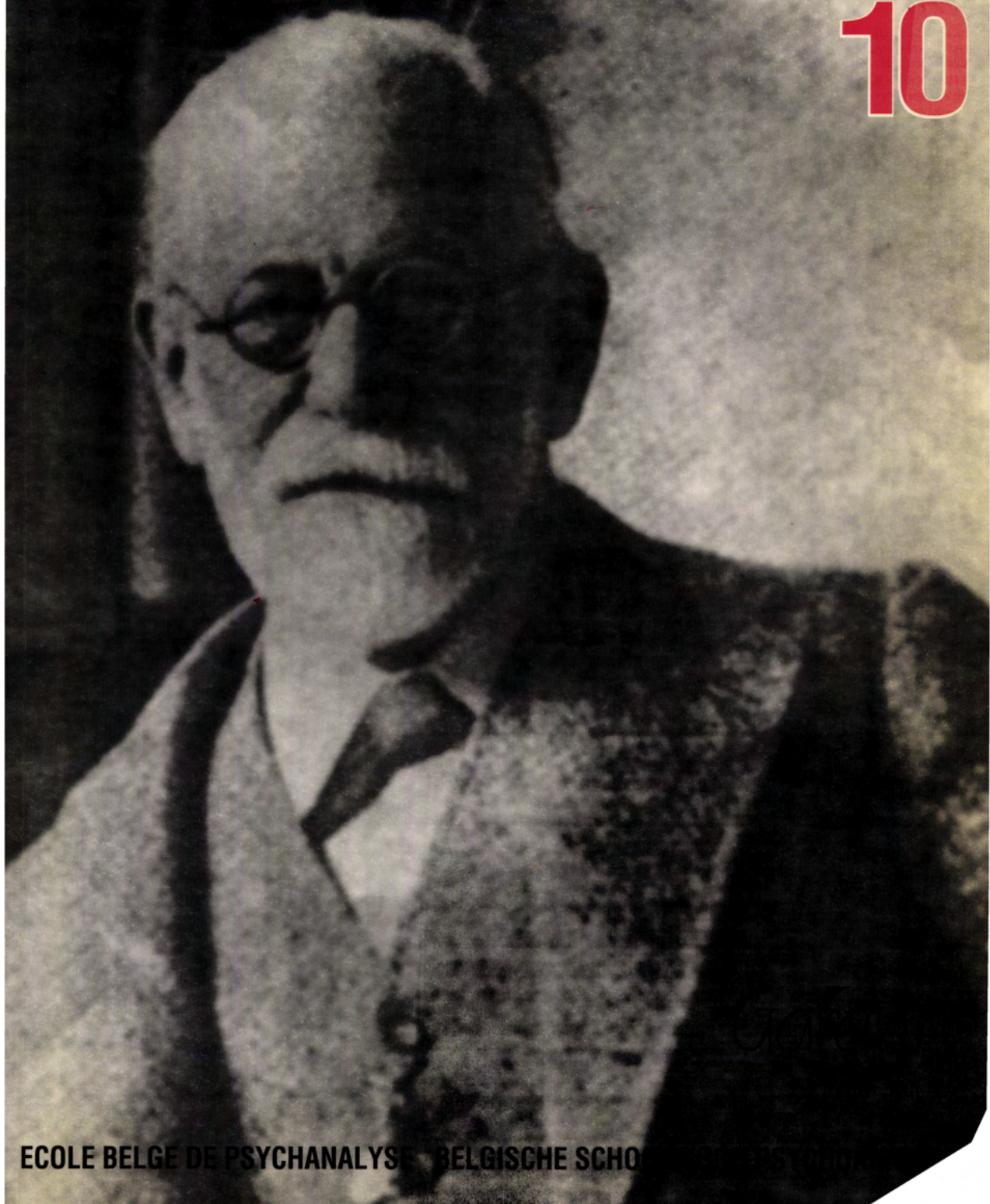


# PSYCHOANALYSE

10



ECOLE BELGE DE PSYCHANALYSE - BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHANALYSE

---

# PSYCHOANALYSE

---

Revue de l'Ecole Belge  
de Psychanalyse

Paraît une fois l'an

Tijdschrift van de Belgische  
School voor Psychoanalyse

Verschijnt één maal per jaar

## Direction

Bernard ROBINSON - Johan DE GROEF

## Directie

## Conseil de rédaction

Jozef CORVELEYN, Johan DE GROEF, Lili DE VOOGHT, Jean FLORENCE,  
Jean-Noël LAVIANNE, Joachim NAHL, Marie-Dominique ROBIN,  
Bernard ROBINSON, Philippe VAN HAUTE, Ria WALGRAFFE.

## Redactieraad

*Le courrier est à adressé à:*

Psychoanalyse  
18, chaussée de Verviers  
B-4910 Theux  
(Belgique)

*Correspondentieadres:*

Psychoanalyse  
Zennelaan, 35  
B-1800 Vilvoorde  
(België)

A partir du n° 11, le Conseil de Rédaction demande aux auteurs de fournir deux copies de leur texte accompagnées d'une disquette. Le texte ne doit pas être mis en page (césures, etc.), excepté la séparation des paragraphes. Les notes de bas de page doivent être limitées au maximum; les références seront données entre parenthèses dans le texte (titre de l'ouvrage ou nom de l'auteur, année d'édition et page): ces informations renvoient à la bibliographie, placée en fin d'article.

Vanaf nummer 11 vraagt de Redactieraad aan de auteurs steeds twee kopies van hun tekst samen met een diskette te bezorgen. De tekst moet niet opgemaakt zijn, wel dient de onderverdeling in alinea's duidelijk aangegeven. Voetnoten dienen beperkt te worden tot het minimum; de referenties worden in de tekst tussen haakjes vermeld (titel van het werk of naam van de auteur, publicatiedatum en pagina): deze gegevens verwijzen zo naar de bibliografie op het einde van het artikel.

*Conditions d'abonnements:*

(hors membres de l'Ecole)

**850 FB**

par année (1 numéro)

A payer par versement sur  
le compte bancaire n°

734-4291103-26

de

Garant Editeurs s.a.

Tiensesteenweg 83

B-3010 Kessel-Lo (Louvain)

Belgique

Un abonnement concerne  
au moins 3 numéros successifs.  
Prix d'un seul numéro: 960 FB.*Abonnementsvoorwaarden:*

(voor niet-leden van de School)

**850 BF**

per jaargang (1 nummer)

Te betalen door overschrijving  
op bankrekening nummer

734-4291103-26

van

Garant Uitgevers n.v.

Tiensesteenweg 83

B-3010 Kessel-Lo (Leuven)

België

Een abonnement geldt voor  
minstens 3 opeenvolgende jaargangen.  
Prijs voor een los nummer: 960 FB.

© 1996

Ecole Belge de Psychanalyse

Garant Editeurs s.a.

et les auteurs

Les opinions exprimées dans les  
articles n'engagent que leurs auteurs.Les auteurs dont le nom est suivi  
d'une astérisque ne font pas partie  
de l'Ecole Belge de Psychanalyse.Toutes reproductions et/ou publications d'un  
extrait quelconque de cet ouvrage, par quel-  
que procédure que ce soit et notamment par  
voie d'impression, photocopie, microfilm, ...  
sont interdites, sauf autorisation écrite préala-  
ble de l'auteur et de l'éditeur.

Belgische School voor Psychoanalyse

Garant Uitgevers n.v.

en de auteurs

Artikels verschijnen onder de  
verantwoordelijkheid van de auteurs.De personen wier naam aangeduid is  
met een \* maken geen deel uit van de  
Belgische School voor Psychoanalyse.Niets uit deze uitgave mag worden verveel-  
voudigd en/of openbaar gemaakt door middel  
van druk, fotocopie, microfilm of op welke  
wijze dan ook zonder voorafgaande schrifte-  
lijke toestemming van de auteur en van de  
uitgever.

ISBN 90-5350-507-5

La conception et la réalisation de  
la couverture sont de Francis MARTENS.De omslag werd ontworpen door  
Francis MARTENS.

---

# PSYCHOANALYSE 10

## 1996

---

---

### Contenu - Inhoud

---

Editorial	5
Editoriaal	7
De la technique analytique <i>A. Vergote</i>	9
Functioneert geloof op dezelfde wijze in psychoanalyse en religie? <i>P. Vandermeersch</i>	23
Geen Meester in Eigen Huis <i>F. Van Coillie</i>	35
Le jeu de la remémoration et du transfert dans la cure <i>B. Robinson</i>	49
Rite de possession et théâtre ou De la vérité du théâtre <i>T. Rivera</i>	69
Le Langage sans Mots des Maladies et de leur Remèdes Entretien avec Pierre Benoit <i>J.P. Liauzu &amp; M. Bien</i>	91
Heinrich von Kleist, metafoor en fantasme "Bis es für dich ein Glück sein wird, zu wissen" <i>D. Devreese</i>	111
Ecouter: laisser place à l'étrangeté <i>T. Snoy</i>	137



---

## Editorial

---

L'expérience psychanalytique nous engage dans les effets de la parole. Penser, dire, écrire cette expérience nous dégage de son immédiateté et nous oblige à la transformer. Pour le psychanalyste, écrire permet des déplacements sans lesquels il prend le risque de se trouver enfermé dans sa pensée. L'écriture est une médiation pour cette pensée, elle s'adresse à d'autres, elle est censée rejoindre leur expérience. Le texte «psychanalytique» opère ainsi un double déplacement: celui qu'informe la langue quand elle se fait écriture, et celui qu'induit le lecteur potentiel en tant qu'il lira toujours autre chose que ce qu'on a déjà pensé.

L'écrivain et le lecteur sont liés dans un acte commun où chacun a son rôle. À l'écrivain le travail, parfois pénible, d'assujettissement de son expérience à la signifiante du langage, comme dit Roland Barthes. Dans l'acte d'écrire, il met en crise l'énonciation, il se met en souffrance comme sujet. Et c'est dans le texte, autre tissu pour sa pensée, qu'il redécouvre l'expérience. Il se redécouvre autre dans les entrelacs des sons, des mots et des phrases écrits. Développements inattendus, suspension surprenante, interstices des silences obligés: l'expérience analytique se réinvente et sort de l'intimité du cabinet.

Même si le texte est **une arme contre le temps, contre les roueries de la parole**, s'il donne à l'expérience analytique une productivité, il est aussi pour l'auteur une épreuve. L'écriture exige une contention.

Au lecteur la jouissance. Freud avait compris ce rapport étroit entre la lecture et le plaisir subreptice; il avait saisi l'érotisme de l'acte de lire. Que veut celui qui lit? demande Paul-Laurent Assoun. Le pouvoir du texte est qu'il légitime toutes les folies aux yeux du lecteur, le temps de la rencontre du texte. L'extériorité du lecteur, dans l'acte d'écrire, n'est que provisoire et apparente. Il est lui aussi dans le langage et, quand il s'agit d'un texte qui s'adresse à des psychanalystes, il est lui aussi dans l'analyse. Son plaisir, son économie de travail, paie l'écrivain de sa peine et rehausse son effort d'une valeur sociale, partagée. Par le texte, en tant qu'il est à la fois écriture et lecture, le sujet se pluralise, se perd et se trouve. Le texte crée un lien social particulier.

On voit que l'un ne va pas sans l'autre: si l'auteur se soumet au travail de signifiante, comme dans le rêve, celui-ci ne s'accomplit vraiment que dans le plaisir du lecteur et dans les déplacements qu'il poursuit, comme dans le mot d'esprit. La différence, c'est qu'un texte, on peut toujours le modifier, le contredire, le discuter.

Le texte est un théâtre de production, pas de produits, où se rejoignent l'expérience de l'analyse, la subjectivité en question du psychanalyste qui écrit et les déplacements inattendus des lecteurs. Ecriture et lecture disent comment l'expérience psychanalytique travaille les psychanalystes. **La signifiante, lueur, fulguration des infinis du langage** fait son œuvre. Elle est plurielle et interminable.

Bernard Robinson

---

## Editoriaal

---

De psychoanalytische ervaring voert ons mee in de effecten van het woord. Deze ervaring denken, uitspreken, uitschrijven bevrijdt ons van haar onmiddellijkheid en verplicht ons om haar te transformeren. Schrijven laat de psychoanalyticus verschuivingen toe, zonder dewelke hij het risico loopt verstrikt te raken in zijn eigen denken. De schriftuur is een andere bemiddeling voor dit denken, zij richt zich tot anderen, zij wordt geacht bij hun ervaring aan te sluiten. De 'psychoanalytische' tekst brengt dus een dubbele verschuiving/verplaatsing teweeg: die welke de taal instelt wanneer zij schriftuur wordt, en die welke de potentiële lezer inbrengt, voor zover deze altijd iets anders zal lezen dan wat men reeds gedacht heeft.

De schrijver en de lezer zijn verbonden in een gemeenschappelijke act waarin ieder zijn deel heeft.

Het is voor de schrijver soms een pijnlijk werk om, zoals Roland Barthes zegt, zijn ervaring te onderwerpen aan de betekenisgeving van de taal. In de act van het schrijven, problematiseert hij de uitdrukking, doet hij zichzelf als subject lijden. En het is in de tekst, ander weefsel voor zijn denken, dat hij de ervaring herontdekt. Hij hervindt zich anders in het vlechtwerk van geschreven klanken, woorden en zinnen. Onverwachte ontwikkelingen, verrassende spanning, tussentijden van verplichte stiltes: de analytische ervaring herontdekt zich en verlaat de intimiteit van de praktijk. Zelfs al is de tekst een **wapen tegen de tijd, tegen de listen van het woord**, al geeft hij de analytische ervaring een productiviteit, toch is de tekst voor de auteur ook een beproeving. De schriftuur vereist een genoegzaamheid.

Aan de lezer het genot. Freud heeft de nauwe band tussen de lectuur en het slinkse plezier begrepen. Hij heeft het erotisch karakter van de act van het lezen gevat. Wat wil de lezer? vraagt Paul-Laurent Assoun. De macht van de tekst is dat hij, tijdens de tekstuele ontmoeting, alle gekheden in de ogen van de lezer legitimeert. De uitwendigheid van de lezer, in de act van het schrijven, is slechts voorlopig en ogenschijnlijk. Ook hij is in de taal en wanneer het gaat om een tekst die zich richt tot psychoanalysten, is ook hij in de analyse. Zijn plezier, zijn arbeidsgewin betaalt de schrijver met zijn leed en geeft zijn



inspanning een gedeelde sociale meerwaarde. Door de tekst, opgevat als schriftuur zowel als lectuur, vermenigvuldigt het subject zich, verliest en vindt het zichzelf. De tekst creëert een speciale sociale band.

Men merkt dat het één niet kan zonder het andere: als de auteur zich onderwerpt aan het werk van betekenisverlening, zoals in de droom, dan komt dit slechts tot zijn voleinding in het plezier van de lezer en in de verschuivingen die hij voortzet, zoals in de 'mop'. Het verschil is dat men een tekst steeds kan wijzigen, tegenspreken, bediscussiëren.

De tekst is een scène van producties, niet van producten, waar de ervaring van de analyse, de in-vraag-gestelde-subjectiviteit van de psychoanalyst die schrijft en de onverwachte verschuivingen van de lezers samenkomen. Schriftuur en lectuur tonen hoe de psychoanalytische ervaring de psychoanalysten bewerkt. **De betekenisgeving, schijnsel, flits uit het talig oneindige** doen hun werk. Zij is meervoudig en niet te beëindigen.

Bernard Robinson

---

## De la technique analytique\*

---

Antoine Vergote

---

Une des caractéristiques de l'Ecole Belge de Psychanalyse a été et est sans doute encore de s'opposer aux conceptions théoriques et à la formation pratique qui accordent la priorité thérapeutique à l'analyse du transfert. Nous privilégions la libre association et l'analyse des fantasmes et des figures du moi. Dans ces options, l'Ecole Belge de Psychanalyse poursuit son héritage lacanien. A cet égard, le «retour à Freud» que fait Lacan n'est pas une simple répétition, car Freud lui-même avait déjà pris le tournant vers l'analyse du transfert. Il nous faut donc justifier notre position, en faisant à notre tour et librement le retour critique à Freud.

Les grandes ruptures dans la première histoire de la psychanalyse résultaient tout à la fois d'un désaccord fondamental avec Freud sur les concepts théoriques de base et de l'intention de rendre la technique thérapeutique plus active; c'était le cas de Jung, d'Adler, de Rank. Depuis, les divergences et turbulences à l'intérieur du mouvement analytique engagent toujours en même temps les conceptions théoriques et techniques; songeons à Ferenczi, Mélanie Klein, à l'*ego-psychology*, à Lacan. La psychanalyse a toujours étroitement noué entre elles théorie et pratique. Les questions théoriques et pratiques se rejoignent dans l'interrogation sur ce qui est thérapeutique dans l'analyse, éventuellement dans le souci d'activer l'efficacité thérapeutique de celle-ci. Et si ce n'est pas pour des raisons d'ambitions personnelles, c'est en raison des divergences de conceptions théoriques-pratiques que des analystes se séparent.

Comme je l'ai dit, je crois que nous partageons généralement certaines conceptions essentielles touchant la pratique et sa justification. Et s'il y a des divergences importantes parmi nous, il y a eu en général assez d'esprit d'interrogation, nourri par la recherche personnelle, pour qu'on puisse écouter et comprendre l'autre. Notre principe lacanien prônant le retour critique à Freud a maintenu dans l'Ecole une unité mouvante suffisante. A ceux que gêne cet esprit de recherche, on peut rappeler que Freud lui-même l'a toujours pratiquée.

---

\* Exposé fait à la Journée de l'Ecole Belge de Psychoanalyse, Houthalen, 1992.

Ce que je voudrais maintenant faire ici, c'est reprendre à la base la question de ce qui est actif dans la cure analytique. A cet égard, il faut refaire un retour critique à Freud, instruits que nous sommes par l'histoire des dissidences et par les développements des sciences humaines.

### **La conception freudienne de la cure<sup>1</sup>**

En 1912, dans les *Conseils aux médecins*, Freud prend déjà position envers certains qui voudraient rendre l'analyse plus active. Il écrit apparemment pour ceux qui, comme lui-même, sont convaincus qu'une certaine sublimation doit nécessairement contribuer à la thérapie et qui sont tentés de la stimuler dans le but de rendre leur thérapie plus efficace. Il accepte même qu'en certaines thérapies on mêle «une bonne portion de suggestion à une part d'analyse», afin d'obtenir plus rapidement l'effet souhaité; mais il explique pour quelles raisons cette pratique active est contre-indiquée dans le traitement des névroses.

Replacée dans son contexte historique, la mise en garde de Freud prend toute sa signification. A ce moment, en effet, C.G. Jung est déjà en train de réinterpréter fondamentalement les concepts repris à Freud. Il conçoit la libido comme une puissance psychique englobante, tendue vers l'accomplissement des virtualités qui lui sont innées de par sa structure archétypale. Les formes symboliques en gestation dans la libido représentent le "subconscient" collectif, par nature commun à tout homme, mais auquel les différentes cultures donnent diversement des configurations expressives dans leurs mythes, rites, symboles et oeuvres artistiques. Tout en acceptant les idées freudiennes concernant le refoulement de la sexualité, Jung estime plus importante et plus néfaste la répression des tendances à symboliser que porte en elle la libido. En particulier l'homme contemporain occidental, héritier du culte de la raison et voulant dominer de très haut le subconscient, souffre des maladies psychiques qu'entraîne la répression de la libido. Le travail que doit faire le thérapeute, de concert avec le patient, doit donc consister, du moins pour une part importante, dans l'activation des virtualités symboliques refoulées.

Vu le prestige dont jouissait Jung auprès de Freud et de ses disciples, le procédé d'une thérapie plus active que celle de l'analyse freudienne ne pouvait manquer de séduire bien des analystes. Le crédit de Jung était d'autant plus grand qu'il se prévalait d'adapter sa technique aux malades psychotiques devant lesquels celle de Freud restait démunie. Plusieurs des disciples de Freud commençaient en outre à mettre en question les interprétations freudiennes des symboles, à leurs yeux outrancièrement réductrices.

1) Les pages qui suivent sont largement reprises à un travail qui était en cours au moment de la conférence citée à la première note, et qui sera publié au printemps 1996 sous le titre: *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation* (Paris, L'âge d'homme, Transition).

Confronté à la dissidence évoquée, Freud réaffirme avec force et justifie à nouveau la spécificité de la technique analytique qu'il a inventée. Le terme même de psychanalyse qu'il a forgé désigne en premier lieu la nouvelle technique qu'utilise le thérapeute. De cette manière Freud porte avant toute chose son attention sur *l'activité de l'analyste*. Le mot d'analyste le fait entendre : il analyse ; autrement dit : il décompose les productions psychiques du patient. Ce que fait ce dernier, c'est d'abord livrer ses productions psychiques en laissant passivement leurs liaisons cachées s'infiltrer dans son langage. L'association libre est l'équivalent verbal des symptômes névrotiques. Freud conserve ainsi un élément important de son ancienne conception concernant la thérapie par l'hypnose ou la suggestion : les mots se substituent aux actes symptomatiques. Ce qui est nouveau dans la technique analytique, c'est que, n'accordant plus d'effet thérapeutique suffisant à cette substitution, Freud impose une nouvelle tâche au thérapeute, et une tâche qui comporte en réalité une intervention plus active que celle d'induire directement l'expression verbale. En effet, ayant saisi les composantes psychiques inconscientes et sous-jacentes aux énoncés du patient, la tâche de l'analyste est de «porter à la connaissance du malade névrosé les incitations inconscientes, refoulées, qui existent en lui et, dans ce but, de mettre à nu les résistances qui s'opposent en lui à de tels élargissements de la connaissance de sa propre personne.» (*GW XII*, 183 ; notre traduction) Dans cette optique, *l'analyste fait l'analyse* du patient. Celui-ci est l'analysé au sens littéral du mot. Le terme d'analysant, actuellement en usage, implique donc un important changement de conception, au moins implicite. Le mot d'analyse prendra dès lors un sens partiellement différent de celui que définit Freud.

Pour comprendre le primat que Freud donne à l'activité de l'analyste, il faut remonter à l'origine de l'invention de Freud. Son auto-analyse en particulier lui a servi de modèle. Or l'application de ce modèle conduit à départager les deux rôles rassemblés dans l'auto-analyste. L'analyste devient l'agent de l'analyse, et le patient, celui qui est affecté par cette action. L'explication de la névrose donne son appui à ce dédoublement des rôles. Si la névrose résulte du refoulement dans l'inconscient, de la coupure donc entre représentations de désir pulsionnel et langage, il paraît logique d'attribuer au thérapeute la fonction de restituer la connexion entre les deux registres et de lever ainsi le refoulement.

Conscient que sa technique thérapeutique garde une part d'énigme, en 1905 Freud reconnaît que «le laïc», comprenant difficilement qu'on puisse guérir des perturbations morbides du corps et du psychisme (*Seele*) par les seules paroles du médecin, n'a pas entièrement tort de songer à de la «magie» (*Zauberei*) (V, 289). Cette expression se rapporte encore à l'effet qu'ont les interprétations de l'analyste. En dépit de ses convictions, Freud s'étonne apparemment lui-même de son explication de l'efficacité thérapeutique. En effet, comment la communication d'une interprétation peut-elle à ce point modifier la structure psychologique du patient ? C'est la question qu'on ne cessera plus

de poser à la psychanalyse, conçue comme “une prise de conscience” éclairée par l’analyste. En utilisant le mot de magie, Freud évoque effectivement une influence autrement directe que la transmission d’une connaissance. Dans sa théorie comme dans sa pratique, il entend néanmoins s’abstenir de pareille influence, équivalente à la suggestion. La hantise ne le quittera d’ailleurs jamais de différencier la psychanalyse et la suggestion. Mais en mettant en avant l’action de l’analyste, il prêtera toujours le flanc à ceux qui soupçonnent les interprétations d’être efficaces par leur part de suggestion.

Certes, on déformerait Freud en lui reprochant de méconnaître l’importance de l’affect dans la cure. Il a précisément créé sa technique de la libre association entre autres pour vaincre la résistance de l’affect à la guérison. Rappelons-nous qu’au départ il croyait que celle-ci avait lieu lorsque le patient, par le fait de raconter l’expérience traumatique, déchargeait émotionnellement (*abreagieren*) l’affect dont l’expérience était chargée. Soyons attentif à la manière dont Freud s’explique alors le processus: «dans le langage, écrit-il en 1895, l’homme trouve un substitut (*Surrogat*) à l’acte, substitut avec l’aide duquel l’affect peut être abrégé presque aussi bien.” (*GW I*, 87; notre traduction). L’acte — par exemple: de vengeance — prévient la formation du symptôme, et le langage, étant comparable à l’acte, peut ensuite se substituer au symptôme pour évacuer l’affect coincé dans le souvenir devenu inconscient du trauma. De toute évidence, il s’agit du langage en tant qu’expression des émotions éveillées par l’expérience traumatique remémorée. Comme Freud, on comprend parfaitement que la remémoration donne le branle à l’expression émotive, mais non pas que, par elle-même, cette expression modifie l’inscription dans le psychisme des souvenirs traumatisants. S’il a fallu repousser hors de la mémoire consciente l’expérience pathogène, il paraît effectivement improbable que le soulagement momentané par l’expression émotionnelle supprime les causes internes des souffrances, et on s’attend à ce que celles-ci poussent à répéter l’expression, voire les actes symptomatiques. C’est bien ce que Freud a rapidement observé et ce qui a appelé son attention sur la résistance de la maladie. Ayant par la suite éprouvé sa nouvelle technique, devant les difficultés et les échecs il insistera toujours davantage sur la nécessité de travailler sur les résistances. A plusieurs reprises il soulignera même que l’acceptation trop rapide des interprétations figure parmi les plus trompeuses des résistances (e.a. *GW XIV*, 12).

Les expériences récurrentes des résistances à la guérison continuent cependant de troubler Freud et ses disciples, même ceux qui ne remettent pas en doute les conceptions essentielles de la psychanalyse. Le problème de l’affect dans la cure analytique se pose alors avec insistance. En effet, si c’est de l’affect fixé aux représentations inconscientes qu’émane la résistance, comment la communication des interprétations de l’analyste peut-elle avoir suffisamment d’emprise sur cet affect? Ne faut-il pas mobiliser l’affect lui-même? La dichotomie freudienne entre langage émotionnellement expressif et prise de conscience des incitations inconscientes n’ouvre qu’un accès indirect à l’affect: à

travers les explications fournies par l'analyste. Ces questions remuent en particulier S. Ferenczi, le plus doué des disciples et celui dont les audaces spéculatives fascinent et mettent parfois mal à l'aise Freud. Très tôt Ferenczi incline à rendre plus active la technique analytique. En se détachant libidinalement de Freud, il prendra de plus en plus la liberté de poursuivre ses expériences et d'élaborer ses arguments en faveur de la technique active. Par la sollicitation et l'induction des expressions émotionnelles du patient, il veut rendre plus mobile sa structure psychique trop rigide, faciliter les libres associations, faire affectivement revivre les souvenirs traumatisants pour que, par cette véritable prise de conscience personnelle, le patient se libère de la force contraignante de l'affect attaché à ces souvenirs. Nous pouvons ainsi résumer les idées de Ferenczi: ce qui résiste à la cure analytique ne peut pas rester en dehors d'elle, mais doit trouver sa place en elle. Parce qu'il a soulevé de réels problèmes de principe subsistant chez Freud, Ferenczi continuera d'exercer une force d'attraction sur les analystes. On le sait, de nos jours certains renouent avec ses initiatives de technique active en utilisant même l'hypnose, non pas pour transformer par la persuasion les malades réfractaires, mais pour rendre les associations fluides, et les souvenirs réactualisés.

On comprend la méfiance de Freud pour la méthode active. Tout d'abord, en nécessitant la participation affective de l'analyste aux émois du patient, cette méthode s'écarte de la règle d'or de l'abstinence. Elle rappelle également l'ancienne conception de la guérison par les vertus cathartiques de l'expression affective. En rédigeant en 1914 *Remémoration, répétition et perlaboration*, Freud répond aux analystes qu'ébranlent les doutes sur l'efficacité de la technique analytique. Il est significatif, dans le contexte des questions agitées, qu'il commence par insister sur les raisons pour lesquelles il a abandonné l'hypnose. Il expose ensuite, en l'illustrant par des exemples, ce que l'expérience lui a appris: que souvent l'interprétation des résistances aux informations interprétatives rencontre elle-même une résistance tenace. Dans cette résistance, les malades répètent en acte les prototypes infantiles et inconscients au lieu de les remémorer, ou même en dépit des remémorations. Cette observation amène Freud à accentuer le travail que "l'analysé" lui-même doit accomplir pour se libérer de la contrainte de répétition. «Il faut laisser au malade le temps de s'enfoncer (*sich vertiefen in*) dans la résistance ignorée de lui, de la perlaborer (*durcharbeiten*), de la vaincre, pendant qu'en dépit de cette dernière, il poursuit le travail selon la règle analytique fondamentale.» (*GW X*, 135; notre trad.). Freud n'explique pas comment le malade fait la perlaboration. Il revient par contre régulièrement sur la part active que prend l'analyste dans ce travail. «Pour lui, le but reste la remémoration à l'ancienne manière, la reproduction dans le domaine psychique... Il se consacre à une lutte incessante avec le patient, pour maintenir les impulsions dans le domaine psychique, impulsions que le patient aimerait conduire vers l'[activité] motrice...» (p. 133; notre trad.). L'analyste luttera donc pour faire accepter ses interprétations et ses révélations des résistances, afin de combler les lacunes

dans les souvenirs. Indéniablement, Freud continue de concevoir le processus thérapeutique «à l'ancienne manière». Ce qui a changé, c'est la forte insistance sur la nécessité de «donner un nom à la résistance» (p. 114), afin de pouvoir faire accepter le langage que les interprétations donnent au refoulé. Ce qui est encore nouveau, mais également réintégré dans l'ancienne manière, c'est l'importance accordée au transfert comme mode par excellence de «répétition» des prototypes infantiles et inconscients, et donc comme résistance que l'analyste surmonte en l'interprétant inlassablement.

