

# PSYCHOANALYSE

9

**enfances  
in den  
beginne**



**PEETERS**  
Leuven



## **comment c'est**

comment c'était je cite avant Pim avec Pim après  
Pim comment c'est trois parties je le dis comme je  
l'entends

voix d'abord dehors quaqua de toutes parts puis  
en moi quand ça cesse de haleter raconte-moi  
encore finis de me raconter invocation

instants passés vieux songes qui reviennent ou  
frais comme ceux qui passent ou chose chose  
toujours et souvenirs je les dis comme je les  
entends les murmure dans la boue

en moi qui furent dehors quand ça cesse de hale-  
leter bribes d'une voix ancienne en moi pas la  
mienne

*Samuel Beckett*



# psychoanalyse



DIRECTION - DIRECTIE  
Francis MARTENS

CONSEIL DE REDACTION - REDACTIERAAD  
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 maal per jaar.
- . Le courrier est à adresser à : *PSYCHOANALYSE*, 95, rue de l'Arbre Bénit, B-1050 Bruxelles - Belgique
- . Briefwisseling wordt gericht aan: *PSYCHOANALYSE*, Gewijde-Boomstraat, 95, B-1050 Brussel - België
- . Abonnement par année (1 numéro) : 800 FB + port.
- . Abonnement per jaargang (1 aflevering) : 800 BEF + port.

Les versements se font sur le compte 000-0425099-45  
des Editions PEETERS

De betalingen worden verricht op rekeningnummer 000-0425099-45  
van Uitgeverij PEETERS  
Bondgenotenlaan, 153, B-3000 LEUVEN

- . Les opinions exprimées dans les articles n'engagent que leurs auteurs.
- . Artikels verschijnen onder de verantwoordelijkheid van de auteurs.
- . Les auteurs dont le nom est suivi d'une astérisque ne font pas partie de l'Ecole Belge de Psychanalyse.
- . De personen wier naam aangeduid is met een \* maken geen deel uit van de Belgische School voor Psychoanalyse.

ISSN 0772-9219



# psychoanalyse 9

DECEMBRE 1993 DECEMBER  
ENFANCES - IN DEN BEGINNE

Comment C'est		1
Ciel-Océan		
<b>Liminaire</b>	F. M.	7
Information scolaire		
<b>Voorword</b>	F. M. en J. D.	9
Eden City		
<b>Freud et la Question des Origines</b>	Lina BALESTRIERE	11
Herbert Graf		
<b>Enfant, Etre de Développement, Etre de Question</b>	Xavier RENDERS	21
Le balcon		
<b>L'Enfant dans son Rapport à l'Altérité</b>	Jean-Claude QUENTEL*	35
Boris Godounov		
<b>Au Fil du Sujet</b>	Denise DESMEDT-du TOICT	54
An alphabeth family		
<b>A Propos de l'Autisme Infantile</b>	Christine CRABBE*	61
Tenir tête		
Oiseaux		
<b>Eczema and Armour</b>	Adam PHILLIPS*	83
There was an old man		
Enfants		
<b>Savoir-Vivre</b>	Pascale de VILLERS*	91
<b>«Unheimliche» et Transplantation d'Organes chez l'Enfant</b>	Karl-Léo SCHWERING*	92
En famille		
<b>Contre la Fonction «Paternelle»</b>	Francis MARTENS	105
Différence		110
<b>Le Ficelage Institutionnel de l'Humanité</b>	avec Pierre LEGENDRE*	111
C(s)ygne		
<b>Délire et Réalité dans la Psychose</b>	Rudolf BERNET	126
Le repli sur soi		



<b>Narcistische Componenten in de Pathogenese van Neurose en Psychose</b>	André HAEMERS	145
Vogel		
<b>Recente Ontwikkelingen in de Psychoanalytische Relatietherapie</b>	Anita WYDOODT	159
Vogel 2		
Pim...		168
<b>De Geschiedenis van O en de Toekomst van de Psychoanalyse</b>	Jan CAMBIEN	169
<b>Van Mimesis tot Deconstructie</b>	Michel THYS	179
Le tas de gens		
<b>Fin ou Limite d'une Cure ?</b>	Thierry SNOY	201
Soi-m'aime		
<b>Le Sujet Inconscient selon Lacan</b>	Antoine VERGOTE	211
<b>Grise ou Or, la Théorie</b>	Charlotte HERFRAY*	229
See-saw sacradown		
Verboden te spelen		
So you want to write a fugue ?		238

Merci à pascal devil\* pour les dessins inédits qui illustrent ce numéro.  
 Dank aan pascal devil\* voor haar onuitgegeven tekeningen in dit nummer.

*Fotografische materiaal - Documents photographiques :*

p. 8, "Information scolaire", Robert Doisneau, France, 1956; p. 10, "Eden City", Bruxelles, 1994 - p. 90, "Enfants yoruba (nago), Onigbolo, République du Bénin, 1993 - p. 237, "Interdit de jouer - Verboden te spelen", 1994, Francis Martens; p. 34, Untere Viaduktstrasse, Wien, 1992, Michel De Wolf.

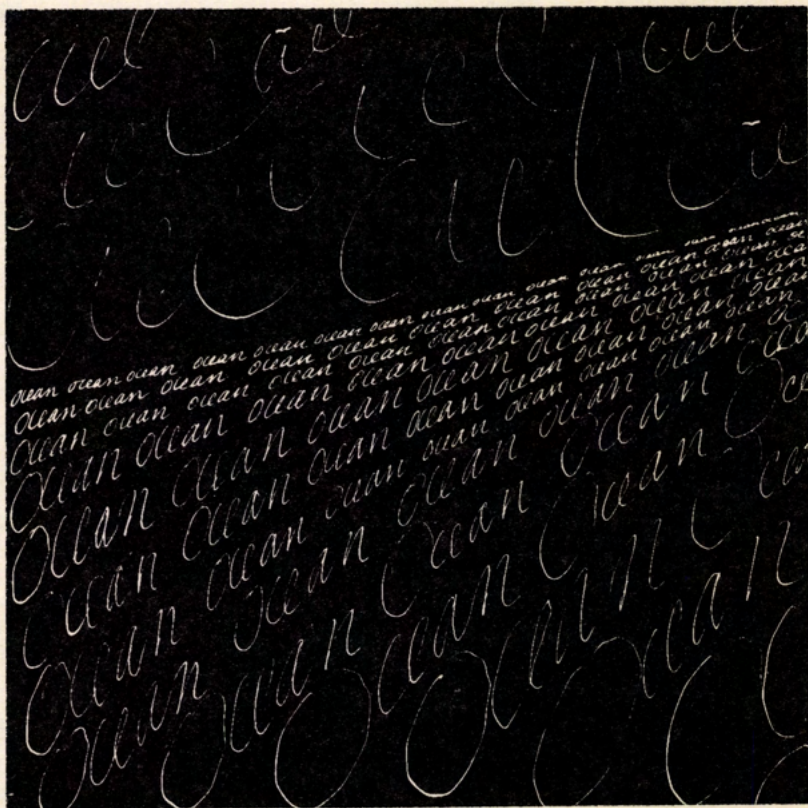
Nous remercions Monsieur Jacques FIEVEZ, archiviste au Théâtre Royal de la Monnaie, qui nous a transmis les documents concernant Herbert Graf, p. 20 et p. 53.

Wij bedanken Mijnheer Jacques FIEVEZ, archivaris van de Koninklijke Muntchouwburg, die ons de documenten betreffende Herbert Graf pp. 20 en 53 ter beschikking heeft gesteld.











# בראשית

## **Bereshit**

*Bereshit* (hébreu): «en tête», au commencement, *in den beginne*.

“Au commencement, Dieu créa” (Genèse, 1, 1). L'exégèse biblique a montré que le ressort sémantique du *créer*, utilisé dans la Genèse, était de l'ordre de la *séparation*. C'est à partir d'un acte de nomination-séparation que surgissent du «*tohu bohu*» -désert et vide- le temps et l'espace, l'étendue du sensible (Genèse, 3, 10).

“Au commencement était le Verbe” (Evangile de Jean, 1,1). C'est d'un acte de coupure signifiante, au confluent du son et du sens, que peut naître l'étendue du pensable. Le *Verbe*, “tout fut par lui et sans lui rien ne fut” (Evangile de Jean, 1, 3).

Déguisés en histoire du commencement, les mythes inlassablement nous content la vivacité de l'origine. De même, en psychanalyse, l'originnaire ne se conjugue qu'au présent.

“*Fort ! Da !*”... Inlassablement les enfants jouent, révélant la trame de ce qui nous tient. Il n'est de jeu plus radical qu'avec la séparation.

Entre déchirement ou renoncement, entre mutilation ou séparation, la psychanalyse lance de fragiles passerelles. Par dessus, les enfants jouent.

Il n'y a de psychanalyse que d'enfance.

## **Enfances**

Pour représenter sur un chemin les âges de la vie, les cultures traditionnelles placent en tête les grand-parents, suivis des parents, et, enfin, des enfants. Chez nous, c'est à ces derniers que l'imaginaire collectif demande d'ouvrir la marche. Les deux représentations se défendent. Mais quel poids, ici, sur les enfants si sans eux rien ne marche...

Les Minianka du Mali, dans leur langue, appellent leurs rejetons des «vieux petits commencements». *Vieux*, certes, car ils récapitulent en eux plus d'héritage générationnel que leurs parents. *Commencements*, par leur nouveauté. Mais *petits* aussi, pour qu'ils restent à leur place et aient droit à la paix. Ce qui n'empêche les anciens d'aller méditer quelquefois, le temps qu'il faut, au milieu des enfants. Ils ne leur demandent rien. Il leur suffit de les regarder jouer pour se rapprocher de leurs ancêtres et s'en trouver éclairés. Freud, pour sa part, ne s'est-il pas assis aux côtés du Petit Hans ?

Et a-t-il jamais trouvé meilleur partenaire ?

F. M.







# בראשית

## **Beresjit**

*Beresjit* (Hebreeuws) : «van hoofde aan», in beginsel, in den beginne. "In den beginne, schiep God" (Genesis 1,1). Bijbelexegese heeft aangetoond dat we ons met het woord scheppen, uit Genesis, in een betekenisveld begeven van scheppen, scheiden, benoemen... Uit de duistere chaos en ledige volheid, het «*tohu wa bohu*» ontspringt in het namen geven en onderscheiden tijd en ruimte, het heelal (Genesis, 3,10).

"In den beginne was het Woord" (Evangelie van Johannes, 1,1) : in oorsprong een akt van zinstichtend benoemen. Het (*werk*)Woord, "alles is door Hem geworden en zonder Hem is niets geworden van wat geworden is." (Evangelie van Johannes, 1,3).

Verluisd tot ontstaansgeschiedenis, vertellen de mythen ons onafgebroken de levendigheid van de oorsprong. Ook in de psychoanalyse vervoegt het oorspronkelijke zich slechts in de tegenwoordige tijd.

"Fort ! Da !" ... immer en onvermoeibaar spelen kinderen, schering en inslag openbarend van wat ons maakt en draagt : geen radikaler spel dan scheiden en delen.

Tussen verscheurdheid of verzaking, tussen mutilatie of separatie, slaat de psychoanalyse broze bruggetjes. Daarop spelen de kinderen.

Er is enkel psychoanalyse van de kindsheid.

## **Kindsheid**

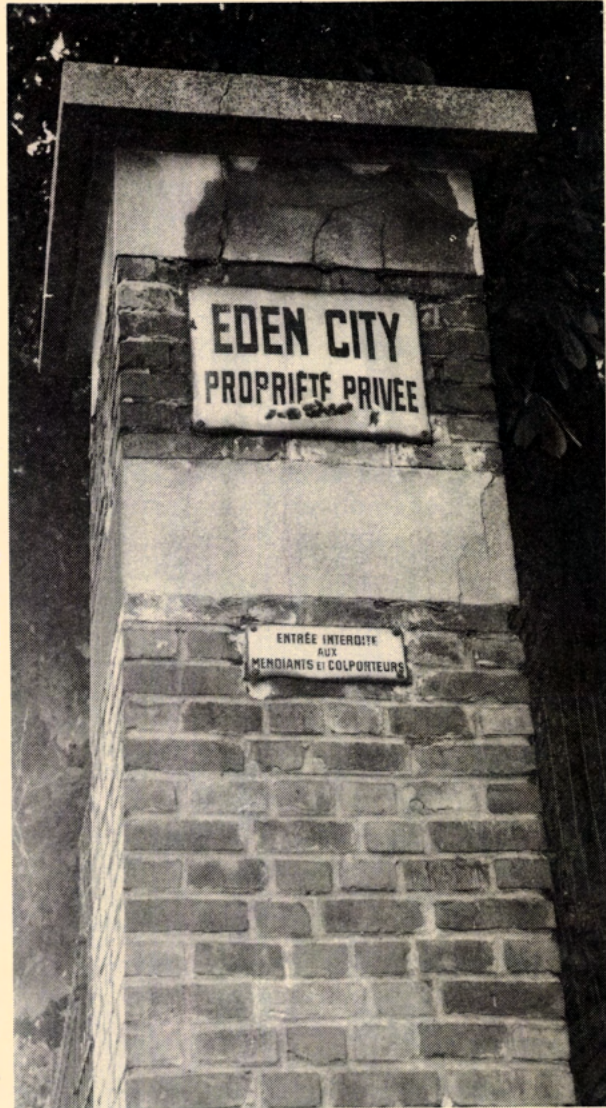
Om de achtereenvolgende generaties voor te stellen, plaatsen traditionele culturen de grootouders bovenaan, gevolgd door de ouders en pas dan de kinderen. Bij ons, vraagt het imaginaire collectief aan de kinderen om de rij te openen. Voor beide voorstellingen valt wat te zeggen. Maar welk gewicht rust bij ons op de kinderen, alsof zonder hen niets gaat...

De Minianka van Mali noemen hun spruiten «oude kleine aanvangen». *Oude*, zeker, want zij herhalen meer generationele erfelijkheid dan hun ouders. *Aanvangen*, door hun nieuwigheid. Maar *klein* ook, opdat zij op hun plaats zouden blijven en recht op vrede zouden hebben. Wat de ouden niet belet om soms, zolang als nodig, onder de kinderen te gaan mediteren. Zij vragen hen niets. Hen te zien spelen volstaat om de voorouders te benaderen en zich verlicht te weten. Heeft ook Freud zich niet aan de zijde van de Kleine Hans gezet ?

En heeft hij ooit een beter maat gehad ?

F. M. en J. D.







# Freud et la Question des Origines

par Lina BALESTRIERE

Encore aujourd'hui, il est frappant de constater que les questions les plus cliniques ne peuvent radicalement se déployer en psychanalyse que sur le terrain le plus abstrait, celui de la métapsychologie. C'est ce que Freud enseignait en 1937 lorsque, dans un texte serré<sup>1</sup>, à la question de savoir par quelles voies et par quels moyens une psychanalyse atteint ses buts, il répondait par ce vers du FAUST de Goethe: «*So muss denn doch die Hexe dran*» («*Et alors il n'y a que la sorcière*»). La sorcière, la sorcière psychanalytique, à savoir la métapsychologie. Qui plus est, après en avoir appelé à la sorcière, Freud s'empressait de préciser que la théorisation, la spéculation en psychanalyse n'a pas uniquement à voir avec l'abstraction, mais a les liens les plus étroits avec l'activité fantasmatique. Et c'est en cela que la sorcière peut nous aider: d'être faite du matériau de nos fantasmes (ceux qui réalisent la *Wissentrieb*), perlaborés en produit théorique, questionnant et questionnable.

La question des buts, des voies et des moyens de la psychanalyse comme traitement reste une question d'actualité. Elle l'a été du début à la fin du parcours freudien, Freud ne cessant d'y revenir, de modifier ses vues sous la pression des impasses cliniques, de ré-ouvrir les questions, de proposer de nouvelles perspectives. Elle le restera tant que la psychanalyse restera un traitement actuel, une science vivante, questionnante et questionnable.

Il est intéressant de remarquer ce que «la sorcière» peut proposer, d'après Freud, comme point de référence pour répondre à cette question: il s'agit de la différence entre processus primaire et processus secondaire. La suite du texte amplifiera cette unique référence, en rappelant l'importance du point de vue économique par rapport aux points de vue topique et dynamique; en insistant sur l'«hérédité archaïque», sur ce qui se transmet phylogénétiquement à côté des acquisitions personnelles, ontogénétiques; en revenant sur les deux *Urtriebe*, les deux pulsions originaires, Eros et Thanatos; et en terminant par ce qui constitue le roc de base du psychisme, le roc de la castration, «car, pour le champ psychique, le champ biologique a la fonction d'un roc de base sous-jacent ».

---

<sup>1</sup> A savoir: *Analyse avec fin et analyse sans fin*.



Répondre à la question des buts, des voies et des moyens de la psychanalyse comme traitement implique donc le fait de se représenter la base sur laquelle se développe le psychisme; de se représenter la conflictualité pulsionnelle au niveau dernier, celle des *Urtriebe*; de se représenter l'ancrage phylogénétique du psychisme; et pour finir de saisir «*in statu nascendi*» le processus de différenciation, celui-là même qui est nécessaire pour penser la complexité du fonctionnement psychique, à savoir la différence fondamentale entre un processus primaire et un processus secondaire. Bref, cela implique que l'on se représente *les origines* de la vie psychique.

La question de l'efficace de la psychanalyse comme traitement constitue le point de départ et la toile de fond d'une recherche personnelle<sup>2</sup> consacrée au repérage d'une théorisation des origines de la vie psychique dans l'oeuvre freudienne. La question des origines a toujours été, comme l'on sait, au centre des préoccupations de Freud. Et cependant un certain nombre d'analystes, et non des moindres<sup>3</sup>, ont souligné l'absence d'une véritable théorisation des stades précoces, ou des processus précoces, à l'oeuvre dans le psychisme. Le fondateur de la psychanalyse n'aurait-il donc pas su mener à bien la tâche qu'il s'assignait, de penser l'oublié jusque dans son commencement? Ou bien, étant «celui que l'inconscient fait penser», d'après l'expression de P.-L. Assoun<sup>4</sup>, aurait-il donné la primauté à l'étude des processus inconscients au point de laisser à d'autres le soin d'avancer sur le terrain inquiétant où l'"infans", non seulement ne parle pas, mais est, de plus *hilflos* et a besoin d'une *hilfreiche Individuum* (d'une «personne secourable») ?

En fait, les choses sont plus complexes. D'abord, il faut souligner la multiplicité des points de vue au travers desquels est abordée la question des origines dans la théorisation freudienne. Il y a, bien sûr, les concepts comportant le préfixe *Ur-*, préfixe dont la langue allemande dispose pour frapper un terme du sceau de l'origine. Mais ces concepts en *Ur-* n'épuisent pas, loin s'en faut, l'approche freudienne des origines. Car la psychanalyse met au coeur de sa théorisation des événements psychiques le mouvement même qui fait que l'origine ne cesse de "s'originer", ce qu'on appelle l'effet d'après-coup, véritable conceptualisation de la temporalité propre au fonctionnement psychique, de sorte que présent et passé, effet et cause, "second" et "premier" se déterminent réciproquement, puisque le présent, l'effet, le "second" ne prennent valeur pour un sujet que dans la mesure où le passé, la cause et le "premier", en latence, s'y accomplissent.

Or l'effet d'après-coup, cette inscription temporelle de la psyché dégagée dès 1895 à propos du symptôme hystérique, s'amplifie de plus en plus tout au long de l'oeuvre freudienne, au point de s'épanouir en une véritable théorisation de la transmission inconsciente de

<sup>2</sup> Il s'agit d'une thèse de doctorat en psychologie consacrée à «Freud et la question des origines. La métapsychologie freudienne comme réponse à la question des origines», thèse qui sera soutenue prochainement (dirigée par le Prof. J. Schotte).

<sup>3</sup> Que l'on pense, par exemple, à K. Abraham, M. Klein, D.W. Winnicott, P. Aulagnier...

<sup>4</sup> In *L'entendement freudien - Logos et Ananké*, Paris, Gallimard, coll. Connaissance de l'inconscient, 1984, p. 11.



génération en génération<sup>5</sup>: les origines de l'humanité, l'*Urzeit* (les temps originaires), ne cessent de "s'originer" dans la vie psychique de chacun. Se représenter les origines psychiques de l'individu implique nécessairement le fait de se représenter les origines de l'histoire de l'humanité, car la psychanalyse enseigne que la puissance de l'effet d'après-coup, du refoulement, et donc de la contrainte qu'exercent les pensées inconscientes, est telle qu'elle appelle une conception de l'oubli et donc de la mémoire à même de rendre compte d'un savoir indestructible, connu de tout temps.

Mais, plus profondément, un autre mode d'approche des origines est toujours à l'oeuvre dans la théorisation freudienne, tel un fleuve souterrain qui l'accompagnerait, la porterait et serait, par moment, porté par elle: il s'agit de la donnée de base que la sorcière métapsychologique peut proposer, à savoir la différence entre les processus et entre les principes. Car penser les origines de la vie psychique équivaut pour Freud, et ce dès les débuts de la psychanalyse nouvellement promue, à penser comment circule l'excitation et comment cette circulation inscrit, sédimente, une différenciation de l'appareil psychique grâce à l'oeuvre de processus différents, le processus primaire et le processus secondaire, régis par des principes qui nomment la tendance de base de ces mêmes processus.

Dès lors, une réflexion sur la conceptualisation de la question des origines dans l'oeuvre freudienne se doit d'accorder une place de choix à la théorisation freudienne de l'excitation, des processus qui l'organisent, des principes qui la gouvernent. De l'ESQUISSE POUR UNE PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE à AU-DELÀ DU PRINCIPE DE PLAISIR, du PROBLÈME ÉCONOMIQUE DU MASOCHISME à ANALYSE AVEC FIN ET ANALYSE SANS FIN, Freud persiste à poursuivre un même effort: penser *la quantité*. Que vise l'appareil psychique? Quelles tendances, quels buts sous-tendent l'activité psychique, les pleurs et les cris du nourrisson (ESQUISSE...), les rêves, les pensées inconscientes, la pensée consciente, les symptômes répétitifs, le jeu des enfants, les cauchemars, le masochisme, la «réaction thérapeutique négative»...? Il y a une tendance originaire de l'appareil psychique, affirme Freud en 1895, qui consiste dans le fait que celui-ci tend à se débarrasser de la quantité: c'est le *Grundprinzip* (le principe fondamental) qui règle l'activité psychique, appelé par Freud principe d'inertie. Sous la pression des stimuli endogènes et grâce à l'«action spécifique», ce principe se modifie en principe de constance. Principe d'inertie et principe de constance constituant les deux principes à l'oeuvre dès le début de la vie psychique, ils méritent une attention toute particulière dans une recherche sur les origines.

Enfin, les débuts de la vie psychique sont explicitement théorisés par Freud par la position d'une phase, la phase orale, et par la distinction de deux processus: l'incorporation orale du sein et l'identification primaire. Ici Freud nous confronte à des questions de genèse, de développement (*Entwicklung*): le développement du moi, le passage de l'*uranfänglich* (appartenant au tout début) qui concerne les pulsions autoérotiques, à l'*ursprünglich* (originaire) qui connote le narcissisme primaire, jusqu'au fondement le plus précoce (*frühste*) qui est celui où il est question d'«être», - à savoir, le niveau propre de l'identification primaire, mais le niveau aussi du «sein» tel qu'il est tardivement formulé par Freud («être le

<sup>5</sup> Nous faisons, bien entendu, référence à ce que Freud appelle le point de vue phylogénétique, ce point de vue qu'il a soutenu à propos des *Urworte* (mots originaires), des *Urphantasien* (fantasmes originaires) et de la scène originaire de l'humanité, le meurtre de l'*Urvater* par les frères.



sein»<sup>6</sup>. On s'aperçoit alors que le langage des phases risque d'occulter ces processus particuliers qui fabriquent de l'être, de l'être psychique, soit par transformation d'une relation d'avoir, soit «directement» et «immédiatement»<sup>7</sup>. Il risque aussi d'occulter ces descriptions très fines concernant ce qui se développe, tel le moi, et ce qui naît (*Entstehung*), tel l'idéal du moi. Il risque d'occulter enfin la position d'un amour fondamental, celui du père, par rapport à une haine fondamentale, celle dont héritera le surmoi.

De plus, outre ce qui se développe et ce qui naît, il y a ce dont on reconstitue la genèse, tel le jugement. Nulle part peut-être comme dans ce court texte sur LA NÉGATION (1927) ne se manifeste aussi clairement toute la finesse de la perspective génétique chez Freud: si la pensée et son activité majeure, le jugement, dans leur genèse, plongent leur racine dans une «situation psychique originaire», celle du moi-plaisir purifié et des motions orales, elles se révèlent, à leur tour, en tant que champ du «symbole de la négation», comme «origine» de la possibilité de poser l'objet en tant que perdu, et de l'opposition définitive entre le moi et le monde extérieur. Le langage, «secondaire» par rapport à l'image, «secondaire» par rapport à la propriété (bonne ou mauvaise) de la chose, est cependant «premier» dans la mesure où, seul, il permet de rendre présent ce qui est perdu et, par cette opération, de constituer la réalité tout aussi bien que l'image, règne du désir.

Les voies d'approche de la question des origines sont donc multiples dans l'oeuvre freudienne. Il m'est apparu qu'elles pouvaient cependant se regrouper autour de trois axes: l'**axe maternel** de constitution du psychisme, l'**axe paternel** et l'**axe personnel**.

J'ai toujours pensé qu'une véritable conception de la fonction maternelle sous-tendait une recherche comme celle menée dans l'ESQUISSE POUR UNE PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE. En mettant cette idée à l'épreuve du texte, j'avance cette lecture: **la circulation de la quantité et les principes qui la gouvernent sont en droit, c'est-à-dire métapsychologiquement, l'axe maternel de la théorisation freudienne**. La métapsychologie du quantitatif (quantum d'affect, somme d'excitation, énergie libre et énergie liée, traumatisme et finalement pulsions de vie et pulsion de mort...) réclame la position métapsychologique de la notion «**mère**». Celle-ci se formule en termes de principes, c'est-à-dire en termes de constitution d'un rythme, d'une alternance rythmée, entre l'élévation et la diminution des tensions, en tant que réglées par le principe de constance d'abord, le principe de plaisir-déplaisir, ensuite.

L'expérience de satisfaction est l'expérience prototypique, non seulement de l'absence de l'objet dans sa dimension fondatrice du désirer (selon l'axe: satisfaction objectale – perte (absence) de l'objet – satisfaction hallucinatoire), mais aussi de la présence d'un éprouvé d'apaisement d'une tension, qui, seul, est à même de «lier» la tendance à l'inertie, à la

<sup>6</sup> Nous faisons référence à la fameuse annotation de Freud: «Avoir et être chez l'enfant. L'enfant aime bien exprimer la relation d'objet par l'identification: je suis l'objet. L'avoir est la relation ultérieure, retombée dans l'être après la perte de l'objet. Modèle: sein. Le sein est un morceau de moi, je suis le sein. Plus tard seulement: je l'ai, c'est-à-dire je ne le suis pas», in *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, P.U.F., coll. Bibliothèque de psychanalyse, 1987, p. 287.

<sup>7</sup> L'identification primaire était qualifiée par Freud de «directe» (*direkte*) et «immédiate» (*unmittelbare*). *Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 243. G.W., XIII, p. 259.



décharge totale de l'excitation, en la modifiant en principe de constance. Or l'expérience de satisfaction est le modèle d'une rencontre entre l'être *hilflos* qu'est le petit de l'homme et l'*hilfreiche Individuum* (la personne secourable). Ce modèle implique donc la position de la "mère", comme notion métapsychologique. Il permet, ce faisant, de préciser la fonction maternelle, fonction métapsychologique, par rapport au maternage phénoménologique. Et ceci est d'une importance capitale pour la clinique: la présentification de la fonction maternelle au cours d'une cure psychanalytique ne consiste pas à "materner" le patient, comme le montre *a contrario* un parcours aussi douloureux que celui de S. Ferenczi.

Car la fonction maternelle, au sens métapsychologique, n'est pas le maternage, mais la mise en jeu, dans l'espace même de la séance, du principe de constance, de ce rythme d'attrait-apaisement, de cette poussée de contact-extinction de contact. Rendre possible le jeu, basal, du principe de constance n'est donc nullement, ni pour la mère, ni pour le psychanalyste appelé sur ce terrain, satisfaire le besoin (ou la demande); c'est mettre en jeu un rythme qui implique une métabolisation des tensions à respecter - car créatrices -, par rapport aux tensions à apaiser - car trop mobilisatrices d'une aspiration à la décharge totale (principe d'inertie) -, ou encore du manque de contact à respecter par rapport à celui qui nécessite une relance.

Autre est le champ que définit la notion métapsychologique de "père". Il s'agit du **champ de la représentation**. Toute la conceptualisation de la représentation, en effet, est sous-tendue par la genèse et la place de la représentation "père". Il a été frappant de constater que toutes les notions auxquelles Freud accorde le préfixe *Ur-* ne se soutiennent que d'un foyer central de théorisation: le concept métapsychologique du "père". Une simple lecture rapide des notions telles que *Urgeschichte*, *Urhorde*, *Urmensch*, *Urreligion*, *Urtotemismus*, *Urrivalität*, *Urschuld*, *Urverbrechen*, révèle d'emblée le lien qui court entre elles, à savoir le concept de *Urvater*. L'histoire et les temps primordiaux sont la scène d'une réalité que l'on retrouve aujourd'hui dans les fantasmes des névrosés et de tout un chacun; et c'est dans cette même scène que la religion plonge ses racines: l'histoire d'un meurtre et d'une faute des origines. Quant aux cinq concepts que Freud construit au moyen du préfixe *Ur-* (*Urverdrängung*, *Urszene*, *Urphantasien*, *Urworte*, *Urvater*), non seulement eux aussi se soutiennent de ce même foyer de théorisation, le concept métapsychologique de "père", mais permettent de préciser sa fonction majeure: celle d'«organiser» en «séparant».<sup>8</sup> Et ce, selon plusieurs axes: du point de vue topique, c'est le refoulement originaire, qui institue des lieux topiques différents; du point de vue temporel, c'est l'effet d'après-coup (grâce auquel peut se déployer la notion de *Urszene*), qui différencie et organise les «impressions incompréhensibles» en fantasme; du point de vue structurel, c'est le complexe paternel, qui différencie et agence l'aspect contingent de l'histoire de chacun, et le creuset de nécessité et d'universalité dans lequel l'aspect contingent et individuel vient se mouler. Car l'ontogenèse "répète" la phylogenèse: l'histoire (*Geschichte*) naît de l'histoire primordiale (*Urschichte*), par ce phénoménal refoulement originaire qui est celui du meurtre de l'*Urvater*, et

<sup>8</sup> Nous faisons référence à la fameuse affirmation de Freud adressée à Lou Salomé: «Ce qui m'intéresse, c'est la séparation (*Scheidung*) et l'organisation (*Gliederung*) de ce qui, autrement, se perdrait dans une bouillie originaire»; lettre du 30 juillet 1915, in *Lou Andréas-Salomé, Correspondance avec Sigmund Freud*, Paris, Gallimard, coll. Connaissance de l'inconscient, 1970.



ce, grâce au prodigieux travail d'après-coup constitué par l'intériorisation de la faute originnaire (*Urschuld*) par le meurtrier originnaire (*Urverbrechen*).

Freud lui-même ne laisse pas en suspens la question de savoir pourquoi le concept "père" a une aussi puissante fonction métapsychologique: c'est, nous dit-il, que le concept "père" est lié à un acte, un acte de meurtre par le fils. En ce qui concerne le père, nulle perception ne vient étayer son inscription psychique; seul le meurtre d'abord, la **décision**<sup>9</sup> ensuite, ouvrent l'espace de son efficence. N'étant sous-tendu par aucune perception, le "père" représente la fondamentale dimension négativante, au fondement de toute différenciation topique du psychisme humain, comme de tout «progrès dans la spiritualité»<sup>10</sup>, dans le champ individuel comme dans le champ de la *Kultur*. Car, en ce qui concerne le psychisme, nul progrès n'est spontané. Le progrès est arrachement, saut, décision:

«Le progrès de la vie de l'esprit consiste en ceci que l'on décide contre la perception sensorielle directe une faveur de ce qu'on nomme les processus intellectuels supérieurs [...] que l'on décide, par exemple, que la paternité est plus importante que la maternité, bien qu'elle ne se laisse pas prouver, comme cette dernière, par le témoignage des sens. C'est pourquoi, l'enfant devra porter le nom de son père et devenir son héritier».

Le concept "père" n'est donc lié à aucune perception, mais est redevable de cet *acte* que constitue le meurtre commis par le fils, et de la décision de celui-ci; décision par ailleurs double: celle en faveur des processus intellectuels supérieurs contre les perceptions sensorielles et celle en faveur de la paternité contre la maternité. Par cette décision, le fils ré-institue le père après l'acte du meurtre dans un processus d'intériorisation qui cette fois concerne non plus le père mais la paternité elle-même, représentée par le nom du père.

Mais le repérage d'origines maternelles et d'origines paternelles pour le psychisme, n'épuise pas le large champ que couvre la recherche freudienne lorsqu'il s'agit d'origines. Reste entière, en effet, la question centrale des **origines du moi**.

Il est frappant de constater que le moi se constitue, selon Freud, par un double processus de prise en soi de la "mère" et du "père": l'incorporation orale du sein et l'identification primaire au père de la préhistoire individuelle. Les origines du moi impliqueraient donc la **"personnalisation" d'un vecteur maternel et d'un vecteur paternel primordiaux**. En effet, s'il est vrai que le processus-clé qui permet à Freud de penser la naissance du moi est l'identification, l'identification narcissique, celle-ci, cependant, prend le relais d'une opération plus ancienne et plus énigmatique: l'incorporation.

Or on s'aperçoit, en lisant les textes où il est question d'incorporation, combien l'image de l'enfant au sein constitue un modèle fascinant pour Freud. Et, par conséquent, fort restrictif. De sorte que la notion d'incorporation est peut-être l'une des notions freudiennes qui réclament le plus une perlaboration. Deux idées m'ont particulièrement frappée. L'une, de M. Milner, est celle-ci:

<sup>9</sup> Selon le fort terme que Freud énonce dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, terme souligné tout aussi fortement par W. Granoff, «La décision», in *Filiations*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. Arguments, 1975, pp. 518-549.

<sup>10</sup> C'est ainsi que Freud intitule l'un des paragraphes du troisième essai de *L'homme Moïse et la religion monothéiste*.



«La conscience intérieure qu'on a de son propre corps [...] reprend le rôle de la mère externe; non pas seulement dans le sens qu'on apprend à faire pour soi-même les actes externes de soin corporel que la mère avait fait jadis, mais dans le sens où l'on se façonne une sorte de sphère psychique ou de nouvelle matrice à partir de l'image que l'on a de son propre corps, comme seul endroit sûr où habiter, d'où l'on peut sortir des antennes vers le monde»,

ce que M. Milner appelle un processus d'«incarnation». <sup>11</sup> L'autre est de M. Torok et N. Abraham:

«Les tout débuts de l'introjection ont lieu grâce à des expériences du vide de la bouche, doublées d'une présence maternelle.» <sup>12</sup>

L'intérêt de ces deux idées tient au fait d'inviter à penser, d'une part, que la conscience intérieure qu'on a de son propre corps a à voir avec un processus d'incorporation d'une fonction maternelle; d'autre part, que le modèle prototypique pour penser l'incorporation serait moins l'enfant au sein que l'enfant faisant l'expérience du vide de la bouche et de la présence maternelle. Ce qui est incorporé, ce serait donc non pas le sein mais une expérience de vide doublée d'une expérience de présence. L'incorporation, disait Freud, est ce par quoi on passe du sucer au suçotement. L'incorporation orale serait donc l'assimilation non pas tant d'un objet, le sein, que de sa fonction. Et cette fonction est rendue possible par une mère réelle qui permet des expériences de "vide" comme de "plein", et de "vide" en sa présence comme de "plein" (le suçotement) en son absence (ou la rendant absente). Car cette fonction est de rendre possible la constitution d'un rythme, d'une alternance rythmée, présence-absence, contact-rupture, plein-vide, rythme apaisant par sa continuité et sédimentant, par son incorporation, la «conscience intérieure qu'on a de son propre corps».

Une autre veine, cependant, porte la notion d'incorporation. Celle-ci a été, en fait, rencontrée par Freud dans son étude du totémisme à partir des réflexions suscitées par R.W.R. Smith sur le repas sacrificiel. La notion d'incorporation entre donc dans la théorisation de la psychanalyse par le biais de la religion et, partant, du père: l'incorporation est l'acte qui suit l'acte par excellence, à savoir le meurtre de l'*Urvater*. Dix ans après l'écriture de *TOTEM ET TABOU*, Freud réaffirme la nécessité de penser un incorporé paternel primordial, mais cette fois au niveau ontogénétique de la «préhistoire individuelle»: l'identification primaire. De même que, dans la préhistoire de l'humanité, l'incorporation du père façonne l'identité du clan par rapport à un idéal partagé, ainsi, dans la préhistoire individuelle, l'identification primaire inscrit l'identité individuelle et organise la formation d'idéal. Ce faisant, cette identification primaire pose, au fondement de l'identité personnelle, un point de butée ultime: *l'amour du père*.

Le moment où Freud introduit la notion d'identification primaire est bien précis: il s'agit de ce que l'on a appelé le "tournant" de 1920, marqué par l'exigence de penser une pulsion de mort et par l'élaboration d'une nouvelle topique. Au moment où la redoutable force théorique du modèle de l'identification mélancolique est à son apogée, à tel point que la conception de la deuxième topique en est en grande partie redevable, la question d'un en-

<sup>11</sup> M. Milner, *Les mains du Dieu vivant*, Paris, Gallimard, coll. Connaissance de l'inconscient, 1974, p. 336.

<sup>12</sup> M. Torok et N. Abraham, «Deuil ou mélancolie. Introjecter-incorporer», in *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, coll. Psychologie, 1987, pp. 262.



deça de ce que désirer veut dire s'impose, car s'impose la question du sens à donner au "vivre" du point de vue du psychisme. A cette question, Freud répond en repensant l'amour; il faut repenser l'amour au niveau le plus précoce, au niveau le plus radical, celui de l'être; il faut penser un lien à une autre personne qui soit fondateur d'une identification de base, installant au coeur même du moi en devenir un idéal, soutient du narcissisme: l'identification primaire.



Je terminerai par un voeu: celui d'avoir pu rendre quelque peu sensible toute la richesse de l'approche freudienne des origines. Trois points de vue, tels trois fils rouges, peuvent ramasser le questionnement permanent de Freud au sujet de la question des origines du psychisme: les points de vue maternel, paternel et personnel. Et puisque l'origine ne cesse de "s'originer" pour ce qui concerne l'homme, ces trois points de vue indiquent quelle est la tâche qui est dévolue au psychanalyste dans sa pratique : être interpellé (se laisser interpellé) dans trois registres et éprouver leur efficacité particulière comme leur particulière capacité d'aliénation.

Se laisser interpellé sur le terrain maternel, ce serait alors diriger la cure, mesurer le temps de l'intervention et celui du silence, choisir le type d'intervention (interprétation, construction, déconstruction... par images, par signifiants...) en fonction d'une économie en acte dans l'espace même de la séance. Car il y a une économie, au sens d'un rapport à l'excitation et à l'angoisse, propre à chaque séance, à chaque enchaînement de séances, comme il y a une économie propre à tel analyste aux prises avec l'économie propre de tel analysant. Méconnaître cette économie risquerait de déchaîner la force d'inertie (au sens de l'ESQUISSE) de l'appareil psychique ou d'actualiser une jouissance, le psychanalyste devenant support de la jouissance de l'analysant et l'analysant venant réaliser la jouissance personnelle du psychanalyste dans l'espace de la séance.

Le point de vue paternel nous est davantage connu, car c'est lui qui rend possible l'élaboration psychique spécifique au travail psychanalytique. Cette élaboration procède du repérage d'une multiplicité de lieux psychiques (première topique), d'une multiplicité de personnes psychiques (deuxième topique). Elle fait place aux processus inconscients, à l'infantile, au sexuel, aux fantasmes. Elle enracine le sujet dans son histoire et, par rapport à celle-ci, mobilise les possibilités de continuité comme de changement, d'appropriation comme de rupture. Le maniement du transfert dans le sens d'une place faite à l'inconscient et à l'infantile organise et différencie. Son efficace est à la mesure de son redoutable pouvoir d'aliénation: l'idéalisation, l'assujettissement à un idéal, idéal de savoir, idéal phallique.

Quant au point de vue personnel, il nous fait prendre en compte la dynamique propre au travail psychanalytique, celle de la rencontre entre deux personnes, espace identificatoire où se vérifie la découverte freudienne qui veut que ce soit avec de l'autre que l'on fabrique du même, en s'assimilant l'autre que l'on existe comme s'appartenant.

L'efficace de la psychanalyse est de mettre en mouvement ces processus subtils d'identification et leur pouvoir de faire du corps, de faire du moi, de faire projet. D'où l'importance du maniement des identifications dans l'espace transférentiel lui-même. D'où aussi la difficulté que Lacan n'a cessé de souligner et qui est celle de l'identification à



l'analyste comme à l'*objet*-analyste, en lieu et place de l'intériorisation de sa fonction. Mais, plus encore, combien souvent l'emprise agie d'une identification totalitaire n'évide-t-elle pas de l'intérieur tout travail d'élaboration, qui pourtant se poursuit en apparence inlassablement, quoique sans effectivité aucune pour l'analysant... Peut-être est-ce là le «noyau de résistance»<sup>13</sup> que le trouble psychique oppose, féroce, à la psychanalyse. C'est là, en tout cas, le terrain de l'actuelle mise en chantier de la théorie comme de la pratique psychanalytique.<sup>14</sup>

Lina Balestrière

---

<sup>13</sup> C'est l'expression que Freud emploie à propos du caractère dans *Le moi et le ça*.

<sup>14</sup> Nous ne citerons que la complexe élaboration concernant le *soi* des analystes de langue anglaise (Winnicott, M. Khan, Kohut...) et, dans une toute autre optique, les travaux de P. Aulagnier à propos du conflit identifiant-identifié (notamment dans la psychose, mais aussi dans ce que l'auteur nomme aliénation).



*Je connaissais déjà le drôle de petit bonhomme  
et, avec toute son assurance, il était si gentil  
que j'avais chaque fois eu plaisir à le voir*

**Sigmund FREUD**



*Tu sais, je suis content. Quand je peux écrire  
au professeur, je suis toujours content*

**Herbert GRAF**



# Enfant, Être de Développement Enfant, Être de Question

D'une recherche sur "la demande" dans l'histoire  
de la psychanalyse d'enfants\*

par Xavier RENDERS

Il y a un siècle, un mathématicien anglais, Lewis Carroll, élit la bouche d'un enfant pour reconnaître: *Je ne peux pas m'expliquer moi-même qui je suis, parce que je ne suis pas moi-même.* Cet enfant, c'est Alice. Son voyage au pays des merveilles est l'itinéraire de ses métamorphoses. Toutes ses rencontres, toutes ses aventures la révèlent chaque fois différente à elle-même. *Je ne sais jamais ce que je vais devenir d'une minute à l'autre, confie-t-elle, inquiète, au cours du récit.*

Quel âge est, plus que l'enfance, celui des transformations, des variations, des différences, âge où l'on n'est pas soi-même, où, d'urgence, on cherche à se saisir, mais sans y parvenir? Pour tenter, au départ, de s'expliquer ce qui lui arrive, *qui* elle devient, Alice fait appel à quelqu'un avec qui parler: à Dinah, sa chatte, sa compagne, ou aussi à cette autre personne dont on ignore le nom mais qui, de l'extérieur du terrier, viendrait demander qu'elle remonte.

L'itinéraire des métamorphoses d'Alice est donc l'itinéraire de ses questions: Qui suis-je ici? Qui suis-je là?, questions adressées à un autre. Quand, à la fin du récit, Alice se réveille, nous découvrons que Lewis Carroll avait choisi, comme sillon à sa quête, la voie royale du rêve; le père d'Alice est un poète, tout habité encore par l'enfant qu'il a été, fin goûteur d'humour, passionné des mots.

---

\* Ce texte constitue l'exposé (remanié) de la soutenance de thèse de Doctorat en Psychologie, thèse défendue par l'auteur en avril 1989 à la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation de l'Université Catholique de Louvain. Cette thèse, intitulée «La demande de l'enfant en psychanalyse», a fait l'objet d'un livre, paru sous le titre *Le jeu de la demande. Une histoire de la psychanalyse d'enfants*, Bruxelles, Éditions Deboeck-Université, Collection Oxalis, 1991.



Le rêve comme autre scène, une petite fille, des questions, quelqu'un à qui les dire: l'aventure d'Alice ne plante-t-elle pas, au fond, les quatre coins de la rencontre d'un enfant et d'un psychanalyste, et cela peu avant l'époque où Freud nomme l'inconscient?

Un enfant attend-t-il quelque chose de cette singulière rencontre dont il n'a pris, le plus souvent, nullement l'initiative? Qu'en fait-il? A quelles conditions peut-il y engager une parole liée à sa souffrance, qui soit *la sienne*. A quels signes l'analyste peut-il reconnaître cet engagement ou, au contraire, percevoir qu'il n'y est pas, pour respecter alors la non-demande? Ces questions s'enracinent dans ma pratique journalière; elles me sont venues, ces dernières années, sous bien des formulations différentes, dont l'axe pourrait s'appeler "demande", ou, plus largement, position subjective de l'enfant dans la démarche de consultation et dans la cure analytiques.

La tâche m'a semblé utile de m'interroger sur la place donnée par quelques auteurs praticiens, figures importantes de l'histoire de la psychanalyse d'enfants, à ces questions cliniques si présentes aujourd'hui. En quels termes des auteurs comme Hermine Hug-Hellmuth, Anna Freud, Mélanie Klein, Donald Winnicott, Serge Lebovici et René Diatkine, Françoise Dolto et d'autres pensent-ils la demande ou la position subjective de l'enfant, s'ils les pensent? Quelle importance leur accordent-ils dans leurs écrits théoriques et cliniques? La lecture de ces auteurs fait bien vite apparaître qu'ils développent une approche de la demande indissociable de leurs conceptions sur d'autres thèmes: trouble et symptôme de l'enfant, visée et processus de la cure avec lui, particularités de la rencontre analytique adulte-enfant, en ce compris le transfert.

Au départ du tiercé de termes: psychanalyse - enfant - demande, les questions que voici seront posées tour à tour: - Dans quels rapports se trouvent psychanalyse et enfance, puis psychanalyse d'enfants et enfance? - Le concept de demande: dans quel(s) sens, singulier ou pluriel, peut-il être entendu? - Quelles parentés et quelles différences peuvent-elles être esquissées entre les conceptions des auteurs sur les thèmes précités? en particulier, bien entendu, sur celui de la demande. - Où en sont mes convictions actuelles? - Et au-delà d'une telle étude?

### *1. En quels liens sont l'enfance et la psychanalyse?*

La psychanalyse doit peut-être à l'enfance d'exister. Sa naissance, en la fin XIXe, s'inscrit dans ce mouvement, déjà ancien mais s'amplifiant, qu'Ariès appelle celui du souci de l'enfant. Se soucier de l'enfant est fondamentalement le regarder comme humain impréparé, être en développement, futur adulte, dont on peut réussir ou rater le devenir. Qui cela? Les parents, bien sûr, qui ont en charge sa croissance affective; mais aussi les professionnels, pédagogues, éducateurs, médecins, toujours plus nombreux, priés de préciser les principes et les normes d'une heureuse évolution vers l'âge adulte, et d'en corriger les bavures.

Freud, c'est sûr, fut d'abord habité par ce même souci. Son premier regard pour l'enfance est un regard d'observation. Il cherche en elle les causes du mal adulte et espère les trouver en la vie sexuelle infantile oubliée. Il voit dans la remémoration des événements de l'enfance un remède possible à la névrose. Qui plus est, il estime qu'un patient en cure est à l'égard de l'analyste un peu comme un enfant avec ses parents, que la relation analytique réitère



quelque chose du rapport enfant-adulte. Enfin, il espère que la nouvelle psychanalyse pourra venir bientôt, grâce à ses découvertes de ce continent qu'est l'enfance, éclairer la pédagogie et aider ainsi à prévenir les troubles psychiques.

Au départ, voilà donc l'enfant, ou plutôt *l'enfance* placée au plein centre de cette psychanalyse qui est bel et bien en passe de prendre rang dans le cortège des sciences en faveur du bien de l'enfant, au service d'une bonne enfance... Nous le savons, Freud et ceux qui l'ont suivi n'en sont point restés là. Ils ont progressivement pensé la psychanalyse dans un rapport à l'enfance bien plus circonspect. Freud s'est interrogé très vite sur le degré de vérité des faits infantiles rapportés dans les cures d'adultes, sur les liens plus que complexes entre les symptômes du névrosé et les événements de ses tendres années. Soit bien mouvant que l'enfance, reconnaît-il bientôt, de plus en plus sceptique quant à la prévention possible, au cours de l'enfance, de la névrose adulte. Et puis, il se passe qu'en 1905 Freud rencontre UN enfant. Il rencontre Hans. Du coup, l'enfance n'est plus tout à fait pour lui ce moment abstrait, scientifique, de la vie humaine. L'enfant remplace l'enfance.

Ajoutons un mot, mais d'importance, sur l'enfance comme centre de la cure. Un mot de Ferenczi qui s'aperçoit, en conduisant certaines analyses d'adultes comme des cures d'enfants, du danger formidable qu'il y aurait à reproduire, dans l'analyse, la même violence que celle que, enfant, le patient aurait subie dans sa relation à l'adulte. Violence, dit-il du *désaveu* de la langue ou de la pensée de son patient par l'analyste qui s'interrogerait trop peu sur les paroles de l'analysant, qui négligerait leur importance ou saurait trop vite les comprendre.

Reflux donc, et sur tous les fronts, de la psychanalyse à l'égard de l'enfance. Méfiance dans son abord. Hésitations théoriques quant à son statut. Doute de pouvoir en modifier les péripéties. Risque thérapeutique de la réitération, dans la cure, des rapports qui ont pu être traumatisants.

Vient alors la psychanalyse des enfants. Elle est à la fois *et* très bien *et* très mal placée pour observer cette même prudence et circonspection. L'enfant, pour elle, le voilà, sur le vif... à dire vrai, fort tentant à observer, à élever, à assister.

Quand on examine les questions qui traversent l'histoire de la psychanalyse d'enfants, les polémiques qui l'animent, on constate qu'elles se ramènent, très exactement, aux problèmes que pose l'enfance à la psychanalyse tout court, aux secousses théoriques et thérapeutiques qui viennent d'être évoquées:

- La question du souci pédagogique et préventif, la voici: L'analyste d'un enfant est-il au service de son bon développement, de son éducation? Oeuvre-t-il en fonction de son avenir? Ou, au contraire, est-il là d'abord pour rencontrer une personne au présent, pour travailler au service de sa souffrance d'aujourd'hui?

- La question de la cause des névroses se pose en ces termes dans le contexte de la psychanalyse d'enfants: Quels rapports y a-t-il entre les symptômes de cet enfant et la réalité de sa vie, les faits qui, dans ce cas, ne sont plus seulement passés mais aussi actuels?

- La question d'être enfant dans la cure, on en connaît le débat dans l'histoire de la psychanalyse d'enfants: De quelle nature est le transfert de l'enfant? Semblable à celui de l'adulte ou différent? Y a-t-il ou non quelque chose de particulier dans la rencontre analytique avec un enfant?



Le théâtre de ces questions et des réponses qui leur seront apportées par les uns et les autres verra se dégager, au fil des décennies, *deux pôles* dans la psychanalyse d'enfants. Schématisons-les. *Au premier pôle*: une psychanalyse d'enfants tentée, disons, de suivre le premier Freud (mais dont certaines thèses se maintiendront sa vie durant), le Freud qui voit dans le berceau de l'enfant l'origine ou la cause de la vie psychique adulte et dans l'analyste d'enfants la bonne fée ou la nourrice qui veille sur lui. *Au second pôle*: une psychanalyse d'enfants qui adopte davantage l'attitude de perplexité du père de la psychanalyse et qui se montre attentive aux conseils de réserve d'un Ferenczi. A cette psychanalyse, les écailles tombent en quelque sorte des yeux: elle réalise que la plongée directe dans l'enfance, comme dit Pontalis, ne fait pas assister à la naissance de la vie psychique, que l'enfant au contraire est d'une bouillonnante complexité; et puis il parle, porteur des questions de tout humain.

Deux pôles donc, mais, entre ces deux pôles, autant de positions intermédiaires ou presque que de psychanalystes d'enfants. En filigrane de ces deux pôles s'inscrivent les contours de deux visages d'enfant, autour desquels on peut tenter de regrouper les conceptions que certains grands auteurs se font à propos des thèmes précités: troubles et symptômes, visée de la cure, rencontre enfant-adulte, et surtout à propos du thème de la demande.

## 2. La demande?

Ce terme, disons-le dès à présent, se retrouve sous peu de plumes de psychanalystes d'enfants. On y lit plutôt: intérêt, confiance, accord, adhésion, alliance, motivation, coopération, - tous termes qui, si on y réfléchit, évoquent plutôt un mouvement de ralliement à quelque chose de préexistant, une participation à un cadre de travail qui serait installé chez l'analyste au préalable et à l'intérieur duquel un enfant-patient serait en quelque sorte convié à entrer.

En psychanalyse d'enfants, on retrouve principalement le terme de demande chez Winnicott, chez Dolto et chez des psychanalystes d'enfants proches de Lacan. Lacan, on le sait, fait de la demande un concept clé, couplé au terme de désir. Il se sert à sa manière du précieux avantage que nous offre notre langue française qui entend ce mot dans deux sens. Et leur dialectique se révèle pleine d'intérêt.

D'un côté, la langue reconnaît la demande transitive qui porte sur un objet et cherche à l'obtenir: demander un livre, un conseil, une aide, la guérison, toutes demandes qui cherchent leur satisfaction. Mais la langue française reconnaît une autre demande: celle qui interroge, qui questionne. *Je te demande si...? Je te demande pourquoi...? Je te demande comment...?* Par exemple, chez Marc, un enfant: *Je vous demande quel homme je peux devenir, issu d'un père brésilien et d'une mère française?* Adresse à l'autre, cette demande-question prolonge la voie pronominales: Je me demande bien si... Elle ramène souvent sans le savoir aux questions éternelles de l'humain: D'où viens-je? Qui ai-je à être?

La demande-question, Lacan l'a reconnue comme la trame même de la parole de l'analysant, le transfert étant pour lui la succession de ces demandes adressées... à bon entendeur, de préférence. Dans ses fondements inconscients, la demande-question ne cherche pas vraiment réponse; elle cherche plutôt à se dire, à prendre place, à être reconnue, à pouvoir se



poursuivre. C'est à ce titre qu'on est en droit de dire qu'elle porte le désir humain, désir d'être de parole... et de l'être encore. Cette demande-question, j'ai choisi de la nommer *demande de demander*, car elle est demande inconsciente d'une scène de transfert, d'une scène de paroles, d'une scène de demandes.

La demande d'analyse, la demande en analyse, se jouent à ce double niveau: en des points visibles, ce sont les demandes conscientes d'aide, de soulagement, que sais-je?; en deçà ou au-delà, c'est la demande, le plus souvent, inconsciente, de mettre en mots ses questions, comme Alice s'adressant à sa chatte Dinah, ou à cet Autre, anonyme, extérieur au terrier.

### 3. Esquisse de regroupements sur les thèmes étudiés

Faisons maintenant retour à nos deux pôles de la psychanalyse d'enfants et tentons de rapprocher autour d'eux les conceptions des auteurs sur les thèmes étudiés. A chaque pôle, je l'ai dit, un visage d'enfant en filigrane.

Au premier pôle, le visage de *l'enfant-réponse* de la psychanalyse, l'enfant du souci, qu'Ariès voit monter au cours des siècles et que Freud prend pour réponse aux investigations de la psychanalyse. Cet enfant est celui dont chaque étape du développement est à ne pas manquer et détermine celles qui suivent, l'enfant dont la bonne évolution nécessite observation, dons, soins et prévention, l'enfant sur le bien duquel se penche attentivement l'adulte. C'est l'enfant-capital à protéger, car enfant du futur, enfant à éduquer, souvent enfant-roi, en un mot peut-être *l'infans*.

Au second pôle, le visage de *l'enfant-question* de la psychanalyse, l'enfant qui ne se laisse pas saisir si aisément, déconcertant, impertinent. L'enfant qui étonne Freud et le fait hésiter. C'est Hans, détective des énigmes humaines, curieux de vérité, avide de mots. C'est l'enfant qui questionne et construit ses théories, mais qui, par là-même, fait question à l'adulte, ébranle ses certitudes. Il n'est plus format réduit, civil mineur, mais sujet à part entière qui prend écart pour préserver ce qui lui est propre. C'est l'enfant présent au présent, enfant désirant, en un mot et de quelque manière *l'enfant métaphysicien*.

Reprenons alors les thèmes soulevés: troubles et symptômes, visée de la cure, rencontre enfant-adulte, demande. Présentons l'essai, schématique pour les trois premiers, plus étoffé pour celui de la demande, du regroupement des conceptions.

Pour ce qui est des **troubles et symptômes**, ainsi que de la **souffrance**, se regrouperaient autour de la figure de l'enfant-réponse ou de l'infans:

- les conceptions qui envisagent le trouble d'un enfant principalement comme le résultat d'un développement défectueux des instances psychiques, moi et surmoi, - développement pensé soit en lien direct avec les influences concrètes de l'éducation, soit, sur un versant plus intrapsychique, en termes de retards dans la succession des identifications;

- les conceptions, aussi, qui tendent à chercher les racines de la névrose ou de la psychose en des temps particuliers, parfois très reculés, de la vie infantile.

Dans ces perspectives, l'enfant est le plus souvent présenté comme peu souffrant de ses difficultés, car il est perçu comme inadéquat, sans trop le savoir, aux exigences extérieures,



peu constitué intérieurement, ou encore, s'en remettant à l'adulte; bref, peu porteur de questions sur lui-même.

Se regrouperaient alors autour de la figure de l'enfant-question ou de l'enfant métaphysicien:

- les conceptions qui envisagent la maladie d'un enfant dans une fonction positive, une fonction de solution partielle, c'est-à-dire comme création - par un enfant menacé dans sa vie propre - d'une sorte de protection destinée à le mettre provisoirement à l'abri (cette vie propre étant sa vie de représentation, sa vie de jeu, sa vie de quête);

- les conceptions, aussi, qui dans la même ligne mais se référant au langage, considèrent le symptôme comme une question enfouie, question qui, faute d'avoir été reconnue, d'avoir trouvé ses mots, s'est tue en ce point, - pas totalement quand même puisque le symptôme en manifeste encore, déjà, quelque chose.

Dans ces dernières perspectives, l'enfant, très acteur en ses maux, est pensé comme pouvant en souffrir.

Pour ce qui est des points de vue sur le **travail analytique avec l'enfant, visée et processus**, se regrouperaient autour de la figure de l'enfant-réponse ou de l'infans les conceptions, bien entendu, qui mettent en avant, dans le travail analytique, la reprise du développement par restitution à l'enfant des forces qui lui font défaut. Soit que ces conceptions portent l'accent sur les manifestations visibles de cette reprise (disparition des symptômes, meilleure adaptation au milieu, etc.), soit qu'elles insistent davantage sur les mutations internes qui l'attestent (meilleure intégration pulsionnelle, réaménagements identificatoires, etc.).

Se regrouperaient autour de la figure de l'enfant-question, ou du métaphysicien, les conceptions qu'on pourrait nommer "actuelles" (en opposition à développementales), c'est-à-dire celles qui centrent plutôt le projet analytique sur *l'acte au présent* du travail, ce qui s'y passe ou s'y dit. Acte qui cherche en l'instant à dégager une vérité déjà là en l'enfant; acte qui se veut un travail au parler vrai dans le transfert, ce dernier étant conçu comme possibilité de reprise des questions enfouies.

Mais il est un thème où, surprise!, un seul visage d'enfant, celui de l'enfant-question, voit en quelque sorte converger vers lui toutes les conceptions: c'est le thème de la **rencontre d'un enfant-patient et d'un adulte-analyste**. Unaniment, semble-t-il, les auteurs annoncent, dans le sillage de Ferenczi: il y a danger dans cette rencontre; elle peut être éprouvante, voire violente, pour l'enfant, certes, mais aussi, ajoutent certains analystes d'enfants, pour l'adulte. Ce danger, les auteurs le perçoivent ou au moins le pressentent quand ils parlent, citons-les, d'«enfant hostile» (Hug Hellmuth), d'«enfant «réticent»» (Anna Freud), d'«enfant «néгатif»» (Mélanie Klein), d'«enfant «faussement content»» (D. Winnicott), d'«enfant «agité»» (R. Diatkine), d'«enfant «en péril de rapt ou de viol»» (F. Dolto). Autant d'enfants qui cherchent, dans cette rencontre, à mettre leur vie pulsionnelle à l'abri de la mainmise de l'adulte, et tout spécialement d'un adulte qui se montrerait trop observateur, trop proche, trop bon, trop aidant, trop aimant. Le danger, on l'aura reconnu, est celui de la séduction sexuelle au sens le plus large que la psychanalyse freudienne nous a appris à



donner à ce terme. Et l'enfant qui, par tous ces moyens, tente de protéger son intimité, c'est sans hésiter, l'enfant-question, l'enfant qui à tout prix veut maintenir sa question.

Dernier thème, celui de **la demande**. Nous y avons distingué deux sens ou deux niveaux: celui de la demande consciente et portant sur l'objet; celui de la demande inconsciente, demande qui ne cherche pas une réponse comblante, demande de demander. Présentons brièvement les conceptions rencontrées chez quelques auteurs, avant de commenter.

**Anna Freud** donne une place considérable à «l'accord» de l'enfant à se trouver là, et à son «alliance». Quel que soit le moment du travail, A. Freud envisage cet accord et cette alliance sous un angle exclusivement conscient, et toujours pour constater qu'ils ne sont guère possibles chez l'enfant. L'alliance thérapeutique résulte du désir de coopération, lui-même fondé sur la conscience de la maladie et le désir d'être aidé à affronter les difficultés intérieures. Elle est une démarche du moi sain, distincte du transfert, à l'abri des conflits. En ce qui le concerne, le moi de l'enfant n'est pas suffisamment développé pour disposer de l'auto-observation nécessaire à prendre part à l'effort thérapeutique. L'analyste aura à gagner la confiance de l'enfant, à le rendre attentif à sa maladie afin de soutenir sa motivation à s'améliorer.

**Mélanie Klein** n'attribue aucune importance à la reconnaissance consciente de sa maladie par l'enfant, et elle n'attend aucun accord de sa part, toutes choses qui pour elle ne font qu'accroître la culpabilité. Si elle écarte la demande consciente, elle n'écarte pas moins la demande inconsciente, appel à parler à un autre, à poser sa question. Pourquoi? Déjà pour elle l'angoisse latente est, au départ, à ce point insoutenable que l'enfant n'est pas présent à sa souffrance; il s'en distancie, s'absentant du même coup de la réalité extérieure. Point de détresse et point d'appel, mais le mur de l'inaffection et de l'indifférence.

Quand ensuite, grâce aux interprétations de l'analyste, l'angoisse latente devient, par petites doses, manifeste, quand la souffrance apparaît ainsi que les sentiments négatifs, le contact devient possible. Mélanie Klein voit alors peu à peu pointer une autre attitude, qu'elle nomme «adhésion», «coopération» et même «attente». Elle en voit les signes évidents dans la venue de l'enfant, dans le matériel qu'il apporte, dans le soulagement et la gratitude qu'il exprime, dans le sentiment d'être compris qu'il manifeste. Mais cette bonne disposition progressive à l'analyse, je ne crois pas, pour ma part, pouvoir la nommer demande (inconsciente): c'est que Mélanie Klein pose comme finalité à l'analyse une intégration, une complétude, alors que je tiens à conserver à la demande (inconsciente) le sens d'une quête qui ne cesserait pas.

**Donald Winnicott** accorde la plus grande importance à la demande de l'enfant; il la nomme telle, et cette importance s'inscrit de manière directe dans son éthique de discrétion: il reçoit la Piggie «à la demande» pour ne pas occuper un trop vaste champ, par rapport à elle mais aussi par rapport à ses parents.<sup>1</sup> Mais cette demande, si elle fait l'objet d'une vive attention de sa part, n'est jamais explicitement définie. Je dirais qu'elle apparaît à tout moment de sa clinique comme de sa théorie telle une ligne d'horizon. Ses figures sont les plus

---

<sup>1</sup> Donald W. WINNICOTT, *La petite Piggie. Traitement psychanalytique d'une petite fille*, Paris, Payot, 1980.



diverses: étincelles d'attentes initiales autant que persévérance dans l'engagement; déclarations conscientes autant que demandes inconscientes. La cure de Gabrielle - de la Piggie - voit concrètement se dégager une série de demandes qui monte en crescendo vers la demande inconsciente d'utilisation de l'analyste, avec celle de le détruire pour que puisse émerger le mouvement propre de l'enfant: mouvement de nomination qui s'inscrit donc dans le langage. C'est que fondamentalement la demande inconsciente, chez Winnicott, est quête du vrai *self*, du noyau de continuité de l'existence. Or le vrai *self* ne peut se dégager que s'il y a distance, absence, mort de l'autre. Telle est bien la paradoxale demande du jeu winnicottien: la demande à l'analyste est demande *qu'il disparaisse*.

**Les psychanalystes d'enfants de la S.P.P.** (Société Psychanalytique de Paris) (**Lebovici, Diatkine**) adoptent, sur la question de la demande, un point de vue tenant à la fois du côté d'Anna Freud et de celui de Mélanie Klein. Avec la première, ils partagent globalement l'idée qu'un enfant ne peut éprouver une attente consciente de changement et que, au départ, il ne sait pas qu'il y a quelque chose à dire (Diatkine). Mais, comme Klein, ils estiment que le ressenti des premiers bienfaits des interprétations peut provoquer, sur un plan plus inconscient, une aspiration à poursuivre. L'enfant, par identification à la personne de l'analyste, fait siens ses nouveaux énoncés et leur effet agréable le pousse à en "redemander". En résumé, pour la S.P.P.: existence d'une attente inconsciente, oui, mais d'une autre nature que la demande inconsciente dont j'avance la notion. Elle se présente ici comme la recherche d'une appropriation par l'enfant de la subjectivité de l'analyste. Or, pour moi, la demande inconsciente est essentiellement la demande d'être reconnu dans sa question. C'est la raison pour laquelle j'ai la même hésitation que pour Klein à nommer demande ce mouvement d'identification à l'analyste interprétant.

**Françoise Dolto**, de tous les auteurs étudiés, est celle qui a fait, dans sa théorie autant que dans sa pratique, la plus grande place à l'écoute de la demande de l'enfant. Les raisons en sont multiples, mais principalement celle du respect de l'enfant, sujet à part entière de sa demande. *Écouter la demande* est, pour Dolto, indiquer d'entrée de jeu à l'enfant et à ses parents où se situe la visée de l'analyse, c'est-à-dire dans la recherche d'un savoir enfoui en soi. Écouter la demande d'un enfant est lui dire d'emblée qu'il est seul à savoir ce qui est bon pour lui. Écouter la demande est, en outre, indiquer ce qui fait tout le processus de la cure, car, pour Dolto, le transfert n'est autre que la succession des demandes non satisfaites et non symbolisées du passé: c'est donc un travail sur l'inconscient, la demande consciente n'étant que la calotte extérieure de demandes plus cachées où se terre le désir. Et c'est ce qui lui fait dire que le *non* d'un enfant est plus souvent *son oui* que tout oui. La demande de l'enfant, comme celle de l'adulte, est une demande de parole vraie, non pas celle qui vient faire réponse à la question de l'enfant pour lui apporter complétude ou bien-être, mais celle qui vient la reconnaître et la relancer, afin que se relance la dynamique de son désir et que s'en modifie son image du corps.

Commentons. Notre logique pourrait trouver quelque satisfaction à rapprocher de la figure de l'enfant-réponse (enfant du développement, du bien-être et du soin) les conceptions qui envisagent la demande comme attente d'aide, de soulagement, de présence, d'explication, que cette attente soit pensée du reste comme possible ou non. A rapprocher d'autre part de la figure de l'enfant-question (enfant du présent, de la quête, du désir) toutes celles qui



posent la demande comme demande de recherche, d'espace, de jeu, de nomination, demande d'absence, demande de mots dits et/ou reçus. Apparaît cependant un grand danger dès que des noms sont cités: danger de ramener tel ou tel auteur plus près d'un pôle ou d'un autre sans tenir compte à suffisance, sur un sujet aussi impliquant que le travail analytique avec un enfant, de la relativité des points de vue, de leurs nuances et intrusions.

Enfant, être de développement, ou enfant, être de question? D'avoir rencontré Freud père et fille, Hug Hellmuth, Sokolnicka, Morgenstern, Klein, Winnicott, Lebovici, Diatkine, Dolto, à travers leur biographie et leurs récits cliniques plus encore qu'en leurs théories, m'apprend ceci: Aucun adulte-analyste ne peut, en définitive, appréhender un enfant sans prendre en compte sa spécificité biologique d'être en croissance, sans le penser génétiquement. Mais aucun analyste non plus, malgré le confort qu'il croirait trouver en sa position d'adulte, malgré l'assurance que lui apporterait ses connaissances sans cesse plus grandes sur l'enfance, n'ignore la difficulté de sa tâche: il sait qu'il n'est jamais à l'abri des secousses d'UNE rencontre avec UN enfant, de la force qu'elle secrète, force qui n'est autre que celle qu'un enfant est capable de mobiliser pour maintenir la radicalité de sa question, pour persévérer dans son être de désir. A ce titre peut-être, à ce titre seulement (?), l'analyste d'enfants, toutes époques confondues, toutes écoles confondues, peut à mes yeux témoigner d'une expérience particulière dans le champ général de la psychanalyse.

#### 4. Où en sont mes convictions actuelles?

Malgré ses innombrables tourments, le psychanalyste d'enfants ne se trouverait-il pas, pour une raison au moins, en position avantageuse? C'est que les paradoxes et écueils que lui impose son rude métier s'inscrivent sous son regard en lettres agrandies. Pour ma part, et à la suite de Dolto, j'ai érigé l'écoute de la demande en véritable *barre* à tenir dans mon travail, afin d'éviter les récifs du soin, du bien, de la norme, de la cause ou du désaveu et afin de maintenir solidement le cap sur ce qui, en l'enfant, est quête de savoir, sur les questions qu'il se pose sur lui-même, sur les questions qu'il nous pose, bref sur son désir. Je ramasse à présent mes convictions, qui sont autant de perspectives ouvertes sur des réflexions futures.

Un enfant souffre, ou plutôt un enfant peut souffrir de situations (réelles ou virtuelles) ou d'objets qui l'angoissent: de voir partir quelqu'un ou se disputer ses parents, de perdre la face, des moqueries des camarades, des exigences d'un professeur, des cris de reproche d'une mère, des impulsions d'animaux, de maladies "attrapables" et de tant d'autres choses. De se sentir différent: d'être en enseignement spécial, de faire pipi au lit, d'avoir la peau noire, d'avoir les cheveux roux, d'être petit de taille, d'aller consulter un psychologue. De faire souffrir ses parents: de leur causer du tracas, de provoquer leur désaccord, de ne pas répondre à leurs attentes, de dépasser un père... Un enfant souffre aussi de ne pas se comprendre: d'avoir commis tel acte, de haïr sa soeur, de s'emporter, de s'agiter, de s'opposer, d'être sans force, sans joie, sans intérêt...

Le cortège de ces souffrances, si l'on y réfléchit, traduit un être qui *s'arrête* devant une situation, devant une relation, devant un objet, devant son corps, devant son comportement. Qui s'arrête, péniblement surpris et douloureusement interrogateur. La souffrance est ce



temps d'arrêt éprouvant où tous nous sommes placés devant le manque, la faille, le hiatus, le surprenant, l'incompréhensible, le saisissant. Les mots y font encore défaut. Où qu'on se tourne, c'est encore le silence, la réponse muette. Mais voilà qu'en même temps nous sentons sourdre en nous la question qui vient interroger la faille, voilà que nous nous sentons travaillés par elle: "Il y a là, en moi, dans mon rapport avec les autres, quelque chose qui est en rupture, en brisure, qui ne colle pas, qui cloche", commençons-nous à nous dire. La souffrance, pour moi, si elle est l'arrêt pénible devant le manque, est aussi la quête de mots pour le connaître et le reconnaître. Elle porte en elle l'appel. Et je relierais volontiers au désir cette dernière dimension de la souffrance, c'est-à-dire ce mouvement par lequel le manque, la perte, l'absence cherchent leurs mots. Il y a déjà désir dans la souffrance qui appelle.

Certains symptômes font souffrir et d'autres ne font pas souffrir. Si le symptôme est une parole cachée, une question qui s'est fixée là, il peut soit recouvrir complètement cette question et la taire, tels un faux *self* winnicottien lisse et bien réussi; soit, s'il ne "tient" pas tout à fait, s'il n'est qu'imparfait (et c'est la majorité des cas), le symptôme continue à laisser percer la question et constitue en quelque sorte un *relais de souffrance*.<sup>2</sup>

La souffrance n'est pas l'angoisse. L'angoisse me semble être le signal témoignant du plus grand des dangers, s'il devient permanent: celui de l'abolition justement de ces moments d'arrêt, où le sujet n'est plus en mesure de *constater* le saisissant, le manque, la différence. Elle signale le danger d'une destruction de ce mouvement par lequel le sujet qui souffre cherche à se dire.

On a raison de penser que la souffrance d'un enfant est un bon point de départ à la consultation analytique car elle contient déjà un cri, l'amorce d'une recherche de mots, d'un savoir sur le manque. Mais il y a une condition: c'est que la consultation soit une rencontre effective, c'est-à-dire qu'elle donne lieu, de la part de l'analyste, à une reconnaissance du sujet qui souffre comme sujet qui désire dire, qui désire naître. Car il peut se produire, et c'est là précisément le dangereux écueil qui menace la psychanalyse d'enfants, qu'en cette première consultation l'enfant se dessaisisse de sa souffrance, à charge de ses parents ou de l'analyste, la consultation tournant au baume ou au pansement, éteignoirs de souffrance. «*Tant que l'homme souffre*», a dit Freud, «*il peut encore faire son chemin sur terre.*» Pourvu, serait-on tenté d'ajouter, qu'il trouve dans la rencontre un début de reconnaissance de sa vérité.

Je suis frappé de constater, dans mon expérience de consultation, combien nombreux sont les enfants qui, dès la première fois, quand on leur demande ce qui les a fait venir, répondent précisément que c'est pour *comprendre*, alors que les parents n'avaient nullement utilisé ce terme pour leur en parler. Il est très intéressant de mesurer l'écart entre ce que des parents disent chez eux à un enfant pour lui présenter la démarche et les mots que l'enfant utilise lui-même la première fois. C'est peut-être au creux de cet écart qu'est à entendre le premier transfert, la première demande personnelle d'un enfant. Une étude méthodique s'y prêterait facilement. On peut en faire le projet.

<sup>2</sup> Bien des échecs, des difficultés et des troubles ne sont pas symptomatiques, au sens psychanalytique du terme. Dans l'ordre des difficultés scolaires, par exemple, il n'est guère facile de déterminer quand le désintérêt, la lenteur ou la paresse ont valeur de symptômes, c'est-à-dire de formations de l'inconscient.



Beaucoup d'enfants souffrant me semblent percevoir d'eux-mêmes qu'il y a dans leur vie, dans leurs actes ou dans leurs émotions, dans leur symptôme, quelque chose à comprendre, quelque chose d'ouvert qui appelle... autre chose. Et beaucoup perçoivent que là, devant eux, en cette consultation, cette autre chose peut advenir dans la relation avec cette personne qui offre de parler: *Peut-être peut-il en sortir quelque chose?*, m'avait lancé un enfant à propos des premiers rendez-vous. Oui, je pense qu'un enfant peut espérer quelque chose de ce travail avant de l'avoir expérimenté, avant d'en avoir éprouvé un effet direct. Nombre d'enfants, au fond, ont une intuition de l'inconscient, de quelque chose qui les meut et les dépasse mais qui est comme tel indéchiffrable. Un enfant saisit vite que la rencontre avec l'analyste est particulière, qu'on y écoute autrement, qu'on y parle autrement. Combien d'enfants réputés instables ou agités ne se montrent-ils pas en consultation, à l'étonnement de leurs parents, attentifs, calmes, apaisés, parfois "pour la première fois depuis des années". Un mot tombe, un silence, un éclair dans le regard, quelque chose se passe. Moment "sacré" de la consultation, où prend force l'intuition de l'existence de l'inconscient.

Mais la demande de l'enfant, celle que j'ai appelée "demande de demander", demande inconsciente, est toujours à interroger. L'analyste est actif: il fait offre, présente son travail, ouvre un espace, donne place à chacun, invite à formuler la démarche, ce qu'on en attend, ce qu'on en craint. Et il revient parfois à plusieurs reprises, avec des questions voisines, à la même question. Chose curieuse, l'enfant et sa famille ne s'en étonnent pas. Et pour cause! D'une consultation à l'autre, les paroles ne sont plus les mêmes, la demande prend d'autres figures, car le transfert est mouvant.

Quand la demande se poursuit chez l'enfant à partir de ses propres signifiants - qui le plus souvent le représentent dans ses questions sur ses liens à ses parents -, une proposition de traitement à rythme régulier peut être faite, fréquemment assortie dans ma pratique de l'invite au payement symbolique. Le temps est laissé à l'enfant de l'accepter, de la refuser. Les repères de la demande, en cours de traitement, sont rarement des réponses à des questions explicites portant sur la démarche elle-même: "Veux-tu continuer? Désires-tu encore?" Ces repères se trouvent dans la compréhension du transfert, ou plutôt *des* transferts (comme disait Freud), soit des "utilisations" successives de l'analyste; ils sont principalement lisibles aux variations de ce que le patient nous fait éprouver, aux petites *différences* qui apparaissent dans un dessin, entre deux formes proches, aux *écarts* dans la prononciation du même mot. Tant que le travail me touche, tant qu'il m'émeut ou me meut, il y a demande, c'est clair. Ce qui ne veut pas dire qu'une période, même longue, d'ennui ou de stagnation soit signe d'absence de demande: résistance et non-demande ne se confondent pas.

Que serait donc la non-demande? Quand n'y aurait-il pas demande chez un enfant? Évoquons, sans être exhaustif, quelques situations. Il y a non-demande quand la démarche amène l'enfant à être là, d'une certaine façon, contre lui-même, dans une position dénaturante ou avilissante pour lui: à la place ou en prolongement de quelqu'un d'autre, en substitution à celui-ci; pour la jouissance d'un autre (par exemple, en tant qu'otage); pour apaiser la culpabilité d'un autre ou confirmer sa dépendance à un troisième (celui qui nous envoie l'enfant, par exemple, ou l'analyste lui-même qui n'en aurait pas conscience...). Il y a non-demande aussi quand, "nourrisson savant" ou petit psychiatre familial, l'enfant joue le rôle de protecteur de la fragilité des autres, de consolateur de misères cachées, rôle qui lui inter-



dit (au moins momentanément) d'enfamer un travail pour lui-même, qui risquerait d'ébranler dangereusement ses proches. Il y a encore non-demande quand, prenant la voie de la perversion, l'enfant s'installe dans la jouissance d'une relation sado-masochique avec l'entourage, comme par exemple l'enfant qui chercherait à être battu par son père.

Il y a non-demande enfin, et probablement le plus souvent, quand l'enfant n'éprouve aucune souffrance, aucun embarras, n'est porteur d'aucune surprise à propos de lui-même; quand les questions de l'enfant, non reçues par l'entourage, se sont en quelque sorte parfaitement moulées en symptômes solides et suffisants, le désir y trouvant provisoirement sans doute un abri d'hibernage. Pour une raison ou pour une autre, la mise en question du symptôme serait mise en péril... du désir. Du moins, cela s'entend, dans la situation actuelle. En attendant... Eh bien, oui, en attendant, que faire sinon attendre?...

Mais il y a des enfants qui vivent sous le régime quasi permanent de l'angoisse, à tel point qu'on se demande s'ils souffrent. Comme le dit Denis Vasse, l'enfant semble alors ignorer sa souffrance.<sup>3</sup> Ce sont les cas de psychose avec leurs mille visages d'insensibilisation, d'inhibition radicale, d'immobilité, de désintérêt, d'indifférenciation, - autant de mécanismes, d'ailleurs, qui tentent désespérément d'assurer la conservation d'une toute petite flamme de désir, bien près de l'effondrement, dirait Winnicott. Souffrance «qui ne se sait pas»<sup>4</sup>, non-demande; et pourtant l'analyste d'enfants, au nom de son propre désir qui reconnaît en l'enfant psychotique cette flamme vacillante, ne peut s'abstenir d'intervenir: pour que l'angoisse psychotique puisse s'ériger en souffrance et donc en demande, il va, par les mots, introduire de la différence, de la séparation, de l'absence (yeux fermés, yeux ouverts; objet caché, objet visible; "tu t'appelles comme ça, ta mère autrement"). Voilà la naissance d'un sujet parlant.

##### 5. Et au-delà de cette étude?

Tel l'enfant métaphysicien, me voici, au-delà de cette étude historique, saisi par quelques questions, quelques demandes qui sont bien d'aujourd'hui. Je me demande si, dans nos pratiques avec les enfants, de prévention, de consultation et de cures, analytiques et autres, l'enfant que nous recevons n'est pas, à l'excès, l'enfant du souci et du soin, du bon développement ou du développement défectueux, l'enfant-réponse aux préoccupations des adultes. Une trop grande soumission à la pression sociale des "anomalies" d'évolution ne nous conduit-elle pas à oublier, ou pire, à désavouer la parole propre d'un enfant, à exercer à notre tour une violence sur sa vie de pensée et de désir, violence dénoncée déjà par Ferenczi en 1932.

Je me demande si nous n'allons pas trop loin dans la multiplication des services, des interventions, des spécialistes que nous suscitons pour le "bien" de l'enfant. Car qui est l'enfant que nous voulons promouvoir? En ce moment, par exemple, de nouveaux examens sont instaurés pour évaluer les troubles et retards de maturation des jeunes enfants. Envisage-t-on suffisamment la manière de recevoir chacun de ces enfants, de leur parler, de

<sup>3</sup> Denis VASSE, *Le poids du réel. La souffrance*, Paris, Seuil, 1983, p. 17.

<sup>4</sup> Idem, p. 16.



les écouter? Le "bon" est-il l'enfant en ordre sur tous les tableaux, conforme à nos échelles, futur gagnant social?

Je me demande si dans nos discours scientifiques et universitaires, nous ne mettons pas abusivement l'accent sur L'enfant - comme s'il existait -, lieu commun, effigie abstraite recouvrant sinon réduisant au silence la fille et le garçon, le Marocain et le Belge, le discret et l'exubérant. Or nous savons très bien que ce que nous pouvons dire ou écrire de plus vrai sur un enfant nous vient de notre rencontre, rapportée dans la rigueur, avec Marc ou Leila, qu'elle soit médicale, pédagogique, clinique, psychanalytique.

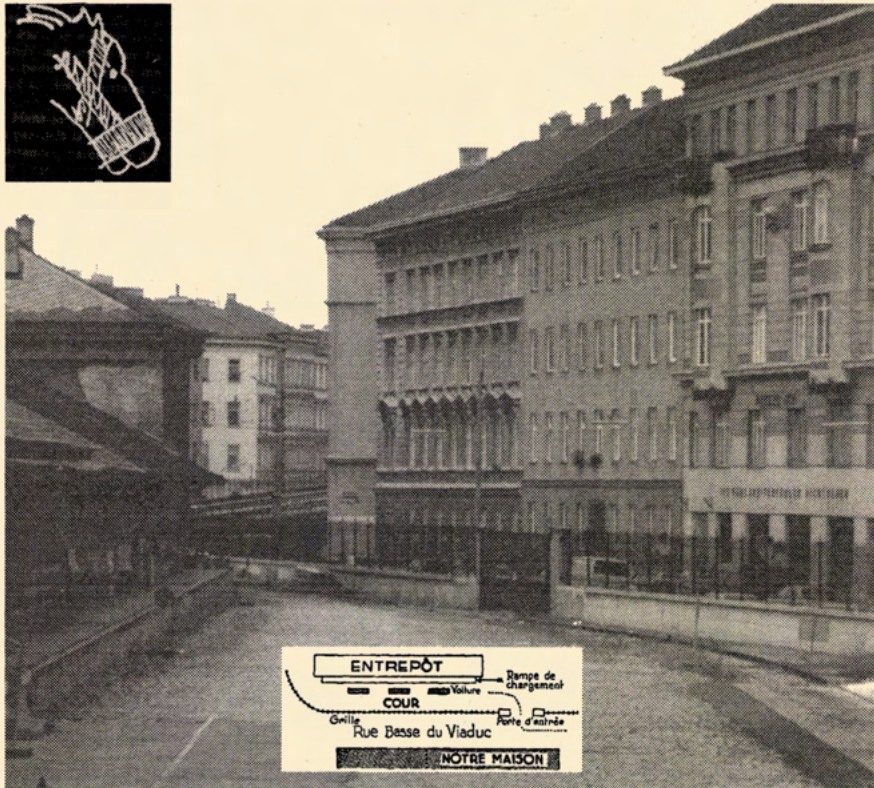
Terminons par l'éloge d'UN enfant: un enfant qui tirerait avantage de sa différence, de sa variation, de son indétermination, de son "anomalie". Un enfant du plus grand nombre des possibles; un enfant du plus grand nombre des questions. N'est-ce pas au respect de cet enfant-là qu'une véritable politique de prévention devrait contribuer? De quelle manière? Par quels moyens? Je me le demande.

Et si... Et si chaque enfant, après tout, en savait quelque chose?

*Xavier Renders*



## Untere Viaduktstraße, Wien



Le balcon du Petit Hans (en haut, à droite) photographié par Michel De Wolf



# L'Enfant dans son Rapport à l'Altérité

par Jean-Claude QUENTEL \*

La psychanalyse prétend n'avoir affaire qu'à un sujet, c'est-à-dire notamment ne pas tenir compte, en principe, de considérations quant à l'âge, pas plus d'ailleurs qu'elle n'a à le faire quant au sexe ou à la couleur de peau. Dans une telle perspective, on ne voit pas pourquoi l'enfant poserait de problème particulier: il suffirait d'admettre qu'il participe du registre de l'historicité, et n'est donc pas réductible à un "devenir" ou à cette "maturation" âge par âge dont traite précisément la psychologie de l'enfant, celle-ci n'étant jamais dissociée, ni en théorie ni en pratique, d'une psychogénétique. De ce point de vue, l'enfant est un sujet comme un autre.

Dans les faits, en revanche, ce n'est pas aussi simple, et on en vient rapidement à se demander si l'enfant n'est pas, malgré tout, un sujet un peu particulier. N'a-t-il pas fallu d'emblée déroger pour lui aux règles de la technique psychanalytique? N'a-t-il pas en effet fallu admettre que – quand bien même "tout serait langage", ainsi que d'aucuns le prétendent – le verbal ne serait en tout cas pas le seul registre sur lequel pourrait opérer la cure? Ce qui, on en conviendra, n'est pas rien...

Par ailleurs, l'enfant, qui a donc déjà conduit à des modifications conséquentes dans la pratique de la psychanalyse à son niveau, constitue, certes de façon différente selon les écoles, un thème *théorique* essentiel sur lequel on éprouve régulièrement le besoin de revenir et de se réinterroger. Et il représente finalement un enjeu d'importance: en effet, si la psychanalyse ne peut se désintéresser de lui, elle risque cependant toujours, à son contact, de s'infléchir vers un type d'abord où elle viendrait indéniablement se fourvoyer; l'enfant sera, à cet égard, le germe de bien des dissensions.

Je voudrais reprendre ici certaines questions que l'enfant oblige le psychanalyste à se poser; et non seulement le psychanalyste, mais aussi le thérapeute, voire simplement le psychologue clinicien: elles concernent son *statut*, et je me propose très précisément de réfléchir sur le rapport que l'enfant entretient à la dimension de l'altérité, rapport que j'envisagerai en termes de processus. De cette réflexion, que je mènerai en m'appuyant sur la théorie de la médiation élaborée par Jean Gagnepain, j'essayerai par la suite de tirer un certain nombre de conséquences.

---

\* Communication faite à l'Ecole Belge de Psychanalyse le 23 mars 1990. L'auteur est professeur à l'U.F.R. des Sciences du langage de l'Université de Rennes II.



### 1. De l'enfant dans l'adulte... à l'adulte dans l'enfant

Que l'enfant puisse faire problème à la psychanalyse n'est pas, à première vue, sans surprendre. En premier lieu parce qu'il est incontestable qu'elle en a elle-même totalement renouvelé l'abord; et en second lieu parce que, tant dans sa théorie que dans sa pratique, tout par ailleurs y renvoie. Au niveau de la cure, on ne parle finalement que de lui; s'il participe de l'Autre scène, il est en quelque sorte celui qui tire toutes les ficelles et qui occupe en même temps le centre du plateau; son importance est telle que tout, ou presque, dans la théorie s'ordonne conceptuellement à partir de la référence qu'il constitue. Par conséquent "l'enfant de la psychanalyse", celui auquel nous sommes constamment renvoyés, ne pose aucune difficulté.

