblait se considérer comme persécuté par lui. Après avoir lu le texte ci-joint, que l'on a trouvé dans ses vêtements, j'ai eu la curiosité de vérifier. Les passages cités ne sont pas dans l'Encyclopédie Universelle, édition 1978. J'ai réussi à savoir du patient qu'il avait compulsé le volume appartenant à un ami, un psychanalyste belge du nom de Théo Bombaert, résidant à Paris. Celui-ci, contacté, a dit s'être procuré son Encyclopédie par l'intermédiaire d'un libraire de la rue Bonaparte. L'investigation se poursuit...".

(Sé) : *A. Weber*, Interne des Hôpitaux



* Institut psychiatrique de Lierneux,
le 26 octobre 1980.

Conte courant

à Didier Anzieu

Marie se caressait dans les blés. Soudain, il y eut un autre frôlement. Une femme apparut au dessus des épis. De ses yeux, couleur centaaurée, émanait une lumière étrange et triste. Ses pieds touchaient à peine les plus hautes tiges. Elle portait le même vêtement bleu ciel que sur le vitrail de la chapelle. Marie la reconnut tout de suite. Elle baissa les yeux.

"N'aie pas peur, Marie", murmura doucement l'Apparition, "Je suis venue te parler". Et la Dame s'assit familièrement au milieu du champ, à côté de la jupe rouge dégrafée.

"Vois-tu, Marie, J'ai besoin de ton aide. Il faut que tu portes aux hommes Mon Message".

"Mais...", commença Marie.

"Ne t'en fais pas", dit la Dame, "Ce n'est pas compliqué. Annonce-leur simplement que Je n'existe pas".

"Mais...", balbutia Marie.

"Je sais ce que tu penses", soupira la Dame. "Mais c'est ainsi. Je ne suis que l'Invention de Mon Divin Fils". Deux grosses larmes coulèrent sur ses joues pâles et lasses.

"Amen", s'entendit répondre Marie. Quand elle releva les yeux, l'Apparition avait disparu.

La jeune fille remit de l'ordre dans sa toilette et s'en revint au village.

A la place de la Dame, une touffe de coeurs-de-Marie avait fleuri.

Des gouttes de rosée y surgissent au milieu du jour. Elle résiste, dit-on, à tous les moissonneurs.

Frances Martin

Henry M. Stanleys

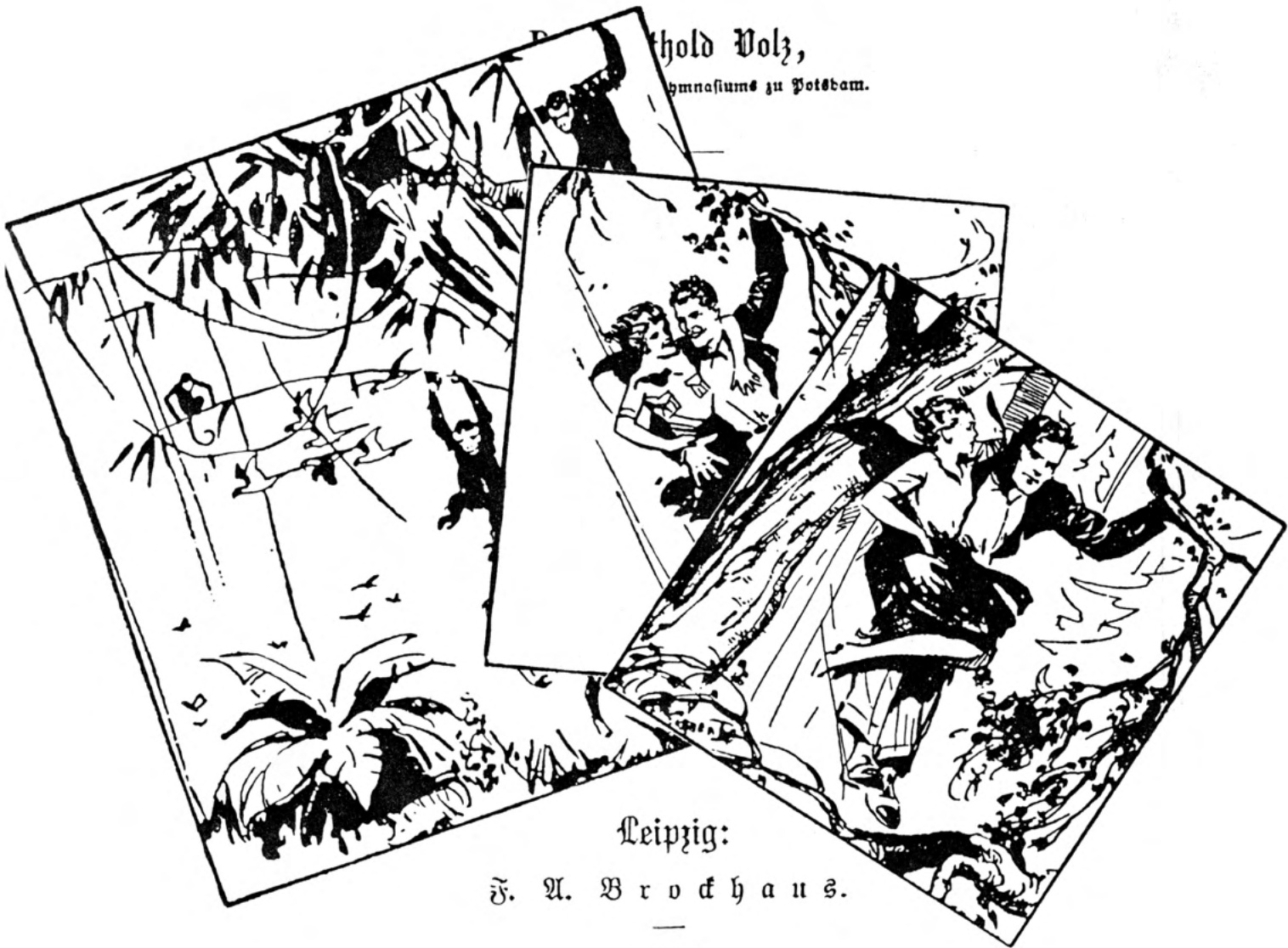
Reise durch den dunklen Weltteil.