En 1918, au Congrès de Budapest, Freud le répète: «en nous servant du transfert [...], nous espérons atteindre ce but [vaincre les résistances] et faire partager par le patient notre propre conviction en lui montrant l'inutilité du refoulement établi dans l'enfance.» (*GW XII*, 184). A ceux qui voudraient donner à la thérapie la tâche active d'aider le patient à faire la psychosynthèse, Freud répond que cette idée est dénuée de sens. Les indications pulsionnelles libérées trouvent elles-mêmes immédiatement à entrer dans une nouvelle combinaison, écrit-il. Il ajoute que l'évolution de la pratique thérapeutique se fera dans un sens différent, dans le sens surtout que Ferenczi a indiqué: vers "l'activité" du psychanalyste. Remarque: il s'agit toujours pour Freud du psychanalyste; et il met activité entre guillemets.

Dans les *Nouvelles conférences* de 1932, Freud affirme n'avoir rien à modifier aux idées qu'il avait exposées quinze ans auparavant sur la technique. Et dans son dernier texte technique, *Analyse terminable et interminable* de 1938, il déclare avoir déjà suffisamment clarifié la question de savoir comment la guérison se fait par l'analyse (*GW XVI*, 65). Il préfère examiner les obstacles à cette guérison. Les recherches sur «l'homme aux loups» et les problèmes personnels et théoriques causés par Ferenczi font poser la question de savoir si l'analyste pourrait prévenir les rechutes dans la névrose en mobilisant les complexes précoces dont le patient ne prend pas conscience. Freud estime cette activation inefficace. Rendre conscient quelque chose du ça, corriger quelque chose dans le moi, lorsque les défenses de celui-ci sont figées (p. 54), — le but, la pratique et les justifications restent de toutes façons inchangés. Mais Freud le reconnaît: «Un substitut pour l'hypnose n'a jusqu'ici pas encore été trouvé; mais de ce point de vue on comprend les entreprises thérapeutiques, malheureusement vaines, auxquelles un maître de l'analyse comme Ferenczi a consacré les dernières années de sa vie.» (p. 74-75; notre trad.).

Freud construit toute sa théorie de la psychothérapie sur la dichotomie entre abréaction émotionnelle (catharsis) et interprétation. Ainsi il conclut encore *Remémoration, répétition et perlaboration* par cette phrase combien significative: «On peut le comparer [le travail analytique de la perlaboration des résistances], au point de vue théorique, à l'«abréaction» des charges affectives séquestrées par le refoulement et sans laquelle le traitement hypnotique demeurerait inopérant.» Freud a abandonné le traitement hypnotique pour deux raisons. Il observait que la résistance de la maladie rendait souvent cette

méthode inopérante. Il répugnait également à exercer la violence hypnotique sur le malade. Toutefois, le texte cité de *Remémoration...* montre que, dans le traitement hypnotique, c'est le patient lui-même qui fait l'essentiel de la thérapie: c'est lui qui se guérit par l'expression émotionnelle de ses avatars. La méthode active en psychanalyse voudrait à nouveau combiner ces deux aspects: mobiliser activement les expressions actives et émotionnelles du patient trop réfractaire, dans le dispositif classique de l'analyse, à la libre association.

La technique analytique que Freud invente et élabore progressivement, en même temps qu'il construit ses explications théoriques, n'impose aucune violence au patient, mais lui donne la liberté de parler et lui demande de prendre cette liberté, en lui enjoignant de s'abstenir de tout acte à l'intérieur de l'analyse. A l'ancien couple: induction hypnotique — auto-expression émotionnelle, se substitue maintenant le couple: écoute et interprétation — libres associations et assentiment aux interprétations communiquées. Le travail de l'interprétation que fait l'analyste remplace avantageusement la douteuse auto-guérison par l'expression de soi-même. L'activité du patient est d'abord de fournir involontairement les indices que saisira l'analyste instruit pour donner le langage aux représentations inconscientes. L'activité du patient est ensuite d'accueillir les énoncés qui lui font connaître ce qu'il ignore en lui-même. L'expérience des résistances fait ensuite insister sur le caractère de lutte patiente et tenace que prend souvent ce travail de l'analyste. Une telle expérience rend aussi attentif au travail psychique — perlaboration — que représente pour le patient le décrochage de ses formations inconscientes et l'acceptation réellement psychique, non pas seulement cognitive, des interprétations. Nous pouvons ainsi résumer la conception freudienne de la technique analytique: les interprétations suscitent les résistances, qui deviennent alors l'objet par excellence de l'interprétation; souvent les résistances prennent la forme du transfert qui figure la répétition de la névrose dans le rapport à l'analyste.

Nous y avons insisté, dans le geste génial, anti-médical, de donner la parole au patient, Freud s'est indéniablement enfermé dans l'alternative du langage émotionnellement expressif et du langage de la libre association comme révélation indirecte de l'état de choses psychique. Or cette alternative est fautive. Certains développements de la linguistique depuis Freud s'accordent avec l'écoute attentive du patient pour nous donner à entendre, dans les paroles de celui-ci, le travail d'analysant qu'il fait; travail qu'aplatit la formule objectivante: prise de conscience des incitations inconscientes.

Sans doute la réduction de la parole de l'analysant à l'objet à interpréter est-elle également due à la transposition sur la technique de l'appareil conceptuel explicatif des névroses. Ayant compris que des causes psychiques archaïques déterminent les névroses, Freud entend conduire le patient sur le chemin à rebours, vers la connaissance de ces causes historiques et ignorées de lui, convaincu de le libérer par là des contraintes inconscientes comme il y a réussi lui-même par son auto-analyse. Dans cette optique où les plans théra-



peutique et théorique s'embrouillent, la parole de l'analysant est surtout prise en compte pour les traces du passé déterminant qu'elle trahit. Nous ne nions d'aucune manière l'idée que l'analyse consiste à délier les formations inconscientes qui déterminent, par une causalité psychique, les névroses. Mais, en vue de mieux comprendre comment s'opère cette déliaison, nous nous attachons à analyser le temps qui structure la parole "perlaborante" de l'analysant. Les quelques pages qui suivent ne prétendent donc pas présenter une étude exhaustive du processus analytique. Si déjà les études linguistiques nous ont rendus conscients de la complexité du langage des récits, et des modalités de la parole, il y aurait du ridicule à vouloir cercler les données qui sont bien plus complexes encore dans la démarche analytique. Nous nous tiendrons dans les bornes de la question critique que nous avons posée à Freud.

### **Acte de parole et dialectique temporelle dans la cure analytique**

Que se passe-t-il lorsque l'analysant parle en liberté d'association? Qui parle? A qui? Ces questions sont capitales pour notre propos, car c'est la réponse donnée à ces questions qui décide de la conception du lien entre inconscient et langage, et donc du processus thérapeutique. Mais la réponse n'est pas simple. Le caractère problématique du locuteur et de l'adressé dans la libre association ressort dans toute son acuité si l'on contraste cette parole avec le récit de l'anamnèse. Dans l'anamnèse, il y a un sujet bien défini qui a l'intention de communiquer à un destinataire un ensemble de données de fait auxquelles il se réfère. La libre association brise cette structure du langage et met à la dérive l'identité du locuteur, du destinataire et de l'intention référentielle. Et Freud accomplit ces ruptures de la manière la plus systématique précisément lorsqu'il a affaire à «l'homme aux rats», obsessionnel qui a le souci de lui communiquer objectivement le récit de ses souffrances et perplexités.<sup>2</sup> En écoutant cet homme raconter que, dans son enfance, il avait fait des choses peu morales «qui seraient comme issues de l'autre personne», Freud s'empresse de le confirmer dans cette perception. Il lui explique qu'il a fort justement désigné l'autre personne qui continue de le faire souffrir: c'est l'infantile en lui. En fait: une autre personne qui n'est personne, car Freud la neutralise: *das Infantile*.<sup>3</sup> Quoi qu'il en soit de la justesse diagnostique de cette intervention, la question qui se pose ici est celle de la signification qu'a à ce moment la parole remémorative et perplexe du patient. S'agit-il d'un fait étalé

2) Dans le résumé que donne O. Rank de la présentation par Freud de ce cas, le 30 oct. et le 6 nov. 1907, on lit: «La technique de l'analyse a changé dans la mesure où le psychanalyste ne cherche plus à obtenir le matériel qui l'intéresse lui-même, mais permet au patient de suivre le cours naturel et spontané de ses pensées.» *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, I, Paris, Gallimard, 1976, p. 247.

3) *L'homme aux rats. Journal d'une analyse*, Paris, P.U.F., 1974, p. 21.

devant le regard de l'analysant, ou est-ce l'intervention diagnostique de Freud qui arrête la parole à cet aspect objectivé?

Dans la parole en liberté d'association surgissent des idées impromptues, des expériences affectives hors contexte, des souvenirs précis ou dont la charge émotionnelle paraît énigmatique... Indéniablement, l'analysant qui parle selon la consigne donnée laisse venir au langage ce qu'il n'a pas l'intention de dire à la manière d'un je qui s'adresse à un destinataire en se référant à des données qu'il veut consciemment communiquer. On peut dire que ça parle en lui, par devers lui, et on a raison d'identifier "ça" comme étant *das Infantile*, ou l'inconscient. Mais peut-on faire abstraction du fait que ça prend la voix de celui qui parle au présent? Le clivage, dans celui qui parle en analyse, entre *das Infantile* et son langage conscient ne fait pas de l'analysant un ventriloque! Certes, dans bien des choses qu'il dit, l'analyste formé peut entendre du refoulé se dire au travers du langage de l'analysant: dans ses lapsus, dans des souvenirs impromptus, dans les rapports — échappant au locuteur — entre différents énoncés, dans les commentaires sur des conflits de sa vie quotidienne, dans les fictions qu'il construit sur l'analyste... Mais, si "du ça" se fait entendre à l'oreille exercée, ce n'est pas véritablement "ça" qui parle. Polariser l'écoute sur "ça", c'est prendre la décision d'éliminer le je qui parle en le tenant simplement pour un informateur inconscient de ce qu'il communique. Dans le dispositif analytique, caractérisé par la demande de guérison et par le premier transfert de confiance, les symptômes convertis en langage offrent bien sûr le bénéfice de se prêter à l'interprétation explicative tant attendue par le patient. La névrose qui se répète dans les moments de langage-symptôme résistera néanmoins. Notre conviction est que les interprétations ayant pour but d'apprendre au patient le refoulé ignoré de lui, l'encouragent indirectement à résister. Traité comme locuteur qui laisse "ça" se dire par lui, le patient réalisera involontairement un nouveau compromis névrotique: celui du transfert comme répétition de la névrose dans le rapport des paroles adressées à un destinataire présent. Dans les cas heureux, le travail acharné de l'interprétation finira sans doute en une reconquête par "l'analysé" de sa position de je qui parle pour lui-même et de lui-même, dans la parole du consentement donné à l'analyste.

Sans nier les interférences du ça dans les libres associations, on peut concevoir celles-ci autrement: comme *paroles* en liberté d'association, et non pas comme le langage essentiellement symptomatique dont le locuteur s'absente et dont le destinataire n'existe pas ou bien se substitue à celui qui écoute. La présupposition de l'analyse des névroses inclut cette capacité chez l'analysant de parler pour lui-même et de lui-même. Ce serait une violence gratuite, contraire à la consigne donnée, que d'écouter l'analysant souffrant de névrose en suivant le modèle adopté dans le traitement des psychoses: entendre et interpréter tout ce qui est dit comme signifiant transférentiellement l'irruption des prototypes archaïques, plus spécifiquement même: le rapport à la figure maternelle.

Ce qu'entend l'analyste, écoutant avec "l'attention également flottante", c'est en fait l'intention secrète, non volontairement décisive, mais spontanément urgente, de *se dire*. Au début de son parcours d'analyste, Freud en a été surpris. Comme il en avait la coutume, il demanda à Emmy von N. de se concentrer mentalement sur les représentations pouvant avoir quelque connexion avec ses symptômes. Il ne faut pas toujours demander d'où pourrait provenir ceci ou cela, repliqua-t-elle à Freud, mais me laisser raconter ce que j'ai à dire (*GW I*, 116). Freud a suffisamment compris le sens de cette demande de liberté de parole, et il a abandonné la méthode de l'enquête systématique. Mais plus encore que Freud, nous voudrions donner tout leur poids aux mots "avoir à dire". Sollicité à parler librement, l'analysant parcourt bien des genres différents de langage: récits de souvenirs, d'expériences actuelles ou de rêves, interrogations sur le sens de sa vie, évocations de figures de référence, réflexions morales sur lui-même et les autres, plaintes et expressions d'anxiété ou de culpabilité, formation de projets, sentiments transférentiels... Aux interprétations nous donnerions la fonction de relancer les paroles librement dites et d'aider à dire ce qu'elles cherchent, hésitent ou renoncent à dire. Deux conditions favorisent la liberté et la capacité progressives de (se) dire: le dispositif de l'analyse et l'assurance impliquée dans la consigne elle-même, qu'on sera entendu avec respect, confiance et intelligence. Cependant, la force mouvante de l'analyse et celle qui la soutient à travers les moments de crise, c'est le désir de dire en tant que désir de se dire. Que l'on nous comprenne bien: se dire ne signifie pas ne parler que de soi-même. De la même manière que tout ce qui apparaît dans le rêve représente un aspect du rêveur, ainsi est-il particulier à l'analyse que, dans tout ce que dit l'analysant, il dit ce qui le concerne.

Le désir de (se) dire puise son dynamisme dans deux sources hétérogènes, qui, dans le mouvement du désir, tendent à se rejoindre: d'une part, la pression d'une obscurité intérieure et, d'autre part, la mi-conscience d'être soi-même et de pouvoir le devenir plus pleinement en parlant — en (se) disant — à celui qui écoute dans la disposition identifiée d'analyste.

L'obscurité intérieure d'abord. Invité à parler librement, tout analysant se trouve régulièrement à des carrefours d'associations où une force d'attraction l'amène à faire et à refaire le récit de certains épisodes de son histoire. Il sent qu'il *est*, lui qui parle, son passé d'enfant et d'adolescent, ce passé qu'il porte en lui; et plus il en parle, plus il s'aperçoit des obscurités qui enveloppent ce passé. Il fait autant le récit de ses expériences actuelles et, en s'y attardant, il sent également leur trop-plein se soustraire à sa saisie. Ces récits ressemblent parfois aux autobiographies qui embellissent l'histoire de leur auteur et de sa famille, et/ou qui règlent leurs comptes aux proches et aux rivaux responsables des échecs et des souffrances. Parlant à celui qui ne s'attribue ni la magistrature ni l'autorité d'historien pour discerner vérité et fiction dans les récits, mais dont l'écoute signifie l'invitation à parler vrai, l'analysant se trouve sollicité intérieurement à élucider les significations de ce qu'il raconte

et à déchiffrer les imageries que ses passions ont imprimées à ses perceptions de lui-même et des autres. Il faut le souligner: c'est en parlant au présent que l'analysant éprouve après quelque temps que son dire réserve une obscurité intérieure dont émane une urgence à (se) dire. Les remémorations du passé entremêlées aux récits des expériences actuelles ne sont pas des descriptions où l'auteur s'efface derrière les faits rapportés. Une intention, la plupart du temps non réfléchie, anime les paroles régressives de l'analysant: celle de se retrouver dans les événements où il a le sentiment de s'être perdu ou de se perdre. En objectivant les événements et leur réception, en leur donnant le statut de causes explicatives, les interventions de l'analyste infléchiraient la dite intention dans le sens d'une volonté de rapporter des faits advenus de l'extérieur. Ce type d'intervention peut être bénéfique à certains moments d'une analyse avancée, quand elle ne fait plus de l'analysant un témoin non-engagé, subissant ce qui lui serait arrivé ou lui arrive.

C'est donc pressé par l'obscurité intérieure que l'analysant opère lui-même, en parlant, la jonction entre désirs pulsionnels inconscients et langage. Les désirs pulsionnels animent la parole, et celle-ci donne à ceux-là le langage qui les surinvestit. Dans les remémorations comme dans les récits ou considérations sur la vie quotidienne, l'analysant se trouve concerné et il s'implique en en parlant. "Ça" qui le fait parler, anime ses paroles. Ce que Freud ne reconnaît pas dans les libres associations, c'est que ce sont des *paroles* et pas seulement un code à déchiffrer par l'analyste. Freud traite la libre association comme si elle était de la nature des lapsus et des rêves manifestes. Sa découverte de l'inconscient le porte à cette confusion. Son écrit sur les *Mots d'esprit* en est également un exemple: il y identifie pratiquement mots d'esprit et lapsus. Et comme nous le verrons plus loin, il interprète les métaphores, actes de parole, comme si elles étaient des symboles de rêve.

Attachons-nous maintenant à l'analyse de l'autre source d'où procède le désir de se dire: la conscience oblique, ou explicite, d'être soi-même et de pouvoir le devenir davantage en parlant. Le sens de l'obscurité intérieure en est déjà marqué. L'analysant s'y sent impliqué, en effet. Celui qui, dans l'analyse, raconte un rêve par exemple, n'est plus le dormeur à qui les rêves arrivent. Même si l'analyste ne l'invite pas à associer sur les fragments du rêve, la démarche même de l'analyse fait qu'il se sent concerné par le rêve et par son récit.

Il faut expliquer maintenant comment, en parlant au présent, l'analysant laisse les désirs pulsionnels prendre corps dans le langage. La pulsion est l'aiguillon dans les actes de parole; mais ces actes ont lieu dans les signes du langage. L'ordre structuré du langage est le milieu où peuvent se produire des paroles consciemment proférées et où le locuteur peut se poser en ego. Nous allons considérer ces deux aspects.

Le premier aspect à relever est le suivant: celui qui laisse venir à la parole les représentations de désir leur imprime les articulations inhérentes au langage. Ce que l'abstraction théorique appelle "la pulsion sexuelle refoulée"

s'avère alors être le conglomérat confus de tendances sexuelles obscurément troublées par des représentations fantasmatiques, perverses et destructrices, qui ne supportaient pas la lumière du jour et que le refoulement a maintenues dans leur état chaotique et angoissant. En donnant le langage aux représentations pulsionnelles, on les différencie et les organise selon les lois des signes qui forcent de distinguer jouir et souffrir, aimer et posséder, désir de toute-puissance et ego faillible, mère et moi-même, père et époux, analyste dans sa fonction d'analyste et homme menant sa vie privée. Dans l'analyse, l'apprentissage des signes personnellement poursuivi s'accorde avec le démentèlement assidu des représentations de désir pulsionnel. Les interventions de l'analyste — interprétations, questions, répétition d'expressions significatives — contribuent à ce travail que seul peut faire l'analysant.

Un exemple succinctement présenté peut éclairer ce qui vient d'être dit. Tel analysant, ambitieux, paranoïde, hanté par la peur de faillir, et qui, au cours de l'analyse, est parfois saisi par des crises paroxystiques d'angoisse et d'agressivité entremêlées, déploie largement les récits de ses ambitions, succès et mésaventures, se plaint et se lamente, dit ses révoltes, décrit les féroces jalousies qui jalonnent sa vie et ses "honteuses" représentations de violences sadiques. De la masse considérable de paroles, surgit de plus en plus nettement à l'avant-plan une expression qu'il découvre lui-même avec étonnement être l'expression cardinale autour de laquelle se cristallise une très grande part de ce qui l'avait agité en analyse: faire céder tout et tous à sa seule volonté toute-puissante; expression contractée dans: "*ma volonté*". Après coup, il se rend compte que ce mot recouvre également ce qu'il ambitionnait atteindre par l'analyse elle-même, et que ce mot éclaire les moments de "tranfert négatif". C'est évidemment pour lui que ce mot a cette densité pulsionnelle, explosant parfois dans les crises paroxystiques. Or ce mot, passionnellement expressif, lui révèle la contradiction avec ses rapports qu'il souhaite heureux avec sa femme; contradiction également avec son désir d'être un vrai père pour ses enfants qu'il aime; contradiction encore avec son désir de s'instruire professionnellement et avec les amitiés qu'il apprécie. Bien entendu apparaissent par intermittence les imaginations d'un pénis admirable qu'il serait fier de montrer et, en contrepoint, l'idée que ce n'est qu'un insignifiant petit bout de son corps et qui pourrait tomber. Mais de laisser venir ces idées-là ne représente pas l'aboutissement de son alchimie opérative et la découverte de la pierre philosophale!

Par "apprentissage des signes", nous entendons donc tout autre chose que l'initiation intellectuelle à l'interprétation de textes; tout autre chose encore que l'agrément cherché dans le jeu alchimique à faire glisser et à décomposer les "signifiants". En psychanalyse, nous donnons à "apprentissage des signes" le sens de la lente découverte et reconnaissance *pour soi* des termes-pivots correspondant aux vecteurs de charges pulsionnelles concentrées, vecteurs qui exercent leur force d'attraction sur les expériences et les représentations. Parce que l'analysant s'implique affectivement dans sa psychanalyse, la faconde

de ses libres associations fait émerger, pour sa propre attention flottante, ces termes-pivots. De cette manière il fait se rejoindre les poussées de l'inconscient et le langage. La jonction qu'une intervention de l'extérieur ne saurait opérer, s'accomplit *en lui*, parce que *par lui*. Ces termes-pivots sont *auto-expressifs*, intrinsèquement liés à l'affect. Cet aspect leur est commun avec les récits auxquels la suggestion pré-analytique attribuait la fonction de décharger émotionnellement les réminiscences traumatiques. Mais il y a une différence considérable: au lieu d'être simplement un comportement verbal expressif, ces termes-pivots sont à répétition exprimés dans des ensembles contextuels où le choc avec d'autres termes fait vaciller leur évidence subjective. D'auto-expressifs ces termes deviennent *auto-révélateurs*. En ce sens, l'expression "prise de conscience" peut s'appliquer à la démarche analytique, mais à condition de ne pas séparer ladite prise de conscience de l'acte de parole expressif et de l'acte de reconnaissance, qui est aussi un acte de prise de position.

Considérons maintenant le deuxième aspect de l'acte de parole dans l'analyse. L'analysant a fondamentalement l'intention d'assumer ce qu'il dit. En préférant ses actes de paroles, il se pose comme ego et, par le fait même, il se trouve amené à décider de la signification qu'il entend accorder aux mots exprimant les vicissitudes de sa vie, ses malaises et ses désirs.

Nous nous sommes employé à restituer la valeur de parole *auto-implicative* aux paroles en liberté d'association. L'analysant est normalement en situation de locution avec la (semi-)conscience: *tua res agitur*. Sinon, il revient à l'analyste de l'empêcher de trop longtemps se perdre dans les bavardages clinico-rationnels, vainement imaginatifs ou neutrement descriptifs.

L'ordonnance de l'analyse autour de son axe qu'est l'acte de parole de l'analysant offre une autre version du temps de l'analyse que le temps linéaire et découpé en trois moments successifs: association libre — interprétation par l'analyste — assomption transformative des interprétations. Dans la situation analytique de locution, les actes de paroles de l'analysant forment un temps indivis, mais structuré par les trois références du temps.

Le terme d'analyse prend un autre sens par la mise en profil de la locution comme acte de parole ayant lieu au cours des paroles en liberté d'association. La fragmentation par laquelle Freud définissait la psychanalyse, et qui était pour lui le travail à faire par l'analyste, ne peut plus être dissociée de la mise en mouvement des représentations pulsionnelles, refoulées et refoulantes, car l'analysant lui-même opère continûment des différenciations dans celle-ci. L'analyste aide à faire ce travail, mais il ne saurait de l'extérieur se substituer à ce travail, sauf à renouer avec la méthode de la suggestion.

La distinction entre analyse et psycho-synthèse est la conséquence malheureuse de l'identification de l'analyse avec la fragmentation, ou encore: de la brisure du temps analytique en trois séquences. A la suite de sa définition de l'analyse, Freud écrit: «La comparaison avec l'analyse chimique trouve sa limitation en ceci que, dans la vie psychique, nous avons affaire à des tendances qui sont soumises à une contrainte (*Zwang*) à faire l'unité et le rassemble-

ment (*Zusammenfassung*).» Un peu plus loin, après avoir affirmé qu'après l'élimination des résistances, la grande unité pénètre dans toutes les incitations pulsionnelles, il conclut: «Ainsi s'accomplit, dans celui qui a été traité analytiquement, la psychosynthèse, sans notre intervention, automatiquement et inévitablement.» (*GW XII*, 186; notre trad.). Tous ces termes ont également une saveur chimique. Les termes utilisés par Freud connotent indéniablement le déterminisme pulsionnel qui, selon sa conception, régit les processus psychologiques, dans la thérapie comme dans la formation des névroses. A priori, cette conception ne pouvait pas donner place à l'acte de parole. Nous retiendrons cependant le terme "automatiquement", mais en le réinterprétant. C'est l'analysant en tant que *autos*, soi se posant comme tel dans les actes de parole de nature nécessairement égoïque, qui accomplit une unité intérieure.



Ayant perçu les lacunes de la théorie freudienne de l'analyse, l'*ego-psychology* a déjà voulu la corriger en mettant en relief l'ego de l'analysant comme opérateur de la transformation thérapeutique. Pour ce motif, dans l'ego, ce courant psychanalytique distingue la part restée saine de la part captée dans la névrose. D'après nous, cette fragmentation théorique de l'ego souffre de la même conceptualisation spatialisante que nous dénonçons dans la brisure freudienne du temps analytique. *Ego-psychology* poursuit d'ailleurs la direction prise par Freud et centre l'analyse sur l'interprétation du transfert, convaincue de donner une assise théorique plus ferme à cette pratique. Une telle théorie, en effet, autorise et encourage l'analyste à s'adresser à la partie saine et collaboratrice de l'ego pour faire comprendre les idées fausses et les sentiments déplacés dont l'ego névrotique décore ou affuble l'analyste. Notre texte n'aura laissé aucun doute, espérons-nous, sur la différence radicale entre notre conception et celle de l'*ego-psychology*. L'ego comme instance de l'acte de parole, se constitue en ego qui, dans cet acte, n'est pas identifiable à "une partie" de l'ego.<sup>4</sup> Selon nous, névrose et santé se trouvaient entremêlées dans l'ego comme ensemble psychique complexe et, dans l'analyse, les deux se démêlent progressivement.

---

4) Le lecteur se rendra compte que nous nous accordons avec la critique que J. Lacan a faite de l'*ego-psychology*, mais non pas avec ce qu'il écrit sur le moi et sur le sujet inconscient. Nous nous sommes expliqué sur cela dans notre étude «Le sujet inconscient selon Lacan», *Psych(o)analyse* (revue de l'Ecole Belge de Psychanalyse), n° 9; étude également publiée en anglais: «Lacan's Project of Retrieving Freud's Theory of the Subject», *Phenomenology and Lacanian Psychoanalysis*, The Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University, Pittsburgh, 1992.

---

## Functioneert geloof op dezelfde wijze in psychoanalyse en religie?\*

---

Patrick Vandermeersch

---

Wanneer het over psychoanalyse en religie gaat, lijkt het vanzelfsprekend dat de psychoanalyse als een bedreiging voor de religie verschijnt. Freud zelf heeft de trend ingezet. In zijn werk neemt hij steeds weer een positie in waarbij hij probeert aan te tonen dat er achter de façade van het religieuze bouwwerk allerlei motieven aan het werk zijn, die men niet zo gauw met de term "godsdienschtig" aanduidt. Welke die motieven precies zijn, weten wij intussen voldoende. Het gaat om het vasthouden aan ouderfiguren wiens hulp men ook als volwassenen niet wil missen, om de idealisering van een vaderfiguur naar wie men wil blijven opkijken, om het zoeken naar rituelen waarmee men schuldgevoelens afweert. De religie wordt hierbij in de verdediging gedrongen. Freud gaat dan ook door als diegene die de religie als het resultaat van de projectie van zeer menselijke wensen wou verklaren. Hierbij mag het wel zo zijn dat in dit ruim verspreide beeld de term "projectie" weinig precies wordt gebruikt.<sup>1</sup> Het is niettemin inderdaad zo dat de stichter van de psychoanalyse niet kon nalaten de religie te bestrijden.

Wie zich tot Freuds volgelingen rekent, voelt er zich vaak ongemakkelijk bij. Het gepassioneerde militante atheïsme valt tegenwoordig wat uit de toon als men zich presenteert als iemand die bereid is om anderen, van alle gezindten, therapeutisch bij te staan. Ook al rekent men zichzelf niet tot de groep van de gelovigen, en haalt men binnenshuis laatdunkend de schouders op, men zal doorgaans op het publieke forum stellen dat de psychoanalyse zich inzake religie "welwillend neutraal" opstelt. Wie een religieus standpunt niet wil laten varen en zich toch door Freud laat inspireren, voelt zich ge-

---

\* Deze tekst is die van de lezing die op 21 oktober 1995 te Brugge gehouden werd op het Symposium *Kennis en emotionaliteit in Religie en Psychoanalyse*, ingericht door het Psychotherapeutisch Centrum Rustenburg in samenwerking met de Belgische Vereniging voor Psychoanalyse en de Belgische School voor Psychoanalyse. Deze lezing bevat het programma van een boek, dat hopelijk in de herfst 1996 bij de Uitgeverij SUN in Nijmegen kan verschijnen, en waarvan de titel voorlopig luidt: *Een zeker geloof als psychoanalytisch probleem*.