Cet enfant-là serait-il fondamentalement différent de celui "en chair et en os", si je puis dire, auquel la même psychanalyse peut se trouver par ailleurs confrontée? Il n'est pas en tout cas le fruit d'une observation directe – et c'est là un premier point essentiel: seule la psychanalyse a véritablement accès au domaine très particulier que représente l'enfant demeurant en l'adulte; de là l'originalité du discours qu'elle tient à son propos: elle révèle une enfance qui échappe à toute étude du type de celles que propose la psychologie de l'enfant. Freud rappelle très clairement cet aspect en 1920, dans sa préface à la quatrième édition des TROIS ESSAIS: «S'il était vrai, en général, écrit-il, que l'observation directe des enfants suffit, nous aurions pu nous épargner la peine d'écrire ce livre.»<sup>1</sup>

Il a fallu que ses patients, toujours, en reviennent sur le divan à leur propre enfance pour que Freud élabore à ce sujet un discours totalement novateur et rompe – notamment – avec l'évolutionnisme ambiant dans lequel on baignait alors. Situait l'enfant comme un simple maillon dans la chaîne du développement, la théorie évolutionniste avait autorisé l'avènement d'une nouvelle discipline, qui s'en était emparée en tant qu'objet privilégié. A la prégnance d'un tel modèle, il n'était pas aisé d'échapper; et Freud lui-même y succombera de temps en temps, ne dédaignant pas de puiser, tout au long de son oeuvre, à ce courant évolutionniste: ainsi, il ne se privera pas d'en référer à la fameuse loi biogénétique fondamentale de Ernst Haeckel, laquelle devait contribuer fortement à installer la psychologie de l'enfant naissante dans ses prétentions scientifiques.<sup>2</sup> Freud découvre néanmoins, en se mettant à l'écoute de ses patients, des réalités d'un tout autre registre, dont l'historicisme de son époque ne rend pas compte... et qu'il évacue même complètement.

Les hystériques, déjà, en même temps qu'elles en venaient à évoquer leur enfance, ont enseigné à Freud que l'exposé linéaire, c'est-à-dire suivant l'ordre de la chronologie, ne pouvait être la seule dimension envisageable dans l'analyse du matériel pathogène. A côté d'un agencement en forme d'archives bien tenues, Freud découvre en effet une disposition concentrique autour d'un noyau central, ainsi qu'un enchaînement logique, fonction du

<sup>1</sup> *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962, p. 12.

<sup>2</sup> On peut déjà faire apparaître que, en s'appuyant sur des références phylogénétiques, Freud cherche à résoudre des questions auxquelles la biologie de son époque ne pouvait répondre, – celle par exemple de l'origine de la contrainte inhérente à la prohibition de l'inceste, ou celle encore de ce qu'il appelle «l'héritage archaïque»: question de la transmission, c'est-à-dire finalement de l'hérédité psychologique.



contenu mental lui-même et réglant alors la surdétermination du symptôme.<sup>3</sup> Autrement dit, il lui apparaît dès ce moment-là que la stratification psychique est ordonnée d'une manière fort complexe, échappant à tout montage pré-établi ou uniformément orienté à partir de quelque schème extérieur. C'est un second point tout à fait important et devant nous inciter à prendre nos distances par rapport à une démarche génétique ne s'appuyant que sur la simple chronicité. Quoi qu'il en soit, l'étude du narcissisme et l'élaboration de la seconde Topique ne feront que confirmer ultérieurement Freud dans ses conceptions, en faisant ressortir très nettement le rôle joué, dans la cure, par une démarche de *construction* portant sur le cours entier d'une existence et remontant jusqu'à l'enfance du sujet, époque où ont été prégnantes les vicissitudes de la relation à autrui.

L'enfant qu'on trouve chez Freud est également – et nous touchons ici à un autre point fondamental – le fruit de semblable démarche de construction dans l'analyse: il n'a par conséquent *rien à voir*, quoi qu'en disent certains, avec celui issu de la reconstruction piagétienne, par exemple. Dans les deux cas, en vérité, on part de l'adulte, et il est même essentiel de relever qu'il ne peut en être autrement; toutefois, chez Piaget, on cherche à savoir comment l'enfant advient à l'homme en projetant rétrospectivement, à partir de l'idée qu'on se fait de se dernier, des étapes purement "logiques", qui iront de la naissance jusqu'à l'état supposé de maturité. Il ne faut par conséquent pas s'y tromper: l'enfant de Piaget n'est pas l'enfant de Freud; s'il est également "dans l'histoire", il n'est que dans celle de son descripteur, lequel, n'étant pas véritablement à l'écoute de ce que *dit* de lui-même l'enfant, et méconnaissant foncièrement l'enfant en lui, conte précisément à sa manière les étapes que cet enfant "doit" parcourir pour venir jusqu'à lui.<sup>4</sup>

Un tel logicisme – c'est-à-dire en fait la réduction de l'histoire à la logique – marque finalement de son empreinte toute théorie des étapes. Et s'il est vrai que Freud utilisera la notion de stade, elle se verra opposer rapidement celle de couche, la stratification s'articulant en fait au transfert, c'est-à-dire s'appréciant dans un contexte intersubjectif.<sup>5</sup> C'est dire que, s'il ne s'agit aucunement de nier la genèse, elle n'est pas fondamentalement ce qui intéresse le psychanalyste, lequel fait valoir qu'elle doit se trouver reprise dans une histoire, c'est-à-dire être encore articulée à un certain type de rapport à autrui. Ceci constitue donc un autre point qu'il nous faut souligner. On ne saurait, sans risquer le ridicule, récuser ici le procès de maturation auquel le petit de l'homme se trouve soumis, mais seul importe, dans le registre de l'humain, la manière dont cette maturation vient faire sens pour le sujet.

Il ne suffit donc pas de faire apparaître que le développement est scandé de ruptures, comme l'énonce Wallon à l'encontre de Piaget: il est essentiel d'y faire ressortir le dessaisissement qui s'y joue, à savoir la perte de repères dans la relation, perte à compenser aussitôt par un complet remaniement du sujet et de nouvelles identifications. En remontant vers l'enfance, la cure a précisément pour but de faire revenir le sujet sur les positions qu'il a

<sup>3</sup> *Etudes sur l'hystérie*, Paris, P.U.F., 1956, pp. 232-234.

<sup>4</sup> De telle sorte que l'on peut énoncer avec Lacan que si l'on sait tout ici de la logique de l'homme de science, celui-ci ne nous apprend rien ou presque sur l'enfant lui-même (J. LACAN, «La science et la vérité», in les *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 860).

<sup>5</sup> Cf. notamment sur ce point P. KAUFMANN, *Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Denoël-Gonthier, 1974, p. 103 e. a.



assumées dans sa relation à autrui tout au long de son histoire, et de l'amener à se questionner sur les types d'assurance ou de réassurance qu'il a pu y chercher. Corrélative à cette démarche de construction et à cette conception de l'historicité, la notion d'après-coup rend compte, pour Freud, du fait que les événements auxquels le sujet s'est trouvé confronté ont été constamment réélaborés. Cet effet de rétroaction - obligeant à rompre avec une conception linéaire du temps - ne peut que conduire à s'opposer au mouvement de rétrospection du logicisme qui marque toute la psychologie de l'enfant.<sup>6</sup> C'est encore un point intéressant que je voulais soulever concernant l'enfant tel que l'appréhende la psychanalyse.

En fin de compte, pour en terminer avec cette reprise rapide des caractéristiques essentielles de l'enfant de la psychanalyse (où se révèle par conséquent ce qui va distinguer l'approche de cette dernière de toute autre approche et, notamment, la rendre incompatible avec la démarche génétique), je rappellerai, truisme s'il en est pour le psychanalyste, que l'enfant en question est celui de l'inconscient. Freud fait régulièrement apparaître que l'inconscient de la vie psychique est assimilable à la phase infantile de cette vie, en même temps que - proposition identique formulée dans l'autre sens - l'infantile est la source de l'inconscient. De telle sorte qu'une forme d'équation lie l'enfant à l'inconscient.

Le psychanalyste oeuvrant aujourd'hui avec un enfant - en tant que ce dernier se présente dans cet être en voie de maturation qu'est le petit - paraît se trouver confronté d'emblée à une tout autre réalité. Il est incontestable, en tout cas, que la situation est particulière. On pourrait croire qu'enfin l'analyste "tient" véritablement cet enfant qu'il ne faisait tout à l'heure qu'entrevoir dans la cure, à travers la remémoration des adultes, et qui donc, quoi que constamment présent dans le discours, viendrait plutôt à jouer l'Arlésienne. On ne passe certes pas de l'irréel au réel, puisque la réalité de l'enfant en l'adulte se trouve déjà à tout moment éprouvée, mais l'enfant cette fois se matérialise dans le petit, c'est-à-dire le non-adulte. On peut avoir en définitive l'impression que l'enfant que nous ne pouvions qu'indirectement approcher se concrétise, qu'il est bien là. Aussi, le danger auquel va alors se heurter la psychanalyse est-il celui d'une "positivation" de son approche en même temps que de son élaboration théorique. En d'autres termes, elle va risquer de devenir prisonnière d'un *réalisme* de l'enfant.

Tous les points que j'ai tout à l'heure repérés et rapidement rassemblés pour faire apparaître l'originalité de l'enfant pour la psychanalyse, tel qu'il s'est fait jour à Freud à travers la cure de l'adulte, risquent du même coup de se trouver comme effacés. C'est une tendance à laquelle n'échappera aucune école, s'il est vrai que toutes réagiront et réagissent différemment. La chose sera, à vrai dire, plus ou moins nette : certaines écoles en viendront à lâcher totalement l'enfant que Freud nous a légué, pour lui substituer un enfant fort proche de celui dont la psychologie génétique a fait son discours. D'autres, nombreuses, résisteront cependant et refuseront de se laisser entraîner sur une pente aussi périlleuse. Pourtant, toute connaîtront, de façon variable, le danger d'un infléchissement de leur discours et de leur pratique au contact de cet enfant illusoirement "scientifique".

---

<sup>6</sup> J'ajouterai que cette rétroaction ne peut que laisser toujours un reste : ne restituant pas tel quel l'enfant en nous, elle ne saurait du même coup l'épuiser. L'enfant de la psychanalyse est constamment à réélaborer.



Les points d'achoppement ne manquent pas, en réalité. L'enfant va donner prise aux fantasmes de l'analyste, comme il va pouvoir engendrer, d'une manière générale, toutes sortes de fantasmes chez l'adulte qui en a la responsabilité, en tant que parent ou professionnellement, c'est-à-dire par simple délégation. Le premier, sans doute, de ces fantasmes - et non des moindres - peut se traduire de la manière suivante : dès lors que l'enfant se situe dans un rapport très étroit avec la dimension de l'inconscient, l'analyste lui-même se trouverait dans un rapport immédiat avec cet inconscient même; il le saisirait en quelque sorte sans fard, sans déguisement, chez l'enfant auquel il a alors affaire. A tout le moins va-t-il pouvoir croire qu'il a, avec l'enfant, les moyens d'assister à sa naissance ou à son élaboration. Finalement, l'inconscient serait ici à nu, et rendu pour ainsi dire "palpable". Ce qui n'est pas, en tant qu'hypothèse de travail, sans présenter un caractère véritablement fascinant: l'enfant rendrait apparent, manifeste, donc perceptible, ce qui est caché, latent et par conséquent imperceptible chez l'adulte.

Autre aspect de la même illusion, que l'analyste partagera ici avec bien d'autres : l'enfant représenterait un certain âge d'or, celui que nous avons nous-mêmes perdu en tant qu'adultes, dès lors qu'il nous a fallu renoncer à l'immédiateté, tant dans le rapport à autrui que dans celui aux divers objets que nous convoitons. Nous serions en présence d'un enfant véridique, d'avant le temps du refoulement, et qui disposerait de ce que nous avons à tout jamais perdu mais dont pourtant le souvenir nous hante. Nous entrerions au fond avec lui dans le domaine de la toute-puissance, de la complétude et de la plénitude, c'est-à-dire dans cet univers qui recèle la perfection narcissique à laquelle nous rêvons et sur laquelle se fonde notre idéal du moi. D'une telle illusion, Françoise Dolto, figure éminente de la psychanalyse d'enfants, n'est pas exempte, emportée sans doute par son discours mais surtout par sa foi en l'enfant : elle nous dit ainsi régulièrement que l'enfant est en «prise directe» avec une réalité qu'en tant qu'adulte nous ne pouvons plus saisir que déformée.<sup>7</sup>

L'enfant va encore pouvoir autoriser une autre illusion, qui se traduira par une confusion entre le profond et l'archaïque. Somme toute, une telle assimilation est logique, puisque la profondeur dans laquelle s'enracine l'inconscient rejoint la dimension de l'enfant dans le sujet, c'est-à-dire ce qu'on pourra d'abord comprendre comme le plus *ancien* dans sa vie. Elle poussera dès lors à rechercher de plus en plus tôt dans l'histoire du sujet les processus qui rendent compte de ce qu'il est aujourd'hui. Et l'on tendra du même coup, puisqu'on recule toujours l'âge auquel les processus mentaux apparaissent, à prendre en analyse des enfants de plus en plus jeunes. Ainsi, s'il est vrai qu'il s'agit moins chez Mélanie Klein de stades que de positions et de formes spécifiques de relation objectale, on trouve incontestablement chez elle, comme le relève Donald Winnicott, une telle tendance à confondre le profond et l'archaïque.<sup>8</sup> On serait face à l'enfant comme délivré de l'effet d'après-coup et du poids de toute la stratification psychique pour atteindre directement, avec lui, au plus profond.

<sup>7</sup> Cf. par exemple *La cause des enfants*, Paris, R. Laffont, 1985, p. 204. L'enfant percevrait, ajoute Françoise Dolto, la réalité de notre réalité. Contrairement à nous, dit-elle par ailleurs, il parlerait d'or et agirait authentiquement (*Le cas Dominique*, Paris, Seuil, 1971, pp. 202-203).

<sup>8</sup> D. WINNICOTT, «Vues personnelles sur l'apport de Mélanie Klein», in *Processus de maturation chez l'enfant*, Paris, Payot, 1970, p. 146.



Cette «illusion archaïque», que dénonçait Lévi-Strauss dans le domaine de l'ethnologie, et dont Lacan nous dira que la psychanalyse est loin d'être exempte<sup>9</sup>, nous conduit sans autre forme de transition aux illusions les plus tenaces de la psychologie génétique. Et d'abord à l'opposition du simple - que représenterait l'enfant avec sa candeur et son ingénuité - et du complexe - qui serait, lui, réservé à l'adulte autrement plus "compliqué". Avec l'enfant, les processus se démontreraient d'eux-mêmes puisqu'on atteindrait, en allant toujours vers l'antérieur, le moment précis de leur assemblage, de leur montage. En d'autres termes, les différents facteurs qu'on peut ordinairement invoquer se désintriqueraient sans que nous ayons à intervenir. Encore une fois, l'enfant est vu comme nous ouvrant toutes grandes les portes de l'inconscient : il montre ce qu'on s'évertue à reconstruire chez l'adulte et dont on sait qu'on n'y atteint jamais véritablement; avec lui, on rejoint l'origine même.

Origine..., le grand mot est lâché! Il résume l'ensemble de toutes ces illusions auxquelles risque de nous conduire l'enfant. Il laisse supposer que la vérité serait là, dans l'enfant, et que celui-ci nous dirait du même coup qui nous sommes puisqu'il nous laisse apercevoir d'où nous venons. L'enfant fournit le commencement, ce commencement dont la question ne cesse de nous hanter et de générer, à tous les niveaux, les fantasmes les plus divers. Avec lui, la remontée vers les origines est permise dans la mesure où il les concrétise; il nous ouvre le registre de notre préhistoire. "Au commencement était"... tout naturellement l'enfant; et, avec cette croyance, l'originaire se trouve rabattu sur l'origine, comme le rappelait Pontalis dans un article intitulé «La chambre des enfants»<sup>10</sup>. En fait, de même que, pour qu'il y ait du refoulé, il faut une instance refoulante qui en pose la possibilité (de telle sorte qu'on ne peut donc atteindre aucun refoulé sans qu'elle ait d'abord opéré), de même, pour qu'il y ait origine et souci de l'origine, il faut une instance originante; de préhistoire, nous ne saurions en élaborer sans cet originaire.

A l'inverse, dans une perspective de réduction telle que je viens de la décrire, l'enfant devient notre "cause". Il est en même temps, d'une certaine manière, notre modèle, lui qui précisément cherche en nous les repères identificatoires dont il a besoin pour se construire. Le renversement est complet, mais l'illusion finalement réciproque entre l'enfant et l'adulte. J'ajouterai, pour en terminer avec cette revue des mirages que nous renvoie l'enfant (et ce n'est pas le moindre, tant s'en faut!) qu'une telle dérive de la conceptualisation analytique ne peut que se répercuter, tout naturellement, au niveau de la praxis pour conduire à une forme de pédagogisation tout à fait déplorable, dès lors que se trouve annulé ce qui fait l'essence même de l'entreprise.

S'inscrivant en faux contre ces tentations positivantes, la psychanalyse fait foncièrement apparaître que, même lorsque l'enfant se présente sous la forme du petit, il n'est pas plus concret que saisi à travers l'adulte. Elle oblige, par conséquent, à rompre avec ce réalisme de l'enfant qui nous fait croire que nous sommes dans un rapport immédiat avec lui. L'enfant est lui-même habité par l'inconscient, lequel ne se donne donc pas plus à voir directement que chez nous. L'âge d'or qu'on lui prête n'est qu'illusion, comme son ingénuité n'est qu'un mythe dont nous avons besoin. La question du désir le travaille comme l'adulte,

<sup>9</sup> «La science et la vérité», *op. cit.*, p. 859.

<sup>10</sup> Paru in *Nouvelle revue de psychanalyse*, 19, 1979, numéro consacré à l'enfant, p. 9.



même si elle ne se manifeste pas de la même manière que chez ce dernier. L'enfant a affaire et doit "faire avec" l'interdit, fondateur du désir de l'homme, et avec la perte qui lui est corrélative. Il a donc son monde de fantasmes, différent, certes, quant au contenu, de celui de l'adulte, mais tout aussi complexe. En fait, si nous admettons de ne pas confondre un processus avec ses *états*, c'est-à-dire avec la façon dont il s'actualise, l'enfant nous apparaît seulement d'une autre complexité, aussi importante en son principe que celle de l'adulte. Sans doute, en d'autres termes, son psychisme est-il stratifié différemment, mais il est néanmoins stratifié.

Porté par l'adulte, l'enfant est surtout un lieu de projections incomparable et traduit, à ce titre, les aspirations les plus diverses. En lui se réalise véritablement, comme l'indiquait Freud, le narcissisme de ses parents. L'adulte s'y retrouve littéralement : non seulement il s'y contemple, mais il le *construit*, il l'élabore, à proprement parler, à son image. L'enfant a charge de réaliser ce dont il se trouve d'emblée nanti par son entourage; il participe de ses espoirs les plus intimes, comme de ses impasses les plus dissimulées, et il vient même les incarner. De ceci nous avons régulièrement la confirmation au niveau clinique : s'y révèle la façon dont l'enfant porte quelque chose qui le dépasse, dont il fait finalement "marque" pour sa famille. L'enfant reflète notamment l'inconscient de ses parents; il en est l'écho. Aussi comprend-on qu'il soit en fin de compte toujours ailleurs que là où il se donne à voir.

On constate régulièrement que l'enfant peut être le symptôme de quelque chose qui se joue au-delà de sa réalité physiologique. Pris dans les difficultés de parcours de ses ascendants, il incarne par son symptôme le malaise de ses parents, ou plus particulièrement de l'un d'entre eux. Les manifestations anormales auxquelles il nous confronte prennent en fait valeur de réponse à une question restée en suspens chez l'adulte qui est responsable de lui. Et l'emprise parentale peut être à ce point déterminante que l'enfant se trouvera enfermé dans un vécu massif de mort, dont il ne pourra sortir et qui règlera sa propre condition. Nous sommes alors bien au-delà d'une approche biologisante ou physiologisante de l'enfant, dans la mesure où le canal par lequel se transmet ce qui va décider de son sort, ou du moins ce à partir de quoi il va pouvoir se définir, échappe totalement à une biologie qui, de son propre aveu, n'est pas en mesure de rendre compte de ce type de phénomènes.<sup>11</sup>

Même lorsque la difficulté de l'enfant est, à l'origine, purement organique, qu'elle est le résultat d'un accident - dans le cas, par exemple, d'une anomalie génétique avérée -, la façon dont l'enfant va pouvoir exploiter les capacités dont il dispose et faire jouer des modes de compensation, sera directement fonction de la manière dont son handicap est reçu par son entourage, et donc de l'image que celui-ci lui renvoie.<sup>12</sup> Cet exemple est, à mon sens, particulièrement intéressant, parce qu'il oblige - on ne l'a pas assez souligné - à dépasser la simple opposition des deux conceptions dites psychogénétique et organiciste. Porté par ses parents, l'enfant peut être le réceptacle, voire la caisse de résonance de leurs propres difficultés psychologiques, mais également l'élément déclenchant d'un malaise familial qui renterira

<sup>11</sup> Cf. J.-C. QUENTEL, «Transmission et répétition dans la relation clinique», *Anthropo-Logiques*, 3, 1990, Biblioth. des Cahiers de l'Inst. de Linguistique de Louvain, Peeters, Louvain-La-Neuve.

<sup>12</sup> Tel est par exemple le cas de ces phénomènes de névrosisation ou de psychotisation, parfois massifs, qu'on observe assez fréquemment chez les enfants trisomiques-21, phénomènes qui sont rapportables au mode de relation particulière avec leur entourage dans lequel ces enfants se trouvent pris.



sur lui. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, l'intrication des facteurs physiologiques et psychologiques est telle qu'on ne peut plus s'en tenir à la vieille dichotomie du corps et de l'esprit, sur laquelle nous vivons encore la plupart du temps : on se trouve contraint d'adhérer à une conception dialectique de leur rapport.

Une approche ontogénétique de l'enfant ne saurait être, en fait, longtemps soutenue parce que cet enfant ne peut être réduit à son individualité physiologique. Les sociologues, déjà, l'ont montré : à travers l'enfant, c'est, à quelque niveau qu'on se situe, le milieu social dont il est imprégné qu'on apprécie; les sociologues voient d'ailleurs jouer en lui la dimension du legs, de la tradition, des habitus, en bref d'une répétition. L'analyste ne peut qu'aller dans ce sens en rappelant l'importance, au niveau de l'enfant, du surmoi, c'est-à-dire de ce dont il hérite finalement de ses parents. L'enfant est pénétré des contraintes familiales et habité, à travers ses diverses identifications, par les images parentales puis par celles de leurs substituts. En d'autres termes, il n'est, encore une fois, aucunement une réalité appréhendable de façon immédiate, ce qui devrait ici suffire à faire prendre de la distance par rapport à toute visée psychogénétique.

Au fond, me voici passé insensiblement, à l'encontre de toute tentation positivante, de l'enfant dans l'adulte à l'adulte dans l'enfant. Mais l'enfant n'est-il pas foncièrement *le même* dans les deux occurrences? Si l'on fait abstraction des éléments physiologiques qui nous donnent l'impression de pouvoir repérer l'enfant dans "le petit", éléments dont nous sommes à présent certains qu'ils nous font participer d'une visée réductrice, l'enfant en question n'est pas plus réel, pas plus directement saisissable, dans un cas que dans l'autre. L'enfant qui s'incarne dans le petit n'est précisément enfant que d'être porté par l'adulte, c'est-à-dire inscrit dans son histoire. Dans l'adulte comme dans le petit, il demeure cet «enfant merveilleux» qu'évoquait notamment Serge Leclair, celui qui supporte la toute-puissance. Et nous touchons en quelque sorte ici au plus abstrait (mais à un abstrait dont sans cesse nous mesurons les effets) : l'enfant, ce n'est jamais *tel* enfant; il est tout autant celui qu'on porte en nous que celui que nous avons ou que nous allons avoir; il représente celui que nous avons été pour nos parents, mais également celui qu'eux-mêmes ont été pour les leurs... De telle sorte qu'il ouvre à la dimension du transgénérationnel ou, pour mieux dire, d'un toujours-déjà-là.

Néanmoins, quel que soit le biais par lequel on l'aborde et la réalité à laquelle on se trouve confronté, l'enfant ne se définit jamais que dans son rapport à l'adulte. C'est en tout cas ce que j'ai été amené à soutenir jusqu'ici. Ou bien il est dans l'adulte, et il fait alors sans cesse surface dans la cure, ou bien l'adulte est en lui et, l'inscrivant dans son histoire, celui-ci lui confère finalement sa propre enfance. Nous ne saurions, en effet, appréhender l'enfant, à quelque niveau que ce soit, qu'à travers celui que nous portons en nous et qui est en définitive toujours-déjà là. L'enfant ne serait donc jamais qu'une fraction ou qu'une part dynamique de l'adulte, ce qui le situerait du même coup, lorsqu'il s'incarne dans "le petit" au sein d'un type particulier de rapport à autrui, dans un mode de relation spécifique à l'entourage. D'autre part - la question n'a d'ailleurs de sens qu'à cette condition -, j'ai conservé ici le terme d'enfant que je n'ai pas évacué au profit de celui de sujet.

Il me faut maintenant reprendre ces points précis qui concernent par conséquent le statut même de l'enfant et son rapport à la dimension de l'altérité.



## 2. L'enfant et l'arbitraire de la personne

Avant tout, précisons l'objectif qui sera le mien et ses limites. Il est tout à fait essentiel de souligner que je ne prétends en aucun cas réduire la totalité de l'enfant se présentant dans le petit à l'analyse que je vais ici développer. Je laisse de côté certains aspects, et non des moindres<sup>13</sup>, pour ne m'intéresser qu'au type d'échange dans lequel cet enfant peut entrer avec l'autre. Je cherche à savoir en même temps si le terme d'*enfant* est justifié, s'il doit être maintenu et à quelles conditions, ce point étant pour moi le corollaire du précédent. En tout cas, je pars d'un fait certain : affirmer la dimension du sujet ne suffit pas en ce qui concerne l'enfant, puisque sans cesse revient la question de son originalité. Ordinairement, ou bien on résout cette question en penchant du côté du positivisme, ou bien on affirme son irrecevabilité... jusqu'à ce qu'on soit amené à la renouveler sous la pression des faits. J'y vois quant à moi l'indice d'une résistance émanant de l'enfant lui-même, j'allais dire l'effet du principe de réalité. En termes pratiques, doit-on faire de la psychanalyse d'enfants une spécialisation<sup>14</sup>? et à quel prix?

Je voudrais aborder le problème sous l'angle de la théorie du transfert, puisque somme toute ce dernier, depuis le moment où Freud s'est véritablement attaché à l'étude de la psychose, est et reste, pour l'analyste, la pierre angulaire de la question concernant la relation d'altérité. Il me semble que nous pouvons en tirer certains enseignements qui intéressent directement notre objet, et je me propose de reprendre donc, dans ce qui va suivre, certains points fondamentaux touchant cette théorie du transfert. On sait en fait que le phénomène déborde très largement la cure et qu'il est en oeuvre dès que des personnes entrent en rapport et qu'une forme d'échange se trouve visée; néanmoins, seule la psychanalyse, par son dispositif même, permet de donner aux effets de transfert un modèle expérimental; et il s'y révèle que la clé de voûte de l'expérience du transfert réside dans l'illusion de personnification de l'analyste par le sujet, illusion à laquelle le premier répond par le silence, en dehors de rares interventions qui se veulent strictement ponctuelles.

L'analyste se dérobe donc à la personnification visée par le sujet et, dans sa réaction à ce refus, ce dernier va dévoiler la figure qu'il lui substitue, figure dont on s'aperçoit qu'elle renvoie toujours en dernier lieu au «portrait de famille», comme disait Lacan.<sup>15</sup> L'analyste ne doit par principe donner aucune prise aux illusions du sujet; et il vient à cet égard présenter la mort, à laquelle répond son silence ou sa non-réponse. L'analysant pourvoit de son côté l'analyste de caractéristiques particulières, fonction de ce qu'il a antérieurement vécu; il en appelle en définitive, à travers lui, à une présence secourable, sur le mode même de l'enfant qu'il a été lorsqu'il n'était pas en mesure de subvenir par lui-même à ses besoins les plus immédiats. Autrement dit, le sujet vise le renouvellement d'une forme de *privilege* qu'il a connue lorsqu'il s'inscrivait dans un certain rapport à l'autre, à savoir un rapport au niveau duquel cet autre se trouvait nanti par lui de toute-puissance.

<sup>13</sup> J'aurai dès lors à rendre compte de cette mise entre parenthèses.

<sup>14</sup> Ce qui était, par exemple, la position de Mélanie Klein. Pour elle, devait précéder cette spécialisation une formation régulière d'analyse d'adultes. (*La psychanalyse des enfants*, Paris, P.U.F., 1956, p. 107)

<sup>15</sup> «Au-delà du "principe de réalité"», in *Ecrits, op. cit.*, p. 84.



Le rôle de l'analyste est, dans cette perspective, de former le sujet à la réalité en l'amenant à assumer le retrait foncier de l'Autre, c'est-à-dire finalement son anonymat. Cet Autre ne peut d'aucune manière être immédiatement disponible, puisqu'il se trouve posé à partir d'une séparation fondamentale; l'absence de réponse de l'analyste est précisément l'équivalent de la non-présence de l'Autre que vise ici l'analysant. Formant donc à la non-immédiateté du rapport proprement humain au semblable, cette expérience forme du même coup à l'absence; elle renvoie le sujet au défaut radical d'une quelconque puissance tutélaire, d'un garant qui lui apporterait une caution concernant la constitution de son monde et sa propre identité. Le sujet se trouve par là-même conduit à soutenir sa propre absence, en même temps que celle de l'Autre auquel il s'adresse. En définitive, il s'agit de confronter le sujet au fait qu'il ne peut s'assurer de rien, sinon de sa propre absence : on y reconnaîtra la marque même du principe de réalité.

Revenons à l'enfant après ce rapide détour par la question du transfert et les leçons que l'on peut en tirer en ce qui concerne la relation d'altérité : il nous apparaît très clairement que le transfert ne peut se poser dans les mêmes termes pour un enfant que pour un adulte. D'abord, ainsi que le soulignait Freud dans la VIème de ses NOUVELLES CONFÉRENCES, parce que l'enfant reste sous l'emprise totale de ses parents<sup>16</sup>; ensuite et surtout parce qu'on ne saurait d'aucune manière prétendre parvenir à lui faire assumer cette absence foncière de l'Autre, qu'il ne s'agit pas d'identifier ici avec son simple retrait momentané. Si, assez rapidement, l'autre se révèle à l'enfant indisponible, il ne le sera jamais que passagèrement; cette indisponibilité ne peut se confondre avec l'inaccessibilité statutaire de l'Autre véritable : il ne s'agit d'ailleurs pas de l'absence "de quelqu'un", mais de l'absence tout court, c'est-à-dire que nous touchons là à un *principe*.<sup>17</sup>

Aussi, pour éviter toute ambiguïté, Gagnepain parle à cet endroit d'*arbitraire*. Je vais y revenir, mais pour l'instant je soulignerai qu'à cette absence, ou à cet arbitraire - Freud déjà nous l'indique à plusieurs endroits de son oeuvre-, l'être humain ne se trouve confronté qu'avec la puberté; ce n'est qu'à ce moment, nous dit Freud, que l'enfant se détache complètement de ses parents et devient membre de la collectivité sociale, cessant du même coup d'être un enfant.<sup>18</sup> Avec l'adolescence se joue de fait une rupture; elle n'est certes jamais totale, au sens où nous n'avons jamais fini, en tant qu'adulte, de régler nos comptes avec l'enfant que nous sommes toujours, et où nous ne cessons de tendre à faire occuper la place qui était au départ celle de nos parents par des substituts de toute sorte (des sujets-supposés-savoir, disait Lacan). Néanmoins, il est certain, comme l'avait bien saisi Freud,

<sup>16</sup> Freud ajoutait cette phrase tout à fait essentielle : «Les résistances internes, que nous combattons chez l'adulte, sont, la plupart du temps, remplacées chez l'enfant par des difficultés extérieures». (*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984, p. 198)

<sup>17</sup> Je ne peux ici que souscrire à ce qu'affirme Pierre FEDIDA dans son ouvrage intitulé *L'Absence* : rappelant que celle-ci ne s'entend que d'une mort, il souligne qu'«elle est bien autre chose que la disparition de la mère, lorsqu'elle s'absente pour aller au marché ou ailleurs!» (Paris, Gallimard, 1978, p. 186).

<sup>18</sup> *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, p. 317. Rarement, ajoute aussitôt Freud, un tel détachement, une telle séparation (*Ablösung*), qui pourtant s'impose à tous, réussit idéalement, c'est-à-dire parfaitement, d'un point de vue tant psychologique que social (*idem*; G.W. XI, p. 349).



que l'enfant ne devient adulte que détaché de tous les substituts du père, c'est-à-dire lorsque nul ne peut venir occuper pour lui la place de l'idéal, sinon imaginativement.<sup>19</sup>

Même si les modalités de l'appel changent en même temps qu'il grandit, la recherche d'un garant est ce qui caractérise l'enfant à quelque âge qu'on le prenne. Il est incontestable que la place de l'Autre est toujours pour lui occupée et que l'adulte détient en fin de compte la clé de tous les problèmes qu'il ne parvient pas à résoudre. Il peut donc s'en rapporter à lui pour tout ce qui lui pose difficulté, même si, dans le même temps, il n'est pas sans questionner les limites du savoir de cet adulte. L'enfant ne peut relativiser véritablement un usage, quel qu'il soit; il ne peut le contester et s'y réfère comme à un absolu, bien qu'il se trouve régulièrement confronté, avec l'âge, à une évidente diversité. Je veux encore pour preuve de cette impossibilité de l'enfant à s'extraire d'une condition tutélaire et à accéder à l'absence véritable, ou à l'arbitraire, le rapport très original qu'il entretient avec des questions comme la mort, l'infini et même le hasard ou la probabilité, qui toutes en requièrent le principe.<sup>20</sup>

Jean Gagnepain propose une théorie de la personne qui permet de dépasser les difficultés que l'on rencontre inévitablement lorsqu'on énonce que l'enfant est un sujet au même titre que n'importe quel autre, ce que vient cependant controuver régulièrement, sur certains points, l'expérience. La personne, pour Gagnepain, est une réalité dialectique, c'est-à-dire qu'elle est un processus fait de moments contradictoires ou, si l'on veut, de conflits. Ces moments sont des phases: ils vont donc normalement tous de pair, et on ne saisit en fin de compte que leur opposition. Cette personne se fonde sur l'arbitraire, c'est-à-dire sur un moment implicite de négativité ou sur une "mort" qui concerne avant tout un certain type de relation à l'autre, qu'on peut appeler immédiat et dans lequel l'être commence par s'inscrire. Nous nous ouvrons par cette arbitrarité à une altérité foncière qui détermine à la fois notre propre singularité et celle de l'autre, que nous n'atteignons donc jamais complètement.<sup>21</sup>

Ce moment de singularisation, de différenciation, est implicite, ou latent, et nous n'en saisissons jamais que les effets. Issu d'une négativité, il se trouve en fait lui-même constamment contredit dialectiquement par un moment de convergence, par lequel nous tentons d'annuler dans nos rapports avec autrui la distance qui nous fonde, pour communiquer avec lui. La personne est donc à la fois divergence et convergence; elle vise en même temps au particulier et à l'universel. Jamais, cependant, elle ne se résout en l'un de ces pôles vers lesquels elle ne fait que tendre contradictoirement; elle est donc du même coup *au-delà* de l'individuel et du collectif - et cette opposition ne peut plus valoir concernant l'homme en tant

<sup>19</sup> Dans son discours intitulé *Sur la psychologie du lycéen* (1914), Freud fait déjà valoir le nécessaire détachement de cette figure d'idéal que représente pour l'enfant le père. La nouvelle génération qui advient trouve ici sa condition première, nous dit-il; les professeurs rencontrés au niveau du cycle secondaire, héritant de cette place du père, connaîtront finalement le même sort, même si le comportement de l'adolescent est ici empreint d'une ambivalence certaine (in *Résultats, idées, problèmes*, I, Paris, P.U.F., 1984, p.p. 230-231).

<sup>20</sup> Cf. J.-C. QUENTEL, *L'enfant. Problèmes de genèse et d'histoire*, Bruxelles, De Boeck, 1993, Coll. Raisonances.

<sup>21</sup> Cette théorie de la personne est développée par Jean GAGNEPAIN dans son ouvrage *Du vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines*, tome 2 : *De la personne à la norme* (Paris, Livre et Communication, 1991. Le tome I : *Du signe, de l'outil*, paru en 1982 chez Pergamon Press, a été réédité en 1990 aux mêmes éditions Livre et Communication).



qu'il est être social. Tel est d'ailleurs l'enseignement qu'on tire de l'oeuvre freudienne, puisqu'elle nous montre que nous sommes faits de multiples identifications, mais que, si quantité d'autres viennent ainsi en nous, nous n'en affirmons pas moins notre identité en ne demeurant jamais au niveau d'une imple imitation ou d'une seule reproduction. Et Gagnepain de poser dès lors que la personne est faisceau de relations, c'est-à-dire *analyse*.

Faisant sienne l'«option patho-analytique» qu'évoque Jacques Schotte, la théorie de la médiation développée par Gagnepain asseoit cette théorie de la personne sur la clinique des psychoses. Celles-ci nous mettent en effet en présence de dé-dialectisations qui nous montrent, en les démontant, les processus mêmes de la personne. D'un côté, la paranoïa donne à voir une constante fusion avec l'autre, sans possibilité d'affirmer véritablement une identité qui autoriserait ici une forme de distance<sup>22</sup>; le délire, comme l'agressivité, surgit, on le sait, au moment même où le paranoïaque se trouve conduit dans l'échange à faire valoir une singularité dont il n'est pas capable. Freud avait de très bonne heure compris que la paranoïa redéfaissait les identifications en scindant le moi «en plusieurs personnes étrangères»<sup>23</sup>; le délire n'était alors pour lui qu'une forme de compensation, ou comme il l'a magnifiquement énoncé, une tentative de guérison.<sup>24</sup> A l'inverse, la schizophrénie nous propose comme une réification, ou si l'on préfère une "positivation", de notre singularité, allant de pair avec une impossibilité profonde à la remettre en question dans le moindre échange; le schizophrène se referme en quelque sorte sur sa contingence, c'est-à-dire finalement sur une forme de non-être.

On aura remarqué que Gagnepain parle de personne et non de sujet. Il vise par là, je le rappelle, un *processus*, lequel doit donc être en place. Ce processus joue sur trois phases, dont la divergence et la convergence ne constituent que les deux dernières. Dans le premier temps de la dialectique, nous aurons une réalité physiologique définie par un certain contour immédiat et livrée à une relation non moins immédiate à autrui : Gagnepain la désigne du nom de sujet. Il est dès lors évident que, conceptuellement, le "sujet" dont il parle n'a rien à voir avec celui de la psychanalyse; ce dernier se rapprocherait plutôt de la "personne", sans pourtant, nous allons le voir, s'y ramener tout à fait. Le sujet de la théorie de la médiation, constituant le premier temps de la dialectique de la personne, en est aussi la condition même. En effet, il représente très exactement ce qu'il faudra dépasser, nier, soumettre à analyse pour que se déploie la personne, mais qui doit néanmoins toujours déjà être là pour que la dialectique opère et pour que le conflit interne à la personne perdure. Ainsi, si l'on pose que l'histoire est le produit de cette dialectique de la personne, on sera conduit à énoncer qu'elle a la genèse - ou le devenir auquel nous ne cessons d'être soumis - comme

<sup>22</sup> Insistant comme il se doit sur «l'effet structurant de l'absence assumée», Antoine VERGOTE peut alors définir très opportunément la paranoïa en tant que «le négatif de la négativité» («La psychose», in *Etudes d'anthropologie philosophique*, 1984, Paris, Vrin et Louvain, Peeters, p. 316).

<sup>23</sup> *Lettre à Fliess* du 9.12.1899 (in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1956, 2ème éd. 1969, p. 270). Cf. également *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa* (Dementia paranoïdes) (*Le Président Schreber*), in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1954, 3ème éd. 1967, p. 297.

<sup>24</sup> *Le Président Schreber*, *idem*, p. 315.



condition, même s'il est clair qu'«il n'y a d'humain qu'à partir du moment où nous acculturons la genèse en histoire».<sup>25</sup>

Et j'en arrive enfin à l'enfant tel que le pose la théorie de la médiation. Elle le situe précisément au niveau de ce sujet dont je viens de parler. C'est dire que, pour elle, il ne participe pas de la dialectique de la personne; du moins n'y participe-t-il pas par lui-même. Telle est la raison de cette impossibilité à assumer l'absence, ou l'arbitraire, qu'on constate à son niveau, comme de cette impuissance à relativiser les usages auxquels il se trouve directement confronté; avec pour conséquence un rapport particulier à quantité de questions qui requièrent en fait la personne. Est-ce à dire, dès lors, que nous en revenons aux arguments et aux positions de la psychologie génétique? Allons-nous "repositiver" l'enfant alors que j'ai insisté tout à l'heure sur la nécessité de l'appréhender tout autrement?... En aucun cas! L'enfant est réellement dans l'histoire, et pas uniquement dans la genèse; seulement, il n'est que dans l'histoire de l'autre. S'il participe de la personne, ce n'est par conséquent que par procuration, parce que l'adulte le porte en lui; en fin de compte, il ne fait que s'imprégner de l'histoire de l'autre.

L'enfant nous apparaît dès lors comme une dimension de la personne: tel est son véritable statut. Il est cette part de nous-mêmes qui, échappant à l'histoire, autorise pourtant son déploiement. Autrement dit, l'enfant est la condition de notre histoire; il est la source toujours actuelle de l'adulte que nous prétendons être. On ne saurait jamais, de ce point de vue, l'avoir définitivement supprimé en nous, parce que - comme l'indique avec pertinence Serge Leclair, dans son fameux essai intitulé «On tue un enfant»<sup>26</sup>, le meurtre en nous de cet enfant est irréalisable... et constamment à perpétrer. Renoncer à cet enfant, de fait, ce serait mourir, c'est-à-dire se fermer à la dialectique qui nous fait être social. Nous portons donc l'enfant en nous-même, et ceci nous explique que, si l'enfant est dans l'adulte, l'adulte est aussi dans l'enfant auquel nous sommes confrontés. Il n'est enfant que par là, en fin de compte. L'adulte ne peut en effet aborder l'enfant qu'à partir de celui qui est en lui; et l'enfant auquel il s'adresse n'est pas en état de contester véritablement, avant la puberté, ce que cet adulte place ainsi en lui.<sup>27</sup>

L'enfant est, par conséquent, celui qui n'assume pas son histoire mais qui s'inscrit toujours dans celle de l'autre; il est celui qui ne participe pas de la personne, sinon par procuration. Je vais essayer de tirer les conséquences de tout ceci, mais je voudrais auparavant souligner qu'un tel abord de la question de l'enfant ne vaut qu'à une condition, tout à fait essentielle, qui se trouve résumée dans la théorie de Gagnepain par le terme de *déconstruction*. La réalité de l'enfant ne peut en effet se ramener à cette seule analyse; elle n'est nullement réductible à ce rapport à l'adulte. Et en particulier, je n'ai aucunement parlé jusqu'ici du rapport de l'enfant à la question du désir. Pour la théorie de la médiation, personne et

<sup>25</sup> J. GAGNEPAIN, «Des conditions de possibilité des sciences humaines. Transcription d'une table ronde», *Anthropo-Logiques*, I, 1988, Biblioth. des Cahiers de l'Inst. de Linguistique de Louvain, Peeters, p. 36.

<sup>26</sup> Paris, Seuil, 1975.

<sup>27</sup> Et pourtant, l'enfant, dans le réel, ne cesse de renvoyer à l'adulte le fait qu'il n'est jamais tel que ce dernier prétend le construire ou le porter.



désir<sup>28</sup> sont en fait deux déterminismes dissociables, même s'il est certain qu'ils se conjuguent constamment. Il n'est pas dans mon intention de m'étendre ici sur ce point : je dirai simplement que Gagnepain fonde une telle déconstruction en deux registres d'analyse sur la dissociation clinique des psychoses et des névroses, les premières renvoyant spécifiquement à la question de la personne, les secondes à celle du désir; le désir participe par conséquent pour lui d'une dialectique qui concerne un autre aspect de la rationalité humaine.

Or celui qu'on appelle enfant ne présente, pour la théorie de la médiation, aucune particularité à ce niveau. Il connaît de bonne heure cette dimension de la perte qui est fondatrice du registre de l'éthique. Il éprouve, en d'autres termes, cette autre forme de négativité qu'est l'interdit, ou le manque, qui installe véritablement le désir chez l'homme. L'enfant se trouve, de ce point de vue, confronté aux mêmes difficultés que l'adulte; il doit "faire avec" le renoncement ou l'abstinence, en même temps qu'il lui faut soutenir un désir qui, du coup, ne s'épuisera jamais avec la satisfaction. Et si l'enfant ne reste en aucun cas ici dans l'immédiat, ce qu'il dit, fait ou est dans son rapport au monde devient interprétable au même titre que chez l'adulte, même s'il est vrai que, concrètement, cela se traduira de manière différente. Comme l'adulte, donc, dans l'ensemble de son comportement, l'enfant cache ou occulte en même temps qu'il révèle; rien ici ne le spécifie; on ne saurait lui reconnaître un fonctionnement particulier, contrairement à ce qui se passe dans sa relation à autrui. De telle sorte qu'à ce plan de l'éthique, la distinction de l'enfant et de l'adulte ne vaut pas : elle n'a en fait aucun sens.

Une telle déconstruction rend compte à mon avis, pour l'essentiel, de la fameuse querelle qui a marqué la psychanalyse d'enfants, querelle entre Anna Freud, la fille du fondateur, et Mélanie Klein. Pour Anna Freud, on le sait, l'enfant ne peut remplir les conditions de l'analyse parce qu'il est un être foncièrement dépendant. Elle insiste sur sa situation particulière. Dès lors, elle en viendra à épouser des thèses proches d'une psychologie du développement et à subordonner la visée psychanalytique au souci pédagogique, ce qui n'est effectivement pas acceptable, sauf à perdre ce qui fait l'essence même de la démarche analytique. En face d'elle, Mélanie Klein pose également que la situation psychanalytique diffère dans le cas d'un enfant, mais elle affirme avec force que les principes demeurent les mêmes et que la méthode est équivalente. En fait, c'est ici affaire de point de vue. Anna Freud met l'accent sur le type de relation à autrui dont l'enfant est capable et n'accorde au reste qu'une importance secondaire; elle constate avant tout qu'il ne peut s'abstraire d'une situation de tutelle; à l'inverse, Mélanie Klein insiste sur la grande complexité du monde fantasmatique de l'enfant, c'est-à-dire finalement sur l'interprétativité de ses productions, quelles qu'elles soient; je dirais qu'elle se situe à un autre plan d'analyse, là où, en réalité, rien ne spécifie l'enfant.<sup>29</sup>

Anna Freud et Mélanie Klein font donc valoir deux registres différents, et toute la difficulté sera pour nous de ne pas les confondre, même s'il interfèrent constamment. Les deux

<sup>28</sup> Jean Gagnepain parlera ici de «norme». Sur les raisons qui l'ont conduit à préférer ce terme à celui de désir, cf. *Du vouloir dire*, tome 2, *op. cit.*

<sup>29</sup> Il reste, pour elle, que la relation avec les parents, qu'elle ne peut éviter, pose des difficultés particulières.



femmes vont bien sûr se quereller sur la question du transfert : forte de l'appui de son père sur ce point (rappelons-nous ce qui en a été dit ci-dessus), Anna Freud refuse de prendre pour du transfert ce qui se joue entre l'enfant et l'analyste; pour Mélanie Klein, au contraire, le transfert existe de manière spontanée, étant lié surtout à l'angoisse qu'éprouve l'enfant. Il reste, en fonction de ce que nous avons vu précédemment, que l'appel à l'autre ne peut être de même nature chez l'enfant que chez l'adulte; plus exactement, il ne peut se résoudre de la même manière puisque la place de l'Autre, vide par définition chez l'adulte quelles que soient ses sollicitations, se trouve toujours occupée chez l'enfant. L'instauration même du transfert pose bel et bien problème dans le cas de l'enfant, et ce n'est pas pour rien que bon nombre d'auteurs ont souligné le "forçage" auquel si souvent se livre dans ce cas l'analyste ou le thérapeute: il est manifeste chez Mélanie Klein, mais également chez Françoise Dolto par exemple, qui va fréquemment «à la pêche au transfert», comme le dit Colette Soler.<sup>30</sup>

Et j'en arrive tout naturellement à la fameuse question de la "demande" sur laquelle vient inévitablement achopper tout débat autour de la psychanalyse ou de la thérapie d'enfants. Il est certain que, s'il s'agit de faire ressortir que l'enfant légitime le thérapeute et peut donc faire le choix d'engager avec lui un certain travail, la demande est indéniable. L'enfant saisit vite qu'il peut tirer bénéfice de sa rencontre avec le thérapeute en ce qui concerne ses difficultés à soutenir et à affirmer son désir. Mais si l'on considère le problème sous l'angle de la démarche *sociale* que requiert toute thérapie, jamais, c'est incontestable, il n'est lui-même le demandant. D'abord et avant tout parce que quelqu'un d'autre effectue la demande pour lui, et qu'il ne peut en être autrement. Ensuite et surtout parce que, ne disposant pas du processus de la personne, sinon précisément par procuration, il ne peut entrer dans ce type de rapport à autrui qui suppose une réelle négociation. Il ne peut, autrement dit, formuler ce type de demande qui répond à l'offre que fait le thérapeute dans le cadre du métier (il ne faut jamais oublier cet aspect des choses). Il ne lui est pas non plus possible, quoiqu'on espérât, de contracter véritablement - c'est-à-dire de passer *convention* avec le thérapeute, au sens plein de ce terme.

Qu'on le veuille ou non, l'enfant ne peut être, à proprement parler et non seulement d'un point de vue juridique, responsable. Est responsable celui qui ne peut s'en remettre en dernière analyse qu'à lui-même et ne faire valoir aucun garant, aucun porte-parole sur lequel il lui serait possible de se reposer.<sup>31</sup> Tel n'est pas précisément le cas de l'enfant, puisqu'il ne connaît pas l'arbitraire sur lequel se fonde la personne. Or tout ceci a des incidences directes sur le déroulement de la thérapie. Qu'on considère par exemple la question de l'argent, qui tient, on le sait, un rôle très important. Plus que d'argent, il s'agit à vrai dire

<sup>30</sup> C. SOLER, «La psychanalyse face à la demande scolaire», *Ornicar?*, 1983, 26-27, p. 119. Le contre-transfert soulève des problèmes encore plus cruciaux, dès lors que l'enfant n'est plus que porté par l'adulte. Lieu, par définition, de toutes les projections et de tous les fantasmes de l'adulte, il n'a pas véritablement les moyens de s'y opposer.

En fin de compte, comme l'énonce Regnier PIRARD, on n'hésite pas, dans la psychanalyse d'enfant, «à pratiquer la greffe symbolique ou à faire prothèse symbolique». (Cf. *Anthropies. Prolégomènes à une anthropologie clinique*, Bruxelles, De Boeck, 1991, p. 25. Voir également pp. 86-88.)

<sup>31</sup> Nous avons vu que l'analyste se fonde précisément sur ce point dans son maniement du transfert.



de rémunération, et on peut donc y substituer quelque chose d'autre qui viendra tenir le même rôle. Ainsi opèrent dans la pratique bon nombre d'analystes et de thérapeutes d'enfants. Pour autant, il reste à se demander si l'enfant a accédé à la notion même de *dette* : peut-il chercher à se délier d'une obligation anonyme qu'il ne saurait éprouver puisqu'il se trouve dans un type de rapport à autrui foncièrement dissymétrique et où il doit finalement tout?

Par ailleurs, l'une des questions les plus délicates renvoyées par la psychanalyse d'enfants concerne bien évidemment, en liaison avec ce qui vient d'être dit, le type de contact qu'on va établir, et éventuellement garder, avec les parents. Sur la fin de sa vie, Freud affirmait qu'il convient, quand on analyse l'enfant, d'agir analytiquement en même temps sur les parents.<sup>32</sup> Depuis, on peut dire que toutes les attitudes ou presque ont été éprouvées. On se trouve confronté ici, très vraisemblablement, à l'un des points techniques du domaine analytique où les contrastes, voire les contradictions, sont les plus apparents d'un praticien à l'autre (indépendamment souvent des questions d'école). Certains refuseront tout rapport avec les parents, une fois la cure mise en place<sup>33</sup>; d'autres garderont des contacts plus ou moins importants, jusqu'à introduire l'adulte dans la cure de l'enfant. Et ce qui est vrai pour le psychanalyste l'est également pour le thérapeute, d'une manière générale. A vrai dire, les positions varient aussi en fonction de l'âge de l'enfant et de sa pathologie; souvent le thérapeute en vient à opérer au cas par cas, ainsi que le suggérait d'ailleurs Mélanie Klein. Dès lors, en tout cas, que l'enfant n'est qu'une dimension de la personne et qu'il se trouve porté par ses parents, on ne peut d'aucune façon éluder la question; et l'on se trouve assez souvent embarrassé, il faut l'avouer, pour la résoudre...

En tout état de cause, la mise en place de la thérapie se révèle déterminante. Par rapport à ce moment où l'on doit recevoir les parents et traiter obligatoirement avec eux, les positions vont être tout aussi tranchées et les modalités varieront fortement. Certains affirmeront ainsi qu'il est suffisant, pour engager un travail, de recevoir la demande d'un seul des parents si le cas se présente; d'autres insisteront pour que les deux parents donnent leur accord dès lors qu'ils y sont, quoi qu'ils en aient, tous deux engagés, et ce afin que l'enfant, traversé par leurs conflits, puisse se sentir de son côté suffisamment autorisé à déployer une parole qui les implique l'un et l'autre très directement. Telle est entre autres la position de Marie-Cécile et Edmond Ortigues, auxquels on doit un petit ouvrage fort intéressant sur les conditions de la mise en place d'une cure d'enfant<sup>34</sup> : ils rappellent d'emblée que toute thérapie d'enfant a une dimension nécessairement familiale en même temps que "personnelle"; le cadrage est donc obligatoirement plus large et il faut, disent-ils, en tenir compte d'entrée de jeu, sans pour autant verser dans la thérapie familiale. Les thérapies d'enfants sont bien souvent d'une efficacité médiocre, du fait d'une mauvaise mise en place, affirment les auteurs avec quelque fracas. Incontestablement, dès lors que la personne est faisceau de relations, on touche à travers l'enfant à la cohérence du système et donc à l'équilibre familial, c'est-à-dire qu'on entre dans une «sorte de causalité circulaire».<sup>35</sup>

<sup>32</sup> *Nouvelles conférences...*, op. cit., p. 198.

<sup>33</sup> Ce ne sera guère possible, en pratique, que dans le cas d'une prise en charge en institution.

<sup>34</sup> *Comment se décide une psychothérapie d'enfant?*, Paris, Denoël, 1986, Coll. L'Espace analytique.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 27.



De cet ouvrage, je retirerai encore une réflexion qui me paraît judicieuse : l'enfant s'arrête toujours devant l'impuissance de ses parents parce qu'il ne peut supporter de les mettre à mal. «Il a trop besoin, nous disent les auteurs, de les sentir fermes, solides».<sup>36</sup> La problématique de l'enfant tient, d'une certaine façon, toute dans cette phrase. S'il est vrai que l'enfant, questionnant l'adulte, s'enquiert toujours un peu des limites de son savoir, il ne peut concevoir que cet adulte ne puisse s'en tirer d'une manière ou d'une autre quel que soit le type de problème, encore moins qu'il soit en réelle difficulté. Inversement, l'adulte tient à ce que l'enfant garde une certaine consistance : il doit pouvoir durablement s'y reposer, c'est-à-dire trouver en lui une assise. De telle sorte que la cure de l'enfant fonctionne sur une espèce d'aporie : les parents ne peuvent, au sens strict, vouloir la thérapie de leur enfant, puisque celui-ci n'est que l'écho de leur propre inconscient.<sup>37</sup> En interrogeant la façon dont l'enfant fait marque pour eux, en questionnant la place qu'il tient dans leur propre dynamique conflictuelle, la thérapie travaille en effet contre eux en même temps qu'elle les laisse à l'écart. Et ils ne se priveront pas, le cas échéant, de réagir en interrompant l'aventure...

On mesure sur ces différents points la différence avec l'adolescent, qui vit, lui, au plus au degré pourrait-on dire, l'arbitraire de la personne et la contingence de la loi. Il lui est possible, notamment, d'effectuer une demande sociale et de contracter véritablement avec le thérapeute sans en référer directement à quiconque, du moins en principe. Par son attitude, qui lui vaut d'être régulièrement considéré comme "ingrat" par ceux-là mêmes qui l'ont élevé, il montre qu'il ne veut précisément plus être leur obligé - même s'il se trouve immédiatement pris ici dans de difficiles contradictions. Il témoigne, autrement dit, de son accession à la dette et à une relation de réciprocité.

Et je terminerai dès lors en soulevant deux dernières questions, à la fois théoriques et pratiques. La première concerne la réalité et la portée véritable de cette fameuse «période de latence» postulée par Freud. Il s'agit, nous dit-il, d'une époque de transition quelque peu obscure, qui recèle plus d'une énigme.<sup>38</sup> Elle peut manquer chez certains et elle n'est en tout cas pas visible chez tous. Plusieurs analystes soutiennent même qu'elle est régulièrement dénoncée par les faits; elle est pourtant nécessaire à l'élaboration théorique de Freud, comme l'a souligné avec justesse François Perrier.<sup>39</sup> Intimement liée par Freud à la notion d'après-coup, c'est-à-dire de reprise des événements vécus dans une histoire dès lors assumée, elle ordonne en fait quelque chose d'une coupure, d'une interruption, dit Freud. Il me semble que, dans cette discontinuité, nous pouvons aujourd'hui reconnaître l'équivalent d'un seuil structural ouvrant, comme l'indique Freud, sur les réorganisations et les transformations de la puberté. La théorie de la médiation y situe précisément l'accès à la personne.

La seconde question, liée d'ailleurs à la première, concerne la conclusion de la cure ou de la thérapie d'un enfant. Remarquons déjà qu'il arrive souvent qu'elle se trouve réglée - et pour cause! - par les parents eux-mêmes. Néanmoins, lorsque tel n'est pas le cas, de quelle

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>37</sup> De fait, les parents sont toujours complices des difficultés de leur enfant.

<sup>38</sup> *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1968, p. 113.

<sup>39</sup> *La Chaussée d'Antin*, Paris, U.G.E., 1978, tome 2, pp. 320-321.



fin peut-on parler ici? Il faut avouer que la réponse n'est pas simple. Le problème, de toute façon, ne se pose pas comme chez l'adulte. Tout le monde semble néanmoins s'accorder pour affirmer que la puberté sera ici déterminante: il faudra en quelque sorte attendre l'après-coup de la puberté pour saisir pleinement les effets de la cure. C'est dire que l'adolescence fait ici office de principe de réalité, parce que s'y joue, encore une fois, quelque chose de très particulier où nous pouvons reconnaître avec Gagnepain l'accès à la personne.



En conclusion, on ne peut se sortir des difficultés indéniables que soulève la confrontation de la psychanalyse et de l'enfant s'incarnant dans le petit, en posant qu'il faut et qu'il suffit de faire un choix entre l'un et l'autre. Cette solution vaut dans le registre du rapport au désir, où ne saurait se poser la "question de l'enfant". En revanche, sous l'angle de la relation à autrui, il reste incontestablement de l'enfant: celui-ci se trouve dans un rapport particulier à l'altérité, et ceci concerne aussi très directement le psychanalyste ou le psychothérapeute. De telle sorte qu'évoquer la dimension du sujet n'est pas suffisant: la psychanalyse d'enfants, soulève, qu'on le veuille ou non, un problème original et présente bien une spécificité.

*Jean-Claude Quentel*





«**Boris Godounov**», mis en scène par Herbert GRAF (le Petit Hans)  
au Théâtre Royal de la Monnaie, Bruxelles, 15 - 24 octobre 1971



## Au Fil du Sujet

par Denise DESMEDT - du TOICT

L'enfant humain, si petit soit-il, est déjà un sujet en devenir, comme nous le sommes tous. Si petit soit-il, il est déjà un être de désir et de parole (de désir parce que de parole), tendu vers le dialogue avec un autre parlant. On n'a jamais fini de devenir sujet, on peut toujours l'être davantage; toute notre vie, nous créons le sujet en nous. L'être humain se crée en se disant de mille manières, quoique toujours imparfaitement. Le langage sert bien sûr à communiquer, mais ce n'est pas l'essentiel; il sert à *se* dire et à *se* faire sujet. «Le langage fait le sujet», écrit Lacan. Et pour se dire il faut un autre à qui se dire, un autre capable d'écouter et d'entendre le dire du sujet. A ce propos, il me revient la réflexion d'une petite fille de trois ans, que sa mère reprenait sans cesse sur ses erreurs de langage. Finalement, la petite fille, désespérée de ne pouvoir se faire entendre, a supplié: "Pourquoi tu fais attention à *comment* je dis et pas à *ce* que je dis?" Cette mère, par ailleurs «suffisamment bonne», était si obsédée par le langage correct qu'elle passait à côté de l'essentiel.

Mais on ne peut se dire qu'à quelqu'un capable de se dire aussi – car l'autre, en se disant, nous ouvre des horizons sur nous-même, comme l'a si bien dit Victor Hugo, répondant aux critiques qui lui faisaient le reproche de ne parler que de lui: «Ces imbéciles ne comprennent pas qu'en parlant de moi c'est d'eux que je parle». Néanmoins, il y a la façon de parler de soi qui touche en l'autre ce qu'il a de plus profondément humain. C'est en découvrant l'autre que l'être humain se découvre lui-même; en découvrant l'autre désirant, qu'il se découvre lui-même désirant. «Le désir de l'homme est le désir de l'Autre»: Lacan écrit l'autre avec un grand A, parce qu'il le définit comme le lieu du trésor des signifiants. Mais ce lieu, pour le bébé, ce premier Autre, c'est la mère (au sens large). C'est dans le regard de la mère et avec les mots de la mère que le bébé se découvre; c'est dans la mesure où il la perçoit manquante et désirante, qu'il va découvrir son propre désir, devenir sujet de son désir.



Françoise Dolto écrit (in *Le Cas Dominique*, p. 26) qu'en chaque enfant il y a un appel à s'humaniser. Et quoi de plus spécifiquement humain que le langage? Ainsi, j'ai pu observer un bébé fille de trois semaines. Elle venait d'être allaitée. Sa mère la tenait face à elle, à la distance qui permettait au bébé de voir distinctement son visage. Elle parlait tendrement à son bébé. J'ai vu cette petite fille boire littéralement les paroles de sa mère, émettant quelques sons en écho, tendue de tout son être pour essayer de lui répondre. Par moment, épuisée par cet effort, sa tête retombait, mais elle se redressait encore et encore, pour maintenir et prolonger ce dialogue.

D'où vient cet intérêt électif non seulement pour la voix humaine, mais pour les sons du langage, plus que pour n'importe quelle musique? Et ce n'est pas peu dire! «Des recherches ont montré que le nouveau-né humain de douze heures environ s'engage dans une synchronie interactionnelle: il bouge selon des rythmes précis, parfaitement coordonnés aux unités de base du discours de l'adulte. Ce phénomène n'a été déclenché que par la voix humaine.» (M. Lamour et S. Lebovici, in *La Psychiatrie de l'Enfant*, 1/1991, p. 183) Le bébé percevrait-il un sens caché derrière les mots? Pourrait-il se demander: "Qu'est-ce qu'elle veut me dire, ma mère? Qu'est-ce qu'elle attend de moi? Quel est son désir?". Et plus tard, quand la mère s'absente: "Que cherche-t-elle que je ne peux lui donner? Vers qui s'oriente son désir?" En tout cas, le bébé humain tout petit est intensément avide de contact et de parole avec d'autres humains, et tout spécialement avec sa mère, – dont il reconnaît la voix dès sa naissance. Cette parole humaine a sur lui un effet apaisant et lui procure un intense bien-être, un ineffable bonheur. Ce bain de parole est comme un contenant qui rassemble et unifie, et il contribue au sentiment d'exister du bébé. Ainsi, il lui apporte «une peau pour les pensées», selon la belle expression de Didier Anzieu.

Mais il ne suffit pas de dire des mots et des phrases. Il faut un accord profond entre ce qui est dit et l'être même du locuteur. Car le bébé ne s'y trompe pas: il perçoit tout de suite la discordance entre les paroles et les sentiments. C'est pourquoi aussi, quand nous lui parlons en vérité, nous captions sans peine son attention, – quand nous parlons à sa *personne*, comme dit Dolto, au sujet qui est en devenir en lui.

Le véritable "Je" ne surgit que dans la relation à un autre capable de dire aussi "Je"; d'où l'importance de parler aux enfants en première personne et d'exprimer aussi des désirs à soi face à l'enfant; des désirs pour l'enfant, mais également pour soi-même. Comment un enfant pourrait-il devenir un sujet désirant, s'il ne se confrontait pas au désir de l'autre, quitte à s'y opposer?

La mère a donc à parler d'elle, de ce qu'elle désire, mais aussi de ce qu'elle vit, de ce qu'elle ressent, à exprimer ses émotions, que le bébé perçoit toujours. Par exemple: "C'est difficile en ce moment entre ton père et moi, et ça me rend triste et nerveuse, mais tu n'y es pour rien". Lui parler en vérité, mais aussi écouter ce qu'il a à dire de vrai, car un enfant dit toujours la vérité, même si apparemment il ment: derrière ce mensonge il y a toujours une vérité qui essaie de se dire. Ainsi une petite fille se plaignait-elle que sa grand-mère ne lui avait rien donné à manger à midi, ce qui était faux. Elle exprimait par là sa détresse de ne plus se sentir aimée depuis la naissance de son petit frère, objet d'adoration de toute la famille.



L'enfant a grand besoin d'être soutenu dans cette expression de lui-même et dans ce travail de subjectivation. Ce soutien, il le trouve dans l'écoute attentive et les réponses vraies que les adultes de l'entourage lui apportent.

Comment nous, dans notre pratique d'analystes, pouvons-nous soutenir et accompagner ce processus d'humanisation et de subjectivation?

*Ecouter en vérité*, pour entendre au-delà des mots le sujet désirant qui se dit, c'est bien ce que nous tentons de faire. Avec les enfants, c'est autant l'oeil qui écoute, puisqu'ils nous apportent dessins, modelages, ou, pour les tout-petits, jeux avec des objets. C'est parfois le corps qui écoute, quand ils nous font jouer des rôles, ou qu'ils nous agressent – ce qu'il n'y a pas toujours moyen d'éviter avec les jeunes enfants ou les psychotiques, même en les maintenant à distance. C'est d'ailleurs très important, pour l'enfant qui nous a agressé, que nous continuions à l'accueillir les fois suivantes. Toujours, derrière cette rage agressive, il y a une souffrance: la souffrance de ne pas se sentir aimé et le désir intense d'être aimé vraiment, reconnu, respecté. Nous avons à trouver les mots pour les aider à dire cette souffrance et ce désir.

Nous aussi, nous avons donc à *parler en vérité* à nos patients, et pas seulement pour interpréter. Avec des enfants, pas question de rester muré dans le silence. Mais même avec des adultes, il peut être parfois contre-indiqué de se taire.

L'analyste a-t-il à *se dire*? Sans aller aussi loin que Ferenczi dans ce domaine, je pense que les émotions, les sentiments que nous pouvons ressentir avec nos patients, sont provoqués en nous par ces patients, qui nous font vivre ce qu'ils ont eux-mêmes vécu, notamment les traumatismes subis et qui n'ont jamais pu être symbolisés. C'est pourquoi, quand ces émotions se répètent avec les mêmes patients, nous leur rendons service en leur restituant ces émotions: colère, angoisse, peur, ennui, irrésistible envie de dormir, etc. Nous prètons notre personne au transfert et il nous atteint au plus profond de notre être.

J'ai été, naguère, plongée dans une profonde angoisse à l'écoute d'un rêve raconté en fin de séance. M'interrogeant après-coup, il m'est revenu le souvenir d'une histoire entendue à la radio: l'histoire d'un crime resté totalement impuni, parce qu'impossible à prouver. Cette histoire m'avait bouleversée et était restée gravée dans ma mémoire. Par la suite, l'analysant a retrouvé des souvenirs d'enfance, des bribes de phrases restées incomprises, évoquant une sombre histoire d'avortement par le père. Enfant, le patient avait perçu, comme tous les jeunes enfants, que sa mère était enceinte. Ensuite, on n'avait plus jamais parlé de rien, mais quelque chose avait changé dans la relation des parents entre eux, ainsi qu'avec leurs enfants: la mère était devenue dépressive, et le père brutal et méchant. La reconstruction de cet événement a eu un effet de libération extraordinaire.

Freud, sur la fin de sa vie, a écrit un article passionnant intitulé *Constructions dans l'analyse* [1937] (in *Résultats, Idées, Problèmes*, II, Paris, P.U.F., pp. 269-281), que tous les analystes devraient avoir lu et médité. Nous construisons à partir du matériel apporté par l'analysant, et, ce que Freud ne dit pas, avec ce que ce matériel éveille en nous d'émotions, d'idées, de représentations, de souvenir, – et peut-être de rêves, pourquoi pas? L'inconscient de l'analyste a perçu quelque chose au-delà des mots du patient. Voilà le transfert au travail.



Le souvenir d'une histoire, d'une anecdote, peut parfois être livré tel quel au patient. Par exemple: Je reçois en consultation une dame qui est déjà venue plusieurs fois me parler de ses enfants. Cette fois elle m'amène le dernier, un jeune garçon d'une dizaine d'années, parce que, à la chorale (où il aime beaucoup aller), il lui arrive depuis quelque temps de "casser sa voix", et ça le gêne énormément. Je fais détailler au garçon comment cela arrive et ce qu'il ressent. Curieusement, ce qu'il dit m'évoque une bonne histoire marseillaise, et je la lui rapporte. Voilà cette histoire: Un jour, Olive et Marius se rencontrent sur la Canebière, et Marius raconte que, la veille, un copain l'a emmené en side-car à Toulon et qu'il a eu une peur bleue. "Tu peux pas savoir, il roulait comme un fou; j'ai jamais eu aussi peur de ma vie. Je te jure, si j'avais eu une olive entre les fesses, j'aurais fait un litre d'huile!". Et je commente pour mon jeune auditeur: "Peut-être que tu as une olive entre les cordes vocales". Nous rions de bon coeur tous les trois... Je n'ai plus revu ce jeune garçon, mais, des années après, je rencontre la mère lors d'une conférence; elle me révèle que, après cette consultation, son fils n'a plus jamais "cassé sa voix".

Sur le moment de la consultation, je me suis demandé pourquoi l'idée saugrenue d'avoir raconté cette petite histoire; je n'y ai rien compris, ni la mère ni le garçon bien sûr. Mais est-il toujours nécessaire de comprendre? Ne faut-il pas plutôt consentir au «Je le pensai, Dieu le guérit», d'Ambroise Paré? Cette illustre référence ne me déplaît pas! N'est-ce pas le patient qui se guérit lui-même, parce qu'il peut se dire en vérité sans crainte d'être jugé, ni méprisé, mais se sachant écouté avec attention et respect? Même si, parfois, il pourrait nous arriver de nous endormir... Mais cela aussi n'est pas par hasard.

Il n'empêche qu'on peut réfléchir après coup. Si l'on serre les fesses quand on a peur, c'est pour ne pas faire dans ses culottes, pour ne pas laisser sortir quelque chose de soi, les fèces ou les pets. C'est donc le complexe anal qui est dévoilé, les pulsions à retenir, la peur et l'envie de tout lâcher. Or, pour chanter, il faut laisser sortir sa voix, ne *pas* la retenir, la donner en ouvrant largement les cordes vocales. Si j'avais expliqué tout cela à ce jeune garçon, l'effet eut été, sinon nul, certes moins spectaculaire que par cette petite histoire drôle dont il pouvait prendre ce qu'il voulait, comprendre ce qu'il pouvait. Passant au-delà de l'intellect, elle touchait directement l'inconscient. Moi-même je n'ai pas réfléchi à une belle interprétation, je n'avais même pas l'idée d'interpréter; il m'est venu à l'esprit cette image et cette histoire, et, sans trop penser (peut-être parce qu'il s'agissait d'une simple consultation ponctuelle et non d'une analyse), je la lui ai servi toute chaude comme elle me venait.

Ne sommes-nous pas souvent engoncés dans notre habit d'analyste qui nous empêche d'être nous-même? Nous imaginons qu'il faut nous draper dans le silence, qu'il faut, comme Lacan, faire des séances courtes, ou des séances de cinquante minutes comme le recommande l'Association Internationale; qu'il nous est interdit de rien révéler de nous-même, alors que nos patients nous devinent et nous connaissent mieux que nous ne nous connaissons, – ce que surtout les enfants nous démontrent.

Nos patients nous font donc vivre des choses dans le transfert. Ils suscitent en nous des émotions. Ils vont parfois jusqu'à nous mettre dans la situation qu'ils ont eux-mêmes vécue. Ils reportent sur nous activement ce qu'ils ont vécu passivement, comme l'enfant rejoue sur sa poupée ou son ours l'opération qu'il a subie. Mais comme l'analyste n'est ni une poupée



ni un nounours, il répond, interprète, reconstruit le passé; et c'est cela qui permet au patient de se dégager de ses positions névrotiques et d'avancer dans son devenir-sujet.

Non contents de nous faire *vivre* des choses, il arrive à nos patients de nous faire *faire* des choses: commettre des lapsus, des actes manqués, des erreurs de dates ou de noms; il arrive qu'ils nous mettent dans un état de confusion, qu'ils nous désorientent. Il y a toujours à s'interroger quand cela survient, et à s'interroger devant le patient. Le résultat est souvent étonnant: tout un pan de la vie du patient s'ouvre, auquel il ne pensait plus depuis longtemps, et qui vient donner sens à la fois au lapsus de l'analyste et à des comportements inexplicables du patient.

Enfin, dans le transfert, les patients parfois parlent à notre place; il disent des choses pour l'analyste. Nous avons tout au plus à les entendre et à en prendre de la graine pour nous-même. Pour nous aussi, le sujet est toujours en devenir, jusqu'à notre mort que nous aurons à assumer seul.

L'analyse est un cheminement ensemble, un cheminement vers notre vérité, la vérité de notre parole et de notre désir. Si nous ne devenons pas plus sujet de notre parole et de notre désir au cours de notre travail d'analyste, comment pourrions-nous l'attendre de nos patients? L'analyse est un processus à double entrée: côté divan – côté fauteuil, côté enfant – côté analyste. La parole qui circule entre les deux fait le sujet chez l'un comme chez l'autre. Chaque analyse que nous menons doit amener un peu plus d'être des deux côtés; sinon, il y a fort à craindre qu'il n'y ait pas d'analyse.

Pour pouvoir écouter et parler en vérité, il faut avoir soi-même déjà pas mal accepté notre vérité d'être humain, né de la rencontre désirante d'un homme et d'une femme, élevé par des parents eux-mêmes limités et soumis aux lois des humains; il faut avoir accepté nos limites, notre sexualité, notre impuissance, accepté de nous reconnaître désirant d'un désir inassouvable, et pourtant continuer à désirer, avoir accepté enfin la perspective inéluctable de la mort, avec tout ce qu'elle emporte de souffrance éventuelle, de solitude et d'inconnu.

C'est ce que vise l'analyse de formation, entreprise de vérité s'il en est, passage obligé pour tout analyste. Freud avait bien perçu que ce travail de vérité devait être périodiquement remis sur le métier, car, comme il l'a bien montré, et Lacan à sa suite, l'inconscient est pulsatile, il s'ouvre, mais aussi se referme. Pour rester en prise avec l'inconscient de nos patients, il nous faut de temps en temps reprendre ce travail d'ouverture, seul si l'on en est capable, plus souvent avec un ou des autres.



Pour terminer, je voudrais vivement recommander aux analystes d'avoir, dans la mesure du possible, une double pratique - avec les adultes *et* avec les enfants.

L'analyse avec des enfants est, quoi qu'on en pense et dise, plus difficile qu'avec des adultes. C'est pourquoi Françoise Dolto conseillait, à ceux qui se destinent à la pratique avec des enfants, de commencer par une analyse classique d'adulte. On fait le plus souvent l'inverse, et c'est dommage.





L'analyse avec des enfants est plus difficile, parce que le transfert joue aussi dans la relation avec les parents de l'enfant. Or, sans la confiance des parents, sans un bon transfert de travail avec eux, pas d'analyse possible avec l'enfant. D'autre part, les enfants exigent de nous une totale vérité, ils nous forcent à être nous-même, ils ne nous passent rien: pas un faux-fuyant, pas un demi-mensonge, pas une faiblesse; toutes nos erreurs sont pointées, questionnées, quand ils ne nous les font pas payer! Ils nous poussent dans nos derniers retranchements, rien ne leur échappe, parfois même ils ne se gênent pas pour nous regarder de tout près... C'est une ascèse terrible, un questionnement perpétuel. Les adultes ont tendance à nous protéger davantage. Ils mettent parfois des années à nous dire nos erreurs, nos duretés, nos lâchages... quand ils osent nous les dire.

De cette double pratique – avec des enfants et avec des adultes –, tous tirent profit. Les adultes sentent que l'enfant en eux sera accueilli et compris. Les enfants se sentent en droit de grandir et de se projeter dans l'avenir. Et pour l'analyste, quel apprentissage et quel enrichissement!

Certaines sociétés de psychanalyse ont mis à leur programme de formation l'exigence d'une expérience d'analyse avec les enfants. C'est une saine exigence. Cependant, ne serait-il pas souhaitable que tout analyste réserve une part de sa pratique aux enfants ?

Denise Desmedt - du Toict

**AN ALPHABET FAMILY**  
For the Very Tiny Chicks

	
<p><b>Y</b> was Young, and very small, But a terror, truly. Yet a baby, after all, Often is unruly.</p>	<p><b>Z</b> was <i>not</i> the Zealous kind, So her grief was bitter. Poor dear child, they couldn't find Any word to fit her!</p>

*A New Alphabet Series will start next month*







## Quelques Réflexions A Propos de l'Autisme Infantile

*par Christine CRABBE \**

Ecrire n'est pas toujours une tâche aisée. Ecrire à propos de l'autisme ne l'est certainement pas: il y a tant d'inconnues dans cette constellation existentielle extrême... Il n'en reste pas moins que cette problématique suscite depuis des années l'intérêt passionné de nombre de thérapeutes, dont je suis, en même temps que leur perplexité, voire leur désarroi à certains moments: plus on avance, plus les questions surgissent et se déploient à l'infini. Et pourtant ce travail d'écriture m'est apparu comme une tâche importante, utile et même nécessaire pour ma propre pensée: dans l'effort de structurer les phénomènes, elle s'en trouve réordonnée du même coup.

Je commencerai par une courte approche phénoménologique. De loin, à moins d'une certaine expérience, on ne distinguera pas un enfant autiste d'un enfant dit normal: les enfants autistes sont même souvent assez beaux. De près, par contre, on ne peut manquer d'être frappé par l'un ou l'autre comportement étrange: balancements, tournoiements, déambulations compliquées, accrochage voire cramponnement à des objets apparemment sans intérêt (des petits bouts, des riens, parfois des déchets) ou à des rituels répétitifs tels que faire bouger ses doigts devant ses yeux, se cogner la tête... Beaucoup d'enfants autistes ne parlent pas; d'autres utilisent le langage d'une manière pour le moins bizarre: écholalias, monologues n'ayant apparemment ni queue ni tête, répétitions de phrases éluës pour des raisons obscures. Comme quoi, vraiment, parler et communiquer, ce n'est pas nécessairement la même chose, — à moins de se dire que cette utilisation particulière du langage aurait peut-être pour fonction d'infliger au témoin présent un vécu parfois pénible de non-existence, de non-communication. Les enfants autistes, en effet, du moins au début d'une prise en charge en psychothérapie et/ou en centre de jour, déploient souvent une énergie étonnante, un savoir-faire consommé, pour que l'interlocuteur ait le sentiment qu'il n'existe pas pour eux: ils semblent complètement absorbés dans leur monde, tout entiers livrés à leurs rituels éternellement répétitifs. Mais si quelque chose les a contrariés, souvent un changement qui vient porter atteinte à cette illusion d'immuabilité qu'ils entretiennent avec tant de soin, ils peuvent se mettre à hurler, — pas des larmes, non, un cri de bête blessée —, à se frapper violemment ou à se taper la tête au mur ou sur le sol. Et soi-même, témoin impuissant de cette scène incompréhensible, on peut vite en arriver à se sentir mal à l'aise, voire angoissé ou coupable.

---

\* Psychothérapeute au Centre d'Aide Educative de Liège.



## Origine

D'où vient l'autisme ? C'est une question qu'on se pose depuis maintenant cinquante ans, et la réponse est toujours : "On ne sait pas". Sur dix mille naissances, quatre enfants environ naissent autistes et, parmi eux, il y a trois à quatre garçons pour une fille. D'autres enfants "deviennent" autistes quelques mois après leur naissance. Dans beaucoup de cas, aucun trouble organique n'est décelable.

En 1942, Léo Kanner, un psychiatre américain confronté à des enfants qu'on lui amenait et qui, tout en présentant des comportements pour le moins bizarres, lui semblaient inassimilables à des arriérés profonds, définit ce qu'il appela l'autisme comme entité clinique particulière. Il est intéressant de remarquer, dans l'article inaugural de ce clinicien pourtant fin et avisé, des contradictions flagrantes à propos de l'origine de l'autisme : ce sont ces mêmes contradictions exactement qui agitent toujours l'opinion publique aujourd'hui. Ainsi Kanner commence-t-il par dire que les parents sont normalement soucieux de leur enfant, voire excessivement préoccupés. Un peu plus loin dans le même article, il affirme : « Dans tout le groupe, il n'y avait qu'un petit nombre de pères et de mères aimants ». <sup>1</sup> D'autre part, alors même qu'il signale que pour la très grande majorité des enfants, on n'a décelé aucun trouble organique, il écrit : « Nous pouvons donc supposer que ces enfants sont venus au monde avec l'incapacité innée de constituer biologiquement le contact affectif avec les gens, tout comme d'autres enfants viennent au monde avec des handicaps physiques ou intellectuels innés ».

Cinquante ans plus tard, l'origine de l'autisme est toujours inexplicable. De plus en plus, on se rend compte que, s'agissant d'une pathologie aussi lourde et dont l'impact est énorme tant sur la vie de l'enfant que sur celle de ses parents, une grande prudence s'impose : il faut, en tout cas, se garder d'invoquer hâtivement une cause unique. Plusieurs auteurs actuels — et je partage cette façon d'envisager les choses — parlent d'une *rencontre*, d'une interaction, entre une hypervulnérabilité du côté de l'enfant (les raisons de cette fragilité étant parfois difficiles à expliquer) et un environnement humain particulier (la dépression maternelle pendant la grossesse et les premiers mois de vie postnatale est très fréquemment évoquée). Par ailleurs, on insiste de plus en plus, et cela me paraît essentiel, sur la nécessité de considérer les choses en tenant compte de trois générations au moins, la dimension généalogique des phénomènes pouvant parfois amener un éclairage étonnant, tout en permettant de se dégager de l'impasse accusatrice qui veut que maladie de l'enfant égale faute des parents... Enfin, il me semble qu'on peut aussi parler (sans bien sûr nier l'utilité évidente d'un examen médical et d'un diagnostic précis) d'une rencontre, d'une interaction entre soma et psyché. On sait à l'heure actuelle combien certaines circonstances (prématuration entraînant la nécessité d'un séjour en couveuse, souffrance foetale ou néonatale, dépression grave de la mère pendant la grossesse...) constituent des "facteurs de risque" susceptibles de peser fortement sur la relation naissante entre parents et petit enfant, et sur les capacités d'élaboration psychique de ce dernier. <sup>2</sup> Inversement, on constate que des progrès dans l'élaboration psychique, au cours d'un processus de psycho-

<sup>1</sup> L. KANNER, « Autistic disturbances of affective contact », in *Nervous Child*, 1943, 2, pp. 217-50.

<sup>2</sup> A. CICCONE et M. LHOPITAL, *Naissance à la vie psychique*, Paris, Dunod, 1992.



thérapie, par exemple, ou d'un autre échange relationnel important et investi comme tel par l'un et l'autre partenaire durant un temps suffisamment long, peuvent permettre à un enfant qui était gravement replié sur lui-même de réinvestir ses afférences sensorielles — la vue, l'ouïe — et ses capacités associatives d'une manière parfois étonnante (il est possible, par exemple, d'enregistrer des différences significatives de fonctionnement cérébral en cours ou après un traitement de psychothérapie).

### Conceptions psychanalytiques

L'entité "autisme infantile" a été définie après l'époque de Freud, lequel d'ailleurs, à part le petit Hans, ne s'est guère occupé d'enfants. Et à ma connaissance, Lacan n'a pas parlé de l'autisme infantile. Je vais donc ici aborder brièvement d'autres auteurs qui ont tenté une élaboration théorique de l'autisme dans une ligne freudienne et, pour certains, lacanienne également: Margaret Mahler, Bruno Bettelheim, Frances Tustin (qui reprend et synthétise les conceptions de plusieurs auteurs, e.a. Donald Meltzer), Didier Dumas, Denys Ribas. Je parlerai également du témoignage d'une jeune femme australienne, Donna Williams, qui est arrivée à rendre compte d'une manière exceptionnelle de son expérience autistique.\*

Margaret Mahler, psychiatre formée en Allemagne et à Vienne après la seconde guerre mondiale, a axé ses recherches sur le développement de l'enfant et sur la psychose infantile. Elle se montre convaincue de l'importance très grande, pour la suite du développement psychique, d'une période symbiotique "normale" entre la mère et l'enfant (entre plus ou moins deux mois et plus ou moins huit mois d'âge). Je vais tenter de résumer cela brièvement, ajoutant que D.W. Winnicott et W. Bion ont, eux aussi, très fort insisté sur l'importance d'une période symbiotique précoce.

Pour tous ces auteurs, l'état symbiotique est véritablement l'état où se "fabrique" la substance psychique du bébé, en lien étroit avec le psychisme de la mère: celle-ci «accueille en elle» les éprouvés bruts de l'enfant, — tout ce qui du monde extérieur et de l'intérieur de son corps le stimule ou l'agresse sans qu'il puisse encore y donner un sens. Tout cela, elle le prend en elle, l'élabore selon sa propre structure psychique, puis le restitue à son bébé sous une forme "détoxiquée", apprivoisée, humanisée. Si, au cours de cette période, la mère se trouve aux prises avec d'importants problèmes personnels (par exemple, dans la relation avec son partenaire ou ses propres parents, ou en cas de dépression, de deuil ...), elle aura plus de mal à se rendre disponible pour aider son enfant à élaborer ce vécu brut. Il arrive aussi parfois que, pour des raisons très variables, une mère ait peur de son enfant, que le contact avec lui éveille en elle des émotions pénibles: elle essaiera peut-être, pour parer à cela, d'éviter toute proximité; et l'enfant se retrouvera alors seul avec ses éprouvés inélaborables, augmentés de l'angoisse maternelle.

---

\* Je demande au lecteur de faire preuve de patience et d'indulgence face au nombre important d'auteurs cités. Il me paraît important d'exposer ce travail d'approche, car il me sert en quelque sorte de fondations pour les propositions que j'avance dans la seconde partie, consacrée à la psychothérapie avec les enfants autistes.



Pendant cette période, le bébé est donc extrêmement dépendant de sa mère pour la construction de son propre psychisme, et l'état psychique de cette dernière aura pour lui une importance décisive qui subsistera tout au long de sa vie et marquera pour toujours sa manière d'appréhender le monde, les événements, les expériences relationnelles.

A propos de la fin de la période symbiotique, M. Mahler dit que c'est le père qui coupe «le cordon ombilical psychique». Encore faut-il savoir bien sûr de quel père on parle: tout le monde sait qu'il ne suffit pas d'un géniteur pour que "ça marche", c'est-à-dire pour que la séparation mère-enfant puisse avoir lieu. L'apport de Lacan sur ce point s'est révélé essentiel: «*Ce n'est pas uniquement de la façon dont la mère s'accommode de la personne du père qu'il conviendrait de s'occuper, mais du cas qu'elle fait de sa parole, disons le mot, de son autorité, autrement dit de la place qu'elle réserve au Nom-du-Père dans la promotion de la loi*». <sup>3</sup>

Ce que M. Mahler dit de l'autisme me paraît capital: alors que, pour l'enfant psychotique, il s'agit d'une incapacité de sortir de la symbiose, d'accepter la prise de conscience de la séparation, pour l'enfant autiste, il s'agit d'une attitude de défense visant au contraire à *ne pas entrer* dans cet état symbiotique avec sa mère, car il associe vraisemblablement cette symbiose à un danger d'anéantissement. L'autisme est donc conçu par elle comme une *défense active* et non pas seulement comme une lacune ou un état uniquement passif. M. Mahler parle, à propos de l'autisme, d'un échec dans la relation mère-enfant, mais sans cependant accuser la mère: elle dit simplement que la mère «n'a pas réussi à servir de contrepois à la prédisposition de ces enfants à une angoisse envahissante».

D'autres auteurs, comme Bruno Bettelheim, ont été hélas plus durs, plus accusateurs envers les parents, ce qui fait que beaucoup d'entre eux, blessés et révoltés, se sont violemment opposés à eux et de là, souvent, à la psychanalyse en général.

Psychiatre psychanalyste viennois émigré aux Etats-Unis en 1943, B. Bettelheim a consacré sa vie à travailler avec des enfants autistes et psychotiques, ayant élaboré sa théorie de l'autisme infantile à partir de sa propre expérience dans les camps nazis. Les ouvrages qu'il a publiés ont des titres éloquentes: *Les évadés de la vie* (1955), *La forteresse vide* (1967)...