Nach Stanleys Berichten

für weitere Kreise bearbeitet

von

Richard Volz,
Gymnasium zu Potsdam.



Leipzig:

J. A. Brockhaus.

1888.

"Mon homme." Jane avait du parler tout haut. Ses yeux au dessus d'elle s'étaient enluminés d'un sourire. "Oui, c'est moi, Tarzan, sorti de la jungle pour vous chercher - vous, cette femme qui cherche à me fuir", ajouta-t-il ardemment.

Edgar Rice Burroughs: Tarzan of the apes.

Géografille

" De la vie sexuelle de la petite fille, nous en savons moins que de celle du garçon. Nous n'avons pas à avoir honte de cette différence; la vie sexuelle de la femme adulte est bien encore pour la psychologie un dark continent. Mais nous avons reconnu que la petite fille ressent péniblement le manque d'un organe sexuel équivalent à celui de l'homme et que cette "envie du pénis" est à l'origine de toute une série de réactions caractéristiques de la femme."

Pr S. Freud, *La question de l'analyse profane*, 1926.

Physiologie

" (...) une part de connaissance exacte se dissimule ici derrière l'erreur. La petite fille possède en effet aussi un petit "fait-pipi" (N.D.L.R. : "Wiwimacher"), que nous appelons clitoris bien qu'il ne grandisse pas, mais demeure atrophié de façon permanente."

Dr S. Freud, *Le petit Hans*, 1909.

Théorie

" (Eitigon) semble s'être à nouveau pourvu de quelque bonne femme. Cette pratique éloigne de la théorie. "

S. Freud à C.G. Jung, 19 septembre 1907.

Amalie

" Ma mère vit encore et elle me barre le chemin vers le repos tant désiré, vers l'éternel néant ; il me semble que je ne pourrais me pardonner de mourir avant elle."

S. Freud à M. Eitigon, 1er décembre 1929.

Some like it hot



Daphne -en réalité Jack Lemmon déguisé en musicienne de jazz pour sauver sa peau- vient d'être soustrait(e) à la fureur des gangsters par Oscar (Joe E. Brown). Celui-ci, éperdument amoureux depuis un fameux tango, l'emmène à toute allure vers son yacht de milliardaire, ancré au large.

Oscar : (la voix couverte par le moteur du canot)

I told my Ma. She was very happy. She cried. She wants you to have her wedding gown.

Daphne : (plus qu'embarrassé(e))

Oscar, I can't get married in your mother's dress. She and I, we are not built the same way.

Oscar :

We can have it altered

Daphne :

Oscar, no, we can't get married at all.

Oscar :

Why not?

Daphne :

Well... in the first place, I'm not a natural blonde.

Oscar :

It doesn't matter.

Daphne :

I smoke! I smoke all the time!

Oscar :

I don't care.

Daphne :

I'm terribly fast. For two years now, I've been with a saxophone player.

Oscar : (imperturbable)

I forgive you.

Daphne : (de plus en plus énervé(e))

I can never have children!

Oscar :

We can adopt some.

Daphne : (arrachant, à bout d'arguments, sa perruque blonde tout en gardant boucles d'oreille et faux cils)

You don't understand, Oscar. I'm a man!

Oscar :

Well... Nobody's perfect.

Billy WILDER, Mirisch Corporation, 1959

THE END

"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