1) Ik heb deze kwestie uitvoerig aan de orde gesteld in mijn boek *Over psychose, seksualiteit en religie. Het debat tussen Freud en Jung*. Nijmegen, SUN, 1992.



noopt om in de psychoanalyse een onderscheid aan te brengen tussen het sciëntistisch atheïsme van de stichter en wat de psychoanalyse tegenwoordig als praktijk en theorie over de religie vermag te zeggen. Men wijst dan op de grenzen van wat de psychoanalyse als verklaring kan brengen. Psychoanalytisch interpreteren is niet hetzelfde als het hanteren van een schema van oorzaak en gevolg. De verwachting dat de analyticus een causale verklaring zal aanreiken, is een typische fantasie van iemand die de feitelijke gang van een analyse nog niet heeft doorgemaakt. Men kan ook op elementen uit de psychoanalytische theorievorming naar Freud wijzen die de functie van de verbeelding opwaarderen. Zo wordt onder de hoede van Winnicott en diens theorie over de transitionele ruimte de religie in het spoor van de creativiteit en de kunst opnieuw opgewaardeerd.<sup>2</sup> Deze en andere opmerkingen, bedoeld om het militante atheïsme van de stichter te isoleren van een mogelijk positief gebruik van de psychoanalyse door religieus bewogen mensen, zijn ongetwijfeld juist. Zij gelden overigens ook voor andere, belangrijke levensterreinen. Goed begrepen, reduceert de psychoanalyse inderdaad noch de religie, noch de kunst, noch de wetenschap, noch de liefde tot pure drift. Men zou hieraan nog kunnen toevoegen dat het merkwaardig is dat Freud het zozeer op de religie gemunt had, en niet op de cultuur in het algemeen. Was Freud overigens wel zó zeker van de wijze waarop hij de religie “reduceerde”? Waarom bleef hij dan zo lang met het fenomeen worstelen, en besteedde hij bijna alle energie van zijn laatste levensjaren om Mozes en het monotheïsme beter te begrijpen?

Al deze pogingen om de psychoanalyse vrij te pleiten van reducerende tendensen slagen er doorgaans niet in de gelovige ertoe te brengen vol vertrouwen de psychoanalyse te omarmen. Er is een diep verankerd gevoel dat de psychoanalyse een potentiële aanvaller is, en zolang men niet weet wat Freud tot de aanval dreef moet iedere geruststelling als een misleiding overkomen. Ging het echt alleen om Freuds privé-probleem wanneer hij de religie door een zelf-gevonden verklaring poogde te overwinnen, of speelden er ook factoren mee die met het wezen van de psychoanalyse in het algemeen te maken hebben? Mij lijkt van wel. Alleen is het zo dat men, om het probleem te vatten, de verwarring moeten oplossen die volgt uit een slordig door elkaar gebruiken van de termen “religie”, “godsdienst” en “geloof”, zoals wij dit overigens in bovenstaande zinnen achteloos deden. Dan wordt duidelijk dat de centrale motor van het psychoanalytisch proces, de overdracht, op een proces berust dat met het geloof sterke gelijkenissen vertoont, als het er al niet mee samenvalt. Dit is wellicht de reden waarom de psychoanalyse zozeer in het fenomeen van het geloof, of de godsdienst, of de religie geïnteresseerd is.

---

2) Voor een goed doordacht en persoonlijk geëngageerd overzicht van deze benadering, zie N. Jongsma, *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding*, Kampen, Kok, 1995.

## Godsdienst, religie en geloof

Door de vraag op de verhouding tussen overdracht en geloof te concentreren, willen wij bewust een nochtans veel gebruikte ontsnappingsroute vermijden, namelijk deze die de discussie over het wezen van het geloof uit de weg gaat door godsdienst met ethiek of moraal gelijk te stellen. De identificatie tussen beide werd er de laatste eeuwen echter zo vaak ingedramd, dat er minstens *en passant* voor gewaarschuwd moet worden. Zeker wanneer het over de katholieke Kerk gaat, lijkt de ware christen meestal diegene te zijn die zich misschien wel niet helemaal aan de Romeinse richtlijnen inzake moraal conformeert, maar zich dan toch bewust met ethische vragen uiteenzet. De baby-boom van ethische commissies, die steeds meer levensterreinen bestrijken, lijken het steeds groter vacuüm op gebied van godsdienst en levensbeschouwing te willen opvullen. Het fenomeen is overigens reeds twee eeuwen aan de gang. Geconfronteerd met de toenemende secularisatie, hebben de Kerken met steeds meer nadruk op hun morele functie gewezen. Het woord "moraal" en "moraliseren" mag intussen onfris geworden zijn, de nieuwere term "ethiek" vermag het niet te verhinderen dat men de laatste jaren opnieuw zonder schaamte gaat moraliseren.<sup>3</sup> Ongetwijfeld, ethiek is belangrijk, maar de wijze waarop men alle levensbeschouwelijk aandacht op de ethiek concentreert lijkt er vaak op gericht dat men aan de centrale problematiek van de secularisatie, de crisis op het vlak van het geloof, kan voorbijgaan.

Wat is dit eigenlijk, geloven? "Godsdienst" en "geloof" zijn woorden die vaak door elkaar worden gebruikt. "Religie" kan eveneens in deze context opduiken, al is hier meer omzichtigheid geboden omdat de betekenis afhangt van het milieu waarin het woord wordt gebruikt. In katholieke middens heeft "religie" vaak gewoon een bredere, minder enge, betekenis dan "godsdienst". Religie roept namelijk de associaties op met het latijnse "religare", verbinden, en in de aldus gesuggereerde verbinding met het alomvattende principe van de realiteit ervaren veel mensen meer geborgenheid en vrijheid dan in het meer benauwende van het dienen van een autoritaire God. In tegenstelling tot het Nederlands hebben heel wat talen slechts één woord om zowel religie als godsdienst aan te duiden. In het Frans, Engels en Duits klinkt dit: "religion".

Protestantse kringen daarentegen maken vaak een principiële onderscheid tussen religie en godsdienst, en hiermee hernemen zij in het Nederlands een theologisch debat dat in andere talen tussen religie en geloof wordt uitge-

---

3) Dit lijkt mij schadelijk voor de ethiek zelf. De reeds vermelde ethische commissies, die zinvol zouden zijn indien zij het klankbord waren van een op ruimere schaal verspreide, persoonlijke en kritische ethische reflectie, verworden tot organen die in de plaats van anderen hanteren, tot organen die macht hebben, en dus die het echte, persoonlijke ethische bewustzijn doen uitdoven. Ik heb deze stelling verder uitgewerkt in "De moraal van de moralist" in *Onze Alma Mater* 40 (1986) 75-104, en in *Ethiek tussen wetenschap en ideologie*, Leuven, Peeters, 1987.

vochten. De theologiegeschiedenis en meer bepaald de opvattingen van Karl Barth spelen hier mee. "Religie" verwijst dan naar de opvattingen van de door deze laatste bestreden, invloedrijke theoloog uit het begin van de negentiende eeuw, Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Deze had in zijn beroemde *Reden über die Religion* het wezen van de religie gelegd in de universeel-menselijke ervaring van zinvolheid. Deze ervaring was volgens hem emotioneel-affectief van aard, zij berustte niet op analyserende kennis of op een besef van stricte plicht. Essentieel bestond zij uit beschouwing en gevoel. De religieuze ervaring was volgens Schleiermacher dus dieper en breder dan wat velen onder godsdienst verstaan: een korset van gehoorzaamheid aan morele regels en van geloof in een vaste, metafysische orde van de kosmos. Schleiermacher wou de religie bevrijden uit de soms zeer enge voorstellingen die mensen vaak van haar maakten, wou haar ook bevrijden uit enge kerkelijkheid, om van haar terug te maken wat ze volgens hem steeds had moeten zijn: een universeel diep-menselijk gegeven.<sup>4</sup>

Barth bekritiseerde het feit dat Schleiermacher de religie hiermee tot mensenwerk had gereduceerd. Echte godsdienst gaat niet van de mens uit, maar komt van God. Gods appèl doorbreekt iedere menselijke orde, zowel die van het verstandelijk inzicht als die van de emotionele nood. Het roept de mens op tot een specifiek antwoord, dit van het geloof. Vertaald in een katholieke terminologie, is het "geloof", als antwoord op Gods woord, de ware religieuze of godsdienstige levenshouding, terwijl de religie op de menselijke, al te menselijke vormen slaat waarin de mens voor zichzelf iets dat absoluut lijkt probeert te construeren.

Wat is dit geloof nu precies, en hoe verhoudt het zich tot wat men in katholieke kringen bedoelt wanneer men het daar over "geloof" heeft? Het antwoord hierop zou een lang verhaal kunnen worden, en met dit verhaal steken wij niet meteen van wal. De toehoorder of de lezer zou de indruk kunnen krijgen dat hij van de actuele vraag over psychoanalyse en geloof wordt weggelokt naar een volgestouwde zolder waar die zich behoedzaam moet voortbewegen, tussen theologische rommel, brocanterie en wellicht wel ook hier en daar een waardevol stuk antiek. Omdat het opgestapelde stof er bij

---

4) Vaak wordt de opvatting van Schleiermacher aldus voorgesteld dat het religieuze gevoel een gevoel naast de anderen zou zijn. Dat is het in géén geval. Een duidelijke passage: 'Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus, aber über dem Sein dieses Gottes vor der Welt und Ausser der Welt Grübeln, mag in der Metaphysik gut und nötig sein, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie, eine weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hilfsmittel zur Darstellung ist, als ob es selbst das wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigentümlichen Boden. Anschauung ist und bleibt immer etwas einzelnes, abgesondertes, die unmittelbare Wahrnehmung, weiter nichts; sie zu verbinden und in ein Ganzes zusammenstellen, ist schon wieder nicht das Geschäft des Sinnes, sondern des abstrakten Denkens. So die Religion; bei den unmittelbaren Erfahrungen vom Dasein und Handeln des Universums, bei den einzelnen Anschauungen und Gefühlen bleibt sie stehen.' Fr. Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, (1799<sup>1</sup>) Hamburg, Felix Meiner (Philosophische Bibliothek bd 225), 1958, pp. 32-33.

velen allergisch werkt, kondigen wij nu al aan dat wij binnenkort terug naar de koele analytische wateren afdalen. Wat wij niettemin uit de theologische zolder kunnen meenemen is het inzicht dat het geloof niet zomaar samenvalt met het blindelings voor waar houden van iets onbewijsbaar, en nog minder dat het geloof in één ruk door tot consequenties leidt voor het dagelijkse leven. Volgens bepaalde koptische christenen was de luipaard het enige echt-christelijke dier dat, net zoals de vrome mensen, de vastenplicht op woensdag en vrijdag onderhield. Dit was evenwel voor hen nog geen reden om hun kudde op deze vastendagen zonder bewaking los te laten lopen...<sup>5</sup>

Geloven is niet het rechtlijnige conclusies trekken uit iets onbewijsbaar dat men toch om één of andere reden voor waar houdt. Dat blijkt overigens ook in die gevallen waar wat men rotsvast geloofde niet uitkomt. Amerikaanse onderzoekers observeerden in de jaren 1950 een religieuze groep die ervan overtuigd was dat de wereld op een bepaalde datum zou vergaan, maar dat de gelovigen door speciale vliegende schotels zouden worden gered. Toen de profetie niet uitkwam, viel deze gelovige groep niet uiteen, maar werd zij integendeel zeer missionair om een aangepaste vorm van geloof te prediken.<sup>6</sup> Theologen hebben zich veel eerder dan sociaal-psychologen met deze kwesties bezig gehouden, niet in het minst omdat in het vroege christendom de strijd tegen het bijgeloof minstens even belangrijk was als de verspreiding van het ware geloof. Op de theologische zolder staan dan ook de prototypes van heel wat actuele discussies over betrouwbare waarheid, over op basis van empirie gewonnen waarheid, over uit vertrouwen in gezag geloofde waarheid, over uit wensdroom geboren fantasie die belangrijker dan de waarheid wordt en het echte leven gaat bepalen... Wij beperken ons tot één belangrijk theologisch onderscheid, dat direct van toepassing is op de psychoanalytische problematiek, het van Augustinus stammende onderscheid tussen de *fides quae* en de *fides qua*.

### **Fides quae en fides qua**

Onder het *fides quae*, de afkorting voor *fides quae creditur*, het geloof dat men gelooft, gaat het over de vraag wat men precies gelooft. Hier komen de vragen aan de orde zoals “geloof je in de hel?”, “geloof je in de Drievuldigheid?”, “geloof je dat Maria in Lourdes of in Medjugorje verschenen is?”, “geloof je in reïncarnatie?”, “geloof je dat er engelen in de hemel musiceren?”, “geloof je dat er Marsmannetjes bestaan?”. Het gaat dus om formules

5) P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Parijs, Seuil, 1983.

6) L. Festinger, *When prophecy fails*, Minneapolis, Minneapolis University Press, 1956. Zie ook J. Janssen, “De wondere werkelijkheid” in *Psychologie* 14 (1995) 22-23.

waarin men een gegeven uitdrukt dat men voor waar, dit wil zeggen voor echt bestaande houdt, ook al heeft men er geen bewijzen voor of kan men het niet waarnemen. Oppervlakkig bekeken, lijkt deze *fides quae* of de inhoud van wat men gelooft samen te vallen met uitspraken die men kan maken over echte kennis. In de formule drukken wij het feit uit dat wij in onze geest een aantal voorstellingen hebben, in dezelfde orde als de voorstellingen die met de uitspraak "water kookt op honderd graden Celsius" te maken hebben, met dit éne verschil dat wij er geen bewijs voor hebben. Het enige verschil tussen een geloofsformule en een kennisformule lijkt er op het eerste gezicht in te liggen dat men in het ene geval een serie voorstellingen verbindt met de psychologische activiteit "ik weet", in het andere geval met de psychologische activiteit "ik geloof".

Je vindt deze opvatting over het geloof ruim verspreid. Het klassieke strijdpunt van de laatste eeuw over geloof en wetenschap is er een typische vertolking van. Ook de psychologische en sociologische enquêtes waarmee men de voortschrijdende secularisering en ontkerkelijking wil meten maken doorgaans gebruik van dergelijke vragen: geloof je nog in God, de Hemel, de Maagdelijke Geboorte en noem maar op. Dat deze gelijkstelling van geloof met "als iets dat kennis zou kunnen zijn als er maar een bewijs voor was" echter mank loopt, valt op zodra je in het rijtje formules opneemt zoals "geloof jij in Marsmannetjes?". In dit laatste geval gaat het toch niet over hetzelfde geloof, zo zullen velen stellen.

Als je vraagt waarom dat niet zo is, krijg je twee types van antwoorden. Het ene wijst erop dat er zaken zijn die wel en andere die niet tot het terrein van het geloof behoren. Hierbij verbindt men geloof opnieuw met religie en vergenoegt men er zich mee erop te wijzen dat het terrein van de religie met de groeiende secularisatie steeds verder inkrimpt. Steeds minder zaken zijn object van geloof. Vroeger behoorden het draaien van de zon rond de aarde tot het geloof, alsook het bestaan van de zondvloed, de ark van Noach, Adam en Eva. Het bestaan van Marsmannetjes zou vroeger ook tot het terrein van het geloof behoord hebben. Gaandeweg werd het veld van het geloof echter beperkter. Dit puur kwantitatieve antwoord leidt ons echter niet erg ver, want het geeft geen inzicht in het onderscheid in de psychologie tussen het weten van iets en het geloven van iets.

Wij richten ons dus op een tweede type van argumenteren. Dit stelt dat het geloof in Marsmannetjes iets anders is dan het geloof in de Hemel omdat dit de mensen op een andere wijze beroert. Het geloof in de Hemel is verbonden met een ervaring van zin die verder gaat dan het loutere accepteren van het feit dat Marsmannetjes al dan niet bestaan. Als deze laatste niet bestaan, dan is het klaar, en gaat men over tot de orde van de dag. Men voelt zich niet gedrongen om tot een herformulering van zijn geloof in Marsmannetjes te komen, om ze te herinterpreteren, om te zeggen dat hun bestaan niet letterlijk waar is maar dat zij symbolisch geduid moeten worden.<sup>7</sup> Wan-

7) Tenzij die Marsmannetjes bijvoorbeeld voor een kind belangrijke sprookjesfiguren zijn, en dus in de nabijheid komen van de orde van het geloof.

neer iets echter tot geloof in diepere of religieuze zin behoort, grijpt er wél een psychologisch verwerkingsproces plaats wanneer blijkt dat de inhoud van wat men geloofde niet tot het echt gebeurde of tot het rijk der bestaande dingen behoort. Men denke hierbij niet alleen aan de zaak Galilei, maar dicht bij ons, aan de moeilijkheid die velen ermee hadden (en soms hebben) om de evolutieer te aanvaarden, of het feit dat de Kerk niet door Jezus van Nazareth werd gesticht.

Deze "geloofscrisis" waarbij men door een psychologisch verwerkingsproces het proces van zingeving probeert te herwinnen dat met het vroegere, nu als simplistisch afgedane, geloof was verbonden, wijst erop dat geloven meer be-roert dan simpele weetgierigheid. Of iets tot het geloof in de diepere, eventueel religieuze, zin behoort of niet, hangt dus af van het type van innerlijke respons die het teweeg brengt. Dit is de *fides qua creditur*, het geloof waar-door men tot geloof komt, de motieven die van het simpele voor waar hou-den van iets een echt geloof maken. Hoezeer die motieven, de *fides qua*, in spanning kan staan met de in formules uitgedrukte inhoud van het geloof, de *fides quae*, blijkt voldoende uit alle theologische discussies die hierover wer-den gevoerd. In het conflict tussen Reformatie en Contra-Reformatie werden de tegenstellingen soms ten top gedreven. Zo is volgens de officiële doctrine van de katholieke Kerk het geloof primair van cognitieve aard. Het geloof spreekt dus eerst het intellect aan, en de meer emotionele aspecten, de erva-ring van vertrouwen, geborgenheid of liefde mogen pas in tweede instantie voortvloeien uit de voorstellingen die het intellect voor waar houdt. Het pro- testantisme beschouwt het geloof daartegenover in eerste instantie als een houding van vertrouwvolle toewending van de gehele persoon. Hier komen de intellectuele formules slechts op de tweede plaats, als tentatieve verwoor- ding van een veel diepere ervaring, die zich niet restloos in woorden laat omzetten.<sup>8</sup>

Bij deze schematische oppositie tussen katholieke en protestantse geloofs- opvatting moet meteen gesteld worden dat de tegenstellingen zich in de prak- tijk niet zo radicaal voordoen. Het gaat eerder om accenten die men legt. Daarbij leert de kerkgeschiedenis dat men zowel in protestantisme als in katholicisme tegenbewegingen kan aanwijzen die precies reageren tegen het eenzijdige van de door de orthodoxiebewakers gemaakte keuze. Zonder dat wij hierop in detail verder ingaan, zal echter duidelijk geworden zijn dat de discussies over het wezen van het geloof een hele psychologie bevatten, die

8) Wie een gedegen, oer-klassiek exposé zoekt over het geloof, waarbij het katholieke stand- punt afgezet wordt tegen de reformatie, vindt dit in *Dictionnaire de Théologie Catholique* VI-1 (1913), art. 'Foi' (S. Harent). Daarnaast is er het klassieke werk van J.-M. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Leuven, Warny, 1945. Een vlotter leesbaar encyclopedisch overzicht vindt men in H. Fries (Ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München, Kösel, 1962, vol. 1, p. 528-548. Verder vermelden wij twee boeken waarin twee vooraanstaande theologen op direct- aansprekende wijze eigen reflecties over het geloof hebben verwoord: P. Tillich, *The Dynamics of Faith*, New York, Harper & Brothers, 1957, Ned. vert.: *De dynamiek van het geloof*, Utrecht, Bijleveld, 1958, en H. Kuitert, *Zeker weten. Voor wie geen grond meer onder de voeten voelt*, Baarn, Ten Have, 1994.

wij niet over het hoofd mogen zien omdat zij beschreven werd in oudere termen die nog niet die zijn van het jargon van de psychologie die zich tot een zelfstandige, autonome en afzonderlijke wetenschap had geproclameerd. Een van deze typische psychologische termen uit de oude theologie is de term "akte" die op een innerlijke daad wijst. De term werd door ettelijke katholieke generaties onnadenkend afgerammeld toen zij hun vier "aktes" opzegden, de akte van geloof, de akte van hoop, de akte van liefde en de akte van berouw. De eerste drie zijn voor ons betoog belangrijk, omdat uit hun onderlinge verhouding de psychologische keuze blijkt die men in het godsdienstige leven maakt. Mag je iets gaan geloven omdat je het hoopt? Of moet je eerst helder weten wat je gelooft, om je hoop door dit geloof in banen te laten leiden? Mag je geloven omdat je bemint? Of moet je je liefde door wat je in je geloofsuitspraken voor jezelf formuleert intomen, en ze in verband brengen met wat je doordacht en redelijk mag hopen? U ziet het, zodra je door de korst van het oude theologische discours heen boort, kom je hier tot een vraagstelling die heel dicht komt bij wat zich in de psychoanalyse onder de noemer "overdracht" afspeelt.

Toch nog één noot voor wij naar de praktijk van de analyse terugschakelen, omdat wij anders een belangrijk element missen dat precies voor de overdracht essentieel zal blijken te zijn. Wie met een psychologisch oog de theologische discussies over het geloof leest, ziet gauw hoe er daar nagedacht wordt over een hele rij interacties van allerlei motieven die zich in het innerlijke van de mens afspelen. Hierbij komt dit innerlijke van de mens als een afgesloten geheel voor, in die zin dat andere mensen geen rol lijken te spelen in de wijze waarop de individuele ziel zich tot God verhoudt en hierbij het ene of het andere motief privilegieert. Wat wij in de tractaten niet meteen terugvinden en wat nog onvoldoende bestudeerd werd, is het specifieke type van pastorale begeleiding die kerken hebben opgezet om hun gelovigen te ondersteunen of gewoon om ze tot geloof te brengen. Op het eerste gezicht biedt dit nog onvoldoende geëxploreerd terrein een merkwaardige paradox. Indien het zo is dat de katholieke traditie het intellectuele aspect van het geloof voorop plaatst, zou je verwachten dat het priesterbeeld in de katholieke kerk op de eerste plaats uitgetekend zou worden als dit van een stevige intellectueel. Niets daarvan. Men heeft doorgaans de vroomheid van de priester benaderd, en als reactie op de intelligente en voor mij erg sympathieke, ietwat libertijnse abbés uit de achttiende eeuw, heeft vorige eeuw het ideaal van de priester steeds meer geduwd in de richting van de devote celibataire sukkelaar, die door Bernanos zo treffend werd uitgetekend. Met het model van de heilige pastoor van Ars voor ogen, is hij de mensen eerder via het medelijden en het schuldgevoel dan via zijn prestige als intellectueel gaan benaderen. Overigens is het katholicisme in het algemeen veel sterker dan het protestantisme een godsdienst van rituelen en van sentiment. Het protestantisme, dat het existentieel gegrepen worden door God boven intellectuele formules stelde, heeft van zijn predikant daarentegen een boekenverslinder

gemaakt, en ook voor de gewone gelovige is een theologisch dispuut geen tweederangs-zaak. Zowel de paradox die deze twee erg verschillende personages incarneren, als het feit dat zij verondersteld worden een rol te spelen in het innerlijke van de gelovige die zijn aktes van geloof, hoop en liefde poogt te ordenen, zijn belangrijk als wij de vraag willen stellen of de psychoanalyse op geloof berust.

### **Veronderstelt psychoanalyse geloof?**

De psychoanalyse gaat niet over God, maar over de mens, dat is waar. Maar juist omdat zij over de mens gaat, gaat zij ook over het geloof, zij het niet noodzakelijk over het geloof in God. Geloven in de zopas geschetste vorm kan men namelijk in allerlei zaken. Dit is precies het inzicht dat volgt eenmaal men het geloof niet langer reduceert tot het voor waar houden van iets waarvan het bestaan niet bewijsbaar is. Begrepen als een houding waarin het niet alleen om kennis of kennisachtige processen gaat, maar om een hele scala van psychologische factoren, kan het geloof zich richten op allerlei zaken. Men kan geloven in de kunst, in de sport, in de politiek, in het vaderland, in het lot, in het toeval. Geloven is dus niet per se op het goddelijke gericht. Dat kán het geval zijn, en dan komt de vraag of dit geloof in God als intrapsychisch proces van het geloof in menselijke zaken verschilt. Maar er is geloof dat niet op God gericht is. En zo is, in het beste geval, het geloof in de psychoanalyse.

Ik weet wel, wat ik zeg gaat lijnrecht in tegen wat men doorgaans zegt tot iemand die in analyse wil komen of twijfelt of hij deze stap wel zet. "Geloof je niet in psychoanalytische theorieën? Dat maakt niets uit, en overigens zou het nog beter zijn indien je er niets over wist en er dus helemaal niet in kon geloven! Je zal wel zien..." Maar wat zal de ervaring bewijzen? Dat het precies niet het geloof in theorie is, met andere woorden het vertrouwen in een kennis die door zogenaamde objectiviteit en externe controleerbaarheid wordt gegarandeerd, die als bevrijdende kracht uit de analyse oprijst. Wat de analysant ervaart is de onontkoombare greep die de overdracht uitoefent, en in die overdracht steekt er een moeilijk te ontwarren kluwen van geloof, hoop en liefde.

Wie in analyse komt, heeft vaak de veronderstelling dat deze vorm van therapie tot zelfkennis leidt, en dat het precies deze kennis is die problemen oplost. Snel ervaart de analysant echter dat die veel meer gegrepen wordt door het emotionele impact van de relatie met de analyticus. Deze relatie bepaalt voor een groot deel wat hij wel of niet ter sprake brengt. Zij veroorzaakt ook de moeilijkheid om als analysant de draad van het eigen betoog in handen te houden. Voor wie hoopte dat het vinden van de waarheid over zichzelf, begrepen als het opstellen van een coherent beeld van zichzelf, tot de redding zou leiden, is de overdracht een storende factor. Dit vond Freud



overigens in eerste instantie ook. Na een poos ontdekte Freud echter dat die overdracht niet alleen onvermijdelijk was, maar zelfs nuttig en noodzakelijk. Zonder overdracht werd er geen kennis gewonnen die diep in het innerlijke van een analysant dringt en daar een zekere mate van verandering in teweeg brengt. Anderzijds blijkt het ook zo te zijn dat overdracht op zich tot pure herhaling van vroegere relatiepatronen kan leiden, en een analyse doen stagneren. De analysant blijft dan in een niet-evoluerende afhankelijkheid van de analyticus steken, wanneer hij niet wordt gedreven door een drang naar autonomie die zich niet in "acting out" uitleeft, maar zich op zelfkennis richt.

De spanning tussen wat je wat algemener als het relationele versus het cognitieve element in de analyse kan aanduiden, werd overigens door andere therapievormen onderkend. Vaak berust het onderscheid tussen de verschillende technieken hierin dat men hetzij de éne, hetzij de andere factor privilegeert. Zo is in de Rogeriaanse benadering het woord relatie troef, terwijl het cognitieve nu weer in andere therapievormen in opmars is. Over de precieze status van dit cognitieve element zou overigens nog veel te zeggen zijn, maar dit laat ik aan de laatste spreker van vandaag. Wat in ieder geval niet buiten beschouwing kan blijven, is dat het onontkoombaar blijkt dat de patiënt of cliënt bij het begrijpen van zichzelf woorden gaat gebruiken die tot het jargon of het begrippenapparaat behoren van de therapievorm waar hij ingestapt is. Er is dus een noodzakelijke spanning tussen enerzijds wat er gezegd wordt, het feit dat dit in een intersubjectieve relatie gezegd wordt, en het feit dat er gaandeweg specifieke termen gebruikt worden die tot dit aparte terrein behoren van de intersubjectieve wereld van het therapeutische. Het éne beïnvloedt het andere, en wellicht is het uit de dialectische ontwikkeling tussen beide dat het therapeutische proces volgt.

Hier komen wij aan de gelijkenis met het religieuze geloof. Je zou zelfs verder kunnen gaan en stellen dat wij in de analyse een kunstmatige vergroting krijgen van het geloof als menselijk fenomeen, en dat dit ons beter doet begrijpen hoe dit menselijk geloof zich, vaak minder opzichtig, in een religieus kader afspeelt. De analysant beweegt zich in een beperkte setting, de analyse is maar een deel van zijn leven, en als de complexiteit van de geloofservaring zich daar in al zijn paradoxen massief voordoet, dan is het omdat de analysant in de kunstmatige, liggende situatie geconfronteerd wordt met de zo zeer zwijgende analyticus.

In kerkelijke kringen gaat men niet liggen, de clericale deskundigen zwijgen doorgaans niet en er lopen voortdurend nog andere mensen in de kamer rond. In het huis van de Vader zijn er kamers voor velen, en in de kerkelijke kamers heb je niet altijd bonte, maar dan toch vele pluimages. De psychologische processen waaruit het geloven bestaat worden er gevat in een apart sociaal klimaat. Kerken promoveren niet zomaar het geloof, en dat is misschien niet zo slecht. In het bijzonder cultiveren Katholieke kerken vaak vormen van bezigheidstherapie die de vromen ervan afhouden door een geloof *à l'état pur* overweldigd te worden. Wat de analyse doet door de overdracht

in een goed afgebakende sector van het dagelijkse leven op te sluiten, doen de kerken door naast de kerk de pastorie, het parochiehuis, de devoties en de Vlaamse kermis te plaatsen.

Maar hoe beperkt, ordent, transformeert of overwint de analyse de overdracht? Is er alleen die beperking in tijd en ruimte, de geïsoleerde plaats van de analyse en — wij mogen het toch niet vergeten — de financiële druk op de patiënten? Hoe evolueert de overdracht, dit mengsel van geloof, hoop en liefde, hoe is haar relatie tot de platvloerse realiteit, en hoe zit het met haar aspiratie om opgelost te worden in kennis? Op dat punt staat de analyse voor hetzelfde probleem als diegene die zijn religieus geloof wil ordenen. De analyse wil het niet doen op de wijze van de kerkelijkheid, zeker niet op de wijze van een kerkelijkheid die in het moraliseren vlucht, dat is duidelijk. Maar valt er wel aan te ontsnappen, vraag je je af wanneer je ziet hoe vaak er uit de psychoanalyse normaliserende vertogen in de vorm van ideaaltypische ontwikkelingspsychologieën zijn ontstaan. Zie je ook rond de analyse niet steeds opnieuw een analytische volksreligie en een analytisch parochiehuis ontstaan? Is er een andere weg die het complexe geheel van geloof, hoop en liefde of — om het analytisch-orthodoxer te zeggen — die het verlangen helpt zich te ontvouwen zonder dit verlangen op het analytische kruis van de normale psychogenese te kruisigen? En is er een weg die de overdracht naar een andere plaats leidt dan die van het analytische cenakel?