Son travail a incontestablement et considérablement fait avancer la pensée, et engagé le public à un grand respect pour ces enfants. De toute son oeuvre se dégage une extraordinaire capacité d'identification à leur vécu, à leurs souffrances intérieures, à la nécessité — vitale pour eux — de recourir à des mécanismes de défense qui peuvent nous apparaître au premier abord comme complètement aberrants. Écoutons-le raconter, à l'âge de 86 ans, sa première rencontre avec un enfant autiste: «*Parce que le spectacle de Johnny mâchant ses feuilles de cactus m'avait horrifié, je n'avais pas pu comprendre que, s'il s'imposait une telle souffrance, c'était en raison d'une motivation extrêmement importante. Pour comprendre ce qu'il faisait, je devais me demander ce qui aurait pu me pousser moi-même à agir de la même manière. Je compris alors que si je vivais entièrement plongé dans un cauchemar sans fin de fantasmes de persécution et de destructivité — par comparaison l'enfer de Jérôme Bosch apparaîtrait comme le jardin des délices — tout ce qui viendrait momentanément effacer ces fantasmes serait pour moi un*

<sup>3</sup> J. LACAN, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p 579.



soulagement. Quand on est en proie à une douleur physique intense, on ne peut penser à rien d'autre, ce qui est une raison suffisante pour la préférer à une angoisse mentale extrême.»<sup>4</sup>

Malheureusement, Bettelheim a fort culpabilisé les parents. Il pensait très sincèrement que ces gens, tout en aimant leur enfant, s'y étaient mal pris avec lui («L'amour ne suffit pas»), et que c'était là l'origine de l'autisme de l'enfant. Il s'agissait alors de retirer l'enfant de son milieu et de le «greffer» dans un autre environnement, le temps d'une «renaissance psychique». Le mot *orthogénique* est, à ce sujet, éloquent — et évoque curieusement d'autres mots de la même époque, utilisés par ceux qui avaient enfermé Bettelheim et qui rêvaient d'une race parfaite, sans faille, sans tache... Comme toujours, la pensée, les théories ont évolué et il semble actuellement abusif d'accuser les parents d'un enfant autiste du trouble de celui-ci. Personnellement, j'ai pensé qu'il n'était pas inconcevable que Bettelheim, ayant vécu cette terrible expérience des camps nazis, se soit peut-être ultérieurement identifié en partie aux enfants qu'il soignait, se représentant dès lors les parents dans la même position que ses anciens bourreaux. Car si ces derniers y sont bien pour quelque chose (et comment pourrait-il en être autrement, du fait même qu'ils sont parents?), ils ne sont certainement pas coupables au sens d'une faute qu'ils auraient commise. Ils semblent au contraire eux-mêmes pris dans un déploiement de forces inconscientes qui les dépassent largement. Mais étant donné son histoire personnelle qui, comme c'est le cas pour chacun d'entre nous, conditionne la façon d'appréhender le monde et les phénomènes humains, Bettelheim était peut-être dans l'impossibilité d'être sensible au vécu des parents alors que ceux-ci, très souvent, se sentent eux-mêmes terriblement persécutés: par leur propre culpabilité d'abord, par le regard d'autrui qu'ils imaginent braqué sur eux et sur leur malheur, mais aussi parfois par leur enfant, avec qui l'existence quotidienne peut prendre des allures de cauchemar. Ou alors serait-ce, et à cela nous devons tous prendre garde, qu'à s'identifier trop étroitement au vécu de l'un des partenaires de la relation, on perd la capacité de se représenter ce que peuvent vivre les autres?

Ceci dit, l'intuition de Bettelheim n'était pas si hors de propos que cela: tout en tenant compte des différences évidentes d'une expérience à l'autre, on ne peut qu'être interpellé par le fait que, quelle que soit son origine (torture, maltraitance prolongée, abus sexuel, ou danger ressenti d'anéantissement psychique), la terreur extrême engendre sensiblement les mêmes effets: un éclatement de ce que Françoise Dolto définit comme le narcissisme fondamental, c'est-à-dire les liens archaïques de base qui arriment le sujet à son corps. Le sujet se clive, «abandonnant son corps au bourreau», se projetant hallucinatoirement dans un nouveau corps fantasmatique.<sup>5</sup> Par ailleurs, le mécanisme défensif du «démantèlement» (D. Meltzer) si caractéristique de l'état autistique (dissolution instantanée de l'appareil psychique face à un danger ressenti comme extrême, avec réduction de l'activité psychique à une seule modalité sensorielle) a été souvent mentionné dans les témoignages de victimes de la torture, mais aussi d'adultes qui furent, étant enfants, gravement maltraités: fixer inlassablement une fleur du papier-peint, s'absorber tout entier dans un comptage de petits cailloux, etc...<sup>6</sup>

<sup>4</sup> B. BETTELHEIM, *Le poids d'une vie*, tr. fr., Paris, Laffont, 1991, pp. 57-58.

<sup>5</sup> M. et M. VINAR, *Exil et torture*, Paris, Denoël, 1989.

<sup>6</sup> E. THOMAS, *Le sang des mots*, Paris, Mentha, 1992.



Frances Tustin, psychanalyste anglaise âgée maintenant de plus de 80 ans, a passé environ cinquante années de sa vie à travailler avec des enfants autistes. Dans son dernier livre, *Autisme et protection*<sup>7</sup>, elle reprend et synthétise les concepts de D.W. Winnicott, D. Meltzer, D. Houzel et d'autres, et nous fait part de ses positions récentes en matière d'autisme. Cet auteur insiste sur l'importance vitale qu'a eue pour l'enfant autiste, à un moment très précoce de sa vie, le mode de défense qui consiste — face à des angoisses archaïques catastrophiques entraînant une menace d'anéantissement: peur de ne plus exister, peur d'être écrasé, de voler en éclats... — à se cliver de son corps et à s'enfermer illusoirement dans une coquille autogénérée. Si cette manoeuvre défensive a été vitale à un moment donné, elle constitue ensuite une entrave majeure pour le développement. Pour Tustin comme pour d'autres kleinien, aux premiers temps de son existence postnatale, tout enfant se vivrait de manière fragmentée, ses modalités sensorielles éparses fonctionnant, comme on dit, par bribes et morceaux. C'est la mère qui progressivement, par ses capacités «enveloppantes» et son pouvoir d'attraction relationnelle, va attirer et rassembler dans la relation avec elle la sensorialité éparsée de son enfant et lui permettre de renoncer, le moment venu, au lien réel bouche-sein. Les enfants autistes qui, aux dires de Tustin, étaient des bébés hyperfragiles au départ, ont manqué dans leur toute première enfance d'un environnement relationnel adéquat à cette extrême vulnérabilité (dépression de la mère, insécurité, manque de continuité relationnelle); et parce qu'il se sentaient dépourvus d'une enveloppe relationnelle suffisamment chaleureuse, la prise de conscience précoce de la séparation corporelle d'avec la mère a été pour eux à l'origine d'une terreur extrême et d'une angoisse d'anéantissement. Leur sentiment de persistance dans l'être («le sentiment de la continuité d'exister», dit Winnicott) n'a pu s'établir ou a été gravement endommagé. Face à ces dangers, ils se sont comme enkystés, enfermés dans une carapace autogénérée par leurs sensations et leurs sécrétions corporelles, ils se sont créé hallucinatoirement une coquille protectrice. Conflits, terreurs, angoisses y sont "gelés", autrement dit n'ont aucune chance d'être élaborés.

Pour formuler les choses un peu différemment, on pourrait supposer que, dans l'impossibilité d'expérimenter puis d'intérioriser (symbolisation) une expérience relationnelle «suffisamment bonne» (pour reprendre l'expression de Winnicott), ces enfants se sont fabriqué hallucinatoirement une enveloppe réelle, un *ersatz* d'enveloppe relationnelle. Mais cette coquille, qui constituait une protection vitale au départ, bloque ensuite le cours de leur développement, la prise de conscience du corps propre ainsi que celle d'autrui et du monde environnant. Écoutons Tustin: «*Les enfants autistes se sentent enveloppés par leurs propres sensations corporelles de dureté, qui constituent l'illusion d'une coquille autogénérée. Mais du fait de leur appréhension bidimensionnelle de l'espace, ils n'ont pas conscience d'être dans la coquille, mais la sensation d'être cachés, à l'abri et protégés. Cette coquille entrave le développement normal des enveloppes psychiques (Anzieu, 1987): elle empêche ces enfants de prendre conscience du corps des autres, mais aussi de leur propre corps. C'est pourquoi la conscience de la séparation corporelle est aussi exclue.*» (p. 85)

<sup>7</sup> F. TUSTIN, *Autisme et protection*, tr. fr., Paris, Seuil, 1992.



Que dire encore de Tustin sinon que son approche témoigne d'une finesse remarquable, d'une grande empathie tant envers l'enfant que vis-à-vis des parents, mais aussi d'une grande fermeté dans le travail thérapeutique.

Denys Ribas, psychiatre-psychanalyste parisien, directeur d'un hôpital de jour accueillant entre autres des enfants autistes, a écrit récemment un livre très complet sur la question de l'autisme infantile.<sup>8</sup> Il y fait le point sur les positions scientifiques et psychanalytiques actuelles, ainsi que sur les différentes méthodes de traitement proposées. Ribas insiste sur le fait que l'autisme n'est pas *causé* par un trouble de la communication, comme d'aucuns auraient tendance à l'affirmer parfois hâtivement: pour lui, l'autisme consiste en un trouble majeur de l'être, dont le trouble de la communication découle. L'enfant autiste refuse, ou est dans l'impossibilité, de se situer comme un sujet qui dit *je* et qui assume ses élans d'amour et de haine. Ce n'est pas qu'autrui soit pour lui inexistant, mais il y a déni actif d'autrui comme partenaire relationnel, avec ce que cela suppose de reconnaissance d'une véritable altérité. L'interlocuteur de l'enfant autiste est réduit à l'état de témoin impuissant face à la complétude autistique; ou alors il est mécanicisé, utilisé comme un ustensile au service des besoins de l'enfant, ou encore "piraté", "parasité" comme si l'enfant venait se brancher sur son corps, sur son psychisme pour en pomper l'énergie vitale et les capacités d'élaboration.

Dans sa position de directeur d'hôpital de jour, Ribas aborde la question du travail éducatif et pédagogique avec ce type d'enfants. Tout en insistant sur l'importance de travailler ces domaines-là, de manière adaptée, parallèlement à la psychothérapie (Quelle illusion, dit-il, d'attendre que l'enfant soit "prêt" psychiquement pour commencer à l'éduquer!), il met en question certaines approches rééducatives proches du comportementalisme, en ce qu'elles évacuent le problème du désir et la question de la responsabilité: «*En situant l'autisme comme un problème d'acquisitions, ... [on] nie que ce problème certes essentiel est la conséquence d'un trouble plus profond: l'incapacité à devenir une personne avec sa curiosité, ses désirs, ses refus. L'enfant est toujours considéré comme ne pouvant pas, jamais comme ne voulant pas. Cela permet la gentillesse avec ce pauvre handicapé, mais accentue son aliénation. En lui imposant leur volonté, les éducateurs font pis que manquer seulement de respect envers un être humain, ils épargnent à l'enfant d'avoir à assumer ses responsabilités de petit homme et sont complices de l'autisme qui prive celui qui en souffre d'être un sujet qui dit "Je".* » (op. cit., p 140)

Ce qui frappe par ailleurs chez Ribas, c'est sa sensibilité et sa capacité d'empathie à l'égard des parents. Sans jamais prendre parti pour les enfants autistes "contre" les parents en question — et en cela il semble vraiment doué de ce que I. Boszormenyi Nagy appelle «la partialité multidirectionnelle» —, il se montre concerné par la souffrance de ces parents confrontés, comme il le dit, au tragique: «*Si on les écoute véritablement, au lieu de leur faire remplir à l'américaine des questionnaires psychiatriques à choix multiples pour tester leur état mental, les parents nous confient à quel point leur vie est brisée par l'autisme d'un enfant.*» (p. 145) Chaque situation de leur vie quotidienne est susceptible de venir raviver la souffrance: l'enfant qui hurle toutes les nuits, empêchant la famille et les voisins de dormir; l'enfant qui, dans la file au supermarché, se cramponne tout à coup à un objet appartenant

<sup>8</sup> Denys RIBAS, *Un cri obscur: l'énigme des enfants autistes*, Paris, Calman-Levy, 1992.



à autrui et refuse de le lâcher; ou, tout simplement, un jeune frère, une cousine, des petits voisins qui grandissent et se développent sans problèmes, faisant resurgir par leur "normalité" la cruelle différence. Ribas fait remarquer très justement que, quelle que soit leur manière apparente de réagir à la situation — froideur, indifférence, voire cynisme, ou au contraire hostilité, révolte, accusation... —, les parents sont toujours très profondément atteints par l'autisme de leur enfant (à moins peut-être d'être eux-mêmes profondément démunis ou immatures): «*Quelle que soit l'origine de la maladie de l'enfant, pour les parents, l'enfant vient d'eux. Son échec est leur échec, l'échec de leur couple; d'une certaine manière est casée aussi l'image du couple en eux comme source de bonheur. Cela crée comme une faille au plus profond de l'être. Ce ne sont pas que des mots: quelques parents m'ont dit s'être fait stériliser*» (p. 152). La culpabilité est très souvent déjà écrasante, il ne sert donc à rien d'en rajouter. Il s'agira au contraire, dans le travail avec les parents, de les aider à passer de la culpabilité à l'acceptation d'une part de la responsabilité. Et il s'agira aussi de responsabiliser les enfants, en commençant nous-mêmes par les voir avec d'autres yeux. Comme Ribas, je pense qu'il est essentiel de remettre en cause leur présumée innocence absolue, qui fait que la majorité des adultes qui s'occupent d'eux ont tendance à endosser un fardeau trop lourd de responsabilité, voire de culpabilité.

Un autre point repéré par Ribas me paraît essentiel: dans ces familles, dit-il, le temps semble s'être arrêté, le mouvement de succession des générations s'être suspendu; et le plaisir de se prolonger par ses enfants paraît bien avoir disparu: «*Tout concourt à un arrêt du temps. Au prix de la coupure d'avec le monde, d'avec la vie. Ces parents qui portent dans la rue leur grand enfant comme un vieux bébé semblent fous. Et pourtant nous sommes facilement aussi fous qu'eux...*» (p. 153) C'est vrai: quiconque travaille avec des enfants autistes se souviendra pour lui-même de pareille attitude à l'une ou l'autre occasion, et sait qu'il n'est pas rare dans une institution de voir traîner "un gros nourrisson" de douze ou quatorze ans dans le "groupe des petits"... Personne n'est à l'abri de ce risque de complicité inconsciente.

Didier Dumas, psychanalyste parisien inspiré par Lacan mais aussi par D.W. Winnicott, N. Abraham et M. Torok, F. Dolto, a écrit en 1985 un livre intitulé *L'Ange et le Fantôme*<sup>9</sup> où il insiste sur l'importance de la dimension généalogique dans les problématiques d'autisme et de psychose infantiles. Les mises en acte infiniment répétées de l'enfant autiste témoignent, selon lui (et je partage en grande partie cette position), d'un impossible à symboliser qui renvoie à un inélaborable du côté des parents, produit du rapport de chacun d'eux à leur propre lignée. Cette dimension généalogique de la problématique entraîne pour l'analyste la nécessité de questionner son propre rapport aux générations qui l'ont précédé: «*L'angoisse qui saisit celui qui s'engage dans une pratique avec ces enfants est en effet liée au fait qu'ils semblent être utilisés par les structures de l'inconscient pour régler des comptes avec les générations antérieures. Ramenant brutalement la fonction phylogénétique du sexuel par laquelle vie et mort se succèdent au seul profit de l'espèce, ils interrogent notre capacité à symboliser ce qui, dans la sexualité, déborde toute notion du plaisir. Les signifiants de la vie et de la mort étant inextricablement liés dans une inscription qui n'est rien d'autre que leur corps, se prêter à leur transfert demande d'avoir pu analyser dans notre propre*

<sup>9</sup> D. DUMAS, *L'Ange et le Fantôme*, Paris, Editions de Minuit, 1985.



*cure toute accointance entre le sexuel et la mort. Comme ces enfants se présentent dans le transfert dépourvus de tout héritage historique en devenir, l'angoisse qu'ils provoquent est en soi une expression généalogique du contre-transfert» (p. 72).*

Parlant de la relation si particulière qui lie l'enfant autiste et sa mère, Dumas commence par rappeler cette affirmation lacanienne essentielle selon laquelle c'est le phallus qui inscrit le maternel sous la dépendance du féminin: l'enfant qui a affaire à sa mère a toujours affaire en même temps à l'inconscient de cette mère, qui imprime de sa marque tout échange qu'elle a avec lui. Une mère qui ne serait que mère pour son enfant, sans aucune référence à un autre que lui pour que son désir s'anime, serait une mère étouffante, dévorante, mortifère. Et Dumas d'affirmer ceci (qu'avait déjà développé Denis Vasse dans son livre intitulé *L'Ombilic et la Voix*<sup>10</sup>): «D'une façon générale, [...] un des problèmes de l'autisme est le suivant: au niveau de l'érotisme oral, ces enfants n'ont jamais rencontré le manque. Dans le fantasme inconscient de leur mère, ce qui les relie à elle ne fonctionne pas sur le modèle d'un sein présent-absent, mais sur celui du cordon ombilical dont la présence est continue. Si l'objet nourriture, cet objet vital qui relie l'enfant à sa mère, est vécu comme toujours présent, l'enfant se retrouve alors dépourvu de la nécessité de symboliser le moindre manque en relation avec cette zone érogène qu'est la bouche. [...] C'est la raison qui conduit l'enfant autiste à ne pas trouver nécessaire d'utiliser des mots. Les mots prenant naissance dans la bouche, là où a été le sein; c'est l'absence de ce dernier, le fait qu'il vienne à manquer, qui introduit l'enfant — par l'intermédiaire du cri — au registre de la demande, lequel lui permet d'accéder à celui de la parole» (p. 56). A ceci, je souhaite ajouter simplement qu'une condition nécessaire pour que l'enfant puisse accepter et symboliser cette perte du lien réel bouche-sein est qu'il ressente autour de lui une continuité psychique et affective suffisante pour pouvoir renoncer à ce lien réel sans se sentir menacé d'anéantissement. Mais revenons à ce que dit Dumas: «Que l'enfant ne rencontre, sur le corps maternel, aucun orifice érogène qu'il puisse percevoir comme étant en relation avec un objet présent-absent, dont le modèle est pour l'inconscient aussi bien le sein que le pénis, et les portes de la dialectique du désir sont radicalement fermées pour lui. La libido ne pouvant plus fonctionner dans une dialectique entre trois corps, celle de l'enfant se retrouve coincée dans un rapport duel avec sa mère où tout fonctionne entre eux sur le modèle des vases communicants.» (p. 59) Cette métaphore des vases communicants (avec risque d'envahissement, de perte de substance vitale, de dévoration, d'étouffement, etc.) me semble vraiment adéquate en ce qui concerne le lien entre l'enfant autiste et sa mère. Pensons à ce que disait M. Mahler du refus actif, chez ces enfants, d'entrer dans la symbiose, vécue comme un danger d'anéantissement contre lequel il s'agit de se défendre à tout prix.

Donna Williams, jeune écrivain australienne, a publié récemment un témoignage exceptionnel<sup>11</sup> sur une expérience autistique dont elle est arrivée à émerger, avec une force de vie et un courage étonnants. Son livre est interpellant à plus d'un point de vue. D'abord il est rare qu'une personne ayant été aux prises avec de telles difficultés psychiques arrive à faire partager son expérience à autrui: l'auteur le fait ici avec une grande

<sup>10</sup> D. VASSE, *L'Ombilic et la Voix*, Paris, Seuil, 1984.

<sup>11</sup> D. WILLIAMS, *Si on me touche, je n'existe plus*, tr. fr., Paris, Laffont, 1992.



sensibilité et pas mal d'humour. Ensuite, ce qu'elle décrit de sa vie depuis sa petite enfance vient confirmer de manière surprenante les hypothèses théoriques patiemment élaborées de M. Mahler, D. Meltzer, F. Tustin. On peut rattacher le passage suivant, par exemple, à ce que D. Meltzer appelle le démantèlement: *«J'avais découvert que l'air était plein de petites taches. Si vous regardiez le néant, vous y trouviez des taches. Des gens passaient par là et obscurcissaient la vue enchanteresse que j'avais du néant? Je regardais au-delà des gens. Ils dérangent? Je passais outre et me concentrais sur le désir de me perdre dans les taches, en regardant au travers des intrus avec une expression sereine, apaisée par la sensation de me laisser absorber toute entière dans les taches... A la longue, je finis par apprendre à me fondre dans tout ce qui me fascinait, les motifs du papier peint ou du tapis, un bruit quelconque ou, mieux encore, le bruit sourd et répétitif que j'obtenais en me tapotant le menton. Dès lors les gens cessèrent d'être un problème: leurs paroles s'évanouirent dans un marmonnement indistinct et leurs voix se réduisirent à un catalogue de bruits. Je pouvais regarder au travers d'eux jusqu'à n'être plus là et même, plus tard, avoir le sentiment de m'être fondue dans leur être»* (p. 20).

On ne peut qu'être sensible à ce que l'auteur exprime tout au long de son témoignage de la terreur constante qu'elle éprouve dans ses rapports avec autrui, terreur qu'elle décrit elle-même comme étant à la base des diverses manoeuvres défensives qu'elle déploie et qui, après l'avoir protégée dans un premier temps, finissent par l'isoler complètement du monde extérieur comme une cage de verre (cf. Tustin). Toute émotion forte, tout contact trop intime avec autrui provoquent en elle une panique qui la submerge: il s'agit dès lors de s'en défendre à tout prix. Les tendances destructrices (le fameux "Willie", personnage haineux et destructeur, qui est une émanation d'elle-même, ou "Carol", autre personnage, créature faussement enjouée qui apparaît pour donner le change dans toute situation éprouvée comme dangereuse, permettant à la "vraie" Donna de s'absenter et disparaître) ont toujours pour but de se défendre contre une intimité relationnelle ressentie comme insupportable alors même qu'elle était ardemment souhaitée.

D. Williams explique que, suite à une relation désastreuse avec une mère violente et immature (qui voyait, semble-t-il, sa fille bien plus comme une rivale menaçante que comme une enfant qu'elle aurait pu protéger et aider à grandir), elle n'a pas eu accès de manière heureuse aux échanges précoces — nourrissage, soins du corps — qui habituellement donnent spontanément naissance au goût des plaisirs relationnels partagés. La violence tant physique que psychique semble avoir pris le devant de la scène dans la relation entre sa mère et elle. Le père est décrit comme un homme doux mais effacé, complètement dépassé par la situation, n'arrivant manifestement pas à faire tiers dans ce lien mère-fille marqué par la haine. Dans la suite de son existence, tout rapprochement relationnel tant physique que psychique constitua dès lors pour D. Williams une source de danger extrême qu'il s'agissait d'éviter à tout prix.

Dans un chapitre de son livre, elle parle longuement de la relation de psychothérapie qu'elle a eue pendant des années avec une psychiatre surnommée Mary, qui l'a aidée à remettre progressivement de l'ordre dans son histoire et dans sa vie psychique: *«Mary, à l'évidence, n'avait aucune idée de cet univers primitif qui s'était organisé avant l'intrusion des mots, des contacts physiques, et avant le désir de s'intégrer au reste du monde. Je m'en souvenais moi-même par contre, très clairement. Mary, elle, en était réduite à m'aider à mettre de l'ordre dans*



les lourds échafaudages qui avaient par la suite écrasé des fondations bien trop fragiles. Il lui fallait démêler le monde de mes deux ans, sans pouvoir se l'imaginer concrètement...» (p. 156).

A la fin de son livre, elle dit encore ceci: «La nature de mon monde, en me faisant surmonter ma terreur des émotions, m'absorbait complètement. Et pourtant ces émotions étaient précisément celles dont on attend le plus de la vie, celles qui viennent de l'amour et de l'affection. C'est là le paradoxe de l'autisme» (p. 267). Et plus loin: «Il est possible que l'enfant autiste, avant même sa naissance, soit incapable<sup>12</sup> de percevoir les messages qui impliquent une relation entre sa mère et lui. Dans ce cas, ce serait l'incapacité à tisser des liens dès la petite enfance qui empêcherait de donner un sens au monde environnant. L'enfant trouve alors lui-même l'environnement qui lui fait défaut en se créant un monde intérieur autosuffisant, qui rend le reste du monde superflu. L'enfant EN TANT que monde n'est plus une personne. C'est pourquoi il ne ressent même pas l'absence de liens affectifs, jusqu'à ce que le monde extérieur ou le désir d'apprendre et de faire partie du monde en exigent de lui» (p. 270).

### Approche psychothérapeutique

– Première question qu'on peut se poser: Une psychothérapie ici est-elle utile ? En ce qui me concerne, me fiant autant à mon expérience clinique qu'à la réflexion théorique qui précède, je répondrais oui, assurément. Pour autant que l'on soit convaincu, profondément, du bien-fondé d'une telle démarche; que l'on ait acquis et continue d'acquérir des repères théoriques solides; que l'on mette en place un réseau qui permette de rendre compte de sa pratique à des tiers: contrôle, intercontrôle...; et enfin que l'on s'interroge sur les fondements éthiques d'un tel travail. Car il me semble qu'ici on est continuellement interrogé, tant par l'enfant lui-même que par ses parents, ainsi que par les autres adultes qui s'occupent de l'enfant, sur ce point essentiel: Au nom de quoi te permets-tu de dire ceci ou cela, de poser tel ou tel acte? Qu'est-ce qui te fait agir?... Avec sous-jacente, inlassablement, cette autre question: Qu'est-ce qui te fait vivre? De quoi peux-tu témoigner de ton enracinement dans l'existence, de ton désir? Il s'agit aussi de ne pas se cramponner au mythe de la "guérison totale",... à défaut de laquelle ce ne serait même pas la peine de commencer à travailler. Je crois que tout être humain, aussi atteint soit-il par une maladie mentale ou par un handicap, est toujours susceptible d'accéder, au travers d'une relation transférentielle suffisamment importante et investie comme telle par les deux partenaires, à davantage de dignité humaine, davantage de respect d'autrui et de respect de soi. La question de la responsabilité me semble ici cruciale: on n'accède à une véritable subjectivité que lorsqu'on est considéré par autrui, et que dès lors, on peut se considérer soi-même, comme responsable de ses dires et de ses actes. Françoise Dolto le disait souvent: tout être humain, aussi fou, handicapé ou débile soit-il, est un sujet capable d'énoncer quelque chose de son désir, signant par là son engagement par rapport à la loi symbolique; et le sujet, lui, n'est ni fou ni débile. Encore faut-il que l'entourage ne se laisse

---

<sup>12</sup> On peut se demander si ce terme est vraiment adéquat: l'enfant autiste est-il vraiment "incapable", dans sa vie intra-utérine, ou alors ressent-il confusément que cette relation entre sa mère et lui comporte un danger?



pas prendre au piège du "malheureux handicapé" ou du "pauvre-petit-pas-gâté-par-la-vie", conférant à l'enfant un statut d'innocence mais le privant du même coup de la possibilité d'accéder au statut de *sujet qui dit Je*.

En ce qui concerne l'engagement de ces enfants par rapport à leur psychothérapie, il est le plus souvent indéniable: bien sûr, ce ne sont pas eux qui demandent au départ (et encore, cela n'est pas nécessairement toujours vrai), mais tout qui a travaillé avec des enfants autistes sait la passion ardente (parfois dévorante!) avec laquelle ils investissent très vite le traitement et la personne du psychothérapeute. C'est étonnant de constater comme certains enfants, qui n'ont apparemment aucune notion des jours et de l'heure, se retrouvent devant la porte du bureau où a lieu leur psychothérapie à l'heure pile de la séance...

– Seconde question: Qu'attendre d'une psychothérapie avec un enfant autiste? Impossible évidemment de répondre globalement et *in abstracto*. Une chose est sûre: il est préférable de commencer le plus tôt possible. Meltzer dit: «*Tout temps passé dans l'autisme est un temps perdu pour le développement*». Si la radicalité de cette affirmation peut faire froid dans le dos, il est clair que l'enfermement dans l'autisme coupe l'enfant d'énormément de possibilités d'échanges avec autrui, ainsi que d'acquisitions qui seront peut-être un jour irratrapables (pensons à celle du langage, par exemple). Bettelheim avait raison de parler d'une «*forteresse vide*»: on n'existe que dans et par les relations avec d'autres êtres humains. Ceci dit, à condition qu'on ne s'obnubile pas de façon surmoïque sur un but de "guérison totale", je crois vraiment que des changements profonds peuvent se produire au cours d'une psychothérapie avec un enfant autiste et ses parents, — l'engagement de ceux-ci dans le travail m'apparaissant tout à fait nécessaire.

– La troisième question serait: Comment, et avec quoi, travaille-t-on? Vaste question s'il en est. Impossible donc de répondre extensivement. Et à chacun, comme toujours, de trouver ses propres repères et de s'engager en fonction de ceux-ci. Je vais essayer pour ma part d'exposer une ou deux pistes de travail qui me semblent importantes.

Comme le dit Ribas, «*favoriser l'acquisition de la capacité à symboliser est le grand défi qui nous occupe. Il faut aller chercher l'enfant dans son monde par une acceptation d'un échange au niveau extraordinairement archaïque où il est capable de fonctionner. Mais comment favoriser l'émergence de la personnalité de l'enfant dans l'échange ainsi noué? Telle est la question fondamentale sur le plan technique*» (op. cit., p. 179). L'auteur poursuit en disant que «*l'enfant autiste n'a pas voix en son nom comme d'autres n'ont pas la signature*». Par contre, «*si les enfants autistes ne savent pas parler en leur nom, ils savent agir au nom de leur objet d'amour*». Et de citer l'exemple suivant: «*Un jour, lors d'un des entretiens réguliers que j'avais avec une mère et sa fille, la mère était très fâchée contre moi, et cela se sentait. Tout d'un coup, cette enfant autiste qui n'était jamais agressive est venue vers moi et m'a griffé violemment le front! Je crois qu'elle pouvait m'en vouloir d'avoir blessé sa mère, ou être jalouse de l'importance que celle-ci me conférerait, mais je crois surtout qu'elle a fait exactement ce que sa mère avait une grande envie de me faire! Elle a été son bras*» (p. 180).

Ainsi que bon nombre d'autres thérapeutes, ce type d'exemple, je l'ai vécu moi-même des dizaines de fois sur un mode tantôt pittoresque tantôt plus tragique. Comme le disait Dumas, l'enfant autiste ne possède le plus souvent pas en lui-même le sens de ses actes: il agit quelque chose dont le sens refoulé se trouve du côté des parents et renvoie à la



manière dont chacun d'eux se situe par rapport à sa propre lignée généalogique. C'est la raison pour laquelle un investissement transférentiel des parents sur la personne du psychothérapeute me semble indispensable pour l'avancée du traitement. Bien sûr, le thérapeute peut construire du sens à partir de ce qu'il ressent et enregistre au cours de son travail avec l'enfant, et il est même tout à fait nécessaire qu'il le fasse. Mais cela ne suffit pas. Tout se passe comme si une très grande partie de la psyché de l'enfant se trouvait encore dans le lieu de l'Autre, confondue avec celle de ses parents (sa mère en particulier), non différenciée encore.

En pratique, j'applique pour ma part, depuis plusieurs années, une technique mise au point par M. C. Laznick (Association Freudienne, Paris): je reçois l'enfant seul pendant environ une demi-heure, suite à quoi j'invite la mère à nous rejoindre pour la seconde partie de la séance; j'invite celle-ci à parler, et notamment à essayer de mettre ses mots à elle sur les agissements de son enfant — le matériel amené par l'enfant en présence de sa mère est souvent sensiblement différent de celui qui vient en présence du thérapeute seul. En ce qui concerne le père de l'enfant, il est essentiel qu'il soit présent au moins au(x) premier(s) entretien(s) et qu'il donne clairement son accord quant à l'engagement d'un processus de psychothérapie. Ensuite, il sera invité chaque fois. Dans la pratique, il est fréquent que le père soit peu, parfois très peu présent au début du traitement. Nous nous trouvons ici devant un noeud crucial, souvent difficile à gérer dans les premiers temps de la cure: comment ne pas heurter de front un des problèmes majeurs — la place du Nom-du-Père dans l'économie psychique familiale (ce qui risquerait d'entraîner une rupture brutale de l'alliance thérapeutique et du traitement) —, tout en évitant absolument de se faire complice silencieux de l'éviction ou du non-engagement subjectif du père dans la réalité?

Il est d'autres raisons qui m'incitent à insister sur l'importance du travail avec les parents. Ces gens sont souvent très atteints narcissiquement par le trouble de leur enfant, profondément blessés et envahis par une culpabilité qui les incite à adopter avec lui, plus ou moins consciemment, une position sacrificielle (faire le sacrifice de leur propre existence en guise de réparation): ce qui, tout en étant nocif pour eux-mêmes, renforce l'aliénation subjective de leur enfant. Bien souvent ces enfants, qui au niveau symbolique souffrent de n'avoir pas de place à eux, inaliénable, prennent par contre une place énorme au niveau de la réalité familiale quotidienne, entraînant tout le monde, parents et frères et soeurs, dans le carrousel des bizarreries autistiques. Tout cela, il est possible de l'élaborer avec les parents, mais peu à peu et avec une prudence extrême: étant donné la gravité du trouble de l'enfant et la dégradation relationnelle qui peut en découler à divers niveaux, les éléments paranoïdes sont souvent présents.

Avec quoi travaille-t-on, lorsqu'on travaille avec des enfants autistes? Je crois qu'on travaille essentiellement avec ce qu'on est: avec son corps, son inconscient, sa manière de concevoir l'existence, ses repères éthiques. Comme le dit Tustin, il s'agit d'avoir pu aborder dans sa propre analyse les aspects archaïques de sa personnalité — et de pouvoir continuer à les aborder lors d'un contrôle — de façon à ne pas être troublé outre mesure, à ne pas risquer de s'angoïsser ou de se fermer, en raison des réactions parfois très étranges



que le travail avec ce type d'enfants suscite inévitablement. L'enfant autiste est extrêmement sensible à l'état psychique de l'autre, de sa mère, du thérapeute dont il s'imprègne quasi instantanément tel un véritable buvard. Ribas fait sienne l'expression de Meltzer pour qui le psychisme des enfants autistes est «comme nu et exposé à tous les vents»: «Cette absence de protection les expose à ressentir comme un bombardement émotionnel la perception primitive de la souffrance de l'autre, sans que cela implique qu'ils sachent qui ils sont ni qui est l'autre. Meltzer pense qu'inversement l'enfant ressent le blindage d'autrui contre ses propres émotions comme une fermeture radicale, un rejet». Et Ribas de conclure: «C'est dire à quelle implication intérieure doit se préparer le psychanalyste qui entame l'analyse de tels enfants. Les communications souterraines qui sous-tendent l'analyse d'adulte sont là au premier plan, sur un mode cru et archaïque, et il ne faut pas les fuir. La personnalité de l'analyste est fortement sollicitée en profondeur...» (op. cit., p 86). On perçoit ici l'utilité du contrôle pour éviter de se "blinder" — parfois à son insu — face aux éprouvés pas toujours agréables suscités par un travail touchant à des zones obscures de soi-même. Pour éviter aussi l'écueil inverse que serait la fascination pour ce monde psychique étrange, quasi préhistorique, et la perte de distance qui en résulterait.

Lacan disait que le psychotique est l'analyste de l'analyste. L'autiste aussi, et il convient d'être vigilant. On est parfois bien surpris d'entendre de la bouche d'un de ces petits "Martiens" quelque chose qui vient révéler brusquement un point de notre intimité la plus profonde, eux-mêmes venant s'en faire le lieu de résonance. Dumas, de son côté, insiste sur le fait que le corps de l'analyste est continuellement sollicité au cours de ce travail: les enfants autistes ne se situant pas encore dans un registre spéculaire mais dans un espace-temps antérieur au miroir, tout se passe comme si le corps de l'analyste servait de lieu de résonance, précurseur du miroir, pour une problématique jusque là non symbolisable. Le thérapeute, ainsi, travaille avec son corps, «il a à supporter autre chose que la seule symbolique des mots». C'est à partir de ce que la présence agissante de l'enfant nous fait éprouver qu'on va pouvoir lui renvoyer des paroles, énoncer les interdits par rapport à l'intrusion, l'invasion, l'immédiateté, qui vont l'aider progressivement à se structurer lui-même comme corps distinct. Dumas affirme (à la suite de F. Dolto) que les enfants autistes ont gardé cette communication immédiate, quasi télépathique à l'autre, «dont nous avons toute raison de penser qu'elle a été celle de tout bébé avant que la maîtrise du langage ne la refoule»; mais cette communication télépathique, «qui en tant que telle est antérieure à l'opposition du Je et la mise en place des repères qui désignent le sujet de l'énonciation, est bien ce qui risque de poser problème dans une pratique qui se fonde sur l'existence des mots et du sujet. Si elle laisse certaines fois passer un "Ange", et avec lui ces mots revenants qui dévoilent un passé aussi lointain qu'inattendu, l'absence dans le transfert de tout sujet de l'énonciation n'est pas nécessairement facile à supporter. La résistance à reconnaître un message qui nous parvient par d'autres voies que celles de la parole peut s'exprimer par toutes sortes de symptômes.<sup>13</sup> En tout cas il est inutile d'essayer de comprendre la folie de l'enfant tant que nous ne sommes pas capables de nous poser la question du travail qu'à travers cette folie il effectue dans son espace d'accueil» (p. 45). Je partage cette position de Dumas. Plusieurs fois j'ai eu l'occasion de prendre conscience de ce que l'accepta-

<sup>13</sup> Dumas cite entre autres divers maux physiques plus ou moins perturbants, ou alors fatigue soudaine et insurmontable, ennui, oubli...



tion d'un éprouvé surgi dans le travail avec un enfant autiste, élaboré ensuite au moment du contrôle ou lors d'échanges avec des collègues puis restitué à l'enfant sous la forme d'un énoncé au plus près de ce qui avait été ressenti, permettait un "bond" dans l'avancée du traitement, avec parfois des effets tout à fait inattendus. (Je précise que bien sûr il n'est pas toujours utile ni opportun de restituer à l'enfant le fruit de son élaboration personnelle, et que chaque situation est unique en son genre: mais il est en tout cas toujours utile d'élaborer!) Une de mes collègues a vécu récemment la situation suivante: elle éprouvait vis-à-vis d'un enfant, qu'elle recevait depuis peu et qui était doté d'un faciès placide et figé qui lui donnait un air idiot, une violente répulsion en même temps qu'une grande colère. Très ennuyée par ce vécu contre-transférentiel pénible, elle décida d'en faire part, non sans difficulté, à certains membres de l'équipe. Elle apprit alors, par une personne qui recevait les parents, que cet enfant avait passé les six derniers mois de sa vie prénatale à côté de son jumeau homozygote mort précocement. Cette information eut-elle pour elle valeur d'interprétation? Toujours est-il qu'à partir de là ses dispositions intérieures à l'égard de l'enfant changèrent. Elle en parla avec lui, et celui-ci perdit en quelques jours son masque immobile.

Dans ce type de travail, tout se passe comme si on était placé par l'enfant dans une position de "mère de la période symbiotique". C'est l'élaboration psychique des éprouvés qu'il suscite en nous qui va l'aider à structurer progressivement son propre psychisme. Mais ce n'est pas "magique", et il s'agit de ne pas mêler complètement ses propres fantasmes avec la problématique de l'enfant: la référence régulière à un tiers est, je le dis encore une fois, indispensable.

Je vais maintenant aborder la question, essentielle, des repères éthiques: *au nom de quoi* parler et agir ?

Ici la "neutralité bienveillante" et le silence ne sont pas de mise, comme déjà souvent en matière de psychothérapie d'enfants. J'ai même l'impression que lorsqu'on a affaire à des enfants autistes, *qui ne dit mot consent*: consent à l'enfermement autistique, au déni de soi-même comme partenaire relationnel, à la façon dont l'enfant maltraite ses parents sous nos yeux... Tout cela n'est pas anodin. Quand on travaille avec des enfants autistes, une voie importante d'évolution est liée à la possibilité de passer d'une position de spectateur impuissant à celle de témoin qui s'engage par la parole. Il s'agira effectivement de témoigner à plusieurs titres:

— témoigner de ce qu'on ressent, de ce qu'on éprouve, de ce qu'on peut élaborer à partir de ce qu'amène l'enfant autiste; témoigner de notre conviction qu'il y a, d'emblée, une adresse, même si on ne sait pas encore précisément de qui ni à qui;

— témoigner de ce que l'on *croit* au travail qu'on fait, c'est-à-dire à la possibilité de passer progressivement d'une "soudure", d'un amalgame, d'une non-différenciation, à une relation d'altérité;

— témoigner de ce que l'on agit en fonction d'une éthique qui nous dépasse, à laquelle on adhère, et non en fonction d'un "bon plaisir" quelconque ou d'un Surmoi arbitraire et coercitif; témoigner de notre conviction que tout sujet humain, aussi démuni soit-il, peut et doit assumer la responsabilité de ses actes (la sanction, elle, pouvant être adaptée à l'état de la personne "au moment des faits" — pour reprendre l'expression juridique).



Je me souviens par exemple d'une grande fille qui avait le chic de ridiculiser sa mère devant moi, plongeant celle-ci dans la confusion, et moi-même dans un grand embarras. J'ai eu à verbaliser l'effet que cela suscitait en moi et à marquer fermement mon désaccord, mettant en question sa soi-disant innocence. J'appris alors que, depuis des années, elle faisait exactement la même chose chaque fois que la famille rendait visite aux grands-parents maternels, dévalorisant ainsi sa mère aux yeux de la mère de celle-ci.

Je poursuis en présentant brièvement le cadre de référence éthique de Ivan Boszormenyi Nagy. Son approche «contextuelle» me semble offrir des repères solides pour le travail avec les enfants autistes et leurs parents.<sup>14</sup>

Nagy est un psychiatre hongrois d'origine juive, né en 1912. A partir de ses connaissances en psychiatrie biologique, en psychanalyse, en thérapie familiale et en philosophie, il va élaborer progressivement son propre outil théorique et thérapeutique, qu'il qualifie d'*approche contextuelle*. Son cheminement témoigne d'un profond humanisme, d'une grande ouverture aux idées de son temps, avec une capacité d'intégrer des concepts issus de champs de recherche très divers ainsi que d'une préoccupation constante concernant le ressort ultime des échanges relationnels entre les êtres humains. Son oeuvre a été marquée de façon décisive par sa propre expérience de vie — il est rescapé des camps nazis — ainsi que par la rencontre, dans les années d'après-guerre, avec la philosophie de Martin Buber.

Nagy adhère fondamentalement à la position de Buber selon laquelle l'expérience de la rencontre interpersonnelle est première, essentielle et irréductible à toute explication causale ou objective: «[Il] pose la relation à l'autre comme antérieure à la conscience de soi: contrairement à Sartre, il ne voit pas cette relation comme inéluctable chosification: le danger existe, mais à tout moment un revirement est possible vers la réciprocité dans un dialogue authentique Je-Tu » (L. Roegiers, thèse citée note 14, p. 207). Buber lui-même a écrit: «Au commencement est la relation» ... «Les rencontres ne s'ordonnent pas de façon à former un monde, mais chacune est pour toi le symbole de l'ordre du monde» ... «Tu n'as de présence qu'autant que tu possèdes ce monde de la relation: tu peux faire de lui ton objet, tu peux l'expérimenter et l'utiliser, tu es même contraint de le faire et de le refaire, mais alors tu n'as plus de présence. Entre lui et toi, il y a réciprocité des dons; tu lui dis "Tu " et tu te donnes à lui: il te dit "Tu " et il se donne à toi. Tu ne peux t'entendre à son sujet avec personne; dans le tête-à-tête avec lui, tu es solitaire; mais il t'enseigne à rencontrer autrui et à en supporter la rencontre» (p. 206).

A partir de là, Buber insiste sur la nécessité, pour tout thérapeute, de tenter de se repré-senter les liens qu'entretient son patient avec autrui dans sa réalité existentielle, même si cet autrui lui reste très souvent inconnu. S'agissant de psychothérapie, il fait «une distinction décisive entre le fait de guérir à travers des efforts vers l'intégrité de la relation et les techniques souvent implicitement déshumanisantes pour changer le symptôme» (p. 209). Et, à la suite de Buber, Nagy insiste sur ce point essentiel: en aucun cas, autrui ne peut être réduit à un pur rôle de cible des projections du sujet. C'est souvent le cas, hélas, pour certaines formes

<sup>14</sup> Ce qui suit est tiré en grande partie d'un chapitre de la thèse de Luc ROEGIERS: *Fécondation in vitro et éthique relationnelle*, parue depuis lors à Bruxelles, chez De Boeck (avril 94). (Il s'agit d'une thèse de doctorat en Santé publique, orientation bioéthique, thèse présentée à l'U.C.L. en mai 1993.) Je remercie vivement Luc Roegiers de m'avoir permis de faire, en primeur, usage de son travail pour le présent article.



de pratiques thérapeutiques, parmi lesquelles, il faut bien le reconnaître, une certaine pratique psychanalytique mal comprise ou insuffisamment reliée à des fondements éthiques solides. «*La souffrance ou le symptôme d'une personne ne peut être abordé par le thérapeute sur le plan strictement individuel mais doit au contraire être envisagé à la lumière de son contexte relationnel [...] d'abord pour une question d'équité: on ne peut négliger la souffrance des personnes dont le destin est lié à celui du patient soigné. La thérapie a un rôle à jouer dans ce que Buber appelle la "justice de l'ordre humain": toute aide humaine doit se faire dans une perspective large incluant l'entourage et à long terme prenant en compte l'intérêt des générations futures*» (p. 210).

Comme nous le dit Luc Roegiers, l'approche de Nagy est une approche essentiellement intégrative, intégrant «*les données du passé et les événements de l'ici-et-maintenant pour les projeter dans le futur à construire. Elle intègre également les dimensions de la relation: les faits, la psychologie et les transactions systémiques, sous le primat de l'éthique basée sur la justice complexe des échanges humains [...] Parmi ces échanges, celui de la filiation: "donner et recevoir la vie" occupe une place centrale...*» (p. 213).

Cette dimension intégrative de l'approche de Nagy me semble pouvoir offrir des repères théoriques et éthiques solides pour le travail avec les enfants autistes et leur famille. Souvenons-nous de ce que disait Dumas: «*L'enfant autiste semble utilisé par les structures de l'inconscient pour régler des comptes avec les générations qui l'ont précédé*». Souvenons-nous aussi du constat que faisait Ribas du temps immobilisé dans ces familles, du mouvement de succession des générations suspendu. Sans se centrer pour l'instant sur la question de la "guérison" de l'enfant lui-même (encore que le plus souvent un changement en entraîne un autre), si, au cours d'un travail de psychothérapie — incluant un souci de relier les phénomènes actuels avec un passé générationnel et un futur possible —, il arrive que le temps se remette en marche et prenne le pas sur la répétition et les pulsions de mort, il me semble que, déjà, on n'a pas "perdu son temps".

Un autre aspect développé par Nagy, et qui peut servir de repère, est celui de la *justice relationnelle*, incluant les droits et les devoirs de chacun les uns envers les autres au nom d'une éthique de l'équité: «*Personne ne détient la définition ultime de la justice relationnelle. Celle-ci existe au-delà des perceptions que peuvent en avoir les individus concernés. Elle ne s'approche pas par la voie d'une pensée absolue et monothétique: elle ne se comprend que dans une logique dialectique qui intègre des points de vue divers, parfois opposés*» (p. 218).

Par ailleurs, le concept de *justice distributive* que Nagy met en évidence — le fait que, d'un être humain à l'autre, les chances de départ sont fondamentalement inégales et qu'il s'agit d'en tenir compte — me semble être d'une aide précieuse pour amener les parents à passer de la culpabilité à la responsabilité: «*La qualité de l'environnement dans lequel un individu vient au monde ne dépend ni de sa maîtrise, ni de ses mérites. On ne choisit pas son pays, sa famille, son programme génétique... Ces données constituent des éléments d'une réalité unilatérale face auxquels on n'a aucune prise... La position dans une fratrie, le moment éventuellement inopportun de la naissance, le fait d'être fille ou garçon, les deuils précoces, les déficiences congénitales, les accidents graves, sont tous susceptibles d'affecter l'existence d'un enfant...*» (p. 229). (Et j'ajouterai: ainsi que celle de son entourage, à commencer par ses parents.) Mais, affirme Nagy, — et nous touchons à un point essentiel dans le travail avec les enfants autistes —, le fait d'avoir été défavorisé par la roue du destin ne donne *en aucun cas* à un être humain le droit d'exiger des dommages et intérêts en empiétant sur l'existence de ses proches:



l'éthique humaine se différencie radicalement de la loi du Talion. Il s'agit de nommer le dommage au sein d'une reconnaissance partagée, de le relier quand c'est le cas à des fautes symboliques dans les générations précédentes, d'envisager un futur possible incluant des voies de réparation symbolique et de reconstruction, mais excluant radicalement toute tentation de vengeance symétrique à travers des "sacrifices humains". Nous avons déjà parlé du fait que les parents d'un enfant autiste sont souvent accablés par une culpabilité écrasante comme si "tout était de leur faute". Il est inhumain de les laisser aux prises avec pareille vision des choses, ne serait-ce que parce qu'un vécu de culpabilité aussi massif ressemble à une mégalomanie à l'envers. De plus, cette culpabilité entraînant fréquemment une impossibilité de poser des limites cohérentes aux comportements de l'enfant, celui-ci risque de se transformer en un véritable petit tyran domestique, perturbant gravement leur existence ainsi que celle des frères et soeurs qui n'osent réagir. Il s'agit là aussi d'aider les parents à réfléchir et à mettre des limites pour se protéger eux-mêmes, et du même coup protéger leur enfant d'un "laisser-tout-faire" à la longue déstructurant.

Enfin, ce qui me semble essentiel dans l'approche contextuelle de Nagy, c'est aussi cette dimension *d'espoir* qu'il arrive à transmettre aux personnes avec qui il travaille: à chaque génération des changements sont possibles, à chaque moment de la vie les choses peuvent être envisagées avec un regard nouveau.

Avant de terminer par le récit d'un fragment de cure, je résumerai quelques passages du dernier livre de Frances Tustin, dans lequel elle décrit, avec un indéclinable bon sens, son expérience avec des enfants autistes ainsi que les repères théoriques qu'elle a élaborés et remaniés au fil des années.

F. Tustin commence par insister sur l'importance de l'état d'esprit du thérapeute, l'enfant autiste y étant hypersensible comme il l'était, bébé, à l'état psychique de sa mère. Elle insiste sur la nécessité d'investir positivement les parents et de les aider à retrouver la confiance nécessaire pour s'occuper de leur enfant. Elle aborde ensuite la question de l'engagement du thérapeute dans son travail: c'est la qualité d'«enveloppement relationnel» du thérapeute qui va permettre à l'enfant de renoncer à sa coquille autistique sans se sentir anéanti. Cela implique donc du côté du thérapeute un certain nombre de responsabilités:

- une bonne connaissance de ce qu'est l'autisme et de ce en quoi la «mise en capsule» autistique a été vitale, à un moment donné, face à des dangers d'anéantissement;
- une bonne «analyse personnelle» et, spécifiquement, une bonne analyse de son narcissisme primaire et des parties autistiques en soi;
- une capacité à «contenir» et à «envelopper» suffisante pour permettre à l'enfant de renoncer progressivement à sa coquille autistique;
- un souhait réel de travailler avec de tels enfants ainsi qu'une confiance profonde dans le pouvoir de transformation de la thérapie à travers la relation transférentielle.

La psychothérapie avec un enfant autiste est un travail difficile, à la fois pour l'enfant, pour le thérapeute et pour les parents. Il ne faut pas l'entreprendre à la légère. «*En psychothérapie, si les conditions de chaleur transférentielle et d'enveloppement humain sont réunies, le psychothérapeute peut, métaphoriquement parlant, ranimer la faible flamme de leur psychisme*



*enfoui sous des monceaux de défenses autistiques, en comprenant l'origine de l'insécurité chez ces enfants et en leur procurant une situation dans laquelle ils sont capables de commencer à créer des liens mentaux avec un thérapeute ressenti au départ comme une mère nourricière, cette mère dont ils ont tant manqué dans leur première enfance» (op. cit., p. 143). C'est ce que F. Tustin appelle le «transfert infantile» (l'enfant autiste investit le thérapeute comme la mère du tout premier âge), transfert dont la mise en oeuvre suppose la modération du recours aux objets et aux formes autistiques, dominés par les sensations: objets et manœuvres magiques qui ont un effet tranquillisant immédiat, mais dont l'usage court-circuite gravement les possibilités d'élaboration psychique. Il faut une fameuse confiance dans la relation avec le thérapeute (relayé si possible par des personnes de l'entourage) pour que l'enfant autiste puisse faire l'acte de foi lui permettant de passer de la dépendance à ses objets autistiques — tranquillisans immédiats, tangibles — à l'investissement dans des transformations intangibles, telles les représentations mentales, les images, les souvenirs, les pensées.*

Une fois que ce transfert infantile a été établi et que la coquille autistique a «volé en éclats», ces enfants sont confrontés à des sentiments atrocement douloureux. Ils sont «figés par la terreur et paralysés par le chagrin»: ils revivent d'une façon déchirante des terreurs (angoisse d'anéantissement; peur d'être écrasé, étouffé; perte du sentiment de la continuité d'exister; impression de se volatiliser, de tomber en morceaux...) qui avaient été enfouis pendant des années dans cette coquille autistique. Ils ont alors vitalement besoin d'un entourage capable de les «envelopper» de façon suffisamment empathique, de les rassurer sur leur valeur et leur droit à l'existence sans pour autant se laisser impressionner ou contaminer par l'angoisse. Si le traitement continue à évoluer favorablement, l'enfant pourra progressivement éprouver le «sentiment de la continuité d'exister» (Winnicott) et commencer à se construire et se représenter une identité séparée.



J'aurais aimé citer davantage d'exemples cliniques, mais il me semble difficile de le faire par écrit, pour des raisons de discrétion professionnelle. Je me limiterai donc, pour terminer, à raconter un fragment de cure qui illustrera, je l'espère, à quel point l'humour peut se révéler bénéfique à certains moments du travail avec les enfants autistes et leurs parents. Ses vertus étant, comme on dit, connues depuis l'Antiquité, j'en relèverai simplement deux qui s'avèrent ici particulièrement utiles. En premier lieu, l'humour permet parfois d'alléger considérablement l'atmosphère, alors que le caractère tragique de certaines situations nous pousserait, si nous n'y prenons garde, à "en remettre" du côté du drame, — ce qui n'aiderait pas l'enfant à sortir de la dichotomie imaginaire enfant sacré/enfant exclu, ni à assumer sa part de responsabilité. Ensuite, l'humour peut permettre une reconnaissance partagée, sur le mode implicite, de contenus de pensée et de fantasmes qui, mis à plat, seraient dans un premier temps pénibles à assumer (est-il d'ailleurs nécessaire de tout expliquer extensivement?).

Voici l'histoire en question: je reçois depuis bientôt deux ans un petit garçon que j'appellerai Pierre et à qui, jusque très récemment, il n'était aucunement question d'attribuer la moindre intention agressive. Il mettait par contre ses parents et tout son entourage à rude épreuve et se maltraitait beaucoup lui-même. Devant m'absenter le jour habituel de la



séance, je propose à la mère de Pierre un autre rendez-vous, ce qu'elle accepte mais pas de très bon gré. Le jour venu, la séance se passe sans grande particularité. Mais au moment où la mère entre dans la pièce, l'enfant se met aussitôt dans un état d'agitation et de colère terribles, hurlant, se frappant et frappant sa mère lorsqu'elle tente d'intervenir. J'essaie les moyens habituels pour apaiser la situation, sans aucun succès. Je suis bien ennuyée, et aussi un peu malheureuse: ce genre de crise n'était plus arrivé depuis des mois. La semaine d'après, au moment où la mère arrive pour terminer la séance avec nous, et que Pierre tout câlin vient se blottir contre elle, je risque, imitant la voix supposée de l'enfant (il ne parle pas): *"J'espère, Maman, que j'ai été suffisamment infernal la semaine passée, et que Christine a bien compris qu'il ne fallait plus changer mon heure de séance"*. Aussitôt, l'enfant se retourne vers moi et me regarde intensément, tandis que la mère rit de tout son coeur. A la séance d'après, elle me raconte, parmi d'autres choses, le fait suivant: sa propre mère lui a demandé d'où venaient tous ces "bleus" à son bras, et elle n'a pas répondu. Elle me dit alors que Pierre a pris l'habitude, lorsqu'elle n'obtempère pas sur-le-champ à ses demandes impératives, de lui attraper la peau de l'avant-bras et de la serrer fortement. Elle ajoute, regardant son fils d'un air à la fois amusé et décidé: *"Je crois que je vais bientôt devoir téléphoner à S.O.S.-Parents Battus, n'est-ce pas Monsieur Pierre!"*.

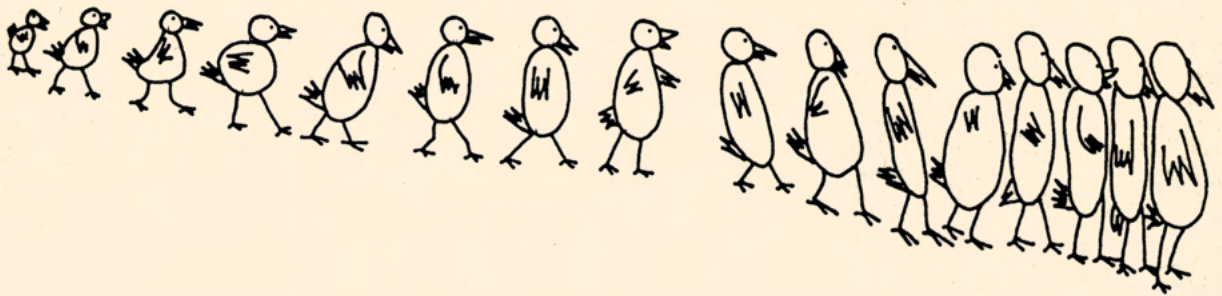
S'engager avec sérieux dans une relation thérapeutique et se prendre au sérieux, ce n'est pas la même chose...

*Christine Crabbé*











# Eczema and Armour

## The psycho-somatic symptom as risk

by Adam PHILLIPS \*

I want to talk today from what is, broadly speaking, an object-relations point of view, about the relationship between the use and the meaning of a symptom, the eczema of a seven year old boy. This approach brings with it three questions, though others, of course, follow on from them : What kind of object does the subject use the symptom to construct as the recipient of its message? What kind of relationships does this entail? And what is the project of the symptom, what kind of world does it make? Of course, psycho-somatic symptoms such as this focus the by now familiar and far reaching dilemma of what words can do to bodies. It is the psychoanalytic wish that words can lure bodies back to words; we don't, for example, tend to describe psycho-somatic symptoms as simply other ways of thinking, but as failures of thought. (We could think of certain parts of the body - the skin, the genitals and the other orifices - as well suited for thinking specific things through.) But there is a virtual consensus, at least in psycho-analysis that, as Nina Coltart has written, «part of the mind has lodged on a psychotic island on the body»; «we have to ask», she goes on, «what is the unthinkable content [...], how do we build a bridge which really holds over the secret area of the body-mind divide?» (*Slouching Towards Bethlehem... And Other Psychoanalytic Explorations*, Free Association Books, London 1993, p. 13). It is always worth wondering, as a prelude to a case-presentation such as this, what is the picture we have of what our words can do to the patient's body, of how they work inside him; and conversely, what their bodily symptoms - the frenzy of a boy scratching his body - can do to our own words and bodies. How specific - whether by projective identification, extractive introjection or attacks on linking - is what one body can stop another body thinking and saying? A symptom is always, among other things, a rule by which the object must abide. Eczema gets under people's skin.

---

\* Adam Phillips is principal Child Psychotherapist in the department of Child and Family Psychiatry at Charing Cross Hospital in London (the Wolverton Centre), and a member of the Guild of Psychotherapists. The author of *Winnicott* in the Fontana Modern Masters series and, recently, of *On Kissing, Tickling and Being Bored: Psychoanalytical Essays on the Unexamined Life* published by Faber and Faber, he has also edited books like *Charles Lamb : Selected Prose* and *Richard Howard : Selected Poems* (with Hugh Haughton) for Penguin.



So I want to describe, in Winnicott's terms, the kind of environment - the «nuisance-value» - the child's symptom created in the family and the treatment; the way his scratching punctuated the conversation, and what kind of punctuation it was. (In retrospect I think *orchestrate* may be more accurate than *punctuate*.) So, as I have said, from this point of view the symptom is a mostly unconscious attempt - exploiting, of course, a somatic predisposition - to create a certain kind of environment. In those cases of earliest onset, we cannot easily say that this is their intention so much as their consequence; though by the logic of secondary gain consequences become part of intentions. I was told, for example, in the referral letter from the paediatrician, that "mother complains that Tom scratches excessively with the result that more often than not she has to push him out of her bedroom and he sleeps in the living room". His symptom gets him to another place, and assumes a paternal function; it was also significant, as I found out, that she made him leave as she had done to his father. Through his symptom he was in a double identification with his father : the father who prohibits the son access to the mother and the father who is prohibited access to the mother. Rage, as we know, is often a solvent for confusion. But symptoms have a lot of psychic work to do.

The referral letter from the paediatrician told me the following. That Tom had first developed eczema as a toddler, and then again about six months before his father left, and he had had it ever since. Tom was being "teased, bullied and sworn at at school, and was beginning to stop going to school which, previous to eczema, he had enjoyed". His recent two week hospitalisation - in which his mother had not stayed with him - "had an excellent effect, his skin was in extremely good condition and he seemed happier on discharge". The paediatrician also mentioned that Tom's mother had asked him to support her request for rehousing because, in her view, "the area is making him scratch". Clearly both mother and son were both trying to get away from - to evacuate - something experienced as debilitating. On arrival in hospital, Tom had apparently been "very tearful and said he felt his mother did not want him". At every stage of separation - but not of rupture -, this is always both a wish and a fear. It is, of course, always revealing the point in the process when the family requests something from outside the family; as though it is assumed there is something the family itself does not have the resources to process.

In the first interview, Tom came with his mother and his mother's mother; he appears as a neat and timid little boy with a slightly cheeky look on his face. Mother told me that Tom's eczema was much better but that they were all concerned with their poor housing conditions - that they only had one bedroom, it was noisy, and above all the pigeons "kept banging at the window like they want to get in". Once mother started talking about the pigeons, Tom started frantically scratching his arms for the first time; up until then he had been, as I say, a rather demure, shy but composed little boy listening to his mother's story dutifully as though it was an important lecture. He was, she told me, terrified of the pigeons. I asked Tom if the pigeons felt left out? He stopped scratching as though the question had concentrated him, and said, "no..., they're pretending..., they like being outside really". I said, "perhaps they are worried you'll forget about them?" And he agreed and started furiously scratching. I asked him if it was the question or his answer that made him scratch? He shrugged his shoulders despondently and said "the answer"; and I suddenly felt a great pull of sadness. I said, "sometimes boys are worried that their mums will forget



them and sometimes they wished their mums would forget them". He giggled, as though I had told him a rude joke; at which point his mother, who has been listening attentively, intervened to say that Tom was not like a child, and that, just like her mother was her best friend, she was Tom's best friend. I asked what Tom would have to do when he wanted to be treated like a child? She replied by telling me that she wondered whether his eczema was a way of "getting attention"; that there were times when she was talking to friends, and particularly to her boyfriend, when he would feel left out and start scratching. I asked what it felt like he was saying when he did this and she said that he "needed her"; I wondered if this sometimes suited her and she grinned in agreement. I suggested that they might both be in a muddle; they weren't sure whether they wanted to be together all the time or apart all the time. Tom once again began scratching, and said in a hushed tone, "together, together". I suggested that the eczema made her look at him, but not be able to do anything for him...; but before I could finish my little lecture she interrupted with a kind of relish of disgust, "but it's revolting!". Prompted by something I immediately asked how Tom's dad fitted into the picture? And mother said in a sad, defeated bitter kind of voice that his dad was a "revolting" man who she had to kick out two years ago. I asked what was revolting about him - at which point Tom started scratching -, and mother said she didn't want to say. I wondered if Tom was holding on to his father by making himself revolting? Tom, coming to life, stopped scratching and shouted "NO!", and told me his dad was a pig and he never thought about him and never would. I said that perhaps everyone in the family felt that they had to agree that his dad was only a bad man? This was greeted with a dead silence; there was a great deal of anxiety in the room and quite quickly we found ourselves talking about their housing problem.

I did, of course, take this seriously, and on their own terms. But once everyone's defences has settled down, I asked by way of conclusion - noticing that Tom was tired and had had enough - whether anyone else had eczema in the family, at which point grandmother told me the story of mother's eczema : she had been a very clingy child who had got eczema just before puberty. Not surprisingly this story woke Tom up a bit, though I understood that he had heard it before on several occasions. I asked mother how she had got rid of it? And she said, with some pleasure : "I cured myself when I realised I wanted to show people my legs". I said, "when you wanted other people, apart from the family, to be interested in you?". She agreed with this and then her and her mother told me, with a good deal of affection, what a "wild girl" she had been as an adolescent. So I said, "perhaps in your family when people feel tempted to explore the world outside the family they get eczema?". This clearly interested all of them, and Tom was manifestly calmer. I said that I thought they had all been doing a lot of good work looking after each other, but perhaps we needed to understand what it was that they needed to protect each other from. We agreed to have one more family meeting with a view to offering Tom individual psychotherapy.

They arrived promptly for the next session and began by saying that Tom's eczema was continuing to improve. After this, there was a pause and mother said that there was something that she ought to tell me, something that our last session had "made her think about"; indeed she had been "depressed" last week and could hardly think of anything else. This confession was in fact the history of her early relationship with Tom. She told me that



Tom was a premature baby - six weeks early - and had spent the first few weeks of his life in an incubator. His mother, who was very young (seventeen) and felt "very inexperienced", was left alone in the maternity ward, "the only mother without a baby". After this terrible separation, she had not been eager to hold Tom; it was as though, she said, they had "missed a stage". She had never felt properly close to him and once she took him home her mother did most of the looking after. She still lived with her mother; her father had died just before she got pregnant and the father of her child lived nearby with his parents. He was clearly involved with and loved his son, but the couple's relationship was always stormy. It sounded as though mother had brought Tom home, given him to her mother - by whom he had been very well loved - and in considerable confusion and distress resumed her "wild" adolescence. It was a palpably desolate story. I said, "so you and Tom have had to find a way of getting to know each other". She agreed and said that Tom had first begun to get eczema when he was a toddler and began to "love danger". She described several incidents of Tom wandering off when she was shopping or exploring things he knew were dangerous like electricity points. Once he started taking risks and getting eczema, she "couldn't stop thinking about him". I said, "it sounds like you lost him when he was born and then when he started getting lost you found him again; but finding him released so much love in you that he needed to protect himself a bit with eczema". This clearly made sense to her and she said, "yes, it's like an armour". Throughout all this, Tom had been drawing a house on the floor and listening intently. This seemed to be the main work of the session.

When Tom had discovered new bits of independence and autonomy in himself, his mother had started to bond with him as though he were a new baby. But then his mother's delayed - or deferred - finding of Tom made what felt like an overwhelming demand on him. His eczematic "armour" functioned as a particular kind of boundary between them at a time when Tom would have been waking up to three-person relationships. But of course, like all symptoms, from a psychoanalytic perspective it was profoundly overdetermined. His mother's extreme concern mobilised a self-protective rage that was turned against himself. At each new stage of fresh curiosity about the world, Tom got eczema, partly perhaps to reassure his mother that the world was a dangerous place and therefore he needed her and could not do without her, at a time when she might be, as she was after his birth, feeling depleted and redundant. The eczema mobilises her love and concern but sets - or repeats - the limits of her capacity to modify his pain. It is, of course, interesting that when people have eczema they don't invite someone else to scratch it for them...

But it is also important to remember that, at a later date, Tom had actually witnessed his mother rejecting a man; she had, as the family story went, "kicked out" his father, soon after he had moved in with them, and because he was "revolting". And the full provenance of this crucial word mother was unable to speak (at least to me). We can, therefore, reconstruct a possible, an unavoidably tentative story. We can imagine Tom perhaps registering a very early experience of discontinuity, of being «dropped» in Winnicott's language; but of this being mostly compensated for by the hospital and her own mother constituting a sufficient holding environment, to which mother was some kind of adjunct. But he is nevertheless left with what we must call, for want of better language, a «memory-trace» that equates separation and independence with rupture. Somewhere in himself he believes - which is



also the wrong word - to an excessive degree that he can neither be contained or contain himself in his own skin. So risks are taken, almost compulsively, to test the environment, the environment of his skin and the world beyond his skin. Both to find out if they are different, and to find out who or what is there for him and what they are like. For example, can he be torn up by his own rage? How does the immediate environment read his eczema, what kind of invitation do they experience it as? What makes them disappear and what do they return for? And he can, retrospectively, give meaning to this early rupture by transposing the separation of his parents back on to it; reading that is to say, a pre-œdipal experience, œdipally (which may be all anyone ever does anyway).

And at an œdipal level for Tom, if men are rejected because they are revolting, then in order to be a man (like your father) you have to be revolting; if you are revolting, your mother rejects you. By the unconscious logic of identification, this must then suggest to the child that what is revolting about him is his maleness. It will, I hope, be obvious by now that Tom was in a very complicated predicament. What I said at the very end of what was an upsetting session, was that Tom was wondering what kind of man he wanted to be. And for the first time in the session he began to, though quite gently, scratch himself again. I suggested that, though Tom was obviously doing well - his skin was much improved, he was enjoying being back at school and he had a new best friend -, we should meet for a few individual sessions; to which Tom was very agreeable.



I would like, by way of a conclusion, to tell you something about the first session of individual psychotherapy; we met in fact six times and the therapy consolidated the work begun by the "crisis" hospitalisation. Broadly speaking, imaginative elaboration of the father made rage against the mother (and the father) more tolerable. It was as though Tom, once he could allow himself to stop propping up mother's version of his father, acquired more confidence in mother's resilience, her capacity to metabolise the intensity of his feelings. He became, in mother's words, "more impossible", less compliant as his eczema cleared up; and, during the six weeks in which I was seeing him, mother found a boyfriend and moved out of her mother's house to live with a girlfriend of hers.

When Tom arrived for the first session, he went eagerly to the drawing materials and started drawing a "knight in armour"; I remembered with him that his mother had described his eczema as armour. He ignored this and went on drawing, very absorbed. We sat in silence for about twenty minutes while he did this, and I was struck that he was drawing armour at the same time as making me feel that I would be violating his concentration if I was to start talking. We were definitely there together; there was a boundary between us but not an obstacle. On completing this beautiful drawing, he stared at it as though he were looking in the mirror, with a kind of intense blank curiosity. I asked him what happens when the knight takes his armour off? He said, "people come and see him... and they bark". I said, that sounds like a dream, and he told me he once had a dream in which a man took off his armour and dogs - "which he thought were his friends" - came up and bit him. I said, that sounds frightening, and he replied, "no, because I woke up". I said, you can't eat if you don't bite, and he smiled and made growling lion noises. I said, perhaps when you scratch



you're scratching those hungry dogs? He said, "yes, and stop talking". He then started looking round the room, as though for something else to do, and said, "have you got any glue?". I said, yes, I think so; and he said, becoming whimsical in a light-hearted way I hadn't seen before, "I think so, I think so", in a kind of half-mocking imitation of me, then paused and said, "what's *thinking*?". I said, what is it for you? and he replied very intently, "I asked first!". I said, it's trying to remember what you want. And he said, "I want to fly"; he said it with all the relish of imagined potency. It seems, in retrospect, an interesting transition: a demand for glue, through a question, which of course intrigued and surprised me, about thinking, to a wish to fly.

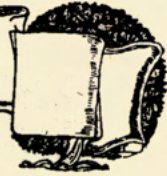
If a child has a fantasy that his mother controls his body, or a fantasy that she doesn't, it may be, among many other things, reassuring to find a symptom like eczema, that continually informs you about the limits of your mother's words; they do not stop the scratching. Since most children suffer from an excess of attributed meaning from parents and other adults (including analysts), an unreachable psychosomatic symptom can be a paradoxical area of privacy; a part of the self that defies intrusion. and this fits, I think, with what is developmentally a central paradox for the child (though its repetition during adolescence is often more vivid); that a good-enough environment can only be constituted by putting it at risk. A psycho-somatic symptom like eczema tests the integrity of the body and the family. A skin is a place in which and through which risks can be taken. The child, every so often - at points of growth -, has to test the environment; one might say, after Anzieu, has to test the skin of the self and the family, in the quest for resilience and permeability. «It is a healthy thing», Winnicott writes, «for a baby to get to know the full extent of his rage. [...] If a baby cries in a state of rage and feels as if he has destroyed everyone and everything, and yet the people round him remain calm and unhurt, this experience greatly strengthens his ability to see that what he feels to be true is not necessarily real.» (*The Child, the Family and the Outside World*, p. 62). If one of the aims of psychoanalysis is to increase the repertoire of possibilities for exchange, then we have to work out, for each symptom (which is always overdetermined), and for each individual (whose complexity always eludes us) which forms of exchange are being averted. And what is the catastrophe that this exchange appears to invite.

*Adam Phillips*





# THERE WAS AN OLD MAN WITH A BEARD



*Nursery Rhyme set to Music by Violet Gardiner*

Moderato.

There was an old man with a

The first system of music features a vocal line on a single staff and piano accompaniment on two staves. The key signature has one sharp (F#) and the time signature is 9/8. The vocal line begins with a rest followed by a series of eighth notes. The piano accompaniment consists of chords in the right hand and a rhythmic pattern in the left hand.

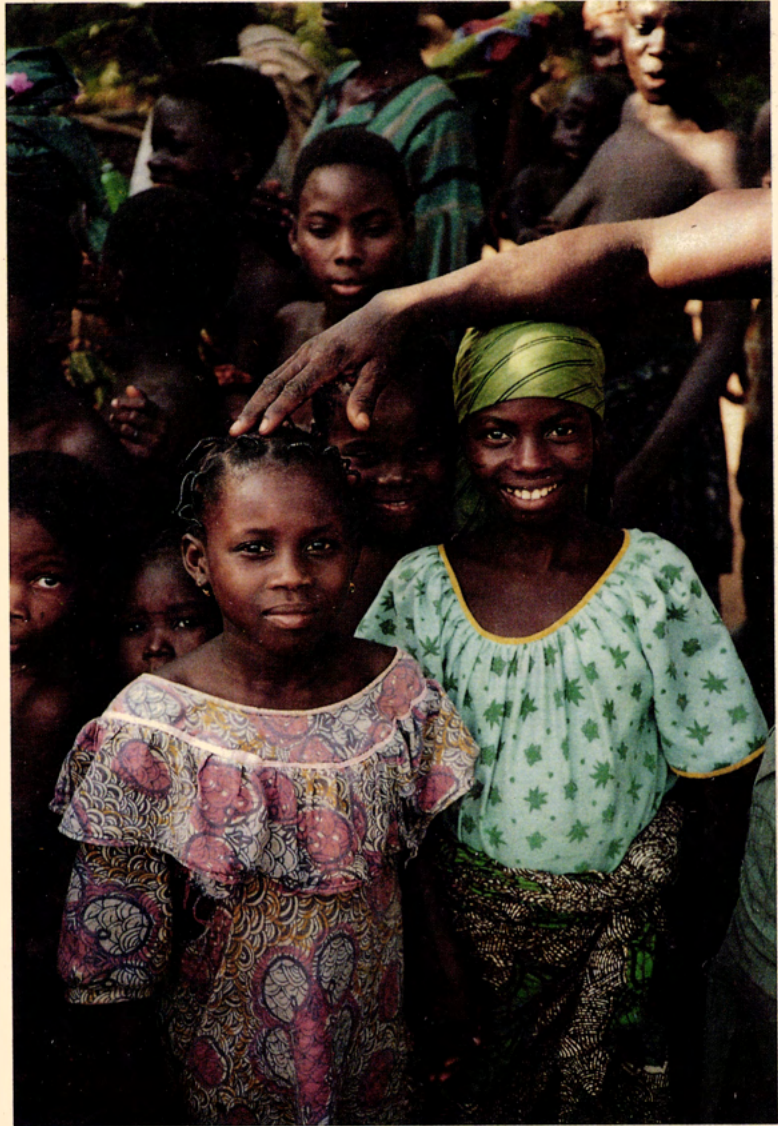
beard - Who said: "It is just as I feared! Two owls and a hen, four

The second system continues the vocal line and piano accompaniment. The vocal line has a rest followed by a series of eighth notes. The piano accompaniment continues with chords and a rhythmic pattern.

larks and a wren, Have all built their nests in my beard. Have all built their nests in my beard."

The third system concludes the vocal line and piano accompaniment. The vocal line has a rest followed by a series of eighth notes. The piano accompaniment continues with chords and a rhythmic pattern.







## *Savoir-Vivre*

Beaux enfants à dorer,  
Sachez que Cuisinière  
Est souvent femme et mère  
De l'Ogre solitaire.

Charmants enfants dodus,  
Attention ! Prenez garde  
A l'air louche de l'aile  
Attardée sur vos fronts,

Au bleu trop naturel  
Du bec de gaz pointu,  
Au doux chant parfumé  
De votre nourricière.

Lorsque l'on se fait grand  
Dans la jungle bien chaude,  
La prudence du ventre  
Est début de sagesse.



## «Unheimliche» et Transplantation d'Organes chez l'Enfant

par Karl-Leo SCHWERING \*

*Das Unheimliche* – en français *l'inquiétante étrangeté* – est un de ces termes qui, sans être une notion bien délimitée, ni surtout un concept, s'est pourtant taillé une place de choix, bien qu'ambiguë et singulière, dans la tradition terminologique freudienne. Place de choix, au sens où c'est un terme volontiers cité à l'occasion des circonstances, cliniques surtout mais également théoriques, les plus variées. Et place ambiguë de ce fait même, car, comme le précise Freud, «[...] il n'est pas moins certain que ce mot n'est pas toujours employé dans un sens dont on puisse donner une définition précise, de sorte que, la plupart du temps, il coïncide tout bonnement avec ce qui suscite l'angoisse en général.»<sup>1</sup> C'est cette appartenance à la classe plus large des sentiments ressortissant à l'angoisse qui en permet l'utilisation commode en même temps que souvent indéterminée, ce mot étant dès lors susceptible d'un usage équivoque. Place ambiguë aussi du fait de sa nature parfaitement intraduisible, le caractère périphrastique de l'expression “*inquiétante étrangeté*” ouvrant involontairement – mais inévitablement – la voie à des approximations d'usage et de sens.

Qu'à cela ne tienne! Le mot a fait fortune en français sous cette dénomination, et *l'aura* de mystère qui entoure tant le terme que la nature du vécu qu'il ne fait que suggérer, n'a pas peu participé à son succès. Pourtant, il n'est pas si courant ni surtout si facile, nous semble-t-il, de le rencontrer et de le repérer, nous aurions envie de dire «à l'état pur»<sup>2</sup> dans la réalité clinique, que ce soit dans le vécu du psychothérapeute ou dans celui du patient. A ce

---

\* Psychologue, psychothérapeute. Assistant à la Faculté de Psychologie de l'Université catholique de Louvain.

<sup>1</sup> S. FREUD, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 213-214. *Gesammelte Werke*, XII, pp. 229-230.

<sup>2</sup> C'est-à-dire dans le sens qu'implique le terme allemand, et dont Freud dégage les déterminants cachés, à savoir que «*l'inquiétante étrangeté* est cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier», et non dans un sens vague qui pourrait tout aussi bien être rendu par d'autres mots, tels que effrayant, lugubre, terrifiant et autres.



propos, il est à noter que, tout au long de son article, Freud puise abondamment dans le champ des productions littéraires et dans celui des faits divers du quotidien pour se mettre sur la trace de ce qui fait le noyau de l'*unheimlich* — délaissant son terrain de prédilection qu'est le divan et les enseignements que celui-ci lui prodigue d'habitude en priorité. En effet, de rares références sont faites à des expériences d'inquiétante étrangeté que lui auraient transmises ses patients. Freud semble plus désireux d'étayer sa recherche par un voyage étendu dans le monde des contes et des récits, ce qui a pour effet de conférer au mot un caractère de généralité qui, à juste titre, le place au-delà d'un cadre psychopathologique strict — bien qu'il relève également de ce dernier; mais Freud n'y fait allusion qu'indirectement, notamment par le biais d'une courte note biographique suggérant le caractère surdéterminé des thématiques particulièrement *unheimlich* de l'auteur de contes bien connu qu'est E.T.A Hoffmann.

Aussi prendrons-nous le risque de nous lancer, nous aussi, dans l'exploration et l'illustration de l'*unheimlich*, mais cette fois en nous plaçant sur le terrain clinique. Risque, en effet, que celui de vouloir aborder un fait clinique par le biais d'un terme dont nous avons signalé les pièges! Pourtant, la tentation de prendre ce risque est à la mesure de la force avec laquelle ce terme s'est imposé à nous au contact de plusieurs femmes qui, par leurs dires, nous suggéraient être en proie à un sentiment de cette nature. Nous voulons parler de parents, et surtout de mères d'enfants transplantés, que nous avons rencontrés à l'occasion d'un travail d'accompagnement psychologique proposé au moment de la greffe de leur enfant.

Quoi qu'il s'agisse là de situations vécues bien réelles, d'aucuns pourraient, non sans raison mais à condition de prendre quelque distance, y voir la mise en scène adaptée d'un récit à la E.T.A Hoffmann, tel celui de *L'Homme au Sable* que Freud analyse longuement dans son texte. Mais alors que dans ce récit il est question de l'arrachage des yeux, et en particulier ceux de l'étudiant Nathanaël que l'Homme au Sable (l'opticien Coppola) aurait insérés dans la poupée Olympia avec la complicité du professeur Spalanzani, la transplantation donne le plus souvent lieu, elle, au prélèvement d'autres organes — dans notre cas, le foie — qui sont ensuite insérés non pas dans une poupée, mais dans le receveur auquel on aura préalablement ôté le sien.

Au premier abord, ce rapprochement peut paraître gratuit; mais nous l'avons opéré à dessein, car il n'est pas impossible que les deux situations, aussi opposées soient-elles du point de vue de leur niveau de réalité respectif, puisent aux mêmes sources leur potentiel d'inquiétante étrangeté. Par ailleurs, cette entrée en matière permettra mieux au lecteur de ressaisir ce qu'il peut y avoir d'inquiétante étrangeté au sein d'une procédure, la transplantation, qui se banalise pourtant de plus en plus de nos jours — et tend donc à devenir familière, *heimlich* en allemand, alors même qu'elle présente, nous allons le voir, toute la panoplie nécessaire à l'événement le plus *unheimlich* qui soit.

Caroline, âgée de 10 mois, vient d'être transplantée il y a à peine deux jours. Je vais la voir aux Soins Intensifs, où je rencontre également sa maman. Celle-ci se dit étonnée que les choses aient pu aller si vite et si facilement. S'engage alors une discussion qui sera émaillée de commentaires, dont certains, d'apparence anodine, prendront une ampleur toute singulière dans la suite de l'histoire. La maman me signale tout d'abord qu'à ses yeux Caroline a



déjà changé: elle semble plus tonique et exécute des mouvements nouveaux qu'elle ne faisait pas avant la transplantation. Je demande à cette maman si cela représente déjà quelque chose pour elle que Caroline soit greffée, prenant exemple sur d'autres parents qui, dans la même situation, avaient du mal à réaliser ce qui était arrivé. "Le plus drôle, c'est de penser que ce n'est pas son foie à elle... j'aurais préféré qu'elle ait un morceau de mon foie à moi. Ce n'est pas que je l'aime moins parce que c'est le foie de quelqu'un d'autre, ou que je l'aimerais plus si c'était le mien, ce n'est pas ça, mais..." Ce n'est pas tout à fait cela, la maman cherche ses mots; et pourtant, il semble bien que ce soit en même temps cela, mais il lui est manifestement difficile de l'accepter.

A-t-elle pensé à la famille du donneur? Sur le moment oui, mais après "je dois avouer que non". Cette atmosphère empreinte de culpabilité et d'aveux corrélatifs s'étoffe encore lorsqu'elle constate qu'en fait, l'attente de la greffe revient à attendre que quelqu'un meure: quelqu'un qui donnerait son foie... Puis, se tournant à nouveau vers sa fille qu'elle caresse tendrement, elle fait soudainement ce commentaire: "Ce petit ventre, tout si petit, et déjà quelque chose de si grand!". Le message est clair: un si petit corps extrait d'un destin ordinaire par une intervention si démesurée, car *extraordinaire*. Il y a là comme une bousculade des rapports de mesure, une contradiction des ordres de grandeur qu'il n'est pas facile de penser.

Quinze jours plus tard, alors que j'ai plusieurs fois rencontré la maman en question depuis notre échange aux Soins Intensifs, je la revois avec sa fille dans le service réservé aux enfants transplantés. Caroline va bien, au point qu'il est question de la faire sortir à la fin de la semaine. Sa situation est donc en train de se normaliser, ce qui va marquer le ton de l'entretien, sa maman faisant des remarques plutôt prosaïques en rapport avec la joie du retour à la maison. Au moment où je m'appête à partir, croyant l'entretien sur sa fin, elle prend soudainement l'initiative et me reparle, comme il y a quinze jours mais avec beaucoup plus de véhémence, des changements qu'elle a observés chez sa fille. "Vraiment", Caroline a fait un "bond en avant incroyable" en si peu de temps. Elle essaye de formuler les sentiments que ces changements provoquent en elle, mais n'y parvient qu'avec peine, tellement l'affect sous-jacent se laisse difficilement saisir. En fait, c'est comme si le nouveau foie avait déclenché toutes ces acquisitions chez sa fille. Ce foie a l'air de tout commander. C'est bizarre, dit-elle, mais elle croyait connaître sa fille, et voilà que cette dernière est soudainement en train de changer, au point qu'elle ne ressemble plus tout à fait à l'image qu'elle en avait auparavant, et tout cela, simplement à cause de l'arrivée de ce nouveau foie...

C'est sur un ton songeur mais tourmenté qu'elle dit tout ceci, et l'on sent inmanquablement poindre le sentiment de l'étrange et de l'inquiétant chez cette femme. L'*unheimlich* vient de faire son apparition: sa fille, par l'intermédiaire de ce foie en effet étranger car de provenance inconnue, lui est devenue *unheimlich*, c'est-à-dire étrangement non familière. Pendant tout ce temps, elle observe sa fille, la scrute attentivement, comme si elle voulait, par son regard, cerner cette part d'étrangeté qui soudainement est apparue dans son être.

Je lui demande si le fait de savoir que le foie vient d'un autre enfant alimente son sentiment d'étrangeté, sur quoi elle tente de formuler un démenti, qui par un détour se mue en confirmation: elle me rappelle qu'elle aurait préféré donner un morceau de son foie à elle; de la sorte, en effet, la greffe serait restée une affaire de famille plutôt que la confrontation avec l'inconnu et le non familier. Elle se lance alors dans un récit touchant consacré à son



histoire avec Caroline depuis sa naissance, comme pour se ressourcer dans les événements bien connus et rassurants du passé, de nature à consolider une filiation désormais fragilisée par l'irruption de l'étranger inquiétant qu'est le nouveau foie. Elle se souvient de la naissance, où ce "petit être mignon" et au début bien portant lui a été donné; ensuite, ce furent les affres de la révélation de son handicap; et enfin, la greffe. Au fond, cette greffe est comme une deuxième naissance pour sa fille — mais une naissance dont elle, sa mère, aurait été exclue. Ce foie, elle me dit qu'elle aurait bien aimé au moins le *voir*; je sens bien que ce n'est pas tant une préhension scopique qui l'aurait intéressée, mais bien plutôt une saisie représentative: l'usage de son regard comme véhicule de participation, de contrôle et d'appropriation. En attendant, "on se sent exclu de tout ça"; je comprends bien vite que ce sentiment s'alimente à une autre source encore: les comportements nouveaux de Caroline sont en fait des comportements d'opposition, et, partant, d'exclusion de sa mère en dehors d'une scène désormais privée, autrefois théâtre généreux d'une communauté de partage. Elle est moins prête qu'avant la greffe à participer à des jeux d'échange que sa mère tente d'initier, moins prête aussi à se laisser manipuler docilement. Un biscuit qu'elle grignote, et que sa mère tente de lui prendre en guise de jeu, est jalousement mis en sécurité par un geste de retrait, que Caroline accompagne d'un grognement boudeur. Cette petite scène vient à propos pour illustrer les sentiments de la maman, car ce grognement, ce refus, voilà justement des attitudes inédites qui seraient apparues en même temps que la greffe.

L'entretien se termine sur une interrogation: lorsque Caroline sera plus grande et qu'elle en viendra à questionner ses parents sur la cicatrice qui lui traverse le ventre, comment réagiront-ils? Comment pourront-ils faire état d'une marque qu'ils ne portent pas eux-mêmes? Voilà un commentaire bien singulier, mais qui va dans le même sens que les propos précédents. De fait, est à nouveau pointée l'idée de la différence, l'idée que cette marque du corps n'est pas une marque familiale. Cette cicatrice, mais surtout l'organe greffé qu'elle dissimule, interrompt la logique d'une transmission transgénérationnelle, et vient durablement inscrire le non familial. "Cicatrice-ombilic", elle renvoie tout à la fois à cette autre naissance qu'est la greffe, à l'enfant qui en est sorti transformé, à l'enfant-donneur qui y a laissé sa vie, et à d'autres parents inconnus.

Après cette courte relation clinique, venons-en à une analyse détaillée des motifs qui la composent afin de juger de leur adéquation au terme directeur de notre propos. Mais tout d'abord, anticipons sur un étonnement qui pourrait surgir chez le lecteur quant au recours à un terme apparemment si délimité pour la lecture d'événements cliniques qui semblent largement le déborder, et qui pourraient au contraire autoriser un traitement très diversifié, à première vue plus exhaustif. En fait, loin de ne constituer qu'un moment du processus clinique, nous verrons que l'*unheimlich* est en réalité l'organisateur du dit processus, et ce par le truchement de ses éléments constitutifs. Mais ces derniers, telle la partie immergée d'un iceberg, en viennent à s'effacer au profit du sinistre et brutal éclat, faussement éphémère, de l'affect en question.

Par ailleurs, nous avons pu remarquer que cette curiosité clinique ici relatée n'est pas un fait isolé. D'autres mères et d'autres entretiens nous ont régulièrement confronté à l'inquiétante étrangeté, à peu près dans les mêmes circonstances, ce qui nous autorise à lui



accorder un statut autre que seulement anecdotique, ainsi que de pressentir son caractère heuristique.

La relecture attentive des motifs générateurs d'inquiétante étrangeté répertoriés par Freud, et leur mise en parallèle avec l'histoire de Caroline, permettent une découverte assez extraordinaire, à la fois déconcertante et convaincante: à peu près la totalité de ces motifs s'y retrouvent, soit sous une forme manifeste, quasiment caricaturale (d'où le rapprochement, ci-dessus, avec le conte d'Hoffmann), soit sous une forme plus voilée.

Commençons par les plus évidents. «Des membres séparés, une tête coupée, une main détachée du bras comme dans un conte de Hauff, des pieds qui dansent tout seuls comme dans le livre déjà mentionné d'A. Schaeffer, recèlent un extraordinaire potentiel d'inquiétante étrangeté, surtout lorsque, comme dans le dernier exemple, il leur est accordé par-dessus le marché une activité autonome.»<sup>3</sup> Au risque de dramatiser un peu, on aurait envie de renchérir encore en disant: surtout lorsque, comble de l'horreur, on est amené à être en commerce régulier avec ces membres autonomes, car obligé de les incorporer.

L'organe transplanté est ce membre coupé, détaché, possédant une sorte d'activité autonome puisqu'il ne se montre pas solidaire du corps dont il est retranché: au lieu de partager le sort funeste de l'enveloppe charnelle retournant à l'état de poussière et l'ayant abrité jusque-là, le greffon, comme on l'appelle, ira continuer sa vie ailleurs, dans un autre corps. Cette autonomie, toute relative car suspendue aux géniaux artifices de la médecine, va pourtant en favoriser une autre, imaginaire celle-là, et de ce fait bien plus prolifique en matière de déclenchement de l'*unheimlich*. Le greffon se voit en effet affublé d'un statut qui dépasse de loin sa simple fonction biologique, car il est toujours investi d'une fonction de représentation allant régulièrement jusqu'à l'anthropomorphisation. En effet, le greffon, par sa seule présence, *représente* son ancien possesseur – le donneur décédé – et favorise l'évocation de son souvenir. Quant à l'anthropomorphisation du greffon, elle revient à lui attribuer, selon le mécanisme du *pars pro toto* (la partie pour le tout), une partie ou la totalité des caractéristiques biologiques et psychiques du donneur, dont le greffon serait en quelque sorte devenu le siège posthume. En cette qualité, le greffon est imaginé exercer pour le moins un pouvoir d'influence sur la vie de son receveur. Il arrive ainsi régulièrement que des parents d'enfants transplantés se demandent si leur enfant n'aurait pas "attrapé" la personnalité du donneur en même temps que son organe.

C'est avant tout ce dernier aspect, additionné à ceux déjà évoqués par Freud, qui confère indubitablement à la procédure de la transplantation son caractère d'inquiétante étrangeté auquel la mère de Caroline a été particulièrement sensible. Ce foie, qui semble tout diriger, comme elle le dit, qui se révèle être le grand chef d'orchestre ("tout si petit et déjà quelque chose de si grand") des transformations physiques et comportementales de sa fille, est bien un de ces membres coupés décelés par Freud dans quelques "morceaux choisis" de la littérature fantastique.

En fait, ce premier motif donné en guise d'introduction contient déjà en grande partie les suivants, lesquels s'entrecroisent et se superposent. Et avant tout, le monde des morts, car

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 250. G.W., p.257.



«ce qui paraît au plus haut point étrangement inquiétant à beaucoup de personnes est ce qui se rattache à la mort, aux cadavres et au retour des morts, aux esprits et aux fantômes.»<sup>4</sup> De nouveau, il n'est pas difficile de faire le parallèle avec la situation qui nous occupe. Non seulement la mort est omniprésente, mais elle l'est de surcroît à travers les différentes facettes évoquées dans la citation ci-dessus. La mort est présente, en premier lieu, par le simple fait que le receveur y est confronté à travers la perspective de l'issue souvent mortelle de sa maladie (d'où le revirement permis par la greffe salvatrice). Ensuite, c'est le donneur qui se fait le protagoniste de différentes autres figures de la mort. D'abord cadavre (on parle du "donneur de cadavre"), nous venons de voir qu'il opère un retour, une sorte de réincarnation, par le truchement d'un ou de plusieurs de ses organes, et peut même, à défaut de se transformer en esprit ou fantôme, se pérenniser sous les traits d'un ange gardien (nous pensons à la mère d'une fille de 5 ans qui lui expliquait que le donneur était devenu son ange gardien au ciel). De la sorte, le donneur n'est décidément pas et ne sera probablement jamais un mort comme les autres. Au contraire, il risque de développer un singulier pouvoir de domination, proche de celui exercé par les morts chez les primitifs analysés par Freud dans *TOTEM ET TABOU*<sup>5</sup> — de quoi amplifier son pouvoir de fascination et d'inquiétante étrangeté.

Avec le motif suivant nous restons proches du monde de la mort, lequel lui sert souvent de source d'inspiration. Nous voulons parler de ce que Freud a dénommé le «principe de la toute-puissance des pensées». «Les derniers exemples d'inquiétante étrangeté mentionnés dépendent du principe qu'à l'instigation d'un patient j'ai nommé la "toute-puissance des pensées". Nous ne pouvons plus désormais méconnaître le terrain sur lequel nous nous trouvons. L'analyse des cas d'inquiétante étrangeté nous a ramenés à l'antique conception du monde de l'animisme, [...]»<sup>6</sup>. Le patient en question, l'Homme aux Rats, avait eu un sentiment d'inquiétante étrangeté suite au décès, par attaque cardiaque, d'un vieux monsieur dont il avait précisément souhaité la mort sous cette forme quelques jours plus tôt. La mère de Caroline, elle, *avoue* n'avoir plus beaucoup pensé à la famille du donneur depuis la greffe, mais constate que l'attente de cette dernière revient à l'attente du décès d'un donneur. En lisant entre les lignes de son discours, on peut déceler chez cette femme l'idée et l'angoisse d'avoir, par son attente impatiente, provoqué ou du moins précipité la mort du donneur. C'est en tout cas ce que d'autres parents expriment parfois explicitement, et ce d'autant plus lorsque une attente trop longue les a rapprochés d'une issue dramatique, la vie de leur enfant ne tenant plus qu'à un fil. Dans ce cas, le désir de mort se fait conscient, se peuple d'images et de pensées oppressantes qui lui donnent une consistance insupportable. Cette consistance est souvent suffisamment forte pour résister aux rationalisations à visée déculpabilisante offertes aux parents en guise de consolation ("Ce n'est pas vous, rassurez-vous... le donneur serait mort de toute façon..."). Par la même occasion, voilà que les parents croient avec angoisse devoir endosser le rôle du mauvais œil, du jeteur de mauvais sort, du *gettatore* comme Freud l'appelle selon la tradition latine en matière de superstition.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 246. G.W., p. 254.

<sup>5</sup> S. FREUD, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1965. Voir en particulier les pages 70 à 78.

<sup>6</sup> S. FREUD, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, *op. cit.*, pp. 244-245. G.W., p. 253.



Après ces motifs que nous avons qualifiés de manifestes, nous croyons pouvoir en déceler deux supplémentaires, moins directement repérables.

Et tout d'abord le motif du double. Citons encore Freud à ce propos: «Il s'agit du motif du double dans toutes ses gradations et spécifications, c'est-à-dire la mise en scène de personnages qui, du fait de leur apparence semblable, sont forcément tenus pour identiques [...] de sorte que l'un participe au savoir, aux sentiments et aux expériences de l'autre; de l'identification à une autre personne, de sorte qu'on ne sait plus à quoi s'en tenir quant au moi propre, ou qu'on met le moi étranger à la place du moi propre — donc dédoublement du moi, division du moi, permutation du moi — [...]»<sup>7</sup>

Dans le contexte de la transplantation, le motif du double apparaît au moins à deux niveaux différents. Un premier niveau se rapporte aux phénomènes de confrontation imaginaire des parents de l'enfant transplanté aux parents de l'enfant décédé. Les phénomènes identificatoires peuvent ici être d'une telle intensité que certains parents déclarent vivre et sentir la douleur des autres parents au point de considérer être devenus, eux aussi, les parents de l'enfant décédé. Parallèlement, ceci implique que les parents du petit défunt ont acquis une paternité imaginaire à l'endroit de l'enfant transplanté, par l'entremise du greffon salvateur dont ils ont fait don. Il y a donc bien un couple de parents et son double. Mais il faut se rappeler que le double en littérature est une figure essentiellement dialectique, car il est porteur de traits identiques, et donc familiers, mais également de traits non familiers, en réalité méconnus, qui correspondent aux zones d'ombre, aux forces inconscientes inavouables de la personnalité du héros (voir à ce propos la célèbre figure du Dr Jeekyll/Mr Hyde). Nous retrouvons ce jeu dialectique en transplantation dans le fait que les destins des deux couples de parents sont essentiellement opposés: les uns perdent leur enfant, les autres voient le leur renaître à la vie. Pourtant, cette opposition ne fait qu'accroître le phénomène du double. En effet, le drame des parents du donneur peut être vécu inconsciemment par les parents de l'enfant transplanté comme l'actualisation dans la réalité, chez leur double, de leur désir à eux que leur propre enfant vienne à mourir. Ce désir, souvent préconscient et parfois même douloureusement verbalisé, a trait à l'inévitable ambivalence affective qu'ils nourrissent à l'endroit de l'enfant, exacerbée par le fait que ces parents vivent des situations extrêmes. Comment, en effet, ne pas désirer parfois le décès d'un être auquel ils sacrifient leur vie, et dont la survie est en plus loin d'être garantie? Au désir que l'enfant vive et soit transplanté s'adjoint un double désir de mort: désir que l'enfant meure, désir qu'un donneur meure.

Le double fait son apparition encore à une deuxième niveau, qui découle d'ailleurs de tout ce qui précède: le donneur est souvent amené à être le double du receveur, et/ou inversement. L'expérience nous fait dire que ce double-là est perçu de manière plus fréquente et plus durable par les parents, comme si l'alliance de chair entre le donneur et le receveur continuait à alimenter leurs productions imaginaires au-delà du moment de crise qu'est la greffe, alors que le double parental vu ci-dessus s'estompe plus vite. En effet, le donneur restera encore longtemps dans les mémoires à travers l'empreinte d'une interrogation complexe, qui ne sera peut-être jamais tout à fait résolue: de quelle nature est donc le lien qui le lie au receveur? Quel statut donner à ce lien, et au sein de quel système relationnel? Tantôt les

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 236. G.W., p. 246.



parents se décident à lui donner une place dans leur réseau de parenté propre (nous pensons à des parents qui estimaient que le donneur était devenu le frère de l'enfant transplanté), tantôt c'est d'une parenté spirituelle dont il est question (pour rappel: le donneur ange gardien), tantôt encore le donneur est repris dans le réseau plus flou des relations d'amitié (le donneur, sorte d'ami généreux et vertueux ayant donné sa vie pour l'enfant).

Dans tous les cas, le motif du double est présent avec plus ou moins d'intensité dès le moment où l'enfant est vu comme différent, changé par rapport à la période pré-greffe, et qu'apparaît le fantasme d'une transmission des caractéristiques morphologiques et/ou psychologiques du donneur vers le receveur. A ce moment-là, c'est l'enfant transplanté qui fait office de double: sosie ou alter ego d'un mort dont, pour une partie qui reste mystérieuse, il reprend le flambeau existentiel.

Enfin, nous terminerons cette série de motifs avec celui que Freud dénomme le retour permanent du même et qui a ses racines dans la compulsion de répétition. «Le facteur de répétition du même ne sera peut-être pas reconnu par tout un chacun comme source du sentiment d'inquiétante étrangeté. D'après mes observations, il est indubitable qu'à certaines conditions, et combiné avec des circonstances précises, il provoque un tel sentiment, qui rappelle en outre la détresse de bien des états de rêve.»<sup>8</sup>

La tentative d'établir un parallèle entre le contenu de ce motif et un aspect de la situation de transplantation pourra paraître discutable, mais nous nous y risquons tout de même, au vu de l'intérêt que revêt cet aspect et de son haut niveau de généralité. Nous voulons parler de la greffe souvent envisagée comme une *re-naissance* ou une deuxième naissance. Il est ici important de signaler que ce n'est pas tant l'analogie formelle entre la greffe et la naissance qu'il importe de relever (l'enfant renaît à la vie grâce à l'opération, il est rattaché à un tube respiratoire équivalent à un cordon ombilical, etc.), mais bien plutôt la similarité de contexte affectif entre ces deux événements. Voilà qui explique aussi en quoi ce vécu peut être imprégné d'inquiétante étrangeté, car les réminiscences en rapport avec la naissance sèment le trouble dès le moment où il s'agit là de matériel pré- ou inconscient, soudainement remobilisé par la greffe. Matériel souvent refoulé après coup par les parents, et surtout la mère, dans la mesure où l'horreur du diagnostic de malformation vient ternir et surtout trahir les moments de grâce de la naissance. La greffe confronte donc à du familier inquiétant — les affects liés à la naissance — par le truchement d'un retour du même, par la répétition modifiée d'un scénario connu.

Mais il y a probablement plus. Il n'est pas rare que la parturiente, au moment de découvrir pour la première fois son bébé et encore quelque temps après, soit saisie par un sentiment indéfinissable d'angoisse, mélangé à de l'étrangeté. En effet, ce bébé n'est pas accepté immédiatement tel quel. Un temps de latence plus ou moins long est consacré à apprivoiser cet étranger qui, devenu bébé réel non familier, s'écarte du bébé imaginaire familier. Ce n'est qu'à la faveur d'un état psychique particulier, que Winnicott a dénommé la *préoccupation* (ou *sollicitude*) *maternelle primaire*, que la mère et le bébé se familiariseront l'un à l'autre. «Cet état organisé (qui serait une maladie, n'était la grossesse) pourrait être comparé à un état de repli, ou à un état de dissociation, ou à une fugue, ou même encore à un trouble plus

---

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 239. G.W., p. 249.



profond, tel qu'un épisode schizoïde au cours duquel un des aspects de la personnalité prend temporairement le dessus.»<sup>9</sup> Ce repli, cette fugue, la mère l'opère en se mettant à la disposition totale de son bébé, au point de se fondre à lui, mais en lui imprimant, on aurait envie de dire en lui *greffant* son univers psychique à elle.<sup>10</sup> Au fond, le bébé devient en quelque sorte le double psychique de sa mère, et il n'y a qu'à relire la citation de Freud à ce sujet, en la rapprochant de la notion de préoccupation maternelle primaire, pour se convaincre que nous sommes là en présence de phénomènes psychiques homologues, sinon équivalents.

La greffe confronte les parents à une situation comparable à celle décrite ci-dessus. Au lieu de sortir du ventre maternel, l'enfant sort de la salle d'opération — ce lieu interdit et souvent mystifié qui prend des allures de temple initiatique — et les parents ne le redécouvrent qu'une fois autorisés à pénétrer aux Soins Intensifs. A partir de là, l'enfant est comme un nouveau-né, un peu autre, un peu étranger. A partir de là, ses parents n'auront de cesse de le scruter, de l'observer, de guetter d'éventuels changements. La mère de Caroline nous en a donné une belle illustration, et ses commentaires nous permettent également de relever en quoi le scénario de cette deuxième naissance est sensiblement différent du premier: en effet, elle en est exclue. Ce n'est pas elle qui a enfanté cette fois. Elle aurait préféré donner un morceau de son foie à elle — tout comme elle a donné son ventre mais aussi "greffé" son monde inconscient à elle la première fois. Du même coup, le potentiel d'étrangeté de l'enfant en est accru: alors qu'à la naissance ce potentiel peut être surmonté, nous venons de le voir, par la préoccupation maternelle primaire, la greffe confronte la mère à une étrangeté irréductible car résistante, face à laquelle elle tend à se sentir impuissante. Comment se réapproprier cet enfant qui est devenu autre? La mère de Caroline exprime cette impasse à sa façon: "Ce n'est pas que je l'aime moins parce que c'est le foie de quelqu'un d'autre, ou que je l'aimerais plus si c'était le mien, ce n'est pas ça, mais...". L'amour, c'est aussi de pouvoir se reconnaître dans l'autre. C'est ce que sa fille ne lui permet plus de faire comme avant. A ce sujet, on peut s'interroger sur le véritable sens des comportements d'opposition de Caroline. Signe normal et prévisible d'un développement psychologique lui donnant des appétits d'autonomie, ou défense par rapport à une mère qui, en proie au doute, redouble son emprise sur sa fille? A ce stade, la question restera nécessairement ouverte.

Nous voilà au bout de la présentation des motifs suscitant en priorité, selon Freud, des sentiments d'inquiétante étrangeté. A chaque fois il nous a paru possible d'en faire le repérage au sein de l'histoire de Caroline et de sa maman, qui est en fait l'histoire de bien d'autres enfants transplantés et de leurs parents. Mais il nous faut préciser que cette pré-

<sup>9</sup> D.W. WINNICOTT, *De la Pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969, p. 287.

<sup>10</sup> Cette "greffe" s'opérera par le biais de l'interprétation que la mère fera du vécu émotionnel de son bébé. Or, ces interprétations seront nécessairement imprégnées de matériel projectif portant la marque de ses contenus psychiques. Voir à ce sujet notamment S. LÉBOVICI qui parle du bébé comme d'un support pour les projections fantasmatiques de la mère, l'inconscient de cette dernière devenant le monde de l'enfant (*Le nourrisson, la mère, et le psychanalyste*, Paris, Le Centurion, 1983). Mais il nous faut tout de suite préciser que cette "greffe" ne restera jamais que partielle, car une part d'étrangeté restera toujours irréductible chez l'enfant, celle-ci constituant précisément le germe de sa différenciation, et donc de sa subjectivation future.



sensation n'implique pas que tous les parents soient soumis à la charge d'inquiétante étrangeté de chacun de ces motifs. Il est plus probable que chaque parent sera sensible à l'un ou l'autre de ces derniers, voire éventuellement à aucun, et ce en fonction de son économie psychique personnelle. Ceci dit, une fois l'affect rencontré chez un parent, il sera de toute manière toujours difficile de l'attribuer avec précision à l'action exercée par l'un ou l'autre motif, étant donné leur haut degré d'intrication.

Ceci nous conduit à nouveau à Freud, et à la distinction qu'il propose de faire entre deux ordres différents de causalité qui seraient à la base du sentiment d'inquiétante étrangeté: «Le résultat auquel nous parvenons se formulerait alors dans ces termes: l'inquiétante étrangeté vécue se constitue lorsque des complexes infantiles *refoulés* sont ranimés par une impression, ou lorsque des convictions primitives *dépassées* paraissent à nouveau confirmées.»<sup>11</sup> Si Freud parle d'inquiétante étrangeté vécue, c'est qu'il tient à la distinguer de l'inquiétante étrangeté de la fiction qui «mérite d'être considérée à part. Elle est avant tout beaucoup plus riche que l'inquiétante étrangeté vécue, elle englobe non seulement celle-ci dans sa totalité, mais aussi d'autres choses qui ne peuvent intervenir dans les conditions du vécu.»<sup>12</sup>

Ces citations appellent plusieurs remarques. Tout d'abord, il nous semble que c'est précisément parce que le contexte très particulier de la transplantation d'organes s'apparente au monde de la fiction (au sens où il s'y passe des choses extraordinaires, à la frontière du *magique* ou du *miraculeux*, comme disent les parents) qu'il présente une aussi forte concentration de motifs potentiellement *unheimlich*. Ce qui, selon Freud, a peu de chances de se produire dans les conditions du vécu, se produit tout à fait couramment en transplantation. Il est dès lors difficile pour beaucoup de parents de se soustraire complètement à un vécu d'étrangeté, même pour celui qui aurait «[...] liquidé en lui, radicalement et définitivement, ces convictions animistes [...]»<sup>13</sup> comme le dit FREUD, et même si l'on se rappelle que la transplantation tend à se banaliser au fil des ans, au point de perdre son caractère extraordinaire.

Venons-en au modèle causal proposé par Freud. Alors que l'inquiétante étrangeté provoquée par la résurgence de convictions primitives dépassées ne suscite guère de commentaires<sup>14</sup>, celle qui aurait pour fondement des complexes infantiles refoulés nous oblige à nous demander de quelle nature ceux-ci pourraient être dans le cas qui nous occupe.

<sup>11</sup> S. FREUD, *op. cit.*, p. 258. G.W., p. 263.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 256. G.W., p. 262.

<sup>14</sup> En effet, dans sa citation, Freud semble faire une sorte de postulat à coloration cognitive qui, par le fait même, n'engage pas la dynamique inconsciente du sujet. De la sorte, l'inquiétante étrangeté ressortissant à cette catégorie s'apparente à un accident de parcours sans autre implication pour le sujet, et donc sans grand intérêt. Il est d'ailleurs amusant de constater que les anecdotes personnelles livrées par Freud n'appartiennent qu'à cette catégorie – ce qui le met bien à l'abri de toute spéculation sur d'éventuels complexes infantiles personnels, qui sont justement l'apanage de l'autre catégorie. Pourtant, tout ne semble pas si simple, car quelques lignes plus loin, Freud juge bon de faire remarquer que «Si l'on songe que les convictions primitives sont liées de la manière la plus étroite aux complexes infantiles et y trouvent à vrai dire leurs racines, on ne s'étonnera pas beaucoup de voir ces délimitations s'estomper» (*op. cit.*, p. 258). Par ailleurs, nombre d'exemples donnés par Freud, notamment celui en rapport avec l'Homme aux Rats, portent de fait la trace de matériel refoulé, alors qu'ils sont censés appartenir à la catégorie des convictions primitives dépassées.



Rappelons tout d'abord que, pour plusieurs des motifs présentés ci-dessus, nous avons déjà proposé des hypothèses à ce sujet (désir de mort à l'endroit de l'enfant transplanté, affects refoulés en rapport avec la naissance). Reste à nous demander si une des hypothèses de Freud, qui revient à faire le rapprochement entre complexe de castration et effet d'inquiétante étrangeté émanant de membres coupés, pourrait s'appliquer au contexte de la transplantation, et en particulier au vécu de la maman de Caroline. A défaut de plus de détails pour nous forger une conviction, nous nous contenterons d'un jeu d'hypothèses. Rappelons en premier lieu que c'est bien en rapport avec un organe coupé — le nouveau foie de sa fille — que le sentiment d'inquiétante étrangeté a surgi chez la mère de Caroline. Ses commentaires à ce sujet nous semblent suffisamment éloquents. Il n'est pas impossible que la représentation de ces organes retranchés (celui de sa fille et celui du donneur), éventuellement exacerbée par le contexte hospitalier où le corps, et surtout le corps morcelé, est particulièrement mis à l'honneur, ait pu remobiliser des angoisses de castration chez cette femme. Mais nous nous demandons s'il ne faut pas aller plus loin et faire l'hypothèse que cet organe coupé n'est que le symbole-écran d'une castration plus fondamentale, ayant trait à la perte, à la coupure du lien privilégié (pour ne pas dire fusionnel) entre elle et sa fille. Caroline, appendice du corps de sa mère, est brutalement arrachée à elle par le biais de la greffe et de l'organe étranger qui a valeur de *tiers castrateur*. Et en effet, à partir de là, ce n'est plus elle qui dirige tout, c'est ce foie "trouble-amour", qui s'empare de sa fille. Dès lors, ces développements permettent de mieux comprendre la valeur du souhait exprimé par la mère: en donnant un morceau de son foie elle aurait reconduit l'union charnelle autant que l'union psychique entre elle et sa fille.

Mais il est temps de faire une mise au point de nature à éviter tout malentendu. Les développements ci-dessus se veulent libres de tout parti-pris hygiéniste, qui reviendrait à conférer une valeur positive, structurante, voire même nécessaire au scénario de castration présenté ci-dessus. Il n'est pas dans notre propos de prendre position à ce sujet, et ce d'autant moins que les éléments cliniques ici fournis sont bien trop minces pour permettre tout jugement tranché. En effet, on pourrait tout autant considérer que l'inquiétante étrangeté de la greffe et de l'organe greffé représente une coupure par trop brutale, voire même destructurante dans l'économie relationnelle de l'enfant et de ses parents. Le lecteur pourra s'étonner de cette mise au point qui s'apparente à une mise en garde, mais elle prend tout son sens dès le moment où il nous faut évoquer les discussions très actuelles, dans le monde de la transplantation, en rapport avec le don d'organe à partir de donneur vivant<sup>15</sup>. En effet, une des clés de ce débat, du moins pour ce qui concerne les répercussions psychologiques de cette technique, touche aux possibles bénéfiques que pourraient en retirer les parents, assurés d'une part d'avoir tout tenté pour leur enfant, et d'autre part d'éviter les désagréments qu'entraîne le don à partir de donneur de cadavre.

Le donneur vivant, rempart contre le surgissement de l'*unheimlich* en transplantation d'organes? On pourrait en effet poser le problème de la sorte, même si la question reste encore largement ouverte. Mais il est certain que cette alternative paraît séduisante, puis-

<sup>15</sup> Ces discussions sont surtout actuelles dans le champ de la transplantation hépatique où la technique du donneur vivant apparenté est encore très récente, alors qu'elle est couramment pratiquée, et depuis déjà longtemps, en transplantation rénale.



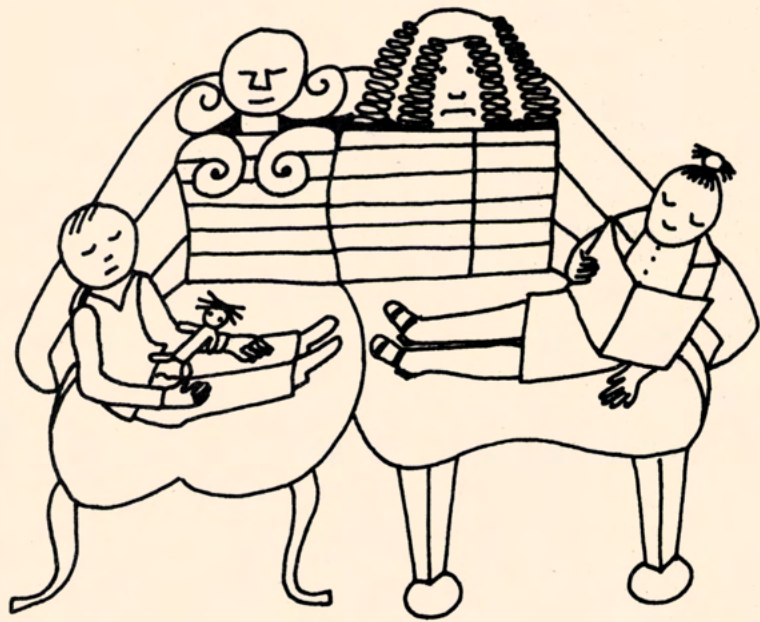
qu'elle revient à mettre du familier là où le donneur de cadavre introduit le non familier inquiétant. C'est du moins ce qu'espèrent les parents, et que la mère de Caroline regrette de ne point avoir pu réaliser. Or, rien n'est moins sûr. Car n'est-ce pas là se bercer d'illusions que de penser esquiver ainsi une réalité que la greffe, certes, dispense de manière particulièrement brutale, mais qui fondamentalement s'impose à chacun d'entre nous tout au long de notre existence? A savoir, la nature irréductible de l'inquiétante étrangeté logée au fond de notre être, et dont les "annexes", fruit de notre incessant travail de colonisation psychique, nous renvoient en priorité le reflet puisqu'elles en sont nécessairement porteuses. Nous voulons parler de l'enfant comme d'une de ces "annexes", car il l'est dès le moment où il devient dépositaire d'une partie de nos contenus inconscients, et donc du non familier — paradoxalement le plus intimement familier qui soit — qui s'y cache.



La discussion est loin d'être close, cela va de soi. Nous espérons au moins avoir réussi à faire entrevoir, à travers la catégorie de l'*unheimlich*, à quel point le domaine de la transplantation s'avère être un réservoir inattendu de problématiques humaines générales: celles-ci s'y révèlent avec une acuité particulière, même si c'est à l'arrière-plan d'une scène où ce sont les décors rutilants de la haute technicité médicale qui, bien souvent, captent l'attention.

Karl-Leo Schwering







## Contre la Fonction «paternelle»

par Francis MARTENS

La psychanalyse ne croit pas à l'innocence. En tout cas, pas à l'innocence des mots. Ce qui ne l'empêche d'emboîter le pas, aussi souvent qu'à son tour, au discours idéologique. Ce dernier, on le sait, sert à donner apparence de légitimité à ce qui n'est en réalité que rapport de forces. Il excelle dans l'emploi pervers du langage. Les groupes dominants -c'est une constante- ont l'art de convertir en hiérarchies les différences qui leur conviennent, en feignant de voir en celles-ci les causes «naturelles» de leur domination. Rendu conforme à «l'ordre voulu par Dieu», un pur produit culturel se voit de cette façon figé dans l'absolu d'une « nature des choses».

Les rapports entre les sexes n'échappent pas à ce traitement. A la fois adulées et craintes, les femmes, sous divers prétextes «théologiques» ou «physiologiques», se sont vues tout autant dominées — voire même quelquefois reléguées. Homme de son temps, Sigmund Freud n'a pas échappé à l'idéologie du discours ambiant. Sa part d'inalysé, coïncidant avec les limites évasives du *dark continent*, le rendait vulnérable aux stéréotypes masculins. Il arrive que la rencontre de ces clichés et des conceptions freudiennes les plus novatrices en matière de sexualité rende l'écheveau malaisément démêlable. Le fils d'Amalia, en tout cas, a tenu sur les femmes et la féminité des propos quelquefois surprenants. Qu'il n'y ait dans l'Inconscient, par exemple, qu'un sexe -le masculin- est une proposition qui ne se vérifie cliniquement qu'à condition d'ajouter qu'il s'agit de l'Inconscient du garçon. Que la femme possède -malgré tout- un petit «fait-pipi» (*Wiwimacher*) appelé «clitoris» (sic), laisse planer un doute sur les compétences anatomo-physiologiques de celui que le Petit Hans et son père appelaient «le Professeur». Quant à la description de la «femme de trente ans», elle eut fait s'étrangler Honoré de Balzac. Bien que la psychanalyse ait apporté, depuis lors, quelques nuances, la *doxa* freudienne a été au fond peu remise en question. Rarement un système aura été capable d'ébranler à ce point les idées reçues, tout en cultivant aussi efficacement l'argument d'autorité.

Jacques Lacan, pour sa part, s'est autorisé d'un «retour à Freud». Tantôt bannière contre des zéloteurs orthopédiques du *moi*, tantôt redécouverte de concepts oubliés (tel celui d'*après coup*), tantôt label servant à garantir des avancées personnelles, tantôt enfin déploiement réel de l'héritage freudien, ce «retour» n'a jamais rencontré meilleure fortune que du côté de la *fonction paternelle*. Le père -mort- de la «Horde primitive», celui du Décalogue, de l'Hystérique, ou du Complexe d'Œdipe, ont trouvé, dans le creuset lacanien, le ressort d'une *fonction* dont la défaillance peut rendre compte de nombre de pathologies. Le rôle du *tiers*, le fonctionnement du registre *symbolique*, la notion même de *signifiant*, y ont hérité d'un outil conceptuel propre à dépasser tant les pièges de l'anecdote



psychologique que ceux de la pure abstraction. Ce concept, comme souvent dans la singulière épistémologie psychanalytique, n'est pas éloigné de ce que mettent en place les mythes fondateurs, et s'énonce lui-même comme une métaphore. Le plus «mythique» des séminaires de Lacan (celui qui avorta dans le maelström feutré des soubresauts de la horde psychanalytique) devait porter sur *Les noms du père* et faire la part belle aux mythes bibliques. Lacan s'est toujours refusé à reprendre ce séminaire, mais cet «objet perdu» a laissé des marques. Au fil du temps, la *fonction paternelle* se dépouille: depuis la *fonction du père*, et ensuite du *père symbolique*, jusqu'à la *métaphore paternelle* et, enfin, au *nom-du-père*. Ce dernier vocable, dans la rhétorique autant que dans la théorie lacanienne, doit s'entendre à de multiples niveaux. Aussi bien allusion au signe-de-la-croix (au nom du Père...), qu'au patronyme imposé par la culture (le nom de mon père, et donc du père de mon père), qu'à la régulation symbolique de l'alliance et de la consanguinité (le nom de *père* renvoyant structurellement à tout le système de la parenté), et enfin (par homophonie) au "non" du père venant s'interposer en tiers symboligène dans les captations mutuelles du désir. Lacan bien sûr n'est pas le seul à avoir déployé la *fonction paternelle*, pas plus qu'il n'est l'inventeur du fil à couper le signifiant. Mais cet isolement de la fonction comme telle est précieux, car il permet de bien distinguer sa nature et son rôle des diverses modalités socio-psychologiques de sa mise en place. Par ailleurs, si le terme de *métaphore paternelle* évoque le surgissement créateur d'un ancrage proprement humain, l'expression *nom-du-père* est elle-même une métaphore: c'est dire que le père qui s'y trouve évoqué, s'il n'est pas là par hasard, n'est pas à prendre pour autant au pied de la lettre. Entre fonction et métaphore, le nom-du-père ne confère aucune place exclusive à celui qui partage le lit de la mère. Il désigne plutôt l'opérateur logique apte à différencier *parents et enfants de géniteurs et progéniture*, celui dont le brouillage est toujours synonyme de troubles graves. La métaphore paternelle connote dès lors le registre codé du *parental*. Elle ne se réduit nullement à celui de la *paternité*.

Côté mythes, également, l'image du père est des plus épurées. Ni géniteur obligé ni modèle idéal, le «père» mythique, chez les Hébreux et les Grecs, apparaît surtout comme un facteur de différenciation et de légitimation. C'est ainsi que les dieux-pères de la «théogonie» ont une conduite rien moins qu'honorable: avant de se voir évincé par son fils Zeus, Chronos (qui a dû, pour voir le jour, châtrer préalablement son «père» Ouranos) dévore ses propres enfants. C'est au prix de cette turbulente naissance qu'advient l'espace et le temps. Eve, de son côté, enfante Caïn et déclare: "J'ai eu un homme avec YHVH" (c'est-à-dire le dieu dont le véritable nom doit rester imprononcé, appelé parfois simplement *le Nom*, ou encore Adonāi) (Genèse, 4, 1). Chez les Hébreux, le face à face procréateur ne suffit pas pour *concevoir*. C'est presque une règle d'affecter les Pères et les Mères, fondateurs de la légitimité généalogique, d'une infertilité qui rend l'intervention du tiers indispensable. YHVH s'avère heureusement bon médecin. Les Patriarches bibliques, par ailleurs, ne sont pas des pères nobles: leur principale vertu est d'assurer la transmission selon les voies que Dieu aura voulues. Pour le reste, ils sont rarement exceptionnels et témoignent plutôt d'un mélange de rouerie et de faiblesse.

Il est à noter que la conception de Jésus s'inscrit parfaitement, et pour cause, dans la logique hébraïque d'une légitimité fondée ailleurs que sur la simple procréation. Elle pousse même cette logique à son paroxysme. Etre le fils de Dieu et avoir été mis au monde



par une vierge à l'hymen intact est une merveille, certes, mais qui ne saurait suffire à assurer la crédibilité du Messie. Encore faut-il qu'il vienne accomplir les prophéties d'Isaïe, de Michée et de Jérémie, qui ont fait savoir que l'«Oint de Yahvé» serait un rejeton issu de «la racine de Jessé» — autrement dit, que le Roi Divin s'inscrirait dans la lignée royale de David. L'accréditation divine directe ne suffit donc pas. Voilà Dieu, bien que géniteur hors pair, prié de passer par les rêts de l'ordre symbolique des tribus d'Israël. Jésus, en conséquence, ne se voit légitimé comme Messie que via le mari de sa mère. Bien qu'évangéliquement réduit au rang de père «putatif» et nourricier, c'est Joseph qui inscrit son fils dans la lignée de David !

Si les mythes grecs mettent en évidence la fonction tranchante plutôt que les sentiments familiaux, l'univers biblique, lui, veille à dissocier la filiation de toute «évidence» naturelle ou surnaturelle. Comme chez les Romains, c'est le code qui l'emporte, fondant la légitimité et assurant dès lors l'identité. Le droit des Hébreux, en l'occurrence, est mixte. On appartient au peuple d'Israël via sa mère, à l'une des douze tribus via son père. Le Créateur lui-même, dans la Genèse (1, 2), est présenté comme «mixte» (*"Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa"*), bien que les Livres Saints se soient gardés de trop diffuser la nouvelle. Il est, par ailleurs, «matricié»: c'est le sens littéral du terme généralement traduit, en français, par «miséricordieux».

Dans l'univers linguistique indo-européen -c'est à dire le nôtre-, le mot *père* est classificatoire. La plupart des langues de ce groupe, nous apprend Emile Benvéniste (VOCABULAIRE DES INSTITUTIONS INDO-EUROPÉENNES, 1, 1969, Paris), distinguent entre un terme d'affiliation large (par exemple, latin: *pater*) et un vocable plus familier désignant l'homme qui, aux côtés de la mère, élève les enfants (par exemple, hittite: *atta*). Bien que nous n'appartenions pas à une société lignagère, le soubassement classificatoire du terme «père» se révèle chez nous dès lors que des locuteurs non apparentés n'éprouvent nul malaise sémantique à réciter le «Notre Père». Ce ne serait pas le cas avec *atta*, ni avec «papa». Même dans le cadre d'un christianisme féroce ennemi de la transcendance, le «Notre Papa» charrierait quelque absurdité. De même, l'emploi liturgique chrétien souligne, sans choquer personne, la valeur classificatoire plutôt que biologique du terme *frère*.

De tout ceci on peut conclure que psychanalyse, mythes et linguistique sont d'accord au moins sur un point: ne pas confondre une relation parentale avec une relation biologique, ne pas mélanger le culturel avec le naturel, ni le père avec le géniteur. Même si les deux fonctions (la paternelle et la procréatrice) sont souvent incarnées dans la même personne, il est exclu de les y confiner. La *fonction paternelle* est un être conceptuel induit de l'exercice social concret (complexe, multiple et variable) de la légitimation des lignées, autant que de la différenciation entre les sexes, les générations, la consanguinité et l'alliance. Elle a trait à ce qui permet à une société d'être humaine, à un humain de n'être pas fou. Côté mythes, autant que côté psychanalyse, la prohibition de l'inceste et ses différentes figures se retrouvent au fondement de toute loi. Si l'obligation de circuler, de communiquer, d'échanger, constituent (selon Lévi-Strauss), le versant positif de l'interdiction de l'inceste, la «forclusion du nom-du-père» signe (pour Lacan) une inscription lacunaire dans *le symbolique*, et donc une incapacité à rejoindre le jeu social. Il est exclu, en effet, d'aller jouer si l'on est maintenu en position de «*phallus de la mère*». Cette dernière métaphore constitue le pendant naturel de celle du nom-du-père: d'un côté se lit l'impasse, de



l'autre la rédemption. C'est une histoire familière où nous retrouvons Eve et Pandore. Ou mieux, leur avatar anthropologique: la «femme nature», compagne idoine et souvent fatale de «l'homme culture».

Le projet de ces lignes n'est pas d'agiter un théâtre de la cruauté. Elles ne s'appesantiront donc pas sur des bribes de tradition orale véhiculées par la horde psychanalytique. Que la femme se trouve exclue de l'Inconscient, de la Loi, ou du Symbolique, participe d'ailleurs de croyances qui n'ont reçu le label d'aucun concile. En auraient-elles bénéficié, qu'il y a belle lurette que les psychanalystes disent avoir appris à ne pas confondre «la» femme avec *les femmes*, ni les femmes avec le *féminin*. Ils savent tous que le nom-du-père n'est qu'une vigoureuse métaphore et que Freud n'a pas voulu dire ce qu'il a dit... Du moins en principe. Mais si le sens propre d'une métaphore est débordé par son sens figuré, il ne passe pas à la trappe pour autant. Ce n'est pas à des psychanalystes qu'il faut apprendre l'importance de la lettre. Le sens propre reste riche de significations qui infiltrent le sens figuré; c'est là la fécondité du processus métaphorique. L'emploi de la métaphore «fonction paternelle», pour désigner du *parental* au sens large, n'est sans doute pas sans intérêt. Il n'est pas non plus sans conséquences. D'abord, il réduit à du masculin ce qui est en fait l'apanage des deux sexes. Ensuite, il tend à confondre l'antinomie *parents-géniteurs* avec l'opposition *paternel-maternel*. Il en découle que si le paternel est connoté, en psychanalyse, par la *fonction symbolique*, le maternel ne pourra l'être, oppositivement, que par des qualités qu'il faudra chercher du côté du biologique, de l'inceste et de la psychose. L'expression «fonction paternelle», en d'autres termes, brouille les cartes et réamorce de vieux pièges. En faisant sémantiquement glisser l'opposition *homme-femme* sous le couple *culture-nature*, elle ressuscite le cliché *homme-culture* versus *femme-nature*. Le concept de «culture», articulé autour de la prohibition de l'inceste, se voit ainsi proprement détourné puis monopolisé. Le glissement idéologique peut se schématiser comme suit:

- 1) Oppositions sémantiques impliquées par le choix de l'expression fonction paternelle:

NATURE	CULTURE
<i>Mère</i>	<i>Père</i>
Violence-Pulsion	Loi-Désir
Génitrice-Progéniture	Parent-Enfant

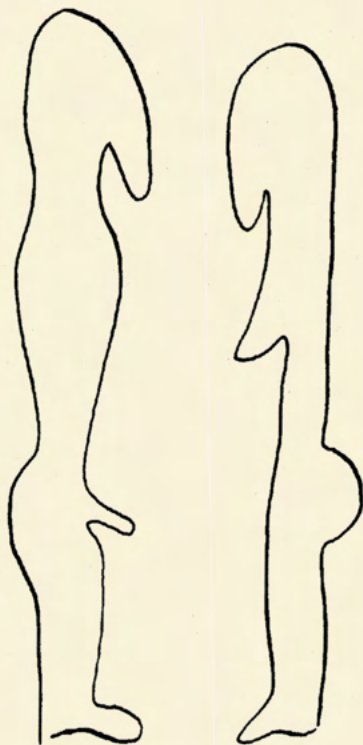
- 2) Oppositions sémantiques impliquées par le choix de l'expression fonction parentale:

NATURE	CULTURE
<i>Mâle-Femelle</i>	<i>Homme-Femme</i>
Violence-Pulsion	Loi-Désir
Géniteurs-Progéniture	Parents-Enfant



La différence entre les deux tableaux n'est pas mince. Mais on pourrait tenter de soutenir qu'il n'y a du parental que chez le père, unique rédempteur de la violence symbiotique. Sinon, il reste à faire son choix. En prenant garde au fait que -paternelles ou pas- il y a des métaphores qui mordent.

*Francis Martens*





**Vos enfants** ne sont pas vos enfants. Ce sont les fils et les filles de la Vie qui se désire. Ils vous traversent mais ne sont pas de vous, et s'ils vous entourent, ils ne sont pas à vous. Vous pouvez leur donner de l'amour, mais pas des pensées. Car ils ont leurs propres pensées. Vous pouvez abriter leurs corps, mais pas leurs âmes. Car celles-ci vivent dans la demeure du lendemain, que tu ne peux visiter, pas même dans tes rêves. Tu t'efforceras peut-être de leur ressembler, mais ne les oblige pas à te copier. Car la vie ne part pas en arrière pas plus qu'elle ne s'attarde sur hier. **Khalil Gibran**



# Le Ficelage Institutionnel de l'Humanité

- Entretien avec Pierre Legendre\* -

Professeur de droit à Paris I et directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (V<sup>e</sup> section, Sciences religieuses), Pierre Legendre occupe une place singulière dans l'univers de la pensée. Juriste, historien du droit médiéval, psychanalyste, Legendre a produit une œuvre abondante, complexe et buissonnante qui manie le commentaire et la métaphore pour nous faire saisir ce que notre modernité tend à ensevelir : le travail des textes, de la généalogie et des institutions. Archiviste des textes juridiques enfouis dans l'oubli, Legendre a le vaste projet de peindre les figures distinctives de l'anthropologie de l'Occident et de dévoiler ce que les spécialistes des sciences sociales et gestionnaires occultent sans cesse : la fabrique des sujets comme êtres parlants. Dans cette œuvre pleine d'enseignements, nous sommes confrontés à l'essentiel : la différenciation subjective nécessaire en toute société par l'imposition de la loi. Les écrits de Legendre sont une méditation sur le "ficelage" du biologique, du social et de l'inconscient. Ils sont aussi une invitation à la rigueur, à la critique d'un positivisme qui récuse l'implicite et l'impensé, et, sans doute, la poésie.

Mikhaël ELBAZ

*Pierre Legendre* — Permettez-moi un propos liminaire. Je voudrais me mettre en face des mots *Ordre juridique* et *Culture*, les réapprivoiser. Ces mots ont perdu pour moi tout tranchant. Je veux dire par là qu'au fil de mon travail les catégories *Droit* et *Culture* me sont apparues comme des catégories usées, ayant trop servi. L'Occident — c'est-à-dire les systèmes institutionnels issus des montages dogmaticiens de la tradition ouest-européenne — est à bout de rouleau quant à la réflexion sur le phénomène de la normativité et sur le sens de ce qu'on appelle *faire la Loi* dans l'humanité. Il nous faut tout simplement réinvestir la question la plus fondamentale, encombrée d'un trop-plein de théories accumulées depuis la "Révolution de l'interprète" au Moyen Âge, cette Révolution politiquement essentielle et dont nous sommes les rentiers. Nous devons entrer dans l'ère de l'ultra-modernité industrielle, où doit être reposée, en termes clairs, la question humaine de toujours, celle que toutes les sociétés humaines de tous les temps ont dû traiter pour vivre et se reproduire : *pourquoi des lois ?*

---

\* Psychanalyste, Paris.

Cet entretien de Pierre Legendre avec Mikhaël ELBAZ et Yvan SIMONIS, s'est tenu à l'université Laval, Québec, en 1987. Il a été précédemment publié dans *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 13, n° 1, 1989, Québec. Mikhaël Elbaz et Yvan Simonis sont professeurs au département d'anthropologie de cette Université.



Observons l'état de la pensée aujourd'hui à propos de la normativité. Le Droit s'est détaché de l'*Arbre des Sciences* qui le portait. L'*Arbor Scientiarum* est une métaphore médiévale qui s'efforçait, avec les moyens de la scolastique d'alors, de comprendre que les pratiques avaient un certain rapport avec les savoirs institués par la société et que ce rapport consistait en une interrogation fondatrice portant sur la causalité. Qu'est-ce que la causalité fondatrice du Droit ? Voilà la question élémentaire. Les temps ont changé, mais elle est toujours là, parce que l'Occident ultra-moderne reste une société d'humains, non pas de sur-humains qui auraient éliminé, grâce aux techniques, cette question-là. La tradition européenne répondait en mettant en scène un arbre portant des fruits, les fruits que sont les divers savoirs où le Droit trouve sa place. En d'autres termes, cette métaphore de l'arbre était une façon de dire que les fondements du Droit sont une interrogation sur la causalité généalogique : le Droit a une origine, au sens de l'origine dans la représentation d'une filiation. Du reste, sans cette représentation-là, toute science serait impensable dans son principe. Pour le Droit, ce fait humain est d'autant plus essentiel que les règles juridiques ont pour visée primordiale de rendre possible la vie subjective et sociale, c'est-à-dire de permettre à une société de vivre et de ce reproduire.

*Mikhaël Elbaz* — Dans *LE DÉSIR POLITIQUE DE DIEU, vous montrez combien nous sommes esclaves des mises en scène, des représentations et de l'image. La tradition juive prescrit l'interdit de la représentation à partir de la parole vivante de la loi. Comment expliquer l'occultation de cet interdit dans la filiation même du texte juridique occidental, et comment ces deux registres de la normativité (représentation, interdit de la représentation) marquent-ils différemment les montages de l'Etat et du Droit ?*

*P. L.* — Mettre en scène l'image fondatrice, voilà une affaire à laquelle nous ne réfléchissons pas assez. Il s'agit du problème de la représentation, à laquelle toute société accroche, si je puis dire, son rapport à la vérité. Qu'est-ce qui se joue exactement là-dedans, comment circonscrire les questions importantes ici et, en définitive, quelle leçon pouvons-nous tirer de cette idée de la représentation, sur laquelle les religions — notamment le judaïsme et le christianisme, si essentiels pour la compréhension de la modernité industrielle — sont à la fois si éloquents et énigmatiques ?

Pour saisir cette affaire de l'image fondatrice et tirer quelque leçon de ce qui en a été dit par ces religions, il faut mettre en rapport la notion d'image et celle d'interdit. L'image dont il est question, c'est l'image toute-puissante. On peut partir de là, c'est le temps premier de la réflexion : qu'est-ce qu'une image toute-puissante ?

Vous constaterez qu'il n'est pas facile de répondre, sauf si l'on prend la bonne route, celle du détour mythologique. Souvenez-vous de Narcisse, cette histoire racontée par le poète latin Ovide dans les *Métamorphoses*. Revenant au point où Freud l'avait laissée, je l'ai reprise dans une perspective institutionnelle. Pour Narcisse, l'image toute-puissante, c'est lui-même, son propre reflet à la surface de l'eau, et c'est ce reflet qui lui paraît seul digne d'amour. Poussons encore la remarque : l'altérité, pour Narcisse, c'est son reflet, il n'y a pas d'autre qu'il puisse aimer que lui-même. Et comme vous le savez, il meurt, de vouloir étreindre cet autre qui n'est pas un autre.

Avec Ovide et Freud pour conseillers, nous pouvons apercevoir ce dont il est question dans l'image fondatrice. La société humaine doit inventer quelque chose qui ait pour fonc-



tion, non pas d'éviter la mort aux humains, mais d'instituer chacun dans son rapport à soi de telle sorte que le désir de chacun transite par un tiers, c'est-à-dire par un autre qui soit vrai. La légende de Narcisse nous enseigne que le reflet de soi n'est un autre qu'en apparence, ce n'est pas un autre vrai. En somme, la problématique de l'image commence par la question : qu'est-ce qu'un autre qui ne soit pas un semblant d'autre, l'apparence d'un autre? Vous sentez d'emblée que ce questionnement, rapidement, risque de nous faire perdre pied si nous n'introduisons pas l'idée de l'interdit. Je dirai : l'enjeu de chaque individu serait perdu d'avance s'il était laissé seul face à soi, dans une sorte de duel amoureux et meurtrier nécessairement sans issue. L'interdit est la construction institutionnelle qui arrache chacun à ce duel, en projetant l'image toute-puissante dans le lieu tiers du discours indisponible en tant que Sujet monumental de fiction — un Sujet indisponible, dont aucun sujet particulier ne saurait prétendre disposer sans être fou et dont toute société est et doit demeurer le garant. Pourquoi ici ai-je évoqué l'interdit comme ayant fonction de tiers, c'est-à-dire de troisième terme ? Quels sont donc les deux premiers termes ? Le tiers vient séparer l'individu d'avec sa propre image, Narcisse d'avec son reflet, pour l'instituer sujet. Le tiers est tiers dans l'économie de la représentation. Les montages élémentaires de ce que les Occidentaux, depuis les commentaires sur Aristote, appellent *le Politique*, ces montages s'appuient sur cette économie.

L'interdit de la représentation n'est pas une formulation très adéquate, en ce sens qu'elle brûle un temps, le temps subjectif des individus auxquels, en définitive, l'interdit s'adresse. L'image toute-puissante ayant été projetée au lieu tiers du discours institutionnel, l'interdit signifie que cette image *est* l'image toute-puissante et que, par conséquent, aucun individu ne peut *être* une telle image, laquelle appartient au Tiers majuscule, à la divinité ou à toute entité mythologique mise en place structurale de ce Tiers nécessaire à la logique de la reproduction humaine. L'interdit ici, c'est d'abord cela : nul n'est ce Tiers, divin, mythologique. Autrement dit, nous avons là une mise en scène du principe de Raison, qui de proche en proche nous renvoie au principe de paternité, à la logique de la séparation constitutive du sujet humain. Se séparer de l'image toute-puissante, voilà ce dont il s'agit.

Alors bien sûr, comme vous l'avez remarqué, les formulations juridiques modernes ne se préoccupent plus de ce discours. Ce n'est pas pour autant que la mise historique du système institutionnel occidental cesse d'être jouée. Je dirai simplement qu'en fait nous sommes les rentiers de ce que les religions familières de l'Occident ont élaboré et qui, à l'échelle d'un développement de commentaires plus que millénaire, a construit quelque chose de caractéristique à l'Occident sur l'institution des filiations. Je ne vais pas m'étendre là-dessus, car cela m'obligerait à exposer comment le christianisme et le judaïsme se sont noués dans cette construction de l'idée de filiation. J'aurai à revenir là-dessus en introduction de mes prochaines leçons sur le parricide.

Il y a encore une raison pour laquelle je considère la formulation *interdit de la représentation* comme peu adéquate. Par là, on laisse entendre, pour peu qu'on comprenne ce que signifie toute cette affaire dont je viens de parler, qu'il y aurait tout simplement des sociétés avec interdit et d'autres sans interdit (peu importe qu'on ajoute : de représentation). Le principe de l'interdit concerne toute l'humanité de tous les temps. Ainsi, nous confondons la



question du *style* de traitement de l'interdit, variable selon les cultures, et la question de principe.

La variété des styles de règlement de l'image toute-puissante — il faudrait plutôt dire : réglage — indique qu'il y a des cultures, par exemple sur le mode juif du réglage, ou encore coranique, où l'interdit est mis en scène — j'insiste là-dessus : une mise en scène, c'est-à-dire une ritualité — *sur le mode du vide*. Le romano-christianisme, lui, plus exactement la tradition pontificale qui s'est plus ou moins alignée sur la tradition romaine antique — et n'oubliez pas la Réforme protestante, insurgée contre le système pontifical de l'image —, met en scène l'interdit *sur le mode du plein*. Si vous lisez les juristes classiques là-dessus, vous verrez qu'ils se justifient d'admettre ce que les Juifs récusent. Les juristes scolastiques vous expliqueront que vous aurez beau représenter Dieu, la Vierge et les Saints, *en vérité*, quant à la vérité de l'image, vous n'aurez rien vu. Vous pourrez toujours courir, vous ne verrez pas la vérité, ce qu'ils appellent, suivant une doctrine venue des conciles de l'Antiquité, le *prototype*, c'est-à-dire l'image de l'image. En somme, tout le monde est d'accord sur le principe de l'existence d'un interdit, c'est-à-dire d'une *impossibilité de montrer* quelque chose qui par nature se déclare irréprésentable. Dès lors, on s'aperçoit que le désaccord vise l'interprétation de l'interdit reconnu. Cela, bien entendu, va très loin, car il s'agit de jouer le rapport au texte de l'interdit; et, comme vous le savez, ce qui s'est joué entre les Juifs et les non-Juifs en Occident, c'est l'idée même de filiation à travers l'interprétation somatique ou non somatique du texte. Dans mes travaux, j'ai longuement parlé de cette question, dont le point d'ancrage sont les textes sur la circoncision. J'y reviendrai prochainement avec plus de détails.

*M. E.* — Vous insistez pour dire que l'ordre dogmatique industriel est un ordre religieux-sécularisé qui fonctionne au faire-croire et à la culpabilité. Cet ordre est le montage institutionnel particulier qui définit l'anthropologie de l'Occident en dépit des distinctions entre régimes de production ou entre idéologies d'Etat ou du Droit. Le ficelage juridique a-t-il ainsi, selon vous, une autonomie structurale sous-déterminée par les formes de production et les registres de normativité propres à chaque culture dans le monde occidental ?

*P. L.* — Je vous répondrai d'abord qu'il est nécessaire d'insister sur le fait que la notion d'ordre sécularisé est une notion religieuse typique de l'Occident. J'ai montré par quels textes précis et par quels détours d'interprétation cette notion s'est imposée, jusqu'à être utilisée, lors des grands affrontements politiques ouverts en Europe par la Révolution française, comme une arme retournée contre la religion latine elle-même. Par les temps qui courent, il est important de reprendre cette affaire, car on continue de se méprendre sur la notion même de religion (considérée comme notion antinomique de la société sécularisée en Occident même) et, sur cette base, il devient impossible, dans l'enseignement universitaire notamment, d'étudier la situation contemporaine des religions, à plus forte raison de faire des anticipations raisonnées sur l'avenir des religions dans la politique mondiale. Si l'on voulait bien suivre ce que j'indique, on comprendrait que cette distinction religion/sécularisation doit être examinée de façon critique, afin d'étudier ce que j'appelle la capacité stratégique des religions. Du reste, à partir de là, la notion de *faire-croire* — notion que j'avais lancée quand j'écrivais mon ouvrage L'AMOUR DU CENSEUR — peut prendre sa véritable consistance anthropologique. Il devient alors plausible de mettre en place structu-



rale les Etats eux-mêmes en tant qu'ils supposent dans nos sociétés le *préalable mythologique* et en tant que, se trouvant ainsi humainement fondés en représentation, ils produisent l'effet normatif.

Permettez-moi aussi de dire que le terme d'idéologie, héritage de longues batailles depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, me paraît de moins en moins adéquat pour entrer dans l'étude des problématiques institutionnelles telles que je les situe. Pour l'analyse des économies sociales industrielles, ce terme a sa place, et certainement les interprétations marxiennes ont pu, grâce à lui, mettre un peu d'ordre dans la représentation du pouvoir, au sens où il s'agit de comprendre les grandes guerres sociales. Mon travail ne se situe pas là. Il intervient, peut-être dois-je encore le souligner, pour recentrer les choses. Toute société, quelle qu'elle soit quant à l'état historique de ses rapports sociaux internes, est soumise à l'impératif de l'espèce; et cela oblige à laisser de côté la notion d'idéologie. De ce point de vue, l'idéologie serait plutôt à prendre comme une néo-théologie, c'est-à-dire un discours de mise en scène de la Loi. Autrement dit, un discours sous statut de ritualité. A partir de là, on peut saisir qu'il soit mobilisable pour produire l'effet normatif du Droit. Vous savez combien il est important de revenir là-dessus, car ce qu'on appelle les idéologies peut être bouleversé dans ses contenus explicites par les Révolutions, mais il est structurellement nécessaire qu'un *discours ayant valeur mythologique équivalente* vienne le remplacer. A cet égard, une grande leçon nous est offerte par le discours soviétique destiné à fonder le nouveau Droit Socialiste, qui ne pouvait pas ne pas être confronté à la nécessité d'instituer, plus exactement de réinstaurer, le système des filiations, avec ce que cela suppose du côté de ce que les juristes de la nouvelle société appelaient les super-structures.

Nous voici donc devant le fond de votre question : l'autonomie du ficelage juridique. En fait, vous posez là le problème de la fiction. Il s'agit, en toute société, de construire le Sujet monumental de fiction, qui puisse tenir un discours fondateur et produire l'effet normatif. Forcément, il y a là un registre autonome, lié à la problématique de la reproduction de l'espèce parlante. Bien entendu, autonomie ne signifie pas que le registre du Sujet monumental, qui tient transhistoriquement, si j'ose dire, le discours de la Référence fondatrice, soit un registre détachable des conditions historiques d'évolution des sociétés. La Référence fondatrice n'est rien d'autre qu'une métaphore fondatrice. Mais cette dimension, les écoles l'ont perdue, à l'Est comme à l'Ouest. A l'Ouest, on peut constater que l'objectivisme de l'après-Max Weber a produit une sorte d'aveuglement sur les grands mouvements institutionnels qui se dessinent dans le monde à l'occasion du retour guerrier de l'Islam, lequel à mon avis ne fait qu'annoncer la nécessaire révision de certaines manières de poser les problèmes essentiels. Les études que j'ai promues devront être développées, il faudra bien en passer par là.

Vous avez évoqué la culpabilité. Un mot là-dessus. La culpabilité est l'accompagnement nécessaire de l'humain et, là encore, il y a une hypothèque à lever pour saisir ce que veut dire le terme *culpabilité* dans l'économie des montages institutionnels. Bien sûr, en ce domaine comme dans d'autres, l'œuvre de Freud apporte un éclairage irremplaçable, car sans la prise en compte du phénomène inconscient la culpabilité est incompréhensible; et l'on pourrait, si le désir inconscient — le désir œdipien — n'était pas à l'œuvre, se passer de cette notion de culpabilité, en restreindre le champ à la manœuvre des spécialistes du droit pénal. La contre-épreuve de ce que j'avance, c'est l'arrivée sur le marché, si j'ose ainsi



m'exprimer, des meurtriers sans culpabilité. Comment aborder ce point : l'avènement de criminels froids, libérés de toute culpabilité, je veux dire incapables de se représenter la transgression ? Il faudra certainement réviser nos points de vue superficiels et retravailler l'idée, avancée par Freud, du crime fondamental. En d'autres termes : retravailler notre idée de l'interdit. Je proposerai là-dessus quelques remarques importantes, à propos de l'affaire Lortie.

*M. E. — Votre œuvre est une critique sans ménagement des sciences du Management qui aplatissent l'objet "société". Les juristes positifs procèdent à la répétition. Se pose alors la question, comment le Droit peut-il échapper à la puissance, à l'idôlatrie, et restaurer la notion des limites constitutives de l'espèce humaine ? (En d'autres termes, le Droit peut-il dans ce débat être proactif ou réactif ?)*

*P. L. — Suis-je sans ménagement ? J'essaie simplement d'être rigoureux dans mon étude de la problématique gestionnaire, ce dernier avatar de l'idée occidentale du Politique. Le Management est une question considérable, et je regrette profondément que la plupart des intellectuels jugent la phénoménologie gestionnaire indigne de leur réflexion. Encore faudrait-il peut-être, pour s'y retrouver, avoir une certaine expérience de la chose, ce qui est mon cas puisque j'ai fait quelques séjours dans la pratique internationale et sur le marché des organisations. Alors, mettons sur le compte de la crainte de se méprendre, l'abstention des intellectuels.*

Sous l'influence, pour ne pas dire sous la pression, du mastodonte américain, les juristes européens se sont efforcés d'emboîter le pas dans la démarche qui consiste à rabattre les questions de la normativité vers la positivité gestionnaire. Tout ce qui n'entre pas dans ce cadre scientifico-gestionnaire ne nous intéresse pas, jetons-le, soyons pratiques et positifs. La doctrine autour du concept de *Decision Making* transforme tout en paramètres objectivables. Objectiver veut dire, bien sûr, se soumettre à une méthodologie expéditive et tyrannique, qui exclut tout autre questionnement que celui qu'elle impose. Nous sommes entrés dans l'ère de la pensée "fast-food", comme je le dis avec ironie. En somme, on veut éviter de penser les fondations de la pensée juridique. Aujourd'hui, certaines questions obligent à revenir en arrière, mais je doute que l'Éthique — reprise, jugée plus reluisante, de la Morale — soit en mesure d'aller très loin dans la réhabilitation du rapport entre ce que nous appelons *société* et la problématique des fondements d'une normativité. De quoi s'agit-il, que ne supporte pas d'envisager le Management tel qu'il fonctionne aujourd'hui, sur la base d'une dénégation systématique de sa position normative ? Il s'agit de s'interroger sur les fondements de ce qui fait Loi dans l'humanité, c'est-à-dire de s'interroger sur la toute-puissance; et je viens de dire où cette toute-puissance doit être située par nous qui réfléchissons à la logique des choses normatives. Il s'agit du mécanisme de la limite, mécanisme qui suppose que l'image toute-puissante soit cernée et reconnue à sa place pour être mise à distance. Branché comme il l'est sur le système techno-scientifique, n'ayant aucun recul par rapport aux manœuvres institutionnelles qu'il induit, le Management fonctionne comme une machine à produire des règles qui serait coupée de tout discours fondateur. Il faudrait, bien sûr, distinguer le Management américain du Management japonais, car celui-ci n'a pas du tout le même sens ni la même portée dans la société du Japon, où il joue dans un tout autre contexte



traditionnel. Pour ce qui concerne nos sociétés, le Management devra être l'objet d'un regard critique, afin d'être pris en compte comme corpus de règles.

En ce qu'elle concerne les juristes et le Droit, votre question sur les limites est bienvenue, car votre formulation fait écho à l'idée répandue d'un Droit considéré comme l'envers de la puissance. En somme, le Droit s'opposerait au concept de puissance, le concept de limite serait alors à son tour pris dans cette opposition et nous tomberions dans la dialectique en trompe-l'oeil si familière aux Occidentaux, chez qui elle joue le rôle d'un montage aujourd'hui encore essentiel à nos manières de poser les problèmes: le pouvoir institutionnel d'un côté, les individus, les sujets de l'autre. Nous devons prendre les choses autrement et poser ceci : le Droit procède du pouvoir, il consiste à civiliser la puissance en disséminant dans la société l'institution de la limite, aussi bien vis-à-vis des instances représentatives du pouvoir que vis-à-vis des individus. Il y a là une mécanique complexe. Le Droit se fonde sur les montages sociaux de la Référence fondatrice, il est donc, en ce sens, un effet — l'effet que j'appelle normatif — un effet de la Référence donc. Mais inversement, le Droit en tant que discours de la limite rétroagit sur les montages de la Référence, en ce sens qu'il impose à son tour la limite aux instances de représentation de la toute-puissance.

Malheureusement, l'humanité a connu tant de malversations ou de perversions de ce mécanisme que nous finissons par confondre pouvoir et tyrannie. La réaction logique, de la part des sociétés modernes, c'est de mettre l'Individu en position structurale de Référence, chacun devenant son propre législateur, son propre garant, un mini-Etat en somme. Mais, ces choses-là (l'Individu-Roi et Législateur de lui-même) ne durent qu'un temps, la logique institutionnelle étant implacable, comme il se doit pour la logique : les individus deviennent des tyrans, et d'abord vis-à-vis d'eux-mêmes; leur vie devient intenable, car un retournement s'opère, dans le sens où ils deviennent la proie de l'image toute-puissante et sont condamnés à une mort subjective. Le Narcisse moderne, c'est l'Individu sans limite, qui ne reconnaît pas la division subjective parce qu'il ne sait rien de l'interdit qui le séparerait d'avec soi. J'appelle ça la désobjectivation de masse. Certainement, l'humanité n'en restera pas là, mais la désobjectivation produit sous nos yeux des millions de victimes, dont la drogue est le versant le plus spectaculaire. Si l'on avançait dans la direction que j'indique, nous aurions de l'institutionnel moderne une autre vision, et les études là-dessus pourraient produire un autre résultat que les perfectionnements académiques.

*M. E. — Dans votre dernier livre, vous annoncez la parution prochaine de l'ouvrage : LE CRIME DU CAPORAL LORTIE. REMARQUES SUR L'INSTITUTION DU PARRICIDE.\*\* C'est du meurtre que vous voulez traiter. Pourriez-vous, s'agissant d'un fait juridique québécois, ébaucher quelques éléments inédits pour nos lecteurs ?*

*P. L. — Mes leçons sur l'affaire Lortie seront publiées très prochainement, après l'été. L'attentat inouï commis par le caporal Lortie, je l'ai analysé comme un parricide. Lortie a tué des effigies du Père, cela ne fait aucun doute, de même que son discours s'est exprimé là-dessus de la façon la plus significative. Ce crime visait la Référence, en tant que principe*

---

\*\* Cet ouvrage est paru depuis lors, en 1989, chez Fayard (Paris), sous le titre : *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père.*



fondateur de la différenciation subjective, c'est-à-dire selon le mécanisme des deux temps logiques de la filiation, en tant que principe fondateur de l'office du père, de tous les pères dans une société. L'important est qu'un procès se soit déroulé. J'ai eu l'occasion de donner mon opinion, au Québec même, sur le principe d'un procès. En soustrayant l'auteur des meurtres à la psychiatrisation automatique, les juges ont non seulement accepté de suivre un avocat d'une exceptionnelle qualité, mais aussi ils ont travaillé dans le sens de l'éclaircissement de la problématique du meurtre dans nos sociétés. De nos jours, le meurtre a cessé de faire l'objet d'une réflexion approfondie, et je considère que la criminologie actuelle est dans l'impasse, étant inféodée aux idéaux gestionnaires. Par ailleurs, je pense que la presse du Québec a joué un rôle très instructif. Après une phase de sidération qui a conduit les journaux à tenir le discours sommaire habituel, elle est entrée dans un discours autre, de nature à préparer une authentique réflexion sociale et politique sur le meurtre, c'est-à-dire en définitive sur la problématique de l'interdit. En infligeant à l'inculpé une condamnation — je laisse ici de côté les aléas de la procédure judiciaire non encore parvenue à son terme en raison des recours après le premier jugement —, les juges nous proposent, comme diraient les anciens juristes, un *casus* qui, comme je le montrerai, nous fait apercevoir les principaux versants, sociaux et subjectifs, de la problématique de l'interdit.

*Yvan Simonis* — *Votre œuvre est fermement installée aux frontières de la psychanalyse et du droit. Dans L'INESTIMABLE OBJET DE LA TRANSMISSION, vous modulez les rapports qui s'y jouent dans le cas de la généalogie, où de la famille se produit par l'artifice du droit qui différencie, sépare et lie par permutations, assurant ainsi l'émergence de sujets humains. Avec ce livre, vous avez rencontré, il faut l'espérer, l'intérêt éveillé de l'anthropologie; mais comment formuleriez-vous les leçons de votre approche pour ce qui est des systèmes de parenté dans les sociétés sans écriture ?*

*P. L.* — Je dirai d'abord ceci : j'ai relancé le concept de la généalogie, que j'emploie de préférence à la notion de parenté ou système de parenté. De par son étymologie, la généalogie est un terme qui m'est apparu couvrant un champ plus large, et sa richesse oriente les réflexions dans un sens qui oblige les spécialistes de la normativité, en particulier les juristes, à se sentir plus directement aux prises avec quelques questions centrales. Ainsi pouvez-vous apercevoir mon souci de rechercher, dans la perspective des traditions qui portent l'Occident industriel, une voie d'accès permettant, dans la mesure du possible, de surmonter sans trop de peine nos manières instituées de penser le lien des sociétés contemporaines à l'impératif de l'espèce. Du côté des juristes et politologues, je peux vous assurer que le terme de parenté est perçu comme relevant du registre, si j'ose dire, familialiste, conformément à la division privé/public; "généalogie" implique que l'on fasse un pas de côté par rapport aux abords habituels.

Cela dit, mon entrée dans tous ces problèmes, qui a priori intéressent l'anthropologie, n'implique nullement que je me sente lié par le fait que l'Occident, dont je m'occupe avant tout, ait promu cette grande division entre sociétés avec ou sans écriture. Pourquoi ? Parce que, comme vous le notez, la psychanalyse tenant dans mes travaux une certaine place — une place que je vais préciser à l'occasion —, les catégories *avec écriture / sans écriture* sont moins prégnantes au départ; je peux même dire que je n'ai pas eu à m'en préoccuper, ne rencontrant pas, par ailleurs, de problème de collecte de matériaux, si ce n'est la difficulté



de choisir, dans une masse documentaire immense, les prélèvements textuels adéquats. Au départ, mon travail constate simplement qu'il n'est pas de société sans interdit, parce que nous savons, de par la constitution humaine de ce qu'en Occident on appelle la psyché, le psychisme (par opposition au soma, au somatisme : n'oublions jamais cette distinction implantée dans notre culture), que la vie et la reproduction de la vie supposent la manoeuvre de l'interdit. A cet égard, la découverte de l'inconscient demeure le point d'ancrage élémentaire de toute interrogation ayant pour visée de mettre au jour la fonction institutionnelle dans l'humanité, ici dans cette part de l'humanité qui relève des traditions ouest-européennes.

Mais je dois vous dire aussi que mon œuvre ne se serait pas développée si je n'avais reçu, sur le terrain, les leçons de ceux que j'appelle mes maîtres nègres. C'est en Afrique que j'ai compris, sans pouvoir alors le formuler, l'essence des montages normatifs de l'Occident européen; je devrais dire: leur étrangeté. J'ai vu la rationalité du juridisme latin, plus généralement de la dogmaticité romano-canonique, comme une construction de fiction. Je voyais dès lors le savoir et le savoir-faire issus des apprentissages scolastiques en Europe comme produit artisanal indéfiniment repris, le produit humain ordinaire des *mains qui s'y connaissent, manu artifices* selon une formule du poète Ovide qui me sert si souvent de conseiller. J'ai donc eu la chance d'être confronté à une Antiquité non européenne, présente sous mes yeux et donc moderne, indulgente à mon égard, et qui m'a appris à m'interroger d'une certaine façon sur le mode de la sincérité. Je continue à penser que la démarche première de l'esprit scientifique, c'est la sincérité. Alors que je travaillais pour le compte des Nations Unies ou sur le marché international des organisations, j'ai fait la bonne rencontre intellectuelle en Afrique. J'aurai à revenir un jour sur cette expérience fondamentale.

Je résumerai les choses en disant : toutes les sociétés sont dépendantes de la même contrainte structurale, par conséquent du même mécanisme de principe. J'entends par là essentiellement la nécessité d'instituer le principe de Raison, dont procède la différenciation généalogique — différenciation imposée au sujet humain selon la logique de la filiation, une logique dont j'ai montré qu'elle comporte deux temps. Partout dans l'humanité on retrouvera ces deux temps à travers les montages de la Référence absolue, ou Référence fondatrice, à laquelle sont accrochées les catégories sociales de la division. J'aurai l'occasion, dans de prochains travaux, de comparer les productions historiques de la dogmaticité occidentale et quelques échantillons de traditions non européennes. Les anthropologues apercevront mieux encore le fonctionnement du mécanisme que je m'efforce d'étudier pour l'Occident.

Y. S. — *Votre œuvre nous présente les avatars d'une longue histoire occidentale où, sous des scénarios qui semblent divers, se joue l'art constant des institutions, du Pouvoir, de régler la jouissance des sujets. Vous nous dites que, dans l'amour politique, il ne faut pas en savoir trop, et que l'adhésion qu'il entraîne suppose la croyance. Jouir devient l'affaire de l'inconscient, traité à coups de culpabilité et de pardon, de jugements et de peines. En affrontant la bêtise du Management qui ne sait à quels jeux il se livre, en lui rappelant à la fois ses enracinements historiques et les profits indus qu'il s'attribue — par un jeu de leurres où il ignore les déplacements qui fondent ses illusions, vous y voyez le travail d'une Référence absolue indue et vous craignez pour le sujet les conséquences d'une configuration insuffisante et même pathogène. Comment le Droit dans son état actuel au sein de la tradition occidentale, et*



*dont vous voyez les anciennes fonctions reprises par la Publicité et le Management, peut-il encore jouer le rôle que l'on devrait en attendre dans la limitation du développement des psychoses?*

P. L. — Je dois apporter quelques précisions générales, afin de mieux situer les pratiques normatives ultra-modernes parmi lesquelles prend place le Management. Il faut d'abord reconnaître que la tradition juridique, sans laquelle on ne peut pas comprendre comment s'insère le Management dans la culture d'Occident, demeure mal connue. L'histoire du phénomène juridique s'est concentrée sur la vie sociale proprement dite, laissant de côté un élément essentiel dont s'occupe une érudition très spécialisée : les montages grâce auxquels, en Occident comme partout, s'agence et se reproduit une fonction dogmatique. Qu'est-ce que la fonction dogmatique dans l'humanité ? Voilà une question élémentaire, qui commande notre réflexion moderne à propos de ce que vous appelez justement *les scénarios* des institutions et du pouvoir.

La fonction dogmatique consiste, dans une société, à mettre en scène la Référence absolue et à gérer — gérer, ici, au sens de prendre soin, veiller à la bonne marche — l'effet normatif qui en résulte. Le Droit, dans son principe, n'est rien d'autre que cet effet normatif dans la culture qui est la nôtre. L'ordre de la Référence, bien que le Droit s'en préoccupe en raison du rôle de l'Etat comme Référence moderne, n'est pas une affaire juridique. En langage scolastique, je dirais que la Référence est l'affaire des théologiens. Entre juristes et théologiens, circulait l'interprétation du discours fondateur à travers des notions telles que Dieu ou la Nature. Ainsi marchaient les choses normatives d'après le scénario mis au point par la Révolution de l'interprète au Moyen Âge, une révolution que je ne suis pas le seul à avoir repérée mais à laquelle j'ai donné tout son relief, parce qu'elle est plus importante, en matière d'aménagement de la structure dogmatique, que le XVIII<sup>e</sup> siècle. Voilà pourquoi j'attache tant d'importance à la percée du Droit romain antique, remis en scène par le système pontifical, le système romano-canonique, qui a fabriqué le montage de la Référence incarnée, de l'Etat vivant, c'est-à-dire d'un certain état mythologique de la Référence que nous appelons l'Etat, State, Staat, etc. Littéralement, l'Etat signifie "faire tenir debout quelque chose". La fonction dogmatique, c'est d'abord cela; elle passe donc par l'élaboration mythologique de ce qui fonde, de ce qui fait tenir debout, la Référence dont relève une culture. A partir de là, le phénomène juridique suit, il suit comme un effet.

Inutile de revenir ici sur la signification anthropologique de la fonction dogmatique. Toute la construction généalogique en dépend, par conséquent la façon de styliser l'interdit fondamental et d'en interpréter la visée, d'en conduire à bien le réglage en réglementant l'inceste et le meurtre. Ce sur quoi je voudrais insister, c'est ceci : la fonction dogmatique, qui met en scène la Référence et instaure ce que nous appelons le Droit, est sous-tendue par l'impératif propre à l'espèce humaine qui consiste à instituer le principe de Raison, ce principe de Raison qui nous renvoie aux notions de Loi et de Père, c'est-à-dire à la problématique de la différenciation subjective. Ainsi peut-on saisir l'enchaînement logique des montages institutionnels, puisque de l'organisation et du fonctionnement de ces montages dépend l'ordre subjectif lui-même. Autrement dit, l'analyse de ce mécanisme, dont l'épine dorsale, si j'ose dire, est constituée par l'ordre des filiations, nous entraîne très loin : elle ouvre sur la question des grands équilibres — Loi, Père, Raison — dans les sociétés contemporaines. Quand un tel mécanisme structural nécessaire à la vie humaine est affecté,



comme il peut l'être aujourd'hui, sous la pression des bouleversements induits par l'ultra-modernité industrielle, la politique de l'interdit se dérègle dans le sens de la déshumanisation. Quand j'évoque les problèmes de la désobjectivation, c'est-à-dire de l'impossibilité, pour une proportion élevée d'individus des nouvelles générations, d'avoir accès à la condition de sujet, c'est de ce dérèglement dont il s'agit. Dès lors, vous voyez l'ampleur de la tâche qui attend ceux qui s'interrogent sur la problématique institutionnelle, c'est-à-dire sur la fonction dogmatique à notre époque; il s'agit de repenser le mécanisme de l'interdit fondateur.

C'est précisément sur ce terrain (le mécanisme de l'interdit) que le Management est devenu une question centrale. A vrai dire, le Management n'est pas bête, il n'est pas plus bête que l'ancienne scolastique européenne, et nous devons nous souvenir de ceci: les constructions institutionnelles de l'humanité ne trouvent pas leur adéquation à partir d'explications scientifiques mais à partir de systèmes de représentation d'essence religieuse, mythologique. Cela est essentiel à considérer. Grand consommateur de travaux scientifiques, le Management ne tire pas son efficacité de la Science comme telle, mais de sa capacité de faire de la Science une représentation pouvant mobiliser, selon une formulation qui me semble appropriée, l'amour politique, c'est-à-dire l'amour adressé à la Référence par l'intermédiaire de ses relais symboliques. Dès lors, la question devient pour nous : quel scénario le Management met-il en œuvre ?

Ainsi, vous pouvez voir que le rapport à la Référence telle que j'en ai analysé le mécanisme dans mes Leçons, n'est jamais à proprement parler indu. Ce rapport existe ou n'existe pas, et il peut être saccagé, perverti, etc. L'expérience nazie n'a pas fonctionné sur la base d'un rapport indu, mais sur la base d'un rapport saccagé. Dans l'hypothèse nazie, le principe de Raison était saccagé. Bien des questions peuvent s'éclairer à partir de cette remarque. Si nous prenons le Management, par exemple, le problème n'est pas d'être pour ou contre le Management, puisque l'apparition de cette technique du gouvernement des entreprises et, de proche en proche, du gouvernement social, résulte des contraintes industrielles. Le problème est de le comprendre, d'analyser ce à quoi il fait face sur le terrain institutionnel et d'en tirer des conclusions critiques par rapport à la logique structurale. Peut-être alors, si cette analyse se montre pertinente, le discours contemporain sera-t-il moins simplificateur et expéditif.

En fait, nous devons comprendre les bouleversements introduits dans notre représentation du pouvoir depuis trois siècles, exactement à partir du moment où les Etats ont monopolisé la fonction dogmatique. C'est ce point-là qui demeure obscur : qu'est devenue la problématique dont la religion était, en Occident, le dépositaire ? La notion de sécularisation est insuffisante, car nous raisonnons comme s'il s'était agi d'une grande lessive institutionnelle, à l'issue de laquelle, les religions étant nettoyées, on n'en parle plus, elles subsistent dans quelque recoin de la culture. Or, précisément, sur la problématique du Père, les religions détenaient un *pouvoir de représentation*. Par ailleurs, le terme *religion* me paraît hypothéqué, il a peut-être fait son temps pour les Occidentaux. Nous devons le repenser. De même, nous devrions tâcher de réviser la pensée commune sur le Droit, conçu désormais comme un produit industriellement usiné; nous avons déraciné le Droit en le coupant de l'interrogation mythologique des fondements : *pourquoi des lois* ? Vous vous souvenez que cette interrogation radicale a été posée avant tout sur le terrain de



l'inceste : *pourquoi des lois ?* signifie d'abord *pourquoi l'interdit de l'inceste ?* C'est autour de cela que nous tournons lorsqu'est évoqué le problème de la Raison dans les sociétés modernes. Aujourd'hui, le Management — je parle ici du Management d'origine américaine, non du Management japonais, intégré dans une culture tout autre que la nôtre — ne peut pas ne pas rencontrer ce problème de toutes les sociétés où se joue l'idée de normativité. Mais, pour entrer plus avant dans cette analyse, il faudrait d'abord décrire le puzzle des divers discours qui constituent la normativité de l'Occident contemporain. Le Droit n'a plus le monopole dogmatique, si j'ose dire; les *Social Sciences*, *Human Sciences*, partagent le pouvoir normatif *de facto*, et le Management lui-même, en tant que culture d'entreprise, est un système juridique qui s'ignore. Voilà qui complique les choses. Néanmoins, ne perdons pas de vue l'essentiel : le mécanisme structural s'impose comme tel, comme principe indémenageable, dans toutes les situations historiques.

Y. S. — *Votre œuvre relance avec de nouveaux atouts le dossier délicat — et presque toujours mal aimé dans l'anthropologie francophone — des rapports de la psychanalyse et de l'anthropologie. L'anthropologie a pris l'habitude de nouer le biologique et le social, mais n'a pas celle d'y ajouter l'inconscient. Pensez-vous que la Ratio de l'anthropologie ait besoin de ce verrouillage pour développer son discours ?*

P. L. — A vrai dire, je ne pense pas qu'il soit possible de répondre totalement à votre question. Je veux dire par là que la psychanalyse ne doit pas être prise d'abord comme un corpus académique, et c'est bien là la difficulté de l'évoquer. La psychanalyse a été tellement triturée, elle est l'occasion de tant de contorsions intellectuelles dans les milieux des psychanalystes eux-mêmes, que je serais tenté de vous retourner la question : de quoi parlons-nous, où en est la psychanalyse selon vous et qu'en attendez-vous.

Pour ma part, ayant une grande expérience de la psychanalyse, je dirai simplement ceci. Revenons à cette notion d'une fonction dogmatique et définissons-la : la fonction dogmatique consiste, dans une société, à nouer le social, le biologique et l'inconscient. Ce qui noue ces éléments, ce n'est pas un savoir académique, c'est un discours provenant d'un certain montage et sous statut d'exercer une fonction nécessaire à la vie et à la reproduction de la vie. Sur cette base, je constate que la découverte de l'inconscient a permis à l'humanité industrielle occidentale, parvenue à un certain stade de son histoire, de ne pas se prendre pour une sur-humanité, c'est-à-dire une humanité qui n'aurait plus rien à voir avec les mythes et la problématique sauvage de l'interdit. Autrement dit, par cette découverte accidentelle, les Occidentaux sont en mesure d'échapper au pire — la croyance en leur propre toute-puissance — et de retrouver le chemin ordinaire de l'humanité. A partir de là, selon les propositions que je fais dans mes travaux, la psychanalyse ne peut pas être présentée comme une sorte de produit de consommation intellectuelle offert à une clientèle — en l'occurrence, d'anthropologues. Selon cette logique, le client prend ou refuse, il est pour ou contre. Non, il faut sortir de ce cercle. Très simplement, je dirai : si l'on refuse de prendre acte de la découverte de l'inconscient en en tirant quelque conséquence majeure, une telle position de principe équivaut à refermer les interrogations, notamment celles que véhicule l'anthropologie, et d'une certaine façon à s'interdire de penser. Maintenant, un très grave problème se pose : comment traduire l'apport de la psychanalyse en termes tels que, d'une part, la psychanalyse ne soit pas présentée de façon réductrice, et que, d'autre part, l'an-



thropologie — j'en dirai autant du Droit — puisse en tirer un authentique bénéfice ? Vous savez que je m'emploie aussi à cette tâche délicate.

Y. S. — Vous conviez les anthropologues à prendre au sérieux l'anthropologie de l'Occident, et vous leur proposez par une anthropologie du Droit d'y aller directement, mais vous nous prévenez avec beaucoup d'ironie qu'avec le travail de l'inconscient il faut s'attendre aux mensonges, aux leurres,... et à la culpabilité dont le social a bien besoin pour s'en tirer avec une instance aussi retorse. Pourriez-vous indiquer comment le Droit s'y prend pour leurrer l'inconscient, sauver la mise du social et assurer au biologique ses limites ?

P. L. — S'il y a une voie d'accès vers une anthropologie de l'Occident, cela signifie d'abord la nécessité de passer par bien des détours. Par exemple, il ne faut pas prendre le droit comme étant simplement le Droit, un capital technique géré par les juristes. Dans les sociétés issues de la tradition ouest-européenne, il est nécessaire de considérer ce que j'appelais à l'instant le puzzle normatif dans son ensemble, et cela ne peut se faire que si l'on tient compte du mécanisme historique de fragmentation des discours à partir de la Révolution de l'interprète. Peut-être convient-il alors de ne pas voir l'histoire comme un développement linéaire et de tenter l'expérience d'une réflexion de cette histoire à partir d'une réflexion sur le temps. On comprendra ainsi que l'évolution de la structure dogmatique occidentale se déploie à l'échelle d'un système de représentation qui se transmet comme une mythologie, c'est-à-dire prenant en compte un temps hors du temps. J'ai beaucoup insisté là-dessus dans mes Leçons VII sur l'Etat et le Droit. A cette condition, les textes qui se succèdent peuvent prendre statut de matériau anthropologique, et nous pouvons commencer à étudier la vie institutionnelle de l'Occident, système millénaire, comme la vie de tout autre système qu'aborderait l'anthropologue.

Cela étant dit, si donc le système juridique est restitué à la fois à son contexte millénaire et à la problématique de la structure, il devient pensable de s'interroger sur le Droit du point de vue des préoccupations dont votre question fait état. Vous évoquez de nouveau l'inconscient. De quoi s'agirait-il ici ? Je vais résumer simplement les choses, en soulignant bien que le Droit, comme tout corpus dogmatique, ne se propose pas au sujet humain doué d'inconscient sur un mode qui serait celui du duel. Le Droit n'est pas une chasse à l'inconscient, cela n'aurait aucun sens. Sans doute y a-t-il aujourd'hui, toujours à l'oeuvre dans les études sur l'homme et la société, une tendance à voir le lien humain comme un lien entre deux entités qui seraient en opposition de principe : l'individu/le social. Il est nécessaire de liquider dans nos études cette erreur de perspective. Les montages institutionnels dont relève ce que nous appelons le Droit ont pour visée d'instaurer le tiers dans les vies humaines auxquelles le discours normatif s'adresse, toujours au nom de la Référence fondatrice. Pourquoi ce mot : le tiers ? En quoi le Droit est-il en position de tiers par rapport à l'individu ?

Cela nous reporte au problème fondamental de la subjectivité, de l'organisation généalogique et, plus généralement, du principe constitutif qui rend possible la parole en société. Le Droit est une pièce maîtresse dans la *fonction de triangulation*. Pour saisir cette affaire si complexe, mais néanmoins tout à fait abordable, il faut se débarrasser des simplifications abusives répandues aujourd'hui à propos de la communication — notion qui est actuellement loin d'être comprise comme impliquant précisément le tiers institutionnel, l'Hermès



social comme je dis parfois. Je ne reviens pas là-dessus. Le plus simple est de retourner vers l'exemplaire récit de Narcisse chez le poète latin Ovide : Narcisse est deux, c'est-à-dire, il est son regard et le reflet de son visage que ce regard contemple à la surface de l'eau. Vous savez comment finit l'histoire de cet amour de sa propre image, qu'il croit être l'image d'un autre : Narcisse meurt, de n'avoir pas eu accès au tiers séparateur, c'est-à-dire à l'interdit. Cet apologue situe très exactement la place structurale de la fonction normative. Précisément, le Droit, en tant que mise en oeuvre de la normativité sous l'égide de la Référence absolue, est en position de Tiers structural par rapport au sujet qu'il concerne. A partir de là, on peut réfléchir aux élaborations juridiques de la généalogie et à l'aménagement des règles instituant le lien en société.