Op dit punt komt de analyticus in de buurt van de theoloog die zich afvraagt wat hij nu met het geloof moet doen. De nadruk die klassiek wordt gelegd op het symbolische karakter van de geloofsuitspraken, is verwant aan de wijze waarop de psychoanalytische techniek het uitgesproken woord steeds bevraagt naar een onderlinge dimensie. Ik voeg hier meteen aan toe dat die diepere dimensie in beide gevallen kan verschillen. Wat als diepe waarheid onder het tentatieve zelfonderzoek verscholen ligt is niet noodzakelijk het goddelijke. Laat er ons goed van bewust blijven dat wij het hier hebben over het geloof als menselijk psychologisch fenomeen, dat eventueel ook in de religie een rol kan spelen. Wat de theoloog aan de analyticus kan leren is hoe moeilijk het is om mensen tot beschouwing te brengen, dit is tot eerbiedige afstand van wat hen zelf beweegt. Wat de psychoanalyse aan de theoloog kan leren is dat de afstand die nodig is om de een gemaakte uitspraken te bevragen en dus te beseffen dat iets 'alleen maar symbolisch' gezegd is, door een specifieke relatie tot een ander mens wordt gedragen. Het doordenken op de theorie van de overdracht is wellicht een nuttige weg om het geloof als menselijk psychisch fenomeen beter te begrijpen, net zoals de studie van de theologische discussies over het geloof nuttig kan zijn om de aporieën in het psychoanalytisch denken over de overdracht te begrijpen.



---

# Geen Meester in Eigen Huis\*

---

Fons Van Coillie

---

Als analyticus probeer ik eveneens buiten de klassieke kuur "analytisch" te werken: ik ga ervan uit dat wat werkzaam is, wat genezend werkt, het woord is van de cliënt zelf. Mijn welwillend-neutrale houding biedt de cliënt de mogelijkheid om zelf dat verwoordingsproces te voltrekken.

Maar niet iedereen die zich aandient met zijn psychisch lijden blijkt bereid een analytische therapie te starten. Tijdens de inleidende gesprekken heeft de cliënt eventueel wat uitleg gekregen over de werkwijze van de therapie, maar belangrijker is dat hij ervaren heeft hoe het is om te spreken tegen iemand die weinig antwoordt en die in ieder geval geen oplossing voorstelt, die niet zegt wat de cliënt moet doen, hoezeer deze daar ook om vraagt.

Waarom gaan heel wat mensen niet in op het aanbod van de analyticus? Het standaard antwoord luidt: *Weerstand*. Dit antwoord voldoet in heel wat gevallen, de weerstand wordt vaak expliciet verwoord: "Over wat vroeger tussen mijn vader en mij is voorgevallen, daarover wil ik niet meer spreken, dat is voorbij". Of: "Alles vertellen wat mij door het hoofd gaat, dat doe ik niet, want dat durf ik niet".

Er is echter ook een andere groep van wegblijvers waarop het concept weerstand minder toepasselijk lijkt. Het gaat om mensen die schijnbaar de zin van een analytische therapie niet inzien. Ze vragen veelal uitdrukkelijk naar een oplossing voor hun probleem: "Wat moet ik doen?" Antwoorden dat niet de therapeut zal bepalen hoe ze moeten leven, maar dat zij zelf aan hun leven een andere wending kunnen geven door in de therapie te ontrafelen hoe en waarom ze zijn vastgelopen, stuit op onbegrip.

Niet dat deze mensen niet verstandig genoeg zouden zijn, het gaat vaak om zeer intelligente personen. In hun reacties valt er ook niet veel weerstand te bespeuren: ze tonen zich niet zozeer wrevelig, kwaad of angstig, dan wel verbaasd.

---

\* Voordracht gegeven voor de B.S. Psychoanalyse in juni 1991 te Blankenberge.

## Geen vraag

Van dit type mensen zeggen analytici: “Er is geen echte vraag”. Maar waarom is er geen vraag, ondanks vaak een zware lijdensdruk? Een voorbeeld. Mr. A is een 47-jarig kaderlid. Hij is 20 jaar gehuwd en kinderloos. De laatste 7 jaren is de echtelijke verhouding steeds verslechterd. Mijnheer is een uitgaanderstype, (“Ik ben een gezelschapsmens”, zegt hij van zichzelf) en de tijd dat zijn vrouw hem vergezelde op zijn kroegentochten is reeds lang vervlogen. Een paar maand voor de consultatie begon mr. op een werkfeestje een verhouding met een collega. De eerste weken verliep alles stiekem, maar mr. leed onder zijn leugens en heimelijk gedoe, en vertelde tenslotte aan zijn vrouw dat hij een verhouding had. Zij gooide hem de deur uit. Hij trok onmiddellijk in bij zijn vriendin. Vrij snel begonnen twijfel en wroeging te knagen. Op het ogenblik van de consultatie beseft mr. niet echt verliefd te zijn op zijn vriendin en wil terug bij zijn echtgenote intrekken. Deze echter vindt dat hij niet zomaar van het ene bed in het andere kan stappen. Een ware patstelling voor mr., want alleen zijn kan hij simpelweg niet. Zijn vriendin heeft hij niets durven zeggen over zijn verlangen om het huwelijk te hervatten: hij zou misschien ook daar aan de deur vliegen.

De hele gebeurtenis wordt door mr. beleefd als een stom accident dat zo snel mogelijk moet worden hersteld. Er rijzen bij hem geen vragen omtrent zichzelf, zijn verlangens, of de relatie met zijn echtgenote. Slechts een vraag: wat moet ik doen opdat mijn echtgenote mij opnieuw in huis zou nemen? Ondervraagd omtrent de kinderloosheid, is het antwoord onthutsend eenvoudig: aanvankelijk had mr. wel kinderen gewild, maar niet onmiddellijk. En ja, van uitstel kwam afstel. Hij heeft er nu niet echt spijt van geen kinderen te hebben, en zijn vrouw, zo vermoedt hij, ook niet. Op de tweede afspraak kwam mr. niet opdagen.

## Amae

Bij mijn pogingen om dit soort cliënten beter te begrijpen, herinnerde ik mij lectuur over de moeilijkheden van de psychoanalyse in Japan. De klassieke analytische kuur zou in de Japanse cultuur zo goed als onmogelijk zijn. Op de 800 Japanse analytici gebruiken er slechts een twintigtal de divan.

In de jaren '50 deed de Japanse dokter Takeo Doi zijn stage psychiatrie in de V.S. T.g.v. de cultuurschok die hij zelf onderging, begon hij zich te verdiepen in het verschil tussen de Amerikaanse en de Japanse cultuur en mentaliteit. In zijn typering van de Japanse mentaliteit stelt hij het concept *amae* centraal.<sup>1</sup> *Amae* is “de nood om bemind te worden”. *Amae* wordt normaler-

1) Takeo Doi, *The anatomy of dependence*. Tokio & New York (Kodansha International).

wijze ervaren door het kind wanneer het zich bewust wordt dat zijn moeder zich van hem kan losmaken. *Amae* is dan het verlangen om de verloren eenheid terug te vinden of de oppositie tussen zichzelf en de andere te overstijgen. Hij vat samen dat de Japanse maatschappij gebaseerd is op menselijke relaties waarvan de dominerende tendens wordt gekenmerkt door de wil om de tegenstellingen tussen de individuen op te heffen in een harmonieuze eenheid, terwijl de dominerende tendens van de menselijke relaties in het westen wordt gekenmerkt door het verlangen van het individu naar onafhankelijkheid.

Dit verschil komt duidelijk tot uiting in het gewone taalgebruik. Zo verwijzen Japanse kinderen veel langer naar zichzelf in de derde persoon door gebruik van de eigennaam, dan westerse kinderen. In het westen wordt het gebruik van de eerste persoon enkelvoud linguïstisch benadrukt en worden kinderen vanaf een heel jonge leeftijd opgewekt tot een bewustzijn van hun eigen zelf. In het Japans wordt de eerste persoon enkelvoud in een zin vaak gewoon weggelaten. Volgens een zekere professor Mori<sup>2</sup> bestaat in de Japanse taal de eerste persoon slechts in een intieme combinatie met de tweede persoon waarmee ze een duale relatie vormt, die prof. Mori definiëert als een binaire combinatie. Zodoende is de eerste persoon in het Japans slechts de tweede persoon van iemand anders.\*\*

Deze cultureel bepaalde relatievorm heeft een onmiddellijke weerslag op de overdracht in een analytische kuur: de Japanse cliënt is in wezen niet geïnteresseerd in een "articulatie van het eigen verlangen"; hij wil in de eerste plaats een harmonieuze relatie tot stand brengen met de analyticus, hij wil door hem worden bemind. Takeo Doi stelt dat een analysant als voorafgaande voorwaarde tot een analyse een wil tot onafhankelijkheid moet bezitten, en daardoor is de analytische kuur nauwelijks toepasbaar op het Japanse subject. De Japanse cliënt verlangt niet naar onafhankelijkheid, en, voegt Doi eraan toe, de analyticus evenmin.

In zijn poging om het centrale concept *amae* voor westerse oren duidelijk te maken verwijst Doi naar drie analytische begrippen. In de eerste plaats het begrip "passieve object liefde" van Balint, dat men kan gelijkstellen met *amae*. Doi citeert Balint waar deze zegt dat "de Europese talen er niet in slagen het onderscheid tussen actieve en passieve liefde uit te drukken". In het verlengde hiervan vond Doi dat Amerikaanse psychiaters buitengewoon ongevoelig waren voor de hulpeloosheid van hun cliënten. Zelfredzaamheid is niet enkel het doel van de therapie, het wordt als in grote mate reeds vooraf aan-

2) Geciteerd in: Toeru Takahashi, «La Psychanalyse au Japon», in: Roland Jaccard, Histoire de la psychanalyse. Paris, Hachette, Livre de Poche 4025-4026, 1982.

\*\* Deze en volgende opmerkingen hebben uiteraard niet de pretentie een inzicht te bieden in de complexe "Japanse psychologie". Het verschil dat Takeo Doi meent te zien tussen de Japanse mentaliteit en de westerse wat betreft de basis van persoonlijke relaties leek ons wel interessant om onze (voor ons vanzelfsprekende) mentaliteit met andere ogen te bekijken.

wezig verondersteld. Daardoor laat de Amerikaanse psychiater zijn patiënt vaak over aan zijn hulpeloosheid en begrijpt hij de ware geestestoestand van zijn cliënt niet.

Op de tweede plaats meent Doï dat “amae” in de westerse psychoanalytische literatuur vaak uitgedrukt wordt als (onbewuste) homoseksuele gevoelens of als passieve homoseksuele positie. Tenslotte stelt Doï, in een jaren later geschreven aanvulling op zijn boek, dat “amae” hetzelfde is als Freuds concept van primaire identificatie<sup>3</sup>, d.w.z. de eerste affectieve band met een object waarbij investering van het object en identificatie met het object nog niet te onderscheiden vallen.

### Het verlangen naar autonomie

Keren we terug naar onze westerse cultuur en meer bepaald naar de cliënten “zonder vraag”. Wat Doï over de Japanse mentaliteit zegt, geldt mijns inziens ook voor deze cliënten, nl. dat het verlangen naar autonomie niet of slechts rudimentair aanwezig is. Vaak gaat het om opvallend afhankelijke mensen, maar niet altijd: indien voldaan is aan hun nood aan een symbiotische relatie, bij voorbeeld door de band met de huwelijkspartner of met een grotere familiale groep, dan kunnen ze zich voor het overige onafhankelijk en vol zelfvertrouwen gedragen en zelfs leidinggevende maatschappelijke functies uitoefenen. Anderzijds kan er bij erg afhankelijke mensen een sterk verlangen naar autonomie leven, dat de motor van een therapie kan zijn. De klassieke analytische kuur vereist in elk geval een voldoende autonomie zodat de analysant kan denken en spreken zonder uitdrukkelijke bevestiging door een derde.

Dit werd mij bijzonder duidelijk gemaakt door mw. B. Zij kwam naar het consultatiebureau met als voornaamste probleem dat ze zich steeds plooidde naar anderen, vooral naar haar moeder, en nooit voor zichzelf opkwam. Haar talrijke psychosomatische klachten beschouwde ze zelf als een uitdrukking van haar onvrede met die situatie. Gedurende een jaar zag ik haar eens per week en geleidelijk slaagde zij erin haar opdringerige en aanklampende moeder meer op afstand te houden. Van in het begin speelde zij met de gedachte een klassieke analyse te doen. Ik vermoed nu dat wat haar daarin motiveerde vooral het idee was dat ik een klassieke kuur beter vond of hoger aansloeg. Ze startte een analyse maar blokkeerde reeds in de eerste sessies: ze kon nauwelijks iets gezegd krijgen. De reden werd al snel duidelijk. Door het feit dat ze mij niet zag werd spreken voor haar totaal zinloos. De verwoording van deze moeilijkheid en mijn verwijzing naar haar basisklacht, dat ze zich

3) In de analytische literatuur wordt de primaire identificatie veelal beschreven als de primitieve band met de moeder; voor Freud evenwel gaat het hierbij om een identificatie met de vader. Zie hiervoor: J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Parijs, PUF, 1973, p. 192.

altijd naar anderen plooiden en niet voor zichzelf kon spreken, werd door haar bevestigd, maar veranderde niets. Ze brak de analyse af, ze wenste ook geen vis-à-vis meer, ze ging een meer directieve therapie zoeken.

Uit dit geval wil ik twee punten beklemtonen:

- 1) de interpretatie heeft geen effect;
- 2) de noodzaak om mij te zien om te kunnen spreken.

## Het spiegelstadium

Wat moest mw. B zien om te kunnen spreken: een spiegelbeeld?

In *Le Stade du Miroir*<sup>4</sup> beschrijft Lacan hoe het kind zichzelf herkent in de spiegel en van daaruit zich als “zichzelf” constitueert door identificatie met zijn spiegelbeeld. Essentieel is hier dat de mens zichzelf slechts als een eenheid vat door identificatie met een beeld, zijn eigen beeld of dat van een ander. Dit beeld hoeft niet noodzakelijk visueel te zijn: ook een blinde heeft een zelfbeeld — en dus een “zelf” — naar het voorbeeld van een ander.<sup>5</sup> Dank zij deze imaginaire constructie ontsnapt de mens aan het fantasma van het verbrokkelde lichaam en vat hij zichzelf als eenheid in ruimte en later ook in tijd. Zich afzettend tegen een opvatting van het ik als autonoom of conflictvrij benadrukt Lacan steeds de originele aliënering van het ik: daar waar het ik zichzelf denkt te vatten miskijkt het zich fundamenteel. Ik, bewustzijn en zelfbewustzijn zijn solidaire illusies die functioneren in een radicale miskenning waarvoor geen uitweg is.<sup>6</sup>

## Het imaginaire en het symbolische

Vergote bekritiseerde de te grote scheiding tussen het imaginaire en het symbolische in het Lacaniaanse denken. Niet zonder reden: het symbolische en het imaginaire worden vaak voorgesteld als twee registers die bijna louter naast elkaar bestaan. Het imaginaire is dan uiteraard in de analyse het te mijden register. Hoewel Lacan toegeeft dat dit niet te realiseren valt, blijft het zijn ideaal dat het ik van de analyticus in de analyse afwezig zou zijn, en op het einde van de kuur ook dat van de analysant.<sup>7</sup> De analyse probeert een subject zonder ik (*moi*) te bewerken, wat nooit lukt. Waarom betreurt Lacan deze mislukking wanneer hij zelf het imaginaire ik als enig alternatief ziet voor het fantasma van het verbrokkelde lichaam?

4) J. Lacan, *Ecrits*. Parijs, Seuil, 1966 (in het vervolg aangeduid als *Ecrits*), p. 93.

5) *Ecrits*, pp. 70-71.

6) J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Parijs, Seuil, 1978 (in het vervolg aangeduid als *Séminaire II*), pp. 284-285. Zie ook: *Ecrits*, p. 374 en p. 832.

7) *Séminaire II*, p. 287.



De kritiek van Vergote lijkt dus enerszijds wel terecht: het imaginaire en het symbolische kunnen wel theoretisch worden onderscheiden maar niet gescheiden opereren. Maar anderszijds: naargelang Lacan minder energie steekt in het geselen van de egopsychologen en zijn aandacht meer richt op de uitwerking van zijn eigen theorie, schuift de tegenstelling tussen het imaginaire en het symbolische naar de achtergrond voor de vraag naar hun interactie. In zijn theorie van Borromeaanse knoop krijgt het imaginaire een eigen consistentie. De verhouding tussen het reële en het symbolische vereist een derde term: de idee. En verwijzend naar Plato stelt Lacan dat diens *eidos* zeer wel weergeeft wat hij het imaginaire noemt. Daarom kan Juranville schrijven: *La consistance de l'imaginaire est celle du sens ou encore de la vérité*.<sup>8</sup> Nog een citaat uit het zelfde werk: *Mais cette épreuve de la consistance du symbolique s'accompagne nécessairement de l'épreuve de la consistance du réel... et de la consistance de l'imaginaire dans la donation du sens, dans la détermination d'une vérité qui fasse noeud*.<sup>9</sup>

Overigens, het zijn niet enkel de latere teksten van Lacan die het symbolische en het imaginaire laten zien als elkaar weerszijds bepalend. In zijn geschrift over het spiegelstadium onderscheidt Lacan het imaginaire *moi* van de «ik-functie», hierbij benadrukkend dat deze ik-functie — en dus het spreken van het subject — slechts mogelijk is op basis van de imaginaire identificatie met het spiegelbeeld: *L'assomption jubilatoire de son image spéculaire... nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le je se précipite en une forme primordiale*.<sup>10</sup> Verder in dezelfde tekst: *Mais le point important est que cette forme situe l'instance du moi, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu, — ou plutôt, qui ne rejoindra qu'asymptotiquement le devenir du sujet, quel que soit le succès des synthèses dialectiques par quoi il doit résoudre en tant que je sa discordance d'avec sa propre réalité*.<sup>11</sup> De ik-functie staat voor Lacan duidelijk op het snijpunt van het imaginaire en het symbolische: door zijn intieme verbondenheid met het *moi* ontsnapt het nooit helemaal aan de imaginaire aliënatie en toch is het dat *je* dat in de analyse moet worden: *Wo Es war, soll Ich werden — où c'était, il faut que je advienne*.

## Het oog van de ander

Later komt Lacan nog verscheidene malen terug op het spiegelstadium, onder meer in *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*<sup>12</sup> en in *Séminaire XI*<sup>13</sup>

8) A. Juranville, *Lacan et la philosophie*. Parijs, PUF, 1984, p. 370.

9) *Idem*, p. 374.

10) *Ecrits*, p. 94.

11) *Idem*, p. 94.

12) *Idem*, p. 647.

13) J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Parijs, Seuil, 1973.

om de intricatie van het imaginaire en het symbolische te benadrukken. De identificatie met het spiegelbeeld acht Lacan slechts mogelijk dank zij het symbolische, dank zij de aanwezigheid van een grote Ander naar wie het kind zich omkeert ter verificatie.<sup>14</sup> Het duidelijkst hierover is Lacan in zijn *Séminaire sur l'Angoisse*<sup>15</sup>: «De speculaire verhouding is afhankelijk van het feit dat het subject zich constitueert op de plaats van de Ander... Het kind dat zijn spiegelbeeld herkent keert zich om naar de volwassene die hem draagt en lijkt hem een bevestiging te vragen, een bekrachtiging van de waarde van dat beeld». Overigens moet men maar het gedrag van moeder en kind voor de spiegel gadeslaan: de moeder moedigt het kind aan zichzelf te herkennen, onder meer door het spiegelbeeld te verbinden met het kind zijn voornaam. Het spiegelbeeld, de eerste identiteit is als het ware een geschenk van de moeder, die via haar kind haar eigen verloren gegane narcisme herbeleefd, zoals Freud opmerkt.<sup>16</sup> De narcistische megalomane investering van het eigen beeld door het kind is slechts mogelijk doordat de moeder haar baby als «*His Majesty*» beschouwt. Hoe zou het ook anders kunnen, in een levensfase waarin het volstrekt hulpeloze kind nog totaal afhankelijk is van de moeder? Omgekeerd kent men de desastreuze gevolgen wanneer de zogenaamd “schizofre-gene moeder” het kind niet als een aparte identiteit kan beschouwen.

In zijn boek *Voir et être vu* herneemt Gérard Bonnet<sup>17</sup> het optisch schema van de vaas met de bloemen van Lacan en hij onderstreept eveneens de rol van de grote Ander in het spiegelstadium. Die Ander, door Bonnet het «oog van de moeder» genoemd, wordt door het kind geïnterioriseerd en constitueert in het onbewuste een onherleidbaar referentiepunt dat in dialectische oppositie staat met de censuur-instantie. Het is voor en door het “oog van de moeder” (of de «Blik van de Ander» bij Lacan) dat het kind zijn eerste identiteit vindt in het spiegelbeeld en voor het geïnterioriseerde “oog van de moeder” dat het kind zijn identiteit verder uitbouwt, zichzelf gestalte geeft.

De psychoanalyse benadrukt dat de identiteit van een persoon een samengestelde eenheid is, samengesteld uit talloze identificaties. Maar wat brengt deze tot eenheid? Als ik tennis speel, als ik naar analysanten luister, als ik in een woedebui mijn zelfbeheersing verlies, als ik angstig ben, ben ik dan steeds dezelfde? Voor het oog van de ander wel, en daaraan ontleen ik in grote mate mijn identiteit. Naarmate de introjectie van het oog van de ander steviger is wordt men minder afhankelijk van reële andere personen om zijn identiteit te bewaren. Toch wordt men er nooit totaal onafhankelijk van, zoals merkbaar is aan de lichte spanning, de kleine angst die opduikt telkens wanneer men zichzelf voorstelt (een voorstelling geeft van zichzelf) aan een onbekende, en zoals overduidelijk wordt door de psychotische desintegratie van wie langdurig in totaal isolement wordt gehouden.

14) *Ecrits*, p. 132.

15) Onuitgegeven seminarie.

16) S. Freud, *Ter introductie van het narcisme* [*Psychoanalytische theorie, I*], Boom 1985. pp. 51-52.

17) G. Bonnet, *Voir. Etre vu*. Parijs, PUF, 1981.

*Wanneer* Ik ben een vat vol tegenstrijdigheden, schreef Multatuli. Dat het ik toch als eenheid kan worden gevat is mogelijk precies dank zij het vat (de vaas van Lacan) dat al deze tegenstrijdigheden bijeenhoudt. Het kind creëert die eenheid niet in een autonome akt maar ontleent die eenheid aan de Ander, krijgt ze cadeau van de moeder in wiens oog en woord het reeds vooraf een eenheid was. Wanneer dat oog wegvalt, dreigt ik-verlies. Ook hier weer is het de vergroting van de pathologie die het normale functioneren zichtbaar maakt.

Een cliënte, mw. C, reeds verscheidene jaren in therapie, vroeg ik op een gegeven moment voortaan naast mij plaats te nemen i.p.v. recht voor mij, zodat ze mij niet meer voortdurend kon zien. Ik probeerde zodoende de al te massale stiltes te doorbreken waarin zij poogde mijn blik te vangen om dan bijna letterlijk angstig-smekende blikken op mij te werpen, zonder enige verwoording van wat er in haar omging. Haar reactie hierop: ze zegt dat ze zich verstoten voelt, gestraft, gevangen in de donkere kelder waarin haar moeder haar opsloot. In de volgende sessies gaat het over haar gevoel uiteen te vallen: "Ik besef wel dat ik op uw gezicht goedkeuring zoek, maar het is meer dan dat: het gevoel uiteen te vallen. Alsof ik niet meer iemand ben. Het beeld dat in mij telkens terugkomt: 't gevoel dat ik geen hoofd meer heb. Ook na de sessie loop ik op straat rond alsof ik geen hoofd meer heb. Een lichaam zonder hoofd, dat is enkel nog stuiptrekkingen. Ik versta het niet. Als ik naar u kijk dan probeer ik u helemaal in mij op te nemen, om u bij me te houden tussen de sessies, vooral uw ogen".

Moeten we bij dit "oog van de ander" spreken van een symbolische of een imaginaire ander? Een misleidende vraag. De identiteit die het kind verkrijgt in het spiegelstadium wordt door de moeder gedragen vanuit een positie die tegelijkertijd symbolisch en imaginair is: zij schenkt het kind een eigen beeld verbonden met een eigen naam, een eerste stap in het loskomen uit de symbiose en in het uitdrukken van een eigenheid los van de moeder; tegelijkertijd herbeleeft de moeder haar eigen verloren gegane narcisme in haar kind en zonder deze narcistisch-imaginaire investering zou het hele proces onmogelijk zijn.

*Wanneer* Keren wij terug naar mw. B, voor wie we deze omweg maakten, in een poging tot begrijpen waarom ze niet kon spreken zonder mij te zien. Wat ze bij mij zocht en niet meer vond eens ze ging liggen, is een ondersteuning van haar narcisme, niet door een spiegelbeeld maar door het "oog van een ander" waarin ze zichzelf weerspiegeld ziet. Wat haar ontbreekt om te kunnen spreken als analysante is een sterk gedifferentieerd zelfbeeld.

## Soevereiniteit en participatie

Dat het "ik" een moderne uitvinding is, zoals J. Schotte in zijn onderwijs vaak benadrukte, is intussen genoegzaam bekend.<sup>18</sup> De moderne mens vat

18) J. Schotte, *L'Analyse du moi* (onuitgegeven cursus).

zichzelf als een soeverein ik, als een cartesiaans cogito. In tegenstelling hiermee staat bij voorbeeld het Griekse mensbeeld, waar het ik slechts een onbelangrijk effect is van het spreken. Ook voor de traditionele Japanse mentaliteit is dit soevereine ik onbestaande. In een artikel van Jean Melon over de participatie, een van de vier tendenzen van de ik-vector in het driftenschema van Szondi, vond ik de Japanse amae-mentaliteit treffend beschreven<sup>19</sup>: «De participatie betekent de tendens tot herstel van de fusionele eenheid met de Ander. Het ik wil niet voor zichzelf bestaan, het wil slechts zijn in de mate het doorheen de Ander kan zijn, in de mate het in de Ander is opgenomen». Op dezelfde pagina: «De cultuur waarin de primitief baadt vormt hem zodanig dat ze in hem de participatieve deugden ontwikkelt ten nadele van aspiraties tot autonomie en tot individualistische affirmatie van zichzelf». Verder lezen we<sup>20</sup>: «De participatieve mens is zich over het algemeen niet bewust van een verlangen dat hem eigen zou zijn..... In die zin kan men zeggen dat zijn mogelijkheid tot bewustzijn of bewustwording zwak tot onbestaande is».

Onze uitgangsvraag over cliënten zonder vraag krijgt hiermee een antwoord. Het zijn, in de termen van Szondi, participatieve mensen met slechts een vraag: bemind te worden. Mr. A tekent zichzelf dan ook ten voeten uit als hij zegt: "Ik ben een gezelschapsmens". Ik meen dat ook in onze samenleving nog grote groepen een dergelijke participatieve levenswijze kennen. Over zijn jeugd in een mijnwerkersstreek vertelt de Engelse schrijver Dennis Potter<sup>21</sup>: «De voornaamste ethiek in het leven van de werkende klasse is collectiviteit, en het is in jouw belang daar deel van uit te maken, niet om er buiten te treden, tenzij je talent te maken had met rugby of met het fanfarekorps».

Dat de klassieke analytische kuur nog steeds is voorbehouden aan een minderheid vindt hier een meer fundamentele verklaring dan een verklaring in termen van maatschappelijke of culturele klasse. Om tot een analyse in staat te zijn moet de cliënt zich voldoende uit het participatieve ontwikkeld hebben tot autonomie en individuele affirmatie, met als minimale eis het verlangen naar autonomie. Maar is het niet die autonomie die als louter illusie ontmaskerd wordt in de analyse?

Dat het ik een psychische constructie is, een neerslag van opeenvolgende identificaties wordt in de analytische kuur inderdaad blootgelegd en daardoor kan het ik grondig veranderen. Maar het idee dat het standbeeld, dat het ik is, door de analyse moet worden afgebroken is zelf een illusie, die zoals elke imaginaire creatie bijzonder fascinerend is. Dat standbeeld moet door de analyse wel in beweging worden gebracht. Dit gebeurt doorheen de vrije associatie. Betekenaars, door het imaginaire tot welbepaalde betekenissen verstaend

19) J. Melon, «La participation». In: *Le moi en procès [Les Cahiers des Archives Szondi, 4]* Louvain-La-Neuve, Cabay, 1983, p. 125.

20) *Idem*, p. 126.

21) *Humo* 2564, p. 211.

krijgen opnieuw vrij spel. Angst, schaamte, ergernis en verwarring getuigen ervan dat dit spel niet vrijblijvend is. De analysant voelt de grond onder zich bewegen, vreest zichzelf te verliezen. Maar de vrije associatie is geen doel op zich, niet voor Freud en ook niet voor Lacan. Ze moet ertoe leiden dat het ik in eigen naam zijn onbewuste voorstellingen kan uitspreken, d.w.z. erkennen en voelen dat die voorstellingen, ondanks zijn aanvankelijke ontkenning, toch hem zelf betreffen.<sup>22</sup> In zijn inleiding op Lacan schrijft Joël Dor: *Dans la communication authentique, parler revient donc à faire parler l'Autre comme tel.*<sup>23</sup> Dit lijkt mij een fundamentele misvatting: louter de Ander laten spreken, dat is wat gebeurt in een ijlkooft of in een psychotische verwardheid. Authentiek spreken is hernemen in de eerste persoon, en dus onvermijdelijk ook in een imaginaire betrokkenheid op zichzelf, wat die andere (in mij) zegt.