Y. S. — *Vous vous inquiétez longuement des enjeux et risques liés aux cas récents des "mères porteuses", à la priorité des contrats sur la filiation, à la différence souvent mal comprise entre filiation adoptive et filiation de sang, aux transformations ou même au délabrement des fictions juridiques qui fondent l'organisation des généalogies. L'anthropologie s'en est également inquiétée (voir par exemple les travaux récents de Françoise Héritier). Comment voyez-vous, trois ans après la publication de L'INESTIMABLE OBJET DE LA TRANSMISSION, les différences entre votre approche et celle de l'anthropologie à ce sujet ? Qu'attendriez-vous de l'anthropologie dans ce dossier ?*

P. L. — Un mot sur cette évocation de l'inquiétude à propos de ces multiples problèmes, qui tous relèvent de la problématique généalogique telle que je l'ai définie. Quant à moi, je ne m'inquiète pas, car je fais confiance aux réflexes vitaux de l'humanité. Je m'inquiéteraï plutôt d'un manque de rigueur sur ces problèmes de la part de ceux qui sont appelés soit à légiférer, soit à interpréter les règles admises par des sentences judiciaires, soit à formuler des opinions en tant qu'experts-conseils. Certainement, l'entrée dans l'ère industrielle, où la biologie devient un produit de marché en même temps que le juridisme traditionnel est sommé d'argumenter sur le *pourquoi des lois* ? — sur cette question à laquelle ont été confrontées les sociétés de tous les temps —, l'entrée dans cette histoire ultra-moderne va coûter bien des sacrifices, comme toujours quand l'humanité s'engage dans les bouleversements institutionnels. Il va falloir sacrifier un certain nombre d'idées toutes faites et réapprendre à s'interroger avec modestie. Je crains beaucoup l'emphase intellectuelle devant l'inédit. Vous remarquerez que je m'abstiens de participer au duel auquel se livrent si volontiers des intellectuels de tous bords. Vous remarquerez également que, dans les discussions actuelles sur les diverses formes de procréation assistée, les questions les plus délicates ne sont pas encore posées dans toute leur ampleur, c'est-à-dire en les portant au niveau d'analyse où je crois avoir montré qu'il fallait les porter. Néanmoins, grâce à certains efforts où fort heureusement l'anthropologie n'est pas absente, la manière de poser les problèmes évolue.

En vérité, dans la procréation dite assistée, et plus particulièrement à l'occasion du remue-ménage politico-juridique sur les mères dites porteuses, etc., ce n'est pas tant la matérialité des interventions qui devraient être mise en cause que notre manière d'aborder ce que j'appelle le *fondement non disponible* de la normativité. L'indisponible, qu'est-ce donc ? Nous touchons là au rapport des sociétés contemporaines à la problématique de la limite. Les nouvelles procréations ne font que mettre violemment en scène l'interrogation refoulée par l'Occident industriel sur quelque chose qui dépasse la matérialité de la reproduction



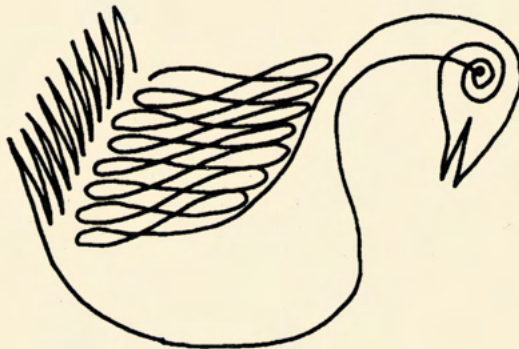
bétaillère des humains. Durant plusieurs décades, les juristes nouvellement épris d'éthique ont laissé se développer des législations et des jurisprudences que j'estime aberrantes du point de vue des enjeux généalogiques dans la société moderne, c'est-à-dire quant à leurs effets sur la subjectivité des nouvelles générations. J'aurai à revenir longuement sur cela, dans un volume faisant suite à mes Leçons IV et qui va traiter de la filiation.

Par ailleurs, vous évoquez mon intérêt pour l'institution de l'adoption. Pourquoi l'adoption est-elle si intéressante ? Parce que, dans l'atmosphère actuelle de débordements quelque peu scientifiques du discours sur la normativité, l'adoption est une entrée commode pour convaincre nos contemporains, fanatisés par les succès techno-scientifiques, que *la vérité de la filiation* ne se joue pas à travers la reproduction de la viande, mais à travers la construction subjective d'un enfant, autrement dit selon la loi de la parole. En somme, l'institution de l'adoption met en évidence le phénomène de l'artifice que constitue toute filiation, inséparable des grandes fonctions institutionnelles de la mère et du père selon la logique de la permutation symbolique exposée dans mes Leçons. La filiation est toujours un montage qui implique la fiction, et c'est toujours — je dis bien : toujours — le langage qui prévaut, non le sang. La mère et le père sont donneurs de vie en tant que la vie dans l'humanité est liée au sens. Par conséquent, toute conception bêtaillère de l'humain — j'use souvent de cette formule — est folle dans son principe.

A propos de l'anthropologie et de mon œuvre, je dirai que c'est aux anthropologues d'évaluer le point où en est leur discipline. Je pense que l'anthropologie, — qui a tant apporté à l'Occident, en même temps que sa position, en tant que savoir institué dans la structure du discours occidental, fait parfois l'objet de critique —, est en train d'évoluer, comme toute discipline vraiment vivante. Les concepts que j'avance relèvent de la logique universelle en matière de constructions institutionnelles; ils sont autant valables pour apprécier les matériaux acquis par la discipline anthropologique que pour promouvoir un nouveau regard sur l'Occident.

Pierre Legendre

avec Mikhaël Elbaz et Yvan Simonis





# Délire et Réalité dans la Psychose

par Rudolf BERNET

Nous nous proposons d'examiner dans le texte qui suit le statut philosophique de cette expérience de la réalité dont on dit qu'elle est «manquante» ou «forclose» dans le vécu délirant du malade psychotique. Ce faisant, nous ne prétendons nullement fournir une théorie qui engloberait l'ensemble des phénomènes psychotiques; nous nous limiterons, en effet, au délire tel qu'on le rencontre dans la schizophrénie et dans la paranoïa, tout en évitant délibérément, par ailleurs, de nous engager dans des considérations systématiques qui concerneraient une classification des types de contenus et des formes de pathogenèse de ces délires. Ainsi ne dirons-nous rien de la différence entre schizophrénie et paranoïa, et ne nous attarderons-nous guère sur le fait que le délire psychotique peut faire intervenir des hallucinations soit auditives soit visuelles, ou encore se manifester sous la forme d'un récit à multiples rebondissements. Traitant d'un problème *théorique*, nous nous sommes également imposés une grande retenue à propos des questions liées à la relation psychothérapeutique avec des psychotiques délirants.

Ceci dit, nous allons essayer de montrer, en nous inspirant avant tout des travaux de M. Merleau-Ponty et de J. Lacan, que la réalité perdue et partiellement reconstruite dans le délire doit être comprise comme étant une réalité *symbolique*. Si la réalité de tous et la réalité privée du délirant sont en effet séparées par un gouffre d'incompréhension réciproque, elles sont néanmoins taillées dans la même étoffe symbolique: bien que l'usage que fassent le psychotique et le "normal" de ce matériau symbolique diffère radicalement, cela n'empêche pas le contenu du délire de pouvoir nous atteindre et nous interpeller. Vivant nous-mêmes dans la duplicité d'un double monde, *entre* le symbolique et l'imaginaire, comment pourrions-nous ne pas nous sentir concernés par la dissociation radicale séparant le délire et la réalité, et par les traces que le psychotique en conserve jusque dans sa chair? Comment ne pas nous préoccuper de savoir pourquoi une réalité qui, pour nous, va "de soi" au point que nous ne la remarquons même plus, provoque chez lui une telle angoisse?

## 1. La réalité

On dit souvent que le délire se caractérise par une perte de la réalité. Le délire serait donc la construction d'une réalité fictive ou, plus précisément, la reconstruction hallucinatoire d'une réalité normale perdue. Mais qu'est-ce qu'une "réalité normale"? Quelle est cette expérience normale de la réalité qui nous mettrait, sans erreur possible croyons-nous, en présence de la "réalité vraie"? Pourquoi la vie normale s'accompagne-t-elle nécessaire-



ment d'une *foi* et d'une *confiance* en la réalité des choses? Comment un sujet peut-il *s'identifier* avec une réalité qui lui reste néanmoins partiellement étrangère, *s'opposant* même à lui et à la réalisation complète de ses désirs? Comment un sujet peut-il *s'attacher* à une réalité qu'il est obligé de partager *avec* d'autres et qui lui apparaît même, le plus souvent, comme la réalité *de* ces autres?

a) *La réalité comme monde de la perception*

En parlant d'une crise passée où elle assistait, impuissante, à la prolifération de son délire, une patiente psychotique me dit: «Je ne voyais plus les choses comme elles étaient réellement.» Elle prenait un banal signal routier interdisant le stationnement des voitures comme un message qui lui serait adressé personnellement, pour lui signifier qu'elle se trouvait à un endroit où elle n'avait pas à être, qu'elle avait fait quelque chose de mal, qu'elle devait partir de là où elle était; autrement dit, qu'elle n'avait pas sa place dans ce monde et qu'elle devait par conséquent le quitter. Si, d'autre part, elle voyait une paire de gants qui traînaient, c'était des mains qui allaient s'emparer d'elle pour l'étrangler. Elle voyait enfin, dans le geste de sa petite fille qui s'amusait à jeter une poupée par une fenêtre de sa maison de jeu, un signe que l'enfant la rejetait et désirait qu'elle, sa mère, se jette par la fenêtre. Partout dans le monde, elle ne voyait que menaces et arrêts de mort.

Quand on fait de la réalité le corrélat objectif d'une perception "normale", on est forcé de comprendre le délire comme une forme d'*hallucination*: délirer serait donc voir quelque chose qui n'existe pas, entendre des voix sans que personne ne parle effectivement, rêver tout haut. Les exemples que nous venons de mentionner montrent cependant, à dire vrai, que le délire affecte moins la perception de la réalité d'une chose que la perception de la *signification* de cette chose; ce qui est compromis dans le délire serait bien de l'ordre d'une perception normale mais entendue alors, plus précisément, comme une juste *compréhension* de ce que l'on voit. On ne peut par conséquent s'interroger sur la nature du délire sans s'interroger conjointement sur ce qui donne sens aux choses. Car si délirer est donner aux choses un sens qu'elles n'ont pas, d'où vient alors à ces choses leur vrai sens?

On sait que Merleau-Ponty, dans sa PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION, place dos à dos les conceptions empiriste et intellectualiste, pour leur opposer une compréhension de la perception selon laquelle le sujet percevant se trouve tout entier, tant par son esprit que par sa chair, impliqué dans un «lien vital» avec le monde perçu. On a trop vite oublié que, dans la foulée de sa démonstration, Merleau-Ponty montre également combien les théories empiriste et intellectualiste de la perception se révèlent incapables de rendre compte du sens propre des hallucinations psychotiques<sup>1</sup>. La juste compréhension de la réalité, ou son manque, n'est affaire, dit-il, *ni* de sensations, *ni* de jugements. La simple présence d'un ensemble de sensations et leur synthèse associative n'est pas en mesure d'expliquer pour quoi celui qui en dispose, non seulement perçoit le sens des choses, mais encore croit à ce qu'il voit. Il s'ensuit qu'on ne peut pas non plus comprendre les hallucinations comme étant des jugements téméraires, c'est-à-dire non accompagnés de telles ou telles sensations concrètes. Les psychotiques ne *prétendent* pas entendre des voix

<sup>1</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Ed. Gallimard, 1945, p. 385 sq.



qu'en réalité ils n'entendraient pas; ils entendent, tout au contraire, *réellement* des voix, dont ils savent cependant le plus souvent que les autres personnes ne peuvent les entendre.<sup>2</sup> Loin d'être le résultat d'une simple illusion - qu'une meilleure perception aura tôt fait de corriger -, le délire constitue pour le psychotique le monde réel dans lequel s'accomplit sa "vraie vie". C'est nous qui parlons d'hallucination et non de perception, de délire et non de réalité, parce que ce monde qui est le sien nous reste étranger et inaccessible. Nous ne considérons pas le psychotique comme un simulateur ou un menteur, mais plutôt comme un anormal ou un malade, précisément parce qu'il vit dans un autre monde que le nôtre. Sa maladie est justement qu'il ne peut, ni souvent même ne veut, partager ce monde avec nous. Et, d'autre part, tout essai de communication avec lui restera vain si l'on n'est pas prêt à accorder foi à son monde, qui pour nous ne sera pourtant jamais tout à fait réel ni compréhensible: seul un "normal" qui se fait fou avec le fou et reste normal avec les normaux, aura une chance d'ouvrir une brèche dans le monde clos du délire.

Prenant appui comme elle le fait sur les analyses phénoménologiques de Husserl, et aussi dans une moindre mesure sur celles de Heidegger et de Sartre, la conception de la perception développée par Merleau-Ponty nous paraît indéniablement mieux armée pour comprendre la nature du délire que ne le sont les conceptions des empiristes et des intellectualistes. Selon cet auteur, percevoir n'est pas se représenter ceci ou cela d'une manière déagée ou objective; percevoir est se laisser pénétrer tout entier par un donné qui, comme forme totale, englobe notre existence de sujet percevant. Loin de poser l'objet perçu comme son vis-à-vis et d'en constituer ainsi le sens, le sujet voit l'objet venir à sa rencontre au sein d'un milieu, d'un monde familier, dont le sens précède et rend possible cette double rencontre. Sujet et objet sont donc déjà liés au sein d'un monde *avant* qu'ils ne se rencontrent d'une manière explicite dans un vécu de perception. Ce monde étant dominé par des intérêts et des comportements pratiques, percevoir consistera d'abord et avant tout à comprendre le sens pratique des choses: une telle compréhension pratique sera faite à la fois d'action et de réaction, puisqu'elle est le fruit d'une rencontre embrassant à la fois le percevant et le perçu, et révélant ainsi leur dépendance réciproque au sein de cette unité primitive qu'on appellera alors le «monde perçu». La conséquence pour ce qui nous occupe en est évidente: sujet normal et sujet psychotique auront en commun de percevoir les choses en fonction du monde dans lequel ils vivent.

Avant Merleau-Ponty, dans *ETRE ET TEMPS*, Heidegger avait déjà montré comment la compréhension pratique du sens des choses plaçait le sujet au milieu d'un réseau finement articulé de renvois multiples et croisés.<sup>3</sup> Ainsi, par exemple, le marteau renvoie aux clous, les clous renvoient à la photo qu'on veut accrocher au mur avec leur aide, et la photo elle-même, représentant le couple royal, renvoie au caractère public du local où l'on va l'accrocher, - la présence symbolique du couple royal renvoyant, quant à elle, à la nature des actes qui s'y accomplissent... Ces renvois multiples et imbriqués se situent au sein d'un cadre ou d'un système qui, pour Heidegger, n'est rien d'autre que la totalité englobante et familière d'un monde ambiant (*Umwelt*). Il s'ensuit que la compréhension perceptive et pratique d'une chose particulière se fonde toujours sur la compréhension d'un milieu

<sup>2</sup> *Idem*, pp. 385-397.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1927, §15-§18.



mondain global, dont la signification est commune et familière à tous ceux qui y vivent effectivement ensemble.

Percevoir est donc autre chose et bien davantage qu'un simple contact éphémère entre les surfaces de deux corps physiques. Celui qui perçoit une chose comprend sa signification; et comprendre la signification d'une chose particulière présuppose la familiarité avec un cadre général, dont le sens symbolique est lui-même tributaire d'un système culturel donné. Par exemple, là où nous voyons un morceau de fromage appétissant, l'hôte chinois que nous avons invité à notre table ne voit qu'une masse de lait caillé moisi, parce qu'il ne comprend pas qu'une telle chose puisse être comestible et tout à fait appropriée pour achever en beauté un bon repas. Le malade psychotique ressemble beaucoup à ce Chinois: il ne voit et n'entend pas les mêmes choses que nous, parce qu'il vit dans un monde où les choses ont un autre sens. Il reste un étranger au sein de notre monde, et son monde à lui nous demeure étranger. Cela provient de ce qu'il n'a pas été accueilli ou accepté dans ce monde qui est le nôtre, ou qu'à un certain moment il s'est coupé de ce monde parce que celui-ci lui paraissait par trop inacceptable.

Mais comment nous rapportons-nous nous-mêmes à ce monde commun? Heidegger et Merleau-Ponty soulignent tous les deux que, à proprement parler, on ne se *rapporte* pas à ce monde familier, on ne se conduit pas *envers* lui de telle ou telle façon. Ce monde n'est pas quelque chose d'objectif qui se situerait en face du sujet et qui serait pour celui-ci l'enjeu d'une conquête ou même d'une création. Nous appartenons au monde, bien qu'à la différence des choses, nous n'en faisons pas vraiment partie. Les choses elles aussi appartiennent au monde, mais le monde ne leur appartient pas. Par contre, on peut dire que le monde appartient aux sujets qui y vivent. Est-ce à dire que le monde, plutôt que d'être objectif, serait quelque chose de subjectif?<sup>4</sup> Il est en tout cas clair d'emblée que le monde familier qui m'entoure n'est rien qui m'appartienne en propre, c'est-à-dire à moi tout seul. Le monde réel ou normal est toujours le monde de plusieurs personnes et peut-être même potentiellement le monde de tous. Son influence s'étend jusque dans les choix les plus intimes et les plus originaux des sujets.

Le monde est le cadre général et public dans lequel vivent et communiquent les sujets singuliers. Il est le monde de «tout le monde» et de personne - de *niemand* - comme dit encore Heidegger. Le monde familier est aussi général et impersonnel que le sujet qui, dans son existence quotidienne, se laisse complètement guider par lui. La vie humaine "normale" n'échappe jamais tout à fait à cette contamination de l'intimité et du secret de la vie privée par des significations générales et reçues du domaine public. Dans le délire psychotique, par contre, la tension entre les significations particulières et les significations générales se trouve abolie; tout n'a plus qu'un seul sens et ce sens appartient à un seul sujet. On peut dire que, dans son délire, le sujet psychotique règne en maître absolu sur son monde, tout en souffrant de la fermeture hermétique de ce dernier; cette fermeture ne lui laisse en effet aucune échappatoire. Traçant lui-même les limites de son monde, le sujet y sera rapidement à l'étroit et se sentira étouffer en raison d'une responsabilité démesurée et d'une angoisse insupportable. Ainsi le délire psychotique donne-t-il encore à lire - mais en creux - cette structure générale de l'existence humaine (Heidegger dirait: cet «existen-

---

<sup>4</sup> Cf. *Idem*, §14.



tial») qui fait que l'homme reste perpétuellement partagé entre un monde imaginaire personnel et ce monde symbolique, commun à tous, que nous appelons la réalité.

Pour les "normaux", le monde des significations communes et familières est tellement associé à ce qu'ils font, pensent et sentent, il leur est en un mot si *proche*, qu'ils finissent par ne plus s'en apercevoir et par ne plus se rendre compte de ce qu'ils lui doivent. Le monde familier, ainsi que leur propre être-au-monde, ne leur apparaissent plus qu'à la faveur de circonstances exceptionnelles: il faut pour cela que le fonctionnement habituel de leur appartenance au réseau de la vie commune s'enraie et que, du coup, leur propre existence quotidienne et ordinaire s'en trouve soudain déstabilisée. Le monde comme tel n'apparaît qu'à un sujet qui, plus souvent par force que par choix, est transporté à sa frontière, - à un sujet donc qui ne comprend son être-au-monde qu'au moment où ce monde risque de lui échapper.<sup>5</sup> Une rencontre avec l'univers étrange où vit le psychotique peut être ainsi l'occasion d'un tel retournement de situation, portant au grand jour notre attachement viscéral au monde qui nous est familier et que nous partageons avec ceux qui sont "comme nous".

En tant que condition de possibilité de notre compréhension du sens des choses, ce monde ambiant si familier est "plus réel" que ces choses mêmes. Ce monde est la réalité par excellence. Perdre le réel, c'est perdre le monde ou, comme le disent souvent les psychotiques, «vivre la fin du monde». Que cette idée d'une fin du monde soit source d'angoisse et de panique s'explique justement par le fait que le monde est la base, le *fundamentum inconcussum*, la certitude et l'assurance sur lesquels nous construisons notre vie. La création d'un monde privé ou d'un pseudo-monde dans le délire répond donc bien à une stratégie de survie et doit être respectée comme telle.

Merleau-Ponty appelle «*foi perceptive*» ce «lien vital» qui rattache le sujet au monde et lui fournit son assise dans l'existence.<sup>6</sup> Cette «foi» est plus qu'une simple «croyance»: la foi dans le monde est l'expression d'une confiance et d'une certitude, d'un savoir originnaire, qui sont plus anciens que toute preuve ou que toute démonstration. Selon Merleau-Ponty, on peut raisonnablement douter de tout, sauf de l'existence du monde, car tout doute (existentiel ou méthodique) présuppose déjà l'existence du monde, et l'existence-au-monde du sujet qui doute. Pour lui, à l'opposé de ce qu'affirme Descartes, l'existence du monde n'est pas le résultat du doute, mais le doute s'insère au contraire au sein de l'existence-au-monde.

Cette foi dans le monde est dite «perceptive» parce que Merleau-Ponty considère la perception comme le mode fondamental de l'existence du sujet. Nous avons vu qu'il s'agissait d'une perception au sens large, impliquant la compréhension de la signification de la chose perçue et s'accomplissant sur base d'une co-appartenance du sujet et du monde. Mais il nous faut à présent insister sur le fait que le sujet dont il est question est un sujet corporel, et que toute perception singulière sera révélatrice d'un lien charnel entre le monde et lui. Cette existence corporelle du sujet percevant ne s'exprime pas seulement dans le fait qu'il perçoit les choses avec ses yeux, ses oreilles, ses mains, etc., mais aussi

<sup>5</sup> Cf. R. BERNET, «Le monde et le sujet», in *Philosophie*, 21, Paris, Editions de Minuit, 1989, pp. 57-76.

<sup>6</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 395 sq. Cf. aussi M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Ed. Gallimard, 1964, passim.



dans le fait qu'il les perçoit selon une certaine *perspective*, à partir d'une certaine place qui est la sienne, en fonction de la situation qu'il se trouve occuper au milieu d'elles. Cela implique, négativement, que le sujet humain ne perçoit jamais la chose dans son entièreté et, positivement, que chaque nouvelle perception d'une chose sera source d'une signification supplémentaire. Quand on change de perspective, la même chose apparaît chaque fois différente. Et comme aucune perspective n'est définitive ou absolue, la signification de la chose perçue sera donc nécessairement inépuisable.

Cette partialité essentielle de la perception du sujet incarné entraîne une ambiguïté insurmontable en ce qui concerne le sens de la chose perçue. Nulle signification n'étant définitivement acquise, toute perception ultérieure à partir d'un autre point de vue pourra toujours venir mettre en question la perception précédente. Mais, en se déplaçant ainsi au sein du monde, en changeant d'angle de vue sur les choses, le sujet percevant ne reste cependant pas purement passif face à un changement arbitraire des apparences. Ce qui rend cohérent ce ballet des apparences, c'est l'existence même du sujet en tant qu'elle s'accompagne toujours d'une forme de projet. Rien ne peut apparaître à un sujet sans que celui-ci ne soit corporellement lié au monde, mais ce qui lui apparaît dépend des intérêts particuliers avec lesquels il s'adresse aux choses, ou plutôt s'entretient avec elles. Notons que la particularité de ces intérêts ne se détermine pas seulement par rapport à d'autres intérêts possibles du même sujet, mais également et avant tout par rapport aux intérêts actuels et effectifs que d'autres sujets vouent au même monde.

On doit donc dire que la réalité du monde de la perception est liée essentiellement à la finitude de l'existence incarnée du sujet percevant. Ce monde est réel précisément parce qu'il est toujours différent de ce que je croyais, qu'il me réserve des surprises heureuses et des déceptions; que ses significations multiples, changeantes et ambiguës échappent à ma maîtrise et à toute compréhension définitive; et enfin, qu'il m'appartient et que, pourtant, je dois le partager avec d'autres. Loin de mettre en question l'existence du monde réel, comme le voulait Descartes, la finitude de ma perception en est tout au contraire la meilleure garantie.

Cette finitude de la perception du monde se décline selon les différents registres existentiels que sont la corporéité, la perspectivité spatiale, la temporalité des projets et l'intersubjectivité. Il ne faut donc pas s'étonner si, dans le remplacement du monde réel opéré par le délire psychotique, chacun de ces registres existentiels se trouve compromis. En se faisant esprit pur qui règne en maître absolu sur un monde solipsiste et transparent comme du verre, le sujet psychotique sort de son existence corporelle et, du même coup, met en feu et en cendres ce que Merleau-Ponty appelle avec beaucoup de justesse la «chair du monde». C'est cette «chair» qui donne au monde réel sa densité, grâce à laquelle il résiste à ma prise, et lui donne sa profondeur et sa hauteur, qui m'empêchent de le survoler. Cette chair du monde est inscrite dans ma propre chair, je suis en quelque sorte la «chair de sa chair». En naissant à la vie, le sujet reçoit aussi le don du monde, de ce monde dont Husserl dit qu'il est toujours «prédonné» (*vorgegeben*). De même, le sujet ne survit qu'en restant corporellement attaché à la chair du monde, qui recèle en elle des significations inépuisables. Toute déformation du monde par le délire touche de plein fouet l'existence corporelle du sujet corporel. Plutôt qu'un dieu tout-puissant, le sujet psychotique est un revenant désincarné, le spectre d'un homme mort errant dans un monde aboli.



b) *La réalité comme ordre symbolique*

La réalité mise à mal par le délire est donc, pour Merleau-Ponty, le monde entendu comme ce cadre familier, sûr, général et charnel dans lequel un sujet singulier peut rencontrer des choses et comprendre leur signification. Ce qui constitue l'originalité mais aussi la limite de cette façon de concevoir la réalité, c'est qu'elle s'appuie sur la conviction que la perception occupe une place centrale et fondamentale dans l'existence humaine. Nous avons vu qu'il s'agissait d'une perception au sens large du terme, où le sujet *comprend* tout autant qu'il *voit*, et où le monde familier se révèle un trésor inépuisable de sens. Pour une investigation du délire psychotique et de la perte de la réalité qui le caractérise, cette conception présente le grand avantage de montrer pourquoi la pensée délirante va de pair avec une désintégration du corps-vécu du sujet. Son désavantage réside dans le fait qu'elle réduit le délire à une forme anormale de la perception et, plus précisément, à une hallucination ou à une perception erronée. Le fait de comprendre ainsi la réalité symbolique du monde à partir de la perception ne conduit-il pas à creuser un gouffre infranchissable entre le monde "familier" des uns et le monde "étrange" des autres? En effet, comment peut-on tenter de comprendre une hallucination qu'on ne subit pas soi-même? Plutôt qu'une perception appauvrie, éclatée et incommunicable, le délire n'est-il pas également une prolifération de significations inattendues et la création d'un nouveau langage dont la cohérence interne et la richesse poétique n'ont jamais fini de nous surprendre, de nous interpeller et de nous interroger? Peut-on nier qu'il y ait déjà communication du simple fait que le psychotique se sert des mêmes signifiants que nous? Faut-il vivre dans le même monde et voir les choses de la même manière, faut-il attribuer le même sens aux mêmes mots et ainsi se "comprendre" à travers l'identique pour qu'une communication humaine reste possible?

L'approche de Lacan, qui comprend la réalité à partir du système symbolique du langage, semble donc plus prometteuse, même si elle risque d'occulter la composante charnelle du délire, ou, plus exactement, la désincarnation du sujet délirant. Lacan et ses proches disciples ont cependant grandement exagéré leur différence avec Merleau-Ponty. Il est évident, en effet, qu'il subsiste bien des analogies entre le monde symbolique dont parle Merleau-Ponty et le système de la langue tel que Lacan l'envisage (après Saussure et Jakobson). De part et d'autre, la signification d'une chose ou d'un mot se constitue en référence à un réseau différentiel d'autres choses ou mots et au sein d'une totalité ou d'un ordre symbolique englobant. Et si Lacan insiste sur le fait que le sujet du désir et son objet sont tous deux des effets du système de la langue, cela n'est pas sans rappeler l'affirmation de Merleau-Ponty selon laquelle le sujet percevant et les choses perçues acquièrent leur signification en participant de la même chair du monde. Ce monde est un cadre symbolique anonyme qui appartient à tous et à personne, tout comme le code linguistique, dont on dit qu'il est «arbitraire» précisément parce qu'aucun sujet ni aucune communauté de sujet ne peut prétendre l'avoir inventé ou en détenir toutes les clefs. Exactement comme «le monde» dans la phénoménologie, le système de la langue n'apparaît jamais comme tel, sauf dans les cas où il cesse de fonctionner normalement. Et le «discours des autres» qui, d'après Lacan, donne sens et identité au sujet bien avant sa naissance, ne ressemble-t-il pas beaucoup à ce monde symbolique dont Husserl dit qu'il est «prédonné» et dans lequel, selon l'expression de Heidegger, le *Dasein* individuel est «jeté» (*geworfen*)? En



insistant sur le fait que l'ordre symbolique, dans lequel le désir d'un sujet individuel doit s'insérer, est le résultat d'une transmission des parents aux générations qui les suivent, Lacan reste malgré tout encore assez proche d'une conception diachronique et historique de l'ordre symbolique. Mais il faut avouer que si, pour Merleau-Ponty, le monde reste une totalité essentiellement ouverte et en devenir, le symbolique selon Lacan est basé en dernière instance sur un système immuable et clos: une conception exclusivement structuraliste de la langue est à ce prix.

Il est vrai cependant que le structuralisme linguistique, la théorie de l'information et des systèmes familiaux, ainsi qu'une approche plus positive des sciences physico-mathématiques, sont pour beaucoup dans le fait que la conception lacanienne de la réalité symbolique se révèle plus féconde pour l'analyse du délire psychotique que celle développée par Merleau-Ponty. Nous devons nous limiter ici à n'en signaler que quelques aspects.

La linguistique de Saussure, mais aussi l'interprétation de Hegel proposée par Kojève, explique en grande partie l'intérêt que Lacan porte à la négation comme opération symbolique fondamentale. Au sein du système symbolique, mots et choses renvoient les uns aux autres notamment sous la forme d'un «ne pas être comme» ou d'un «être différent de». Au sein d'un code linguistique donné, chaque signifiant est différent d'une série infinie d'autres signifiants, auxquels il reste cependant accroché et dont il tire son sens. Cela vaut également pour les objets sur lesquels s'attarde le désir, et aussi pour le sujet désirant lui-même. Ce glissement différentiel du sens fait en sorte que ce dernier, quoique déterminé d'une manière claire et consistante, reste cependant toujours en partie indéfinissable. C'est ainsi que le non-su ou l'inconscient s'introduit au sein d'un ensemble régi par les règles bien connues de la langue et de la logique.

Le délire psychotique est une tentative pour couper court aux effets de ce glissement ininterrompu du sens des choses et du sujet. Semblable coup de force, tendant à arrêter la dissémination du sens, s'appuie notamment sur une logique de l'opposition binaire, qui ramène la différence engendrée par la négation à une disjonctive. «Être ceci» voudra dire alors uniquement «ne pas être cela», et non plus «ne pas être cela, ni cela non plus»... Voilà d'où provient ce ton apodictique, cette transparence sans profondeur ni trouble qui nous frappent dans le parler des psychotiques. Voilà pourquoi telle patiente, de se savoir enfant de sa mère, pourra si difficilement envisager d'être par ailleurs "vraiment" aussi la mère de son enfant; voilà encore pourquoi cette même femme s'est trouvée totalement déboussolée par la naissance d'un deuxième enfant, différent du premier, et par la tâche écrasante d'être *différemment* mère pour chacun de ses deux enfants. Autre type d'exemple: là où nous pouvons dire d'un aliment qu'il est «bon de goût mais mauvais pour la ligne», et en manger par conséquent sans excès, un psychotique sera toujours tenté, (qu'on me pardonne l'expression) soit de s'empiffrer à en mourir, soit de déclarer que toute nourriture est empoisonnée et qu'il préfère donc s'en abstenir.

L'intérêt que Lacan a porté à la linguistique, à la cybernétique naissante et à la physique n'est sans doute pas étranger au fait que, pour lui, toute forme de la réalité symbolique se définit en fonction de certaines *lois générales*. S'il est vrai que la signification d'un mot ou d'une chose est variable, parce que tributaire du contexte de son apparition, il n'empêche que cette signification reste soumise aux règles de la logique, de la grammaire,



de la réalité naturelle, etc. Je peux, en effet, être père et enfant en même temps, mais suivant les lois de la causalité naturelle et de la consistance symbolique jamais vis-à-vis d'une seule et même personne. Les lois symboliques qui règlent l'existence humaine ont l'étrange propriété d'être absolument contraignantes tout en se dérochant en même temps à une compréhension totale ou fondatrice.<sup>7</sup> Ces lois ne sont à personne, et pourtant elles valent pour tout le monde. Le degré de stabilité, de permanence et de généralité que nous attribuons à la réalité symbolique, la confiance quelle nous inspire, dépendent essentiellement de tels proto-énoncés légaux. Un système symbolique déterminé par des lois générales circonscrit un domaine de mots et d'états des choses qui englobe aussi ce qui n'existe pas encore. Les lois ne déploient donc pas seulement un cadre qui permette de situer les choses dans l'ordre du réel; elles nous donnent aussi une certitude quant à la manière dont se déroulera notre existence symbolique dans le futur.

D'une manière ou d'une autre, le délire psychotique n'est jamais sans mettre en question l'existence et la validité universelle de telles lois symboliques. Ce qui explique une certaine similitude entre la psychose et la structure perverse. La conséquence obligée d'une telle méconnaissance des lois sera que, dans la réalité du psychotique, plus rien n'ira de soi. Il lui faudra donc s'occuper personnellement de tout. Ainsi certains psychotiques qui souffrent des rigueurs de l'hiver semblent ignorer, ou du moins ne pas faire confiance à la loi naturelle qui fait qu'à l'hiver succèdera toujours un nouveau printemps. D'autres se sentent responsables de la croissance physique de leurs enfants; ils s'étonnent que ceux-ci apprennent des choses tout seuls et qu'il n'est pas nécessaire, par exemple, de leur enseigner à chaque sortie comment rouler à vélo. Ils croient que leurs pensées peuvent tuer ou, au contraire, sauver la vie de quelqu'un, que leurs meubles souffrent avec eux ou risquent de se désagréger quand eux-mêmes se sentent filer à rien, qu'un tribunal devrait condamner les voix dont ils savent pourtant bien que les autres ne peuvent les entendre, etc. Cependant, cela ne veut pas dire que ce soit l'anarchie pure qui règne dans le monde du psychotique. Celui-ci a aussi ses lois, ou plutôt ses pseudo-lois, que le psychotique est seul à connaître ou même à avoir instaurées. Comme le faisait remarquer une patiente avec beaucoup de lucidité, ces lois ressemblent pour nous à de la superstition. Et pour le psychotique lui-même, ces pseudo-lois apparaissent souvent comme arbitraires. Voilà pourquoi il ne cesse de scruter le monde à la recherche de signes par lesquels ces lois ou leur auteur magique se révéleraient. Son monde est peuplé de couleurs ou de chiffres qui s'entendent ou se combattent, de textes dont certains mots grossissent au point de manger les autres, de signes lumineux qui s'allument ou clignotent pour lui annoncer certains événements, tels la venue de Dieu sur terre, ou de gouttes de sperme tombées du ciel et dont se lèvera une nouvelle race d'humains.

Pourtant, on ne peut pas dire que le psychotique ignore tout des systèmes symboliques des "normaux" et de leurs règles. Tout le monde sait qu'il y a des schizophrènes qui sont prodigieusement doués pour les mathématiques, et certains d'entre nous ont parfois eu la malchance de tomber sur des paranoïaques qui faisaient profession de philosophes. Plus les systèmes symboliques sont abstraits, plus le psychotique a des chances de les manipu-

---

<sup>7</sup> Cf. R. BERNET, «Loi et éthique chez Kant et Lacan», in *Revue Philosophique de Louvain*, 1991, p. 450-468.



ler correctement. Mais il y a au moins *un* système symbolique dont le fonctionnement normal est incompatible avec la psychose: à savoir, celui des relations familiales. Les patients psychotiques ont souvent une mère qui, dans le rapport à sa propre mère, n'a pas trouvé la bonne distance ou une saine élaboration symbolique de la relation. Celui qui fait ses premiers pas dans l'univers des psychotiques est aussi effrayé par la fréquence d'un passé incestueux dans la vie de ses patients. Rares sont les cas où l'inceste accompli entre le père et sa fille se fasse complètement à l'insu de la mère et sans son consentement tacite ou inconscient. On a aussi mis en valeur le rôle joué par la haine inexprimée entre le père et la mère dans la genèse de la paranoïa chez leur enfant.<sup>8</sup> Et Freud nous a conté il y a longtemps déjà l'histoire du malheureux président de tribunal Schreber dont le rapport à la loi restait à jamais entaché par les méthodes d'éducation scientifiquement sadiques qu'appliquait son père. La responsabilité du père dans la méconnaissance de la loi par son fils et dans le délire paranoïaque qui s'ensuivit est clairement établie par Freud.<sup>9</sup>

Lacan s'inspire de Freud, mais va plus loin dans la manière dont il établit le lien entre la loi symbolique et la structure familiale. Ce qui reste freudien dans sa démarche est avant tout le fait que la loi symbolique sera comprise à partir de la structure du complexe d'Oedipe. Le père représente (symboliquement) la loi de l'interdiction de l'inceste, loi qui permettra que des relations triangulaires se substituent aux relations binaires et fusionnelles. Rien d'étonnant donc à ce que les psychotiques ignorent à la fois le fonctionnement d'une loi symbolique et le manque issu du complexe d'Oedipe. Lacan dépasse Freud en introduisant son concept d'une castration «symbolique» qui, loin d'être un châtiment dont le père menace l'enfant dans le cas où celui-ci se laisserait tenter par l'inceste, est effectivement subie par chaque enfant et fonctionne comme une sorte de passage obligé vers l'accès à l'ordre symbolique. Cet ordre symbolique est un ordre autonome et impersonnel que le père ne fait que représenter et auquel il est, bien entendu, lui-même soumis. Il est symbolique parce qu'il est le règne de la chose absente, simplement représentée au moyen d'un signe - ce signe étant pris dans la trame d'autres signes et participant d'un même système. Il en résulte que tout rapport direct à l'objet du désir ainsi qu'à soi-même comme sujet désirant devient impossible. (Voilà pourquoi les psychotiques qui n'ont pas la force d'accepter le manque, ne connaissent pas le désir non plus.) Ce manque à avoir et à être est d'ailleurs largement compensé par le fait que, dorénavant, on sera libéré de l'asservissement à un objet d'amour unique, qui exige un attachement inconditionnel et provoque ainsi une haine incontrôlable. Le symbolique, nous l'avons dit, est le règne de la différence plutôt que de l'unité fragmentée en opposition binaire. Cette différence, qui affecte l'identité symbolique des choses aussi bien que l'identité du sujet lui-même, est une différence dont le sens est sans cesse reporté, déplacé, et par conséquent partiellement insaisissable ou inconscient.

---

<sup>8</sup> P. CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.

<sup>9</sup> S. FREUD, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (dementia paranoides)*, G.W. VIII, Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1945.



La réalité méconnue par le délire psychotique est donc une réalité symbolique. C'est la réalité de ce qui va de soi, réalité qui est d'abord donnée au sujet et subie, avant de pouvoir être aménagée et transformée par lui. Sa signification ne dépend pas de ce seul sujet; elle est générale, et présupposée par tout le monde. Elle est en outre inépuisable. La réalité est en effet une source intarissable de sens nouveaux; bien que chacun de nous ait à la partager avec tous les autres, nous ne cessons de nous laisser guider par elle et par ces sens qu'elle nous dessine. Et nous y sommes attachés au point de nous identifier à elle; sa permanence à toute épreuve nous inspire confiance et sécurité. Cette réalité de base sur laquelle nous pouvons toujours compter est cependant aussi une réalité avec laquelle il nous faut apprendre à compter; elle oppose une résistance sourde à nos vœux de toute-puissance et nous fait bien souvent plier l'échine. Nous devons nous adapter à elle, si nous voulons survivre d'une manière humaine. Cette adaptation à la réalité symbolique est néanmoins tout à fait différente d'une imitation et d'un conformisme superficiels. Au contraire, elle ne nous épargne aucune confrontation avec le désir des autres, aucun risque, aucune lutte. Ces conflits restent supportables parce qu'ils concernent des choses, des idées et des actes et non la réalité elle-même. Celle-ci fait plutôt l'objet d'un accord tacite entre les hommes dits "normaux", et on peut dire avec P. Aulagnier que la réalité en tant que milieu ouvert de communication fait l'objet d'un «contrat narcissique».<sup>10</sup> C'est ce narcissisme communautaire qui nous attache à l'ordre symbolique et qui fait si cruellement défaut au psychotique, le narcissisme exacerbé et solitaire de son délire n'étant qu'une tentative désespérée pour compenser l'absence d'un narcissisme symbolique.

## 2. Le délire

En nous tournant maintenant plus explicitement vers l'examen du délire psychotique, nous devons faire face, en premier lieu, à la question de savoir si l'on peut vraiment parler à son sujet d'une "perte" de la réalité symbolique. Peut-on perdre quelque chose dont nous avons dit qu'elle n'appartenait à personne? Qu'est-ce qui fait que le psychotique ne vit pas dans la même réalité que nous? Qu'est-ce qui lui manque ou qu'est-ce qui, au contraire, abonde chez lui au point de le submerger? Nous aurons ensuite, dans une deuxième série d'interrogations, à nous préoccuper du *contenu* du délire lui-même et de la manière dont celui-ci compense une réalité symbolique manquante. En quoi cette pseudo-réalité diffère-t-elle de la nôtre? Et comment se fait-il que le délire, qui est censé servir de monnaie d'échange à une réalité frustrante ou insupportable, devienne à son tour la source des souffrances les plus vives? Pourquoi le monde imaginaire du délire génère-t-il l'angoisse?

### a) La perte de la réalité dans la psychose

Dans sa mémorable analyse de *l'angoisse*, Heidegger décrit comment le *Dasein* est dépossédé de sa tranquille identification avec la réalité symbolique commune, la réalité

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pp. 182-192.



publique du «on», et comment, de ce fait, le monde familial s'écroule pour lui<sup>11</sup>. Le sujet est ainsi confronté à sa propre unicité. Etant donné que, dans l'état d'angoisse, toutes les identifications se volatilisent, cette expérience du caractère unique de sa propre existence est en même temps pour le sujet une épreuve qui lui enseigne sa propre absolue «nullité» et son «manque à être», c'est-à-dire l'absence d'un fondement ultime de son existence. Quand le monde familial s'évanouit et que le sujet ne peut plus se situer par rapport à ce qu'il a en commun avec les autres, la rencontre avec la mort ne se fait pas attendre, dit encore Heidegger.

Cette analyse de l'angoisse pourrait servir de modèle pour mieux comprendre ce qu'on appelle en langage psychiatrique une *décompensation psychotique*. Celle-ci se caractériserait donc par une perte du monde ou de la réalité symbolique anonyme, perte ayant sa source dans le fait que la réalité apparaîtrait comme trop pénible au sujet. La perte serait donc plutôt un rejet ou, comme dit Lacan, une «forclusion» de la réalité, forclusion qui s'accompagnerait de la création d'une réalité imaginaire plus satisfaisante. Ou encore, comme le dit Freud dans son langage naïvement capitaliste: quand la réalité ne produit pas assez de plaisir, le sujet lui retire son investissement et cherche un meilleur placement de son capital pulsionnel dans le fantasme et le délire. Ce modèle reste toutefois insatisfaisant, non seulement parce qu'il introduit une opposition insurmontable entre réalité et délire, mais aussi parce qu'il ne permet pas d'expliquer pourquoi le sujet psychotique se sert du délire pour compenser une réalité ingrate, alors que d'autres se tournent vers des fantasmes auto-érotiques et que d'autres encore partent en voyage organisé pour la Thaïlande.

Certains auteurs ont tenté de résoudre cette difficulté en recourant à la notion passablement obscure de «structure psychotique de la personnalité», par laquelle ils expliquent la nature de la «décompensation psychotique» et son prolongement dans le délire. En gros, cela revient à prétendre que celui qui subit ainsi la «perte» de la réalité symbolique n'y a jamais eu tout à fait accès: il s'est contenté de s'y adapter d'une manière artificielle; il a fait «comme si», il a «singé» le comportement des autres... Il est vrai qu'en faisant l'anamnèse d'une première crise psychotique et de la période délirante qui s'y rattache, on découvre toujours certains signes avant-coureurs; et il est vrai aussi que, même après de longues années de psychothérapie et malgré une guérison apparente, le patient garde souvent une manière de se comporter vis-à-vis de la réalité symbolique qui, pour un regard exercé, trahit le mal ancien. Il n'empêche: le psychothérapeute ne manquera jamais de découvrir chez lui-même aussi la présence plus ou moins fréquente de semblables «mécanismes psychotiques», - sans d'ailleurs s'en alerter outre mesure... Et au contraire, pourrait-on dire, puisque cela le servira grandement dans ses contacts avec les psychotiques. Plus encore: une certaine familiarité avec ces mécanismes et expériences est même requise de sa part s'il veut surmonter l'angoisse, quasi instinctive, ressentie par lui comme par chacun face à la folie. Plutôt donc que de faire appel à la notion de «disposition» ou de «personnalité psychotique», et plutôt que de parler simplement d'une «perte de la réalité» symbolique, nous avons quant à nous jugé préférable d'examiner d'une manière descrip-

---

<sup>11</sup> *Sein und Zeit*, § 40.



tive ce qui caractérisait un rapport psychotique à la réalité et quelles étaient les circonstances favorables à son éclosion.

Nous avons vu plus haut, assez brièvement, comment Lacan déterminait l'entrée d'un sujet "normal" dans l'ordre de la représentation symbolique de son désir. Nous avons négligé pourtant d'ajouter que cette opération délicate est à recommencer indéfiniment et qu'elle n'abolissait jamais tout à fait les attitudes dites «régressives» ou «imaginaires». L'absence d'un objet total de la jouissance et la perte du contrôle de son propre désir inconscient ne sont supportables *que si* elles s'accompagnent de certains «fantasmes», qui canalisent la dissémination du désir et nous donnent l'impression de savoir un peu ce que nous désirons. Si alors ce désir, ainsi que la réalité symbolique à laquelle il appartient, s'arrangent pour nous faire «traverser» ces fantasmes, il n'empêche qu'on ne désire et ne parle jamais sans le secours de l'un ou l'autre fantasme. Il y a incontestablement des fantasmes qui occultent le désir ou conduisent à son refoulement, mais d'autres fantasmes se comportent au contraire en gardiens vigilants d'un narcissisme qu'on peut appeler "sain", car il nous épargne de nous brûler au contact de la vérité toute nue des mécanismes impersonnels du désir. L'amour de transfert au sein de la psychothérapie est la meilleure preuve du fait que le décelement de la vérité du désir ne saurait aller sans la simple vraisemblance de certaines représentations imaginaires.<sup>12</sup>

Pour comprendre la nature du délire, il ne suffit donc pas d'opposer l'imaginaire au symbolique et de faire semblant de croire que les attitudes des "normaux" seraient entièrement symboliques tandis que le délire psychotique serait une production totalement imaginaire. Il est plus plausible de dire que, dans les deux cas, symbolique et imaginaire fonctionnent de façon différente, du fait précisément qu'ils se comportent autrement l'un vis-à-vis de l'autre. Ce qui frappe tout particulièrement chez le psychotique, c'est l'imperméabilité ou l'intolérance dont ses représentations imaginaires font preuve à l'égard de la réalité symbolique. On verra, en revanche, chez le névrosé, les fantasmes entretenir toujours une certaine connivence complaisante avec la réalité: tout se passe comme si ce dernier faisait seulement *semblant* de prendre ses fantasmes pour des réalités, et uniquement lorsque cela l'arrangeait. (Mais Sartre et Merleau-Ponty en ont trop vite conclu que le refoulement névrotique était une affaire de «mauvaise foi».)

A l'opposé, donc, l'imaginaire du psychotique, qui nous paraît pourtant si fantaisiste, se comporte en despote intraitable. S'il est vrai que cet imaginaire se compose des «débris d'un monde (symbolique) ruiné», comme dit Merleau-Ponty<sup>13</sup>, ce matériau symbolique est néanmoins totalement détourné de sa signification originare: dans le délire psychotique, on assiste à une prolifération explosive de signifiants, qui cessent pourtant de se comporter comme des *signes*, c'est-à-dire de renvoyer à quelque chose d'absent; ils fonctionnent au sein d'un monde refermé sur lui-même, et sur le sujet qui en est l'unique habitant. Les signifiants sont asservis à une fonction imaginaire, où dominent l'opposition binaire et la coïncidence immuable du mot avec la chose. Le décollement du signifiant et du signifié, qui fait lever la fraîche brise de l'évocation et de l'appel de l'inconnu, apparaît

<sup>12</sup> Cf. R. BERNET, «Imagination et fantasme», in A. Vergote, P. Moyaert (éd.), *La psychanalyse*, Leuven, Editions Peeters/Paris, Librairie J. Vrin. A paraître.

<sup>13</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 393



vite au psychotique comme une menace. A force de défendre son territoire contre l'intrusion de toute altérité, le sujet psychotique finit souvent par souffrir d'un réel sentiment d'étouffement physique.

Le délire vide les signifiants de leur moëlle symbolique. Cette perte du monde symbolique fait que l'univers du délire ressemble au sujet comme un gant retourné: l'expérience de la réalité devient une affaire de simple *projection*, qui n'est que le simulacre d'un rapport à l'extériorité. Si cette "fausse" réalité se montre particulièrement intolérante vis-à-vis de la "vraie" réalité, elle est cependant loin d'être un paradis (artificiel): elle hérite, en effet, de toute l'agressivité et de toute l'angoisse dont le sujet psychotique est capable; condamnations à mort et injonctions au suicide y manquent rarement. Aussi bien, plutôt que de chercher à distinguer projections «positives» et «négatives», il faut se rendre à l'évidence: ce quasi-monde issu de la projection est foncièrement et douloureusement ambivalent. Il finit toujours, d'une manière ou d'une autre, par entrer en conflit avec le monde symbolique, soit qu'il se révèle inadéquat pour réinterpréter à sa manière ce qui se passe dans le monde réel, soit que le sujet se rende compte que, de renoncer au monde symbolique, il devra renoncer aussi à communiquer avec les autres. Cette expérience de la contradiction insurmontable entre un monde imaginaire qui se révèle factice, et un monde symbolique qui reste inacceptable, se trouve à l'origine de ce qu'on appelle une «crise» ou une «décompensation» psychotique. Les délires les plus fous ne sont rien d'autre qu'une tentative désespérée pour colmater les fissures du monde imaginaire et pour calmer cette angoisse infinie que l'expérience de la fragilité de son univers fait naître chez le sujet psychotique.

S'il est vrai que la crise délirante est effectivement la conséquence d'une «perte de la réalité», il faut donc bien comprendre que cette perte est souvent double, puisqu'elle ne concerne pas seulement la réalité symbolique des autres, mais également la réalité privée que le sujet s'est construite dans le secret de son imaginaire. Le sujet psychotique, exactement comme le sujet normal, peut être perdant sur les deux plans, parce qu'il n'ignore jamais tout à fait la différence entre ces deux sortes de réalités.

Reste que l'énigme de la psychose se cristallise autour de la question de cette perte, et donc de ce que peut être aussi l'acquisition de la réalité symbolique. Dans le livre incontournable qu'elle a consacré à la psychose, P. Aulagnier insiste sur le fait que la rencontre fondatrice de l'enfant avec la réalité symbolique se situe bien en deça de la castration symbolique, à savoir dans ce qu'elle appelle «un énoncé concernant l'origine».<sup>14</sup> Cet énoncé ne peut provenir que des parents, et concerner leur désir touchant l'enfant. La psychose découlerait du fait que l'enfant ne trouve pas chez ses parents de réponse satisfaisante à la question de savoir *pourquoi* il est là, dans cette vie, dans ce monde, avec eux. Cela peut se passer de diverses manières: les parents refusent de répondre; la réponse du père et de la mère se contredisent ou s'annulent mutuellement; l'enfant ne veut ou ne peut pas faire confiance à leur réponse. Dans tous ces cas, cependant, l'enfant est amené à suppléer par lui-même à la réponse manquante. Ce que P. Aulagnier nomme «la pensée délirante primaire», et qui est la matrice de tout délire ultérieur, proviendrait toujours de

<sup>14</sup> P. CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violence de l'interprétation*, p. 226 sq.



semblable tentative de déterminer soi-même le sens de sa propre origine. P. Aulagnier essaie même de décrire d'une manière idéo-typique la forme différente que cette pensée délirante primaire prend dans la schizophrénie et la paranoïa.

Il est frappant, en effet, de constater la place que prennent les théories de la fécondation et de la naissance dans les élaborations des psychotiques. Il est souvent question d'œufs couvés et donnés (ce qui permet de passer sous silence le rôle du père), - d'enfants engendrés par les voix du psychotique, et mis en dépôt chez d'autres couples au sein de la famille (ce qui permet de se prétendre "père" en l'absence de tout désir sexuel pour une femme et de toute transmission symbolique), - de bébé-poupées, achetés on ne sait trop comment et qui, contre toute attente, se mettent à grandir tout seuls (ce qui fait de la maternité un jeu d'enfant, consistant à imiter la mère en jouant à la poupée), etc.

Qu'un enfant se révèle capable de voir et de comprendre la réalité "comme elle est" dépend donc de sa propre insertion dans la réalité symbolique des autres. Il ne peut faire partie de cette réalité sans en exprimer le vœu, mais ce vœu est encore issu d'un don, à savoir le don du désir symbolique de ses parents, qui confère un sens à sa propre existence. *On n'est capable de voir la réalité "comme elle est" que si on sait que soi-même on a "le droit d'être là"*. La prolifération des signifiants dans le délire provient toujours, directement ou indirectement, de l'obligation dans laquelle le psychotique se trouve de justifier lui-même sa propre existence. Il est vrai que souvent il ne fait pas dans le détail, en se prétendant par exemple fils de Dieu. Mais la grandiloquence de son délire ne doit pas nous tromper sur la souffrance dont il est issu et dont nous, "normaux", n'avons pas idée. La tâche écrasante du délire, qui consiste à devoir légitimer sa propre existence, reconstituer "de la base" le sens du monde et se soucier constamment de la survie factice tant de ce monde que de soi-même, cette tâche sans fin du délire découle directement de la perte de la réalité symbolique, dont nous avons dit qu'elle était le règne de ce qui "allait de soi".

#### *b. Le délire comme reconstruction d'une réalité manquante*

«A l'époque où je fus si anxieuse, n'importe quoi avait un sens», nous dit une patiente. Un gobelet de café en plastique (signifiant transcendantal dans toute institution psychiatrique!) portait sur le fond le chiffre "11": ce chiffre devait être lu comme "1+1" et voulait dire qu'elle et son mari «pouvaient exister tous les deux». Une Citroën du modèle 2CV (à lire "Deux chevaux") était en revanche un objet maléfique, particulièrement si elle était peinte en deux couleurs différentes et dont le sens symbolique ne s'accordait pas. Ces significations "superstitieuses" - et qui proliféraient d'une manière incontrôlée - tournaient toutes autour de la question de savoir si la patiente «avait», ou non, «le droit d'exister», si elle devait disparaître, si son grand-père décédé allait venir la chercher, si le camion de ramassage des immondices allait l'embarquer pour la broyer avec les autres ordures, etc. En dépit du fait que ce délire était totalement polarisé par la présence de la mort, son contenu apparent était plutôt de nature animiste: tout était vivant, et donc tout souffrait: couper la viande était éprouvé comme une dissection *in vivo*; briser une assiette était l'équivalent d'un meurtre; le couteau sur la table était prêt à lui sauter à la gorge. S'il est vrai, comme dit Freud, que l'animisme est du ressort d'une pensée dont l'enjeu est de



contrôler l'incontrôlable<sup>15</sup>, notre patiente ne se sert cependant de cette toute-puissance magique, qui rend en principe la vie à ce qui est mort, que pour mieux l'investir de toute l'agressivité meurtrière dont elle était capable à ce moment-là. Le monde du délire, dans sa surabondance baroque et mythique, est caractérisé par un surcroît de sens surnaturel qui cache mal le manque de sens naturel dont il est issu.

Inutile de revenir sur ce que nous avons déjà dit des caractéristiques du langage psychotique, - de la logique des oppositions binaires et de la méconnaissance de la différence qui le gouvernent, - de son incapacité à traiter avec l'absence sur le mode du «jeu» symbolique, et de la méconnaissance de la séparation entre signifiant et signifié que cela implique. Nous voudrions ajouter que cet ensemble de choses se trouve lié à la méconnaissance psychotique de l'aspect de *généralité* comme aussi d'*universalité* possible, de ce qu'on appelle communément «les idées»: celles-ci sont en effet comme des raccourcis de tout l'héritage symbolique véhiculé par la langue et la vie sociale; elles constituent ce cadre «pré-donné» et commun grâce auquel une parole ou une conduite reste compréhensible pour les autres tout en leur apparaissant comme singulière. Les «généralités» auxquelles se réfèrent les psychotiques sont d'un tout autre ordre: quand un patient psychotique nous déclare que ses rapports avec les gens sont «généraux», il veut dire par là que ce sont des rapports vagues, neutres, dénués de toute coloration affective, et non qu'il s'y inspire d'une idée ou d'une valeur à portée générale. Malgré le goût pour les généralisations dont il fait preuve souvent dans ses «théories», le psychotique n'a aucune connaissance de l'existence possible d'idées valables ainsi pour tous, et cela se remarque non seulement dans sa manière de se comporter, mais aussi dans sa façon de parler.

Le système symbolique de la langue fonctionne en effet sur base d'une généralité des lois linguistiques, et aussi de la généralité (souvent approximative) des significations. Sans cette généralité possible des «concepts», les mots et les énoncés deviennent de simples images de choses, ou, comme le dit encore P. Aulagnier, des «pictogrammes». Cette généralité des significations n'est pas seulement une condition indispensable (mais souvent purement régulatrice) de la communication, elle est aussi ce qui affranchit le sujet de l'obligation d'assumer à lui seul la responsabilité de tout ce qu'il dit et de tout ce qu'il est. La méconnaissance de cette généralité est précisément ce qui enferme le psychotique dans un monde privé et incommunicable, dont il porte à lui seul le poids. Consciente de cette écrasante responsabilité solitaire, une patiente ne cesse de s'étonner devant la capacité des autres gens «de vivre et d'agir sans réfléchir».

Ce manque d'idées à valeur générale a des conséquences importantes pour le rapport que le psychotique entretient avec *la temporalité* de sa propre existence. Car le psychotique n'ignore pas seulement le désir mais également ce que Heidegger a appelé un «projet» (*Entwurf*) existentiel. Ce projet est un idéal, peut-être partiellement imaginaire mais néanmoins doué d'une signification générale, et dont on s'inspire dans sa manière de vivre, sans vraiment croire cependant qu'on puisse le réaliser tout-à-fait: ce projet est au contraire une affirmation de notre finitude, qui dynamise notre existence, lui donne une certaine unité, et lui imprime un mouvement vers le futur, vers ce qui reste à advenir. Le

---

<sup>15</sup> S. FREUD, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, G.W. IX, Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1944, p. 93 sq.



contenu d'un tel projet, qui donne sens et direction à notre vie et détermine la perspective personnelle que nous prendrons sur la réalité symbolique de tous, reste - tout subjectif qu'il soit - profondément marqué par une transmission symbolique. La projection de notre avenir reste enracinée dans un passé qui n'a jamais été présent pour nous, mais qui nous vient des traditions familiales, culturelles, nationales, etc.

Manquant d'idées générales ou symboliques, et manquant de projets, le monde du psychotique est caractérisé par une absence frappante de perspective concernant l'avenir. Quand le futur y fait une apparition, c'est souvent sous la forme impersonnelle et terrifiante d'un événement apocalyptique. En l'absence d'un futur accueillant, le passé à son tour ne peut se manifester que sous la forme d'une régression, en lieu et place d'un réel enracinement. Ainsi la même patiente qui se préoccupait de ne pas savoir faire grandir ses enfants, avait-elle l'impression de reculer (et de sombrer!)<sup>16</sup> dans le passé, se sentant successivement bébé, embryon, grand-père, homme préhistorique, animal, plante, matière inorganique («pierre»). On voit que, tant du côté d'un futur apocalyptique que d'un passé régressif, c'est le même vide et la même désolation qui attendent le psychotique!

Ce repli vers un passé archaïque, qui comme on vient de le voir caractérise la manière dont le malade psychotique se comporte vis-à-vis des objets de sa réalité et vis-à-vis de lui-même, se remarque aussi dans son rapport à l'espace et à son propre corps. A propos de l'espace, les schizophrènes se plaignent fréquemment que les murs s'approchent d'eux d'une manière menaçante, que l'appartement dans lequel ils vivent se rétrécit et finit par les étouffer.<sup>17</sup> Quand ils s'échappent de ce lieu clos et sortent en ville, ils ont l'impression de se perdre dans un labyrinthe peuplé de monstres. Ils disent aussi que le sol se dérobe sous leurs pieds, qu'ils sont comme suspendus en l'air et n'avancent pas en marchant... Tout en projetant autour de lui l'espace fermé d'un monde solitaire, le psychotique trouve rarement "sa place": il manque de place et il ne se sent jamais à sa place; comme un voyageur en constant déplacement, il n'est nulle part "chez lui". La distance entre lui et les objets, ou les gens, n'est jamais "juste", il se sent toujours menacé. Son espace fuyant ne comporte ni centre de gravité ni zone d'entre-deux (*Zwischenraum*), ni plage ouverte invitant au mouvement libre (*Spielraum*).

Cette disparition, cette sorte d'évanescence de l'espace résulte du fait que le corps du psychotique vit «détaché du milieu effectif»<sup>18</sup>. Il flotte. Privé d'un sol qui le porte, son mouvement se fige ou se réduit à la répétition mécanique des mêmes gestes. Séparé de son corps, le sujet psychotique perd le sens de la réalité, et se perd. Il se perd en tant que sujet charnel qui approche les gens et les choses à partir d'une situation, et qui, à travers son comportement corporel, a la capacité de transformer le sens symbolique de l'espace dans lequel il se meut. Privé de toute connivence spontanée avec son corps, le psychotique en parle comme d'un objet étranger<sup>19</sup>, qui lui fait mal et auquel il fait souvent mal en se

<sup>16</sup> Elle utilisait le mot néerlandais *achteruitgaan* qui veut dire à la fois reculer et décliner.

<sup>17</sup> On se souvient de la version littéraire que Boris Vian a donnée de cette hantise psychotique dans son roman *L'écume des jours*.

<sup>18</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 392.

<sup>19</sup> Cf. à titre illustratif ce passage des *Méditations* de Descartes: «Je me considérais [...] comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps.» (A.T., p. 20)



mutilant, qu'il doit soulever et transporter, dont il voudrait se débarrasser. Il éprouve son propre corps comme quelque chose qui se comporte d'une manière autonome et étrange, qui tremble ou trépigne sur place, qui se réduit à un tuyau avec deux trous béants, à une usine transformant la nourriture en excréments, etc. Si le malade connaît encore le plaisir sexuel, il l'associe volontiers à un simple chatouillement localisé ou à un réflexe organique. «Détaché» d'un échange vivant avec «le milieu effectif», ce corps se pétrifie et, au moindre accident, se fragmente.<sup>20</sup> Il arrive souvent que, forcé dès lors de commander à chaque organe corporel séparément, le psychotique se plaigne du manque d'esprit de collaboration dont font preuve certains d'entre eux... Survivant à la mort du corps propre grâce au délire, le malade ressemble à un fantôme qui traverse les murs, à un spectre qui erre indéfiniment à travers le monde sans jamais trouver la paix et le repos.

Etre l'interlocuteur privilégié à qui Dieu confie ses soucis, et cesser en même temps de comprendre les paroles les plus banales de son propre enfant, voilà à quoi ressemble le lot paradoxal et affigeant du psychotique. Le duc de Saint-Simon est «immuable comme Dieu», mais aussi sexuellement impuissant.<sup>21</sup> Gérard de Nerval se prend volontiers pour un «prince», tout en concédant qu'il est «à la tour abolie».<sup>22</sup> Les psychotiques se comportent en maîtres du monde, et ignorent les choses les plus simples. Pour survivre, ils créent et entretiennent leur propre monde, et pourtant, à chaque pas, ils y rencontrent la mort. Ils se surestiment et méconnaissent les limites de leur pouvoir, et ils se disent en même temps incapables et indignes d'exister.

Celui qui parle avec le psychotique ne sait jamais exactement, ni à qui il s'adresse, ni pour qui on le prend. S'il met en question d'une manière trop explicite la toute-puissance délirante du psychotique, il risque de priver ce dernier de la seule réalité qui lui reste et de le replonger dans la non-existence symbolique dont il s'est relevé avec tant de peine. S'il se fait, au contraire, le complice inconditionnel qui comprend tout du délire du psychotique, il risque de priver celui-ci de la chance de dire ce délire et de s'approcher ainsi de ce qui l'a fait naître. Celui qui parle avec le psychotique doit, bien entendu, s'armer de beaucoup de patience et de courage, mais il doit aussi être rusé et capable de trouver continuellement de nouvelles astuces. N'est-il pas comme Arlequin, dans la pièce célèbre de Goldoni, «Serviteur de deux maîtres» rivaux? Infidèle à la réalité symbolique des autres et infidèle au monde imaginaire du délire - par fidélité à un sujet qui reste à advenir, et qui n'a peut-être encore jamais existé.

Rudolf Bernet

<sup>20</sup> Des générations successives de jeunes lecteurs de Wilhelm Busch furent terrorisées par l'histoire du "Wurstdieb", dans *Max und Moritz*: attrapé par le chien et immobilisé pendant toute une nuit, ce vilain Voleur de Saucisses gela entièrement, et éclata en mille morceaux lorsque la personne qui voulait le transporter dans la maison, avec l'intention de le dégeler, trébucha et le laissa tomber sur le sol.

<sup>21</sup> Cf. A. DE WAELHENS, *Le duc de Saint-Simon. Immuable comme Dieu et d'une suite enragée...*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1981.

<sup>22</sup> «El Desdichado», *Les Chimères, Oeuvres I*, Paris, Garnier, 1958, p. 693.







# Narcistische Componenten in de Pathogenese van Neurose en Psychose

door André HAEMERS

De sterke emotionele weerstanden welke de psychoanalyse sinds haar ontstaan heeft weten te mobiliseren, kunnen *grosso modo* teruggevoerd worden op de onbewuste rol van de sexuele componenten, in zowel de kulturele prestaties, de neurotische symptomatologie als «... vom Anfang des Lebens an...».<sup>1</sup> Volgens Freud zijn deze weerstanden tekenend voor een narcistische krenking. Naast de «kosmologische krenking» waarbij de aarde niet langer meer als centrum van het heelal functioneert, naast de «biologische krenking» waarbij de mens niet langer meer als heerser van de schepping regeert, wordt zijn eigenliefde voor een derde maal onherstelbaar getroffen door deze door Freud toegebrachte «psychologische krenking».<sup>2</sup> Als de mens al «geen meester meer is in eigen huis», als hij «eerder de drukinkt dan de stempel is», wordt hij nochtans gerestitueerd in een ander opzicht, namelijk als schepper van ziektesymptomen, die niet langer meer aan het toeval noch aan het blinde noodlot kunnen worden toegeschreven. De onttroning als schepper van het eigen levensproject gaat gepaard met een bekroning van het subject als schepper van zijn ziekte. Met andere woorden, elk symptoom sluit een imaginaire wensvervulling in; elk symptoom is de concrete realisatie van een onbewuste wens.

Welnu, de huidige weerstand tegen de psychoanalyse lijkt mij meer dan dit vroeger het geval was terug te voeren op dit fundamenteel inzicht in de pathogenese van de psychische ziekte. Symptomen vallen maar te begrijpen, indien men rekening houdt met deze imaginaire dimensie van ziekte winst. Door dit inzicht onderscheidt de psychoanalyse zich radicaal van andere therapieën daar zij in tegenstelling tot deze laatste niet de verhouding van het subject tot zijn psychische gezondheid of geluk centraal stelt, maar daarentegen diens verhouding tot zijn waarheid. En deze waarheid is nimmer uitsluitend een speling van het lot, noch een product van het menselijk falen. Bovendien steekt deze waarheid in haar fundamentele onbepaaldheid schril af tegen de concrete heilsrealisatie die het eindpunt van zovele therapieën ontsiert.

---

<sup>1</sup> S. FREUD, *Selbstdarstellung* (1925), G.W. XIV, blz. 59.

<sup>2</sup> S. FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), G.W. XII, blz. 3-12.



Het psychisch leed dat bij het subject op de voorgrond staat en maar al te vlug een *furor sanandi* bij menig hulpverlener ontketent, is de harde prijs die betaald wordt voor het innemen van een imaginaire positie en de daaruit resulterende bevrediging.

«Diagnostische en therapeutische theorieën dienen maar al te dikwijls om het verwen-  
nen "ratio" te verlenen. In iedere patiënt worden dan borderline-achtige trekken, gevol-  
gen van affectieve verwaarlozing, orale problematiek, neiging tot symbiose ontdekt,  
in *corrective emotional experience* wordt meer vertrouwen gesteld dan in genezend  
inzicht.»<sup>3</sup>

En genezend inzicht kan maar ontstaan op het moment dat de patiënt het tekort aan ontvangen liefde niet meer uitsluitend als falen van de ouder bestempelt, maar wel als onvermijdelijk gevolg van de onmetelijkheid en onverzadigbaarheid der eigen verlangens. Het is hier de plaats niet om dieper in te gaan op de manier waarop Freud ertoe komt niet alleen het hysterische symptoom als vervangmiddel voor de ontbeerde bevrediging te zien, maar tevens alle psychoneurosen, waaronder: «de hysterie, de obsessionele neurose, de neurasthenie, *dementia praecox* en paranoia».<sup>4</sup> Reeds in 1905 stelde Freud dat «*die Symptome... die Sexualbetätigung der Kranken sind*».<sup>5</sup>

Wanneer Freud dan ook een pleidooi houdt voor het omzetten van «*Hysterisches Elend in gemeines Unglück*»<sup>6</sup>, kan men deze uitspraak veralgemenen voor elk ziektebeeld. Dit *gemeines* in de betekenis van "algemeen menselijk" provoceert dan wel een lijden, het neurotische, dat niet moet onderdoen voor dit eerste. Dit brengt ons op een tweetal vragen:

1. Wat dient juist verstaan te worden onder de vage term: «algemeen menselijk lijden»? Zou het niet mogelijk zijn dit nader te specificeren?

2. Indien zo, bestaat er dan een samenhang tussen de diverse ziektebeelden enerzijds en het soort lijden dat men via deze diverse ziektebeelden poogt te ontlopen? Wanneer de «... psychoanalytische arbeid nodig is om het subject met zijn wezenlijke onbepaaldheid te confronteren» daar «niemand uit zichzelf, het tekort aanvaardt»<sup>7</sup>, lijkt het ons aangewezen na te gaan én waaruit dit tekort bestaat én of en hoe de diverse pathologieën een antwoord op dit tekort pogen te bieden. Met andere woorden: kan men de diverse ziektebeelden differentiëren in functie van de aard van het tekort dat ze pretenderen op te heffen? Of nog anders: zou het kunnen dat, om wat voor duistere reden ook, één of ander tekort een bepaald subject meer in de richting van de ene dan wel in de richting van de andere neurose gaat predisponeren? Zou de aard der narcistische krenking die het subject ervaart naar aanleiding van dit tekort, medebepalend kunnen zijn voor de neurose die dit subject vervolgens ontwikkelt?

Wij ambiëren niet met deze hypothese een antwoord te geven op het probleem van de neurosekeuze. Deze hypothese kan ons wel in staat stellen om na te gaan of neurosen kunnen gedifferentieerd worden in functie van het soort tekort waaraan ze pogen tegemoet

<sup>3</sup> P. KUIPER, «Overdracht en tegenoverdracht beschouwd vanuit de metapsychologische gezichtspunten» (1969), in P. J. van der Leeuw, E.C.M. Frijling-Schreuder en P.C. Kuiper (Eds), *Hoofdstukken uit de hedendaagse psychoanalyse*, Arnhem, Van Loghum Slaterus, blz. 122.

<sup>4</sup> S. FREUD, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), G.W. V, blz. 63.

<sup>5</sup> Idem, blz. 62.

<sup>6</sup> S. FREUD, *Studien über Hysterie* (1895), G.W. I, blz. 312.

<sup>7</sup> Ph. VAN HAUTE, *Psychoanalyse en filosofie. Het imaginaire en het symbolische in het werk van Jacques Lacan*, Leuven, 1989, Peeters, blz. 159.



te komen. Tevens zou zij ons in staat moeten stellen om bijvoorbeeld de aanwezigheid van hysterische symptomen bij een dwangneurose of van dwangmatige fenomenen bij een hysteric te verklaren, daar het tekort waar het om gaat inherent deel uitmaakt van de levensconditie van elke mens.

### *Hypothese*

Welke zijn nu, schematisch opgevat, de tekorten, eigen aan de menselijke conditie ?

- Vooreerst is er wat men een **genealogische inperking** noemen kan: niemand kan er aanspraak op maken, op een absolute manier uniek te zijn. Niemand valt te herleiden tot zichzelf. Men blijft levenslang schatplichtig aan degene die aan de basis stonden van het eigen bestaan. Men blijft afkomstig uit de onderbuik van deze concrete man en deze concrete vrouw. Men dient een plaats in te nemen in een voorafbepaalde structuur. De start is gehypothekeerd. Keuze is er niet.

- Naast deze "filiatieproblematiek" komt het subject tot de pijnlijke bevinding dat hij **evenmin inspraak had in de keuze van zijn sexuele identiteit**: men is, men blijft, men was man of vrouw, het één of het ander, en niet het één *en* het ander.

- Tenslotte blijkt dit gehypothekeerde en beperkte bestaan bovendien ook **eindig**, zonder enige inspraak in het moment noch in de wijze waarop de afsluiting ervan plaats vindt.

Alles samen beschouwd rest er ons armzalig subject niet veel meer: het startpunt is bepaald, het eindpunt ligt vast en de bagage waarmee de tocht dient aangevat is, zo al niet bepaald van meet af aan, dan toch sterk onderhevig aan invloeden buiten het subject om. Het lijkt er dan precies op dat de mens al zijn creativiteit en energie gestoken heeft in pogingen te ontsnappen aan de hem opgelegde beperkingen door het creëren van een aantal ziektebeelden. In onze hypothese fungeren de drie hoger genoemde beperkingen als de vectoren waarlangs de respectievelijke pathologieën zich ontwikkelen, en kunnen deze laatste onderling onderscheiden worden in functie van de aard der narcistische bevrediging die zij inhouden. Met andere woorden, de aard van de narcistische bevrediging kan als criterium gehanteerd worden ter differentiëring van de onderscheiden ziektebeelden.

Wat bepalend is voor de neurosekeuze ressorteert niet onder de bevoegdheid van de psychoanalyse. Maar de vraag kan gesteld worden naar de mate waarin een bepaald soort narcistische krenking medebepalend is in de genese van een bepaalde neurose. Temeer daar Freud zelf stelt dat het probleem van de neurosekeuze niet mag betrokken worden op het driftleven met als argument dat men bij alle neurosen dezelfde onderdrukte driften als symptoomdragers aantreft.<sup>8</sup> Schematisch samengevat komt onze hypothese erop neer dat: — **a)** de dwangneurose het subject in staat stelt om, op een illusorische manier wel te verstaan, te ontsnappen aan de genealogische inperking; de dwangneuroticus zou het probleem van de filiatie en alles wat ermee samenhangt pogen te omzeilen; — **b)** de hysteric het subject helpt in zijn poging het probleem van de seksuele differentiatie te omzeilen; en — **c)** de depressie

<sup>8</sup> Als voorbeeld vermeldt Freud hoe de haat, in het onbewuste onderdrukt gehouden door de liefde, eveneens een grote rol speelt in de pathogenese van hysteric en paranoia, en dus niet alleen in de pathogenese van de dwangneurose. Zie in S. FREUD, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* (1909), G.W. VII, blz. 456.



het subject de krenking, eigen aan het eindig zijn, helpt ontwijken. Vermits elk subject deelt in elk van de hogergenoemde existentiële condities, valt geen enkel subject alleen maar hysterisch, noch obsessieel, noch depressief te noemen. Ieder worstelt met elk van deze beperkingen. Maar het valt niet te ontkennen dat bepaalde tekorten nu eenmaal door bepaalde mensen adekwater geassumeerd worden dan andere. De vraag stelt zich daarbij of dit onvermogen medebepalend zou kunnen zijn in het ontstaan van deze of gene neurose.

De hypothese waarbij een welbepaald neurotisch ziektebeeld mede gedetermineerd zou worden door een welbepaalde narcistische krenking, ondergraaft in geen enkel opzicht de basisstelling van de psychoanalyse, waarbij het oedipuscomplex als het kerncomplex van de neurose wordt bestempeld. Mogelijks wordt het subject pas in én door de conflicten van het oedipuscomplex openlijk en in volle mate geconfronteerd met deze narcistische krenkingen. Meer nog, misschien is het oedipuscomplex én de manier waarop het al of niet opgelost wordt, de weg waarlangs het subject al of niet bepaalde narcistische krenkingen leert assumeren. Een welbepaalde neurotische ontwikkeling zou dus, naast een mislukte oplossing van de oedipale situatie tevens een poging inhouden één (of meerdere), maar in elk geval toch één der bovenstaande narcistische krenkingen ongedaan te maken. Een bepaalde neurotische ontwikkeling zou dus mede gearticuleerd dienen te worden in functie van de moeilijkheid, respectievelijk de onmogelijkheid van het subject een bepaalde narcistische krenking te verwerken.

In zijn SELBSTDARSTELLUNG schrijft Freud:

*«Die nächsten Überlegungen sagten, dass er [dieser Zustand des Narzissmus] nie völlig aufgehoben wird: für die ganze Lebenszeit bleibt das Ich das grosse Libidoreservoir aus welchem Objectbesetzungen ausgeschiedt werden, in welches die Libido von den Objecten wieder zurückströmen kann. Narzisstische Libido setzt sich also fortwährend in Objectlibido um und umgekehrt.»<sup>9</sup>*

Dit duidt erop dat we steeds rekening moeten houden met de blijvende aanwezigheid van een narcistische component bij de oedipale structuratie van de neurose. In welke mate deze «narcistische component» zo niet gereduceerd tot, dan toch minstens gerefereerd dient te worden aan de fallus, «... cette grandeur que, dans le narcissisme, on a et on est», laten wij hier in het midden.<sup>10</sup> Wel geeft Lacan als mening te kennen dat er bij de oedipale triangulatie van de wederzijdse begeerten der betrokken protagonisten geen abstractie kan gemaakt worden van deze narcistische grootheid.

Onze hypothese lijkt ons ook toepasbaar op de psychotische ziektebeelden: — a) in de mate dat de schizofrene patiënt de filiatieproblematiek negeert, plaatst hij zich in de imaginaire totaliteit zijn eigen oorsprong te zijn; — b) in de mate dat de paranoïalijder de seksuele differentiatie negeert, plaatst hij zich in de imaginaire totaliteit man én vrouw tegelijk te zijn; — c) in de mate dat de melancholische patiënt de dood negeert, plaatst hij zich in de imaginaire totaliteit aan de oorsprong van leven én dood te staan.

Met betrekking tot de relatie neurose-psychose, ligt het niet in onze bedoeling de neurose als een zwakkere vorm van de psychose op te vatten. Wel komt het ons voor dat de

<sup>9</sup> S. FREUD, *Selbstdarstellung* (1925), G.W. XIV, blz. 83.

<sup>10</sup> A. VERGOTE, «Le fantasme de la castration dans l'homosexualité et dans la paranoïa», in *Psychoanalyse*, 2, 1984, BSP-EBP, blz. 59.



neuroticus, zij het op een structureel verschillend niveau, de zelfde vraag herneemt als de daarmee in onze hypothese corresponderende psychoticus. Dit zou kunnen verklaren hoe we: — a) bij hysterische patiënten paranoid-aandoende voorstellingen aantreffen, evenals hysterische crises bij de paranoia; — b) bij de obsessionele patiënten depersonalisatie en derealisatie evenals obsessieel aandoende rituelen bij de schizofreen; en — c) hardnekkige zelfbeschuldigingen bij de depressieve patiënt evenals een depressieve symptomatologie bij de melancholicus. De neuroticus poogt als *homme-question* op dezelfde existentiële problematiek een antwoord te vinden via zijn dromen en symptomen als de psychoticus dit poogt als *homme-réponse* in zijn wanen en hallucinaties.<sup>11</sup>

### *Uitwerking van de hypothese*

#### *A) Obsessionele neurose — schizofrenie*

Vooreerst dienen we de stelling aannemelijk te maken volgens dewelke obsessie en schizofrenie, elk op hun eigen manier wel te verstaan, onderbouwd zijn door én een antwoord pogen te formuleren op dezelfde problematiek die wij omschrijven als "filiatie-problematiek". Vervolgens zal de voor de schizofrenie typisch negatieve lichaamsbeleving belicht worden vanuit deze filiatieproblematiek

1. Volgens de klassieke psychoanalytische opvatting zou het oorspronkelijke basisconflict bij de obsessionele neurose de keuze betreffen tussen «het volgen van de eigen libidinale wensen of de zekerheid van de goedkeurende liefde van de vader»<sup>12</sup>. De op de vader gerichte agressiviteit wordt als bijproduct beschouwd én van «de blijvende verbondenheid van het seksuele verlangen met het incestueuze object, zodat elk seksueel begeren een verboden begeren is en blijft»<sup>13</sup> én van «de overmatige strengheid van het vaderlijke verbod».<sup>14</sup> De in de dwangneurose aanwezige schuldproblematiek slaat in het eerste conflict «op de verboden libidinale wensen en lusten», en in het tweede conflict op de «ontoelaatbare agressiviteit» die in het onbewuste zou kunnen aangroeien tot «moorddadige fantasiën»<sup>15</sup> welke door de eigenlijke dwanghandelingen dienen bezworen te worden.

Wij stellen ons echter de vraag of deze «ontoelaatbare agressiviteit» niet eerder bekrachtigd wordt door het oedipale gebeuren dan wel erdoor verwekt? Is m.a.w. deze agressiviteit niet als primaire factor in de genese van de obsessionele neurose aan te duiden? Zodanig dat de formulering van het oorspronkelijke conflict dient genuanceerd te worden als «een conflict tussen het volgen van de eigen *moorddadige* impulsen of de zekerheid van de goedkeurende liefde van de vader». De incestueuze instelling van het kind

<sup>11</sup> Niet dat een neuroticus niet zou kunnen hallucineren, noch dat elke hallucinatie psychotisch zou dienen te zijn. Een hallucinatie kan een stap markeren in de erkenning van de realiteit van de castratie. Cf. S. FREUD *Aus der Geschichte eines infantilen Neurose*(1918), G.W. XII, blz. 117-118.

<sup>12</sup> J. CORVELEYN, «De histerie en de dwangneurose», in A. VERGOTE & P. MOYAERT (Eds), *Psychoanalyse: de mens en zijn lotgevallen*, Kapellen, 1988, De Nederlandsche Boekhandel, Pelckmans, blz. 90-104.

<sup>13</sup> *Idem*, blz. 99-100.

<sup>14</sup> *Idem*, blz. 100.

<sup>15</sup> *Idem*, blz. 100-101.



noch de aanwezigheid van een straffende vader volstaan ter verklaring van het bestaan dezer primaire doodswens. Indien een incestueus verlangen daartoe zou volstaan, blijft het onverklaarbaar waarom niet elk kind ten prooi valt aan een dwangneurose. Evenmin lokt elke straffende vader een obsessie uit en hoeft niet elke obsessieel de overmatige strengheid van het vaderlijk gebod ervaren te hebben. De strengheid van het *Über-Ich* komt op geen enkele manier overeen met de strengheid van de behandeling die het kind heeft ondergaan.<sup>16</sup> Ons lijkt de beleving van het vaderlijk gebod als overmatig streng evenredig aan de mate waarin het kind deze primaire doodswens koestert. Het is dus de aan het kind inherente agressie welke uiteindelijk de vader als onverbiddelijke boeman doet verschijnen. Deze primaire agressiviteit, dit basale onvermogen om de vader te accepteren, niet zozeer als concrete figuur, met zijn specifieke eigenschappen, doch wel als degene die datgene incarneert waaraan het subject onderworpen is en aan wie hij zijn bestaan te danken heeft, dit onvermogen, lijkt ons de sleutel ter verklaring van datgene wat von Gestattel «de dodende bezetenheid» noemt als zijnde de primaire stoornis der diverse dwangfenomenen.<sup>17</sup>

Dit onvermogen lijkt ons inherent deel uit te maken van wat we de narcistische constitutie van de obsessieel patiënt zouden willen noemen. We bedoelen de moeite die hij heeft zichzelf te plaatsen in een filiatie. Het is pas in functie van dit narcistisch onvermogen dat de oedipale constellatie al of niet samen met een overmatige strengheid van de vader een obsessieel neurose kan genereren.

Met deze basale doodsdrijf als uitgangspunt, wordt alles wat in de loop van een normale ontwikkeling tendeert naar autonomie door het onbewuste gelijkgeschakeld aan een aanslag op het leven en de autoriteit van de vader. Deze gelijkgeschakeling grijpt als een ware besmetting om zich heen en hypothekeert in toenemende mate de bewegingsvrijheid van de patiënt. «Elk worden is stilgevallen»<sup>18</sup>, in de mate «elk worden» een aanslag inhoudt op de vader en op datgene waar hij voor staat. De onbewuste logica kent immers geen nuances die het subject in staat zouden stellen een onderscheid te maken tussen wat ressourceert onder een doodswens én wat onder een toegelaten zelfaffirmatie. «Ik sta stil», «Ik leef met de rem op», zijn niet voor niets veelgehoorde obsessieel klachten. Elke beweging, zelfs de dwangmatige handeling zelf die aanvankelijk als afweer fungeerde, wordt beladen met datgene waartegen ze bescherming moest bieden. Niet voor niets oefenen *beelden* een dergelijke aantrekkingskracht uit op de obsessieel patiënt, in de mate zij een onbereikbaar ideaal voorstellen. Dit lijkt treffend geïllustreerd te worden door de obsessieel voorkeur voor wat wij het «bewegingloze» zouden willen noemen, zoals foto's, afbeeldingen en beelden.

Alles wat daarenboven als «spoor» van zijn aanwezigheid achterblijft, fungeert als belastend bewijsmateriaal tegen de obsessieel patiënt en dient dan ook uitgewist. Alles zou *zó* moeten voorkomen als het zou zijn indien de obsessieel patiënt er niet geweest was. De door een patiënt op de glazen ingangdeuren achtergelaten vingerafdrukken dienden onmiddellijk verwijderd als belastend materiaal. Dit alles leidt ertoe dat de obsessieel patiënt zich maar verzoenen kan met één enkel statuut, namelijk dat van de

<sup>16</sup> S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), G.W. XIV, blz. 482-493.

<sup>17</sup> J. CORVELEYN, *op. cit.*, blz. 97.

<sup>18</sup> *Ibidem.*



“buitenstaander”. Het standpunt dat hij inneemt is dat van de historicus. Hij gaat door het leven als “observator”, als “fotograaf”. Hij registreert en legt vast wat buiten hem omgaat in de verschijning van de dingen buiten zijn aanwezigheid om: «*Il joue le mort pour se protéger contre la mort*»<sup>19</sup>. Deze strategie dient niet uitsluitend begrepen te worden in het kader van een eindigheidsproblematiek als uiting van het onvermogen de eigen dood te assumeren. Door middel van deze strategie wordt ook bescherming gezocht tegen de doodswens in zichzelf naar de andere toe. Om Lacan te parafraseren zou men kunnen stellen dat “*il joue le mort pour se protéger contre la mort... de l'autre qu'il porte en lui-même*”. Pas wanneer de obsessiepatiënt zich kan reduceren tot het statuut van levend-dode, kan hij zich vrijpleiten van datgene wat in hem de dood van de ander ambieert. Zijn symptomatologie verraadt echter de mate waarin hij zich op imaginair niveau niet kan verzoenen met, noch zich onderwerpen aan een boven hem staande wet.