## Bewustwording

Authentiek spreken is bewust spreken en de analytische kuur is een proces van bewustwording. Maar wat is eigenlijk bewustworden? Freud is er niet doorgeraakt. Zijn geschrift over het bewustzijn schonk hem zelf geen voldoening en werd nooit gepubliceerd. Het onderscheid tussen de primaire en secundaire processen, tussen de *Sachvorstellung* en de *Wortvorstellung* zorgen wel voor een scherpe en blijvende tegenstelling tussen bewust en onbewust. Bij Lacan verliest dit onderscheid veel van zijn scherpte door zijn stelling dat ook het onbewuste als een taal gestructureerd is. Niet toevallig plaatst Lacan «*le mot d'esprit*» op een lijn met de lapsus, de droom en het symptoom.<sup>24</sup>

Ook Lacan kan slechts vaststellen dat de psychoanalyse niet ver is geraakt in haar begrip van de natuur van het bewustzijn.<sup>25</sup> Het lijkt mij een kapitale leemte in de psychoanalytische theorie, dat deze theorie die in de kuur een proces van bewustwording moet mogelijk maken, zo weinig weet te zeggen over wat bewustzijn is. Lacan heeft het ons wat dat betreft niet gemakkelijker gemaakt. Bewustzijn en zelfbewustzijn, zelf, zelfbeeld, narcisme en autonomie worden vaak als gelijksoortige imaginaire illusies veroordeeld. En aan de andere kant vinden we het pure subject, dat uiteraard onbewust is. Dat het imaginaire slechts kan bestaan dank zij het symbolische wordt door Lacan tegelijkertijd geponereerd en miskend. En omgekeerd hetzelfde: dat het symbolische slechts kan werkdadig zijn dank zij de imaginaire eenheid wordt eveneens geponereerd<sup>26</sup> en miskend. Telkens opnieuw botsen we op de scheiding van de

22) *Ecrits*, p. 680.

23) Joël Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*. 1. L'inconscient structuré comme un langage. Parijs, Denoël, 1985, p. 206.

24) *Séminaire XI*, p. 118.

25) *Ecrits*, p. 650.

26) J. Lacan, *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. Parijs, Seuil, 1975, p. 144.

twee registers, waarvan anderszijds gesteld wordt dat ze elkaar wederzijds bepalen en doordringen.

Vanuit deze als gescheiden gedachte registers wordt de analytische kuur idealiter een proces waarin het imaginaire ik ontmanteld wordt en het subject zich in het symbolische realiseert. Hiermee in tegenstelling staat de vaststelling dat slechts een persoon wiens ik een stevige imaginaire verankering kent tot analyse in staat is. Immers, dat het Japanse subject of de "participatieve mens" niet tot een vraag naar analyse komt wijst niet zozeer op een onderontwikkeling in het symbolische: het Japanse subject kent en herkent zodanig zijn plaats, hem door de symbolische wet toegewezen, dat hij zichzelf als niets meer beleeft dan diegene die die plaats inneemt, als een lid van zijn gemeenschap en als een schakel in de ketting van de generaties. De narcistische idee van een eigen soevereiniteit, van een strikt persoonlijke eigenheid, van een individuele lotsbestemming is hem vreemd. Door onze bril bekeken kan men de Japanse mentaliteit symbiotisch noemen. Vanuit Japan gezien moet ons "moderne ik" wel megalomaan overkomen: elkeen wordt geacht verantwoordelijk te zijn voor zijn eigen leven, van eenieder wordt verwacht dat hij over alles een eigen mening heeft en eigen keuzes maakt. De megalomane instelling van de westerse mens kent zijn hoogtepunt in het recht (en de plicht) van elk individu om uit te maken of God al dan niet bestaat. Het lijdt geen twijfel dat slechts in een dergelijke culturele context de psychoanalyse kon ontstaan en gedijen. Jarenlang veel geld en tijd spenderen enkel en alleen voor het uitspreken van zijn eigen strikt persoonlijke gedachten en gevoelens: als dat geen narcistische onderneming is!

### **Geen meester in eigen huis**

Toch zou de psychoanalyse de opperste narcistische krenking zijn. Maar de vaststelling dat de mens geen meester is in eigen huis, is slechts krenkend voor wie zich daar meester waande, — voor ons dus. De analytische kuur is een krenking voor de onbewuste verliefdheid op een grandioos zelf, maar ze maakt ook de weg vrij voor zelfliefde indien de analyse liefdevol wordt geleid. Zoals bleek uit de voorbeelden van mw. B en vooral mw. C, die zegde te proberen mij, en vooral mijn ogen, in zich op te nemen om bij zich te houden tussen de sessies, plaatst de analysant de analyticus in de positie van "oog van de ander". Door de vrije associatie worden alle zekerheden van de analysant ondermijnd, tot zijn laatste zekerheid, dat hij zichzelf is. Deze zekerheid weet hij terug te vinden door de aanwezigheid van de analyticus, als oog van de ander, die eenheid brengt. Bonnet plaatst het oog van de ander in een dialectische oppositie met het *Über-Ich*. Maar wanneer de analysant zijn analyticus op de plaats van het *Über-Ich* stelt, dan speelt de "neutrale" analyticus het spel niet mee, hij spreekt niet vanuit die plaats. De positie van "oog van de ander" moet de analyticus wel innemen. Dat de analy-

sant hem in deze positie plaats blijft vaak onopgemerkt. Het kan zich uiten in een opmerking als: “Ik ben blij dat ik u kan zien aan de deur als ik buitenga”, of een andere cliënte die na een lange stilte, zonder enige aansluiting met wat voorafging plots zegt: ‘t “Is goed dat gij daar zijt, anders zou ik wegzinken in een moeras”. Wanneer een analyse ver genoeg wordt doorgedreven kan deze relatie tot het “oog van de ander” wel gethematiseerd worden: de analysant komt tot het angstwekkend besef dat hij niemand is, tenzij voor en door een ander, en dat als die ander wegvalt hij zelf in het niets verdwijnt.

Bij minder zelfstandige cliënten, met een minder sterke introjectie van het “oog van de ander” plaatst de analyticus zich (in het beste geval) veel duidelijker in die positie, maar vaak intuïtief, zonder veel theoretische concepten als wegwijzers. Bij de neofiet gaat dit even vaak gepaard met schuldgevoelens omdat hij niet “analytisch” genoeg zou werken. Deze cliënten vragen en krijgen meer steun door meer oogcontact, veelvuldiger interventies, zelfs goede raad. Ze zijn bijzonder gevoelig aan de stijl van contact nemen van de analyticus, zijn blik, de intonatie van zijn stem, zijn wijze van afscheid nemen na de sessie.

I.v.m. mw. B stelde ik ook de vraag waarom de interpretatie geen effect heeft. Een interpretatie die aanslaat brengt een verschuiving teweeg in het imaginaire. Het imaginaire moet dit kunnen verdragen, en weerstand getuigt ervan hoe moeilijk dit is; maar weerstand is tegelijkertijd reeds een teken van effect. Meer basaal echter moet het imaginaire een basisconsistentie hebben waardoor een verschuiving geen instorting teweeg brengt. Of ik tegen Mw. B iets anders (en beters) had kunnen zeggen, weet ik nog steeds niet. Want dat is juist het probleem: hoe kan men analytisch werken met weinig autonome mensen? Vaststellen dat de cliënt geen echte vraag heeft en hem eventueel doorsturen naar een andersoortig therapie lijkt mij een al te gemakkelijke oplossing. Bovendien zijn analoge situaties ook in een klassieke kuur niet uitzonderlijk. Het lot van een analyse wordt vaak beslist op momenten waar een interpretatie geen enkel effect sorteert. Uit gesprekken met collega's en uit supervisies blijkt dat elkeen zo zijn eigen manier van doen heeft zonder veel theoretische fundering. De analyticus slaat en zalft vanuit zijn gezond verstand, zijn levenservaring of klinische kennis. Meer aandacht in de analytische theorie voor de constructieve rol van het imaginaire in het tot stand komen van een subject dat in eigen naam kan spreken lijkt mij noodzakelijk. Misschien zien we dan ook hoe een wankele imaginaire constructie kan ondersteund worden of hoe een quasi leeg imaginaire kan worden ontwikkeld zonder regelrecht in een spiegelverhouding te vervallen.

Maar, zoals reeds vermeld, ook Lacan kon het imaginaire niet blijven bestempelen als louter illusie. Volgens zijn theorie van de *4 discours* leidt het analytische discours uiteindelijk tot een meesterbetekenaar. Deze nieuwe post-analytische meester onderscheidt zich slechts van het meester-discours door zijn stijl!

In deze opvatting kan wellicht de identificatie met de analyticus op het einde van de analyse opnieuw een plaats krijgen; geen identificatie met zijn persoon maar met zijn welwillend-neutrale positie, tevens "oog van de ander". De analysant accepteert uiteindelijk zichzelf, zijn bestaan als "persona", wetend dat het een masker is, dat echter niet in de eerste plaats dient om een leegte te verbergen, maar om, zoals in de Griekse tragedie, een personage uitdrukking en gestalte te geven: enige manier voor elk mens om verder op de scène mee te spelen.





---

# Le jeu de la remémoration et du transfert dans la cure

---

Bernard Robinson

---

Ce texte reprend certains fils d'une thèse de doctorat en psychologie sur le psychodrame et la psychanalyse.<sup>1</sup> L'objectif de la thèse était de comprendre l'efficacité et la limite du psychodrame de Moreno, en soumettant à l'analyse critique les concepts issus des différents développements du psychodrame.

J'ai donc entrepris d'interroger d'abord les concepts classiques du psychodrame morénien, la catharsis et le jeu, pour tenter de les articuler aux concepts majeurs qui rendent compte de la psychothérapie inventée par Freud (la remémoration et le transfert), en les intégrant à la métapsychologie. Cela m'a obligé à questionner les concepts freudiens et à les repréciser dans le sens qui me paraissait le plus original et le plus fondamental comme invention de la psychothérapie.

J'ai été amené à centrer ma démarche autour de l'idée que le rapport psychanalytique est *une institution*. C'est un aspect de la cure qu'on ne souligne pas assez. La psychothérapie est une modalité de rapport social qui se met en place à partir de la demande. C'est une institution, parmi d'autres institutions, qui joue sur la possibilité qu'ont les humains de *se mettre en rapport* les uns avec les autres et d'y jouer de leur liberté.

Cette perspective permet de montrer d'abord comment on peut différencier la psychothérapie freudienne d'autres formes de mise en rapport (éducation, pédagogie par exemple); elle permet aussi de voir la proximité de la structure de la relation psychothérapeutique avec celle de la *relation amoureuse*, dont il faut par la suite la différencier. En effet, renonçant aux normes et idéaux qui structurent l'échange social commun, le psychothérapeute qui s'inspire de la psychanalyse choisit par éthique de laisser jouer l'ambiguïté de la demande et de la mise en rapport. Comme dans la relation amoureuse, le psychothérapeute accepte de se laisser engager, explicitement et activement, en garantissant au patient une écoute inconditionnelle, qui est une forme inouïe d'amour;

---

1) *Jeu, remémoration et transfert - De la psychanalyse au psychodrame et inversement*, UCL, 1994, Promoteur: Jacques Schotte. Je n'ai retenu ici que les lignes essentielles d'un exposé à l'EBP fait à Ostende en juin 1995.

implicitement et passivement il laisse le patient l'utiliser malgré lui dans des scénarios infantiles qui explicitent, bribes par bribes, les faces cachées de son histoire pulsionnelle. C'est la même chose en amour, au-delà des buts et des idéaux qu'on peut s'y donner. La différence, c'est que la tâche du psychothérapeute, et ce sera son art, est d'avoir une écoute qui comprend un entendement, comme dit Jean Florence<sup>2</sup>, et donc de garder pour le patient l'objectif de la psychothérapie et de l'y ramener, sans perdre de vue que cette relation doit pouvoir se terminer.

### Esquisse de certains fondements de la psychothérapie freudienne

C'est à travers d'autres institutions dans l'histoire de notre culture que la découverte de la psychothérapie se fonde. L'analyse d'un des concepts majeurs de Moreno — la *catharsis* — m'a amené à poser des bipolarités qui inaugurent une série, dessinent une réalité anthropologique et peuvent amplifier l'analyse de ce qui collectivement et individuellement s'institue. La catharsis apparaît ainsi comme l'analyse purificatrice de ce qui est institué, cette analyse n'étant pas l'apanage de la psychothérapie mais relevant d'une série de phénomènes proprement culturels: mythologie, pratiques religieuses, mystères d'initiation, théâtre, et philosophie.

La série s'inaugure avec Nietzsche, et à sa suite Barrucand, par deux personnages importants de la mythologie grecque, deux guérisseurs: *Apollon* et *Dionysos*. Apollon, figure du principe d'individuation, "polarisé vers l'avènement d'un être sereinement libre, qui a dépassé toute opposition et contradiction dans l'unique nécessité du NOÛS"; et Dionysos dont le caractère "est incompatible avec la constance d'une fonction" et dont toutes les actions "sont des improvisations".<sup>3</sup> Deux figures qui ne sont pas sans évoquer celles tout aussi contraires de Freud et de Moreno, l'un voulant que l'homme arrive à dire et à faire son histoire en marquant sa *différence*, l'autre voulant qu'il arrive à agir l'instant en confirmant sa *ressemblance* avec d'autres. Ces deux premiers termes inaugurent en Grèce ce que j'ai appelé une voie ascétique de transformation et une voie orgiaque. Cette transformation porte tant sur le rapport à soi que sur le rapport social.

La série se poursuit avec *narrer* et *mimer*. Dans la *République*, Platon oppose narration et mimésis quand il parle de la pédagogie des gardiens de la Cité, la narration convenant mieux à son goût. Cette opposition annonce plus explicitement ce que Freud reconnaîtra comme le procès d'une psychanalyse dans son double mouvement de *remémoration* et de *mise en scène transférentielle*.

2) cf "La psychanalyse comme psychothérapie", in *Psychanalyse - L'homme et ses destins*, Louvain, Peeters, 1993, p. 21.

3) Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie - A la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Grenoble, Millon, 1991.

Retenons que narrer est commandé par un principe d'organisation et d'unification, alors que mimer est commandé par un principe de variation et de débordement. Maffesoli a montré que ces principes étaient aussi à l'oeuvre dans la socialité. Dans la Grèce antique, c'est sans doute la restriction de la liberté dans le champ social qui poussera, différemment, les individus vers une catharsis initiatique individuelle ou vers une catharsis collective contestataire à caractère religieux. L'une annonce la démarche psychothérapeutique et l'autre, la dynamique sociale des croyances et des styles de vie. Dionysos et la voie orgiaque deviennent ici le *paradigme du refoulé*, que la dés-institution des instances ou la contestation dramatique permet de remettre en mouvement pour chacun. En effet, les mythes qui mettent en scène Dionysos évoquent toutes les possibilités instanciées cachées qui peuvent arbitrairement définir la condition humaine et structurer l'échange, que ce soit celui qui définit la sexualité ou celui qui définit la génitalité. Rapport sexuel et rapport de filiation sont ainsi remobilisés dans la variété de leurs possibles. Il s'agit dans ces mythes, qui inspirent des mouvements religieux, *de faire l'histoire de l'humanité*, de la distinguer de l'animalité, tout autant que d'échapper aux croyances et aux contraintes qui régissent la réalité sociale. Puissance subversive donc que ce personnage mythique de Dionysos, mais puissance qui inspire une "guérison" qui se distingue de la "guérison" ascétique par la puissance de la pensée, selon le modèle socratique. Dionysos, personnage central et fondateur du sacrifice participe à l'univers de la *faute*, du pur et de l'impur, c'est-à-dire, pour nous, de la *culpabilité*. Le sacrifice inaugure d'une façon condensée la question du meurtre, dont Freud a montré qu'elle est au fondement de la civilisation, et la question du refoulement du désir, c'est-à-dire celle de la transgression. Se purifier à la fois de sa faute et de sa condition, c'est-à-dire rencontrer la question de la frustration et celle de la castration. La contagion de l'impur vient nous rappeler que ces forces pulsionnelles et ces fantasmes sont *aussi bien à l'oeuvre en nous-mêmes que dans le réseau des échanges humains* sur le mode participatif, modalité première de l'individuation. Moreno semblait vouloir revenir à ce mode participatif, ouvert en psychothérapie par l'hypnose et que la psychanalyse avait délaissé en grande partie. Pour Moreno, le modèle amoureux de la rencontre est toujours implicitement au centre de ses préoccupations sociales. Face au transfert, Freud va à son tour devoir s'incliner devant la résurgence de ce dionysiaque inattendu, mais le dispositif qu'il a mis en place lui permet de ne pas renoncer à son objectif d'allure ascétique.

Cette série de termes couplés (Apollon-Dionysos, ascèse-orgie, narrer-mimer) n'introduit-elle pas dans la culture deux dimensions du rapport social et du rapport à soi, et n'annonce-t-elle pas le mouvement à deux faces dans lequel Freud et ses patients vont être pris? L'acte de parole dans le dispositif analytique n'implique-t-il pas essentiellement l'articulation, éthiquement voulue, de ces deux faces dans le mouvement de la cure, sans qu'aucune des personnes engagées n'ait la maîtrise? Examinons cette hypothèse à partir de deux textes

de Freud, en les prolongeant par la dernière bipolarité de la série: *épos et drama...*

### **La fonction du transfert par rapport à la remémoration**

Le texte le plus propice pour aborder la question de la fonction du transfert dans la cure psychanalytique est le petit texte de Freud daté de 1914: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*.<sup>4</sup> Ce texte s'adresse aux étudiants en psychanalyse et retrace l'histoire de la découverte de celle-ci et ses évolutions. Il permet de situer les enjeux principaux de la cure pour Freud à cette époque. Je le présente au lecteur en y incluant déjà mes propres termes.

Freud rappelle d'abord les buts que poursuivaient méthode hypnotique et méthode cathartique. Ils étaient doubles: rappel du souvenir et abréaction, donc mise en forme narrative et reviviscence abréactive. Le changement de méthode substitue l'association libre à l'hypnose, c'est-à-dire substitue, à une technique qui court-circuite le discours conscient et transforme le rapport à l'autre, une autre technique qui maintient le discours conscient mais tente de le déplacer vers les processus inconscients, de le laisser être attiré par eux, et qui met le psychanalysant *dans un rapport narratif conscient avec l'autre*. Le changement opéré décrit par Freud porte sur deux versants qui peuvent être ramenés à cette expression: rapport narratif. D'une part, par rapport à lui-même, le psychanalysant se remémore de façon consciente; il y va d'une activité de pensée qui n'est plus comparable à la pensée sous hypnose. Et d'autre part, par rapport au psychanalyste, le psychanalysant n'est pas dans la même position; l'acte de parole est une communication différente, une mise en rapport différente. L'association libre porte donc à la fois sur un processus de pensée et sur un rapport. Il transforme à la fois la logique du discours et la *convention* du rapport, laissant un accès aux pensées et attitudes de l'inconscient.<sup>5</sup> Dans ce contexte de 1914, l'interprétation est décrite comme devant pallier les défauts de la mémoire et surmonter les résistances, sans doute déjà résistances de pensée et résistances dans le rapport. Freud dit que le travail de la recherche des faits par l'analysant est remplacé par le travail qui consiste à renoncer à organiser son discours selon certaines logiques (de pensée et de rapport). "*On se contente d'étudier l'actuelle surface psychique du patient*", écrit-il<sup>6</sup>. Cette modification est importante parce que contrairement

4) G.W., X; traduction française in *La technique psychanalytique*, 1975.

5) De ce point de vue, et provisoirement, on pourrait avancer que le réinvestissement performatif en discours, dans l'analyse, est de type mythique, selon la tripartite proposée par Gagnepain dans son *Du Vouloir dire*. En effet, l'association libre n'est-elle pas une tentative de ramener un certain réel au langage, alors que le discours scientifique tente de conformer le langage au réel et que le discours poétique ne se soutient que des possibles de la langue?

6) *Op cit*, p. 106.

à l'ancienne technique qui définissait d'emblée une démarche archéologique, elle spécifie que le psychanalyste renonce à une recherche centrée sur le passé du malade pour se concentrer, avec lui, sur la surface psychique actuelle. Evidemment, Freud s'attend à ce que cette actualité de l'activité psychique et de la communication soit elle-même influencée par l'historicité des conflits et des symptômes et fasse donc l'histoire même de l'analyse. C'est après avoir surmonté les résistances que l'analyste découvre que l'analysant *raconte*. Le but est resté le même (descriptivement: raconter), mais la remémoration se fait d'elle-même, comme par une nécessité interne de la situation, une fois que la dynamique actuelle des résistances est surmontée. En fin de compte, il s'agit moins d'un raconter que d'un dire, qui comprend nécessairement la dimension historique du sujet. La re-mise en histoire (remémoration) succède sans aucune difficulté à la levée du refoulement. Lorsque la résistance ne peut être surmontée facilement, lorsque la remémoration ne peut se faire, le patient traduit en actes la dynamique du conflit, il le répète. Parfois même, la cure commence par des répétitions de cet ordre.

On retrouve ici, sous la plume de Freud, et sous une autre forme, la distinction établie par Platon dans la *République* entre la forme narrative et la forme mimétique dans la littérature devant servir à l'éducation des gardiens de la Cité. N'y-a-t-il pas, là aussi, une distinction entre deux discours et entre deux formes de rapport à soi-même et à l'autre? *Narrer*, c'est se faire conteur de l'événement, le récapituler. C'est rendre l'événement historique en subordonnant le temps et l'espace des événements au temps et à l'espace du conteur. C'est aussi, pour le conteur, *se mettre soi-même dans l'histoire à partir du temps et de l'espace de l'auditeur*. A la variété des possibilités événementielles (j'utilise des expressions de Platon), le conteur substitue une unité logique qui prend son appui sur la relation actuelle entre le conteur et l'auditeur. Au contraire, *mimer* est restituer l'immédiateté de l'événement; c'est le rendre présent et vivant dans toute sa complexité de personnages, de temps, de lieux. Le conteur est devenu *acteur*, et celui-ci se met lui-même dans la variété des rôles, des temps, des espaces, et y entraîne l'auditeur en accentuant l'intensité de l'instant.

Il semble que ce que Freud découvre (re-découvre) dans la cure à propos du changement de méthode, c'est ce double rapport possible à soi, à l'autre, au temps et à l'espace, double rapport pour l'appareil psychique, que Schotte nommait déjà dans ses cours *épos* et *drama*, faisant allusion à des formes littéraires successives dans l'esthétique grecque. Mais ne faut-il pas voir avec Freud, quand il découvre la répétition sous la forme du transfert qui se substitue à la remémoration en même temps qu'il la permet, deux constituants structuraux et structurants de l'appareil psychique humain, qui ne sont pas sans évoquer ce qu'avec Nietzsche on a pu repérer comme esthétiques dionysiaque et apollinienne, et dans l'histoire des rituels et de la pensée grecs comme dimensions ascétique et orgiaque de l'existence même, individuelle et sociale? Ne

faut-il pas voir ainsi une dialectique qui parcourt toute la psychothérapie (peut-être toute psychothérapie)? En effet, n'y-a-t-il pas dans toute remémoration une façon de répéter et dans toute répétition agie une façon de se remémorer? D'ailleurs, Freud lui-même à propos d'un patient qui commence son analyse en disant qu'il n'a rien à dire, répétant ainsi une attitude homosexuelle qui prend la forme d'une résistance, explique qu'il a fini par comprendre que c'était là sa manière de se souvenir.<sup>7</sup> Cependant, Freud ordonne ces deux faces du même mouvement: il privilégie manifestement la remémoration (l'acte de parole pour reprendre l'expression sur laquelle insiste constamment Vergote<sup>8</sup>).

Une chose paraît évidente à partir de ce texte de Freud: d'un point de vue économique, la répétition transférentielle offre moins de résistance que la remémoration eu égard aux exigences du refoulement. Il faut donc s'attendre à ce que le patient cède à l'automatisme de la répétition qui a remplacé l'impulsion au souvenir. D'emblée Freud articule *automatisme de répétition*, *transfert* et *résistance*. "Plus la résistance sera grande, plus la mise en actes (la répétition) se substituera au souvenir."<sup>9</sup> Dans l'hypnose, la résistance était totalement supprimée, dit Freud. Mais l'est-elle aussi dans la répétition transférentielle? C'est ici qu'il reconnaît qu'une part du transfert (un transfert positif modéré et inexprimé) rend la voie de la remémoration facile, aussi facile que dans l'hypnose. Lorsque ce transfert devient négatif ou excessif de façon telle qu'il nécessite le refoulement, le souvenir fait aussitôt place à la mise en acte. Telle est la fonction paradoxale du transfert: d'un certain point de vue il facilite le travail de remémoration, et d'un autre point de vue il l'empêche et le remplace. Cela nous montre à quel point les deux démarches sont activement liées l'une à l'autre tout en étant, d'un autre point de vue, diamétralement opposées. C'est la *double face du transfert*, son double visage à la Janus dirais-je, pour reprendre une expression que Freud utilise à propos du mot d'esprit.

N'en va-t-il pas dans le transfert comme dans la production du mot d'esprit? Freud dit que le mot d'esprit doit servir deux maîtres à la fois — le producteur lui-même et l'interlocuteur — mais deux maîtres liés par une *nécessité interne* puisque finalement le plaisir du producteur ne peut être obtenu que s'il a réussi à provoquer le rire du spectateur, c'est-à-dire s'il a réussi à effectuer un travail suffisant qui permette à la fois de contourner sa censure et de faire rire l'autre. Dans la cure, le transfert sert le but du psychanalyste (la reproduction dans le domaine psychique), et aussi indirectement celui du patient-demandeur en favorisant la narration (transfert positif modéré et inexprimé). Mais il sert aussi le but de la censure en évitant la remémoration par le langage (transfert négatif et transfert positif excessif). Est-ce que, comme

7) Remémoration... *op.cit.*, p. 109.

8) *Psychanalyse - L'homme et ses destins*, cf. Florence, J. & alii, 1993.

9) *Op.cit.*, p. 109.

dans le mot d'esprit, ces deux faces sont liées par une nécessité interne (*inner Zusammenhang*)? Il semble bien que oui dans la mesure où la continuation de l'analyse, et donc l'obtention du but recherché par le patient, dépend justement du fait que ces deux faces du transfert soient maintenues.

D'une part, *le transfert positif inexprimé*, qui permet déjà un certain travail, est la condition même de la production du transfert négatif et du transfert positif excessif. Si ce n'était pas le cas, comment comprendre alors que, lorsque le patient cède à l'automatisme de répétition, ce soit non seulement dans ses rapports personnels avec le médecin, mais également dans toutes ses autres occupations et relations actuelles, "quand, par exemple, il lui arrive au cours du traitement de tomber amoureux, de se charger d'une tâche quelconque ou d'entreprendre quelque chose"?<sup>10</sup> La résistance de transfert est produite par le travail en cours, sinon il faudrait confondre ces effets avec ce qui dans nos actions journalières, nos décisions, nos choix, porte la marque de la répétition. D'autre part, *le transfert négatif et le transfert positif excessif* sont la condition de la continuation du travail et la condition du maintien du but du patient et du psychanalyste — liés par le transfert positif inexprimé. Ce but est: que la remémoration puisse se poursuivre. L'un ne va pas sans l'autre, comme sont liées par une nécessité interne les deux tendances du mot d'esprit.

Cette exigence interne, qui fait la double face du transfert, établit aussi un rapport au psychanalyste avec une double face. Du point de vue du but de la cure, le patient et le psychanalyste sont *complices*, alliés, comme dans l'hypnose, à partir du transfert positif inexprimé. Au moment de la résistance de transfert, le psychanalyste devient *le représentant* du patient quant au but de la cure. Pour maintenir sur le terrain psychique les pulsions que le patient voudrait transformer en actes, il est obligé d'entreprendre contre lui une lutte perpétuelle. C'est lui qui tient lieu de demandeur-patient quant au but à atteindre, et, de plus, il est attiré malgré lui dans la mise en scène de répétition agie, tenant lieu, à la place d'un autre, des personnages de l'histoire du patient, même si cette mise en scène par le patient s'appuie aussi sur ce qui se révèle à lui de la dynamique inconsciente du psychanalyste. Freud va presque jusqu'à dire qu'il devient son ennemi, utilisant un vocabulaire très militaire (*feindselig, Arsenal, Waffen, sich erwehrt, entwinden, Feind umbringen*). On pourrait dire qu'activement il se maintient dans le rôle permis par le transfert inexprimé — c'est d'ailleurs de là qu'il peut se permettre aussi de jouer son rôle d'interprète —, mais que passivement il est pris dans un autre rôle, et c'est ce rôle passif-là qui lui donnera la matière, le contenu, de son interprétation. Une face fonde l'autre, elles sont nécessairement liées. Il ne s'agit pas de deux périodes différentes de l'analyse, de deux rôles distincts, puisque Freud précise à plusieurs reprises que cette actualisation est constante et que le travail se fait fragment par fragment. Ainsi la méthode hypnotico-catharti-

10) *op.cit.*, p. 109.



que se trouve totalement décentrée du passé vers le présent, et de l'artificiel du laboratoire vers le réel de la relation. C'est ici que Freud change de registre langagier (*Zügel, Tummelplatz, Handhabung*) évoquant moins une stratégie militaire qu'un domptage. C'est que le transfert (dans sa double composante) crée une aire intermédiaire (*Zwischenreich*) entre la maladie et la vie.