De ervaringen van de jongeman die later als “De Rattenman” in de annalen van de psychoanalytische literatuur bekendheid zou verwerven, illustreren onze visie. Zijn wens als zesjarig kind dié meisjes die bij hem in de smaak vielen naakt te zien, roept een akelig gevoel op «alsof er iets zou gebeuren als ik dat dacht en alsof ik van alles moest doen om het te verhinderen». Bij navraag vermeldt hij de angst dat zijn vader zou sterven.<sup>20</sup> Wat Freud de vraag stellen doet: «Wat heeft het te betekenen dat de vader moet sterven zodra in het kind die wellustige wens de kop opsteekt?»<sup>21</sup>. Waarom grijpt er een vertaling van deze wensen plaats in het register van de doodswensen? Waarom fungeert de vader *tout court* als verbod voor deze wensen? Het antwoord op deze vraag is identiek aan het antwoord op de vraag waarom de Rattenman geen (of hoogstens in zeer geringe mate) puberteitsonanie ontwikkeld heeft; evenals waarom «het ontbloten van de penis» een tarten van zijn vader zou zijn.<sup>22</sup>

In functie van allerlei almachtsfantasieën, ervaart de patiënt zijn penis evenals elke penale activiteit als een aanslag op de vader. Ik denk hierbij aan de analysant welke als kind de verontrusting van zijn omgeving wist te mobiliseren door urenlang de eigen gult te bestaren. Dit om zich ervan te vergewissen dat uit de vorm zijner kledij op geen enkele manier het bestaan of de aanwezigheid van een penis kon afgeleid worden. Hij kon zich pas ontslagen achten van dit voor anderen bizarre gedrag indien op basis van wat zichtbaar was niet afgeleid kon worden dat iets aanwezig was. Alsof alleen maar het bezit van een penis een vergrijp zou inhouden. Vermits voor het onbewuste elke activiteit een fallische betekenis dreigt te bekomen, rest de obsessiepatiënt niets anders, om niet te moeten komen tot de erkenning van de wens zijn vader uit te schakelen, dan... zichzelf uit te schakelen. Slaagt hij daarin, dan gaat hij als een dode door het leven. Met andere woorden, de immobiliteit die hij zichzelf oplegt verraad het verlangen de ander te immobiliseren. Als zodanig loopt de obsessiepatiënt uit op een situatie die - hoe onleefbaar ook - imaginair de

---

<sup>19</sup> J. LACAN, *La relation d'objet et les structures freudiennes*, Ongepubliceerd seminarie 1956-1957, blz. 22.

<sup>20</sup> S. FREUD, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* (1909), G.W. VII, blz. 387.

<sup>21</sup> *Idem*, blz. 389.

<sup>22</sup> *Idem*, blz. 424.



gratificatie inhoudt dodend te zijn voor de vader. Deze voortdurende drang naar transgressie roept de obsessionele verdediging in het leven die - in de mate dat zij een nooit te realiseren samenvallen met de wet nastreeft - wel falen moet.

2. Daar waar de obsessionele patiënt zijn wereld tot barstens toe bevolkt met te doden vaders, als incarnaties en behoeders van de wet, ontbreekt de vader als structurerend element in de wordingsgeschiedenis van de schizofrene patiënt. Deze laatste leeft in een wereld zonder vaders. Bijgevolg gaat het niet op deze laatste de wens toe te schrijven de plaats van de vader in te nemen, daar het bestaan van een dergelijke wens de erkenning van het bestaan van de vader in zijn structurerende en sanctionerende dimensie impliceert. De schizofrene patiënt wenst daarentegen zijn eigen vader te zijn samen met zijn moeder in een pseudo-triangelaire situatie «d'où il évince le père»<sup>23</sup>. Dit radicale uitbannen van de vader, dit basale onvermogen zich als schatplichtig te erkennen tegenover de ander als vader en tegenover de vader als ander, ligt ons inziens mede aan de basis van de specifiek schizofrene lichaamsbeleving als zijnde "slecht"<sup>24</sup>.

Of deze lichaamsbeleving inderdaad het gevolg is van «l'intrusion après coup de très anciennes expériences corporelles de douleur et d'angoisse, revivifiées par des expériences de blessures qui renouent avec les premières»<sup>25</sup>, betwijfel ik. Het traumatisch karakter van bepaalde lichamelijke ervaringen lijkt mij niet essentieel voor deze schizofrene lichaamsbeleving. Deze ervaringen zijn zo universeel menselijk dat zij op zichzelf niet in staat zijn een psychotische evolutie te ontketenen. De vraag is trouwens of deze laatste niet veeleer teruggaat op een intrapsychische problematiek.

Tegenover dit *corps morcelé* van de schizofrene patiënt, staat de eenheidsbeleving van het eigen lichaam in een normale evolutie. Constitutief in de totstandkoming van dit lichaamsbeeld is het «spiegelstadium»<sup>26</sup>. Zonder dieper in te gaan op de vraag naar wat dit stadium inhoudt, noch op de vraag of de constitutie van dit unitair imago toegeschreven dient te worden aan de werking van het visuele - al of niet los van de invloed van lichaams-gewaarwordingen -, kan gezegd dat dit spiegelstadium een einde stelt aan de beleving van het lichaam als *corps morcelé*. Dit brengt ons op de vraag of de schizofrene lichaamsbeleving niet teruggaat én aansluit op een universele fase in de lichaamsbeleving van het individu welke dan meestal overschreden wordt in én doorheen de processen eigen aan het spiegelstadium, behalve dan in het geval van een schizofrene evolutie. Indien zo, dient de vraag naar de genese van deze specifiek schizofrene lichaamsbeleving geherformuleerd te worden tot de vraag: waarom grijpt dit voor het lichaam van het subject constituerend stadium niet plaats? Waarom wordt de "suïcidale component", eigen aan de imaginaire relatie, niet overstegen in een schizofrene evolutie?

<sup>23</sup> A. DE WAELEHENS, *La psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Louvain-Paris, 1975, Vander-Nauwelaerts, blz. 134.

<sup>24</sup> Zie voor een nadere beschrijving van deze schizofrene beleving: P. MOYAERT, «Een betekenisproduktie zonder geschiedenis. Enkele opmerkingen over het psychotisch discours vanuit psychoanalytisch perspectief», in *Raster*, 24, 1983, blz. 135-152.

<sup>25</sup> A. VERGOTE, «Le fantasme de la castration...», in *op. cit.*, blz. 65.

<sup>26</sup> J. LACAN, «Le stade du miroir comme formation de la fonction du Je», in *Ecrits I*, Paris, 1949, Ed. du Seuil, Collection Points, blz. 89-97.



Het zou echter fout zijn de spiegelrelatie als een louter duele relatie te benoemen. In latere teksten benadrukt Lacan immers de structurele betekenis van een symbolische derde in de totstandkoming van de (h)erkenning van het kind in zijn spiegelbeeld. Belangrijk is «dat aan het infans een **referentiepunt** aangeboden wordt, waardoor het zich **als autonoom lichaam** kan betekenen»<sup>27</sup>. Welnu, de aanwezigheid van een derde kan maar effectief functioneren als referentiepunt in de mate dat "iets" in het betrokken subject, een virtuele potentialiteit als het ware, beantwoordt aan de weliswaar noodzakelijke, maar op zichzelf niet voldoende aanwezigheid van die derde, waardoor deze als structurerend element kan aangewend worden in de constructie van een unitaire lichaamsbeleving. Het niet aanwezig zijn van dit referentiepunt kan dus niet los gezien worden van de actieve pogingen van de toekomstige schizofreen de ander als dit referentiepunt uit te schakelen, waardoor het infans verstrikt blijft in de niet-unitaire beleving van het eigen lichaam als verbrokken. Dit betekent dus niet dat le *corps morcelé* zonder meer als een voortzetting van een oorspronkelijke toestand dient opgevat. Inderdaad: «*Le morcellement, loin d'être un état, s'opère activement*»<sup>28</sup>. In de mate dat het niet aanwezig kunnen zijn van een symbolisch referentiepunt het resultaat is van de actieve weigering van het subject de vader als ander en de ander als vader te laten functioneren, is het daaruit resulterende *morcellement* niet zomaar een uitvloeiing van een oorspronkelijke toestand.

Wat aan de basis ligt van de beleving van het lichaam als *corps morcelé* zijn niet - althans niet uitsluitend - de traumatische ervaringen, evenmin de pure afwezigheid van een derde. Wél dient daarentegen de afwijzing van het eigen lichaam, in de mate dat het refereert naar wat als niet-eigen beschouwd wordt, verantwoordelijk gesteld te worden voor het traumatisch karakter der aandoeningen waaraan dit lichaam blootgesteld is. De veelvuldig voorkomende automutilaties bij schizofrene patiënten worden niet verklaard door een beroep op het traumatisch karakter van bepaalde levenservaringen. Elke pijnlijke situatie, zoals honger en dorst, wordt in deze context van afwijzing immers als traumatisch ondergaan. Het is de afwijzing van dit lichaam die dus verantwoordelijk dient gesteld te worden voor het traumatische karakter der lichamelijke aandoeningen en niet omgekeerd. De strijd die de schizofrene patiënt voert, speelt zich af in en doorheen zijn lichaam. De mentalisaties van de neuroticus, zoals dromen en symptomen, evenals de wanen en hallucinaties van de psychotische patiënt, schieten hier tekort om gestalte te kunnen geven aan een basale problematiek die alleen nog maar kan uitgevochten worden op het strijdtoneel van het eigen lichaam. Wanen en hallucinaties kunnen ook bij een schizofrene patiënt voorkomen, maar in dit opzicht zijn ze eerder een onderdeel van een mogelijk genezingsproces, en als dusdanig niet wezenlijk voor de schizofrenie.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Ph. VAN HAUTE, *Psychoanalyse en Filosofie. Het imaginaire en het symbolische in het werk van Jacques Lacan*, Leuven, 1989, Uitgeverij Peeters, blz. 51.

<sup>28</sup> A. VERGOTE, «Pulsion de mort et destins mortifères de la pulsion», in *Cahiers*, 6, BSP-EBP, 1980, blz. 30.

<sup>29</sup> L. DE VOOGHT en P. MOYAERT, «Een fenomenologische studie over symptoomarme schizofrenen», in *Psychoanalyse*, 2, 1984, BSP-EBP, blz. 70.



B) *Hysterie — paranoia*

Beide pathologieën houden - elk op hun specifieke manier - een antwoord in op het aangedaan worden door de onherroepelijke differentiatie van het seksuele verschil.

**De hysterie.** In een poging het wezen van de hysterie te expliciteren, benadrukt Freud het fundamentele biseksuele karakter van het hysterische symptoom door dit laatste op te vatten als de uitdrukking van zowel een mannelijk als een vrouwelijk seksueel fantasme.<sup>30</sup> Dit kan op een bewuste manier gebeuren bij degene die zich tijdens de masturbatie voorstelt wat zowel respectievelijk man en vrouw in het seksuele contact ervaren als op een onbewuste manier. Freud haalt hier het voorbeeld aan van de dame welke beide identiteiten op een gelijktijdige doch tegenstrijdige manier waarmaakt door met behulp van de ene hand het kleed tegen het lichaam aangedrukt te houden (als vrouw), terwijl ze dit met de andere hand nochtans poogt af te rukken (als man). Deze «tegenstrijdige gelijktijdigheid» maakt dan ook de onbegrijpelijkheid van zo'n gedrag uit. Zelfs indien schijnbaar niet voldaan wordt aan de juistheid van deze stelling, raadt Freud nochtans aan de biseksuele betekenis van een hysterisch symptoom nooit uit het oog te verliezen. Op die manier slaagt de hysterische patiënt erin via zijn symptomen een narcistische krenking ongedaan te maken in de mate dat zij hem toelaten een imaginaire totaliteit te realiseren op seksueel vlak.

Zonder dieper in te gaan op de manier waarop de hysterische symptomen de illusie van een biseksualiteit in stand pogen te houden, lijkt het mij belangrijk een klinisch voorbeeld vanuit deze visie door te lichten. Bij meerdere patiënten - zowel mannelijke als vrouwelijke - stelt zich het probleem van de niet-maligne auto-mutilatie. Ik bedoel hier niet de blinde auto-mutilatie of zelfdestructie, welke de totale uitschakeling van het subject beoogt. Eerder gaat het om een zich frequent toebrengen van krassen, meestal in de polsen, eerder oppervlakkig, maar steeds op een voor de omgeving opvallende plaats. Zodanig dat het zich toebrengen van dergelijke littekens niet los kan gezien worden van het effect dat het bij de naaste omgeving van de betrokkene moet uitlokken. Een zeker exhibitionistisch genoegen lijkt dan ook inherent aan een dergelijk gedrag. Het volstaat niet dit snijden enkel en alleen als een stap op te vatten in de erkenning van de castratie. Want op deze wijze staart men zich blind op de meest in het oog spingende betekenis en verklaart men niet waarom deze "stap" steeds opnieuw dient genomen te worden.

Ook dit symptoom lijkt ons hysterisch, namelijk onderbouwd door een biseksueel fantasme, waarbij het snijden uitdrukking geeft aan slechts één van beide componenten: namelijk de vrouwelijke. Houden we rekening met de fascinatie voor datgene wat door het snijden wordt toegebracht en wat na het snijden *resteert*, namelijk een litteken, dan wordt ook het andere, meer mannelijk fantasme, duidelijk. Eén van de betrokken analysanten laat zich, in een andere context, ontvallen dat ze haar vrouw-zijn beleeft "als een gebrek, niet als een litteken". "Immers...", zo voegt ze eraan toe: "... een litteken heeft de betekenis dat er voorheen iets geweest is, dat er nu niet meer is". Alsof men zich in deze milde vorm van auto-mutilatie een litteken aanbrengt als teken van wat er ooit geweest zou zijn maar er nu niet langer meer is. Het litteken fungeert dan als het ware als een woord doordat het, het betrokken object - de fallus - in zijn afwezigheid daarstelt. Tegelijkertijd houdt het snijden

<sup>30</sup> S. FREUD, *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität* (1908), G.W. VII, blz. 197.



een afweer in tegen datgene wat men zich door en in dat snijden toeëigent en dat door dit snijden tegelijkertijd ongedaan wordt gemaakt.

Een dergelijke symptomatologie waarbij de hysterische patiënt elke sexuele beperking poogt te ontwijken, komt niet voor bij een paranoïalijder. Die imaginaire totaliteit, in dewelke deze laatste zich nestelt, heeft de hystericus verloren. Zijn hysterie beoogt op krampachtige manier het verloren paradijs der sexuele totaliteit te recupereren onder de vorm van allerlei symptomen. Op deze manier ontvlucht hij "het banale lijden" van de sexuele beperking om terecht te komen in een neurotisch bestaan dat hem geen enkele garantie biedt op wat definitief verloren is gegaan, tenzij dan een imaginaire.

**De paranoia.** De paranoia zou volgens Freud een afweer inhouden tegen de eruptie van voor het Ik onaanvaardbare homoseksuele verlangens, welke uitgedrukt kunnen worden in de zin: «Ik (een man) heb hem (een man) lief». De onderscheiden hoofdvormen van de paranoia worden dan ook in deze opvatting beschreven als protest tegen deze homoseksuele wensfantasie.<sup>31</sup> Volgens Vergote is deze met de paranoia verbonden homoseksualiteit geen homoseksualiteit in de strikte zin van het woord. Immers: «... elle est essentiellement narcissique et, comme telle, elle doit se comprendre en référence au phallus, cette grandeur que, dans le narcissisme, on a et on est»<sup>32</sup>. Als zodanig kan de paranoia niet los gezien worden van de duele relatie met de vader die in het centrum staat van de fallisch-narcistische bekommernissen die cirkelen rond de voorstelling drager te zijn van de enige fallus. Wordt dit fallisch-narcisme aangehouden, dan komt men niet tot de symbolische castratie en blijft men vastzitten aan een duele relatie met de vader.

De verschillende vormen van paranoia, meer bepaald de achtervolgingswaan, de erotomanie zowel als de jaloersheidswaan, dienen niet verklaard vanuit de verdringing van de zogenoemde homoseksuele verlangens; maar vormen eerder de uitlopers van het fantasme de enige fallus te zijn en te bezitten. De fantasmatische zijswijze man én vrouw tegelijkertijd te zijn verschaft de paranoïalijder de gelegenheid de beperking van de sexuele differentiatie te overstijgen in de welke de hystericus blijft vastzitten. Aldus lijken ons zowel de hystericus als de paranoia-lijder, ieder op zijn niveau, een antwoord te geven op dezelfde vraag en zijn beide pathologieën verwant in de mate dat zij dezelfde beperking van de menselijke conditie als uitgangspunt nemen.

### C) *Depressie — manie en melancholie*

Als pathologische zijswijzen zoeken depressie, zowel als manie en melancholie, de onherroepelijkheid van het verlies te miskennen. Als motor fungeert onder meer de moeilijkheid, respectievelijk de onmogelijkheid, de door het verlies toegebrachte krenking te assumeren. Laat ons, tot een beter begrip van deze pathologieën, uitgaan van de dynamiek van het rouwproces.

<sup>31</sup> S. FREUD, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)* (1911), G.W. VII, blz. 140-316.

<sup>32</sup> Voor de rest van de uiteenzetting baseren we ons op A. VERGOTE, «Le fantasme de la castration...», in *op. cit.*, blz. 59.



Het komt ons voor dat er twee contradictorische bewegingen schuilgaan in het rouwproces. Enerzijds wordt het verloren object in zijn uniciteit, eigenheid én onvervangbaarheid betreurd. Rouw impliceert de aanvaarding van het falen van elk nieuw object het verlorene te recupereren. M.a.w. er is geen substitutie mogelijk. Geen enkele libidinale positie gaat immers verloren. Elk rouwproces moet dan wel problematisch verlopen daar het de in het onbewuste achtergelaten sporen van het verlies van het meest oorspronkelijke object activeert, namelijk de moeder. Anderzijds slaagt het subject bij een normaal rouwproces er nochtans in het verlorene te substitueren, te vervangen én te laten oproepen door een ander en nieuw object. Substitutie, of wat voor naam men ook mogen geven aan het zich libidinaal losmaken van én opnieuw vasthechten aan, is maar mogelijk als men tot de erkenning komen kan dat het verloren object alsdusdanig niet te vervangen valt. Zoniet blijft elk nieuw object gedoemd een duplicaat te zijn van het oude. Het subject blijft zodoende vastzitten in een onoverkomelijke repetitiedrang waardoor er geen sprake kan zijn van rouw. Elk nieuw object daarentegen brengt iets nieuws binnen dat pijnlijk herinnert aan het verlorene en dat als zodanig het afwezige in zijn schrijnende afwezigheid opnieuw aanwezig stelt. Dit proces, waarbij men de vraag kan stellen of het de mens wel gegeven is dit op een adequate wijze door te maken, veronderstelt de bereidheid zowel de eigen eindigheid als die van het verloren object te assumeren.

**De depressie.** De depressieve patiënt lijkt ons vast te houden, evenals de rouwende, aan de onvervangbaarheid van het verloren gegane object. Maar tegelijkertijd, in tegenstelling met de rouwende, verliest elk nieuw object zijn substituutfunctie daar de depressieve patiënt blijft vastkleven aan het oorspronkelijke object dat lopen gaat met alle libidinale investering. Het oorspronkelijke object zuigt als het ware elke libidinale investering naar zich toe zodanig dat elk nieuw object gedoemd is te falen in zijn poging het verloren object te substitueren. De depressieve patiënt komt er niet toe het verloren gegane object te vervangen. Hij blijft kleven aan wat er niet meer is, alsof het er nog is daar hij er niet in slaagt de eindigheid ervan te assumeren. Zijn depressie houdt een miskennis in van deze eindigheid.

**De melancholie.** De melancholicus lijkt ons nog een stap verder te gaan dan de depressieve patiënt. Niet alleen erkent hij, zoals deze laatste, de onvervangbaarheid of niet-inwisselbaarheid van het verloren object, maar hij gaat daarenboven zover zich met dit verloren object te identificeren. Daar waar de depressieve patiënt nog op één of andere manier de eigen onmacht, met betrekking tot wat verloren is, inbouwt, recupereert de melancholicus wat verloren is door het in zich op te nemen. Hij laat het afwezige, dat wat er niet langer meer is, in zichzelf voortleven. Hij miskent als zodanig op een grandioze en onnipotente manier de eindigheid van het verloren object. En als het dan al zo is dat dit, om wat voor reden ook, niet langer meer kan gebeuren, rest de melancholicus de illusie dat, als het object dan toch moet eindigen, hij minstens diegene is welke een eind stelt aan dit object. Al is het dan door middel van zelfmoord. Hij voltrekt eigenhandig het doodvonnis vanuit de imaginaire onnipotentie aan de basis van het leven van dit object te liggen. M.a.w. de schaduw van het object valt op het Ik<sup>33</sup>, maar eveneens valt de schaduw van het Ik op het

---

<sup>33</sup> S. FREUD, *Treuer und Melancholie* (1917), G.W. X, blz. 428-446.



object, daar datzelfde Ik voltrekker is van het doodvonnis van het object. Als de dood al niet te ontkennen valt, is het Ik toch degene die hem toedient!

De vereenzelving van het Ik met het verloren object betekent een overwinning op de dood, doordat wat dood en verloren was, opnieuw tot leven wordt gebracht. Anderzijds betekent het een overwinning op het leven daar de melancholicus ons als het ware de boodschap geeft dat het niet langer het object is dat zich aan hem of haar onttrekt, maar wel dat hij het is die uiteindelijk, door zelfmoord, het doodvonnis voltrekken zal aan het object. De melancholie lijkt me een poging zich als heer en meester van dood en leven te poneren.

**De manie.** De manische patiënt gaat nog een stap verder in de ontkenning van het fenomeen van de dood. Daar waar de melancholicus hoe dan ook de dood erkent, al was het maar in de mate hij degene zal zijn die het doodvonnis voltrekt, gaat de manische patiënt zover in zijn grandioze waan te geloven het dode object terug tot leven te kunnen brengen. De manische patiënt erkent alleen het leven. Leeft dan ook alsof er geen dood, verval of verlies bestaat. In de melancholie leeft het Ik in de waan de macht te bezitten het object tot leven te kunnen wekken en te doden; of misschien meer nog, het object tot leven te kunnen wekken *om* het te kunnen doden. In de manie leeft het Ik in de waan de dood ongedaan te kunnen maken. Daar waar in de melancholie het doodvonnis door het Ik voltrokken wordt aan het geïntrojecteerde object, wordt in de manie het doodvonnis voltrokken aan de dood. Groter miskennen van de eindigheid lijkt me niet mogelijk.

De lezer doet wellicht de indruk op dat er enkel een kwantitatief verschil zou bestaan tussen depressie, melancholie en manie. Er bestaan ongetwijfeld kwalitatieve verschillen, maar de mate waarin op toenemende wijze het fenomeen "dood" miskend wordt, lijkt me toch een niet te miskennen constante.



Ik ben ervan overtuigd dat geen enkele theoretische constructie vrij te pleiten valt van fantasmatische elementen. Bijgevolg ook niet de bovenstaande. Al was het maar het fantasme om vanuit de verwarrende verscheidenheid en diversiteit van ziektefenomenen een bepaalde eenheidsstructuur te willen distilleren. Daarenboven blijven de regels van Martinus Nyhoff hun volle waarheid behouden:

*En telkens als ik even  
knikte dat ik het wist  
liet hij het water beven  
en het werd uitgewist.*

*André Haemers*







# Recente Ontwikkelingen in de Psychoanalytische Relatietherapie

door Anita WYDOODT

In de oudste lagen van mijn ziel,  
waar hij van stenen is gemaakt,  
bloeit als een gaaf, ontleurd fossiel  
de stenen bloem van uw gelaat.

Ik kan mij niet van u bevrijden,  
er bloeit niets in mijn steen dan gij.  
De oude weelden zijn voorbij  
maar niets kan mij meer van u scheiden.

M. VASALIS, *Gedichten*, 1985.

wat is die teerheid tussen jou en mij  
is het ons zwijgen  
is het de stilte  
die ons ingraaft in elkaar  
en ons laat drijven  
op elkanders adem

Maria PAS, *Overleven*, 1981.

Lange tijd is de psychoanalyse klinisch voornamelijk geassocieerd geworden met een specifiek therapeutisch kader, met name de psychoanalytische kuur. Geleidelijk aan inspireerde de psychoanalytische theorie ook andere therapievormen. Denken we hierbij maar aan de kortdurende psychoanalytische therapie, analytische therapie in groep... Ook in het kader van de relatietherapie, dat voornamelijk gedomineerd wordt door het communicatie- en systeemtheoretisch denken, levert de psychoanalyse haar bijdrage aan de theorievorming en de klinische praktijk. Het is in het licht van een zoeken naar de specifieke inbreng van de psychoanalyse in dit werkveld dat het nu volgende artikel gesitueerd moet worden.

In de loop van de geschiedenis zijn dichters en romanciers er wonderwel in geslaagd om in de meest uiteenlopende bewoordingen de ondoorgrondelijke wegen van verliefdheid en liefde aangrijpend te beschrijven. Recentelijk heeft Benoîte Groult (1990) met haar boek *Zout op mijn huid* daar nog eens een levend bewijs van geleverd.

Ook in het dagdagelijkse taalgebruik vinden we allerhande associaties bij het woord "verliefdheid" terug: het overkomt je, je voelt vlinders en kriebels in je buik, het zit in je oog, liefde op het eerste zicht, hij of zij heeft "het", heel intens verlangen naar iemand, voortdurend aan de ander denken, veel energie hebben, romantiek...



Liefde daarentegen roept veel meer op als: het is iets dat moet groeien, dat tijd nodig heeft, liefde is breder dan verliefdheid, het wordt niet noodzakelijk voorafgegaan door verliefdheid (denken we aan liefde voor kinderen). Tegenwoordig wordt er ook regelmatig op gewezen dat men aan een liefdesrelatie moet werken. Het boek *Liefde is een werkwoord* van A. Vansteenwegen (1988) is daar een mooie illustratie van. Liefde gaat duidelijk niet zo vanzelf als verliefdheid.

Blijkbaar is iedereen het er spontaan over eens dat liefde en verliefdheid twee onderscheiden begrippen zijn die elk verwijzen naar andere ervaringsgegevens. De vraag die we ons hier zullen stellen is of we dit intuïtief onderscheid kunnen ondersteunen en eventueel verscherpen vanuit de psychologische theorievorming hieromtrent. Het terugrijpen naar de psychoanalyse is niet zo'n grote stap wanneer we bedenken dat Freud reeds in 1905 in *Three Essays on the Theory of Sexuality* het liefdesleven van de mens vanuit een vernieuwende maar voor die tijd erg controversiële invalshoek bestudeerde. Heel wat psychoanalysten na hem hebben dit verder uitgewerkt en verfijnd. Daarom is het nodig eerst even stil te staan bij deze psychoanalytische opvattingen om in een tweede beweging te kijken wat de implicaties hiervan zijn voor het onderscheid tussen verliefdheid en liefde.

Om de aantrekking tussen partners in een liefdesrelatie begrijpelijk te maken werd meestal beroep gedaan op twee structurerende momenten: van de primaire relatie met de moeder waar de basis voor het vertrouwen wordt gelegd tot de oedipale fase waar men een plaats als jongen of meisje in de samenleving leert innemen. Er wordt dus een grote nadruk gelegd op de determinering van de liefdesrelatie door de ervaringen met de ouderfiguren.

Deze analyse dekt mijns inziens slechts een deel van de lading. Immers vanaf het ogenblik van de verliefdheid heeft de persoon het gevoel iets mee te maken dat volledig nieuw is, iets wat hij/zij nog nooit eerder meegemaakt heeft.

Maar ook in de verdere loop van de relatie is er plaats voor het nieuwe, voor creatie en creativiteit. Het is de verdienste van Ruffiot (1984) zich aan een poging tot verklaring van juist dit creatieve aspect van de liefde te wagen. Hij is van mening dat om de volheid van een liefdesrelatie te kunnen vatten, het teruggaan naar orale en oedipale ervaringen niet voldoende is. Een derde component is noodzakelijk om de ervaring van het creatieve, het nieuwe in een relatie te kunnen begrijpen. In zijn werk *Le couple et l'amour. De l'originair au groupal* (1984) wil Ruffiot (onder andere) aantonen dat het voortdurend op zoek zijn, het continue verlangen van een liefdespaar verwijst naar een meer archaisch element van de ontwikkeling. Bovendien trekt hij een parallel tussen de verliefdheid enerzijds en de integratie van psyche en soma gedurende het eerste levensjaar van het kind anderzijds.

Hij doet daarvoor beroep op de begrippen «originair en pictogram» van Piera Aulagnier (1979). Zij gaat er van uit dat de eerste ontmoeting van de boorling met de omwereld zich concretiseert bij de eerste plezierervaring wanneer de baby met de mond de moederborst gewaarwordt. Op dat ogenblik staat de baby voor de paradoxale opdracht om de ruimte buiten zijn psychisme te assimileren in zijn eigen psyche die zelf echter nog ongelimiteerd is en alsdusdanig niet bestaat. Het onderscheid binnen/ buiten is op dat ogenblik nog niet aanwezig.

De menselijke psyche beschikt, aldus Aulagnier, over drie registers om ervaringen in te schrijven: een originair, een primair en een secundair register. Elk daarvan wordt geken-



merkt door een eigen proces: het origineire brengt een pictogram voort, het primaire doet het fantasme als scenario ontstaan en het secundaire register is de bron van de voorstelling in gedachte. Het primair en secundair register zijn analoog te begrijpen als Freuds begrippen primair en secundair procesdenken. Het origineire gaat hieraan vooraf. Aanvankelijk kent de baby enkel de tegenstelling plezier-pijn in zijn lichamelijke ervaringen. Het origineire proces zorgt voor het inschrijven van deze lichamelijke ervaringen onder de vorm van een pictogram. Typisch voor dit proces is dat het de aangename ervaringen en deze met een aanvaardbare frustratie vastlegt in de zich ontwikkelende psyche en zo de startplaats vormt voor het primair proces. Wanneer daarentegen de lichamelijke ervaringen voor de baby onverdraaglijk zijn, dan schrijft hij niets in. Daardoor ontstaat er een leegte die volgens Aulagnier de ontstaansgrond vormt voor de psychose.

Het origineire zoals hier beschreven moet duidelijk onderscheiden worden van het begrip «oerfantasmes» (Frans: *les fantasmes originaires*) van Freud. Dit zijn immers «typische fantasme-structuren (zoals het intra-uteriene bestaan, de oerscène, castratie, verleiding) die verantwoordelijk zijn voor de organisatie van de fantasmes, ongeacht de persoonlijke ervaringen van verschillende subjecten. Hun universaliteit wordt volgens Freud verklaard door fylogenetische overerving» (Laplanche & Pontalis, 1988, p. 331).

Het origineire vormt, aldus Aulagnier, een basale laag waarop fantasmen en ideeën tot stand kunnen komen maar wier inhoud minder gedifferentieerd is en enkel aanleiding geeft tot het onderscheid aantrekking of verwerping.

In de loop van het verdere leven staat de mens voor de opdracht om zijn ervaringen in de drie registers, waarvan bij de aanvang enkel het origineire aanwezig is, vast te leggen.

Aangezien er bij verliefdheid een fundamentele aantrekking plaatsvindt, kunnen we veronderstellen dat het origineire register hier een belangrijke rol zal spelen. Hoe de drie registers teruggevonden kunnen worden bij het verliefd worden en het uitbouwen van een liefdesrelatie, wil ik nu verder uiteenzetten.

### *Het origineire register*

Wanneer we even teruggrijpen naar de uitdrukkingen uit het dagelijkse taalgebruik over verliefdheid, dan zijn er een paar opvallende dingen: verliefdheid is iets wat de mens overkomt en wat hem heel diep, tot in zijn lichamelijk functioneren raakt. Om deze elementen te kunnen begrijpen moeten we beroep doen op het **origineire register** als bron van aantrekking.

Ruffiot (1984) trekt een analogie tussen het origineire register en de ervaring van verliefdheid: zoals de boorling probeert om zijn lichamelijke ervaringen in te schrijven in zijn psychisch functioneren, probeert het paar om twee lichamen te registreren in één en dezelfde gemeenschappelijke psyche.

Hoe moeten we ons die analogie, dit proces voorstellen?

De pasgeborene staat voor de taak zijn lichamelijke gewaarwordingen een plaats te geven in zijn psychisch functioneren. Het komen tot een geïntegreerd lichaamsbeeld is een geleidelijk proces dat onbewust maar enkel op het niveau van het origineire plaatsvindt.



Het kan niet bewust gemaakt worden onder de vorm van fantasmies of woorden. Het vormt als het ware een onzegbare basis, een bron. Elke lichamelijke verandering bijvoorbeeld ten gevolge van een ongeval moet ook onder de vorm van een nieuw pictogram worden ingeschreven.

Bij de aanvang van de puberteit voltrekken er zich twee belangrijke veranderingen: enerzijds zijn er de eigen lichamelijke veranderingen maar bovendien is er de ontdekking van een ander als genitaal liefdesobject. Om deze gewijzigde en zich wijzigende ervaringen in het lichaam te registreren herstart de pictografische representatie die zich voordeed na de geboorte in de puberteit met een gelijkaardige intensiteit als toen. Een belangrijk onderscheid is weliswaar dat nu het primair en secundair register aanwezig zijn en zorgen voor een minder goede bereikbaarheid van het originele in vergelijking met onmiddellijk na de geboorte. Dit geeft de puber het gevoel dat het essentiële elders ligt. Hij kan er als het ware niet volledig bij.

Vanaf de puberteit gaat de jongere ook voor het eerst op zoek naar een liefdesobject buiten het gezin. Het uitbouwen van een seksuele relatie zorgt ervoor dat de puber niet alleen zijn eigen lichamelijke veranderingen registreert. Hij wil ook de lichamelijke gewaarwordingen van "het vreemde lichaam" van zijn liefdesobject een plaats geven. Dit vreemde lichaam is niet alleen eigen aan het nieuwe liefdesobject maar verwijst ook naar het hervinden van het vroegere liefdesobject.

De puberteit wordt tevens gekenmerkt door het primaat van de genitale liefde op de fallische liefde. Dit betekent dat men er niet langer van uit gaat dat er slechts één geslachtsorgaan is, m.n. de fallus, dat al dan niet aanwezig is. Vanaf nu staat de complementariteit van de seksen centraal. Dit verwijst naar de mogelijkheid van een seksuele act waarbij men met twee complementen moet zijn om één te kunnen worden. De partners hebben het impliciete gevoel dat ze samen één kunnen worden en dat ze slechts dan volledig zullen zijn. Tijdens het liefdesspel bestaat het verlangen om de partner met alle zintuigen in zich op te nemen. Deze wederzijdse identificatie, de ervaring samen een uniek biseksueel wezen te zijn wordt tijdelijk in de coïtus gerealiseerd. Maar deze kortstondige ervaring zegt slechts weinig over de voortdurende en aanhoudende pogingen van het individu om het lichaam van de partner in zijn psyche in te schrijven.

Ruffiot (1984) stelt dat "houden van" in essentie verwijst naar de psychische spanning, de passie om de ervaring van het vreemd lichaam van het liefdesobject in het zelf in te schrijven. Deze registratie gaat echter niet alleen gepaard met plezier. Het subject ervaart ook pijn omdat het originele steeds ontsnapt. Het kan nooit volledig gevat worden, noch fantasmatisch noch via het secundaire denken. Bovendien is het een taak die voortdurend opnieuw moet uitgevoerd worden zolang de liefde voortduurt. Het lichaam van de ander blijft immers steeds fundamenteel onbereikbaar. Het subject kan er tijdelijk intens voeling mee hebben maar kan het nooit volledig inlijven.

Wanneer we het vanuit het standpunt van het paar benaderen, wordt het nog complexer. Immers niet elke partner probeert op zijn eentje naast of parallel met de ander het vreemde lichaam in te schrijven in zijn eigen psyche. Veeleer worden twee onderscheiden lichamen ingeschreven in één gemeenschappelijke, dyadische psyche.

We raken hier het fundamentele verlangen om samen als paar één te zijn, zonder dat die passie in fantasmies of woorden kan uitgedrukt worden. Het is steeds ongrijpbaar en onvat-



baar. Die onvatbaarheid en onzegbaarheid zorgen ervoor dat we het gevoel hebben dat het ons overkomt en dat we er zo diep door geraakt worden. Maar ook in de verdere loop van de liefdesrelatie blijft het aanwezig. Het vormt de onuitspreekbare basis die, juist doordat datgene waarnaar het verwijst onbewust is en blijft, constituerend is voor het nieuwe in de liefde, de creatie en creativiteit. Dit vormt de grens van het analyseerbare.

### *Het primaire register*

Bij het tot stand komen van een paar spelen ook **fantasmatische factoren** een rol. Freud onderscheidt twee vormen van objectkeuze: de anaclitische zoals beschreven in *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905) en de narcistische objectkeuze weergegeven in *On Narcissism: an Introduction* (1914). Bij de narcistische objectkeuze neemt men zichzelf als model voor het object. Men hoopt een ander te vinden als zichzelf. Bij de anaclitische objectkeuze wordt het geïnternaliseerde primair object als ideaal voor de partner gesteld. Men gaat op zoek naar iemand die gelijk op dat beeld. Bij de ontmoeting vindt er een soort herkenning plaats die tegelijkertijd de voedingsbodem vormt voor de projectie van het geïnternaliseerde object op het reële object. Beide worden geïdentificeerd. Het vinden van het object is eigenlijk het hervinden ervan.

Waar het projectiebeprip een éénrichtingsverkeer aanduidt, gaat het collusiebeprip - dat voor het eerst gebruikt werd door Dicks (1967) en later door Willi (1975) erg gedetailleerd is uitgewerkt - een stap verder: beide auteurs gaan er van uit dat bij een collusie beide partners een deel van zichzelf ter beschikking stellen van het gemeenschappelijke. Bij de vorming van de individuele identiteit worden bepaalde aspecten verdrongen of afgesplitst. Bij de relatievorming gaat men op zoek naar een partner aan wie men dit afgesplitste deel kan delegeren om alsnog het gevoel van volledigheid te kunnen behouden. Een dergelijke stelling impliceert dat beide partners eenzelfde basisconflict hebben maar elk een complementair stuk verdrongen hebben. Het is juist dit wat de impliciete aantrekkelijkheid van de ander op het ogenblik van de verliefdheid uitmaakt. Men 'herkent' bij de partner hetzelfde basisthema maar in de complementaire<sup>1</sup> positie. Het verdrongene kan wederzijds uitbesteed worden en dit geeft aanleiding tot de illusie dat men door de relatie elk opnieuw "volledig" kan worden.

Willi (1983, p.232) vertrekt van de volgende basisdefinitie van het begrip collusie: «een niet erkend, dikwijls onbewust samenspel van partners, dat ze ensceneren en in stand houden om angsten en schuldgevoelens die ze met elkaar delen, af te weren en te overwinnen en waardoor ze zich onontkoombaar op elkaar betrokken voelen. » Willi stelt dat in de loop van de relatie het verdrongene toch opnieuw bewust (kan) word(en)t. Indien men er dan niet in slaagt dit in de persoonlijkheid te integreren, ontstaat er een paarconflict. Hij onderscheidt vier types van relatiethema's met de bijbehorende collusie. Telkens is er een grote aantrekking door en uitwisseling van onbewuste fantasmes.

Voor een goed begrip van het betoog is vooral de volgende kerngedachte van Willi belangrijk: de aantrekkelijkheid van de partners gaat terug op de herkenning van een

<sup>1</sup> Met «complementair» wordt telkens bedoeld «elkaar aanvullend» (Willi, 1983, p. 232).



gelijkwaardig onbewust conflict bij de ander in de hoop dit samen te kunnen oplossen om alsnog zichzelf als integer te kunnen ervaren. We bevinden ons hier binnen het primair fantasmatische register aangezien het gaat om het aangesproken worden door en uitwisselen van onbewuste voorstellingen.

In de *narcistische collusie* hebben beide partners een conflict omtrent afgrenzing en versmelting. Ze stellen zich de vraag in welke mate ze in de relatie als individu kunnen blijven bestaan en in welke mate ze zich voor de partner moeten wegrijfen. Ze zijn het erover eens dat liefde één-zijn betekent. De narcist lost dit op door zijn onzekerheid over zijn identiteit te verdringen en te projecteren op de partner die voor hem die rol moet opnemen en zelf geen aanspraak mag maken op een eigen identiteit. De complementair narcist daarentegen projecteert zijn verdrongen ideaal op de partner die dan de rol van het ideaalbeeld moet vervullen. Hetzij doordat de narcist zich gevangen voelt in het geprojecteerde ideaalbeeld, hetzij doordat de complementaire narcist de beklemming voelt van zelf niets te mogen kunnen of doen, wordt het verdrongene opnieuw bewust en ontstaat er een openlijk conflict.

De kern van de *orale relatie* behelst het thema "verzorgen en verzorgd worden". Beide partners zijn het erover eens dat van elkaar houden betekent "elkaar met zorg omringen" maar de rollen worden opgesplitst. De progressieve partner delegeert zijn verlangen om verzorgd te worden naar de ander en neemt zelf de moederlijke rol op zich. De regressieve partner doet het omgekeerde. Wanneer de passiviteit bij diegene die verzorgd wordt te groot wordt of wanneer de verzorger tot de constatacie komt nooit goed genoeg te kunnen verzorgen, kan er een escalatie tot stand komen.

Het centrale thema van de *anaal-sadistische collusie* gaat terug op het gemeenschappelijk conflict over het evenwicht tussen autonomie en afhankelijkheid in de relatie. De partners zijn het erover eens dat als beiden vrij en autonoom zouden zijn de relatie stuk zou lopen. De progressieve partner delegeert zijn eigen wens naar passieve afhankelijkheid naar de ander en neemt zelf de autonome, dominante en controlerende positie in. Complementair hiermee projecteert de regressieve partner zijn verlangen naar autonomie op de ander en neemt zelf de passieve, onderdanige positie in. Een mogelijke uitingsvorm van een dergelijk conflict is de machtsstrijd: de onderdanige partner maakt zelf ook aanspraak op macht en controle terwijl de heerser zijn positie niet loslaat. Voortdurend hebben ze discussies over wie gelijk heeft. Beide partners hebben elkaar nodig om de machtsstrijd te kunnen voortzetten. Zo houden ze hun relatiethema "niet vrij en autonoom zijn" in stand en daarmee ook de relatie.

In de *fallisch-oedipale collusie* tenslotte zijn de partners het erover eens dat liefde een mannelijke bevestiging is. Er wordt een opsplitsing gemaakt tussen een mannelijke (sterk en superieur) en een vrouwelijke (zwak en hulpbehoevend) rol. Het conflict ontstaat wanneer de man behoefte aan zwakheid, passiviteit, gevoeligheid en steun ervaart of wanneer de vrouw een meer actieve, krachtige positie wenst in te nemen.

Ook Eiguer (1984) wijst op het belang van de verstrengeling van de fantasmes. Hij spreekt over het interfantasmatische van het paar en is van mening dat dit een belangrijke rol speelt bij het ontstaan van het paar en de onderlinge aantrekkelijkheid van de partners. Bovendien bepaalt het mede de typische structuur van de relatie en de conflicten. Bewuste



fantasieën vinden hun ontstaansgrond in het interfantasmatische. Denken we hierbij aan humor of mythen die in bepaalde koppels een belangrijke plaats innemen.

Uit het voorgaande moet nu ook duidelijk zijn dat de primaire aantrekking tussen de partners, in tegenstelling tot de originaire, in de loop van de relatie bewust kan worden en kan evolueren. Ze is in de kiem aanwezig in de periode van de verliefdheid maar ontplooit zich verder in de ontwikkeling van de liefdesrelatie.

### *Het secundaire register*

Hiermee komen we tot het derde niveau van verbondenheid tussen de partners meer bepaald het **secundaire register** waar de bewuste (denk)processen een centrale rol spelen. Het is duidelijk dat het samen spreken over allerhande onderwerpen, het samen doen van bepaalde activiteiten en plannen maken voor de toekomst een (ver)bindende invloed heeft op de partners. Mijns inziens speelt dit bewuste register slechts een minimale rol bij verliefdheid, maar het wordt des te belangrijker bij de ontwikkeling van een liefdesrelatie. Het zorgt er immers voor dat de partners het niet enkel op een fantasmatisch niveau met elkaar kunnen vinden maar dat ze er ook in de realiteit in slagen een goed evenwicht uit te bouwen.

Dit drieledig denken over de liefdesrelatie dient mijns inziens het psychotherapeutisch werken met paren. In een relatietherapie moet er aandacht zijn voor elk van de drie niveaus van verbondenheid. In eerste instantie kan onderhandelen over concrete situaties helpend zijn. Er moet echter ook voldoende aandacht besteed worden aan de diepliggende verbondenheid van het paar. Hoe sterk de partners op het zichtbare vlak ook in het gevecht mogen zijn, steeds is er de verwevenheid van de fantasmatische banden die mee de fundamentele band constitueren. Het is dan ook van essentieel belang dat er in de relatietherapie een uitwisseling kan plaatsvinden van de impliciete verwachtingen en fantasmatische banden van de partners met betrekking tot de relatie. Er moet, naar analogie met het vrij associëren, een «vrij spreken» (Verstraeten, 1989) op gang gebracht worden waarbij de partners de gelegenheid krijgen hun voorstellingen van zichzelf, de partner en de relatie te verwoorden.

Tenslotte zijn er componenten in de liefdesrelatie waar de therapeut alleen maar met verwondering naar kan luisteren zonder ze verder te analyseren. Zich als relatietherapeut daarvan bewust zijn maakt ook deel uit van het therapeutisch proces.

Anita Wydoodt

### BIBLIOGRAFIE

ARAOZ D.L.

1974 «Marital Transference», *Journal of Family Counseling*, 2, pp. 55-63.



## DICKS H.V.

- 1967 *Marital Tensions. Clinical Studies towards a Psychological Theory of Interaction*, London, Boston, Melbourne and Henley, Routledge and Kegan Paul.

## DIERCKS I.

- 1987 *Psychodynamisch georiënteerde psychodiagnostiek in de partnerrelatie. Een literatuurstudie*, niet-gepubliceerde licentiaatsverhandeling, Faculteit van Psychologie en Pedagogische Wetenschappen, Katholieke Univers. Leuven.

## EIGUER A.

- 1983 *Un divan pour la famille.*, Paris, Le Centurion, Collection Païdos.  
 1984 «Le lien d'alliance, la psychanalyse et la thérapie du couple», in A. Eiguer (Ed.), *La Thérapie psychanalytique du couple*, Paris, Dunod, Bordas, pp. 1-88.

## EIGUER A. &amp; LITOVSKY D.

- 1990 «Contribution psychanalytique à la théorie et à la pratique de la psychothérapie familiale», in A. Ruffiot (Ed.), *La thérapie familiale psychanalytique*, Paris, Dunod, pp. 99-148.

## FREUD S.

- 1905 *Three Essays on the Theory of Sexuality*, The Standard Edition of the Complete Psychological Work, Vol 7, London, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, pp. 123-245.  
 1914 *On Narcissism: an Introduction*, The Standard Edition of the Complete Psychological Work, Vol 14, London, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, pp. 67-102.

## GIOVACCHINI P.L.

- 1965 «Treatment of Marital Disharmonies: the classical approach», in L.B. Greene (Ed.), *The Psychotherapies of Marital Disharmony*, New York, Free Press, pp. 39-82.

## GRANJON E.

- 1983 «Rêves et transfert en thérapie familiale psychanalytique», *Bulletin de Psychologie*, 37, pp. 43-48.

## GREENE L.B. &amp; SOLOMON P.

- 1965 «Concurrent Psychoanalytic therapy in marital disharmony», in L.B. Greene (Ed.), *The Psychotherapies of Marital Disharmony*, New York, Free Press, pp. 103-120.

## GROULT B.

- 1990 *Zout op mijn huid*, Amsterdam, Arena.

## LAPLANCHE J. &amp; PONTALIS J.B.

- 1976 *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France.

## OBERNDORF C.P.

- 1938 «Psychoanalysis of married couples», *Psychoanalytic Review*, 25, pp. 453-475.



RUFFIOT A.

1984 «Le couple et l'amour. De l'originare au groupal», in A. Eiguer (Ed.),  
*La Thérapie psychanalytique du couple*, Paris, Dunod, Bordas, pp. 85-145..

VANSTEENWEGEN A.

1988 *Liefde is een werkwoord*, Tielt, Lannoo.

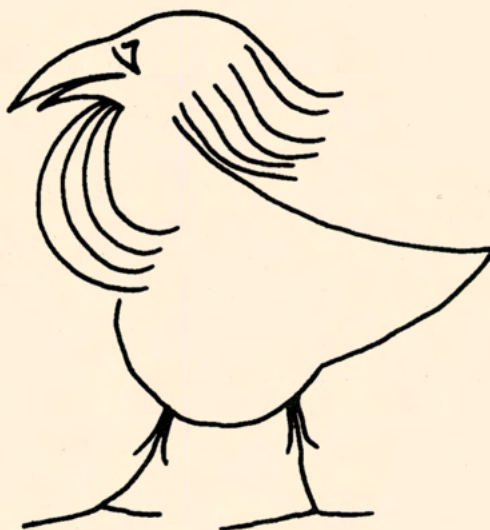
VERTRAETEN D.

1989 «Echtpaartherapie vanuit Psychoanalytisch Perspectief»,  
*Tijdschrift Klinische Psychologie*, 19, pp. 185-196.

WILLI J

1983 *De Partnerrelatie*, Rotterdam, Ad. Donker bv.

1978 *Therapie der Zweierbeziehung*, Reinbek, Rowohlt.





## Pim ...

Avant Pim, un précurseur, on pourrait l'appeller Bim, s'est mis à parler au dedans de l'homme en agonie. Un raisonneur qui lui a tenu des raisonnements déraisonnables. Mais quelle ombre de vie et presque de joie a dansé sur les murs de la caverne où l'homme se trouvait séquestré quand il s'est aperçu qu'il raisonnait de nouveau, fût-ce de travers. (...)

Avant Pim, un autre précurseur, on pourrait l'appeler Bom, jumeau de Bim, a réveillé l'imagination de l'homme en agonie. Quand celui-ci s'est cru mort, Bom a inscrit sur une pancarte: «Imagination morte imaginez.» (...)

Avec Pim, le sac des habitudes, des secrets, des amours-propres auquel le rampeur reste agrippé, se défait et peut être abandonné. Avec Pim, l'homme est sorti de son agonie, il a reconnu et compté ses morceaux, il ne fait pas encore un tout. Il n'a pas complètement vidé son sac. Il a gardé quelques tours dans ce sac.

D'où lui vient ce nom de Pim? Mettre en équation l'inconnu:

$Pim = Bim + Bom = Bion.$  (...)

Tout apparaît plus clair de cette reptation obscure qui se traîne au long des 860 strophes en prose de ce chant du souffle qui couvre 160 pages. L'humour ressuscité de Beckett lui a donné par antiphrase, pour marquer la fin de sa création romanesque, le titre de *Comment c'est* (= commencé). Nouveau retournement de la phrase et de la pensée comme un gant.

Avant Pim, avec Pim, après Pim: c'est avant Bion, avec Bion, après Bion.

Avant Bion, c'est la désagrégation de l'âme, toute la vie qui fuit dans les souffrances du corps, une existence à l'horizontale, une pensée à l'envers, et les mots qui manquent pour dire ce que Bion nommera la terreur sans nom.

Didier ANZIEU, *Beckett et le Psychanalyste*, Mentha, 1992

... prisonnier du modèle de la névrose, (*Freud*) voyait dans la réalisation hallucinatoire du désir le point de départ, le degré zéro de la pensée. Bion rectifie: c'est l'échec de l'hallucination qui est la source de la pensée. Penser n'est pas chercher à retrouver la satisfaction primitive. Penser, c'est réfléchir sur l'absence du sein et d'abord se le représenter. Le non-sein est la pensée zéro. La pensée par image répète l'hallucination douloureuse des inévitables traumatismes de l'enfance - et de toute situation répétant l'enfance dans l'esprit, en ce que la frêle surface d'inscription psychique est débordée, trouée par la violence additionnée, cumulative de l'objet et de la pulsion. La cure psychanalytique des états limites tient particulièrement compte de ces faits en explorant particulièrement le champ sensoriel de l'analysant.

Didier ANZIEU, *Francis Bacon*, l'Aire, 1993



# De Geschiedenis van O en de Toekomst van de Psychoanalyse

door Jan CAMBIEN

In deze tekst wordt onderzocht wat Bion geschreven heeft over O. Het is de bedoeling Bions denken over O te ondervragen, O op de rooster te leggen. Waar dit op uitmondt is dat we onszelf roosteren op O.

## 1. Het werk van Bion als context van zijn denken over O

Bion heeft in de angelsaksisch psychoanalytische wereld en daarbuiten een nog steeds groeiende reputatie als wellicht de belangrijkste vernieuwende auteur sinds Melanie Klein. Bion was een analysant van Klein en zijn gepubliceerd werk kan men situeren als een verdere ontwikkeling van haar werk. Net als andere belangrijke Kleinianen zoals Rosenfeld, Segal en Meltzer, heeft hij zich veel beziggehouden met de problematiek van de psychose. Hij werd daarin geïnspireerd door het gedachtengoed van Klein over de paranoid-schizoide en depressieve positie, afgunst, projectieve identificatie, enz. Toch is duidelijk dat men Bion niet zonder meer een Kleiniaan kan noemen, niet zozeer omdat hij zou afwijken van het Kleiniaans denken als wel omwille van de oorspronkelijke creativiteit waarmee hij dit gedachtengoed radicaliseert en uitwerkt. Hij is een fenomeen *sui generis*. Bion ontwikkelde in zijn gepubliceerd werk een reeks concepten, termen en modellen, o.a. de *Grid*, *alfa* en *beta* elementen, *links*, *L*, *H*, *K links* en *minus LHK links*, *attacks on linking*, psychotische en niet-psychotische gedeelten van de persoonlijkheid, catastrofale veranderingen, gedachten zonder denkers, en het wellicht meest bekende uit deze reeks: *containing*, een term die in vele psychotherapeutische scholen en in diverse sectoren van de hulpverlening een buitengewone populariteit geniet.

Bion kan getypeerd worden als iemand die vele vragen stelt en met zijn vragen de anderen uitdaagt. Een van zijn favoriete citaten was "*la réponse est le malheur de la question*" van Maurice Blanchot. Bion verwees graag naar Heisenbergs onzekerheidsprincipe in het waarnemen van fysische fenomenen. We zouden kunnen spreken van Bions onzekerheidsprincipe in de psychologie. Zijn werk is bezaaid met ontstellende uitspraken, zoals dat de psychoanalyticus moet leren functioneren zonder geheugen en zonder



verlangen, dat het verleden in geen enkele zin het heden bepaalt, dat oorzakelijkheid een illusie is, dat ieder van ons psychotisch is, dat al onze psychoanalytische kennis en opleiding ons maximum de eerste drie sessies helpen, dat concepten als projectieve identificatie en zelfs overdracht en onbewuste, die schibbolets van de psychoanalyse, niet voldoen in de psychoanalytische praktijk en dus op de rooster mogen en moeten gelegd worden. Bion doet het soort uitspraken dat een kandidaat voor een psychoanalytische opleiding zich normaal gezien niet zou permitteren tenzij hij bewust of onbewust wenst geweigerd te worden door de selectiecommissie. Het enige wat zeker is, zo merkte Bion op, is dat het verkeerdt is zeker te zijn.

Precies in zijn "gedachten" over O vinden we Bions onzekerheidsprincipe gethematiseerd en in zijn extreme radicaliteit doorgedacht. Het is mijn bedoeling om na te denken over dit onzekerheidsprincipe, over de betekenis ervan voor de theorie en de praktijk van de psychoanalyse.

## 2. De geschiedenis van O : Transformaties

Het corpus van Bions gedachten is aan te treffen in een reeks van vijf boeken. In het vierde boek uit deze reeks, getiteld TRANSFORMATIONS, tevens het moeilijkste, duikt O voor het eerst op, maar meteen overweldigend. Op zeer veel bladzijden in dit boek evenals in het vijfde boek ATTENTION AND INTERPRETATION, schrijft Bion over O. Hij duidt O aan als het noumenon, het *Ding an zich* — zoals voor Kant: *ein unbekanntes*. O voor de psychoanalyticus (en voor de analysant) is de sessie zoals die werkelijk is. Wat werkelijk is in de sessie is o.m. een ruimte (die van de psychoanalytische spreekkamer), een verloop in de tijd (vb. weekendonderbrekingen) en alles wat gezegd wordt. Maar wat dit dan eigenlijk is, is onbekend. Bekend zijn alleen de transformaties die deze realiteit ondergaat in de geest van de psychoanalyticus en de analysant.

De mogelijke transformaties van de onbekende werkelijkheid deelt Bion in in verschillende categorieën:

a) **De rigid motion transformaties:** de transformatie van O gebeurt hier volgens bekende wetmatigheden en regels. Het voorbeeld dat Bion geeft is dat een weekendonderbreking in de analyse, volgens een noodzakelijke, universele en sinds de psychoanalytische studie hiervan onderkende wetmatigheid, kan getransformeerd worden tot een confrontatie met de oerscène. De analysant beleeft de weekendonderbreking niet als een weekendonderbreking (wat dat in werkelijkheid ook moge zijn) maar als een uitgesloten zijn uit de intimiteit van de analyticus met zijn partner. Jaloezie, rivaliteit, verlatenheid, kwaadheid, en allerhande verdedigingsmechanismen treden op volgens een Oedipale wetmatigheid. Met dit soort transformaties is de Freudiaanse psychoanalyse oorspronkelijk en is de hedendaags Freudiaanse psychoanalyse — zoals de voorheen klassieke psychoanalyse zich tegenwoordig nog het liefst noemt — nog altijd bezig.

b) **De projectieve transformaties:** De transformaties volgen hier een heel andere bewerking dan in de eerste categorie. Het voorbeeld dat Bion hiervan geeft, is het volgende. De werkelijkheid, de O, kan zijn dat de melkboer, — of om het minder obsoleet te houden, transformeren we de melkboer misschien best in een postbode — assertief aan de voordeur belt tijdens de sessie. Een *rigid motion* transformatie hiervan zou kunnen zijn — Bion zelf



expliciteert dat niet, maar ik meen dat we het op deze manier mogen begrijpen en kunnen begrijpelijk maken — : de postbode is de rivaal voor de aandacht van mijn geliefd object. De analysant beleeft de postbode bv.. als de jongere broer die met lastig gedrag het intieme gesprek met vader of moeder kwam verstoren. Een projectieve transformatie van datzelfde gebeuren — en hier volg ik terug Bion — kan zijn dat de psychoanalyticus de postbode IS, m.a.w. dat de postbode een stuk is van degene die achter de divan zit, m.a.w. dat de analyticus op een assertieve, agressieve manier de zitting verstoort. Dit soort transformatie vraagt van de psychoanalyticus een bijzondere intuïtie, waarbij hij geholpen kan worden door de inzichten van het Kleiniaanse denken over bijvoorbeeld concrete fusies en splitsingen. Indien de psychoanalyticus die transformaties echter niet begrijpt kan er uiteraard geen sprake zijn van een naar wens verlopende psychoanalyse. Zoals Bion het uitdrukt, zal de analysant dan immers menen dat de analyticus gek is, aangezien hij zich blijkbaar niet realiseert dat hij de postbode is. De analyticus weet dus niet wie hij is, dus is hij gek. Met dit soort transformaties is de Kleiniaanse en post-Kleiniaanse analyse bezig. Voor de hedendaagse Freudianen zijn dit soort transformaties een tegenindicatie voor de klassieke kuur.

c) Een derde vorm van transformaties is de psychotische transformatie in striktere zin, de *transformations in hallucinosis*. Over de psychotische patiënt zegt Bion dat hij niet in staat is O te transformeren. Ik citeer: «Het is alsof in de ene opvatting een mens nooit het *Ding an sich* kan kennen... maar in een andere opvatting [die van het psychotisch denken] kan men niets kennen behalve dat “Ding an sich”. Denken, in de betekenis van woorden en gedachten hanteren in afwezigheid van het object, lijkt datgene te zijn waar de (psychotische) patiënt niet toe in staat is. Zulke patiënten hebben geen geheugen, maar alleen maar onverteerde feiten» (Bion, 1965, p. 40).

Of dit soort transformaties ook nog kunnen begrepen worden, daarover is Bion niet zo duidelijk. In bepaalde passages lijkt hij te suggereren dat Kleins theorie van de projectieve identificatie, of zijn eigen concept van *alfa* en *beta* elementen, uitzicht bieden op een theorie hierover. In andere passages lijkt hij te suggereren dat het een open vraag is wat de discipline en de regels zijn die gevolgd worden bij het hallucineren, dat het een open vraag is waarom men hetzij visueel, hetzij auditief hallucineert, of waarom men hallucineert in plaats van een kunstwerk te produceren.

Tot zover lijkt het alsof het domein van de psychoanalyse het domein is van de producten van de transformaties en dat men zich per definitie met O zelf niet kan bezighouden — zoals in de theorie van Kant. Bion schrijft trouwens ook dat alleen in zoverre O gemeenschappelijk is voor de analyticus en de analysant er communicatie mogelijk is in psychoanalyse. Het gaat echter een heel andere richting uit in de vierde categorie van transformaties.

d) Deze vierde categorie transformaties noemt Bion *de transformaties in O*. Transformaties in O lijken de meest intrigerende en belangwekkende. Transformaties in O zijn immers de transformaties die de psychoanalyticus moet nastreven, in de eerste plaats voor zichzelf. Wat zijn deze transformaties in O?

Bion geeft daar verschillende omschrijvende benaderingen van. De beschrijvingen kunnen trouwens alleen maar benaderend zijn, want wat O en bijgevolg ook de transformaties in O zijn kan men per definitie niet vatten in een omschrijving. Men kan alleen



maar O zijn. De psychoanalyticus moet O zijn, of toch nastreven O te worden, of nog preciezer ontvankelijk zijn opdat O zou kunnen worden («*O must become*»). Let wel, als Bion zegt dat de analyticus O moet worden, herneemt hij duidelijk niet de idee van de analyticus als *blank screen*, de idee van neutraliteit en anonimiteit die de analysant moet toelaten de analyticus te gebruiken als projectiescherm. Neen, hij bedoelt dat de psychoanalyticus zelf, voor zichzelf, door zichzelf, O zou worden. De analyticus moet evolueren van het *knowing phenomena* naar het *being reality*, van *knowing about psycho-analysis* naar *being psycho-analysed*. De analyticus moet "worden" (*become*), moet groeien in het worden (*growth in becoming*, Bion, 1965, p. 156) eerder dan dat hij over kennis moet beschikken over groei. Hij moet, zoals Bion het elliptisch formuleert, in staat zijn tot *change from K to O* (Bion, 1965, p. 158) — waarbij K staat voor *knowledge* en O dus uiteraard voor "das unbekanntes Ding an sich". Nog eens anders omschreven: «*The interpretations* (die uiteraard de innerlijke toestand van de psychoanalyticus moeten weerspiegelen) *should be such that the transition from knowing about reality to becoming real is furthered*» (Bion, 1965, p. 153). Hoe meer de psychoanalyticus O is — dit is de werkelijkheid "an sich", de ultieme realiteit, de absolute Waarheid — hoe meer de psychoanalyticus *at one* kan zijn met zijn patiënt. Cogito? Ergo non sum.

De weerstand hiertegen is echter fenomenaal. Uiteindelijk is alle weerstand in psychoanalyse (in de eerste plaats dus ook van de psychoanalyticus) weerstand tegen het «worden van O» of m.a.w. tegen het zich openbaren van de Waarheid, tegen de absolute Waarheid, want de Waarheid is ondraaglijk. «Een gordijn van illusies scheidt ons van de realiteit», aldus Bion, die verder gaat: «Sommigen geloven bewust dat dit gordijn van illusies een bescherming is tegen de waarheid, die essentieel is voor het overleven van de mensheid; de anderen geloven dit onbewust, maar daarom niet minder hardnekkig.» (Bion, 1965, p. 147)

Nog maar eens vanuit een andere hoek benaderd kan men zeggen dat, als het in analyse gaat over het zich reveleren van O, dat als O per definitie iets is wat je niet via zintuiglijke informatie kan leren kennen, dat je dan alle functies die op basis daarvan opereren moet uitschakelen. Functies die op basis van zintuiglijke waarneming opereren zijn het geheugen en het verlangen. Vandaar de roemruchtige Bioniaanse formule: «*Get rid of memory and desire*».

De analyticus moet zichzelf «*a positive discipline of eschewing memory and desire*» opleggen (Bion, 1970, p. 31). «Ik bedoel daarmee niet, zegt Bion, dat "vergeten" genoeg is: wat vereist wordt is een positieve daad van zich te onthouden van geheugen en verlangen.» (Bion, *idem*) «Een slecht geheugen is niet genoeg: dat wat gewoonlijk vergeten wordt genoemd is even slecht of erg als zich herinneren» (Bion, 1970, p. 41). Wie erin slaagt zich te ontdoen van zijn geheugen en zijn verlangen zal ontvankelijk worden voor het ervaren van hallucinaties of de staat van *hallucinosi*s (Bion, 1970, p. 35), een toestand die volgens Bion altijd bestaat maar door andere fenomenen gecamoufleerd wordt. Wie de sprong van het geloof maakt zal de volle diepgang en rijkdom ervan binnentreden. Het psychoanalytische Rijk der Hemelen is m.a.w. het rijk van de hallucinaties. Deze psychoanalytische hemel die Bion ons belooft, lijkt ons eerder de Hades, en Bion weet het. Hij



schrijft: «*The progressive stages in the disciplinary exercises proposed for the analyst are repellent rather than attractive*» (Bion, 1970, p. 48).

Tot zover deze duik in het geschreven werk van Bion op zoek naar zijn uiteenzetting van het concept O, een duik in de Lethe die ons deed belanden in een hels vuur. Maar U was gewaarschuwd. U kan nu ontwijfelbaar aanvoelen welke richting de gedachtengang van Bion uitgaat, want O kan men volgens mij beschouwen als het punt omega van de evolutie van Bion. Dit beeld van Bions gedachtenwereld zal U in staat stellen te begrijpen dat ik deze gedachtenwereld als een donker en somber universum omschrijf. Wat Bion als de opdracht van de psychoanalyticus voorstelt, nl. O, de Waarheid, de werkelijkheid te worden en daarvoor, indien nodig, zich over te geven aan een staat van hallucinaties, is inderdaad eerder weerzinwekkend dan aantrekkelijk. Het is heel zeker ook een fascinerende suggestie maar daarom niet minder beangstigend. Men volgt hem met het gevoel dat de archeologen moeten gehad hebben bij het onderzoeken van de graven van de farao's. Men is overweldigd door angst, en de keerzijde hiervan is dat enkel een «*act of faith*», een sprong van het geloof, de kans kan bieden om een eventuele schat te ontdekken. Nog meer dan diegenen die de piramides betraden, twijfelen we echter of er wel een schat te vinden zal zijn, of we niet eerder in een val zullen lopen, of, als er een schat is, of die dan de moeite waard zal zijn.

### 3. Defensies tegen O

Ten prooi aan angst zijn we geneigd in eerste instantie op onze stappen terug te keren en te onderzoeken waar fouten zijn gemaakt in de gevolgde weg. In casu passeren heel wat defensieve mogelijkheden de revue. We kunnen de hele Bioniaanse onderneming, en zeker deze laatste ontwikkelingen over O op afstand proberen te houden door ze te duiden als een symptoom van Bions problematiek. We kunnen proberen het te duiden als een uitdrukking van het senium, als Bions poging om de confrontatie met ouderdom en een nakende dood te verwerken. Of we kunnen proberen het te duiden als een symptoom van zijn persoonlijkheid: Bion als narcist die zijn eigen leegte probeert te rationaliseren als een na te streven ideaal; of Bion als vals, leugenachtig genie, die de aandacht wou trekken met extreme, spectaculaire ideeën, waar echter iets fundamenteel aan schort, waarmee Bion in een waanachtige Messias-positie terecht kwam, een valse profeet werd die ons bedrieglijk voorhield de Weg, de Waarheid en het Leven te zijn. Veritatis vanitas. Niet dat dit zijn bewuste intentie zou kunnen geweest zijn, maar ja, er is nog altijd het onbewuste, tenminste voor wie daarin gelooft.

Behalve via psychoanalytische duidingen — een eerste defensieve mogelijkheid — kunnen we onze angst ook proberen in te dijen via een rationele, wetenschappelijke of wetenschapsfilosofische kritiek op zijn denken. Veritatis tenebrae. We kunnen dan op zoek gaan naar redeneerfouten of gebrek aan evidentie. — 1) We kunnen bv.. nuchter vaststellen dat uit het onbegrijpelijke van de psychose niet per se hoeft te volgen, dat de psychoanalyticus alleen maar tot begrip ervan kan komen door zelf te gaan hallucineren. Er is zeker geen wetenschappelijke grond die zo'n sprong kan rechtvaardigen en of die zou kunnen gemaakt worden onwille van een of ander ethisch imperatief is ook nog zeer de vraag. — 2)



Is intentioneel in een staat van hallucinosis geraken trouwens wel iets wat mogelijk is? Stel dat hallucineren een biologisch bepaald proces is dat even onmogelijk door een intentioneel psychisch proces in gang te krijgen is als dat het mogelijk zou zijn met paardekracht de aarde uit haar baan te trekken? — 3) Of, op meer abstract niveau bekeken, zou men kunnen opwerpen dat het per definitie onmogelijk is om een criterium te vinden op basis waarvan men tot een realisatie van O zou kunnen besluiten als de uitgangshypothese is dat O een onbekende is — 4) Men kan er op wijzen dat de exhortatie om zich te ontdoen van geheugen en verlangens misschien wel een poëtische waarde kan hebben maar uiteindelijk toch een absurd idee is en er aan herinneren dat Bion zelf ook toegeeft dat men het geheugen en het verlangen niet kan uitschakelen, en dat een afwezigheid van geheugen minstens even slecht is als zich herinneren (zie het citaat hierboven. In een seminarie uitgedaagd met betrekking tot zijn beroemde stelling (*Get rid of memory and desire*) repliceerde Bion ooit laconiek: «Vergeet deze regel maar».

Men kan zich nog op andere manieren verdedigen tegen de angst, het weerzinwekkende van wat Bion ons voorhoudt na te streven. Men kan het niet alleen duiden als zijn probleem of proberen het te guillotineren met rationele argumenten. Men kan het ook een beetje optimistischer bekijken. We kunnen onszelf voorhouden dat we het ten onrechte beleven als een somber, angstaanjagend perspectief. Bions stijl is misschien wat dramatisch, maar eigenlijk zegt hij misschien niets anders dan Rogers bijvoorbeeld. Mogen we bijvoorbeeld Bions gedachtengang niet begrijpen als volgt, namelijk dat hij eigenlijk zegt dat de therapeut in eerste instantie "echt" moet zijn of zichzelf moet zijn, onbevangenheid moet nastreven, zo empathisch mogelijk moet zijn met zijn patiënten — ook de psychotische patiënten? Zegt hij iets anders dan Winnicott, die toch ook schreef dat de therapeut er in eerste en laatste instantie moet "zijn", dat hij eerst moet "zijn" en pas in tweede instantie iets moet doen. Daar is toch per se niets griezeligs aan? Is het bovendien niet perfect mogelijk Bions denken over O, als "containing" te ervaren in plaats van als luguber? Is het niet zo dat hij precies in deze gedachtengang een geruststellende ruimte biedt voor de onvermijdelijke confrontatie met het gevoel niet te weten en te kennen als men psychotherapie bedrijft? Maakt hij die ervaring niet juist draaglijk voor ons en op een manier die sommigen meer aanspreekt dan die van Winnicott omdat hij precies het dramatische daarvan niet uit de weg gaat? Is het tenslotte niet zo dat het O perspectief ook door Bion zelf, bij herhaling genoemd wordt als niet meer dan een aanvullend perspectief op het klassieke psychoanalytische denken van Freud en Klein, waar de analyticus wel recht heeft op een geheugen en verlangen, liefde, haat mag voelen en psychoanalytische kennis mag en zelfs hoort te hebben, zij het dat dit allemaal ook in die kaders aan discipline en regels onderworpen is?

De echte optimistische karakters zullen zelfs zeggen dat zijn ideeën helemaal niet somber stemmen, maar integendeel een positieve verfrissende, stimulerende kijk bieden op ons werk. De pragmatische kant van zijn ideeën over O, zo zullen ze zeggen, is niet dat de psychoanalyticus in een wanhopig niet weten terecht komt, maar dat hij gestimuleerd wordt om nieuwe gedachten te herbergen. Er zijn gedachten die circuleren en ze zijn op zoek naar denkers. De O-gedachte die de analyticus uitnodigt om te functioneren zonder geheugen en zonder verlangen stelt de clinicus bij voorbeeld. in staat om te "vergeten" dat hij de analysant al jaren ziet. Zo kan hij de volgende sessie beleven alsof het een eerste sessie was. Dat is toch zeer stimulerend! Dat is toch eindeloze hoop! Als je mag vergeten dat je



analysant gehuwd is en kinderen heeft, dan kan je makkelijker ontdekken dat hij eigenlijk, psychodynamisch, een ongehuwde, kinderloze man is. Dat staat ook in Bion en dat heb je niet geciteerd, zo zullen de optimisten zeggen.

Dankzij Bion is men vrij om de ongehuwde te ontdekken in de veertigjarige vader, de BOM moeder in de bejaarde celibataire, de psychoticus in de hypernormale neuroticus en de mysticus in de chronische schizofreen. Bions wetenschap is juist een vrolijke wetenschap. De beste titel voor zijn encyclopedie zou zijn: "*Veritatis laetitia*".

#### 4. *Veritatis veritas* en de toekomst van de psychoanalyse

Tot zover dit schema van mogelijke defensies tegen de onheilspellende somberheid die het punt omega van Bion's denken, volgens mij het punt omega van de psychoanalyse, kenmerkt. Het is moeilijk om te weerstaan aan de verleiding van dergelijke defensieve redeneringen: afstand nemen omwille van de obscuriteit ervan, of enthousiasme omwille van de humor, het verfrissende, het vrolijke van Bions wetenschap, enthousiasme omdat het de geschikte container lijkt voor de angst er niets van te begrijpen en het allemaal niet te weten. Maar enthousiasme is volgens Empedocles (geciteerd door Montaigne) niet meer dan de positieve keerzijde van de waanzin, waaraan het melancholische type ten prooi dreigt te vallen. Als het meer de waanzin is die zich manifesteert, dan moet die met kettingen en koude baden aan banden worden gelegd — aldus Empedocles. Het equivalent van deze kettingen in deze context zijn wellicht de defensieve redeneringen, waarin men Bion op afstand probeert te houden met psychoanalytische duidigen en smalende opmerkingen over zijn redeneerfouten of gebrekkige evidentie. Maar uiteindelijk is datgene waar we ons tegen verdedigen, de waanzin, hetgeen waar het moet om gaan. Psychoanalyse heeft maar betekenis als ze over waanzin gaat. Ze kan proberen ze uit te sluiten door enkel neurotici, m.a.w. normalen te selecteren, maar de ervaring leert dat men vaak voor verrassingen komt te staan. Wie oren heeft om te luisteren — die capaciteit waarop de psychoanalyse zich beroemt — hoort makkelijk de vulkaan der waanzin rommelen tussen de klanken van het zogenaamd normale discours.

En hoe kan de psychoanalyse trouwens een beperking tot de studie van het neurotisch discours verrechtvaardigen zonder zichzelf te verbannen naar het rijk van de irrelevanties?

Als de psychoanalyse de dienaar van de Waarheid wil zijn, als ze de rol van conquistador van de onbekende terreinen van de psyche wil blijven op zich nemen, als ze het spoor van Klein en vervolgens van Bion wil volgen, moet ze zich in diepe duisternis begeven. De Waarheid, de waanzin is pijnlijk en somber. De Waarheid waar Bion over spreekt is dat de wereld van de waanzin niet in kaart kan gebracht worden met theorieën en concepten. Psychoanalyse is geen kwestie van kennis van de waanzin, maar van waanzinnig zijn. Het is zonder meer een afdaling in de hel.

Dit is vanuit de praktijk herkenbaar. Het is een plausibele formulering van de werkelijke stand van zaken. Men kan de gebeurtenissen in een psychoanalyse gedurende lange tijd en op heel wat niveaus ordenen, begrijpen, kaderen als verschijningsvormen van overdracht met inbegrip van de projectieve identificatievormen ervan. De massa's voorradige theorieën, modellen, schema's en concepten helpen ons zeker om ons een goed oriënta-



tiegevoel te geven. Maar tegelijkertijd of vanaf een bepaald moment is er ook de onvermijdelijke ontmoeting met onze onwetendheid. Er is een niveau waarop we de analysant en onszelf niet meer begrijpen en het gevoel hebben dat voorhanden zijnde of nog uit te denken theorieën, of een betere psychoanalyticus of een goede supervisor dit niet zouden kunnen verhelpen, omdat het onbegrijpelijke, het ongeneeslijke, het onvermijdelijke, het onvatbare de essentie is. Je hebt zes jaar samengewerkt met succes volgens alle mogelijke criteria en op een dag zegt de analysant onverwacht dat hij de analyse als beëindigd beschouwd. 's Anderendaags springt hij uit het raam. De psychoanalyticus kan dit niet begrijpen. Hij kan alleen maar lijden.

En precies op dat punt, op dat niveau, stelt zich de vraag: hoe moet het dan verder, hoe kan het verder? Moeten we er ons niets van aantrekken en gewoon nieuwe ideeën en theorieën ontwikkelen of verwachten dat ze er zullen komen? Moeten we het beschouwen als een bevrijdende vaststelling dat er nog geen definitieve Wetenschap van het psychisme bestaat? Of moeten we integendeel stellen dat dit alles slechts een hernieuwde vlucht in illusie en leugen zou zijn, en dat onze opdracht er precies in bestaat te blijven verwijlen in de Hades van de Waarheid die zojuist gecontacteerd is. De implicatie van deze Waarheid zou kunnen zijn dat er niets meer te zeggen valt, dat er geen hoop is op nieuwe theorieën. Als je psychoanalyseert moet je — Wittgenstein parafraserend — «afdalen in primitieve chaos en je daar thuis voelen»... Je moet de Acheronta oversteken en je mag niet bezwijken onder de nostalgie naar de lichtheid die volgt uit het reduceren van de werkelijkheid tot theorieën en concepten, tot realisaties van inzichten en schema's. De Bioniaanse encyclopedie heet Veritatis veritas en behalve de titel is er niets in te lezen.

Evident is deze positie niet. Als de psychoanalyse niets meer kan zijn of mag zijn dat datgene wat gebeurt in de ontmoeting tussen analyticus en analysant, en elke conceptualisering hiervan, elke verslaggeving, elke theorie hiervan een aantasting is van wat de essentie ervan is, dan kan er dus niets over gezegd worden. Men kan niet meer spreken OVER analyse. Men kan er niets meer OVER denken, er niets meer OVER zeggen. Men kan dus ook niet meer publiceren over analyse. Men kan er geen lezing meer over geven. Men kan er ook niet meer met een supervisor over gaan spreken. Men kan er misschien zelfs niet in opgeleid worden. Alles moet gebeuren in de psychoanalyse. Daar kan men blijven spreken en nadenken maar niets van die woorden en gedachten mag gefixeerd worden en in elk geval niet in een publieke communicatie erover. Het is het einde van de psychoanalytische literatuur, het einde van de congressen, het einde van de seminaries, het einde van de studiedagen, het einde van de psychoanalytische Verenigingen, en tenslotte in zekere zin het einde van "de psychoanalyticus". Kan de psychoanalyse op die manier het jaar 2000 halen?

De natuurlijke reactie zal zijn zich te verdedigen tegen het extreme, onhoudbare, absurde van de consequentie, die ik hier tot het uiterste doordenk. Men zal het duiden als mijn probleem of wijzen op de gebrekkige evidentie voor deze stelling, op de redeneerfouten die ik maak, op de onwetenschappelijkheid ervan, of misschien zijn er zelfs opgewekte karakters die zullen zeggen dat zelfs mijn Wetenschap eigenlijk vrolijk is. We hebben daarmee onszelf geroosterd op O.



De rest is stilte...

... of misschien postmodernistische, post-Bioniaanse «indirecties». Een antwoord is er niet en trouwens «*la réponse est le malheur de la question*». Geen antwoord maar misschien kunnen we wijzen op een analogie met de kunstenaar die iets wil schilderen na Mondriaan of de schrijver die iets wil schrijven na Joyce of de filosoof die probeert te filosoferen na Wittgenstein. Kan dit een troost zijn?

*Jan Cambien*

#### BIBLIOGRAFIE

- BION W. R.     - *Transformations*, London, Heinemann, 1965.  
                  - *Attention and Interpretation*, London, Tavistock, 1970.









# Van Mimesis tot Deconstructie

## Het Metafysisch Statuut van de Psychoanalytische Duiding

door Michel THYS

*Het zijn nog op geen stukken na vrije geesten  
want ze geloven nog aan de waarheid...<sup>1</sup>*

In het jaar dat Nietzsche dit schreef, 1887, was de 12 jaar jongere Freud pas begonnen met de hypnose toe te passen en schreef hij zijn eerste brief aan Fliess<sup>2</sup>. Nietzsche zou Freud toen wellicht ondergebracht hebben bij «die zogenaamde vrije geesten, die idealisten van de kennis, die zogenaamde tegenstanders van het ascetisch ideaal, die moderne wetenschappers die zich graag als contra-idealisten zien.»<sup>3</sup> «Maar», zo schrijft Nietzsche in zijn ironisch en polemisch geschrift, «het zijn juist zij die gebonden zijn aan het geloof aan een metafysische waarde, een objectieve waarde van de waarheid.»<sup>4</sup> «Ascetisch ideaal en wetenschap zijn innige bondgenoten in dezelfde overschatting van de waarheid.»<sup>5</sup> Hoe zou Nietzsche Freud enkele decennia later of reeds in 1900 – bij het verschijnen van zijn TRAUMDEUTUNG – beoordeeld hebben? Hoe zou Nietzsche «dromen zijn de koninklijke weg naar het onbewuste» gelezen hebben? Het jaar van DIE TRAUMDEUTUNG was dat van Nietzsches dood.

Hoe verhoudt de psychoanalyse zich tot de metafysica? Dit is de hoogdravende vraag die me dreef tot onderstaande luttele beschouwingen die amper iets kunnen weergeven – maar hopelijk toch een glimp – van de draagwijdte van deze problematiek voor het psychoanalytisch denken en hoe deze de psychoanalytische praktijk al dan niet bevruchtend doorboort. Ik ben geen filosoof. U vooraf waarschuwen voor al te slordige gedachtensprongen, *wishfull thinking* en verwerpelijke generalisering en analogieën lijkt me dan ook niet overbodig. Ik geef u slechts een bekentenisfragment van mijn door enige lectuur en klinische praktijk gevoede gedachten, een echografie van een voorbarige tekst (tekst waarin

---

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE (1887), *Over de genealogie van de moraal. Een polemisch geschrift*, Uitg. De Arbeiderspers, A'dam, 1980, p. 163.

<sup>2</sup> P. GAY (1988), *Sigmund Freud: zijn leven en werk*, Tirion, Baarn, 1989, pp. 55-61.

<sup>3</sup> F. NIETZSCHE, *op. cit.*, pp. 162-163.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 166.



het denken van de aangehaalde auteurs uiteraard niet mag en kan gereduceerd worden tot de passages die ik uit hun werk licht ter – opportunistische – ondersteuning van de gevolgde gedachtengang).

Die gedachtengang poogt enkele vragen te formuleren bij het waarheidsbegrip dat in de psychoanalytische duidingspraktijk gehanteerd wordt. Welk statuut krijgt de «psychische waarheid», die in de psychoanalyse het onbewuste wordt genoemd, als we ze – rudimentair – confronteren met filosofische begrippen als *mimesis* en *deconstructie*? Mét de filosofie problematiseert de psychoanalyse de metafysische mimetologie volgens dewelke de onbewuste waarheid als een te ontsluiëren discours is op te vatten dat schuilgaat achter of onder haar mimetische vervormingen van het bewuste. Kan de psychoanalyse echter, ondanks al haar theoretiseren rond deze problematiek, aan de hardnekkigheid van de *mimesis* ontsnappen? Biedt het deconstructiebegrip van Derrida hierin enig soelaas: kan de psychoanalyse in haar afwijzing van het onbewuste als een radicale exterioriteit dan een deconstructieve praktijk genoemd worden? Voor zover de psychoanalyse model wil staan voor een theorie over hoe mensen omgaan met (een notie over) hun psychische waarheid, stelt zich de vraag naar de positionering van de psychische waarheid in die theorie zélf. En zo belanden we bij de verhouding tussen analyticus en analysant in de psychoanalytische praktijk... Met deze vragen probeer ik Freud, Lacan en Bion onderling te confronteren. Hun respectievelijke begrippen *Trieb*, *signifiant* en *thought* gelden m.i. als de limietconcepten die maken dat de psychoanalyse, evenals het denken van haar patiënten, niet geheel buiten een metafysisch denkkader kan geplaatst worden. De psychoanalyse kan dan opgevat worden als een "buiten" binnen een metafysisch denkkader, en andersom. Een conclusie zou kunnen luiden: Het concept van het onbewuste is de koninklijke weg naar het blijven dromen.

### *Conceptie en concepten*

Ter consolidering van het decor duiken we in snel-treintempo vooreerst de analysekamer in. Als een kinderloze, bijna 40-jarige analysante er reeds een hele tijd over klaagt dat ze telkens weer haar dromen vergeet; dromen waaraan de nog scherpe herinnering bij het ontwaken nochtans vergezeld gaat van het plechtige en hoopvolle voornemen ze zeker aan haar analyticus te vertellen; – want als ze niét vergeet hoe in een minder emotioneel geblokkeerde fase in de analyse, namelijk toen haar zus nog niet was bevallen, mijn karige woorden die haar droomverhalen ontlokten, haar bevielen en haar een gevoel van opwindend bezorgden en een stroom aan gevoels- en gedachtenassociaties ontketende die haar toelieten de zitting achter zich te laten met de geruststellende overtuiging dat er binnen in haar toch nog een en ander intact en produktief was; – als haar irritatie over de vergeten dromen haar niet belet te mijmeren over het pijnlijk illusoire gevoel van affectie en warmte als ze de baby van haar zus tegen zich houdt of als de hongerige baby vruchteloos aan haar lichaam zoekt; – als ze zegt zichzelf tegenwoordig verwerpelij leeg en droog te voelen en dit gepaard laat gaan met hatelijke uitlatingen over haar oude vader, die in zijn jonge jaren, vóór de echtscheiding, de ene dochter tegenover de andere incestueus niet wou benadelen; als ze deze oude, monsterlijk afgeschilderde vader nu verwijt dat hij haar met een ontoereikend en zelfs monsterlijk innerlijk heeft opgepadeld waar niets levends uit voort kan



komen; – als ze zich reeds jarenlang geteisterd voelt door darmklachten en vindt dat al wat haar lichaam al dan niet tastbaar verlaat slechts stinkt; – als ik daarbij o.a. denk aan hoe frequent deze vrouw mij vroeger in de analyse beleefde als een tiranniek vaderlijk monster dat als een ongenadige chirurg het botte mes zette in haar onthullend spreken (terwijl ze veel kloeg over mijn afstandelijk zwijgen) en hoe deze beleving haar behoedzame fantasieën over een veilige en toch passionele partner die iets goedmaakt telkens weer dwarsboomden; – en als ik daarbij o.a. denk aan de afwezigheid van haar moeder in haar herinneringen en dat ze zich de vrouwelijkheid en moederlijkheid van haar moeder slechts kon gaan voorstellen als deze (tijdens de analyse) biologisch stierf; – als ik dan naar haar iets verwoord van hoe, tegen dat de zitting nadert, de veelbelovendheid van haar amper ontwaakte dromen verschaalt tot een niet levensvatbare lege herinnering die slechts wind is en misschien niet losstaat van haar angst voor en verzet tegen de hunkering naar mijn – in haar beleving therapeutisch vruchtbare – tussenkomsten die haar het gevoel geven dat er iets vervullends in haar kan groeien, wat doe ik dan?

Ik bedoel (naast allerhande andere bedenkingen die dit fragment kan oproepen): reveleert deze verwoording, die we dan een duiding plegen te noemen, enige waarheid over iets? We kunnen stellen dat de duiding iets wil uitdrukken over onbewuste processen bij de analysante, over een dynamiek waarin we zowel oedipale als pre-oedipale verwickelingen herkennen die door de ongelukkige realiteitsinterferentie in een nog complexer en relationeel dodend kluwen uitmondten. We kunnen opperen dat de duiding iets zegt over het zoeken van de analysante van enige waarheid die zich in de analyticus zou bevinden; misschien een verworpen waarheid van zichzelf die ze na projectieve identificatie in gercycleerde vorm hoopt terug te krijgen, echter vol wantrouwen en met schrik dat zij door vader vroegtijdig definitief werd vernietigd of reeds heel lang geleden in haar moeder is gestorven.

Ter bevrediging van dit verlangen blijft de duiding in gebreke in zover ze iets over het zoeken naar de waarheid uitdrukt in plaats van de waarheid zelf. Of is dat juist (een fractie van) de waarheid die ik hier poog te communiceren? Hoe kan een duiding de leegte opvullen als ze enkel de leegte zelf en het verlangen naar haar opvulling als onderwerp heeft? En kan/mag/moet een duiding hoe dan ook iets opvullen? Of kan duiden niet anders dan iets (willen) opvullen? Kan de analyticus, in zijn meezoeken naar de waarheid, ontsnappen aan het voorschotelen van een (vermeende) waarheid?<sup>6</sup> Hierbij wil ik meteen de vanzelfsprekendheid waarmee doorgaans gesteld wordt dat het in de psychoanalyse niet gaat om de waarheid, maar om betekenis en betekenis-verlening (de psychoanalyse is een duidings-praktijk) opschorten. Immers: kan betekenisverlening, kan interpreteren zich voordoen zonder interferentie van een bepaalde waarheidsopvatting? Door te duiden willen we immers de bewustwording van onbewuste inhouden bevorderen.<sup>7</sup> Deze duiding wil dan iets zeggen. Met deze duiding wil ik iets zeggen over wat de analysante volgens mij wil

---

<sup>6</sup> Over de problematische verhouding van de psychoanalyse t.a.v. de suggestie, ook in de overdachtsanalyse, zie o.a.: J. CAMBIEN, «Psychoanalyse en hypnose: Uitersten die elkaar (niet) raken», *Tijdschrift Klinische Psychologie*, 1992, 22, pp. 103-119.