A la fin du texte, après l'évocation inquiétante du langage de la guerre, c'est comme si Freud se voulait rassurant. Le transfert permet de circonscrire et de dompter les forces des instincts sauvages qui pourraient déborder hors de l'analyse elle-même. Son maniement se déroule dès lors comme dans une aire de jeu qui est à la fois une réalité et un faux rapport, et plus seulement un artifice (un laboratoire), comme c'était le cas avec l'hypnose. *Le transfert permet de passer de la maladie à la vie et vice-versa*. Il est en même temps une maladie artificielle et une tranche de vie réelle. Ce *règne intermédiaire* n'est plus seulement celui de la maladie, puisque le psychanalyste y a pris place malgré lui, passivement, à la place d'autres personnages; et il n'est pas encore la vie espérée sans la maladie, puisque tous les symptômes s'y manifestent encore. Mais cet état est provisoire: l'actualisation transférentielle conduit par des voies connues au réveil des souvenirs, but visé par l'analyse, une fois les résistances surmontées.

On connaît la façon dont le texte se termine, évoquant rapidement la question de la *perlaboration*. Freud a remarqué que la communication des résistances au patient ne suffit pas à éveiller automatiquement et directement le souvenir en lui. Ce n'est pas parce que la résistance est nommée qu'elle disparaît automatiquement. Le malade doit, semble-t-il, l'élaborer interprétativement. Cela exige un travail qui demande du temps. C'est par ce travail que le patient se dégage des mécanismes répétitifs. Freud suggère, en passant, un troisième processus, qu'il associe à la remémoration et à la répétition: la *perlaboration*. La remémoration est l'activité du psychanalysant qui semble découler naturellement de l'application de la règle fondamentale. Elle est sans doute alimentée par la force des symptômes et l'envie de guérir. Elle est rendue impossible par le refoulement et remplacée par la répétition transférentielle. Celle-ci devrait être dépassée par l'interprétation qui donne un nom (*Benennen*) à la résistance et devrait permettre l'achèvement du travail de remémoration. Mais la victoire (*Überwindung*) n'est pas simplement acquise par le fait de communiquer (*mitteilen*) le sens de cette résistance au patient. Au-delà de la remémoration favorisée par l'association libre, au-delà de la répétition agie dans le transfert, au-delà de la nomination par l'interprétation, le patient doit encore se convaincre de manière vécue (*solches Erleben überzeugen*<sup>11</sup>) de l'existence et de la force de la résistance, c'est-à-dire de la force qu'il oppose lui-même à la reconnaissance des émois pulsionnels tels qu'ils sont nommés par

11) Généralement *Erleben* n'est pas traduit; il indique que la conviction n'est pas d'ordre purement intellectuel ou langagier, mais est basée sur l'expérience vécue du transfert et des effets de l'interprétation.

l'interprétation. Freud ajoute que cette élaboration des résistances par le patient lui-même est le processus décisif qui exerce la plus grande action modificatrice et qui différencie la psychanalyse de toute influence par suggestion.

Dans la foulée de l'étude de la catharsis telle que je l'ai esquissée, on peut prolonger cette conclusion novatrice de Freud en disant que *la perlaboration est une autre forme de la catharsis*. La différence avec la catharsis abréactive du traitement hypnotique apparaît clairement. Dans cette dernière, le moi était court-circuité et non concerné; la catharsis s'opérait au prix d'une méconnaissance, exactement comme dans la catharsis théâtrale aristotélicienne. Dans la perlaboration, au contraire, le moi est directement concerné par le récit des associations libres qui dirigent la remémoration, par la mise en scène du transfert qu'il a opérée lui-même, et — si le psychanalyste manie bien le transfert — par les interprétations qu'il ne peut reconnaître que progressivement et au prix d'un travail pénible (*beschwerlichen Aufgabe*). Laplanche et Pontalis indiquent qu'il faut entendre la perlaboration comme le lieu où remémoration et répétition viennent se rejoindre; en effet elle est bien une répétition modifiée par l'interprétation. D'ailleurs, les termes "*Erleben überzeugen*" semblent indiquer cette double appartenance au vécu répétitif transférentiel et à l'élucidation langagière.

Néanmoins ce passage sur la perlaboration reste ambigu d'un point de vue métapsychologique, et cette ambiguïté n'est que partiellement levée si l'on se réfère aux développements ultérieurs à propos de la résistance qu'on trouve dans *Inhibition, symptôme et angoisse*. Mais entretemps Freud a introduit de façon renouvelée sa conception de la compulsion de répétition, dans *Au-delà du principe de plaisir*.<sup>12</sup> C'est le deuxième texte sur lequel je m'appuierai. Avant celui-ci, le transfert trouve son originalité dans sa fonction contradictoire: il est une forme de la résistance à la remémoration (résistance de transfert) et en même temps le lieu actuel, la mise en scène, où se joue le conflit infantile devant l'insistance permanente des désirs et fantasmes inconscients. Freud ne tente pas de résoudre cette contradiction, mais la maintient au contraire comme *tension* et comme double ressort thérapeutique, accordant de plus en plus d'importance à la répétition transférentielle sans pour autant cesser de l'ordonner par rapport au but premier et dernier de l'analyse, la remémoration. C'est justement dans ce texte de 1920 qu'il dit le plus clairement en quoi le transfert n'est pas seulement un obstacle au but qu'on s'est fixé, mais surtout la manifestation d'une caractéristique essentielle de l'appareil psychique et des forces qui l'animent. Voyons comment ce texte précise une métapsychologie possible du transfert.

Je n'insiste pas sur le commentaire concernant le jeu de l'enfant qui sert ici de point d'appui à Freud à côté de la névrose traumatique. L'interprétation de ce jeu est bien connue: l'enfant renonce à la satisfaction d'une pulsion (*Verzicht auf Triebabfertigung*) au prix d'une grande performance culturelle et se dédommage de cette perte en mettant en scène le disparaître et l'appar-

raître. Rappelons-nous que Jean Florence prolongeait cette interprétation en notant que la mise en scène de l'apparaître et du disparaître concernait aussi bien la mère, *via* les objets disponibles, que lui-même. Pour Freud, la question est surtout de voir comment concilier avec le principe de plaisir cette mise en scène d'un événement pénible; son observation du jeu de l'enfant vient ici questionner la priorité du principe de plaisir et introduire une nouvelle théorie des pulsions.

Le troisième appui qui permet à Freud de progresser vers l'introduction de la pulsion de mort est le transfert dans la cure. C'est l'occasion pour lui, dans le début du troisième paragraphe, de montrer les modifications des buts immédiats de la psychanalyse permises par les avancées de la métapsychologie. Le premier but du psychanalyste était de découvrir comment les éléments inconscients pouvaient se composer (*zusammensetzen*) et les communiquer au patient au moment voulu. La psychanalyse était surtout un art d'interprétation. Comme les résultats thérapeutiques étaient insuffisants, on chercha alors à obtenir du malade, en mobilisant ses souvenirs, une confirmation des constructions établies. Dégageons déjà deux moments distincts dans ces procédés: un temps d'interprétation, qui imposerait à l'entendement une structure logique; un temps de remémoration, où cette structure logique réorganiserait les traces mnésiques. Mais ces procédés à eux seuls n'entraînent pas le succès thérapeutique; quelque chose semble résister à la logique dégagée et à la réorganisation des souvenirs. L'art du psychanalyste devint de repérer ces résistances, par l'intermédiaire de la suggestion en qualité de transfert, et de les mobiliser. Malheureusement le malade ne peut pas se remémorer tout ce qui est refoulé, de sorte qu'on ne peut atteindre le but visé: emporter sa conviction à propos de la construction. Comme nous l'a montré l'article précédent, la résistance prend la forme d'un revécu transférentiel. Les rapports avec le médecin deviennent le lieu même où se joue (Freud emploie l'expression *spielt sich*) une nouvelle névrose qui remplace l'autre en la reproduisant. Si on parvient à faire en sorte que le malade garde *une certaine supériorité* sur cette reviviscence, supériorité grâce à laquelle cette réalité apparente (*anscheinende Realität*) pourra être reconnue comme un reflet (*Spiegelung*) du passé oublié, on finit par obtenir la conviction dont le succès thérapeutique dépend.

Ce qui intéresse Freud ici est de comprendre et d'analyser la compulsion de répétition (*Wiederholungszwang*). Celle-ci ne peut être attribuée qu'au refoulé inconscient, et c'est le moi qui résiste à son élaboration remémorante. Mais lorsque le travail de la cure, aidé par le transfert positif, a desserré un peu l'étau du refoulement, il permet à la compulsion de répétition de se manifester. S'il est hors de doute que la résistance du moi vise à lui épargner un déplaisir, la tendance à la répétition tente de reproduire aussi bien des événements qui ont été l'occasion de plaisir que ceux qui ont été l'occasion de souffrances, malgré le plaisir escompté. Il faut donc admettre une tendance

qui se place au-dessus du principe du plaisir. Celle-ci pourrait expliquer aussi bien la répétition dans le transfert et les rêves du sujet atteint de névrose traumatique, que la répétition dans les jeux d'enfants. Mais il est rare qu'elle se manifeste toute seule. Dans les jeux d'enfants, on peut repérer en même temps la recherche du plaisir; dans la répétition dans le transfert, il est évident que la tendance à la répétition est aussi attirée par le besoin du moi d'éviter un déplaisir. Donc, si l'élaboration remémorante ne se fait plus dans la cure, c'est aussi bien parce que le moi ne peut plus la supporter parce que quelque chose doit nécessairement être répété qui concerne la souffrance ou la douleur. Le jeu énigmatique du *Fort-da* est ici le modèle même d'un aspect du transfert.

Il est clair que la mise en scène transférentielle n'est pas du tout produite par l'analyste mais résulte des nécessités intrinsèques des forces en jeu. Et dans la mesure où une de ces forces, la compulsion de répétition, représente les pulsions de mort, on comprend pourquoi Freud donne la priorité à l'élaboration remémorante sur la répétition, pourquoi le psychanalyste se doit "de limiter le plus possible le domaine de cette névrose de transfert, de pousser le plus de contenu possible dans la voie de la remémoration et d'en abandonner le moins possible à la répétition".<sup>13</sup> Freud dira en effet plus loin, reparlant du jeu et du transfert, que si cette tendance à la répétition, qui présente un caractère éminemment instinctif, se met en opposition avec le principe de plaisir, elle a un caractère démoniaque. Comme le fait remarquer Gérard Bonnet, la jouissance inconsciente qu'apporte la répétition risque de nous aveugler, "et nous sommes constamment exposés à prendre pour une répétition de vie ce qui se révèle être à la longue une répétition de mort".<sup>14</sup> Dans les phénomènes de transfert, il paraît plus clair, continue Freud, que la tendance à la répétition supplante le principe de plaisir (*sich in jeder Weise über das Lutzprinzip hinaussetz*). D'ailleurs, le caractère infantile du transfert indique qu'il y s'agit de traces mnésiques non-liées, pour lesquels les processus secondaires sont incompetents, et les difficultés qu'ont certains analysants à arrêter l'analyse n'ont sans doute pas grand-chose à voir avec l'amour de transfert mais avec la peur de cette tendance démoniaque réveillée. Le caractère non-lié de ces traces, qui les rend inaptes au traitement par les processus secondaires, expliquerait donc aussi pourquoi elles sont *inéarrables, non-remémorables*, et justifiera ainsi la construction au-delà de l'interprétation. Ce caractère mortifère de la répétition transférentielle est aussi son caractère anhistorique, alors que l'autre versant de la répétition, celui qui concerne l'histoire des symptômes et des liens affectifs, fait l'histoire du transfert, ou fait du transfert une histoire.

Ces aspects de la répétition, ces deux mouvements contradictoires, font du transfert une arme à double tranchant, comme le montre bien Bonnet dans

13) "Au-delà du principe de plaisir", GW XIII, et traduction Laplanche et Pontalis, 1981.

14) G. Bonnet, *Le transfert dans la clinique psychanalytique*, Paris, PUF, 1991, p. 10.

l'introduction de son livre, et justifie les métaphores de guerre et de domptage de Freud. Il ne s'agit pas de négliger "la face abyssale du phénomène, le risque majeur qu'il recèle"<sup>15</sup>. Les symptômes sur lesquels s'appuyaient les phénomènes de transfert ont une temporalité sans actualité; ils renvoient toujours ailleurs, à un autre temps, à un autre espace, à un autre personnage imaginaire du passé. Si Bonnet insiste à juste titre sur le fait que le transfert opère un peu comme le rêve dont il serait un des rejetons, "en actualisant ce que le symptôme ne fait qu'invoquer"<sup>16</sup>, ne faut-il pas aussi insister sur le fait que par son autre face, qu'on pourrait dire la face liante ou la face libidinale, le transfert élabore historiquement avec la complicité de l'analyste ce que l'activité de remémoration ne parvenait pas à faire par la simple application de la règle de l'association libre? Dans ce sens, une face du transfert est essentiellement sociale; son économie et sa dynamique impliquent nécessairement la présence d'un autre dans certaines conditions, comme le mot d'esprit et le jeu. Si bien que le transfert en général, qui paraissait au premier abord répéter l'histoire en acte, s'avère au contraire être un mélange d'une répétition mortifère qui acte toute pulsion et d'une répétition liante qui fait histoire ici et maintenant.

Les deux textes de Freud qui viennent de servir d'appui pour préciser la fonction du transfert articulent celui-ci essentiellement sur la logique technique et éthique de la cure. Quand Freud reconnaît le caractère démoniaque de la compulsion de répétition, son caractère dionysiaque, ne s'aperçoit-il pas que l'appareil psychique touche là à ses limites mêmes, au-delà du caractère libidinal du rapport et de l'histoire infantile, au-delà du moi lui-même, c'est-à-dire au *pulsionnel*, et donc déjà à l'aspect interminable de la cure? Le transfert, dans ce sens, ouvre bien des questions métapsychologiques majeures. Dans cette perspective qui ouvre la scène de la pulsion elle-même, le moi trouve sa limite, son fondement, en même temps que sa vacuité. Si dans la répétition mortifère il y a un au-delà du principe de plaisir, où effectivement le fait de transférer et de répéter des scénarios infantiles ne mène pas en soi à la guérison, au contraire, il y a bien aussi dans le transfert un *au-delà de la répétition* mortifère. Si la psychanalyse peut quand même trouver une issue au-delà de son caractère interminable, c'est que le transfert est aussi une élaboration, une transformation. Dans ce texte sur la pulsion de mort, Freud n'a pas tellement insisté sur l'importance du psychanalyste comme *autre* dans la cure et dans le transfert, ni sur le rôle qu'il joue pour transformer la répétition mortifère en élaboration.

---

15) G. Bonnet, *op.cit.*, p. 11

16) *Op.cit.*, p. 113.

## Epos et drama

La cure psychanalytique est un rapport social, un rapport à quelqu'un. On a trop facilement assimilé ce rapport au transfert, et cela a jeté la plus grande confusion sur la théorie de celui-ci et son utilisation. En utilisant les bipolarités que j'ai esquissées, je propose provisoirement de parler de *rapport* narratif et de *rapport* mimétique. Même si, chez Platon, le narratif et le mimétique sont essentiellement conçus comme des formes d'art littéraire, il est clair que son analyse et son choix impliquent, au-delà de l'importance accordée à la pensée et au langage, un rapport à autrui fort différent, et que c'est ce rapport à autrui que, politiquement, il vise. Narrer implique en effet que le sujet s'historicise lui-même, s'appropriant son langage et sa pensée et organisant le monde selon une unité logique qui s'impose au public. Mimer implique qu'on recrée des mondes, jouant sur la variété des affects possibles, aussi bien à partir de l'événement représenté qu'à partir des liens créés avec le public. L'idéalisme platonicien préfère le mode narratif. A première vue, la cure psychanalytique semble privilégier un rapport narratif (la remémoration), alors que le psychodrame semble privilégier un rapport mimétique (le jeu). Mais très vite on s'aperçoit que, dans la cure, le transfert prend figure d'un rapport mimétique.

J'ai évoqué plus haut bipolarité: *épos* et *drama*. Elle me permet d'articuler le jeu de la remémoration et du transfert au rapport social qu'il implique dans le dispositif de l'analyse. Malgré l'apparence, on peut s'apercevoir que narratif et mimétique ne recouvrent pas exactement épos et drama. Il y a du dramatique dans le narratif, dans la mesure où celui-ci privilégie l'ordonnement logique, et il y a de l'épique dans le mimétique, dans la mesure où celui-ci présente la variété du monde à construire. Les catégories platoniciennes opposent la pensée, l'obtention de soi inflative et les processus secondaires, au contact, à l'obtention de soi participative et aux processus primaires. Elles s'ordonnent à une idée pédagogique et socio-politique. Les catégories "épique" et "dramatique" tentent de ressaisir l'essence de l'homme et sont donc en même temps des modalités d'obtention de soi inflative et participative, *dans le même mouvement*. En ce sens, elles sont plus intéressantes pour nous que les catégories platoniciennes.

Ces catégories d'épique et de dramatique sont développées dans l'oeuvre d'Emil Staiger et particulièrement dans son livre *Les concepts fondamentaux de la poétique*.<sup>17</sup> L'intérêt de l'analyse de Staiger réside dans le fait que cet auteur renonce aux classifications qui permettraient de ranger les différentes poésies, pour proposer des catégories qui sont censées subsumer les classes poétiques et rejoindre des possibilités fondamentales de la présence humaine au monde. Il en décrit trois: lyrique, épique et dramatique; elles procèdent

17) Bruxelles, Lebeer-Hossmann, 1990. Traduit et annoté par Raphaël Célis et Michèle Gennart avec la collaboration de René Jongen..

d'une intuition catégoriale, "une *eidōs*, une structure générale de l'existence pensante, par laquelle celle-ci tout uniment se signifie et se manifeste" disent les traducteurs-commentateurs. "...Aux concepts fondamentaux de la poétique d'E. Staiger correspond à chaque fois l'intuition d'une telle *eidōs*, qui porte aussi en elle la question: qu'est-ce que l'homme? Le lyrique, l'épique et le dramatique sont les corrélats d'intuitions eidétiques dont l'enjeu par excellence est l'essence de l'humain."<sup>18</sup> Cette perspective autorise le rapprochement qui va suivre, si l'on admet que, de son côté, Freud a eu l'intuition, par l'expérience de la cure et le travail d'élaboration d'une métapsychologie, de catégories qui recoupent les mêmes enjeux humains. Cette articulation est possible à condition de ne pas utiliser ces concepts fondamentaux comme des abstractions réifiées mais de les reconstruire comme principes internes d'organisation de la cure elle-même.

La séquence des trois catégories s'ordonne dans le sens lyrique-épique-dramatique et s'éclaire d'une autre séquence, celle de la langue: syllabe-mot-phrase. Bien qu'on puisse aussi situer la dimension lyrique de la cure, je n'en dirai qu'un mot, pour insister sur les dimensions épique et dramatique qui amplifient le couple "remémoration" et "transfert". La remémoration participe déjà de la dimension lyrique dans le sens où pour Staiger le temps grammatical de celle-ci est le présent; la présence du passé comme souvenir (*Erinnerung*) et non pas encore comme l'objet d'un récit, qui appartient à la mémoire (*Gedächtnis*). Sans doute convient-il de s'apercevoir que ce que Freud appelle la remémoration comprend déjà les deux dimensions, les deux mouvements: celui du *souvenir* — *er-inner* — qui indique un mouvement (*er*) et l'intérieur (*inner*) et donc un processus d'intériorisation<sup>19</sup>, et celui déjà du récit par lequel la mémoire et le passé s'organisent, mais qui suppose un point de vue. Dans le souvenir, il n'y a pas encore d'objet (*Gegenstand*) comme dans la mémoire; il y a un état (*Zustand*). Toute activité humaine ne peut que participer déjà des trois dimensions, comme toute poésie des trois idées génériques, aucune oeuvre langagière ne pouvant se soustraire tout à fait à la pleine essence de la langue. Mais dans le rapport de langage, il y a d'abord du dire qui ne produit aucune connexion, qui ne se rend pas compte de la contradiction, qui ne pense pas et ne présuppose rien, qui oublie à chaque moment le moment précédent, un temps où celui qui dit est *porté* par le flux de son dire. C'est la dimension anhistorique de l'existence, dimension de l'âme, sans esprit et sans coeur, dit Staiger.

### *Le style épique: la représentation*

Dans la mesure où Staiger spécifie le style épique par la représentation, on peut dire que ce que Freud appelle remémoration participe de cette dimen-

18) *Opcit.*, p. 189.

19) Cf. la note des traducteurs de Staiger à propos de son utilisation de *er-innern*, "souvenir" étant le mot retenu pour parler de ce manque de distance entre le sujet et l'objet dans l'intrication (*Ineinander*) lyrique, *op.cit.*, p. 51.

sion. En effet, le psychanalysant ne peut pas s'empêcher d'abord de raconter, d'organiser ses souvenirs en récit. Ne pouvant se contenter de *sentir*, il va tenter de *montrer*, sans doute parce que la présence de l'autre l'y incite.

Dans la poésie épique "la symétrie reflète l'équanimité du poète qui ne succombe à aucune tonalité affective et qui n'est pas tantôt dans tel état et tantôt dans tel autre". Le poète "s'élève par dessus le flux de la présence et se dresse, ferme et impassible en face des choses. Il les voit à partir d'un point de vue dans une perspective déterminée"<sup>20</sup>. Dans l'épique, il y a un vis-à-vis: d'une part, le coeur impassible du conteur; d'autre part, le mouvement des événements. Le poète se fait valoir comme narrateur, et cette manière d'aller au-devant de ce qui se produit fait de tout événement un objet. A la différence du poète lyrique qui s'enfonce dans le passé, le poète épique commémore, et cette commémoration laisse intacte la distance aussi bien temporelle que spatiale. Dans le récit, le passé s'étale sous nos yeux tel un monde autre et constitue le centre de gravité de la présence. "Le poète épique demande: d'où cela vient-il?"<sup>21</sup> Mais cette question suppose un "ici" fixe, qui se détermine à partir de ce que l'on sait d'un "d'où". La fixation, comme le mot, permet la reconnaissance. Les mots re-présentent (posent devant), comme la poésie épique montre, élucide, rend visible. Alors que le lyrique, comme la musique, concerne l'ouïe, l'épique fait voir; la présence épique se fonde dans la vision. Pour faire voir, le poète épique raconte le plus possible, ne concluant jamais, s'interrompant seulement. Les parties ne s'articulent pas mais se succèdent par simple addition, le poète ne pouvant finir qu'en parcourant le monde en son entier et en présentifiant absolument tout. Il se promène dans le monde sans vrai but, constituant un monde en soi, rendant compte de la richesse et de la diversité de la vie, chaque être n'étant qu'une individualité. L'homme épique vit au jour le jour sans la tension du dramatique, mais il définit une histoire, alors que le lyrique est anhistorique. Cette histoire fonde la communauté du conteur et des auditeurs.

L'épique dans la cure est le second versant de la remémoration que Freud découvre dans la méthode cathartique et qu'il va souvent appeler "prise de conscience". Le style épique est en effet une prise, voire une emprise. Le dire est maintenant un *raconter*, si l'on veut bien voir que la narration est d'abord une objectivation avant d'être une tension. Il est clair que cette dimension est présente dans la cure le plus souvent dès les premiers entretiens. Le psychanalysant raconte, et il ne cessera de le faire tout au long de la cure, sans fin, alors même que nous ne le lui demandons pas. De toutes façons la situation l'y invite, bien que le dispositif et la règle de l'association libre lui recommandent autre chose.

Mais les choses sont intimement intriquées; cette dimension épique est déjà une première dimension du transfert, qui n'est pas encore sa dimension drama-

20) *Op.cit.*, p. 67.

21) *Op.cit.*, p. 71.



tique. En effet, il y a deux personnes, malgré tout; une qui parle et une qui écoute, et cette première distribution des rôles structure un rapport épique, ou un rapport de style épique. La personne qui parle ne peut s'empêcher de parler en construisant un monde *pour* l'autre, en parcourant son monde d'un certain point de vue, celui supposé le plus intéressant pour son projet. Son projet est structuré en fonction de ce qu'il suppose de la compétence de l'auditeur. C'est que, dans le style épique, il y a toujours une *intention*, alors que dans le style lyrique il était surtout question de *sensation*. Nous sommes passés de l'émotionnel au figuratif. Dans la cure, l'intention ne vise pas seulement le mouvement des événements, elle vise aussi l'auditeur-psychanalyste. De sorte que, par ce que j'appellerai un transfert de compétence, qui sans doute relève plus du style dramatique, on peut dire que dans la cure le rôle du conteur est partagé: le psychanalysant suppose que le psychanalyste sera le conteur idéal et il lui fournit les éléments dont il aura besoin pour faire l'histoire. Dans l'acte de conter, l'objet s'affermi en même temps que le moi, comme dit Staiger; mais dans la cure, ce moi est dans un rapport particulier qui fait que, si le psychanalysant se met en valeur comme narrateur — et il y a là déjà une efficacité de la cure —, il met aussi le psychanalyste en valeur comme auditeur-narrateur idéal de sa propre histoire. Le vis-à-vis n'est pas seulement le cœur impassible du conteur d'une part, et le mouvement des événements d'autre part, mais également l'écoute impassible du psychanalyste et le mouvement des événements de la vie du psychanalysant, *comme si l'écoute devait devenir narrative elle-même*. Le psychanalysant fait valoir le psychanalyste comme écoutant-conteur, substituant son autorité d'écoutant à son propre rôle de conteur. Cette substitution, sur laquelle Lacan fonde sa conception du transfert, est évidemment le lit même du transfert dans sa face dramatique. Il semble bien qu'il ne peut en être autrement, dans la mesure où l'acte du conteur est une présentification qui implique une déchéance de l'objet, mais aussi du moi qui s'affermi. L'objet tombe, comme le mot, et ne laisse au moi que le loisir de recommencer sans fin. Rien d'étonnant donc qu'il se supporte idéalement du côté du psychanalyste. Mais cette idéalisation est déjà une tension, et nous sommes donc déjà dans le registre dramatique. Par ailleurs, le psychanalyste se fait le complice, ou le complément, de cette position épique par une des facettes de l'interprétation. En effet, dans certaines interventions interprétatives, au lieu même de la résistance, le psychanalyste se fait l'interprète du conteur quand le moi déchoit de son rôle propre, au moment où s'arrête la pérégrination et où s'inaugure la tension dramatique du transfert.

Au-delà de cette caractéristique du style épique qui permet à l'homme de *tout dire*, c'est-à-dire d'analyser la diversité du monde en différenciant des identités, en classant le monde, et dont on peut s'apercevoir que la difficulté à résoudre est d'arriver à *dire quelque chose*, on peut repérer en même temps qu'il inaugure une forme de mise en rapport particulière. Dans la psychanalyse, le conteur — qui questionne les événements de sa vie — se situe par

rapport au passé, mais il questionne aussi le psychanalyste par rapport à ces événements et par rapport à lui-même. Questionneur et questionné se trouvent mis ainsi dans un rapport d'opposition qui se fixe. Il n'empêche que, en-deçà de ce double rapport de questionnement, le psychanalysant-conteur exprime autant l'individualité de l'existence que l'universalité du fond. Pour lui, comme pour le psychanalyste d'ailleurs, le fond est l'inconscient immémorial, ce qui est perdu depuis toujours, en-deçà de toute activité langagière. La dimension épique renvoie à la réminiscence infinie, qui est une forme de dévoilement, dévoilement de l'inconscient *par nomination*.

### *Le style dramatique: la tension*

Contrairement à ce qu'on peut croire, ce n'est pas la scène qui fait le style dramatique, mais le style dramatique qui fait la scène. L'institution historique de la scène, dit Staiger, se comprend à partir de l'essence du style dramatique. Pour saisir ce style, l'auteur propose de regarder d'abord deux espèces particulières de style tensionnel, qui ne sont aucunement liées nécessairement à la scène: le *pathos* et le *problème*.

Le pathos peut être confondu avec le lyrisme parce qu'ils se transforment facilement l'un en l'autre. Depuis Aristote, le pathos est ce qui meut l'homme, ce qui le met en mouvement, comme le lyrisme. Mais contrairement au lyrisme auquel l'homme s'abandonne, le pathos suppose une résistance, de l'inertie, une hostilité, donc un conflit. Le martèlement du vers dans le pathos cherche une purification plus qu'un abandon. Le discours pathétique a besoin d'un vis-à-vis, mais à "la différence de l'épique, il ne reconnaît pas ce vis-à-vis et s'efforce bien plutôt de le suspendre d'une façon ou d'une autre: soit que l'orateur conquière l'auditeur, soit que ce dernier soit anéanti par la violence du discours."<sup>22</sup> On pourrait remplacer le verbe "suspendre" par "surprendre". Le vis-à-vis est contesté et doit être entraîné par la violence qui entraîne l'orateur lui-même, violence de l'idéal qui doit remplacer ce qui est, violence qui connaît sa provenance et sa fin. Dans ce sens, le pathos élève, jette au devant de soi, et crée un vide de ce qui n'est pas encore mais *doit* être; c'est le vide d'une tension entre présent et avenir. La fonction de la rampe est ici très importante, comme André Green l'a remarquablement développé dans sa *Lecture psychanalytique des tragiques*.<sup>23</sup> Si l'orateur pathétique a besoin d'une rampe pour promouvoir ce qu'il dit, le discours pathétique tente de la franchir et de gagner l'auditoire. La tension se marque dans la mise en scène elle-même, dans le rapport tensionnel entre l'acteur et le spectateur. L'acteur est tout entier pris dans le pathos qui le dévore, qui dévore son individualité. "L'homme emporté par la passion ne sait rien de la particularité de sa présence".<sup>24</sup> Il

22) Staiger, *op.cit.*, p. 109.

23) Cf. *Un Oeil en trop-Le complexe d'Oedipe dans la tragédie*, Paris, Editions de Minuit, 1969, pp. 13 sq.