<sup>7</sup> Zonder er hier verder op in te gaan, noteren we dat men volgens Lacan «de werkdadigheid van de analyse niet in termen van bewustwording of inzicht kan beschrijven». Zie: Ph. VAN HAUTE, *Psychoanalyse en filosofie. Het imaginaire en het symbolische in het werk van Jacques Lacan*, Peeters, Leuven, 1989, p. 155.



zeggen. Wil dat zeggen dat ik mij de pretentie kan permitteren enige notie te hebben van wat de analysante doorheen al wat ze zegt éigenlijk wil zeggen? En waar zouden we dat "eigenlijke" dan moeten situeren? Kan ze bijvoorbeeld dat eigenlijke, dat tussen de regels, *niet meer* zeggen (niet meer betekenen: het betekent niets meer, het is zinloos, dood), of kan ze het *nog niet* zeggen (het is nog niet geboren)? Is de psychoanalytische duiding met andere woorden een terugreiken naar iets dat oorspronkelijker is dan en aan de oorsprong ligt van wat ze in de analyse zegt, of ligt datgene wat de analysante in de analyse zegt aan de oorsprong van wat nog moet komen? Heeft de psychoanalytische duiding het gemunt op wat er niet meer is of op wat er nog niet is?

Uit wat volgt zou het misleidende karakter van dergelijke vragen moeten blijken. Ze roepen een waarheidsbegrip op dat m.i. de psychoanalytische praktijk niet vreemd is en dat tegelijk door diezelfde praktijk juist geïdentificeerd wordt. Kan de vraag van de analysante naar een onbevleete conceptie door de psychoanalyse beantwoord worden met vlekkeloze concepten?

Die aan de mens inherente speurtocht naar de ééncellige en ondeelbare waarheid vormt, sinds Plato tot vandaag, de ruggegraat van de filosofie en de metafysica en kreeg in de psychoanalyse een pragmatische en theoretische omkadering en specificering in zover het haar namelijk te doen is om de *psychische waarheid*. Ik beoog geen vrijblijvend gefilosofeerd over de psychoanalytische duiding (zoals het duiden ook geen filosofische maar een klinische en klinisch te verantwoorden praktijk is); ik probeer slechts een aanzet te geven om vanuit bepaalde filosofische inspiraties de aspiraties van de psychoanalytische duiding te onderzoeken in confrontatie met wat de psychoanalyse zelf zegt over psychische processen omtrent het omgaan met waarheid en betekenis.

De talrijke discussies onder analytici over de psychoanalytische duiding – discussies waarin de technische en theoretische elementen in de respectievelijke standpunten erg verstrengeld zijn – illustreren wellicht iets van de doolhof waarin de duiding vanuit wetenschapsfilosofisch oogpunt verwickeld zit. Voor alle duidelijkheid zij vermeld dat ik duiding hier in de breedste zin opvat als het denken van de analyticus en hoe dat resulteert in zijn spreken tot de analysant. Zowel de psychoanalytische theorie als het concrete duidingswerk in de kuur – beiden worden verondersteld voor elkaar onmisbaar te zijn in hun wederzijdse bevruchting – beogen of staan in dienst van de toegang tot een latente betekenis.

De idee, de overtuiging dat de onderzochte fenomenen – de droom, het symptoom, de lapsus, affecten en gedragingen, het spreken in het algemeen – iets anders betekenen dat ze in de onthulling ervan tegelijk verhullen, vormt het centrum en het *sine qua non* van de psychoanalytische eigenheid. Duiden beoogt het achterhalen van dat wat zich buiten het zicht bevindt, wat verborgen is en juist de fundamentele (fundamentele?) waarheid behelst van wat zich zintuiglijk aan ons voordoet. Het verlangen van de analyticus dat latente betekenissen manifest worden manifesteert zich in zijn (latent) duidingswerk.

Hoe zit het met de 19de eeuwse verlichting in de hedendaagse onbewuste duisternis?



### Mimesis

De vraagstelling naar het statuut van de psychische waarheid in de psychoanalytische therapie kunnen we, om te beginnen, situeren vanuit het *mimesis*-begrip. Het Griekse *mimèsis* en het Latijnse *imitatio* verwijzen naar zaken als nabootsen, weerspiegelen, reproduceren, herhalen, afbeelden, vervalsen, verdubbelen, vertalen...<sup>8</sup> Mimesis impliceert dan de idee van het onderscheid tussen een oorspronkelijk iets of de eigenlijke waarheid enerzijds en de weergave of uitbeelding ervan anderzijds. Respectievelijke filosofische stromingen of filosofen kun je onderscheiden of groeperen op basis van de positie en de invulling die het mimetische in hun werk krijgt.

Zo begint de discussie al bij Plato en Aristoteles. Voor Plato was de mimesis een wereld van schijn en bedrog, de gebrekkige en verwerpelijke afspiegeling van de waarheid zelf, de ideeën. Zo vatte hij ook kunst en literatuur op als bedrieglijke ficties die ons van de waarheid wegleden. Voor Aristoteles daarentegen betekent mimesis juist het verschijnen van de waarheid én de uitbreiding ervan, omdat er door de mimetische uitdrukking onvermijdelijk aan het oorspronkelijke iets wordt toegevoegd.<sup>9</sup> De confrontatie tussen het platoonse en het aristotelische mimesis-begrip geeft dus reeds iets aan van de in de psychoanalyse zeer herkenbare verhouding tussen verhullen en onthullen: de mimesis (de droom, het symptoom...) verhuult en onthult. Het manifeste droomverhaal biedt de toegang tot de latente droomgedachten maar is er tegelijk een bedrieglijke verhulling van. Dromen zijn bedrog, en dus verbergen ze iets anders dat echter in het resultaat van de mimetiserende droomarbeid toch weer terugkeert.

Plato indachtig zou men kunnen zeggen dat de psychoanalytische duiding de weg die de mimesis heeft afgelegd in omgekeerde richting weer teruggaat: van de manifeste terug naar de latente inhoud, van het secundaire naar het primaire proces, van het bewuste naar het onbewuste. De psychoanalytische duiding is dan een *demimetisering*. Door de psychoanalyse keert de mimesis op haar schreden terug: de verhulling wordt ongedaan gemaakt. Aristoteles indachtig zou men kunnen zeggen dat de psychoanalytische duiding benoemt en bevordert: de psychoanalyse nodigt uit tot verdere *mimetisering*.

De psychoanalyse lijkt zo Plato en Aristoteles met elkaar te verzoenen door hen een compromis aan te bieden. Zo probeer ik bij de analysante uit het voorbeeld in het verhullende vergeten van haar dromen, die zelf al verhullend zijn, de latente betekenis van haar onthullend vergeten van haar te onthullen dromen te onthullen.

Het is echter meteen duidelijk dat de problemen, zowel die van de analysante als die van ons onderwerp, hiermee geenszins opgehelderd zijn. De duiding van de analyticus is immers op haar beurt mimetisch. Het spreken van de analysant voor zich (en van alle andere analysanten die hij reeds hoorde) en de psychoanalytische theorie achter zich (in zijn achterhoofd) inspireren hem tot een nieuwe mimesis die aan de mimesis van de analysant wordt toegevoegd.

---

<sup>8</sup> S. IJSSELING, *Mimesis. Over schijn en zijn*, Ambo, Baarn, 1990, p. 7. Dit boekje biedt een goed leesbare kennismaking met de draagwijdte van het mimesis-begrip. IJsseling wijdt een apart hoofdstuk aan de mimetologie in het werk van Heidegger.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 11-16.



En de analysant kan zich op zijn beurt afvragen wat de analyticus éígenlijk wil zeggen... Indien zijn duiding "juist" is – en de mogelijkheid van deze voorwaarde veronderstellen is binnen onze thematiek ongetwijfeld problematisch –, dan is ze aristotelisch te typeren in die zin dat de mimetische toevoeging van de analyticus de verschijning van de waarheid begunstigt. Als de duiding "onjuist" is – en deze veronderstelling is dus even problematisch – is ze koren op de platoonse molen. Zo kan in de analytische dialoog de klassieke tweespraak tussen Plato en Aristoteles oneindig en in het kwadraat verder gezet worden. Zowel analyticus als analysant zien in elkaar zowel Plato als Aristoteles belichaamd.

De analyticus-mimesis beoogt een onthulling van de analysant-mimesis, maar is in haar mimetisch-zijn eveneens ook vérhullend. Is zwijgen dan toch goud? – van de kant van de analyticus wel te verstaan. Hier raken we een bekende controverserige aangaande een aspect van de analytische techniek. Om het even extreem te formuleren: de overdadige, actieve duidingslust van de "wetende" analyticus, geschraagd door zijn geloof in de waarheid van de psychoanalyse, tegenover de sobere, passieve zwijglust van de analyticus die zich niet als wetend subject wil voordoen, eveneens geschraagd door zijn geloof in de waarheid van de psychoanalyse. Het spreken van de analyticus is gerechtvaardigd als een onthullen van het verhullen van de analysant, of het zwijgen van de analyticus is gerechtvaardigd als een niet verhullen (niet verstoren) van het onthullen van de analysant. Deze controverserige of dit verschil in accentuering doet reeds vermoeden dat de genoemde verzoening tussen Plato en Aristoteles een problematische zaak is.

Nog steeds gaan we er echter van uit dat er een waarheid te onthullen is, iets dat aan het spreken van de analysant ontsnapt. Dat deden ook Hegel en Nietzsche, wiens standpunten tegenover de *metaforisering* – want zo kunnen we de mimesis met het oog op wat er nog zal volgen ook vertalen – hier van belang zijn. De metafoer, zoals de mimese, betekent letterlijk iets anders: hij verwijst naar het eigenlijke, zuivere begrip, dat "slechts" metaforisch wordt uitgedrukt.

Zo stelde Nietzsche dat de zogenaamde wijsgerige begrippen versleten metaforen zijn, waarvan het metaforisch karakter werd uitgewist. We hanteren begrippen alsof ze zonder meer de waarheid zelf zijn. In zijn genealogie wil Nietzsche deze begrippen weer naar hun verzwegen inhouden terugbrengen en als metaforen ontmaskeren. Bij Nietzsche is de metafoer verhullend. Bij Hegel daarentegen wordt het verlies door die uitwissing een winst. Door het verslijtende gebruik evolueert de metaforische, figuurlijke betekenis geleidelijk naar de begrippelijke, eigenlijke betekenis (in Hegels teleologische opvatting van de geest). Bij Hegel is de metafoer onthullend.<sup>10</sup>

Als we terugkeren naar de vraag van daarstraks of de latentie bij de analysante verwijst naar wat ze niet meer kan zeggen (wat dood is) of naar wat ze nog niet kan zeggen (nog niet geboren is), kunnen we hierop dus een Nietzscheaans of een Hegeliaans antwoord geven. Duiden is een genealogische of een dialectische praktijk. Duiden is doen verrijzen of verwekken. Het onbewuste ligt in het verleden of in de toekomst.

<sup>10</sup> E. BERNS, «De terugtrekking. Over politiek en ethiek bij Derrida», in S. IJSSELING (red.), *Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*, Ambo, Baarn, 1986, pp. 152-192; p.156. Derrida wil aantonen dat het willen uitwissen van de metafoer de metafoer ook altijd weer binnenhaalt: de terugtrekking van de metafoer trekt het spoor van een nieuwe metafoer (E. Berns, p. 160).



Ook bij Hegel en Nietzsche is er dus sprake van een ontologie van de letterlijke betekenis. Ter vereenvoudiging kunnen we de *metafysica* hier karakteriseren door het uitgangspunt dat er een letterlijke betekenis bestaat, een wereld van zuivere begrippen die zichzelf betekenen en niet iets anders willen zeggen, een onbemiddelde met zichzelf samenvallende waarheid, een veld dat buiten het mimetische en het metaforische ligt. Metafysisch is eveneens de optie dat die beide werelden, het *buiten* van de zuivere identiteit en het *binnen* van de mimesis, het teken of de metafoor, elkaar uitsluiten en onderling zijn af te zonderen en af te bakenen. Het eigenlijke van het oneigenlijke te kunnen onderscheiden is dus een metafysische aanname.

### *Mimesis, duiden en overdracht*

Met het besef in het achterhoofd dat heel de kwestie complexer zal blijken dan ze tot hertoe schijnt, houd ik nog even de duiding uit het voorbeeld in gedachten. De duiding – en reeds het feit op zich dat er geduid wordt – geeft aan dat er van uitgegaan wordt dat het spreken van de analysante zowel verhullend als onthullend is. Het uitgangspunt dat er niets verhuld wordt, zou immers denken en duiden overbodig maken en de analyticus kan dan kiezen tussen letterlijk en slaafs herhalen van wat de analysant reeds zei of zwijgen. In beide gevallen levert dat weinig nieuws op. Het spreken van de analysant is verzadigd en laat niets te wensen en te denken over. De analyticus heeft een leeg hoofd en een mond vol tanden. En zichzelf zo zien kan de analyticus zich moeilijk permitteren, hoe gelijkmatig zijn aandacht ook zweeft. Het andere uitgangspunt, dat er niets onthuld wordt, zou resulteren in een al even verstard en stilzwijgend analytisch-hoofd. De analyticus – en heel de analytische onderneming – kan niet anders dan het uitgangspunt koesteren dat er zowel onthuld als verhuld wordt. Tot de dood erop volgt.

De opvatting dat beide zich voordoen in hetzelfde spreken, maakt dat het niet zo is dat het onthulde samenvalt met wat gezegd wordt en het verholde met wat daarbuiten ligt, het verzwegene. Als we dat formuleren vanuit de mimesisgedachte is het dus niet zo dat het oneigenlijke uitgesproken wordt en het eigenlijke verzwegen. Het eigenlijke en het oneigenlijke bevinden zich niet in twee onderling afgescheiden werelden maar zitten in elkaar verstrengeld. In het andere geval zou de als onthullend bedoelde duiding in het voorbeeld op geen enkel wijze aansluiten op het spreken van de analysante, zou zij er niets van verstaan: de zogenaamde waarheid is onbegrijpelijk en vervreemdend; de stem van de analyticus zou dan weerklinken vanuit een totaal andere, vreemde wereld. «De waarheid klinkt altijd als een vreemde taal.»<sup>11</sup> Opdat het spreken van de analyticus enige zin zou hebben, moet het – en kan het niet anders – op zijn beurt verhullend zijn. Duiden – en spreken en denken in het algemeen – heeft slechts zin en is maar onthullend als het verhullend is.

Wegens de verstrengeling van beide – die we gezien het voorgaande kunnen opvatten als inherent aan de verantwoording van de psychoanalytische duiding –, ondergraaft de

---

<sup>11</sup> H. PORTOCARERO, *De goudzoeksters. Een fotoroman*, A'pen-A'dam, Manteau, 1989, p. 149.



psychoanalyse blijkbaar de metafysische aanname dat het eigenlijke en het oneigenlijke, het ware en het onware onderling te onderscheiden zijn.

De psychoanalyse is wat dit betreft echter al even dubbelzinnig als ingenieus. Eén hoek – misschien wel de hoek bij uitstek – van waaruit we de al dan niet metafysische situering van de psychoanalytische duiding kunnen waarnemen, is die van de *overdracht*. Het hanteren van het overdrachtsbegrip impliceert de idee dat de analysant over iets anders spreekt dan datgene waarover hij spreekt en dat dat andere meer bepaald hetzelfde is. Getroffen door de gelijkenis wijst de overdrachtsduiding op een verschil en omgekeerd. De aandacht van de analyticus voor de overdracht doet de klassieke (tweeledige) mimesis dus rond haar eigen as tollen: het zgn. eigenlijke en het zgn. oneigenlijke verwisselen voortdurend van plaats. Het eigenlijke en het oneigenlijke kunnen in hun onderlinge verhouding niet op een vaste positie gefixeerd worden. Tenminste als we niet in het niet zeldzame euvel vervallen de overdracht op te vatten als het fictieve, het bedrieglijke en oneigenlijke en datgene waarnaar hij verwijst – in het verleden en elders – als het ware en eigenlijke. De waarheid verschijnt op het tijdstip en de plaats waar hij niet is: in de psychoanalytische setting, in de overdracht.

De waarheid, zeg ik, of de “onwaarheid” van de metafysische mimesis-opvatting?... We blijven onszelf in nesten zetten, maar laten we dat voorlopig verdragen.

Het is niet voor niets dat de overdracht en de overdrachtsduiding zo de voorkeur krijgen in hun therapeutische werkzaamheid. De waarheidsindruk, het waarheidsgehalte dat de overdracht oproept, ontstaat m.i. doordat er in de overdracht iets gebeurt of wordt waargenomen dat de gangbare tijds- en ruimtelijke afgrenzingen overschrijdt: iets dat zich hier en nu voordoet, bevindt zich elders en dan, en andersom. De waarheid trekt zich niets aan van de spatiale en temporele materialiteit.

Kant zei dat het *ding-op-zich* onkenbaar is en dat we het moeten stellen met wat zich, aan tijd en ruimte gebonden, aan onze zintuigen voordoet. Wat we waarnemen moeten we niet voor waar nemen. De waarneming van een object is onvermijdelijk subjectief. De psychoanalyse tracht als het ware met het overdrachtsbegrip de subjectiviteit van de waarneming te “objectiveren” en wel met inbegrip van de idee dat de waarneming van dat object (nl. de subjectieve waarneming: de overdracht) op haar beurt subjectief is. Daar is de tegenoverdracht, die dan op haar beurt... enzovoort.

Misschien is er geen discipline die Kant zo *au sérieux* neemt en zich tegelijk zo hardnekkig tegen hem niet gewonnen wil geven als de psychoanalyse. Zoals Kant, neemt de psychoanalyse het waargenomen niet voor wat het schijnt, maar in haar waarneming van de overdracht (die daar een illustratie van is) doet ze dat juist wel. Want hoe plaats- en tijdoverschrijdend de overdracht ook is, de waarneming ervan in de psychoanalytische praktijk wordt juist bepaald door een heel specifiek materieel kader. De eigenheid van het psychoanalytische kader waarvan de kenmerken in dienst staan van het tevoorschijn halen van het plaats- en tijdoverschrijdende, de overdracht, het onbewuste, is juist strikt plaats- en tijdsgebonden.



*Het onbewuste*

Ik citeer nu Freud, die in DAS UNBEWUSSTE (1915) schrijft:

«De psychoanalytische hypothese van een onbewuste psychische activiteit komt ons voor als een vervolg op de correctie die Kant in onze opvatting van de uiterlijke waarneming heeft aangebracht. Zoals Kant ons heeft gewaarschuwd de subjectieve bepaaldheid van onze waarneming niet over het hoofd te zien en onze waarneming niet als identiek met het onkenbare waargenomene te beschouwen, zo maant de psychoanalyse ons de waarneming door het bewustzijn niet in de plaats te stellen van het onbewuste psychische proces dat het object van die waarneming vormt. Evenals het fysische hoeft ook het psychische niet werkelijk zo te zijn als het ons toeschijnt. We zullen ons alvast verheugen op de informatie dat de correctie van de innerlijke waarneming niet zulke grote problemen oplevert als die van de uiterlijke waarneming, – en dat het innerlijk object minder onkenbaar is dan de buitenwereld.»<sup>12</sup>

Als ik goed lees, verleent Freud aan het onbewuste het analoge, psychische statuut van het onkenbare ding-op-zich. De psychoanalyse beoogt het kennen van het ding-op-zich vanuit de “wetenschap” dat het ding-op-zich onkenbaar is. Dat er zoals Freud doet – gradaties mogelijk geacht worden in deze onkenbaarheid, neemt niet weg dat het ding-op-zich uiteindelijk onkenbaar blijft. Iets eerder in dezelfde tekst zegt Freud trouwens ook: «Verlangen dat alles wat in het psychische gebeurt, ook aan het bewustzijn bekend moet worden, is niets anders dan een onhoudbare aanmatiging.»<sup>13</sup> Is de psychoanalyse dan op te vatten als een iets minder onhoudbare aanmatiging?

In zijn redactionele inleiding schreef James Strachey ter verduidelijking, maar wat mij betreft heel verwarrend: «[...] wat Freud hier had gepostuleerd (nl. het onbewuste), was niet een louter metafysische entiteit. Wat hij in hoofdstuk VII van DIE TRAUMDEUTUNG deed, was de metafysische entiteit om zo te zeggen vlees en bloed te geven.»<sup>14</sup> In dat zevende hoofdstuk lezen we onder andere: «Het onbewuste is de *eigenlijke* (mijn cursief.) psychische realiteit, *ons qua innerlijke aard even onbekend als de realiteit van de buitenwereld en door de gegevens van het bewustzijn even onvolledig aan ons getoond als de buitenwereld door de informatie van onze zintuigen* (cursief. Fr.).»<sup>15</sup> En: «Welke rol blijft in onze uiteenzetting weggelegd voor het eens almachtige, al het andere maskerende bewustzijn? Geen andere dan *die van zintuig voor het waarnemen van psychische kwaliteiten* (cursief. Fr.).»<sup>16</sup> Verschijnt het onbewuste hier niet als metafysische entiteit? Freuds woorden klinken er alleszins weinig aanmatigend of organisch. En vanwaar zijn toegenomen optimisme vijftien jaar later?

Het is hoedanook opvallend hoe Freuds karakterisering van het onbewuste in het verlengde ligt van Kants ding-op-zich. Zoals hij reeds eerder met de droomgedachten had gedaan, worden hier de onbewuste driftimpulsen buiten ruimte en tijd geplaatst: ze onderhouden geen enkel relatie met de tijd, ze zijn beweeglijk in hun bezettingen, kunnen zich op

<sup>12</sup> S. FREUD (1915), *Het onbewuste*, in S. Fr. Ned. Ed., P.T. 2, Boom, Meppel-A'dam, 1986, pp. 87-152; p.101.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>15</sup> S. FREUD (1900), *De droomduiding*, in S. Fr. Ned. Ed., P.D. 2/3, Boom, Meppel-A'dam, 1987, p. 703.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 706.



verschillende plaatsen tegelijk bevinden, houden geen rekening met de realiteit, kennen geen negatie, zijn onderling verwisselbaar, enzovoort.<sup>17</sup>

Tegelijk kunnen we echter evenmin beweren dat het onbewuste in de psychoanalyse opgevat wordt als iets waarover we niets weten. De freudiaanse meta-psychologie onderhoudt dus een erg paradoxale of *double-bind* relatie tot de meta-fysica. Het onbewuste is geen metafysische af te zonderen geheimzinnige entiteit die volledig aan onze rede ontsnapt. Maar het is evenmin een alszodanig door onze rede grijpbaar en te overmeesteren univerversum. Metapsychologie is moeilijk op te vatten als de psychische pendant van de metafysica, maar staat er ook niet helemaal los van.<sup>18</sup>

Het onbewuste laat zich niet zoals in het klassieke mimesis-begrip als het eigenlijke, het oorspronkelijke, het buiten-mimetische afzonderen. We kunnen in dit verband verwijzen naar drie opmerkingen van Freud zelf:

1. We kennen het onbewuste alleen in bewuste vorm, nadat het is omgezet of vertaald in een bewuste inhoud.<sup>19</sup>
2. Er is geen schematisch heldere scheiding mogelijk tussen het onbewuste en het bewuste. Er is een intense wisselwerking tussen beide systemen.<sup>20</sup>
3. Een drift kan nooit object van het bewuste worden, enkel de voorstelling die haar representeert. Ze kan echter ook in het onbewuste niet anders dan door de voorstelling gerepresenteerd worden.<sup>21</sup>

Dit laatste punt lijkt me cruciaal: het zegt dat ook het onbewuste zelf uit voorstellingen van bestaat en dus mimetisch, metaforisch is. Het ding-op-zich, het eigenlijke ontglipt ons toch weer. Niettemin maakt Freud het volgende onderscheid: «De bewuste voorstelling omvat de zaakvoorstelling plus de bijbehorende woordvoorstelling, terwijl het onbewuste enkel de zaakbezettingen van de objecten bevat, de eerste en *eigenlijke* (mijn cursief.) objectbezettingen.»<sup>22</sup> Wat zonder woordvoorstellingen is, blijft verdrongen in het onbewuste.<sup>23</sup> Het onbewuste krijgt dus toch een eigenlijker, minder representationeel of mimetisch overwoerd statuut dan het bewuste. Het onbewuste ligt blijkbaar toch dicht bij het "object-op-zich" ...

<sup>17</sup> S. FREUD (1915), *op. cit.*, pp. 119-121.

<sup>18</sup> In *De droomduiding* (p.711) stelt Freud dat de psychische realiteit van de onbewuste wensen een bijzondere bestaansmodus is die men niet met de materiële realiteit mag verwarren. Zonder hier op de kwestie van het statuut van de psychische realiteit alszodanig te kunnen ingaan, valt hier wel te vermelden dat dit onderscheid tussen psychische en materiële realiteit (op andere momenten gaat het over factische of uitwendige realiteit) Freud in zijn latere geschriften niet weerhoudt de analogie met Kants *Ding-an-sich* te gebruiken. De analogie betreft dus niet die van de aard van resp. fysische en psychische waarheid maar die van de verhouding t.a.v. die waarheid door resp. de zintuigen en het bewuste. Misschien zouden we dan in het kader van de psychoanalyse beter spreken van het psychische-op-zich.

<sup>19</sup> S. FREUD (1915), *op. cit.*, p. 95.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>23</sup> Voor een bespreking van de woord- en dingvoorstelling bij Freud, zie ook: J. CORVELEYN, «Het onbewuste», in A. VERGOTE, P. MOYAERT e.a., *Psychoanalyse. De mens en zijn lotgevallen*, DNB/Uitg. Pelckmans, Kapellen, 1988, pp. 125-170; pp. 146-150.



Zo verschijnt het onbewuste als wat we een "semi-metafysische" of "semi-transcendentale" zijnsorde zouden kunnen noemen. Het is niet te situeren in het zgn. eigenlijke want het is zelf al mimetisch, maar tegelijk krijgt het binnen de mimesis een bevoorrechte positie toebedeeld in die mate dat het geldt als het meest oorspronkelijke mimetische of representatieve.

Vinden we dat niet terug in Lacans fundamentele these dat het onbewuste gestructureerd is als een taal? Lacan noemde zelf deze these een pleonasme, want structurering is taal<sup>24</sup>: structurering is mimesis. Of moeten we dan, in plaats van te zeggen dat het onbewuste gestructureerd is als een taal, zeggen: wij structurëren het als een taal? We kunnen het onbewuste (het ding-op-zich) enkel talig zien omdat we de talige, de mimetische, de zintuiglijke orde niet kunnen verlaten. Het ding-op-zich is onkenbaar. En zodra we iets (menen te) kennen, is het geen ding-op-zich meer, want dan halen we het binnen in onze zintuiglijke wereld van de mimesis. In de mate dat we het onbewuste ontsluiten, versluieren we het tegelijk omdat we de inhoud ervan niet anders kunnen voorstellen dan door voorstellingen van... iets anders.

Dan wordt het "eigenlijke" of "primaire" onbewuste toch in de metafysische traditie opgenomen als een heterogene exterioriteit die alszodanig onkenbaar blijft. Nog in 1933 noemde Freud de driften zelf «iets mythisch, groots in hun onbepaaldheid»<sup>25</sup> Bij het denken over wat een drift is en wat men er mag aan toe schrijven, begint de libido-theorie.<sup>26</sup> De eerste dingvoorstellingen zouden dan het "secundaire" of mimetische onbewuste uitmaken. Wat we het secundaire proces noemen, schuift dan een bank achteruit naar de "tertiaire" rang.

De positie van het onbewuste t.a.v. het mimetische blijft al bij al dubbelzinnig en het blijft zich in al ons analytisch ontsluiten terugtrekken. De analyse is oneindig, de waarheid kan nooit alszodanig gezegd worden. Freud zei al dat het onbewuste ruimer van omvang is dan het verdrongene; het verdrongene vormt er slechts een deel van.<sup>27</sup>

### Teken ...

In al het voorgaande is heel wat lacaniaans gedachtengoed te herkennen, zij het wellicht niet zonder gefrons. Daar vormt dan het *teken* het centrale begrip van waaruit de metafysische mimetologie wordt geïmplementeerd. De relatie tussen betekende en betekenaar is contingent: het betekende is geen oorspronkelijk, eigenlijk gegeven waarop naderhand een geëigende betekenaar wordt geënt die éénduidig naar die eigenlijke betekenis verwijst. Er ontstaat zin en betekenis doordat betekenaar en betekende tijdelijk aan elkaar gekoppeld worden via het zogenaamde «*point de capiton*». Het *point de capiton* of aanhechtingspunt geeft aan dat betekenis slechts retro-actief ontstaat door de laatste term van de zin. Een

<sup>24</sup> J. LACAN, *Petits Discours à l'O.R.T.F.*, in *Recherches*, Nr. 3-4, 1966, pp. 5-9.

<sup>25</sup> S. FREUD (1933), *Colleges inleiding tot de psychoanalyse. Nieuwe Reeks* (College 32: *Angst en driftleven*), in S. Fr. Ned. Ed., I.P. 3, Boom, Meppel-A'dam, 1990, p. 109.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>27</sup> S. FREUD (1915), *op. cit.*, p.95.



term krijgt maar retro-actief betekenis, geanticipeerd door al de andere termen.<sup>28</sup> Deze stopzetting, verankering van «*le glissement autrement indéfini de la signification*» kan slechts tijdelijk zijn: er komen altijd nieuwe zinnen en nieuwe termen. Er is nooit een laatste term. Er kan dus nooit sprake zijn van de eigenlijke of definitieve betekenis. Er blijft altijd een tekort, in het zog waarvan de lacaniaanse theorie de castratie en het verlangen thematiseert. De fallus krijgt dan het statuut van de ultieme betekenaar, de betekenaar van wat ontbreekt en zodoende de betekenaar van de betekenaars.<sup>29</sup>

Het ligt niet binnen mijn bedoeling, laat staan binnen mijn vermogen onderhavige thematiek grondig vanuit lacaniaans perspectief te onderzoeken. Ik stel slechts de vraag of in de lacaniaanse herformulering het metafysisch waarheidsbegrip niet terugkeert, ook al wil ze een tegenreactie zijn tegen de psychologistische opvatting van een door de analyse te ontsluiëren verborgen waarheid. Ook Lacan vat de psychoanalytische interpretatie op als het achterhalen van het onbewuste verhaal, als de omkering van de bewuste tekst in haar metaforische en metonymische retoriek.<sup>30</sup> Ook bij Lacan lezen we de idee van een onbewuste waarheid, die nooit volledig bereikbaar is en zich steeds uitstelt, maar die niettemin gedacht wordt. Volgens Lacan «stelt de psychoanalytische dialoog de analysant in staat zich zijn onbewuste waarheid in een *oorspronkelijk* (mijn cursief.) woord toe te eigenen.»<sup>31</sup>

Ook hier zijn wat ik demimetisering en mimetisering noemde met elkaar verweven in de nooit volledig te zeggen waarheid van het verlangen en is de paradoxale positie van de analytische interpretatie t.a.v. het metafysisch waarheidsbegrip herkenbaar. Als de ultieme waarheid van de analyse geldt dan namelijk deze waarheid dat het tekort onophefbaar is. De psychoanalyse ontsluiert de waarheid dat de waarheid niet te ontsluiëren is. We kunnen niet anders dan blijven verlangen; we kunnen niet anders dan blijven duiden. We kunnen niet anders dan blijven ontsluiëren en zoeken naar het ding-op-zich.

Bij de lacaniaanse lectuur ontstaat niettemin de indruk dat dat ding-op-zich de fallus is, de betekenaar die zichzelf betekent, met zichzelf samenvalt in het aanduiden van het tekort, van wat er niet is (namelijk de volledige waarheid). Daar tegenover kunnen we stellen dat echter ook de fallus uiteindelijk "slechts" een betekenaar is zoals alle betekenaars, die zichzelf niet kunnen weergeven. Anders zou het toch niet zo moeilijk zijn om uit te leggen wat de fallus betekent, zouden er niet zoveel andere metaforen voor nodig zijn. Het ding-op-zich, de waarheid, is uiteindelijk niets meer. Het is datgene wat ontbreekt, wat er niet is. De ultieme bestemming van de psychoanalyse en van de psychoanalytische duiding is haar eigen vernietiging, die ze dus nooit kan bereiken.

De psychoanalyticus kan niet niet-interpreteren, kan niet ontsnappen aan zijn verlangen de waarheid van het onbewuste te ontsluiëren. Het is maar als hij denkt de waarheid in pacht te hebben – en naar welke psychische waarheid bij de analyticus verwijst déze illu-

<sup>28</sup> J. LACAN, *Subversion du sujet et dialectique du désir*, in *Ecrits II*, Ed. Seuil, Paris, 1971, p. 164 e.v. Zie ook: J. DOR, *Introduction à la lecture de Lacan*. «1. L'inconscient structuré comme un langage», Paris, Denoël, 1985, p. 48 e.v.

<sup>29</sup> Zie o.a. J. LACAN, *La signification du phallus*, in *Ecrits II*, pp. 101-115; en *Le Séminaire, Livre XX: «Encore»*, Paris, Ed. Seuil, 1975, o.a. pp. 630 en 692.

<sup>30</sup> Bv. in zijn *Le séminaire sur "La lettre volée"*, in *Ecrits I*, Paris, Ed. Seuil, 1966, pp. 19-75. Zie verder: kritiek van Derrida.

<sup>31</sup> Ph. VAN HAUTE, *op. cit.*, p. 69.



sie? –, dat het psychoanalytisch proces in het gedrang komt. Het hoogstaande besef de waarheid níét in pacht te kunnen hebben, kan op zijn beurt echter de positie in het leven roepen – en de analyse de dood in jagen – de (deze) waarheid in pacht te hebben. De analyticus ontsnapt niet aan het imaginaire (zie verder). De waarheid van het onbewuste is een illusie, een fantasie. Het is een hallucinatie. Misschien is de hallucinatie in haar zintuiglijke uitmuntendheid de meest geslaagde en dus meest verwoestende poging om Kant te overtreffen. In de hallucinatie overtreffen de zintuigen alleszins zichzelf: er wordt zintuiglijk waargenomen wat er zintuiglijk niet is. In de psychose wordt het ding-op-zich ingerekend en alle rede uitgeschakeld. De waarheid is even gruwelijk als verleidelijk.

In de lijn van onze vraagstelling kunnen we ons hier afvragen of de psychose iets aan geeft van de afgrond waarin de waarheid ons doet neerstorten. In deze ware wereld is de mimesis ontkracht: de woorden verwijzen niet meer naar de dingen (-op-zich), de woorden zijn de dingen zelf. De woorden zijn de objecten. De woorden staan niet voor wat er ontbreekt, voor wat er niet is. De woorden zijn de objecten-die-er-niet-zijn.<sup>32</sup> De woorden zijn de objecten zelf en betekenen dus niets. De waarheid ontzegt ons het statuut van subject, dat geen identiteit verwerft omdat er geen verschillen zijn. De waarheid snijdt ons af van de realiteit. We zien de dingen niet meer zoals ze zijn, we zien de dingen alsof ze het zelf zijn. Ze raken Kant noch wal.

Maar met de idee dat iets niets zou betekenen, kan geen mens en kan geen psychoanalyticus genoeg nemen. De vraatzucht van de psychoanalytische duiding is onverzadigbaar (en soms onverteerbaar) en plaatst haar voor de duizelingwekkende vraag: Wat betekent het dat iets niets betekent?

### ... en transformatie

Wellicht is het Bion die vanuit de kleiniaanse theorie en hulp zoekend bij de geometrie zich tot nu toe het verst waagt in deze afgrond. In zijn speurtocht naar de wortels van het denken, van het kunnen "hebben" van gedachten, heeft hij het o.a. over de extreme situatie waarin de angst voor de totale destructie van de borst, als prototypische bron van emotionele en betekeniservaring, de catastrofe van de vernietiging van elke betekenis doet opdopen. Alsof de borst niet de bron is van betekenis, maar de betekenis zélf: betekenis is een ding. (Een ding-dat-er-niet-is, een ding-op-zich?) Bion wijst er in dit verband op dat de evidentie waarmee de analyticus betekenis veronderstelt, een evidentie die weerklinkt in zijn interpretaties, het risico inhoudt blind te zijn voor de mogelijkheid dat de verschijnselen niets betekenen. Dan kan de onverdraaglijkheid bij de analysant van betekenisloosheid niet geïnterpreteerd worden. Als we de borst opvatten als de bron van betekenis, van het denken, kan ze dat maar zijn in zover de borst er ook níét mag zijn en de niet-borst niet op haar beurt als object "aanwezig" wordt gesteld.<sup>33</sup> We vragen ons hier af hoe de idee dat het kunnen denken het psychisch verwerken van de afwezige borst impliceert (die dan tot gedachten leidt via dewelke het afwezige object wordt bemiddeld of voorgesteld), zich

<sup>32</sup> W.R. BION (1965), *Transformations*, London, Maresfield Library, 1991, p. 76.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 81.



verhoudt tot de samenhang tussen de toetreding tot het veld van betekenaars en het verlies van object a bij Lacan.<sup>34</sup>

Tegenover de stelling dat we het ding-op-zich niet kunnen kennen, lijkt de psychoticus alleen het ding-op-zich te "kennen"<sup>35</sup>: het buiten ruimte en tijd geplaatste ding (het van zijn zintuiglijke materialiteit ontdane ding) krijgt toch weer een objectaal bestaan. Een kantiaanse contradictie in terminis...

Opdat de confrontatie van de psychoanalyticus met de betekenisloosheid alsnog therapeutische vruchten zou afwerpen, vraagt Bion hem in eerste instantie met dit ongenoegen geen genoegen te nemen. Het kunnen verdragen van het minste aan betekenis is wel het meeste dat van de psychoanalyticus gevraagd kan worden. Als we vanuit kleiniaans oogpunt de vernietiging van de borst zien als het resultaat van de eigen sadistische impulsen, is het zoeken naar en het hallucinatoire vinden van het ding-op-zich, van de waarheid, een agressieve en destructieve aangelegenheid. De waarheid is een desastreus niemandsland dat slechts een betekenisloos slagveld achterlaat.

Laat ons nog even stilstaan bij wat Bion ons i.v.m. ons onderwerp te zeggen heeft, meer bepaald met zijn begrippen «*transformation*» en «*O*». *O* staat voor de ultieme realiteit (van de persoonlijkheid), de absolute waarheid, God, het oneindige, het ding-op-zich<sup>36</sup>, maar ook de eigenlijke ervaring<sup>37</sup>. Bion refereert hierbij expliciet naar Kant: *O*, het ding-op-zich, is onkenbaar<sup>38</sup>. Wat Bion zich voortdurend afvraagt en vindt dat de analyticus zich voortdurend moet afvragen, is: Wat is *O* van de patiënt?, of: Waarover spreekt de patiënt *eigenlijk*?<sup>39</sup> De aandacht van de analyticus moet op *O* gericht zijn, het ongekende en onkenbare, en zijn interpretaties zijn optimaal evoluties in *O*. Interpretaties staan in dienst van een "worden", want men kan *O* niet kennen.<sup>40</sup> Realiteit is niet iets dat men kan kennen. «*It is impossible to know reality for the same reason that makes it impossible to sing potatoes.*» En: «*The point at issue is how to pass from "knowing" "phenomena" to "being" that which is "real".*»<sup>41</sup> Ondanks dit onderscheid tussen kennen en worden/zijn, blijven Bions gedachten over «in *O* zijn» en «evoluties in *O*» raadselachtig complex, maar ook uitdagend. (Hoe moeten we "*O* worden" verstaan als we ... *O* niet kunnen kennen? En is kennen – zich geheel toeëigenen, samenvallen met, homogeen zijn met – niet ongeveer hetzelfde als zijn?) Alleszins leiden ze – en dat is typerend voor zijn hele werk – tot het telkens weer centraal stellen van *de emotionele ervaring in de psychoanalytische zitting*. Deze ervaring doet zich voor in zgn. transformaties, transformaties van *O*. Bion onderscheidt de ervaring zelf (*O*,

<sup>34</sup> Zie bv. A. MOOIJ, *Taal en verlangen. Lacans theorie van de psychoanalyse*, Boom, Meppel, 1976, p. 113; J. DOR, *op. cit.*, p. 189; P. VERHAEGHE, *Tussen hysterie en vrouw. Een weg door honderd jaar psychoanalyse*, Leuven-Amersfoort, Acco, 1987, p. 85. Lacan zelf maakt i.v.m. *objet petit a* overigens hier en daar allusie op enige analogie met de borst, bv. in J. LACAN (1973), *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Penguin, 1987, pp. 168, 198 en 266-267.

<sup>35</sup> W.R. BION (1965), *op. cit.*, p. 40.

<sup>36</sup> W.R. BION (1970), *Attention and Interpretation*, London, Maresfield Library, 1988, p. 26.

<sup>37</sup> W.R. BION, (1965), *op. cit.*, p. 13.

<sup>38</sup> *Ibid.*, bv. pp. 12-13.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>40</sup> W.R. BION (1970), *op. cit.*, p. 27.

<sup>41</sup> W.R. BION (1965), *op. cit.*, p. 148.



het onkenbare ding-op-zich) – die noemt hij de «realisatie» – en de transformatie hiervan (in een gevoel, een gedachte, een bewering...) – de «representatie».<sup>42</sup>

Ook de techniek en de interpretaties van de analyticus en de psychoanalytische theorie(ën) zijn transformaties van O. De transformatie van een realisatie in een representatie (interpretatie) hangt af van de gehanteerde theorie. Zo kunnen de psychoanalytische theorieën geclassificeerd worden door hun associatie met het type van transformatie.<sup>43</sup> Relevant voor ons betoog is dat Bion het transformatiebegrip dus zowel toepast op de beleving, het denken en het spreken van de analyticus als van de analysant (en hiermee een analogie suggereert tussen het gegeven dat er verschillende psychoanalytische theorieën bestaan en de indeling van de verschillende pathologieën of persoonlijkheidsstructuren). Verder interesseert het me hoe Bion een – zo schijnt het me toe – onomwonden metafysische dimensie in de psychoanalytische duidingspraktijk toelaat en uitnodigt om deze als onvermijdelijk te verdragen.

De begrippen O en *transformatie* passen wonderwel in de klassieke mimetologie: de transformatie van O is een mimesis van de eigenlijke waarheid (ervaring of realisatie). Door zijn voortdurend expliciet benadrukken van de onkenbaarheid van O, zouden we Bions opvatting van het onbewuste eerder kunnen situeren in de hoger vermelde driedeling waarin O dan voor het “eigenlijke”, “primaire” onbewuste staat en transformaties in O voor het zgn. “secundaire” onbewuste, de “eerste” objectbezettingen. Zo honoreert Bions theoretische en klinische positie een respect voor en een zoeken naar de psychische waarheid, hoezeer deze ook als ultiem onkenbaar wordt onderkend. (Anders belanden we, zoals vermeld, in de positie van de psychotische patiënt, die spreekt en zich gedraagt *alsof* hij O niet kan transformeren en de waarheid in pacht heeft.)

Zowel bij Lacan als bij Bion<sup>44</sup> vinden we de notie van een absolute waarheid terug en voor beiden geldt deze waarheid als onbereikbaar. Een belangrijk filosofisch verschil met klinisch-technische repercussies in het omgaan met deze notie is echter dat deze bij Lacan meer wordt omfloerst en een negatieve bepaling krijgt (vanuit zijn linguïstische tekentheorie), terwijl Bion ze vanuit de gegeven emotionele ervaring eerder zonder meer als een fundamentele dimensie poneert (er a.h.w. minder last van heeft). Ze werken met een verschillende transformatie van hetzelfde gegeven. In al haar ultieme onbereikbaarheid wordt bij Bion de psychische waarheid (O) in elke zitting als aanwezig opgevat – de spreekkamer is er eivol van –, terwijl het bij Lacan eerder om een afwezigheid, een leemte tussen de regels gaat. Nochtans lijken de aanwezige, eigenlijke gedachten (O) bij Bion vreemder en onherkenbaarder dan de afwezige, eigenlijke signifiants bij Lacan. De onbewuste taalstructuur van Lacan is mimetischer, “representationeler” dan de O van Bion.

Van Haute betoogt hoe bij Lacan zowel het subject als het object een transcendentiaal statuut hebben<sup>45</sup> en hij noemt «de circulaire relatie tussen het subject en de betekenaar Lacans transcendentiaal referentiepunt bij uitstek. We zijn hier getuige van een merkwaardige terugkeer van het “transcendentale” dat met het “onbewuste” lijkt geïdentificeerd te

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>44</sup> Zie in dit verband ook: J. CAMBIEN, «Het leven is vol verrassingen», in *Mededelingen Belgische School voor Psychoanalyse*, 1993, 9, pp. 3-14.

<sup>45</sup> Ph. VAN HAUTE, *op. cit.*, p. 141.



worden.»<sup>46</sup> We kunnen ons hierbij afvragen of Lacan via een hele theoretische omweg niet op hetzelfde punt belandt waarvan Bion zonder verpinken telkens van blijft vertrekken: O, waar *archè* en *telos* elkaar ontmoeten, een niet te lokaliseren "punt" dat onbereikbaar is maar waar men tegelijk niet naast kan. Bij Bion kan men er niet naast, bij Lacan zit men er steeds naast.

### *Deconstructie...*

In zijn lectuur van het onderscheid dat Husserl maakt tussen het expressieve en het indicatieve teken, bekritiseert Derrida<sup>47</sup> vooral de fenomenologische reductie zelf, die we kunnen opvatten als de beheersing van de grens tussen zin en onzin, tussen het essentiële en het accidentele<sup>48</sup>, of nog: tussen het eigenlijke en het oneigenlijke. In het licht van mijn al te vluchtige schets van de problematisering van de mimesis, kunnen we ons afvragen in hoever er een analoge reductie plaats vindt in de psychoanalytische duiding. Deze veronderstelling kan in strijd klinken met het opzet van de psychoanalytische behandeling zelf – en is dat wat mij betreft uiteindelijk ook – maar ze is volgens mij geenszins overbodig in het kader van de genoemde paradoxale positie die de psychoanalyse bekleedt ten aanzien van het metafysisch waarheidsbegrip.

De fenomenologische reductie is als metafysisch te typeren in die zin dat ze de idee van een waarheid impliceert die zich volledig buiten onze begrippelijke werkelijkheid bevindt: een buiten buiten het binnen. Daartegenover staat de opvatting van een exterioriteit die zich binnen het binnen bevindt.<sup>49</sup> Zo komt Derrida op het spoor van een paradoxale, niet op te heffen en niet te beheersen exterioriteit. «Het gaat dan niet om een exterioriteit die men zonder meer buiten, op een veilige afstand van het binnen kan houden. Het buiten is altijd reeds buiten zichzelf in een binnen en heeft de zuiverheid van een binnen altijd reeds van binnenuit aangetast.»<sup>50</sup>

Een en ander uit het voorgaande pleit ervoor het onbewuste als zo'n paradoxaal buiten in het binnen van het bewuste op te vatten. De aangehaalde karakterisering die Freud aan het onbewuste gaf en haar voortdurende wisselwerking met het bewuste wijzen reeds in die richting. Het onbewuste toont zich binnen het bewuste, wordt verhuld en onthuld in bewuste fenomenen. De ontsluiting van het onbewuste heft het onbewuste echter niet op; het blijft ongrijpbaar in zijn anders-zijn en staat toch niet los van wat we waarnemen. De waarheid van het onbewuste blijft zich uitstellen. Er is geen punt in de toekomst waarin het onbewuste zich in volle glorie zal openbaren. Er is geen te winnen paradijs-hel. Evenmin is er een verloren paradijs. Er is geen punt in het verleden waar we de startblokken van de

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>47</sup> J. DERRIDA (1967), *De Stem en het fenomeen. Inleiding tot het probleem van het teken in de fenomenologie van Husserl*, Baarn, Ambo, 1989.

<sup>48</sup> R. BERNET, «Derrida en Husserl. Het supplement als oorsprong», in S. IJSSELING (red.), *op. cit.*, pp. 90-112; p. 99.

<sup>49</sup> P. MOYAERT, «Jacques Derrida en de filosofie van de differentie», in S. IJSSELING (red.), *op. cit.*, pp. 28-89; p. 32.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 47.



mimesis (tekens-betekenaars, gedachtenformaties) kunnen situeren. Het onbewuste ligt noch in het verleden, noch in de toekomst, noch in het niet te isoleren nu-moment. Het is niet door de tijd te vatten. (In de mate dat we het "kennen"/"worden", wordt het uiteraard opgenomen in de concrete levensgeschiedenis van het subject.)

Interessant in dit verband is het derridiaanse begrip *oorspronkelijk supplement*<sup>51</sup>. De mimesis wordt niet pas achteraf aan een oorspronkelijke, reeds bestaande onbemiddelde, zichzelf betekende waarheid toegevoegd, maar is zélf oorsprong van enig denken over een waarheid. Alles "begint" bij de reproductie. Het supplement zelf is oorspronkelijk. Freudiaanse begrippen als de *Nachträglichkeit* en de *oerverdringing* kunnen in dit kader een plaats krijgen. Moyaert beschrijft hoe in die zin het onbewuste voor Derrida niet de opslagplaats is van de letterlijke betekenis die achteraf op een vervormde manier zou uitgedrukt worden in een symptoom of een droom. Er is geen eigenlijke interpretatie mogelijk. Het onbewuste is zelf reeds een tekst.<sup>52</sup>

In zijn kritiek op de metafysica lanceert Derrida de *deconstructie* als reactie op Heideggers destructie van de metafysica, aangezien – zo stelt Derrida – de metafysica steeds terugkeert.<sup>53</sup> De nietzschiaanse demetaforisering kent geen einde: uiteindelijk hebben we altijd nieuwe metaforen nodig. In die zin kunnen we van een verschijnsel of een betekenisgeheel – Derrida gebruikt de overkoepelende term *tekst* – nooit de eigenlijke zin noch de eigenlijke oorzaak achterhalen. De deconstructie wil noch een hermeneutische noch een causalistische waarheid opdelven, maar juist de onmogelijkheid van beide in de tekst aantonen. De deconstructie toont de onwaarheid, het tekort schieten van een tekst aan vanuit de tekst zelf zonder er een andere waarheid tegenover te plaatsen, zonder een zogenaamd oneigenlijke door een zogenaamd eigenlijke te vervangen. De enige "waarheid" blijft dan dat er altijd onwaarheid huist in een tekst voor zover hij de waarheid wil verkondigen. Deconstructie is het uitdoven van het metafysische aureool, het verduisteren van het verblindende licht, het aantonen dat er altijd nog minstens één metafoor overblijft die maakt dat de tekst niet voor zichzelf kan spreken.

### ... en de psychoanalytische praktijk

Ik kan hier niet uitweiden over de vérgaande commentaar van Derrida op de psychoanalyse, maar voor zover ik er zelf via beperkte lectuur iets van begrepen heb, waag ik de vraag of de psychoanalytische duiding een deconstructieve praktijk is te noemen of kan zijn.

We zouden kunnen beginnen met te stellen dat de psychoanalytische praktijk de praktijk bij uitstek is waar de deconstructie floreert. De analyticus nodigt de analysant immers uit via de grondregel van de vrije associatie alle "redelijke" waarheidscriteria terzijde te leggen, zekerheden te laten varen en terug te gaan twijfelen, vragen te stellen en ongerijmdheden een kans te geven. De analyticus helpt de analysant te ervaren dat zijn spreken voortdurend verder spreken oproept. Het spreken van de analysant wordt in zijn verhullend karakter

<sup>51</sup> Zie o.a. P. MOYAERT, R. BERNET, in: S. IJSSELING (red.), *op. cit.*

<sup>52</sup> P. MOYAERT, in S. IJSSELING (red.), *op. cit.*, p. 69.

<sup>53</sup> E. BERNES, «Jacques Derrida en de taal filosofie», in E. BERNES e.a., *Denken in Parijs. Taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*, Alphen a.d. Rijn-Brussel, Samsom Uitg., 1981, p. 166.



ontmaskerd. Werkelijkheid en fictie worden het statuut van tegenpolen ontnomen, hun wevenheid komt tot leven. En de paradox van de overdracht zorgt voor heel wat deining op de vermeende vlakke waterspiegel.

Al bij al wordt de waarheid die de analysant verkondigt, in verlegenheid gebracht. We zouden de psychopathologie van de analysant een stagnerende spiraal in de zingeving kunnen noemen, een ter plaatste trappen in een vacuüm vol waarheid, waar in extremis geen plaats meer is voor de verdringing, de deling van het subject en het zelfbedrog. In de kuur wordt de symptomatische waarheid van de psychopathologie "gedemetafysicaliseerd" (bij gebrek aan een beter woord). Zo kan er weer naar betekenissen gezocht worden i.p.v.. zich blind te staren op de waarheid. De waarheid geraakt weer uitgesteld: het verlangen en het denken krijgen nieuwe perspectieven. De mimesis komt terug op gang, de dikke Van Dale wordt weer uitgedaagd. Apocalyptische visioenen behoren weer tot de toekomst. Kortom: de analyse brengt het tekort aan waarheid aan het licht. Alle elementen in de wijze van aanwezig zijn van de analyticus die dit proces van *demetafysicalisering* bevorderen, kunnen we deconstructief noemen: zijn abstinentie en neutraliteit, zijn gelijkzwevende aandacht, zijn overdrachts- en weerstandsduidingen, enzovoort.

Maar hoe zit het met de waarheid van de analyticus? Zowel Freud, Lacan als Bion stellen de psychoanalyse in het licht van het zoeken naar de waarheid, meer bepaald de psychische waarheid van het onbewuste. *Trieb*, *signifiant* en *thought* zijn de drie begrippen die in hun respectievelijke modellen een autonoom, transcendentiaal statuut toebedeeld krijgen en elk op hun manier de metafysische marge van het psychoanalytisch denken aangeven.<sup>54</sup> Stelt de psychoanalyticus tegenover de demetafysicalisering van de waarheid van de analysant niet een andere, de "eigenlijke" waarheid? Hier zitten we aan de kant van de onthulling en de bewustwording. Sinds Freud zelf getuigt de psychoanalyse weliswaar volmondig van de onmogelijkheid haar vak waar te kunnen maken. De onmogelijkheid van het vak is haar enige mogelijkheid. Zoals reeds werd aangegeven in verband met het statuut van het onbewuste, is de psychoanalytische theorievorming zelf geheel doordrongen van dit edelmoedig besef.

Tegelijk echter kunnen we onmogelijk ontkennen dat de psychoanalyse haar eigen waarheid huldigt, haar centrale stellingen en haar dogma's. Het psychoanalytisch verstaan is wel degelijk een bepaald verstaan. Hier vertoeft de triomfantelijke analyticus die – welkend of in stilte – in het spreken van de analysant zijn theorie herkent en de waarheid ervan voor de zoveelste maal bevestigd hoort (en de ontgoocheling in zijn beroepskeuze uitgesteld weet). Hier steekt de angel van de psychoanalytische metafysicalisering, die de deconstructie uitstelt en in het gedrang brengt. De psychoanalyse, die de notie van identiteit juist problematiseert, toont zichzelf in een welbepaalde identiteit. De veelvuldige delingen van het psychoanalytisch corps in diverse scholen – delingen die de deling van het subject

<sup>54</sup> Freud: zie hoger betreffende het mythisch statuut van de drift (en noten 25 en 26). Van Haute (*op. cit.*, p. 33) heeft het over het autonome circuit van de drift dat slechts "om zichzelf" bekommerd is. Zie ook: P. MOYAERT, «Drift, ik-vorming en taal», in A. VERGOTE, P. MOYAERT e.a., *op. cit.*, pp. 184-223; p.191. — Lacan: het autonome spel van betkenaars, zie bv.: Ph. VAN HAUTE, *op. cit.*, p. 26 en p. 96; en J. DOR, *op. cit.*, p. 36. — Bion: zie W.R. BION (1967), *Second Thoughts. Selected papers on psycho-analysis*, London, Maresfield Library, 1990: «... thinking is a development forced on the psyche by the pressure of thoughts and not the other way round» (p.111). [...] to postulate thoughts that have no thinker. [...] Thoughts exist without a thinker (p.165).»



ver overtreffen – zetten deze identiteit overeenkomstig haar eigen theorie ernstig onder druk. Maar ook dan identificeren de – “afgesplitste” – scholen zich weer met hun respectievelijke eigen waarheden... De dogmatiek blijft haar aantrekkingskracht uitoefenen.

### *Derrida - Lacan - Bion*

Interessant is de kritiek die Derrida op dit vlak aan Lacan schenkt, waarmee hij wil aantonen hoe Lacan in de uiteenzetting van zijn theorie diezelfde theorie tegenspreekt. Bijvoorbeeld waar Derrida stelt dat de ondergeschiktheid van de betekenaar ten aanzien van het betekende in de platoonse metafysische mimesisopvatting bij Lacan gewoon wordt omgekeerd: daar krijgt de betekenaar de transcendentale rol opgedrongen en verschijnt zelfs de fallus als de ultieme, absolute betekenaar die zichzelf betekent.<sup>55</sup> Een deconstructieve stelling daarentegen is dat de verhouding tussen betekende en betekenaar (en tussen eigenlijk en oneigenlijk, tussen O en transformatie, tussen bewuste en onbewuste, kortom tussen binnen en buiten) *onbeslisbaar* blijft en zich niet vastzet in welke hiërarchische ordening dan ook.

Een interessant voorbeeld hiervan is Derrida's lectuur van JENSEITS DES LUSTPRINZIJS in zijn SPÉCULER SUR FREUD<sup>56</sup>. Freuds zoektocht naar “iets” dat het lustprincipe overstijgt en ontregelt, wordt steeds weer ongedaan gemaakt: langs een omweg komt dat “iets” toch weer in dienst te staan van het lustprincipe. Het lukt Freud niet, aldus Derrida, de doodsdrijf als tegenpool van de levensdrijf vorm te geven. Ze zijn oorspronkelijk verstrengeld in elke drift en in hun verhouding kan geen hiërarchie aangewezen worden.

We kunnen zeggen dat de kritiek van Van Haute op Lacans hiërarchische onderscheid tussen het symbolische en het imaginaire in dezelfde richting gaat: de begeerte (het symbolische) kan niet zonder de miskenning van het tekort, van de onbereikbaarheid van *object a* (het imaginaire).<sup>57</sup> Het “volle” spreken is altijd en wezenlijk ook “leeg”.<sup>58</sup> We kunnen niet aan het imaginaire ontsnappen.<sup>59</sup>

We hebben inderdaad een object nodig om onze drift, onze betekenaars, onze gedachten op te richten, om ze hoedanook te kunnen voorstellen. En dat geldt evenzeer voor de analyticus als voor de analysant. Ook de psychoanalytische theorie en praktijk hebben een object nodig, een object dat gepostuleerd wordt – en er in die zin “is” – om over te denken. Dat ob-

<sup>55</sup> E. BERNIS, «De terugtrekking. Over politiek en ethiek bij Derrida», in S. IJSSELING (red.), *op. cit.*, pp. 173-174. Ph. VAN HAUTE, *op. cit.*, noot 189 p. 126. Zie bv. Derrida's kritiek op Lacans “fallogocentrisch” waarheidsbegrip in zijn *Le séminaire sur “La lettre volée”* (1966): J. DERRIDA (1975), «De postbode van de waarheid», in L. VAN TUIJL (inl. en vert.), *Poe-Lacan-Derrida. De gestolen brief*, A'dam, Uitg. SUA, 1989, pp. 45-133. De commentaar van Derrida betreft o.a. de idee van een door de psychoanalytische interpretatie te ontcijferen verborgen boodschap in de tekst en Lacans stelling dat de brief een *welbepaalde* weg heeft af te leggen naar zijn *eigenlijke* bestemming. Tegenover het lacaniaanse *point de capiton* stelt Derrida de disseminatie (betekenisverstrooiing): er is zelfs geen tijdelijk verankeringspunt van een betekenaar met een betekende; een betekende kan op geen enkel moment volledig worden betekend. (cf. J. DERRIDA, *La dissémination*, Paris, 1972).

<sup>56</sup> Ik volg hier P. MOYAERT, in S. IJSSELING (red.), *op. cit.*, pp. 70-71.

<sup>57</sup> Ph. VAN HAUTE, *op. cit.*, pp. 142 en 147.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.91.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.162.



ject is het psychische, de "psychische waarheid". Een soort «fenomenologie van de noodzakelijke miskenning» zoals Van Haute<sup>60</sup> deze m.i. terecht onvermijdelijk acht, lijkt me zeker ook van toepassing op de psychoanalytische theorie zelf. We kunnen niet aan het metafysische ontsnappen. Ook de psychoanalytische theorie is in haar "volheid" altijd en wezenlijk ook "leeg". Anders zouden er geen psychoanalyse en geen psychoanalytische zittingen meer zijn; de psychische wereld van onze patiënten zou ons niet meer interesseren. Zolang de psychoanalyticus denkt en interpreteert, zolang is zijn hoofd niet vol en zolang is zijn hoofd niet zonder meer leeg. Anders kunnen we na verloop van tijd (hoewel, zelfs dat zullen we dan niet meer kunnen), zoals in de aanhef van de vertrouwde volkssprookjes, vertellen: "Héél lang geleden, toen de psychoanalytici nog spraken..." En dan volgt een ongelooflijk verhaal, voor open vallende monden en etymologische woordenboeken. Te "mooi" om waar te zijn.

Inderdaad staat ook de psychoanalyse, zoals Nietzsche opperde t.a.v. de filosofie, voor de uitdaging haar eigen begrippen als metaforen te ontmaskeren die de waarheid niet kunnen dekken. Ook als deze metaforen juist dié waarheid willen weergeven. Want ook over de metafoor kunnen we enkel spreken en denken met behulp van metaforen, zoals Bion de psychoanalytische theorie ook als transformatie ziet, een transformatie die een theorie over transformaties wil formuleren.

Als de psychoanalyse ook haar éigen begrippen niet ziet als *points de capiton* – als slechts tijdelijke aaneenhechtingen van een betekenaar en een betekende en dus geen definitieve betekenis belichamen –, ondermijnt ze haar eigen onderneming. Wat de psychoanalyticus bij de analysant meent te moeten ondergraven, zou hij ook ten aanzien van zijn eigen theoretische overtuigingen moeten kunnen waarmaken: de waarheid ervan in twijfel trekken, van zijn denken een *perpetuum mobile* maken en de ongerijmdheden erin – ook de ongerijmdheid waarover we het hier juist hebben – een kans geven.

Het doet me denken aan wat de Vooght schrijft over hoe in de paranoïde constructie alle betekenaars in dienst komen te staan van een zelfgenoegzaam, gefixeerd betekende dat een absoluut waarheidskarakter krijgt en niet tegengesproken kan worden.<sup>61</sup> Opdat een deconstructie van dergelijke constructie mogelijk zou zijn, zouden we minstens ook van de psychoanalyse zelf mogen verwachten dat ze alert blijft voor een eventueel onder een tirannieke waarheid gebukt gaan van haar eigen verzameling van betekenaars. Dat doet ons meteen ook op onze hoede zijn om de spanning tussen bv. lacaniaanse en kleiniaans-bioniaanse begrippen te ijverig te willen opheffen vanuit de dwingende gedachte dat ze uiteindelijk toch hetzelfde moeten betekenen...

We zouden kunnen zeggen dat de notie van de deconstructie de tegenoverdracht op een ander niveau tilt in die zin dat ze de analyticus uitnodigt zijn eigen theoretische premissen in vraag te stellen en zich niet te verhullen in een alwetend niet-weten. Deze "terugkeer naar de analysant en naar zichzelf" biedt misschien de enige garantie de ongerijmdheid die de psychoanalyse zichzelf toemeet ook in leven te houden.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>61</sup> L. DE VOOGHT, «De Paranoïde Constructie. Een analyse van Lacans *Le cas Aimée*», *Psycho-analyse* 8, 1992, pp. 207-221. Zie ook bv. P. MOYAERT, in A. VERGOTE, P. MOYAERT e.a., *op. cit.*, pp. 210.



Merkwaardig is dat op het werk van Bion, dat, althans in mijn lectuur, de meeste ruimte laat voor een metafysica van de psychische waarheid, het deconstructiebegrip het meest van toepassing is. Zijn zoekend denken geeft een minder theoretiserende, wetende indruk en laat zich steeds weer inspireren door het verrassende, bizarre, ongerijmde in de psychoanalytische zitting. Uiteraard kan ook zijn denken niet ontsnappen aan een weten, aan een (willen) afbakenen en benoemen van de geobserveerde fenomenen. Maar Bion levert a.h.w. een kritiek op het hiërarchisch onderscheid tussen metafysica en deconstructie. De deconstructie is altijd en wezenlijk begeleid door de metafysica.

Lacan, aan wiens werk de notie van een psychische waarheid niet vreemd is, stelt dat het tekort onophefbaar is: we zullen die waarheid nooit bereiken. Derrida, die ontkent dat er iets als een waarheid bestaat<sup>62</sup>, stelt dat de metafysica onophefbaar is: we zullen de miskenning van een bereikbare waarheid nooit bereiken. Ik zie Bion beide omarmen en, mijmerend «O is onkenbaar; we moeten onze aandacht richten op O», vinden dat dit verschil onophefbaar is. Laten we op deze O onze aandacht richten, want dat geeft te denken...

### *Tasten in het duister*

Met Derrida kunnen we stellen dat de deconstructie de metafysica niet opheft, maar wel helpt om ze als zodanig te blijven ontmaskeren. Niet capituleren dus, maar blijven recapituleren. De analytische triomf wordt dan uitgesteld door de aandacht te blijven richten op het niét-herkenbare. Dat de psychoanalytische identiteit hierdoor onder spanning staat, beantwoordt aan haar eigen theoretische en behandelingsparameters. De psychoanalytische mimesis, metafoor of transformatie gunt ons juist de ruimte en de tijd om de psychische repercussies van onderhavige problematiek te onderzoeken. Met de "conclusie" – om een ongepast woord te gebruiken – dat het psychoanalytische duiden beslist de onbeslisbare deconstructieve boodschap is zolang ze ook zichzelf daarbij niet ontziet, raken we de kern van de paradox van de psychoanalytische praktijk. Door haar potentie een buiten binnen een binnen te creëren, te bevorderen of te consolideren, beantwoordt ze slechts aan haar klinische ethiek.

De psychoanalytische duidingspraktijk kan niet louter demimetisering zijn van de gestrande betekenisverlening of transformatie in een symptomatische waarheid. Het is namelijk niet de bedoeling dat de analysant nu op *déze*, op de psychoanalytische waarheid strandt. Het psychoanalytische duiden kan evenmin louter mimetisering zijn. Het is namelijk de bedoeling dat de analysant zijn waarheidszoeken weer vlottend krijgt. Het is geen van beide en beide tegelijk. Mimetisering en demimetisering zijn niet tot elkaar te herleiden; noch kunnen ze onafhankelijk van elkaar bestaan. Ze vormen samen het Janushoofd van het imaginaire en het symbolische, of van O en de transformaties.

Om deze paradox van de deconstructie tot leven te kunnen brengen, kan de psychoanalyse er niet buiten zelf als waarheid te verschijnen én tegelijk haar eigen waarheid voortdurend op te schorten. De "waarheid van de psychoanalyse" lijkt me dan eerder te karak-

<sup>62</sup> E. BERNIS, in E. BERNIS e.a., *op. cit.*, pp.164.



teriseren als een bij Bion aanleunende àanwezige onbereikbaarheid dan een bij Lacan aanleunende afwezige bereikbaarheid... De niet-wetende analyticus hoeft dan niet welsprekend te zwijgen. Hij kan in alle nederige voorzichtigheid hoorbaar tasten in het duister. Zo houdt de analyticus de analysant "genezend" voor de "gek", tot de analysant geen analyticus meer nodig heeft om zichzelf voor de gek te houden.

*Michel Thys*





«Maintenant que je vous aime, je peux renoncer à vous»  
**Fin ou Limite d'une Cure ? \***

par Thierry SNOY

C'est avec un mélange d'émerveillement et de perplexité que, bénéficiant ces derniers mois de loisirs, je me suis plongé dans la lecture des oeuvres de Sandor Ferenczi que je ne connaissais guère auparavant. Mon intérêt m'a porté vers ses derniers écrits, les plus originaux pour peu que j'en sache, les plus contestables aussi ou, disons, les plus transgressifs par rapport à bien des aspects de la pensée de Freud. Je ne prétends nullement ici me lancer dans une étude du débat ou du conflit qui oppose l'inventeur de la psychanalyse à celui qui fut, selon ses propres dires, son «enfant terrible». Conflit qui, on le sait, ne porte pas seulement sur la théorie et la pratique clinique, mais plonge ses racines dans la relation entre les deux hommes, relation père-fils dont les côtés pathologiques chez l'un comme chez l'autre ne purent être suffisamment surmontés. Je m'aventurerai encore moins à prendre position.

Pour le moment, je tends à penser que leurs divergences, telles qu'elles s'expriment dans les dernières années précédant la mort de Ferenczi en 1933 - et qu'il serait vain de minimiser -, restent internes au champ de la psychanalyse. Contrairement au discours de thérapies plus récentes qui se réclament parfois de la psychanalyse mais dénie la pulsion de mort, celui de Ferenczi n'en a jamais fait l'économie. Aussi bien, ce qui l'oppose à Freud me semble dans un autre ordre. Je me contenterai ici de reprendre la formulation sur laquelle je suis tombé dans un ouvrage écrit en collaboration par six auteurs sous le pseudonyme de C. Jallan et où le différend entre les deux hommes est schématisé en ces termes :

«Freud a baissé les bras devant ce qu'il percevait de transfert négatif (ou/et de la réaction thérapeutique négative) des analysants en invoquant la force du masochisme et de la pulsion de mort, alors que Ferenczi a refusé de s'incliner de cette manière. Il n'a aucunement recusé la pulsion de mort (référence est faite à *L'enfant mal accueilli et sa pulsion de mort*, 1929), mais il a affirmé qu'elle pouvait être déjouée si l'analyste était capable de percevoir ce qui en lui l'entretenait (ce qu'on pourrait appeler le sadisme inanalysé de "l'hypocrisie professionnelle").» (PSYCHANALYSE ET DYNAMIQUE DU SOUFFLE, Coll. Inconscient et Culture, Dunod, pp. 21 à 22).



---

\* Deuxièmes Journées belges *Pour une clinique du toxicomane*, Bruxelles, 25 avril 1992.



Après ce préambule, mon propos consistera à vous faire part de quelques échos provoqués en moi par ma lecture toute fraîche et encore très partielle de trois des dernières communications publiques de Ferenczi. Il s'agit essentiellement, au stade où j'en suis, de : *Principe de relaxation et néocatharsis* (1930), *Analyse d'enfants avec des adultes* (1931) et *Confusion de langue entre les adultes et les enfants* (1932).

«Maintenant que je vous aime, je peux renoncer à vous.» Cette déclaration d'une patiente à Ferenczi, que j'ai choisie, sans trop y réfléchir comme titre de mon article, et où Ferenczi voit l'aboutissement «de presque deux ans de dur combat contre la résistance» (PSYCHANALYSE IV, OEUVRES COMPLÈTES, tome IV, 1927-1933, *Principe de relaxation*, Paris, Payot, 1982, p. 96), m'a paru assez typique de ce que j'appellerais son option thérapeutique. Option où je repère deux axes majeurs : d'une part, la prise en compte de la pathologie du patient au niveau de radicalité où Ferenczi croit la déceler, réaffirmant avec vigueur l'importance du facteur traumatique dans l'enfance du sujet; d'autre part, la visée de la cure et l'engagement du psychanalyste, au prix de modifications de la technique analytique classique, à remédier dans et par la cure au vécu traumatique antérieur. Comme l'écrit Ferenczi : «La ressemblance entre la situation analytique et la situation infantile incite plutôt à la répétition, le contraste entre les deux favorise la remémoration.» (*Principe de relaxation*, p. 91) Et ailleurs : «Ce contraste est indispensable pour que le passé soit ravivé non pas en tant que reproduction hallucinatoire, mais bien en tant que souvenir objectif.» (*Confusion de langue*, p. 128) Beaucoup plus que sur la question étiologique de la séduction comme fantasme ou comme acte effectif de détournement (*Verführung* : le mot en allemand a un sens actif) d'un adulte sur la personne d'un enfant, le désaccord avec Freud porte sur le mode d'intervention et d'implication de l'analyste tel que Ferenczi le présente dans ses derniers écrits, et qui va dans le sens d'une proximité ou d'une familiarité plus grande, plus chaleureuse avec les patients. Ce qui a suscité le scepticisme, puis la méfiance et la réprobation de Freud, soucieux de la distance à garder et très réticent face à toute forme de transfert de type "maternel".

Dans un premier temps, je m'étendrai maintenant sur la notion de traumatisme et les rapprochements que j'ai cru pouvoir opérer avec la pathologie des toxicomanes. Je m'appuierai surtout sur le dernier exposé public de Ferenczi au congrès de Wiesbaden en septembre 1932, moins d'un an avant sa mort. Intitulé *Confusion de langue entre les adultes et les enfants* dans le tome IV de la traduction française, il l'était originellement: *Les passions des adultes et leur influence sur le développement du caractère et de la sexualité de l'enfant*. L'insistance que met Ferenczi à y souligner «l'importance du traumatisme et en particulier du traumatisme sexuel comme facteur pathogène» (p. 129) peut paraître excessive. Je pense qu'il n'y a pas lieu de l'opposer purement et simplement à une théorie du fantasme qui serait celle de Freud et qui exclurait, elle, de façon absolue toute intervention traumatisante de l'adulte sur le devenir libidinal de l'enfant. Ferenczi a beau prendre au sérieux et peut-être majorer la réalité externe des traumatismes infligés par les adultes à des enfants "victimes", il n'en met pas moins en relief le rôle actif de ceux-ci dans la métabolisation, si j'ose dire, de ce qu'ils ont ou auraient subi.

Dans l'histoire des toxicomanes qu'il m'a été donné d'entendre au Centre du Solbosch, l'évocation de comportements parentaux ressentis par eux comme traumatiques au cours de leur enfance est fréquente. Sans arriver à faire le partage exact entre ce qu'ils en disent et ce



qui se serait passé en fait - mais est-ce vraiment utile ? -, je n'ai pas vu de raison de douter a priori de la véracité de leurs dires; encore moins me suis-je attribué le droit de l'infirmier. Il me semblait en tout cas devoir faire crédit sinon à l'énoncé dans sa formulation, du moins et certainement au sujet de l'énonciation et saisir la résonance traumatique en lui d'un événement ou d'une suite d'événements vécus. Moins que de traumatismes sexuels directs, notamment de séductions incestueuses et de passages à l'acte proprement dits, tels que Ferenczi affirme en recenser un grand nombre, le plus fréquemment il s'agissait d'un flottement de l'interdit de l'inceste et de la barrière des générations compromettant l'évolution libidinale du sujet, notamment la séparation d'avec la mère. Mais tout aussi souvent, ce qui apparaît traumatique n'est pas de l'ordre de pratiques plus ou moins incestueuses, mais plutôt de la violence pure, verbale ou agie, dont l'enfant est soit l'objet, soit le témoin, par exemple entre les parents. Violence qui revêt aussi des formes dérivées comme l'absence de tendresse et de soins, le sentiment d'abandon éprouvé par l'enfant. En l'occurrence, c'est l'interdit du meurtre qui paraît enfreint, même si cela ne va pas jusqu'à l'élimination physique du sujet ni ne comporte des sévices particulièrement graves.

Il reste vrai néanmoins que, à maintes reprises, la violence et la séduction en viennent à se conjuguer au détriment de l'enfant dans des actes qui se rapprochent du viol, sinon physique, du moins psychique. Ces actes altèrent quelque chose d'une intégrité fondamentale, d'une consistance première du sujet en soi, distinct de ce qui n'est pas lui. J'en discerne la trace chez les toxicomanes dans ce caractère flou, indistinct et comme poreux des limites ou des frontières entre soi et l'autre, cette déficience d'individuation que la pseudo-identité de "toxicomane" recouvre en quelque sorte. A l'origine et comme élément constitutif de la toxicomanie, mon collègue Philippe Lekeuche situe «une effraction basale du pare-excitation (*Reizschutz*)», une brisure dans ce que Winnicott appelle la «continuité avec le commencement personnel» - ce traumatisme provoquant selon sa propre expression la «désintégration d'une structure naissante du Moi». Ceci entraîne un «trouage du Moi», selon la formulation de Lekeuche, trouage qui tend à se répéter et à renchérir dans l'incapacité du toxicomane à s'arrêter de prendre du produit. Prise du produit qui vise d'une certaine manière à boucher le trou, mais n'aboutit en fait qu'à le creuser - car il est sans fond - jusqu'à l'abolition du sujet lui-même dans l'inconscience et en fin de compte la mort.

Quelle que soit la nature, directement sexuelle ou non, avec passage à l'acte ou non, du traumatisme, quelle que soit la part attribuable ou non à des agissements de type incestueux ou meurtrier de la part des adultes, le fonctionnement toxicomane m'est apparu tout au long de mon travail au Solbosch témoigner de quelque chose de très proche, en ses effets destructeurs, de ce que Ferenczi décrit comme traumatisme et comme conséquences de celui-ci. L'intoxication elle-même, dans son aspect de reproduction compulsive, venant en quelque sorte répéter, en cherchant à le conjurer tout en le retournant sur le sujet lui-même, la situation traumatique originaire. Comme si l'intrusion, de l'extérieur du sujet, du produit dans le corps du toxicomane (même si celui-ci se l'administre) servait à rejouer indéfiniment l'effraction subie, exorcisant sa nocivité, perpétuant et anesthésiant à la fois le trouble, l'horreur ou la jouissance primitivement enregistrés.

Autre conséquence à relever : le fait traumatique ne l'est pas tant en soi-même que l'absence de verbalisation qui l'accompagne et le suit. Pour l'enfant, ne pouvoir en parler parce que l'adulte le premier refuse d'en parler ou s'en trouve incapable, prolonge, sinon accen-



tue, le pouvoir pathogène du traumatisme. Comme l'explique Ferenczi, «le pire, c'est vraiment le désaveu, l'affirmation qu'il ne s'est rien passé, qu'on n'a pas eu mal, ou même d'être battu et grondé lorsque se manifeste la paralysie traumatique de la pensée ou des mouvements; c'est cela surtout qui rend le traumatisme pathogène. On a même l'impression que ces chocs graves sont surmontés sans amnésie ni suite névrotiques, si la mère est bien présente, avec toute sa compréhension, sa tendresse et, ce qui est plus rare, une totale sincérité.» (*Analyse d'enfants*, p. 109; voir aussi *Confusion de langue*, p. 131)

Pour ma part, la pathologie toxicomaniaque, avec son recours au produit, dont l'effet automatique et maîtrisé contraste avec les aléas de l'usage de la parole, cache et manifeste une sorte de désespoir de ce que la détresse la plus profonde puisse jamais être entendue ni parlée. La parole de l'adulte ayant manqué de sincérité et de fiabilité, l'enfant en conclut à l'inanité du recours au langage pour travailler les difficultés, troubles, souffrances qu'il éprouve. Il ne croit pas non plus - et c'est flagrant chez beaucoup de toxicomanes très enfoncés dans la toxicomanie - à ce qu'il arriverait à en dire et, par là, à dégager une issue à ce qui l'accable. D'où la tendance chez le toxicomane à nier ou à taire un certain nombre d'événements vécus ou de sentiments éprouvés par lui. Jusqu'à une quasi amnésie, une aboulie ou une impuissance à dire, à s'engager en son nom propre, à prononcer ou à tenir une parole qui soit la sienne singulièrement et qui exprime ce qui le concerne en tant que sujet. Phénomène que le travail thérapeutique modifie et renverse progressivement, non sans peine ni de multiples reculs ou rechutes. Le plus couramment, il s'agit de la reprise du produit, passage à l'acte typique court-circuitant ce qui apparaît insurmontable à la perlaboration par la parole.

Un certain nombre de toxicomanes, surtout en début de cure, ne font pas état de traumatismes particuliers au cours de leur enfance, qu'ils présentent "sans problème", le seul "problème" étant celui de leur toxicomanie actuelle; même après un assez long travail thérapeutique, plusieurs conservent une difficulté considérable à se remémorer des éléments décisifs de leur passé. D'autres parviennent au contraire à établir un lien plus ou moins direct entre leur toxicomanie et des événements traumatiques antérieurs. Dans le tableau que donne Ferenczi des divers processus psychiques déclenchés chez les enfants victimes de voies de fait, je trouve des points de convergence frappants avec le discours des toxicomanes, parmi ceux du moins qui étaient remontés assez haut dans l'exploration de leur histoire et que leur cure amenait à évoquer et à ressentir à nouveau tout un vécu traumatique. Chez ceux qui se souviennent comme chez ceux qui ne se souviennent pas, je m'interroge toujours sur la fonction de l'intoxication au produit. Fonction d'automédication certes, analgésique, anesthésique, on l'a assez dit. Malgré les désagréments et les tourments qu'apporte la drogue (le fait de devoir s'en procurer, en consommer, puis en ressentir à nouveau le besoin impérieux, insatiable), elle a l'avantage de mobiliser le sujet ailleurs que sur lui-même, sa vérité, son questionnement intérieur, et de le centrer sur l'unique objectif de la prise d'un produit. Ingéré, intégré par le biais du corps, ce produit provoque des sensations dont la violence tend à écraser, paralyser ce qui reste de sensibilité et donc de vulnérabilité dans le psychisme. Le sujet ne "sent" plus rien d'autre que l'effet du produit; effet de soulagement la plupart du temps beaucoup plus que de satisfaction, mais qui conduit à des états de torpeur et d'hébétéude plus ou moins longs ou profonds. Le sujet alors, délivré de lui-



même, déconnecté du temps et de l'histoire, sinon cesse de souffrir, du moins atteint à un engourdissement de ce que comporte d'insupportable pour lui l'affrontement à soi-même, aux autres et à la réalité extérieure.

Pour peu que le travail thérapeutique et l'abstinence au moins partielle du produit l'extrait de cette sorte d'hibernation psychique, les facteurs traumatiques commencent à remonter à la mémoire, et la difficulté de vivre avec les séquelles de tout cela se fait à nouveau aiguë. C'est ici que le discours que tiennent des toxicomanes sur leur enfance rejoint les observations de Ferenczi et donne à penser que le processus d'auto-intoxication aurait aussi une fonction de mimétisme et de déplacement par rapport à la violence initialement infligée à l'enfant par l'adulte.

Un trait assez commun chez les toxicomanes est une inhibition de l'agressivité, entraînant une incapacité de se défendre contre ce qui, de l'extérieur, menacerait l'intégrité du sujet ou le solliciterait abusivement. D'où cette propension à prendre sur soi le malaise ou le marasme des autres, toxicomanes ou non, à voler au secours de quiconque semble dans une situation plus critique que soi-même, avec l'intention plus ou moins consciente et en tout cas le résultat, non pas tellement d'aider l'autre à aller mieux, mais plutôt d'aller mal avec l'autre et de cumuler en quelque sorte les éléments pathogènes des deux situations. Ce fonctionnement illustrerait, sur un mode répétitif chez le toxicomane, ce que Ferenczi rapporte du comportement des enfants victimes et ce que le toxicomane a dû vivre lui-même jadis. Écoutons Ferenczi :

«Leur premier mouvement serait le refus, la haine, le dégoût, une résistance violente : "Non, non, je ne veux pas, c'est trop fort, ça me fait mal, laisse-moi!". Ceci, ou quelque chose d'approchant, serait la réaction immédiate si celle-ci n'était pas inhibée par une peur intense. Les enfants se sentent physiquement et moralement sans défense; leur personnalité encore trop faible pour pouvoir protester, même en pensée, la force et l'autorité écrasante des adultes les rendent muets et peuvent même leur faire perdre conscience. Mais cette peur, quand elle atteint son point culminant, les oblige à se soumettre automatiquement à la volonté de l'agresseur, à deviner le moindre de ses désirs, à obéir en s'oubliant complètement et à s'identifier totalement à l'agresseur.» (*Confusion de langue*, p. 130)

Le toxicomane peut faire état, par rapport à l'intoxication au produit, d'un «dégoût» et d'un «refus» que semble contredire une appétence apparemment flagrante et qui vont de pair avec une absence totale de «résistance». La raison première en serait «la peur» face à «la force et l'autorité écrasante des adultes» qui «les obligent à se soumettre automatiquement à la volonté de l'agresseur...», etc. La drogue s'assimilerait dans le psychisme du toxicomane à l'adulte-bourreau, et l'acte d'intoxication à une reprise du sujet sur lui-même de la violence jadis commise par l'adulte. La manière dont le toxicomane évoque l'obligation de soumission automatique et l'oubli de soi face à la force d'attraction exercée sur lui par le produit le donne à penser, de même que la personnification du produit à laquelle il recourt parfois.

Ferenczi parle ensuite d'une «introjection de l'agresseur», par laquelle «celui-ci disparaît en tant que réalité extérieure et devient intrapsychique», pouvant dès lors, «soumis [...] au processus primaire, être modelé et transformé d'une manière hallucinatoire, positive ou négative.» Façon d'abolir l'agression «en tant que réalité extérieure et figée [...] et de maintenir la situation de tendresse antérieure». Ce phénomène d'introjection survient, selon



Ferenczi, «dans un état proche du rêve comme l'est la transe traumatique» (*ibidem*, p. 130). Il y a évidemment des différences entre la transe traumatique - avec ses aspects d'extrême dramatisation hystérique - qu'évoque Ferenczi et le caractère récurrent, quasi chronique, du recours au produit que le toxicomane s'administre en posant un geste conscient. Par contre, la composante d'identification à ou d'introjection de l'agresseur semble présente dans l'auto-intoxication et sa répétition indéfinie sur le corps propre selon un processus devenu intrapsychique et qui échappe au contrôle du sujet, pour une bonne part au moins. Que viserait le sujet par ce type de fonctionnement? A conjurer désormais la violence initialement subie en se l'infligeant à soi-même sur le mode dérivé? A continuer ainsi à s'offrir imaginairement à la violence de l'adulte, tout en mettant celui-ci hors cause? Ce tribut payé à la violence de l'adulte permettrait alors de sauvegarder par ailleurs «une situation de tendresse antérieure», comme le dit Ferenczi, un certain statut de «bonté» dans le chef de l'adulte, «bonté» en laquelle l'enfant a besoin de continuer à croire malgré tout.

Un peu plus loin, Ferenczi insiste sur «l'introjection du sentiment de culpabilité de l'adulte» (*ibidem*) : «Si l'enfant se remet d'une telle agression, il en ressent une énorme confusion : à vrai dire, il est déjà clivé, à la fois innocent et coupable, et sa confiance dans le témoignage de ses propres sens en est brisée» (p. 131). Ceci correspond pour moi, de façon frappante, à des traits que j'ai rencontrés assez constamment et à des degrés très poussés chez des toxicomanes. D'abord le sentiment écrasant d'une culpabilité indéfinissable, flottante, diffuse et qu'ils ne parviennent à raccrocher à aucun acte ou événement précis : culpabilité d'*exister*, me disait un jour l'un d'eux. Selon la vision de Ferenczi, culpabilité d'avoir été l'objet de la violence de l'adulte, mais qu'ils prennent sur eux. Culpabilité donc qui n'est pas la leur mais qu'ils font leur. Culpabilité qu'ils n'en finissent pas d'expier, à la mesure incommensurable du traumatisme initial, de son insoutenable intensité, qu'ils n'en finissent pas d'expier du fait justement que ce n'est pas leur faute...

D'où le «clivage» signalé par Ferenczi : le toxicomane aussi à la fois proteste de son innocence et plaide coupable. Il se déclare innocent de ce qu'il fait et coupable de ce qu'il n'a jamais commis. Notamment par rapport à la prise du produit qu'il lui arrive de ne pas reconnaître comme sienne, qu'il tait ou qu'il nie, dont il s'efforce de ne pas paraître l'auteur à ses yeux ou aux yeux des autres. Elle lui arrive comme malgré lui, ce n'est pas son affaire dans la mesure où elle réitère une violence dont il n'a pas l'initiative puisqu'un autre l'a commise à son égard. Et pourtant, cette même prise de produit le culpabilise horriblement et lui sert souvent en même temps de punition de la faute de l'adulte qu'il endosse. Que ce «clivage» provoque une perte de «confiance dans le témoignage de ses propres sens», comme l'écrit Ferenczi, n'a rien d'étonnant et se vérifie également chez les toxicomanes. Ceci expliquerait de leur part des attitudes ou des réactions que nous jugeons contradictoires dans le cours d'une cure, par exemple. Le «clivage» innocent/coupable s'y répète : simultanément ou alternativement, le toxicomane se sent concerné ou non par la nécessité de se soigner.



J'en resterai là à propos du traumatisme chez Ferenczi, conscient d'être très incomplet et de n'avoir présenté au lecteur qu'un très mince aperçu de ce que sa pensée apporte selon moi d'éclairant sur la problématique des toxicomanes. Rien que dans *Confusion de langue*, il y



aurait encore bien des choses à exploiter, notamment sur le «mimétisme auto-plastique» par rapport à l'agresseur, l'«effet de fixation» de l'«amour oppressant» envers l'adulte, ce que Ferenczi appelle la «progression traumatique» par laquelle l'enfant s'institue «psychiatre» de ses parents, le «terrorisme de la souffrance» des parents que les enfants s'obligent à porter. Enfin, si j'ai mis le lecteur en appétit de fréquenter Ferenczi, j'aurai déjà atteint un objectif !

Il me reste à aborder le deuxième volet de cet exposé. Je serai bref faute de place. Quel parti tirer des orientations de Ferenczi à la fin de sa vie quant au traitement des toxicomanes? Il y aurait tant de choses à dire là-dessus que j'hésite à me lancer. Très succinctement, je m'avancerai à formuler ceci. Au-delà des déviations ou des débordements qu'on reprocherait à Ferenczi ou que d'aucuns ont cru pouvoir se permettre en se réclamant de lui - ce que craignait Freud! -, au-delà d'expressions prêtant à équivoque du fait de leur coloration très affective comme «bienveillance maternelle», «authentique sympathie» et d'autres, je retiendrai surtout pour ma part l'exigence autocritique que Ferenczi requiert du psychanalyste. Cette exigence qui s'exprime déjà dans sa conférence de 1927, *Le problème de la fin de l'analyse*, semble encore s'aiguïser et se radicaliser à travers ses contributions ultérieures. Elle peut apparaître à certains égards comme exorbitante et tendant à faire du psychanalyste, dont l'analyse doit être «poussée jusqu'au tréfonds» (*Principe de relaxation*, p. 96), une espèce de héros ou de saint voué à une mission quasi rédemptrice vis-à-vis de ses patients. Freud reviendra là-dessus en 1937 dans *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, critiquant ce qu'il tient pour un optimisme excessif et une ambition démesurée de la part de Ferenczi.