24) *Op.cit.*, p. 113.

n'est animé que par sa seule fin; défiant le réel, inconditionné, le héros est invraisemblable, renouant avec les archétypes mythiques des "pathè". A la vue de ce processus puissant et simple, un peuple ou une société entière sont élevés au-delà d'eux-mêmes par une sorte de précipitation violente, pour enfin combler le vide du pathos.

Il existe une poésie tensionnelle non pathétique, c'est la *poésie problématique*, où "problème" désigne "ce qui est jeté en avant" et que le lanceur doit rattraper dans son mouvement. Ici "le poème arpente d'un trait la ligne qui va du point de départ à la fin"<sup>25</sup>. Tout est suspendu à la finale. Les parties ne sont pas autonomes comme dans le style épique, mais rapportées les unes aux autres, des prémisses à la conclusion, fixées dans une ordonnance logique. Ici, la scène ne s'indique pas comme podium, surélevant celui qui est en avance, mais comme cadre scénique à l'intérieur duquel se joue une histoire largement ramifiée, espace unitaire où l'action se meut. Cette "mise en scène" implique une condensation qui justifie l'exigence d'unité de temps, de lieu et d'action. Abréger le temps, étrécir l'espace, choisir le moment prégnant dans une histoire plus vaste, permet de rassembler le multiple dans une unité que l'intuition sensible peut saisir, permet de faire voir la logique dans son entier plutôt que les parties singulières. La scène concentre. C'est qu'il s'agit surtout de signifier, de donner à penser, de prévoir vers quoi tend la scène disposée. La question qui est toujours posée est: "En vue de quoi?", et le poète joue alors de l'attente anxieuse, des *pressentiments*, de l'anticipation de l'avenir, sans cependant dévoiler la fin. L'oracle est l'exemple le plus net du paradoxe de la mise en scène problématique: l'issue est connue depuis longtemps au plan des dieux, mais l'homme ne peut s'empêcher d'envisager l'avenir comme le résultat incertain de sa liberté. C'est pourquoi le héros d'un drame doit agir; par l'action, il anticipe la présence à venir. Si le héros pâtissait, il n'y aurait pas de tension dramatique.

Les deux possibilités du style tensionnel — pathétique et problématique — s'unissent facilement dans le style dramatique. Comme le problème, le pathos pousse vers l'avant. Le pathos veut, le problème interroge. La poésie dramatique repose sur la disposition de l'homme à être toujours au devant de soi. C'est ce que Heidegger appelle "monde", comme dans les expressions "le monde du paysan", ou "le monde du peintre". Ce n'est pas "la somme des choses dont chacun s'occupe mais l'ordonnance — le kosmos — qui seule permet qu'une chose se montre en tant que chose"<sup>26</sup>. Si le poète lyrique a un monde, il ne *sait* rien d'aucun monde, il est étranger au monde. Ou plutôt, il est étranger à la question du monde. Par contre, le poète épique parcourt le monde, considérant tout sous le même point de vue, *le sien*, créant un monde qui reste ouvert sur l'infini des mondes à narrer. Pour le poète dramatique, *l'idée* anticipe le monde à dramatiser, et celui-ci s'organise pour faire

25) *Op.cit.*, p. 117.

26) *Op.cit.*, p. 125.

apparaître un sens au grand jour. Cet ultime sens, ordonnance non encore conçue, détermine le désir, l'action, la connaissance, le sentiment, et crée une vision du monde explicite. Le poète dramatique "n'a de cesse que tout se conjoigne en une seule et même idée, que tout y renvoie et acquière à sa lumière une clarté et une transparence parfaites"<sup>27</sup>. Il est comme le juge qui soumet toute réalité à l'enjeu ultime, et qui finit nécessairement par prendre une décision qui débouche sur une action. Si le poète épique disait les choses les unes après les autres, *cherchant à tout dire*, le poète dramatique tente de *dire plusieurs choses à la fois*, cherchant à structurer en une unité la multiplicité du monde à dire. On peut s'apercevoir que la difficulté pour lui n'est pas de dire quelque chose, mais de dire *une chose à la fois*, de ramener la multiplicité à une unité logique. Le poète dramatique impose en quelque sorte sa logique qu'il projette sur le monde, au contraire du poète épique qui semble laisser s'imposer dans son discours la logique du monde qui l'induit.

Lorsque ce cadre englobant éclate, se fissure, ou lorsque la motion dynamique dépasse la fin elle-même, lorsque la présence humaine perd ce support du cadre qui délimite le monde d'un homme, le dramatique devient *tragique*. Le tragique procède d'une contradiction insoluble entre la liberté et le destin. La question qui promet le dramatique se précipite dans le vide. C'est le danger de toute situation dramatique, et ce n'est le danger que pour les situations dramatiques. En effet, le lyrique n'a pas de monde au sens strict qui puisse s'effondrer, et pour l'épique les parties sont autonomes, donc rien ne l'empêche de se tourner vers ce qui vient ensuite. Dans ce sens, le tragique a une puissance mortifère, que ne connaissent ni le lyrique, ni l'épique, parce que l'agir dramatique le confronte à la faute et à la finitude — faute et finitude qui sont déjà dans l'essence de l'homme et que l'acte révèle. Ainsi le tragique pousse le mouvement dramatique aux limites de la compréhensibilité, aux limites de la sphère de la présence susceptible d'être comprise par autrui.. Dans le tragique, le héros ne fait pas l'économie d'une dépense, et c'est pour cela aussi qu'il est mortifère. Au fond, la crise tensionnelle, la psychanalyse veut la produire elle-même et l'inclure dans le mouvement même de la cure comme achèvement du mouvement d'élaboration épique (narratif, remémoratif).

On aura deviné que je propose de rapprocher cette dimension dramatique décrite par Staiger de cette tension particulière que Freud nous a montré dans le transfert. Pour repérer cette aspect dramatique, voire tragique, du transfert, il faut le déconstruire comme je l'ai proposé plus haut, et en isoler la face dramatique. Alors on découvre que, dans le transfert, il y a un moment tensionnel qui survient, ou surgit, dans une démarche de représentation, de remémoration, voire de souvenir. Nous venons de voir que dans le rapport épique, le psychanalytant se fait le narrateur du passé qu'il objective, se fai-

27) *Op.cit.*, p. 126.

sant lui-même le vis-à-vis par rapport aux événements. Mais ce rapport se transforme facilement en un mode tensionnel, pathétique ou problématique, du fait qu'il finit toujours par idéaliser le psychanalyste, le plaçant dans le rôle idéal du narrateur, détenteur du point de vue unique. Le rapport qui devrait structurer l'échange de la narration se transforme et devient lui-même problématique, voire pathétique, par cette idéalisation. Un lieu est projeté en avant, dans l'idéal, et avec lui le psychanalyste; et ce lieu idéal meut désormais le psychanalysant. Celui-ci crée une rampe qui sépare le divan du fauteuil et rompt la communauté qui s'était établie dans la narration. Dans le même mouvement, il passe la rampe et se précipite dans la reviviscence, entraînant malgré lui le psychanalyste, non plus dans une communauté mais dans une relation tensionnelle. Celui qui était un vis-à-vis est suspendu et surpris d'être le partenaire forcé d'un drame.

Pour Freud cette instauration d'un espace transférentiel, espace qui est assimilé ici à un espace dramatique, risque de devenir tragique sous la force des pulsions mortifères. Staiger rejoint Freud à propos de la dimension dramatique du transfert. Le cadre englobant de la mise en scène dramatique risquerait d'éclater, ou la motion dynamique risquerait de dépasser la fin elle-même. C'est bien là que l'interprétation devrait intervenir, pour que le rapport dramatique de tension fasse retour au rapport épique de représentation qui constitue un monde, mais qui signe le caractère infini de la psychanalyse.

\*\*

Sur l'autre versant pulsionnel du transfert, le versant des pulsions libidinales mises en acte dans la répétition, le moment dramatique lie le psychanalysant au psychanalyste et cette liaison tensionnelle ne peut trouver sa fin que dans une remémoration épique qui concerne le passé écoulé. L'interprétation et la construction devraient être mises dans cette perspective de clôture du pathos et du problème dans le transfert.

Ne peut-on pas considérer que, dès les entretiens préliminaires, par le rapport de demande adressée au psychanalyste, la dimension de transfert est déjà mise en place sous une forme dramatique? Un questionnement n'est-il pas d'emblée de style dramatique puisqu'il ouvre l'espace d'un problème et met en jeu des passions? Evidemment, la technique psychanalytique implique une non-réponse, et l'énoncé de la règle de l'association libre tente de transformer le rapport de demande en un rapport épique de narration, faute de pouvoir le limiter à une énonciation purement lyrique, modalité existentielle qui marquerait déjà la fin de l'analyse. Mais tôt ou tard, comme on sait, l'aspect demande adressée au psychanalyste précipitera dans le transfert la répétition agie des demandes premières, c'est-à-dire la dimension dramatique spécifique de l'histoire individuelle, histoire infantile qui cherche illusoirement sa conclusion définitive.

---

# Rite de possession et théâtre

## ou De la vérité du théâtre\*

---

Tania Rivera

---

*“Qu’est-ce donc que le vrai talent? Celui de bien connaître les symptômes extérieurs de l’âme d’emprunt, de s’adresser à la sensation de ceux qui nous entendent, qui nous voient, et de les tromper par l’imitation de ces symptômes, par une imitation qui agrandisse tout dans leurs têtes et qui devienne la règle de leur jugement; car il est impossible d’apprécier autrement ce qui se passe au-dedans de nous.”*

Denis Diderot

### La psychanalyse au risque de la culture

La voie tracée par Freud se devait naturellement d’effectuer des excursions sur des terrains hétérogènes à son sol originel, le champ des maladies névrotiques. Car ce fut d’emblée une véritable anthropologie clinique qui se dessinait, et qui devait donc englober le domaine de l’humain dans sa totalité. L’invention de l’inconscient sera ainsi, très tôt, mise à l’épreuve de la vie quotidienne et attestée dans le rêve, le mot d’esprit, l’oubli, l’acte manqué. Des domaines spécifiques de la connaissance, comme la linguistique et l’ethnologie de l’époque de Freud, seront aussi à visiter. Quelques-unes de ces expéditions fourniront du matériau conceptuel à la pensée psychanalytique en train de se construire — pensons à l’exemple primordial de l’utilisation de l’ethnologie, notamment celle de Frazer et celle de Robertson Smith, dans la formulation du mythe de *Totem et tabou*<sup>1</sup>. D’autres excursions servirent surtout à illustrer la théorie: ce fut le cas dans l’appel à des œuvres littéraires d’auteurs comme Shakespeare, Jensen, Goethe ou Dostoïevski.

Pourrait-on appeler cela de la psychanalyse *appliquée*? De fait, des exemples d’analyse de produits culturels à la façon de l’interprétation dans la cure ne sont pas absents de l’œuvre freudienne. Et c’est là une voie qu’après Freud de nombreux psychanalystes ne manquèrent d’ailleurs pas de suivre... Si la

---

\* Cet article s’inscrit, comme une petite excursion anthropologique, dans une recherche sur la notion de “perte de réalité” (*Realitätsverlust*) dans l’œuvre de Freud, dans le cadre d’une thèse de doctorat développée à l’Université catholique de Louvain, sous la direction de Jean Florence. Les idées ici exposées doivent leur instigation à des très riches discussions avec Léandre Nshimirimana.

1) S. Freud, *Totem et tabou — Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, Paris, Gallimard, 1993 (Connaissance de l’inconscient).

voracité interprétative de la psychanalyse vis-à-vis de phénomènes qui sortent de son cadre est souvent critiquée, il n'empêche que sa méthode interprétative est devenue, *grosso modo*, un patrimoine universel à l'usage de tout herméneute. Une telle démarche présuppose bien évidemment que l'édifice conceptuel de la psychanalyse soit achevé, et soit devenu un outil légitime d'interprétation, *applicable* comme tel à toutes les manifestations de l'humain.

Mais est-ce la seule voie qui s'offre au psychanalyste face aux manifestations humaines extérieures à son domaine classique d'action? Ne pourrait-on pas chercher à maintenir la tension structurale existant entre la psychanalyse et les phénomènes culturels, dans l'espoir de parvenir à une compréhension de leurs conditions réciproques? Nous estimons qu'il faudrait même travailler à susciter cette tension, à la faire jaillir dans toute son ampleur, quitte à prendre le risque d'exposer la psychanalyse à l'action de ces corps étrangers. La démarche à développer s'énoncerait dès lors ainsi: de la psychanalyse *au risque* de la culture... Entreprise osée, que l'on devra mener à ses risques et périls. La présente étude n'a néanmoins pas la prétention de la mener jusqu'à son terme; il en reste que tel est l'esprit qui l'anime. Nous allons donc effectuer, assez modestement, une confrontation entre deux manifestations culturelles, avec la psychanalyse comme pierre de touche. Cette démarche ne manquera pas, en retour, d'indiquer incidemment des pistes à explorer dans le champ même de cette dernière. Notons que cette position méthodologique n'est finalement pas tellement éloignée de l'attitude de Freud à certains endroits — comme, justement, dans son approche du théâtre que nous examinerons ici.

### **Rite théâtral, théâtre ritualisé**

Venons-en aux deux termes que nous souhaitons mettre ici en tension: le théâtre et le rite de possession. Ils font preuve d'un rapport quasi spontané, qui se reflète dans la question que soulève à coup sûr une possession dans l'esprit de l'homme de la rue (du moins, concevons pour l'instant: chez celui qui ne partage pas les croyances religieuses liées au rite en question): est-ce *vrai* (ce qui implique, bien entendu, la reconnaissance de l'existence des esprits possesseurs), ou bien est-ce *du théâtre*? A première vue, ce rapprochement ne nécessite pas de justification, il paraît aller de soi. Evidence apparente qui suffirait à elle seule à nous faire questionner ce rapport, en nous efforçant de chercher les présupposés qui le soutiennent, car d'être notoire la relation signalée risque de devenir indiscutable.

Les scientifiques ou les "esprits éclairés" qui se consacrent à l'étude des rites de possession ne sont eux-mêmes pas toujours à l'abri de cette aporie. Ainsi Michel Leiris, dans son ouvrage classique sur la possession chez les Éthiopiens de Gondar, est pris dans la tension entre ce qu'il appelle un «pieux

mensonge» et la «fraude intéressée».<sup>2</sup> Il esquisse les aspects qu'il considère à juste titre comme des éléments théâtraux présents dans de tels rites, telles l'importance donnée à des aspects esthétiques (l'attirail vestimentaire, par exemple), la stylisation de la transe conformément au caractère attribué au personnage-esprit qu'il y a lieu d'incarner, et l'existence de formules stéréotypées ou de sortes de tirades semi-improvisées qui doivent être récitées dans certains rituels; et il propose, en tant que solution à cette question, la définition du rite de possession comme un *théâtre vécu*. Citons-le:

*«Il s'agirait, en somme, de moments privilégiés où c'est la vie collective elle-même qui prend forme de théâtre.»*<sup>3</sup>

Le théâtre vécu ne serait ni un «théâtre joué» ni «l'expression d'un délire collectif», mais une espèce particulière de théâtre, un théâtre qui «ne peut jamais avouer sa nature théâtrale» et qui serait vécu par l'acteur comme par le spectateur. Ce dernier n'y occupe pas la place d'un simple observateur, mais contribue et participe à l'événement: même s'il n'intervient que de façon secondaire, il n'est pas un témoin passif. Or, dans les rituels rapportés par Leiris, il y avait bien un observateur désintéressé, ou mieux, hyper-intéressé au rite, mais qui ne pouvait pas quitter sa place extérieure par rapport à la possession: *Michel Leiris lui-même*. Il y occupait la place du «public», et l'on pourrait soutenir que la parenté évoquée entre ces rites et le théâtre tient en vérité au point de vue étranger, décentré, artificiel, où cet ethnologue est irrémédiablement situé. Dans une telle perspective, certes excessive, ces rites ne seraient théâtraux que pour Leiris, ou, plus rigoureusement, ne se poserait que pour lui la question de savoir s'il s'agit, dans le spectacle rituel, de théâtre ou pas<sup>4</sup>.

Les données ethnologiques nous montrent néanmoins que cette question n'est pas extérieure au rite de possession. Toujours d'après Leiris, «l'accusation de supercherie est fréquente de possédé à possédé»<sup>5</sup>. Ce n'est donc pas seulement à l'observateur extérieur au rite que se pose la possibilité qu'il s'agisse

---

2) M. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Librairie Plon, 1958.

3) *Ibid.*, p. 96.

4) Faisons encore référence à Michel de Certeau qui effectue un rapprochement entre théâtre et possession dans un tout autre sens. En étudiant dans une perspective historico-sociologique la possession démoniaque du XVIII<sup>e</sup> siècle, cet auteur propose de la considérer comme un théâtre socio-culturel, en examinant la construction, bien située historiquement, de cette «scène» où se jouent des questions fondamentales qui tiennent aux conflits sociaux de l'époque. Ce phénomène de la «scène de possession» serait d'ailleurs, toujours selon De Certeau, chronologiquement parallèle à la création du théâtre aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Ce point de vue implique un certain regard sociologique sur la fonction du théâtre (envisagé comme composition figée d'une scène et ses personnages, avec lequel contraste le «théâtre diabolique» où les possédés font preuve d'une mobilité étrange, troublante et rebelle) qui n'est pas ici le nôtre. Pour plus de détails, voir M. De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, NRF, Gallimard, 1978, surtout le chapitre VI.

5) *Ibid.*, p. 90.



le tricherie ou de mauvaise foi dans une possession; les participants de la cérémonie eux-mêmes semblent hantés par ce danger, et préoccupés de la *vérité* ou non de telle ou telle manifestation. Une hésitation paraît être maintenue. Plus précisément, on retrouve, dans le cadre même du rituel, un jugement qui déciderait de la question de l'*authenticité* de la possession. Plus que d'un simple souci de vigilance visant à préserver la dignité de ces manifestations religieuses, il nous semble — et nous nous efforcerons de le démontrer — que ce litige est au coeur même du rite de possession et est en mesure de nous en fournir un modèle distinctif par rapport au théâtre.

Car, au théâtre, la question concernant la vérité de la représentation *jouée* ne se pose évidemment pas. Ceci nous semble être lié à un facteur spécifique et essentiel du théâtre, facteur que nous aurons à considérer plus loin. Mais cette question de l'authenticité, à laquelle nous accordons tant d'importance dans le rite de possession, serait-elle effectivement en mesure de représenter un aspect essentiel de tels rites? Afin de mieux en saisir la portée, faisons appel à d'autres exemples, comme la description, rapportée par Didier Michaux, de la nomination du *rab* (esprit ancestral qui possède le malade), une des étapes du rite de possession *ndöp*<sup>6</sup>.

### D'une contrainte propre au rite de possession

La *nomination* de l'esprit ancestral, du *rab*, ne consiste pas seulement, selon Michaux, en «une des étapes» du rite du *ndöp*, elle en constitue le moment fondamental. Zempleni abonde dans le même sens, en affirmant qu'il s'agit, sans nul doute, de l'événement le plus important du *ndöp* et du *samp*.<sup>7</sup> Par ailleurs, l'existence d'un moment de nomination de l'esprit possesseur ne se restreint pas à quelques rites de possession épars, et tend peut-être à une portée universelle; Michaux affirme, par exemple, que «l'on retrouve la nomination au coeur de toutes les thérapies qu'il nous a été donné de connaître ou de rencontrer au Sénégal.»<sup>8</sup>

La nomination, comme reconnaissance et baptême de ce qui est à la base des troubles dont souffrent les patients des rites thérapeutiques, ne saurait de fait y jouer un rôle secondaire. L'inscription d'un *nom* sur un discours mythologique sous-jacent est sans doute d'importance majeure; ce signifiant tisse un

6) D. Michaux, "La démarche thérapeutique du *ndöp* — *ndöp* et sevrage", in *Psychopathologie africaine*, 1972, vol. VIII, 1, 17-57. Le *ndöp* est un rite des Wolof et des Lebou du Sénégal, prescrit dans les cas de possession par les esprits ancestraux (les *rab*), qui, une fois domestiqués et "fixés", s'appellent *tuur* (ou *tuuru*).

7) A. Zempleni, "La dimension thérapeutique du culte des *rab*. *Ndöp*, *tuuru* et *samp*. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof", in *Psychopathologie africaine*, 1966, vol. II, n° 3, p. 367. *Apud* Michaux, p. 24.

8) *Ibid.*, p. 24. L'auteur souligne.

point de jonction entre le registre des phénomènes morbides et le plan du savoir, ce qui permettra que celui-ci sous-tende celui-là par un jeu de pivotements et d'articulations à haute valeur transformatrice. Michel de Certeau souligne ce processus dans son étude des exorcismes de possédées au XVII<sup>e</sup> siècle: à partir de récits, il dévoile le discours du possédé comme un discours à la première personne qui énonce en son essence la devise de Rimbaud: «Je est un autre»<sup>9</sup>. L'essentiel de la thérapeutique exorciste consisterait alors à *nommer cet autre*, de façon à “normaliser” le discours en le fixant dans l'ordre socio-linguistique. La nomination serait sans doute à rapprocher, dans cette perspective, du discours médical contemporain dans son souci diagnostique.

Cet aspect classiquement souligné pourrait donner lieu à une série différentielle: dans le rite de possession, c'est le malade lui-même qui nomme, en contraste avec le discours médical qui impose son diagnostic imbu de pouvoir au patient muet; dans le théâtre, par contre, rien d'analogue ne se retrouve, les personnages comme les acteurs se trouvant, de façon générale, nommés d'avance. Mais l'on pourrait rétorquer à cette simplification l'argument légitime selon lequel, dans certains rites de possession, c'est également le prêtre ou le shaman qui effectue la nomination de l'esprit possesseur. En tout cas, il nous faut admettre qu'une telle formule différentielle ne résiste pas à une analyse plus attentive, et que vraisemblablement on ne peut pas avoir la prétention d'arriver, à partir du questionnement de la fonction de la nomination en tant que telle, à un modèle spécifique de la structure du rite de possession. Cette impossibilité tient à la généralité même d'une telle fonction: l'entreprise de dénomination paraît traverser, voire soutenir, plusieurs types de phénomènes humains où se profile une visée curative.

Notre but, ici, n'est toutefois pas de fouiller la fonction de la nomination dans les rites de possession en relation à sa force thérapeutique repérable dans des pratiques diverses. Nous demandons au lecteur de nous accorder la liberté de ne pas revisiter l'album de photographies de la vaste bibliographie ethnologique concernant ce sujet, dans le dessein de confirmer ou d'infirmer l'incidence universelle de la nomination dans les rites de possession. Car la dénomination du mal, qu'il soit incantation, invocation des esprits ou altérations physiologiques, nous semble en somme offrir à notre regard une sorte de cristallisation privilégiée du principe d'efficacité symbolique<sup>10</sup>. Tout en tenant pour établie et communément admise l'hypothèse structuraliste du rôle essentiel et proprement “thérapeutique” de l'imputation symbolique, c'est plus spécifiquement sur un certain aspect qui traverse, en l'occurrence, la nomination dans le rite étudié par Michaux que nous voulons attirer l'attention. Cet aspect ne s'y trouve pas, comme nous allons le voir, limité au moment de la

9) Ce qui rapprocherait ces possédées, note De Certeau, de ce que la tradition psychiatrique nomme hystérie. M. De Certeau, *op.cit.*, p. 261. Voir, au sujet de ce rapprochement, l'article de L. Nshimirimana, signalé note 30.

10) Cf. évidemment l'œuvre majeure de référence que continue d'être l'*Anthropologie Structurale* de Claude Lévi-Strauss (Paris, Plon, 1958).

nomination: il se manifeste dans ce type de rite de manière plurielle, et il nous semble qu'il soit en mesure d'en indiquer une caractéristique spécifique. Or il se trouve que cet élément présente, nous allons le constater, des rapports indéniables et très intéressants avec le théâtre.

Abordons, dans ce but, l'exemple du rite *ndöp* rapporté par Didier Michaux. Une caractéristique mise en évidence par cet auteur est la suivante: la nomination de l'esprit possesseur, cause de la souffrance de l'individu, présente comme exigence fondamentale qu'elle soit authentique, vraie, qu'aucun doute ne persiste sur qui exprime le nom de l'esprit en question. Car «ce n'est pas l'individu qui le nomme [le *rab*], mais les puissances ancestrales "qui l'habitent"»<sup>11</sup>. Toute nomination qui serait en apparence fournie par le malade lui-même est donc rejetée comme non-valable. Il faut que ce nom soit prononcé de façon à ce qu'il soit certain, pour ceux auxquels ce jugement incombe dans le cérémonial, que ce sont bien ces puissances ancestrales qui le font jaillir. D'après Michaux, cette exigence conditionne les comportements du malade selon trois règles fondamentales:

*« — Tout d'abord, la parole doit venir des puissances ancestrales qui habitent le possédé; elle ne pourra donc être tenue pour authentique que dans la mesure où elle donnera l'impression d'ÉCHAPPER au malade. Si, par contre, en nommant le rab, il donne l'impression d'être à l'origine du nom, soit par le ton de sa voix, soit par des réticences, on continuera à le harceler jusqu'à ce que le vrai nom s'échappe de lui-même par ses lèvres.*

*« — Ce nom, puisqu'il est parole des esprits ancestraux, devra être empreint dans son expression de la puissance et du surnaturel qu'on leur prête.*

*« — De plus, un nom ne sera, en dernier lieu, reconnu comme véritable que dans la mesure où le malade ou la malade aura les conduites qui, d'après la tradition, caractérisent son rab, et dans la mesure où il répondra à son bak (chant-indicatif ou chant-devise) nommé.»<sup>12</sup>*

Cette description des règles auxquelles doit se plier le moment clé de la possession qu'est la nomination du *rab* est très curieuse. Elle fournit une sorte de scénario de la possession, qui pourrait éventuellement servir de guide à une personne extérieure au rite, par exemple un acteur qui voudrait *représenter* une possession. Le possédé, lui, ne semble pas la représenter toutefois à la façon du théâtre; il la vit, et tous ceux qui l'entourent pendant le rite y participent, en exigeant de cette possession qu'elle soit *authentique*.

## De l'hypnose et d'autres jeux

Michaux fait appel à la notion d'un «état hypnotique», que les premières étapes du rite de possession auraient pour fonction de provoquer, et qui serait

11) A. Zemleni, *op.cit.*, p. 371. *Apud* D. Michaux, *op.cit.*, p. 25.

12) D. Michaux, *op.cit.*, p. 25. L'auteur souligne.

indispensable au sommet de ce rite qu'est la nomination du *rab*. Zempleni l'appelle «état de transe». Ces références à des états de conscience "seconds" pourraient aspirer à une portée explicative s'ils étaient eux-mêmes des phénomènes bien établis théoriquement. L'on sait que ce n'est malheureusement pas le cas. Freud nous permet néanmoins d'effleurer la question de l'hypnose d'un certain angle qui nous paraît valoir le détour.

*«Fréquemment la conscience morale de la personne hypnotisée peut se montrer elle-même résistante, avec par ailleurs une pleine docilité à la suggestion. Mais cela peut bien provenir de ce que, dans l'hypnose telle qu'elle est pratiquée la plupart du temps, un savoir a pu rester conservé, selon lequel il ne s'agit que d'un jeu, d'une reproduction non vraie d'une autre situation d'une importance vitale bien plus grande.»*<sup>13</sup>

Laissons de côté la question de savoir à quoi correspond cette "situation d'importance vitale" que l'hypnose met en jeu; cela dépasserait le cadre de cet article. Notons cependant, à partir de cette remarque, qu'il serait plus conforme à l'exigence de "vérité" à laquelle est soumise la possession qu'elle ne corresponde pas à un état hypnotique. Ou alors, pour maintenir cette correspondance, il faudrait élargir l'abord de l'hypnose de telle façon que ce «savoir resté conservé» n'y joue plus...

Il est facile de repérer la différence entre l'exigence essentielle d'authenticité à laquelle est soumise la possession et celle, constitutive du théâtre, qui pose d'emblée et sans équivoque que ce qui se passe sur la scène n'est *pas* réel. Tant le public que les acteurs acceptent cette règle de base, sur laquelle s'ouvrira la dimension du "comme si". Un contrepoint à cette position essentielle et partagée pourrait être donné, du côté du public, par l'exemple du spectateur qui, se situant hors de cette contrainte théâtrale, croirait à la "réalité" de la pièce: lors d'une scène de meurtre il se lève, épouvanté, et appelle la police... On voit bien l'absurde d'une telle réaction, déplacée et inacceptable dans le cadre du théâtre<sup>14</sup>. Ce spectateur naïf correspond à un fantasme du public qui, lui, s'allie et se plie de bon gré à cette contrainte théâtrale (sous peine de se voir exclu du monde du théâtre), bien qu'il sache que la croyance naïve à la représentation théâtrale persiste comme *possibilité* qu'instaure cette limite même du "ceci n'est pas réel". Car c'est bien du fait de jouer sur cette contrainte que dérive le plaisir théâtral. D'où le paradoxe du théâtre: tout en se fondant par cette négation (*Verneinung*) originelle qui pose que ce qui est représenté n'est pas réel, il n'est pas question que ce qui est représenté soit "faux". Ou, comme le dit Octave Mannoni:

13) S. Freud, "Psychologie des masses et analyse du moi", in *Œuvres Complètes*, vol. XVI, P.U.F., 1991, p. 54. Les italiques sont nôtres.

14) Son pendant du côté des acteurs serait celui du comédien qui se prendrait pour le personnage qu'il était censé représenter. Réaction aussi absurde, qui mènerait probablement l'acteur en question à une clinique psychiatrique.