Mais, par ailleurs, la pensée de celui-ci comporte des approximations, des tâtonnements, des allers et retours ou des fluctuations, des erreurs aussi dont il fait état avec une franchise désarmante. A côté de ce qui semblerait une surévaluation du rôle prêté à l'analyste, on trouve bien des notations incisives et humoristiques sur la faillibilité ou le ridicule de l'analyste, la nécessité également pour lui d'en convenir, même devant le patient. Il y a là un côté démystificateur assez sain et dont les incidences thérapeutiques ne sont pas négligeables. La reconnaissance par le psychanalyste de ses propres limites serait bien d'après Ferenczi un élément décisif pour l'aboutissement d'une cure. La négation ou la dissimulation de ces limites devant le patient, Ferenczi les pourfend sous le terme d'«hypocrisie professionnelle». Il me paraît peu probable que nous soyons à l'abri d'un tel travers, que ce soit dans le contexte d'une cure individuelle ou a fortiori peut-être d'une prise en charge institutionnelle. Abrisés derrière un statut, installés dans des habitudes de fonctionnement, ménagés par nos propres patients contre les sentiments négatifs qu'ils nourrissent envers nous, ne céderions-nous jamais aux faux-semblants? Derrière une façade de bons sentiments et de compétence supposée pourraient bien prévaloir en nous des dispositions qui n'auraient plus grand-chose de commun avec ce que nous sommes censés faire : indifférence, lassitude, sadisme, pourquoi pas? Nous avons davantage à tenir compte de l'interpellation de Ferenczi.

Ce serait alors bon signe pour nous, plus ou moins en fin de parcours, de nous entendre dire : «Maintenant que je vous aime, je peux renoncer à vous», ou quelque chose d'approchant. Ferenczi rapporte cette déclaration à la suite d'une constatation comme quoi «la haine refoulée constituerait un moyen de fixation et de collage plus puissant que la ten-

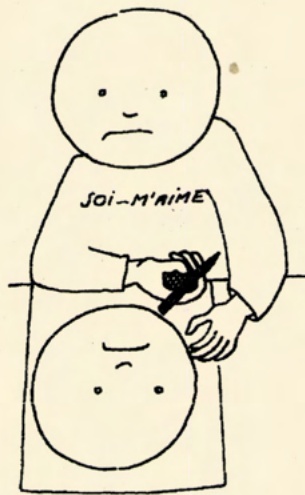


dresse ouvertement reconnue» (*Principe de relaxation*, p. 96). Je crois qu'il a raison. Certes, il ne s'agit pas pour nous de rechercher, dans la bouche du patient, des expressions qui nous gratifient, mais bien de travailler, et d'abord sur nous-mêmes, à tout ce qui dans l'exercice du savoir-pouvoir guérir dont nous sommes crédités relèverait de nos propres tendances sadiques inavouées. Peut-être alors parviendrons-nous à aider nos patients à ne pas s'enfermer dans les vieilles ornières d'une haine depuis trop longtemps refoulée et que notre sadisme entretiendrait... Bien sûr, il faut absolument que cette haine se dise, qu'elle nous soit éventuellement adressée; mais, pour cela, il faut aussi que nous ne nous bouchions pas les oreilles ni ne nous cuirassions derrière une pseudo-invulnérabilité qui empêcherait cette haine de sortir. C'est vrai que la haine, haine de soi, haine de l'autre, bétonne, fige, congèle les processus psychiques: lorsqu'elle reste enkystée, elle bloque toute issue.

Illusion sans doute de s'imaginer qu'en faisant fondre la banquise, l'amour - Ferenczi recourt plutôt au mot «tendresse» - va tout arranger. Mais quand même, plus fluide, volatil ou volage, il réinstalle de la mobilité, laisse du jeu aux investissements libidinaux. Et dès lors, les objets d'amour peuvent se multiplier, aucun n'étant l'unique. En ce sens, oui, la déclaration de la patiente de Ferenczi, pour peu qu'elle soit véridique, marquerait la fin heureuse d'une cure: «Maintenant que je vous aime, je peux renoncer à vous». A l'opposé de la haine, qui protesterait sans fin et en vain contre la toute-puissance du sadisme parental, le sujet découvrirait et accepterait dans l'amour (à condition de ne pas l'absolutiser!) la limite constitutive de l'humain: le thérapeute n'est qu'un homme, ni plus ni moins que le patient, ni plus ni moins admirable ou lamentable, aimable ou haïssable! Limite à partir de quoi, soignants et soignés, il nous redevient possible de vivre, de respirer, d'aller et venir, et donc de nous rencontrer et de nous séparer sans trop de mal...

*Thierry Snoy*











# Le Sujet Inconscient selon Lacan

par Antoine VERGOTE

«Retour à Freud», tel est le signe polémique sous lequel Lacan place son enseignement. Il en appelle aux textes de Freud pour combattre «la dégradation» de la théorie et de la pratique analytiques. Cette dégradation, il la dénonce selon deux versions, souvent alliées: d'une part, la biologisation, qui assimile la pulsion à un instinct naturellement déterminé dans son déroulement; et, d'autre part, la psychologisation, qui prône le développement d'un moi fort, sain, adapté, capable de "relations objectales". Mais, dans son retour à Freud, Lacan voudra également purifier Freud des éléments venant troubler à ses yeux la théorie de ce dernier; il ira même plus loin dans sa démarche, au point qu'il ait pu un jour déclarer: «L'inconscient n'est pas de Freud, il est de Lacan».

Je compte exposer ici les contributions heureuses de Lacan à la théorie analytique, et m'interrogerai aussi sur certains concepts fondamentaux qui sont les siens. Je le ferai par le biais d'une confrontation entre Freud et Lacan; ce qui, néanmoins, m'importe dans cette confrontation, c'est "l'expérience analytique" dont tous deux font la norme de leurs élaborations théoriques.

Mon exposé présuppose évidemment quelque familiarité avec ces deux auteurs. S'il me semble superflu de présenter Lacan une fois encore, je ne voudrais pas non plus faire un commentaire qui tende à mettre celui-ci en harmonie avec Freud, ou qui se contente de montrer qu'il a seulement "purifié" Freud de ses scories mécanicistes. Lacan est un esprit bien plus original. Il faut donc s'interroger sur la vérité de ce qu'il avance, sans céder à la grégarité des répétitions à laquelle pourraient inciter pourtant ces paroles: «Pas moyen de me suivre sans passer par mes signifiants» (SÉMINAIRE XI, 198).<sup>1</sup>

Voilà l'optique dans laquelle j'examinerai le concept lacanien de sujet. A une époque où il est de bon ton de déconstruire ce concept, Lacan s'obstine à lui donner au contraire une place centrale dans sa théorie. Geste d'autant plus paradoxal que le terme est pratiquement absent des écrits de Freud, dans lesquels on n'en repère jamais aucun équivalent technique. Manifestement, bien avant qu'il ne proclame que la démarche de Freud est cartésienne,

---

<sup>1</sup> Dans ce qui va suivre, je citerai toujours les *Séminaires* par le sigle *Sém.*, suivi du numéro du séminaire puis de celui de la page.



Lacan inscrit sa propre théorie analytique dans le champ de la philosophie moderne. Mais s'il accueille le sujet, supposé souverain dans la philosophie en question, c'est pour le décapiter, répétant ainsi le meurtre que les fils auraient perpétré sur le père primitif. Avant d'engager le débat, je laisse résonner quelques textes qui donnent à penser. En 1954 déjà: «Le sujet vrai, c'est-à-dire le sujet de l'inconscient... » (ÉCRITS, 372).<sup>2</sup> Bouleversant la topologie de Freud, Lacan affirme que le ça (le *Es*), il faut le prendre «comme la lettre S [le "signifiant"]... [qui] est toujours là. C'est le sujet» (Sém. II, 288). Voici encore un texte qui évoque toute interprétation métaphysique ou qui puisse prêter à la "psychologisation": «La théorie des jeux, mieux dite, de stratégie, en est l'exemple, où l'on profite du caractère entièrement calculable d'un sujet strictement réduit à la formule d'une matrice de combinaisons signifiantes» (E, 860). C'est en ce sens que «... le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science... » (E, 858). Il s'agit donc bien d'un sujet acéphale, qui n'a plus d'ego... (Sem. II, 200). C'est pourtant un sujet qui parle (idem, 200); c'est également un sujet *dont* on parle, mais, dirais-je, à qui on ne parle pas.

Venant de la philosophie moderne, le sujet lacanien occupe donc dans la théorie analytique une place que Freud ne lui avait pas réservée. Ce faisant, il dévie néanmoins si radicalement de celle que lui avait assignée cette philosophie, qu'il en perd la tête. L'espoir semble donc d'emblée compromis de conjuguer Lacan avec la phénoménologie, fût-ce celle que Heidegger tient pour la "véritable" phénoménologie.

Que signifie ce concept paradoxal de sujet inconscient? Autrement dit, pour quelles raisons Lacan a-t-il pensé devoir l'introduire? Ce concept nous permet-il de penser ce qui, dans l'expérience analytique, n'était pas pensé par Freud? Et ce concept repousse-t-il vers le lieu de l'inconscient, atopique en philosophie, les mirages de ladite philosophie? C'est à ces différentes questions que je vais tenter de répondre. Je prendrai mon départ dans l'étude critique du *je* (ego) par laquelle Lacan a inauguré ses recherches proprement psychanalytiques, étude qui trace la ligne qu'il a, après cela, obstinément suivie. J'examinerai ensuite ce qui, dans l'expérience analytique et dans les formulations qu'en a données Freud, semble appeler ce concept, mais aussi ce qui me paraît venir le mettre en question. Finalement, je réfléchirai sur certaines impasses de la théorie freudienne, pour me demander en quelle mesure Lacan vient ou non la corriger.

### I. *Je, sujet, moi*

Commençons par voir rapidement les rapports unissant Lacan et la philosophie. Il faut savoir que Lacan avait une prodigieuse culture philosophique, et que ceci a puissamment contribué à son effort pour repenser la psychanalyse. Dans un milieu d'une insigne surdité dans le domaine de la philosophie, Lacan faisait l'effet d'un météore.

Je doute qu'il ait lu Husserl, quoiqu'il ait fort bien connu les contemporains qui étaient dans la mouvance de celui-ci. Or, sur l'un des axes de sa pensée, il mène un combat semblable à celui mené par le philosophe allemand contre le naturalisme dans les sciences de l'homme. Souvenons-nous que, dans les *Prolegomènes* aux RECHERCHES LOGIQUES, Husserl dénonce les théories philosophiques s'appuyant sur une psychologie pour laquelle les faits

<sup>2</sup> Je citerai toujours les *Ecrits* (Paris, Seuil, 1966) par le sigle *E* suivi du numéro de la page.



psychologiques ne sont que des faits de la nature; parallèlement, il récuse les philosophies se fondant sur la biologie et expliquant les structures logiques comme des particularités de l' "organisme humain"; ce psychologisme et ce biologisme détruisent, écrit-il, la possibilité même d'une science, dont l'universalité et l'objectivité sont les marques essentielles. C'est exactement le reproche que Lacan adressera à la psychanalyse post-freudienne. Dans ses premiers écrits et dans les débuts de son enseignement, il clame à répétition son dégoût et son indignation devant les discours analytiques traitant de la "maturation" du moi ou des stades successifs du développement "instinctuel", ou encore assimilant le moi génital avec un moi capable de bonnes "relations d'objet". Avec finesse, Lacan montre régulièrement que biologisation et psychologisation de la psychanalyse sont indivises quant au *déplacement* qu'elles opèrent selon un même axe de naturalisme.

Tant dans la phénoménologie husserlienne que chez Lacan, le combat contre le naturalisme met la question du sujet au centre de l'intérêt, puisque c'est précisément la réduction de ce sujet au statut d'un épiphénomène secondaire qui s'y voit récuser. Ainsi, dans sa critique du psychologisme, Husserl s'efforce-t-il de montrer que la véritable psychologie doit être phénoménologique, en ce qu'elle prend pour point de gravitation le caractère *Ich-lich*, égoïque des faits psychiques; Lacan, de son côté, invoque Freud pour dire fondamental le fait que «le sujet comme tel, fonctionnant en tant que sujet, est autre chose qu'un organisme qui s'adapte» (Sém. II, 17).

La subjectivation de la psychanalyse que Lacan se donne pour tâche de restaurer, l'amènera également à condamner l'identification du sujet à l'ego de la philosophie de la conscience. La méconnaissance de l'expérience psychanalytique se multiplie en effet en plusieurs figures. La philosophie réflexive, qui veut saisir dans le sujet son propre commencement, élimine tout lieu possible de l'inconscient. Et Lacan d'attaquer une telle façon de voir par un argument proprement philosophique, à savoir que le *je* ne saurait saisir sa subjectivité comme objet même de sa pensée (Sém. II, 15). L'argument ne peut manquer de nous rappeler la célèbre étude de Sartre sur LA TRANSCENDANCE DE L'EGO.<sup>3</sup>

Dès le départ, la conviction de Lacan est ferme: l'expérience psychanalytique de l'inconscient rejoint la philosophie de Kant, comme celle de Hegel et celle de Heidegger pour interdire toute identification entre l'ego conscient et le sujet. La psychanalyse qui promeut l'ego *autonome* (Hartmann) est, pour Lacan, l'avatar ambigu dans lequel glissent l'une dans l'autre, d'une part, une philosophie réflexive centrée sur la transparence de l'ego et, d'autre part, une psychologie restée résolument naturaliste. Dans ce combat sur plusieurs fronts, où les adversaires s'allient subrepticement entre eux, la question du statut du sujet devient évidemment l'objet central de la préoccupation théorique.

En dépit de la ressemblance entre l'entreprise phénoménologique et le retour lacanien à Freud, les différences sont donc essentielles. Posant la transcendance de l'ego - pour reprendre donc la formule de Sartre -, la phénoménologie s'attache à élaborer la dimension transcendante du sujet. Et si Heidegger substitue à ce dernier terme celui de *Dasein*, c'est encore parce que, selon lui, l'existant humain est essentiellement l'ouvert où se fait jour la clarté de l'être: la vérité ne saurait s'y dévoiler que depuis son retrait maintenu. On pourrait dire que la dimension transcendante est également la marque du sujet lacanien; Lacan

<sup>3</sup> *Recherches philosophiques*, 1936.



place cependant cette dimension en dessous du *je* conscient, dans l'inconscient. Cette formule est évidemment un raccourci, sur lequel je reviendrai.

Un exemple permettra de saisir ce que j'avance ici. En 1920, Freud introduit le concept théorique, fort ambigu, de pulsion de mort, adversaire et aussi alliée de la libido. Contre toute interprétation de ce concept lui donnant, à la suite de Freud, un fondement biologique, Lacan va l'interpréter comme l'effet du langage sur le psychisme (E, 318). «L'instinct de mort» (sic) serait en effet «le passé qui se manifeste renversé dans la répétition». Cette répétition est «la limite de la fonction historique du sujet». Et Lacan cite alors une phrase du texte de Heidegger sur l'être-pour-la-mort, - qui, souligne-t-il, n'est pas une certitude empirique, mais, comme le dit le texte, la «possibilité... inconditionnelle... du *Dasein*». En citant cette phrase, Lacan écrit cependant «sujet» au lieu de *Dasein*: déplacement de termes significatif pour qui connaît la pensée de Heidegger! Ce que Heidegger dit de l'existant, du *Dasein*, Lacan l'attribue donc au sujet inconscient. La pulsion de mort est, d'après lui, la négativité ou la néantisation qu'opère le langage. Ici Lacan reprend évidemment la fameuse parole de Hegel, dont il fait d'ailleurs état de temps à autre: le langage accomplit le meurtre de la chose, et il relie cette idée à celle de Heidegger. De cette manière, l'effet néantisant du langage sera aussi de fixer sa limite à la fonction historique du sujet; il ouvrira, comme possibilité inconditionnelle, le néant, - le néant donc du sujet.

Plusieurs idées de Lacan se combinent dans son projet. Le principe qu'il adopte et qu'il répétera avec fermeté, est qu'un psychanalyste n'a pas à se préoccuper de la réalité objective des récits de son analysant. Parce que c'est de la vérité de ce dernier qu'il s'agit. Lacan est, en outre, convaincu que ce principe de la direction de la cure met en pratique la vraie portée du langage et y trouve son fondement. Pour justifier sa conception du langage, il noue l'idée de Hegel - le langage comme meurtre de la chose - avec sa réappropriation personnelle de la linguistique de Saussure. Le langage n'a pas, pour lui, la fonction de dire le monde, mais d'exprimer la vérité du sujet en qui habitent les "signifiants", et de dissiper ainsi les méconnaissances qu'on a de soi. Ce sujet est bien celui de l'inconscient. Lacan déplace donc vers le sujet inconscient les idées qu'il a recueillies dans les théories philosophiques dont nous avons parlé. C'est là évidemment ce qui lui est le plus propre, et qui ne peut se comprendre que par l'analyse qu'il fait de l'ego. Dès le début de ses contributions proprement analytiques, dans un contexte polémique à géométrie variable, il va prendre en effet position par une analyse critique de la fonction de l'ego, pour opposer à celui-ci le sujet inconscient. Sous la surveillance de cette critique de l'ego incessamment répétée, la suite de ses travaux se fera dans la ligne du projet qu'il s'est fixé, à savoir : élaborer rigoureusement une théorie scientifique du sujet inconscient et analyser les rapport de celui-ci avec l'ego.

Le thème de la première étude analytique de Lacan est entré aujourd'hui dans la vulgate sous le signe du "stade du miroir". Il n'est pas inutile pourtant d'en dégager les idées essentielles, car la révision radicale que Lacan y opère de la psychologie concernant ce stade n'est pas toujours bien perçue. Soyons attentifs au titre complet: *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*. Lacan analyse donc le *je* comme une fonction; autrement dit: ce que le *je* peut se représenter de lui-même n'a pas de valeur de vérité en soi, mais doit être jugé à l'intérieur de l'économie du système psychique. C'est donc la psychanalyse, et non la psychologie ou la philosophie, qui peut révéler cette fonction. Aussi Lacan met-il tout de suite celle-ci en opposition «à



toute philosophie issue directement du Cogito» (E, 95). Et s'il se réfère aux observations de la psychologie académique sur la perception et sur la reconnaissance du corps propre, il leur donne une signification toute différente. La psychologie y avait reconnu un moment positif dans un développement progressif et finalisé; Lacan, lui, insiste sur l'expérimentation que fait l'enfant avec son image dans le miroir et sur le plaisir qu'il éprouve à s'y reconnaître. Instruit par l'expérience analytique, Lacan décèle dans ces faits la passion de trouver une image de soi-même et la fascination de l'enfant pour l'image où il s'est reconnu. C'est par là que commence la formation de l'ego: celui-ci advient en se précipitant dans une image et en s'y attachant libidinalement. Ce moment premier est pour Lacan la matrice des identifications ultérieures avec le semblable, par lesquelles l'ego cherchera à se donner une identité et une objectivité représentable.

Cet ego n'est pas le sujet. Lacan écrit en effet que seul le langage pourra restituer au *je* sa fonction de sujet dans l'universel. On entend ici les réminiscences des lectures de Kant et surtout de Hegel. Le sujet vrai se définit dans le rapport à l'universel qu'instaure le langage. C'est dire que le sujet porte en lui-même l'extériorité, laquelle n'est pas contraire au sujet mais *constitutive* de ce sujet en tant que tel. A l'inverse, la formation du *je* lors de la reconnaissance spéculaire va déterminer celui-ci, essentiellement, comme captation illusoire dans une simple *représentation* de soi-même. A l'opposé de l'optique psychologique de Wallon, qui avait déjà étudié la reconnaissance par l'enfant de son image dans le miroir, Lacan affecte donc l'expression "formation du *je*" d'une valeur négative. Le *je* n'est que la fiction qu'il se donne lui-même d'une "permanence mentale"; sa formation elle-même «préfigure sa *destination* [je souligne] aliénante». Lacan ne laisse planer aucun doute sur la fonction d'aliénation du *je*. Par sa constitution, dit-il, il prédestine au virage en un *je* social où s'amorce l'aliénation paranoïaque (E, 98). Conséquent avec son analyse, Lacan relève alors la similitude qui existe entre, d'une part, la philosophie issue du *cogito* - et donc aussi les théories analytiques centrées sur la formation du l'ego - et, d'autre part, ce qu'il appelle «la connaissance paranoïaque» (E, 94).

Par le biais de sa référence aux philosophies issues du *cogito*, Lacan insiste sur la portée philosophique de l'expérience psychanalytique. L'activité de l'enfant devant le miroir, dit-il encore, révèle «une structure ontologique du monde humain» (E, 94). Cette proposition plutôt énigmatique laisse entendre que Lacan enlève au *cogito* le pouvoir d'accéder au règne de la vérité, et qu'il déporte ce pouvoir vers le sujet que nous ferait connaître la psychanalyse, le sujet inconscient. La prétention au savoir qu'a le *je* lorsqu'il s'accomplit en *cogito* l'éloigne donc de la vérité. Lacan s'approprie la différence heideggerienne entre vérité et savoir, mais il l'inscrit dans le clivage entre le *je* et le sujet. Si le lieu qu'il assigne au sujet est l'universel du langage, il n'entend pas cette idée reprise à Hegel au sens où celui-ci l'entend; l'avancée dialectique de la conscience de soi vers le savoir absolu ne peut être, pour Lacan, que l'éloignement progressif par rapport à la vérité. Plus tard, il le dira explicitement.

Arrêtons-nous un moment pour réfléchir. Sans préjuger du développement ultérieur de la pensée de Lacan, soulignons ce que cette analyse de la fonction du *je* a d'aporétique. Si la destination du *je* est de s'aliéner dans la fiction d'un sujet, on se demande comment l'homme pourra encore se poser comme ipséité, comme sujet d'une parole vraie et "pleine". «Parole pleine» ne veut évidemment pas dire la parole dans laquelle il se manifeste à lui-même et à



l'autre en tant qu'identité représentable. Pour des raisons comparables à l'analyse lacanienne du *je*, Heidegger critique lui aussi le concept de sujet et lui substitue celui de *Dasein*; il n'en insiste pas moins sur le caractère de *selbst* (soi-même) et de *Jemeinigkeit* (mienneté) du *Dasein*. En effet, n'est-ce pas en s'attestant comme *je* que l'homme se pose en *ipse*? Ne faudrait-il pas faire la nette distinction entre, d'une part, le *je* qui s'atteste dans son énonciation singulière et, d'autre part, le moi dans le sens de l'objectivation du *je* tel qu'il se représente lui-même, - et cela d'abord dans une *Gestalt* visuelle?

Le "sujet vrai" est évidemment invisible. Kant, que Lacan connaît bien, l'affirme déjà clairement: «... en ce qui concerne l'intuition interne [qui est, pour Kant, parallèle à l'affection externe], nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène et non dans ce qu'il est en soi» (CRITIQUE DE LA RAISON PURE, B, p. 156). Lorsqu'on fait cette distinction, il n'est pas évident que l'expérience analytique oblige de placer le sujet vrai dans l'inconscient et d'identifier le *je* au moi spéculaire.

Les expressions elles-mêmes de Lacan laissent transparaitre, me semble-t-il, la difficulté qu'il y a à soutenir sa thèse. Si le *je* se précipite dans la forme primordiale de l'image en miroir, n'est-ce pas que la précède un pouvoir-être dont elle n'épuise d'ailleurs pas les virtualités? Mais comment alors cette forme prescrirait-elle nécessairement au *je* sa destination d'aliénation? Ce qui s'aliène déborde en effet son aliénation, et la parole (en analyse) pourra restituer au *je* sa fonction de sujet, puisque de quelque manière il la possède avant de la perdre. Se profilent ici les difficultés posées par un clivage radical entre le symbolique et l'imaginaire, difficultés auxquelles je me heurterai toujours à parcourir l'oeuvre lacanienne. Je ne puis m'empêcher de penser que Lacan est resté trop captif de sa polémique - au demeurant justifiée - avec la philosophie issue du *cogito* et avec l'*ego-psychology*.

L'expérience psychanalytique et l'élaboration d'une théorie qui en rende compte n'ont pas amené Freud à un départage entre l'ego et le sujet. Freud n'introduit pas le concept de sujet dans son vocabulaire technique car, à ses yeux, ce concept ne fait qu'accentuer celui d'ego. Ainsi, dans un texte sur l'identification, il affirme qu'au cours de ce processus, le lien (*die Bindung*) saisit la subjectivité de l'ego (*dem Subject... des Ichs angreift*) (PSYCHOLOGIE DES MASSES ET ANALYSE DU MOI, p. 168). Freud distingue ce dernier processus de celui où l'ego se transforme par son lien à des objets: l'être-comme, le modèle déterminera l'être du *je* plus essentiellement que l'avoir concernant les objets investis. (Notons que Freud ne parle pas ici d'imitation, ce concept étant vu comme trop extérieur à ce dont il s'agit; et toute idée de la conscience d'un lien doit aussi être exclue: Freud affirme à raison que cet être comme ne fait pas l'objet d'une représentation consciente, du moins lors de la première formation de l'ego.) Nous verrons plus loin que Freud ne parviendra cependant jamais à faire une théorie adéquate de ce processus formateur de l'ego qu'est l'identification. Mais ce qui nous importe pour le moment, c'est de remarquer que, pour Freud, l'ego se caractérise essentiellement par sa capacité de se poser dans sa subjectivité. Et à cet égard, Freud est bien un classique. S'il n'a pas recours à d'autres termes, tels celui de "sujet" ou encore de "soi" (*self*), et si son emploi du seul terme *Ich* donne lieu à bien des ambiguïtés, c'est précisément parce que l'ego est une réalité psychique extrêmement complexe. Freud prend son point de départ dans le langage ordinaire, où *Ich* (*je*) est le pronom personnel par lequel le locuteur s'atteste dans sa prise de parole; ainsi établit-il au départ une connexion étroite entre la conscience et l'ego.



Il remarque néanmoins que le domaine de ce dernier déborde la conscience, et il fera très tôt la distinction entre conscience actuelle et préconscient. La pathologie lui fait voir que l'ego se défend et censure des souvenirs pénibles: il va alors, progressivement, en approfondir la complexité comme fonction à l'intérieur du système psychique.

Il convient de noter que les divers compléments et modifications que Freud apportera à sa conception ne se laisseront pas rassembler en une théorie unitaire; il reste néanmoins qu'après avoir introduit sa deuxième topique, après avoir affirmé qu'une partie de l'ego était inconsciente (le surmoi), Freud va maintenir cette idée que le système préconscient-conscient (qui est le lieu du langage) est le noyau de l'ego (GW, XIII, 251; SE, XIX, 24).

Il me paraît incontestable que, pour Freud, être "ego" caractérise essentiellement l'humanité de l'homme. Ainsi conclut-il un long développement sur le *Ich* (ego), le ça et le surmoi par la formule devenue célèbre: «Là où "ça" était, je (*Ich*) dois devenir», que certains préfèrent traduire par: «Là où était du ça, de l'ego doit devenir». Nous allons voir que Lacan retourne cette formule dans un sens opposé à celui de Freud; ce dernier n'écrit pas: "le moi" doit devenir; il garde au *je* toute sa pertinence de première personne qui s'énonce et qui se donne pour tâche de devenir ce qu'il peut être, dans une certaine mesure: une subjectivité qui se pose comme telle. Pour donner plus de contenu à cette idée directrice, il faudrait évidemment évoquer les analyses de Freud touchant les inhibitions, régulations et investissements pour lesquels le *je* s'implique comme instance psychique. Ce bref retour à Freud suffit néanmoins pour montrer que celui-ci n'entend absolument pas identifier l'ego avec une fonction spécifique, soit celle de l'illusion ou de l'aliénation imaginaire, soit celle de la pensée réflexive, soit encore celle consistant à représenter la partie "saine" du psychisme.

Au regard d'une différence si marquée entre les conceptions de Lacan et de Freud, nous devons nous poser deux questions. Premièrement: quel appui la théorie lacanienne peut-elle trouver dans l'expérience analytique et dans l'oeuvre freudienne dont elle se réclame? Deuxièmement, la conception de Lacan permet-elle, mieux que celle de Freud, de rendre compte de la réalité humaine, et en particulier de l'expérience analytique?

## II. Sic et Non

Mettre le "sujet vrai" dans l'inconscient engage la conception qu'on se fera tout à la fois de l'inconscient et du sujet. Quoiqu'innovant, Lacan n'en proclame pas moins sa fidélité aux concepts freudiens fondamentaux. «Aucun progrès n'a pu se faire, si petit, qui n'ait dévié chaque fois que fut négligé un des termes autour desquels Freud a ordonné les voies qu'il a tracées, et les chemins de l'inconscient» (Sém. XI, 211). Certains textes freudiens donnent effectivement appui à la conception de Lacan: examinons-les et confrontons-les à d'autres textes, avec le souci de vérifier si la théorie lacanienne propose une solution satisfaisante au problème de l'inconscient.

Je rappellerai trois sortes de textes freudiens qui invitent à regrouper leurs idées sous le vocable de "sujet inconscient". Bien entendu, ce sujet serait, aux yeux de Lacan, nécessairement acéphale, puisqu'il serait de sa nature de fonctionner sans *je*.

En faveur de sa thèse, Lacan cite avec prédilection des propositions de Freud sur les pensées (*Gedanken*) du rêve. Ces pensées sont inconscientes et elles ne peuvent se manifester que masquées dans le contenu rêvé. Or des pensées ne sont-elles pas toujours le fait d'un



sujet? Afin de donner tout le poids voulu à son idée, Freud compare alors le rêve à un palimpseste; les pensées contenues dans les rêves composent donc une écriture occultée, que l'interprétation doit révéler. La censure caviarde le texte original, dit encore Freud. Pour déchiffrer un rêve, il s'attachera aussi, mais pas exclusivement, à la littéralité des mots entendus ou prononcés au cours de celui-ci, et même à ceux utilisés pour en produire le récit pas la suite. En fait, Freud est tellement convaincu que ces "pensées du rêve" sont réellement des *pensées* que c'est la conscience elle-même qui en devient problématique: elle ajoute une certaine qualité, bien sûr, à ces pensées, mais elle est en soi «un fait sans équivalent, qui ne se peut ni expliquer ni décrire» [...]; «chacun sait immédiatement, par expérience, de quoi il s'agit» (GW, XVII, 79; SE, XXIII, 157).

La thèse freudienne selon laquelle le rêve est «absolument égoïste» ajoute un argument à ce que je vient d'avancer, mais elle remet aussi en question l'opposition entre ego et sujet. En effet, peut-on concevoir un égoïsme sans ego? Le rêve, cependant, n'est pas le fait de l'ego. Faut-il alors invoquer un sujet-ego inconscient? A lire Freud, le statut de ce sujet-ego ne serait pas exactement celui d'un sujet acéphale, car l'égoïsme y est tout à la fois centripète et centrifuge: il éclate vers les autres et concentre à la fois tout sur soi. En effet, tous les personnages de la scène onirique, et également tous les objets qui peuvent lui servir de décor, représentent celui qui fait le rêve (ou une part de lui-même). Lorsqu'il est personnellement présent sur la scène du rêve, il est aussi en partie *l'autre* que l'objet vient signifier: l'autre n'y est donc pas vraiment autre, pas plus que le sujet n'est vraiment lui-même dans la différence d'avec cet autre. Si l'on ne peut donc parler d'un ego au sens propre, il n'en reste pas moins la présence de ce *quelque chose* de difficilement identifiable, mais qui permette encore de qualifier le rêve d'égoïste.

En faveur de l'idée d'un sujet inconscient, je signale en deuxième lieu l'étude métapsychologique PULSIONS ET VICISSITUDES PULSIONNELLES. Freud y explique la formation primordiale des pulsions par une logique dialectique que dirige l'ego (*Ich*) et qui, en même temps, le fait advenir à lui-même à travers des positions différenciées. Aussi, je propose de traduire *Tribschicksale* par "transformations destinales de la pulsion". De toute évidence, il s'agit ici d'un ego *précédant* la conscience et de processus antérieurs aux formations proprement pathologiques. On pourrait donc penser à un sujet inconscient, mais qui, on le voit, n'en serait pas pour autant acéphale.

Pareille idée se retrouve dans le raisonnement, à la dialectique assez étonnante, par lequel Freud pense pouvoir expliquer les trois formes de paranoïa à partir de l'énoncé homosexuel: [Moi, un homme] je l'aime, lui [un autre homme]. Bien entendu, il n'y a pathologie que parce que cet énoncé est inconscient. Le délire de persécution résulte du retournement du "Je l'aime" en un "Je ne l'aime pas", dont l'équivalent pulsionnel est: "Je le hais"; "Il me hait" et "Il me persécute" en sera la conséquence. La deuxième forme de négation-refoulement déplace le sujet de l'énoncé homosexuel: "Je l'aime, lui", se transforme en "Il l'aime, elle". Cela produit le délire de jalousie. La troisième forme de négation-refoulement porte sur l'objet: "Je [féminin] l'aime elle" se transforme en "C'est lui que j'aime", avec sa suite logique: "Il m'aime". Nous avons affaire alors à l'érotomanie. Le sujet libidinal utilise ainsi inconsciemment les possibilités qu'offre la structure grammaticale de la phrase. Autrement dit, il y aurait donc dans l'inconscient une instance disposant d'une compétence réelle en matière de grammaire... N'est-ce pas là une caractéristique de ce qu'il faut bien



appeler un sujet? Mais, ici encore, ce sujet inconscient a, malgré tout, l'apparence d'un *je* véritable.

En alléguant de tels textes, on a reproché à Freud d'avoir introduit un second sujet qui pense "derrière le dos" en quelque sorte du "je pense" conscient et qui instille à ce dernier les pensées qu'il croit produire. Ce reproche méconnaît l'effort constant fait par Freud pour cerner la réalité psychique de l'inconscient en le démarquant *aussi bien* de la vie consciente que de la vie biologique. Déjà dans son travail sur le rêve, Freud montre le contraste qui existe entre "les pensées" de l'inconscient et ce qui caractérise essentiellement le langage, lequel appartient au système préconscient-conscient. L'inconscient, dit Freud, ignore le *non*, ce «symbole linguistique» primordial; de même, il ne connaît ni l'ordre du temps, ni les liens de causalité. Aux "pensées" du rêve, manque si radicalement la nature de la pensée articulée par le langage que même les *mots* qui y sont entendus ou prononcés prennent valeur de *choses* et non pas d'entités grammaticales. Aussi bien, du fait qu'il arrive qu'on parle ou entende dans le rêve plusieurs langues, Freud n'aurait jamais inféré que l'inconscient était polyglotte! Pour lui, le rêve manifeste n'exprime pas l'inconscient par voie directe. Le rêve est d'ailleurs essentiellement une mise en scène d'*images*, parce que la perception visuelle est la plus importante des modalités primaires de la vie psychique, et que l'image correspond à la nature archaïque de l'inconscient.

Le terme freudien d'«inscription» dans l'inconscient doit donc être compris comme une métaphore, sans doute la seule possible pour désigner ce qui est consigné dans la mémoire. Ainsi que le dit Freud lui-même au moment où il forge son concept d'inconscient, il n'y a pas d'autres moyens de formuler ce que cet inconscient pourrait être que de partir des données immédiates de la conscience. Le concept théorique de l'inconscient doit nécessairement être *construit*, e.a. par la négation de ce qui caractérise la conscience et le langage. Ce qui pour Freud est en tout cas incontestable, c'est que les inscriptions inconscientes ne peuvent passer dans la conscience qu'en se rattachant au langage, dont l'inconscient ne dispose précisément pas. Toutefois, si l'inconscient n'avait rien de commun avec le langage, ce passage serait impossible et l'idée d'interpréter les rêves n'aurait aucun sens.

Au regard de ces formulations nuancées de Freud, le terme lacanien de «signifiant» peut se concevoir en tant qu'expression désignant bien le fait que l'inconscient soit structuré *comme* un langage, à condition toutefois d'insister sur ce "comme" et de marquer clairement la différence qu'il y a entre le signe avec sa valeur (Saussure) et le signifiant inconscient, entre la métaphore et le symptôme, entre le mot d'esprit et le lapsus. Bref, à condition de ne pas croire que le terme de signifiant dissipe l'énigme de l'inconscient, mais qu'il la pose autant que celui, freudien, de «représentation inconsciente». S'il en est ainsi, la question du sujet vrai n'en est pas moins problématique. Ce que Lacan ne méconnaît certainement pas, puisque ce sujet inconscient n'est en aucune façon pour lui un second «je pense» situé derrière le *je* du cogito: il cherche même à le concevoir en opposition à ce dernier. Sa description du signifiant inconscient reprend ainsi les caractéristiques négatives par lesquelles Freud opposait les représentations inconscientes au langage. Et il se pourrait que le recours lacanien à la linguistique vienne au bout de compte ajouter à ceci plus d'obscurité que de clarté réelle; à la fin, Lacan parlera d'ailleurs de sa "linguisterie" plutôt que de la linguistique... Tout cela n'est pas sans portée pour notre intellection du "sujet inconscient" comme sujet.



Alors que Lacan poursuit son idée de signifiant, Freud au contraire, revenant explicitement sur le statut de l'inconscient après bien des années de recherche, en arrive à différencier cet inconscient toujours plus nettement du langage. Dans l'étude métapsychologique qu'il a consacrée à la question, étude datée de 1915, il conclut ses laborieux tâtonnements par ce qui est pour lui une soudaine illumination: l'inconscient est fait de «représentations de chose», de représentations ayant le statut de choses. «Le système inconscient contient les investissements de chose des objets, les premiers et véritables investissements d'objet; le système préconscient apparaît quand cette représentation de chose est surinvestie du fait qu'elle est reliée aux représentations de mot qui lui correspondent» (L'INCONSCIENT, chap. VIII).

Dans la schizophrénie, manque ce qui compose l'inconscient: ces représentations qui ont le statut de chose. Il est tout à fait clair que le terme de représentations de chose [*Sachvorstellungen*] ne signifie en aucun cas des représentations *des* choses. Et c'est justement parce que manquent dans la schizophrénie ces représentations-chose que le rapport à la chose en tant que telle est impossible. Bien entendu, Freud parle de ce qui est caractéristique de la schizophrénie même; personne n'étant schizophrène "de part en part", la mémoire au moins du langage subsiste toujours. Mais comme les mots ne s'ancrent plus dans des représentations-chose inconscientes, le langage y est à la dérive: ce sont les mots eux-mêmes qui seront alors traités comme s'ils étaient des représentations-chose... A lire ce texte décisif, on voit que Freud ne reconnaît donc pas, dans le langage schizophrène, la manifestation de signifiants inconscients. Au contraire, les signifiants du langage schizophrène en arrivent à errer en une ronde folle, parce que coupés des représentations inconscientes qui sont la condition du fonctionnement du langage en tant que langage. En clair, ce que Lacan dit de l'inconscient représente ce qui, dans l'interprétation de Freud, caractérise le langage schizophrène. Les représentations-chose de l'inconscient sont les figures permanentes des investissements libidinaux archaïques dans le monde. Personnellement, j'expliciterais le statut de l'inconscient par une phénoménologie du corps vécu libidinal dans son rapport basal au monde, où la mère est le foyer primordial.

Nous observons donc chez Lacan un curieux renversement de la conception de Freud. Pour Lacan, c'est la formation même du *je* qui lui imprime sa nature imaginaire, et il étaye son analyse par les observations de la psychologie de la *Gestalt* et de l'éthologie. N'est-ce pas cela qui, dans la conception de Freud, forme les représentations inconscientes et se reproduit dans les rêves? Pour Freud, ce sont ces impressions qui, refoulées, envahissent subrepticement la vie et le langage de l'ego, et causent les compromis de la névrose, - l'aliénation la plus grave résultant de leur manque. A mon avis, c'est la conceptualisation freudienne qui est la plus congruente avec l'expérience analytique.

Il est significatif que Lacan se réfère régulièrement au PROJET POUR UNE PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE (Freud, 1895), texte auquel Freud plus tard ne s'est plus jamais référé. Le but de ce texte était, en effet, de proposer le fonctionnement psychique comme «une sorte de système économique des forces nerveuses» (Lettre à W. Fliess, 25 mai 1895). De toute évidence, Freud s'efforce là d'élaborer une psychologie selon le modèle cybernétique. Et c'est ce modèle que Lacan reprendra pour réaliser son projet d'une psychanalyse vraiment scientifique: il n'y a pas de doute qu'il vise déjà ce modèle lorsqu'il affirme, dans un texte cité par moi plus haut, que c'est «la théorie des jeux» qui doit offrir son orientation théorique aux



concepts analytiques. La conception d'un inconscient composé de signifiants qui y circulent doit se comprendre dans cette perspective. En plus de l'évidente influence du structuralisme, deux courants de pensée ont influencé ce recours lacanien au modèle cybernétique, pré-analytique, de Freud: le concept d'automatisme mental, promu par G. Clérembault, son maître en psychiatrie, et l'idée (l'idéal?) de l'écriture automatique prônée par les Surréalistes, ceux-là précisément qui ont donné à l'une de leurs revues ce titre évocateur: *L'acéphale*.

Freud abandonne le modèle cybernétique - d'ailleurs pseudo-physiologique - dès qu'il perçoit la pleine signification du corps libidinal. A partir de ce moment-là, il commence à élaborer sa théorie proprement analytique. Déjà dans les *ÉTUDES SUR L'HYSTÉRIE* (*Stand. Édition.*, 181), en discutant de la similitude entre certains symptômes hystériques et certaines expressions du langage, il remarque que «des sensations et des innervations» dans le corps sont à l'origine tant de celles-ci que de ceux-là. «Il se pourrait bien que l'hystérie ne prenne pas du tout l'usage linguistique comme modèle, mais que tous deux, l'hystérie et l'usage linguistique, tirent leur matériel d'une source commune». Le contexte ne laisse aucun doute que cette source commune est bien le corps sensible et libidinal. Breuer refuse de suivre Freud dans cette explication de l'hystérie par des processus inconscients qui auraient donc leur lieu dans le corps libidinal. Cela contredisait trop la théorie physiologique que Breuer maintenait en dépit de sa perception de la signification sexuelle de nombreux symptômes.

On s'attendait peut-être à ce que j'en vienne plus directement à exposer le concept lacanien de sujet inconscient. Mais si l'on veut comprendre Lacan et ne pas simplement le répéter, on se voit bien forcé de le confronter avec Freud et avec l'expérience analytique dont il se réclame. Ce qui précède me permet maintenant d'avancer dans la compréhension de l'idée de sujet inconscient. Il revient à Lacan d'avoir mis en relief le texte où Freud parle de l'ombilic du rêve: ce lieu, dit-il, où le rêve trouve son assise sur le non-reconnu (*dem unerkannten Aufsitzt*) (*L'INTERPRÉTATION DES RÊVES*, chap. VII). L'interprétation n'épuise pas le rêve pour la bonne raison que ce dernier n'est lui-même que la manifestation de ce qui ne saurait se révéler exhaustivement; on n'a toujours affaire qu'à des «rejets» de l'inconscient; «le noyau de notre être», comme Freud l'appelle encore, ne se produit pas au jour. Autant de locutions qui paraissent appeler la catégorie de sujet inconscient. Ce terme cependant n'aurait pas de sens pour Freud, puisque l'inconscient n'est pas, à ses yeux, de l'ordre du langage. Dans la perspective freudienne, l'inconscient, fait de représentations-chose, est l'impensable densité du corps libidinal et de ses investissements, - lesquels d'ailleurs, lorsqu'ils se manifestent, restent toujours en deçà de ce que peut être leur "expression" au sens propre. Lacan veut sauvegarder cette idée. Il refuse dès lors d'identifier le sujet - dans la foulée de Descartes - à une substance pensante et transparente à elle-même. Il s'oppose à l'achèvement de cette philosophie dans Hegel, surtout le Hegel tel que l'interprète Kojève. Il rejette l'*ego-psychology* qui pense pouvoir tracer le plan de la maturation que le sujet devrait suivre "normalement". Et c'est pour maintenir, dit-il, l'idée freudienne de l'ombilic du rêve et du noyau inconscient de notre être, qu'il emploiera le terme de sujet. En cela, il tire évidemment les conséquences de sa conception de l'inconscient. S'y ajoute que, d'après lui, c'est le sujet vrai qui a son lieu dans l'inconscient, lequel est donc «structuré comme un langage». Et Lacan de préciser: le sujet demeure ce qui est non-identifiable, impensable, - disons apo-



phatique, - parce que, dans les signifiants inconscients, aucun signifiant n'identifie le sujet. Cette idée n'est pas nouvelle; bien d'autres, en effet, ont dit cela du je-sujet. Et lorsque Freud parle de l'ombilic du rêve, il affirme également le caractère non-identifiable du noyau de l'inconscient au moyen de "représentations". Pour les raisons exposées plus haut, Lacan applique sans plus ces idées au sujet inconscient en opposition au *je* conscient. Est-ce convaincant?

Si l'on demande aux textes de Freud quel est le lieu du sujet, je pense pouvoir répondre: dans inter-jeu de l'inconscient, du préconscient comme trésor du langage signifiant, et du *je* qui parle, aime, travaille, engendre la culture.

Il est évident que d'autres arguments que l'expérience analytique et l'autorité des textes freudiens ont orienté la position de Lacan. En plus du contexte polémique que j'ai signalé, les idées nouvelles de l'époque ont permis à Lacan de percevoir certaines préconceptions de Freud, aujourd'hui dépassés, et de reprendre l'élaboration de sa théorie là où les failles en étaient devenues évidentes. Le concept de sujet inconscient doit aussi se comprendre et se discuter dans ce remaniement de la théorie analytique.

### III. Les impasses de la théorie freudienne et l'introduction de l'ordre symbolique par Lacan

Insister sur la pertinence de tant de concepts freudiens n'est pas nier les déficiences et les contradictions théoriques de leur auteur. Il me paraît incontestable que l'esprit positiviste de celui-ci l'amène, par exemple, à tenir un langage qui ne s'accorde ni avec l'existence humaine ni avec le processus thérapeutique. Ainsi Freud parle-t-il du réel comme si ce concept était adéquatement défini par les sciences et ne faisait pas problème. On connaît également sa conviction qu'un jour l'identité de la libido sexuelle serait déterminée par la chimie... Et ses propos d'allure mécaniciste sur l'abréaction pulsionnelle dans la parole ne peuvent manquer de nous laisser perplexes. Toutes ces questions sont solidaires de l'idée du sujet qui est ici à l'ordre du jour. Pour concentrer mon exposé sur l'essentiel, je m'attacherai à examiner l'impasse fondamentale de Freud: sa tentative d'élaborer une théorie psychogénétique de l'autre (*der Andere*) et du rapport à l'autre. A cet égard, il faut rendre hommage à Lacan d'avoir introduit ce qu'il appelle «l'ordre symbolique».

Analysons tout d'abord l'échec de Freud. Dans son texte de 1914, au titre significatif: POUR INTRODUIRE LE NARCISSISME, il fait un pas décisif dans sa théorie de l'ego. L'ego, écrit-il, se forme - disons se constitue - par et dans une nouvelle action psychique, celle où l'ego se prend lui-même pour objet d'amour. C'est donc l'action du corps libidinal qui constitue lui-même l'ego, en se prenant pour objet d'amour; l'ego et l'objet d'amour libidinal se constituent dans le même mouvement. Comparons ceci un moment avec le stade du miroir chez Lacan, supposé offrir une explication du narcissisme. La perception de la *Gestalt* qui engendrerait le *je* est manifestement plutôt de l'ordre de la *re-présentation*. Lacan donne ainsi un contenu théorique au narcissisme; et, tout comme la pensée grecque - qui privilégie la vision et reconnaît l'accomplissement de l'Eidos (la *Gestalt* perçue par la vision) dans la *theoria* (ce qui est vu par l'intellect) -, il affirme que le «savoir absolu», philosophique, et la «connaissance paranoïaque» achèvent la perception du stade du miroir. L'analyse freudienne du narcissisme est incontestablement plus fondamentale. Et si l'idée de Freud est bien



que la formation narcissique de l'ego permet d'expliquer la possibilité de la psychose, le narcissisme n'implique pas par lui-même la destination aliénante. Le point critique est que Freud conçoit en fait cet ego narcissique comme radicalement monadique, plein en lui-même: aussi bien, la formation de l'idéal du moi, par l'assomption des idéaux culturels, n'est-elle à son sens qu'un simple procédé visant à retrouver la suffisance narcissique perdue. Les contradictions de cette conception sautent aux yeux. On voit mal ce qui aurait fait perdre à l'ego sa plénitude. Et cette idée d'une plénitude première paraît également peu logique; car si l'ego se constitue dans l'acte de réfléchissement sur lui-même, et se pose à la fois en sujet et en objet de son amour, ne se divise-t-il pas par une distance interne qui contredit l'idée même d'une plénitude sans faille?

Avec l'introduction du concept de narcissisme, Freud voulait faire dériver la possibilité de la psychose de la formation même de l'ego: la régression au narcissisme - où l'ego n'aime plus que lui-même - y correspond à un désinvestissement du monde et des relations à l'autre. L'état désigné sous le terme d'autisme est alors le cas-limite d'une réabsorption dans l'ego de l'entièreté de sa libido. Au regard cependant des phénomènes cliniques que l'on peut rencontrer concrètement, cette explication paraît bien tenir du coup de force. D'ailleurs, ainsi que Lacan le souligne, Freud décrit lui-même la façon, par exemple, dont l'ego de Schreber se trouve absorbé et englouti par les rayons divins. Comment parler encore, dans ces conditions, d'un narcissisme clos sur lui-même dans la psychose? La schizophrénie n'est-elle pas une dissolution de l'*autos*, du soi-même, autant qu'une mégalomanie?

L'obstacle essentiel d'une conception telle que Freud en propose du narcissisme est l'incapacité où il se trouve d'en faire dériver "l'autre". Dans plusieurs textes, Freud s'y attache cependant avec obstination. Ainsi, dans son étude sur le narcissisme, il compare les investissements touchant le monde et l'autre aux pseudopodes qu'émet l'animalcule protoplasmique; et de construire sa psychogenèse des deux formes d'amour sur ce modèle: l'amour qui prend appui sur l'attachement à l'autre pour les soins reçus, et l'amour qui investit l'autre en tant que modèle d'un idéal d'être. L'amour de soi-même en est toujours la source et, en fin de compte, aussi l'objet secret. Freud dit bien que, dans la passion amoureuse, «meurt le moi, ce sombre despote» (LE PRÉSIDENT SCHREBER, p. 310); mais il s'attache surtout à révéler l'occultation du mouvement inverse qui, de fait, y a également lieu. Entendons-nous, cependant: constater ce double échec, celui d'abord d'une explication de la psychose par un retour de la libido sur le soi narcissique, puis de l'explication du lien établi avec l'autre par une sortie, au contraire, de la clôture narcissique, n'est pas renier sans plus le concept de narcissisme.<sup>4</sup>

Les phénoménologues reconnaissent dans cette impasse majeure de la théorie freudienne, l'homologue de l'échec de Husserl à constituer l'autre à partir de l'ego transcendantal (MÉDITATIONS CARTÉSIENNES, V). La reconnaissance de l'autre dans son altérité est incompatible avec un ego posé d'abord dans une solitude absolue, qu'elle soit libidinale et narcissique, ou transcendantale. Par contre, l'ego de Descartes, sur lequel médite Husserl, n'est jamais pur ego solipsiste, car d'emblée il se sait fini, dépendant tant dans sa pensée que dans

---

<sup>4</sup> On lira une remarquable analyse critique des textes de Freud sur ces questions dans: M. BORCH-JACOBSEN, *Le sujet freudien*, Paris, Aubier-Flammarion, 1982.



son être sujet, et garanti par la «pure volonté de Dieu», dont «la puissance est incompréhensible» (*op. cit.*, éd. Gallimard, La Pléiade, p. 386 et p. 934).

Avec énergie et finesse, Lacan s'est employé à corriger et à compléter les conceptions freudiennes qui se révélaient déficientes ou insuffisantes. Pour présenter la solution de Lacan aux problèmes laissés ainsi en suspens par Freud, j'ai choisi de l'illustrer au moyen de son interprétation révisée du complexe d'Œdipe.

A suivre l'exposé qu'en donne Freud, on voit le complexe d'Œdipe devenir rapidement un conflit insoluble. Le père engagé dans ce conflit d'après ses descriptions est en effet le père réel. Le garçon reçoit dès lors du père une double et contradictoire injonction; d'une part: "Suis-moi et sois comme moi par rapport à la mère"; et, d'autre part: "Ne me suis pas et ne fais pas comme moi, sinon je te châtré". Le père réel n'est en effet pas vraiment l'autre mais le même en tant que rival, le double dont il faut prendre la place pour devenir soi-même en étant comme l'autre. L'ombre du concept de narcissisme tombe donc sur le complexe d'Œdipe freudien.

En introduisant le concept d'un ordre symbolique, Lacan permet une distinction entre le père réel et le père symbolique. En souvenir de TOTEM ET TABOU et de Hegel - «le langage est le meurtre de la chose» -, il appelle aussi le père symbolique le père mort. La paternité se définit par une fonction spécifique dans la structure familiale. Le discours réaliste concernant la présence "réelle" du père ou sa carence, oublie ce qui qualifie le père comme tel (Sém. III, 355): dans ce type de discours, on ne comprend pas plus l'éventuelle efficacité structurante du complexe d'Œdipe que les effets pathogènes de son absence ou d'un conflit non dépassé. Et ce discours du langage réaliste sur le père réel ne connaît que deux voies sans issue. Ou bien on pense le conflit en termes de puissance, et, vu l'inégalité, le conflit se termine quand le plus faible cède par peur, tout en gardant au fond de lui une haine souterraine. Ou bien on pense en termes de libido, et on chante l'heureux rapport du garçon à son père, comme une identification qui en assimile les manières d'être et de faire. Mais la réalité fait alors rebondir le conflit de puissance...

En définissant la fonction paternelle par la loi du père, Lacan dépasse l'aporie que creuse ce langage réaliste. La loi du père, dans la structure symbolique du complexe d'Œdipe, est corrélatrice de ce que représente la mère. Avant ou sans l'intervention de la loi du père, l'enfant cherche et croit trouver dans la mère la puissance phallique; d'autre part, la mère cherche dans l'enfant la complétude phallique qui lui manque. Selon Lacan, l'enfant, loin de coïncider avec une forme de plénitude narcissique première, est en effet d'emblée être de manque; et il cherche illusoirement à obturer ce manque par l'objet imaginaire qu'est le phallus. Par la fusion réciproque de la mère et de l'enfant, sous le signe du phallus imaginaire, l'enfant réalise donc illusoirement la complétude narcissique que Freud attribue à l'ego libidinalement solipsiste. C'est dans ce cercle de réciprocité fusionnelle - que Lacan, en souvenir sans doute du premier Lévy-Bruhl, appelle parfois "mystique" -, qu'intervient la coupure par la loi du père. Cette loi est celle de l'humanité, celle qui différencie la culture de la nature, comme l'affirme Cl. Lévi-Strauss auquel Lacan se réfère. Le père réel n'exerce sa fonction structurante qu'en tant que délégué de l'humanité; autrement dit en se référant à une paternité symbolique qui ne lui appartient pas. C'est pour cela, toujours aux dires de Lacan, que la religion rapporte à Dieu le fondement de la paternité. La coupure qu'opère la loi du père dans le cercle phallique mère-enfant signifie pour l'enfant la castration symbo-



lique, ceci valant pour la fille aussi bien que pour le garçon. Lacan fera toujours soigneusement la distinction entre cette coupure et la frustration (représentation imaginaire et névrotique, sur fond de non-acceptation de la castration symbolique) ou encore la privation (absence réelle de l'organe phallique, reconnue sous l'effet de l'ordre symbolique, et donc, à sa manière, source de désir orienté vers l'autre).

Le concept d'ordre symbolique, dont le Nom-du-Père est le pivot et le garant, est assurément une profonde et heureuse révision de la théorie freudienne. Freud avait pressenti que la fonction paternelle était indispensable à sa théorie. Dans *TOTEM ET TABOU*, il a essayé de reconstruire quelque chose de cet ordre, mais sa tentative est un grandiose échec, qui rend problématique toute tentative de faire dériver un réel "autre" à partir du solipsisme narcissique. Ce même cercle vicieux rend également caducs les essais de Freud qu'on trouve dans *PSYCHOLOGIE DES MASSES ET ANALYSE DU MOI*, et qui visent à construire psychogénétiquement la socialité humaine.

Par le biais de son concept d'ordre symbolique, Lacan recueille ainsi, pour la psychanalyse, les bénéfices de la révolution qui s'est faite dans la pensée anthropologique sous l'influence de la linguistique structurale. Mais ceci est trop connu pour que je m'y attarde. De nombreuses idées de Lacan concernant le sujet rejoignent également celles qu'ont développées des linguistes, des anthropologues et des philosophes. Le linguiste Benveniste, par exemple, démontre que "je" est un terme vacant, un *shifter*, et non un signifiant; en tant que terme vacant, il est donc substituable. Wittgenstein insiste pour sa part, dans son *TRACTATUS*, sur le fait que l'ego n'appartient à aucun sens énoncé; et il en conclut que l'ego est la limite du monde. Le texte de Kant cité plus haut, concernant la nature transcendante de l'ego, annonce déjà ces divers développements. Il va de soi que, attentif à ce vaste mouvement de la pensée philosophique, Lacan se voyait appelé à repenser l'héritage freudien. Mon rapide exposé de son élucidation du complexe d'Edipe aura fait saisir, je l'espère, la portée de ce bouleversement. Puisque l'être humain est pris dans le système du langage, l'identification doit être pensée comme une position du sujet à l'intérieur d'un ensemble de relations, définies par les signes diacritiques de ce langage même. Nous avons vu cela à propos du "signifiant" qu'est le Nom-du-Père. Élargissons à présent cette idée.

Il y manque le signifiant dans lequel un sujet pourrait se saisir lui-même. Comme l'homme n'est homme qu'en tant qu'être de langage, il est fondamentalement être de manque. Au manque libidinal, fondamental, du narcissisme, le langage donne un statut légal. L'autre, que Freud essayait de faire dériver de l'ego, est inhérent au sujet; et cela, d'une part, parce que la place vacante du terme utilisé pour identifier le sujet appelle l'autre, et que, d'autre part, le réseau du langage - le «trésor des signifiants» - impose sa pensée virtuelle. Pris dans le réseau des signifiants, le sujet acquiert ainsi une identité toujours provisoire, s'identifiant chaque fois à un signifiant qui se trouve en rapport avec un autre signifiant: père-fils, homme-femme, maître-disciple, pouvoir politique-citoyen... Le sujet est divisé en lui-même, «barré» dit Lacan, ce qui signifie que sa complétude imaginaire est toujours déjà fendue. Inutile de rappeler ici ce que cette pensée doit à Hegel. Et l'on en arrive ainsi à la célèbre formule lacanienne, énigmatique par sa tournure: «Un signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant». Une formulation presque équivalente serait plus claire: le sujet est toujours représenté par un signifiant en relation avec un autre signifiant. Cette seconde formule déplace cependant l'accent par rapport à la première: Lacan fait en effet



pratiquement surgir le sujet de inter-jeu des signifiants, tandis que ma formule commence par s'interroger sur le sujet, et elle dit comment celui-ci établit pour lui-même une identité toujours en mouvement. Remarquons néanmoins, en faveur de ma formule, que Lacan lui-même nomme son sujet «sujet barré», et qu'il généralise la formule de Freud parlant de «la fente» du sujet. Ce faisant, Lacan ne présuppose-t-il pas un sujet virtuel et actif, un sujet qui prend sur lui un signifiant se trouvant déjà en rapport avec un autre signifiant, lequel à son tour représente contextuellement un autre sujet? L'idée exclusive d'une «causation du sujet» (Sém. XI, 185 ss.), au sens objectif du génitif, paraît être contredite par le langage qu'on est obligé de tenir. Citons encore cette belle phrase: «C'est de sa partition que le sujet procède à sa parturition» (E. 843). Y a-t-il un sens à parler de la partition de ce qui ne s'y prêterait pas encore, et n'existerait *qu'après* cette partition? Nous retrouvons ici toute l'ambiguïté que j'ai relevée dans l'analyse critique du *je*. On n'évacue pas l'aporie du concept de sujet en lui assignant son lieu dans l'inconscient.

De nombreuses conceptions lacaniennes concernant le sujet rejoignent les idées qui circulent en sciences humaines et en philosophie. On n'éprouve ainsi pas la moindre difficulté aujourd'hui à déclarer que le sujet lui-même n'est pas identifiable par un signifiant. Plus généralement, on affirmera que, si l'homme engendre la culture parce qu'il est être de langage, il est peut-être encore plus exact de dire que c'est la culture qui engendre l'homme. Il est également largement accepté que les réalités culturelles sont des systèmes de relations susceptibles d'analyses formelles; supra-individuels, ces systèmes ne s'expliquent pas par le sujet mais sont le lieu où celui-ci advient. L'homme se trouve ainsi impliqué dans des systèmes de relations dont il n'a pas conscience, mais qu'il met au jour quelque peu, par le détour de leur analyse théorique. En fin de compte, ce dont l'homme n'a pas conscience, mais qui règne sur lui et qui le détermine (pour une bonne part, du moins) dans son être de sujet, pourrait - dit-on - être appelé l'inconscient; rien n'empêcherait, à la suite de Lévi-Strauss, d'interpréter en ce sens l'inconscient freudien...

Ce serait toutefois méconnaître la radicalité de la position lacanienne que d'assimiler l'inconscient dont il parle, et qui est précisément pour lui le lieu du sujet, à l'inconscient culturel en tant que supra-individuel. Certes, Lacan est dans la mouvance des idées contemporaines. Sa thèse doctorale sur la paranoïa, écrite sous l'influence d'A. Comte et de J. Baldwin, les anticipait d'ailleurs en partie: on l'y voit affirmer p. ex. «l'énorme prévalence qu'a [sur la personnalité] [...] la société» (p. 400). Par la suite, au fil des écrits de Lacan et de ses séminaires psychanalytiques, cette «prévalence de la société» s'intériorisera dans l'inconscient sous la forme des signifiants qui le composent: l'extériorité de la société par rapport à la «personnalité» se transforme en extériorité interne dans l'inconscient; et le sujet s'y verra soumis. Mais Lacan n'identifie jamais l'inconscient avec une sorte d'inconscient «culturel» qui transcenderait l'individu: l'inconscient reste fait, sans plus, de la ronde des signifiants les uns en rapport aux autres. Cependant, prenons-y garde: ces signifiants sont déliés des signifiés. Sans en être sûr, je pense que Lacan conçoit les signifiants comme la quasi-matérialité des éléments diacritiques que composent les traces graphiques ou sonores du langage. En tout cas, il dit ceci: «Le réel, c'est l'inconscient. [...] L'inconscient, c'est le symbolique» (Sém. du 10 nov. 1978). Ainsi a-t-il pu traduire, sans s'apercevoir de la trahison du texte ainsi commise, la phrase célèbre du *Prologue* du Quatrième Évangile par «Au commencement était le langage» (Sém. II, 336s.). Et de conclure: ce que nous appelons monde,



personne, culture, en est le produit altéré. Il va de soi que, si Lacan affirme la fonction ontologique de son inconscient, c'est pour souligner «ce caractère oublié [...] de la première émergence de l'inconscient, qui est de ne pas prêter à l'ontologie» (Sém. XI, 32). A bon entendeur...



Je conclurai en revenant au sujet. Chez Lacan, la coupure entre l'inconscient et le conscient est plus radicale que chez Freud, parce qu'elle est aussi coupure entre le sujet et le *je*. «Être de non-étant, c'est ainsi qu'advient Je comme sujet, qui se conjugue de la double aporie d'une substance véritable qui s'abolit de son savoir, et d'un discours où c'est la mort qui soutient l'existence» (E. 802). En clair, en advenant comme *je* conscient, le sujet vrai s'abolit, se dissipe dans l'illusion. Dès que le *je* parle, il se perd nécessairement dans l'aliénation. Le signifié n'est que «la progéniture bâtarde de la concaténation signifiante» (E. 692). Le sujet vrai qui se manifeste déchoit de lui-même. Il est chez lui dans le "discours" inconscient. L'empire du paradigme de l'analyse structurale est tel que langage et discours glissent l'un dans l'autre. Et puisque, dans ce "discours", cette «bande de signifiants» qui tourne dans l'inconscient, aucun signifiant ne fixe l'identité du sujet, l'existence de ce dernier est soutenue par la mort. Il fallait donc interpréter la phrase gnomique de Freud en inversant le sens qu'il lui a donné: «Où c'était, je dois devenir»; car en effet: «Je pense où je ne suis pas» (E. 517). L'être impensable du sujet est le «Je suis où je ne pense pas» (*Ornicar?*, n° 29, pp. 13-14).

Interrogeons-nous un instant. J'ai montré que plusieurs des textes lacaniens cités ici font écho à ce qui s'écrit de plusieurs côtés sur l'aporie du concept de sujet. La difficulté n'est pas là. Ce qui fait problème, c'est le concept de sujet inconscient. L'expérience analytique nous impose évidemment de reconnaître la part d'inconscient qu'il y a dans le sujet, et donc d'assigner au sujet également *un* lieu dans l'inconscient. Mais peut-on à ce point discrediter le *je* sans déclarer pathologique toute l'existence, tout savoir, celui de Lacan excepté, bien entendu? Et le mot même de pathologie a-t-il encore un sens s'il n'est plus un signe diacritique? Comment justifier, dans cette conception, la pratique psychanalytique? Que reste-t-il de ce sur quoi Lacan avait au début porté l'accent: le passage, par l'analyse, de la parole vide à la parole pleine? Il est d'ailleurs frappant que ce que Freud s'est ingénié à élucider quant aux conflits psychodynamiques soit pratiquement absent des ÉCRITS.

La thèse lacanienne concernant l'inconscient implique que le langage, identifié au discours, ne parle que de lui-même. Et ce qu'il peut alors dire à haute voix, par la bouche du *je*, n'est que la couverture trompeuse du néant du sujet. Le *je* ne produit que des fantasmes, qui le défendent contre ce néant, ainsi que Lacan le dit quelque part. La satisfaction du désir ne le soutient ni ne le creuse; elle trompe un moment son néant non encore reconnu.

Personnellement, je souscris à cette phrase de Lacan: «Ce qui est proprement de l'ordre de l'inconscient, c'est que ce n'est ni être ni non-être, c'est du non réalisé» (Sém. XI, 32). Mais je préfère en infléchir le sens: la non-réalité se réalise un peu dans le *je* qui prends la parole et noue des relations humaines. Bien sûr, l'idée que je propose implique un autre conception de l'inconscient et du sujet, - celle de Freud, amendée par les importantes contributions de Lacan auxquelles j'ai reconnu ma dette.

Antoine Vergote







# Grise ou Or : La Théorie

par Charlotte HERFRAY \*

*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie  
Und grün des Lebens goldner Baum.*  
GOETHE, *Faust* 2036-2037

Dans le TRÉSOR LÉGENDAIRE DE L'HUMANITÉ, l'historien anglais Sir James Frazer parle du *Rameau d'Or*, titre qu'il a par ailleurs retenu pour une partie importante de son oeuvre. Comme Goethe, il est sensible au signifiant "or", dont les connotations renvoient à l'évocation d'un objet précieux entre tous, un trésor en quelque sorte.

Quel est donc ce trésor que représente l'or dans beaucoup de contes et légendes qui sont des métaphores de la Quête? Un trésor, c'est ce que l'on cherche, ce que l'on désire. Il faut beaucoup "labourer" pour extraire quelques pépites, comme le disait le fameux laboureur à ses enfants. Toutefois le diable murmure à l'écolier que l'or n'est pas dans l'étude... mais c'est le diable qui le dit! Car comment peut-on ne pas chercher à savoir? Que ce soient les échafaudages théoriques de l'enfant à propos de la sexualité, le rêve messianique des idéologues voulant établir un nouvel ordre du monde ou les élaborations des chercheurs référées à ce qui existe, notre esprit habité de questions ne cesse de tisser des toiles signifiantes pour recouvrir ou découvrir les mystères des phénomènes qui nous entourent. Toute recherche représente la tentative éperdue de prêter sens au monde; toute recherche est un effort pour comprendre, connaître et maîtriser quelque chose des énigmes de l'existence, afin de se protéger contre la détresse de l'intérieur et les menaces de l'extérieur, dès lors que notre esprit a été touché par l'amour du Symbolique.

La culture scientifique - sur le versant de la *scire* - ouvre la voie vers le savoir; la culture narrative - sur le versant de la *sapience* - ouvre la voie vers la sagesse. Les discours scientifiques nous contraignent à une initiation aux langages scientifiques, les discours sapientiels nous invitent à déchiffrer les métaphores dont sont composés les récits de la tradition orale. Les contes et les légendes parlent d'autre chose que d'eux-mêmes: ils sont riches de significations, et leurs commentaires interprétatifs font émerger des discours plu-

---

\* Psychanalyste, Strasbourg.



riels qui offrent une relative possibilité de mise en ordre du chaos existentiel. Ils font partie du trésor symbolique disponible, que les humains ont à acquérir pour pouvoir vivre et mourir autrement que des bêtes. Le trésor légendaire et le déchiffrement de ses métaphores nous invitent à un travail d'interprétation.

Dans le chapitre qu'il consacre au gui, parmi la somme d'écrits qui constituent son TRÉSOR LÉGENDAIRE DE L'HUMANITÉ, Frazer nous informe que cette plante jouait un grand rôle dans les récits de la tradition orale des cultures ayant pour coutume de fêter la lumière lorsqu'elle part ou lorsqu'elle revient, à savoir lors des fêtes solsticiales de l'été et de l'hiver. La cueillette du gui y était effectivement une coutume, un temps fort venant ponctuer le déroulement des saisons autour de ce phénomène majeur: le départ ou le retour de la lumière qui marque le cycle du temps. La plante permettait en outre de se protéger contre l'adversité. Encore fallait-il savoir ce que parler veut dire et accéder au sens des rites proposés. Mais le sens ne s'invente pas: il faut, pour qu'il survive, que des mots en soient *dits* par quelqu'un afin d'en perpétuer la transmission; les coutumes s'étiolent et meurent dès lors que leur sens se perd parce que plus personne n'en parle. Ce sont les récits sapientiels qui enchantent l'âme et la tirent hors de «la vallée de l'ombre et de la mort».

Pourquoi le gui? Le gui a des baies couleur jaune paille, et Virgile déjà soulignait que la plante toute entière était *dorée*. Elle était suspendue en divers endroits des habitations, notamment à l'entrée, et il est spécifié que «quand arrive le mois de juin, les regards sont attirés et éblouis par l'éclat métallique du feuillage». Le gui était aussi suspendu devant les étables et les écuries car il avait une fonction de protection contre la sorcellerie.

Transversalement à la diversité des us et coutumes, la fonction du gui vient évoquer ce «quelque chose» qui symbolise la vie précieuse et pérenne. Nous entendons que cette pérennité n'est pas exempte de changements. Le gui permettait de signifier, de façon générale, la protection de la vie contre les menaces maléfiques. En outre, placé sous l'oreiller d'un dormeur, il était admis qu'il pouvait avoir une influence sur les rêves de celui-ci et ouvrir les arcanes des mystères, favorisant l'accès du rêveur aux «trésors enfouis sous terre» (selon la jolie formule de Frazer). Protection et connaissance sont ainsi liées à ce que le gui représentait. Il était le signifiant d'un recours possible, un garant de la défense, une métonymie du sacré, le symbole d'un savoir protecteur. Rappelons que, chez les Gaulois, il était également cueilli avec une faucille d'or.

La tradition orale qui constitue la culture narrative passe de sujet à sujet, et le destinataire file la métaphore selon les systèmes d'entendement dont il est habité. Roland Barthes disait fort justement qu'il y a «des allées du symbolique qu'il faut avoir parcourues» pour entendre certaines choses et pour pouvoir accéder à certaines significations; une telle position fonde la nécessité d'une initiation, où le sujet, son désir et son expérience, jouent un rôle important. La tradition orale offre des récits sapientiels qui constituent une richesse symbolique. Et une société court le risque de pauvreté, et même d'indigence symbolique, dès lors que le courant de la tradition orale s'appauvrit et s'épuise. Celle-ci est toujours dite par les aînés mais, pour être entendue, elle exige questionnement et attention chez les plus jeunes.



Notre temps ne tient pas en très grand honneur la culture narrative : il met au premier plan la culture scientifique qui, comme nous le savons, ne laisse guère de place au sujet. La culture scientifique privilégie les discours formels et l'écriture, au détriment de la parole qui désigne l'usage personnel qu'un sujet fait de la langue. Or toute parole présuppose d'une *adresse*, d'un destinataire, et elle "*expose*" son destinataire.

Selon l'époque et le développement des sciences et des techniques, l'une ou l'autre de ces cultures sera donc valorisée. Les deux cependant nous sont indispensables. La transmission de la culture scientifique, répétons-le, ne passe pas forcément par la parole d'un destinataire qui s'adresse à un destinataire. L'enseignement didactique est le plus souvent un discours impersonnel, centré sur la transmission des savoirs plus que sur l'acquisition des connaissances par un sujet. Les savoirs sont des constructions symboliques formelles, auxquelles le mot allemand de "*Wissenschaft*" correspond fort bien. Ce qui se transmet est proposé comme un ensemble de signes auxquels il est possible d'accéder sans médiateur : l'autodidaxie en est une illustration. Et nous savons que cette dernière produit le plus souvent de faux savoirs, enrobés d'erreurs, immergés dans les fantasmes de l'autodidacte, imprégnés de croyances et d'idéologie. Les énoncés formels sont souvent figés, favorisant la soumission aveugle à la lettre. Mais la lettre peut être morte.

La richesse de l'expérience vécue - *das Erlebnis*, en allemand - n'est souvent guère articulable au savoir formel qui fait l'objet de l'enseignement. Comment rendre à cette expérience droit de Cité? Des lectures différentes, commentées et confrontées à une pluralité d'interprétations (entraînant toujours bien entendu les risques de la "*disputatio*"), sont un mode d'initiation à la diversité des points de vue, diversité qui peut être très enrichissante. C'est ce qui se passe quelquefois dans certains cartels : cela dépend de ce que supportent leurs membres. L'hétérodoxie est difficile, mais elle ouvre des perspectives symboliques nombreuses: encore faut-il savoir quelle est notre demeure épistémologique, car on ne peut tout mélanger, tout n'est pas équivalent.

Le pape vient de prêcher l'unité de la théologie lors d'un de ses derniers voyages en Amérique du Sud. Un tel discours radicalise le règne de l'orthodoxie. Pour ma part, ma famille serait plutôt celle des théologies plurielles, non oecuméniques mais divisées, en rupture, à condition toutefois qu'elles soient rigoureusement référées, chacune, à l'ensemble des autres. Car chacune marque la limite de l'autre. La pensée, comme la sexualité, fondent notre identité singulière. La rigueur en matière de pensée est, de ce fait, indispensable pour que nous sachions à quelle famille épistémologique nous appartenons, et nous permettre ainsi de lutter contre les dérives. Les dérives conduisent à l'illusion, voire à l'hérésie; ce sont des formes subtiles de délire.

La richesse de l'expérience vécue peut aussi être écrasée et minimisée par les conclusions auxquelles est arrivé un maître "*supposé savoir*"; ces conclusions constituent alors, pour le destinataire, une connaissance *empruntée* à l'expérience d'autrui. On peut ainsi emprunter ce qu'on appelle en allemand "*eine Erfahrung*" : celle-ci vient alors tenir lieu de connaissance, par aliénation d'un sujet à l'amour de l'autorité du maître. Une telle substitution favorise la paraphrase et la répétition, la prise à son compte du discours d'un Autre. Un Autre *supposé savoir*, sans possibilité de "*scilicet*". L'acte d'apprendre glisse de ce fait subtilement vers la mise en place d'un *apprentissage* où le sujet n'est plus sollicité



dans son aptitude à "prendre" en tirant la leçon de son expérience propre, mais dans son aptitude à prendre à *son compte* le discours d'un Autre. Se renforce ainsi la coupure entre le savoir, la connaissance, le sujet et son expérience.

Ceci conduit à trois questions. La première: hormis les savoir-faire techniques, peut-on apprendre quelque chose à quelqu'un? La seconde: que représente le savoir pour un sujet, c'est-à-dire de quels investissements fantasmatiques est-il l'objet? Et la troisième: la sanction sociale des savoirs vient-elle garantir une connaissance personnelle ou une aptitude à répéter un discours savant?

Mais ceci est une vieille histoire, jamais résolue. C'est le problème sans cesse renouvelé de toute transmission de savoirs (dont le pivot est l'acte d'un maître en lieu et place de destinataire), et de toute acquisition de connaissances (dont le pivot est le sujet destinataire). Platon, dans *LE MÉNON*, se moque des "petits maîtres" qui répètent le savoir d'un autre et qui ne trouvent pas en eux-mêmes les arguments pour le soutenir. Mais comme il croit à la réminiscence en matière de savoir, il fausse pour nous les données du problème.

Au Moyen Age, savoir consistait à savoir ce que savaient les maîtres. Tout mode de pensée non conforme à l'enseignement officiel sentait le soufre. Il suffit de se souvenir des grandes querelles à propos de l'enseignement d'Aristote, autour de personnages tels que Pic de la Mirandole et Giordano Bruno par exemple. Leur enseignement fut interdit, car non conforme, voire subversif, par rapport à l'enseignement de plus en plus sclérosé et scolastique de l'Alma Mater. Pourtant, ils étaient entendus par quelques esprits éclairés de leur temps, qui avaient le courage d'assumer leur hétérodoxie. Encore couraient-ils le risque du bûcher.

La soumission aveugle aux discours des maîtres produit de la paraphrase et de la répétition; elle privilégie l'orthodoxie, l'utilisation rhétorique et formelle des concepts, ainsi que le recours à l'usage d'un vocabulaire que n'importe qui peut "ânonner". De nos jours, il suffit, pour s'en persuader, de regarder la télé et de lire certains journaux où les mots veulent dire n'importe quoi et où les vers de Goethe ne peuvent pas ne pas venir à l'esprit. Je cite :

*Denn eben wo Begriffe fehlen,  
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.*  
(Là où les concepts manquent, les mots se présentent.)

On peut à la limite parler d'abondance, paraître savant et tenir un discours parfaitement creux, c'est-à-dire indigent du point de vue du Symbolique. On peut aussi tenir un discours totalement schizophrène, et s'y complaire. Un discours peut être vide de sens tout en prétendant au sens. Le jargonage est un art fort répandu. Notre temps ne cesse de mettre en exergue les problèmes de communication...; or c'est un temps où il y a rarement de vrais échanges entre des sujets questionnants et différents.

Le jargonage n'est pas de mise dans la culture narrative, car dans celle-ci la richesse métaphorique est sous-tendue par le lien que le sujet peut faire avec sa propre expérience (au sens de *Erlebnis*). Les «allées du symbolique qu'il faut avoir parcourues» impliquent un travail d'acquisition; or acquérir c'est payer, c'est "prendre de la peine". Si tel n'est pas le cas, il y a transmission d'un discours formel qui, au pire, recouvre savamment de l'ignorance et dont le sujet ne pourra rien faire en son nom; c'est-à-dire que - à partir d'un capital



symbolique dérobé mais pas acquis - il ne sera pas en état de *créer*. La culture narrative se réfugie actuellement dans certaines lettres, comme dans la poésie, dans certains "grands" textes littéraires - dont la fraîcheur signifiante nous frappe comme si l'auteur s'adressait à nous personnellement; on dira d'ailleurs que ces textes *nous parlent*; ces bribes de grands textes font souvent associer les patients sur le divan.

En fait, certaines théories peuvent aussi nous parler... C'est pourquoi il y a lieu de pondérer ce que j'ai dit plus haut : un sujet peut très bien retrouver dans tel ou tel discours théorique des résonances où sa propre expérience intime et personnelle est interpellée. Il lui reste alors à faire un long, très long chemin pour rendre vie à cette *Wissenschaft* dont il est épris, et ses premiers pas ne peuvent être exempts de jargonage: il faut bien faire ses gammes! Mais pourquoi aimons-nous la théorie? Cette question renvoie au fait que nous aimons souvent celui qui en est l'énonciateur, dans la mesure où ses énoncés sont vivifiés par une énonciation initiatrice qui nous laisse entendre quelque chose qui *compte* pour nous.

Quelques mots à propos du discours psychanalytique. Disons d'abord que j'ai toujours pensé qu'il était sage de distinguer la théorie et l'expérience de la cure. La première constitue une *Wissenschaft*, alors que la seconde est une expérience ineffable dont rien ne peut être dit (une *Erlebnis*), sauf dans l'après-coup où elle se transforme, par le moyen des mots, en une *Erfahrung*. L'appropriation du discours psychanalytique est chère, car le prix n'est pas que d'argent : ce discours nous concerne dans notre "chair" même. Aussi bien, reposant sur trois piliers : celui de la théorie, celui de l'expérience ineffable et celui de l'expérience médiatisée par le langage, l'appropriation de ce discours comporte des tâtonnements et une errance, souvent douloureuse, pour tenter de référer quelques étapes de nos découvertes singulières au corpus freudien.

La particularité du discours psychanalytique est qu'il relève aussi bien d'une théorie qui peut être enseignée que d'une expérience qui n'est pas transmissible. C'est ce qui permet à Karl Popper d'affirmer que la psychanalyse n'est pas une science. Cela se discute. Mais ce qui ne se discute pas, c'est le fait qu'elle est une théorie fiable, issue du cadre de la cure et faite pour éclairer le cadre de la cure. Comme celle-ci est essentiellement une cure de *parole*, le discours psychanalytique prend place et rang dans la culture narrative: ne pouvant d'aucune manière être classé dans les sciences dont l'objet relève de l'oeil, il est difficile d'argumenter sa scientificité (Joël Dor parlera d'«a-scientificité»); mais on ne peut guère nier le fait que ce soit une théorie fiable, et dont l'exactitude ne cesse de s'affirmer dans le cadre de la clinique, tout en échappant à qui n'a pas éprouvé, dans son être le plus intime, cette déchirure qui se révèle à travers l'expérience de l'inconscient et que la cure, justement, permet : hors de l'univers du langage et de la parole d'un sujet singulier, lors de l'expérience du divan, pas de discours psychanalytique. Et pas de connaissance analytique s'il n'y a pas de lien entre cette expérience - d'abord ineffable, pour être ensuite éventuellement mise en mots - et le corpus freudien: cette connaissance en effet charrie de la chair.

Le discours analytique peut malheureusement se réduire à un savoir auquel les êtres adhèrent comme à une croyance, une leçon bien récitée mais non recréée. C'est ainsi que se met en place un texte figé, "gris" au sens faustien, sans cette aura d'or qui en fait une promesse et une perspective vivante pour un sujet, en ce qu'elle nourrit sa quête personnelle et



lui permet de faire ses propres trouvailles: ces pépites précieuses, non aliénables, tirées des scories de son propre inconscient (Freud).

C'est sur le divan que s'origine encore et toujours l'exactitude de la théorie. Le divan permet d'en retrouver invariablement le jaillissement originel: *der Ursprung*, comme le laisse entendre le terme allemand. La théorie psychanalytique est une théorie de la vie qui parle en nous, au plus profond de la bête que nous ne sommes pas. Elle ne cesse de naître et de renaître dans le cadre du dispositif analytique. C'est bien pourquoi nous butons tous sur son enseignement. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne va pas tenter de l'enseigner, mais c'est toujours avec grand risque. En effet, nous constatons souvent bien des dégâts et bien des déviations, car si nous savons à peu près ce que nous avons dit, nous ne savons jamais ce qui a été entendu à l'intérieur du capital symbolique d'un sujet en proie à ses fantasmes et à sa volonté de puissance.

La clinique étant au premier chef une *expérience*, on peut se demander si la théorie ne vient pas parasiter ce temps précieux, irremplaçable. Ce que nous constatons, c'est qu'elle vient souvent nourrir les résistances et brouiller les cartes, en minimisant la rencontre avec le "roc de la castration" et en sauvegardant un *plus* de maîtrise. Le savoir théorique n'est rien, mais pourtant la théorie est nécessaire pour éclairer la clinique afin qu'elle soit autre chose qu'un amas de mots. Or ce savoir, souvent, sert de parure, voire de parade ou de paravent.

La clinique psychanalytique est menacée de déviation si elle n'est pas référée à une théorie, dont l'acquisition n'est jamais achevée. Mais nul ne peut faire l'impasse sur l'expérience de la cure qui fonde la lecture du cartouche de sa propre vie et l'expérience de la butée sur le roc de sa propre castration - laquelle nous attend toujours là où nous ne le croyons pas. Or la théorie peut écraser la clinique dès lors qu'elle sert de paravent à un sujet épris d'un discours sans chair, lequel devient alors un reliquat de la sève qui nourrissait l'arbre porteur du rameau d'or. En effet, c'est peut-être dans le cadre de la recherche analytique que la phrase de Goethe, mise en exergue de mon propos, va se révéler discutable. La spécificité de la culture psychanalytique est comme la vie: ni pensées seules, ni actes seulement, mais rapport dialectique - jamais achevé - de nos créations personnelles à une référence fonctionnant comme le discours d'un *Autre*, médiatisant notre rapport à nos actes et permettant l'échange avec d'autres, confrontés eux aussi à une expérience clinique référée au même corpus, celui de Freud et de Lacan. Peut-être est-ce ainsi que nous accédons à une hétérodoxie référée et éclairée.



Un mot pour finir: une *Ursprung* nous "saute" toujours à la figure; nous ne cessons d'être surpris, notre aveuglement témoignant de notre propre humanité et de notre propre errance. Trouver sa propre praxis ouvre la voie difficile d'un rapport sans cesse renouvelé au référentiel freudo-lacanien, entre, d'une part, une orthodoxie radicale menacée de frilosité, de totalitarisme ou d'ésotérisme et, d'autre part, une hétérodoxie menacée par toutes sortes de dérives dès lors que nous perdons la rigueur dans la référence aux hypothèses théoriques fondatrices, dans la confrontation aux énigmes de la clinique.



En fait, l'opposition susurrée par Méphisto, dans FAUST, ne s'avère pas tout à fait exacte : car la théorie peut elle aussi être vert et or, comme les fruits de l'Arbre de la Connaissance, discours d'un Autre qui nous vivifie, discours que nous avons le devoir de transmettre sans en altérer la spécificité, sans le vider de sa richesse et de son questionnement, mais avec tous les risques que comporte une telle entreprise.

Le commerce avec les aventures du désir nous enseigne qu'il y a des façons mortelles de vivre et des façons vivantes de théoriser. Il y a des vies grises et des pensées en or... Ce n'est ni dans l'une ni dans l'autre que réside la nuance, c'est dans notre rapport à l'une et à l'autre. C'est ce rapport, effet du désir qui nous habite, qui commande cette lassitude blasée enjoignant à l'esprit de fermer les yeux, ou cet étonnement du premier matin, encore et toujours renouvelé, qui tonifie le regard et la pensée par un "oui" confiant.

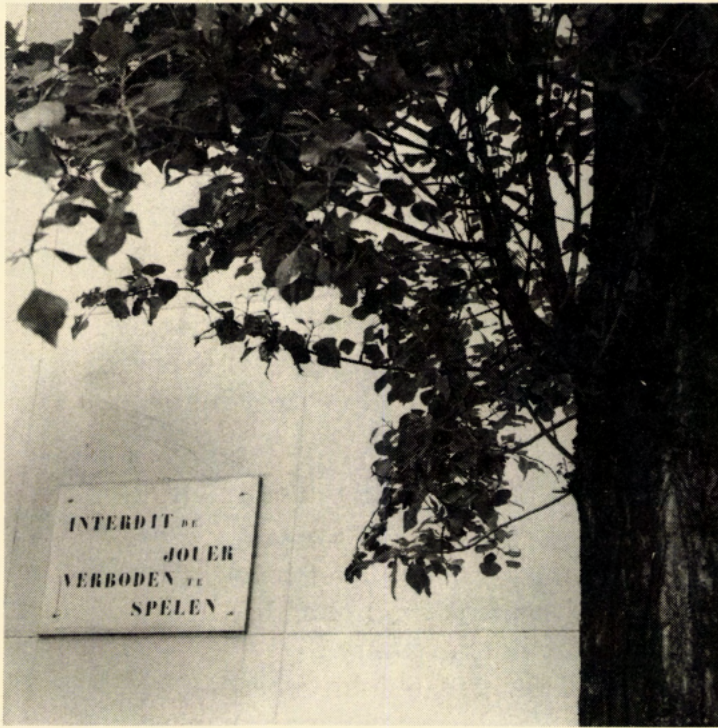
*Charlotte Herfray*





EE-SAW sacradown,  
Which is the way to London town?  
One foot up and the other foot down,  
That is the way to London town.





INTERDIT DE  
JOUER  
VERBODEN TE  
SPELEN



**S**o you want to write a fugue ?  
You've got the urge to write a fugue,  
You've got the nerve to write a fugue,  
So go ahead and write a fugue that we  
can sing.

**P**ay not heed to what we've told you,  
Give no mind to what we've told you,  
Just forget all that we've told you,  
An the theory that you've read.  
For the only way to write one,  
Is just to plunge right in and write one.  
So just forget the rules and write one,  
Have a try, yes, try to write a fugue.

**S**o just ignore the rules and try,  
And the fun of it will get you,  
And the joy of it will fetch you,  
It's pleasure that is bound to satisfy.  
So why not have a try ?  
You'll decide that John Sebastian  
Must have been a very personable guy.

Glenn Gould

















**PEETERS**  
**BONDGENOTENLAAN 153**  
**LEUVEN**