« Nous dirions, nous, que ce qui se passe sur la scène est nié d'une façon qui est propre au théâtre. Que le théâtre, en tant qu'institution, fonctionne comme un symbole original de négation (*Verneinung*) grâce à quoi ce qui est représenté le plus possible comme vrai est en même temps présenté comme faux, sans qu'aucune espèce de doute soit admis. C'est grâce à cette négation que nos puissances d'illusion peuvent être fortement sollicitées, mais qu'elles sont maintenues à leur place, et qu'il n'y a pas d'illusion du tout. »<sup>15</sup>

On voit bien que c'est précisément le statut de la représentation théâtrale qui est paradoxal : le représenté ne correspond pas à la réalité, tout en devant re-présenter quelque chose à laquelle il doit se mesurer. Dans le théâtre, les deux contraintes sont essentielles ; la seconde est la condition même pour que le public puisse y participer, acceptant la négation théâtrale dans l'espoir de parvenir à en retirer du plaisir. Recourons à Freud dans le but de cerner à quelle "réalité" la représentation théâtrale est obligée de se référer. Freud nous fournit une clé précieuse dans un texte bâtarde, non signé et qui ne fut pas publié de son vivant, comme pour marquer l'aspect tragique du crime de lèse-majesté que commet le psychanalyste à se mêler de l'art sublime. Il s'agit de *Personnages psychopathiques sur la scène*<sup>16</sup>.

### La re-présentation théâtrale, ou : Le théâtre et son double

Au contraire de ce qu'indique le titre de son article, Freud ne s'y limite pas à analyse du rôle que des personnages atteints de pathologie dans le théâtre. Il va beaucoup plus loin, en décelant une *analogie structurale* entre théâtre et psychonévrose. Dans ce texte fort précoce, on a bien affaire au Freud toujours fasciné devant l'art ; il n'y est pourtant pas question d'un Freud interprète de l'art, position qui se retrouve assez souvent dans son oeuvre, et qui se légitime dans la mesure où les productions artistiques, prises comme expression privilégiée de la nature humaine, servent de terrain de confirmation, ou, plus précisément, d'illustration de la théorie. Non, Freud n'interprète pas en 1905/1906 la "scène" où s'inscrivent des personnages névrotiques : il propose un modèle du théâtre à l'instar du modèle de la névrose et en relation avec lui.

Car, pour tout dire, au fait que le théâtre *mime* la configuration conflictuelle névrotique que Freud attribue son pouvoir d'induire, chez le spectateur, une identification au personnage. Précisons. Le théâtre représente la névrose à deux niveaux : non seulement il *reproduit* un conflit, mais également il en *suscite* un, en éveillant à la fois chez le spectateur de la jouissance et de la résistance<sup>17</sup>. C'est donc dans la mesure où ce dernier est lui-même névrosé

15) O. Mannoni, O., *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène — Le théâtre et la folie*, Paris, Seuil, 1969 (Le Champ Freudien), p. 304. Nous soulignons.

16) Cf. S. Freud, "Personnages psychopathiques sur la scène" (écrit probablement en 1905 ou 1906, première publication en 1942), in *Digraphe*, 1974, n° 3, pp. 63-69.

17) *Ibid.*, p. 68.

— son inconscient témoignant de l'existence de certains conflits primordiaux — que la représentation théâtrale aura le pouvoir de se superposer à cette base conflictuelle de manière effective. Néanmoins, il ne suffit pas que cette superposition consiste en une re-présentation du conflit; elle doit effectuer sur lui une opération capable de le transformer en partie, de le remodeler, bref de le *re-crée*r. Le terme "superposition" n'est donc pas adéquat à décrire cette opération complexe qui se produit sur le symptôme à travers l'imitation de celui-ci — non seulement du point de vue du contenu en question<sup>18</sup>, mais aussi du point de vue de sa structure même. Il faudrait nommer autrement ce mouvement théâtral qui coopte subrepticement le symptôme et le transpose à un autre niveau. Déplacer, transférer, *transposer ailleurs* (sur une *autre scène*) le conflit névrotique universel: voilà ce qu'une pièce de théâtre réussie doit pouvoir accomplir, selon Freud.

*«La tâche du poète serait donc de nous transporter [versetzen] dans cette même maladie [névrose], ce qui se fait au mieux lorsque nous en parcourons avec lui le développement.»*<sup>19</sup>

Que le public puisse parcourir avec l'auteur les origines et le déroulement du conflit en jeu, voici une des contraintes formelles que l'artiste doit, s'il veut que sa pièce soit réussie, suivre attentivement. Freud nous indique de la sorte la fonction essentielle des règles formelles qui délimitent une spécificité du spectacle théâtral. Le "conflit artificiel" que ce dernier crée a ceci de particulier que le refoulé qu'il présente au public trouve, grâce à l'«attention détournée» qu'il lui prête (en fonction des «conditions de la forme artistique», c'est-à-dire, de l'aspect spectacle), une voie spéciale, celle de l'identification affective au lieu de la reconnaissance intellectuelle: «C'est avec une attention détournée *que s'accomplit à nouveau le processus* dans l'auditeur, qui est pris par les sentiments au lieu de se rendre compte»<sup>20</sup>. Car se rendre compte du conflit en jeu serait insupportable, et mettrait le théâtre en échec.

### **“Ceci n'est pas réel, mais quand même...”**

Nous soutenons, suite à Octave Mannoni, que le théâtre s'étaye sur une négation qui pose d'emblée que la représentation théâtrale n'est *pas* réelle. Cette *Verneinung* qui instaure une limite — vrai partage des eaux marqué par le mouvement du rideau qui se lève au début de la pièce pour se refermer à

18) Les contenus présentés au théâtre pouvant, bien entendu, être retrouvés dans la névrose comme dans la "normalité" — qui n'est pas moins conflictuelle — car, somme toute, si le conflit peut se manifester sous des formes diverses, elles sont toujours réductibles à certains noeuds basaux.

19) *Ibid.*, p. 69.

20) *Ibid.*, p. 68. Les italiques sont nôtres.

sa fin — est néanmoins loin d'être simple. Nous avons dit qu'elle est paradoxale : tout en n'étant pas réelle, la représentation théâtrale présente un rapport à une mesure extérieure à elle, ce rapport pouvant aussi être conçu comme une contrainte, celle de la vérité. Nous avons cité plus haut Mannoni qui y fait référence en disant que, dans le théâtre, « ce qui est représenté le plus possible comme vrai est en même temps présenté comme faux ». Cette représentation vraie ne nous semble pas à rattacher à un "réalisme" ou à une visée figurative, reproductrice d'une "réalité" par rapport à laquelle le théâtre se placerait irrémédiablement dans une position d'exclusion ; celui-ci jouit en effet d'une évidente liberté de représentation, il est loin d'être esclave de la "nature". Même le théâtre non-réaliste est spontanément mesuré à l'aune de la vérité, ce qui revient à dire qu'il doit suivre certaines contraintes pour que sa magie s'effectue, à savoir : pour que le spectateur s'y "reconnaisse". Cette mesure de vérité est à situer selon nous dans l'analogie structurale décelée par Freud entre œuvre théâtrale et psychonévrose.

L'analogie en question est bien en mesure de fournir le substrat de plusieurs règles propres au théâtre, dont nous pourrions, au risque d'un certain réductionnisme, donner une ébauche générale. Tout d'abord, le théâtre doit mettre en scène un conflit universel, passible d'être retrouvé dans le psychisme du spectateur. Ce conflit doit être esquissé, non immédiatement reconnaissable — il doit être voilé, travesti, à peine entrevu ; à cette condition répond aussi toute technique "spectaculaire" qui vise à détourner l'attention du public. Ces règles basales viennent permettre que la *participation* du public au spectacle théâtral soit une re-création du conflit névrotique sur base "négative", donc sublimatoire.

Car la négation qui établit que "ceci n'est pas réel" déploie, comme nous l'avons dit plus haut, tout un nouveau monde, celui du jeu, du "comme si". Le théâtre se place évidemment dans cette sphère du jeu ; il va toutefois plus loin, en ce qu'il accomplit une sorte d'opération sur le monde ludique — nous avons dit que le théâtre joue sur la limite qui circonscrit cet univers particulier. La *Verneinung* théâtrale, tout en étant parente de la négation qui instaure le jeu, est paradoxale, vu qu'elle inaugure du même coup un mouvement centrifuge, qui dépasse la marque de la négation en établissant un rapport au vrai. Nous proposons de concevoir cette opération qui instaure le théâtre comme *une double négation* : la négation de la négation du jeu. C'est-à-dire que le monde du "comme si", tout en étant ce sur quoi le théâtre s'étaye, y est nié de façon à ce que la pièce se doit de réclamer une certaine valeur de vérité. Nous voyons bien que telle est la condition qui permet l'identification, la participation du spectateur au théâtre, que nous pourrions formuler comme suit : *ceci n'est pas réel, mais...* Le public s'identifie, se sent concerné, pleure une mort imaginaire, a peur ou s'angoisse, bref cela *agit* ! La position propre au théâtre pourrait être exprimée brièvement par cette formule paradoxale : *Comme si cela était réel.*

## La possession sera authentique ou ne sera pas

Comment situer le rite de possession par rapport au théâtre ainsi défini? Mannoni nous en montre une piste, en indiquant une différence radicale entre ces deux ordres de phénomènes:

*«Ils [les rites de possession] se placent de façon ambiguë entre le phénomène morbide et la cérémonie. Mais si ces rites organisent et institutionnalisent la crise psychopathologique, ce ne pourra pas être tout à fait à la façon du théâtre, car ils la normalisent sans avoir aucun moyen de la nier. (...) L'adhésion, la croyance du fidèle, même si elle pose quantité de problèmes obscurs, peut-elle être confondue avec l'illusion comique?»<sup>21</sup>*

Nous ne pouvons souscrire à une telle conception réductrice du rite de possession qui le place en deçà de la négation. Mannoni d'ailleurs se contredit lui-même plus loin, en remarquant fort à propos que la possession rituelle ne donne pas au possédé une pleine liberté d'action, mais plutôt offre à celui-ci un éventail de possibilités d'expression, qui sont donc marquées par une certaine *retenue*. Or, «cette retenue que conserve le possédé, affirme-t-il, assume la fonction que remplit la négation au théâtre»<sup>22</sup>. Nous dirons que le rite de possession se base lui aussi sur une négation qui correspond à son statut même d'institution. Sinon, comment comprendre les limites qu'il impose à la possession? comme, par exemple, que son début comme sa fin soient marqués dans la cérémonie, et que l'acteur social (sur) qui (s') exerce la possession ne soit pas simplement dominé de façon constante par l'esprit, mais que ses manifestations soient inscrites dans le rituel, ou signifiées par ce dernier à partir d'un nombre limité de patterns qu'offre la mythologie qui la sous-tend... Ou encore, comment ne pas voir l'analogie fonctionnelle entre le rideau de la scène théâtrale et le battement des tambours censé appeler les esprits à se manifester?

Ce point accepté, nous pouvons maintenir malgré tout, et conformément à Mannoni, qu'il y a une distinction fondamentale entre ces deux institutions que sont le théâtre et le rite de possession. Faute de quoi nous resterions prisonniers de la réduction de cette possession au statut de représentation théâtrale, ce qui reviendrait à l'annihiler en gardant le seul point de vue d'un observateur extérieur qui se placerait comme spectateur de ce "théâtre". Nous croyons avoir décelé, ou plutôt proposé en guise de modèle, un aspect constitutif du rite de possession plus apte à nous en indiquer la structure propre, en dehors de cette impasse. La mise en question de l'authenticité de la possession à l'intérieur même de ces rites nous permet de concevoir une formule parallèle à celle qui rend compte de la position théâtrale (où tout se passe comme si c'était vrai). La formule que nous proposerons correspond

21) O. Mannoni, *op.cit.*, p. 307. Cet auteur se réfère, à propos du rite de possession, à l'article de Leiris *op.cit.*

22) *Ibid.*, p. 308.



aussi à une opération sur la négation instauratrice de toutes ces institutions, et elle peut, elle aussi, être qualifiée de double négation, ou, plus précisément, de négation *potentialisée*. Nous l'exprimerons comme suit: la possession se présente *comme si ce n'était pas comme si*.

Une telle formule indique que la possession ritualisée, tout en s'inscrivant sur le plan de la liturgie structurée qui la régleme, et qui occupe donc une place analogue à celle de la négation qui fonde le théâtre, a ceci de particulier qu'elle vise précisément à *dépasser cette négation* pour atteindre l'authenticité. Il lui est néanmoins impossible d'effacer cette négation de base, elle se sait posée d'emblée dans le "comme si"; il ne lui reste qu'à opérer sur la marque en question pour la nier, ce qui correspond à la position paradoxale d'œuvrer pour que ça soit "comme si ce n'était pas comme si"... Nous parlons de négation potentialisée dans le sens où la possession ne peut accomplir sa quête d'authenticité qu'à partir du "comme si" où elle se trouve d'emblée située; et ce n'est qu'en le niant qu'elle réussit à appuyer son effectivité sur le mirage de l'authenticité.

D'où l'étrangeté de cette sorte de manuel à l'usage des possédés que nous avons puisé chez Michaux: il donne les règles à suivre pour que la possession paraisse le plus possible ne pas dépendre de règles. Si ces injonctions évoquent un scénario théâtral, ou plutôt les ordres que donnerait à l'acteur un metteur en scène soucieux de la vérité de la pièce de théâtre, le comédien ne pourrait prétendre représenter la possession comme si elle n'était pas représentée: il reste pris dans la contrainte théâtrale de faire comme si c'était une possession. On voit en quoi le paradoxe de la possession ritualisée se démarque de celui du théâtre: à la différence de l'acteur qui est prié de faire une représentation qui soit la plus vraie possible, le possédé est précisément *contraint* (il faut le souligner: il n'y est pas moins contraint!) à *ne pas représenter du tout*.

## Un juge-sorcier

Concernant le sorcier, l'on pourrait avancer comme intuition initiale qu'il se trouve lui aussi pris dans cette contrainte, que ses procédés curatifs comportent ou non des moments de possession. Nous ne prétendons pas ici épuiser cette question, que l'appel à des descriptions ethnologiques plus nombreuses pourrait seul légitimement enrichir. Permettons-nous néanmoins quelques petites remarques à titre de prolégomènes à une étude sur la place qu'occupe le sorcier dans la structure du rite. Prenons, dans ce but, un cas remarquable où le statut même du sorcier se voit mis en question.

Il s'agit de l'affaire Quesalid, le "sorcier malgré lui", indigène de la région de Vancouver au Canada, dont la remarquable histoire a été rapportée par

Franz Boas et commentée par Claude Lévi-Strauss<sup>23</sup>. Son cas est trop connu pour que nous nous y attardions. Résumons-le en quelques mots: il s'agit de ce jeune sceptique qui, soupçonnant les shamans de sa tribu de supercherie, réussit à se faire accepter comme apprenti-sorcier dans le but surnois de les démasquer. Pendant ses années d'instruction, Quesalid confirme ses pires soupçons: à côté de chants et de connaissances empiriques concernant les maladies, il apprend des procédés divers qui mélangent illusionnisme et simulation. Parmi ces derniers se trouve un procédé spécial, propre à certaine école shamanistique de la côte nord-ouest du Pacifique: la technique de la touffe de duvet ensanglantée, que le sorcier crache au moment opportun, après s'être éraflé la langue ou les gencives, en prétendant solennellement qu'il s'agit là de l'agent pathologique qu'il a, par ses succions et manipulations, réussi à extirper du corps du malade...

Avant même la fin de son stage chez les shamans, Quesalid est sommé de guérir un malade qui a rêvé de lui. Il obtient, malgré son scepticisme, un éclatant succès, et devient désormais connu comme un grand shaman. Il essaie encore de trouver à cette expérience déconcertante de succès thérapeutique des explications conformes à sa propre incrédulité, et déclare que ce résultat est dû à la croyance du malade à son rêve. C'est à une expérience postérieure que notre héros attribue le bouleversement qui va influencer par la suite son attitude. En visite dans la tribu voisine, Quesalid assiste à un rite où, à son grand étonnement, une autre technique remplace celle du duvet ensanglanté. Le shaman étranger se contente d'expectorer dans ses mains un peu de salive, qu'il déclare être "la maladie". Cette thérapeutique s'étant montrée, à l'occasion, inefficace, Quesalid demande et se voit accordé le droit d'essayer "sa" technique, celle du duvet ensanglanté, sur cette malade. Celle-ci se proclame, à la suite de cette deuxième cure, guérie, et notre sorcier devient d'autant plus renommé que ses voisins tombent en discrédit et disgrâce.

Un tel cas est très instructif parce qu'il montre bien, comme l'indique magistralement Lévi-Strauss, *une prévalence du consensus* sur l'individuel: «Quesalid n'est pas devenu un grand sorcier parce qu'il guérissait ses malades, note cet auteur, il guérissait ses malades parce qu'il est devenu un grand sorcier»<sup>24</sup>. Nous souhaitons quant à nous souligner un autre aspect de cette histoire en quelque sorte paradigmatique de l'avènement du sorcier. De sa méfiance originelle, notre jeune sorcier se trouve tout à coup pris dans une autre logique: à partir du contact avec des tribus étrangères possédant des techniques différentes, il commence à se forger un ensemble de repères et de critères beaucoup plus nuancés, qui lui permettent de juger de l'authenticité relative de chaque technique. Ainsi, il se met à croire que certaines pratiques sont "moins

23) F. Boas, "The religion of the Kwakiutl", *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. X, New York, 1930, part II, pp. 1-41, *apud* C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 192-203.

24) C. Lévi-Strauss, *op.cit.*, p. 198.

fausses” que d’autres, suivant, par exemple, que le shaman se fasse payer ses services ou pas, ou selon les techniques employées, et tâche de dénoncer impitoyablement ceux qui lui paraissent des “imposteurs”. Sa singulière position est illustrée par ses dires, qui témoignent, selon Lévi-Strauss, d’un profond mépris pour la profession :

*«Une fois seulement ai-je vu un shaman qui traitait les malades par succion; et je n’ai jamais pu découvrir s’il était un vrai shaman, ou un simulateur. Pour cette raison seulement, je crois qu’il était un shaman: il ne permettait pas à ceux qu’il avait guéris de le payer. Et en vérité, je ne l’ai jamais vu rire une seule fois.»<sup>25</sup>*

Quesalid semble par là avoir perdu de vue l’aspect fallacieux de la technique du duvet ensablanté, qu’il se met d’ailleurs à défendre chaleureusement contre les écoles rivales. Comme s’il avait compris, sorcier reconnu par le groupe, que le litige qu’il souhaitait au début juger, et qui impliquait d’emblée un parti-pris de sa part, vu qu’il se situait là dans une position extérieure d’arbitre, était déplacé. «L’attitude du début, écrit Lévi-Strauss, s’est sensiblement modifiée: le négativisme radical du libre-penseur a fait place à des sentiments plus nuancés»<sup>26</sup>. Une fois pris, peut-être même à son insu, dans le cadre de la sorcellerie, en étant désigné sorcier, sa position dans cette affaire se convertit, de sorte que notre païen devient juge interne, surveillant légitimé du litige au cœur du rite. Nous disons bien “notre païen”, parce que ce n’est qu’à nos yeux, toujours fixés dans la position de jugement initiale — que Quesalid, lui, a bel et bien abandonnée — que le scepticisme réaffirmé de celui qui est pourtant devenu shaman recouvre étrangement un caractère profane. Ainsi, l’anthropologue de s’étonner: «Il y a des vrais shamans», en conclut Lévi-Strauss. «Et [Quesalid] lui-même? Au terme du récit, on ne sait pas...»<sup>27</sup>

### **Efficacité théâtrale et rituelle**

Au terme de cette brève esquisse pour une distinction structurelle entre théâtre et possession ritualisée, nous devons poser une question embarrassante: à quoi bon une telle différenciation? Son but n’était certainement pas de bâtir une quelconque “défense” de la possession ritualisée — elle s’en passe! —, en la démarquant de la représentation théâtrale, mais bien de présenter un modèle d’analyse qui permette de poser d’une manière nouvelle, inhérente et intérieure à ce type de rite, la question des facteurs qui y sont à l’œuvre. Plutôt que d’offrir des réponses, notre proposition ne fait en vérité que proposer une nouvelle façon de formuler certaines questions. Ainsi, pour en

25) *Ibid.*, p. 196.

26) *Ibid.*

27) *Ibid.*

venir à un point que nous avons jusqu'à présent négligé : qu'en est-il de l'efficacité *thérapeutique* de tels rites ?

Nous avons effleuré, pour y souscrire entièrement, la classique conception de l'efficacité symbolique postulée par Lévi-Strauss. Ce concept révolutionnaire est trop vaste : il pose un principe général, que l'on peut retrouver dans toute une série de manifestations humaines, mais laisse ouverte la question des particularités à l'œuvre dans chaque type de processus. Or notre schéma distinctif se profile précisément sur fond de cette préoccupation. Même s'il ne peut pas ici avoir la prétention de développer cette question jusqu'à son terme, serait-il en mesure d'indiquer des voies plus subtiles capables de nous frayer un chemin dans le vaste champ de l'efficacité symbolique ?

Le premier écueil à une aussi ample entreprise tient à ce que ne sont ici abordées que deux institutions humaines, le rite de possession et le théâtre. On pourrait d'ailleurs d'emblée nous objecter que cette dernière institution, relève d'un autre champ que du thérapeutique, n'est pas en mesure de conduire notre réflexion. Ceci nous oblige à aborder un autre point de rapprochement entre possession et théâtre : la notion millénaire, que nous avons laissée jusqu'à présent de côté, de *catharsis*.

Née de la réflexion aristotélicienne sur le théâtre, la catharsis traverse, à partir de Breuer et Freud et de l'abréaction, tout le champ thérapeutique moderne. Du côté du public placé devant la scène théâtrale, il y aurait purgation de la crainte et de la pitié, à travers la représentation théâtrale comme « mimesis réglée de la passion », traitement homéopathe du pathos par lui-même<sup>28</sup>. Du côté de l'acteur, le jeu sur les identifications multiples est depuis longtemps déjà reconnu dans ses effets, qui sont d'ailleurs largement exploités thérapeutiquement ; nous n'avons pas besoin de citer ici Moreno. En ce qui concerne le patient dans une certaine conception cathartique de la cure, il serait encouragé à donner, dans l'espace analytique, libre cours à des pensées ou à des actions refrénées dans la vie réelle. Cette conception énergétique pourrait être transposée au rite de possession par la question suivante : le possédé serait-il invité, de manière analogue, à exprimer dans le rite des conflits psychiques qui sont par là agis et évacués ?

Nous avons déjà évoqué le fait que, dans de tels rituels, la possession est loin de concéder une liberté d'action. L'abréaction elle-même est d'ailleurs beaucoup plus complexe que la métaphore économique ne le laisse supposer. En vérité, la conception de la catharsis en tant que "décharge d'affects" nous semble pauvre et simpliste. Le facteur à la base de ce type de manifestations sur lequel il convient de se pencher, à la suite de Lévi-Strauss, est celui d'une *transformation* de phénomènes d'un certain ordre (affectif, psychique ou physique), *par transposition* sur une autre scène, à un autre ordre de phénomènes. Il faudrait aller au-delà des métaphores énergétiques, ou entreprendre

28) J. Florence, *Ouvertures psychanalytiques — philosophie, art, droit, psychothérapies*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1985, p. 183.

une étude sérieuse de la notion de catharsis, pour véritablement saisir les facteurs qui déterminent l'opération de transposition transformatrice agissant de manière générale dans ce que nous convenons de considérer comme "thérapeutique".

Soulignons qu'il s'agit là d'une *opération*, comme l'indique le principe de l'efficacité symbolique, opération qui consiste à articuler des phénomènes ressortant d'un certain niveau de réalité à un autre niveau de réalité, notamment celui du langage. Le rite de possession ainsi que le théâtre effectuent une opération de cet ordre<sup>29</sup>. Cette opération, dans le cadre du rite, ne doit donc pas être réduite à un pur procédé de nomination. L'opération symbolique est en mesure d'agir, comme le dit Lévi-Strauss, sur une pluralité de niveaux phénoménaux: le psychique, le physiologique, l'affectif, dans la mesure où tous ces «étages du vivant» sont des structures formellement analogues, leur articulation réciproque étant donc productrice de transformation. Si l'efficacité symbolique est une opération de structure, nous pourrions nous en forger une figuration dans l'espace qui se montrerait en trois dimensions, de sorte que ses multiples facettes ne seraient pas décelables d'un seul regard, mais se laisseraient entrevoir d'un seul point de vue à la fois. Ainsi, dans le théâtre, c'est depuis la position du public que le spectateur se verra transformé par la représentation dramatique; un autre point de vue est celui de l'acteur, qui se voit lui-même sur la scène; dans une troisième position, nous pourrions placer la société ou la culture comme ensemble dans lequel le théâtre s'inscrit et par rapport auquel il "joue". Toujours est-il que nous poserons comme nœud de cette structure, quel que soit le point de vue que l'on adopte, la contrainte fondamentale qu'est la négation théâtrale.

La structure de l'efficacité du rite de possession serait, elle aussi, multidimensionnelle: nous avons posé quelques jalons pour la place structurelle du possédé et du shaman; en ce qui concerne les autres participants du rite nous sommes contentée d'indiquer une différence par rapport à la prétendue "passivité" du public théâtral. La position de l'univers social, des mythes à la base du rite de possession, serait aussi évidemment à considérer<sup>30</sup>. Le privilège que nous avons concédé dans notre analyse à certains de ces points de vue ne saurait pas limiter la portée des principes structuraux proposés, car nous admettons comme une exigence que l'opération de structure, même si elle est visualisée de façon partielle de chacun des points de vue, soit unique et particulière pour chaque organisation institutionnelle examinée. Notre réflexion allait dans le sens de cerner ce qui peut spécifier chacune de ces institutions humaines, au niveau même d'une telle opération symbolique, comme *dispositif fondamental* qui la guide. C'est dans ce sens que nous proposons

29) Tout comme la psychanalyse, comme l'indique Lévi-Strauss lui-même, cf. "Efficacité symbolique", in *Anthropologie structurale, op.cit.*, pp. 205-226. Nous nous gardons ici de toucher à une question aussi complexe.

30) Pour un point de vue intéressant à ce sujet, voir L. Nshimirimana, L., "L'art magique dans la thérapie traditionnelle", à paraître dans *Cahiers de psychologie clinique*, n° 3.

le modèle, à l'instar de la négation théâtrale, d'une contrainte propre au rite de possession, qui exige que ce qui *s'y présente* ne soit pas *représenté*.

### Le symptôme dans tous ses états

Si ces opérations à la fois si ressemblantes et si distinctes se laissent placer hypothétiquement au même niveau, celui de l'efficacité symbolique, une question s'impose: celle de leur articulation au symptôme. Examinons de plus près la fonction du rite de possession dans la thérapie traditionnelle: agirait-il *sur* le symptôme-possession, en l'apaisant, en le "domestiquant" ou en le ménageant? Que ce type de rite intervienne régulièrement à la suite d'une première possession ou "transe" qui se serait manifestée de façon spontanée et désordonnée, paraît indiquer qu'il s'inscrit comme un espace social d'expression organisatrice du symptôme, ce que soulignent tant Lapassade que Bastide<sup>31</sup>. Lapassade va jusqu'à identifier dans cette fonction organisatrice «l'essentiel de la thérapie africaine»<sup>32</sup>. On voit bien ce que cette explication a d'irréfutable, mais aussi combien est prégnant son caractère foncièrement fonctionnaliste. À y regarder de près, elle est redevable d'une dualité incontestée entre nature (la transe "sauvage" et libératrice, farouchement défendue par Lapassade) et culture (équivalente à restriction, ordre et retenue). De là à une optique plus explicitement idéologique il n'y a qu'un pas: on y reste effectivement pris dans la tension entre les bienfaits "naturels" de l'une et la "nécessité" de l'autre, confrontation évidemment indécidable<sup>33</sup>.

Or il nous semble discutable, tout d'abord, de concevoir une manifestation de possession qui serait entièrement indépendante du système mythique et rituel où le sujet se trouve d'emblée plongé, et cela même s'il affiche une méconnaissance ou un scepticisme à l'égard de telles traditions. Toute possession ne serait-elle pas dans une certaine mesure d'emblée orientée et soutendue par la dimension sociale? C'est là une objection de poids, qui pourrait susciter des arguments du type: mais, il y a également des manifestations de "possession" (l'on se demandera certainement: *d'hystérie?*...) dans des sociétés où elles ne semblent pas être prises en compte par le système de croyances ritualisées... À ce raisonnement il nous faut fermement opposer un halte-là: gardons-nous de considérer de façon trop rapide la question des "bases", origines ou causes de ce phénomène éphémère et ineffable, en prétendant d'entrée y trouver quelque chose d'irréductible, voire de "naturel".

31) Cf. G. Lapassade, *Essai sur la transe — le matérialisme hystérique I*, Paris, éd. Jean-Pierre Delarge, 1976. Et Bastide, R., *Le rêve, la transe, la folie*, Paris, Flammarion, 1972.

32) G. Lapassade, *op.cit.*, p. 100.

33) Bastide bascule, en réalité, de l'une à l'autre: d'un privilège du déchaînement sauvage, il passe à un moment donné à l'éloge de la fonction d'organisation et de répression de la transe par le rituel.

Revenons, plus prudemment, à ce que nous avons ici délimité comme sujet: la possession *ritualisée*.

En ce qui concerne la question du symptôme, le théâtre offre une fois de plus un contrepoint fécond pour l'étude du rite de possession. Car le théâtre est comparable au symptôme: ils ont, comme indique Freud, la même structure formelle. Si nous disons qu'il opère *sur* le symptôme, c'est là une liberté d'expression. On peut dire, plus rigoureusement, qu'il se place *au niveau* du symptôme, leurs structures étant analogues quoique non identiques, du fait que le théâtre repose sur une négation qui lui est propre. Ou, pour le formuler autrement: le théâtre mime la structuration des symptômes névrotiques à *un autre niveau*, qui lui est propre. C'est-à-dire que le théâtre crée une sorte de nouvelle névrose, en employant, pour la figuration des conflits primordiaux sur lesquels il se base, les mêmes procédés de métaphore et de métonymie dont se sert le symptôme névrotique. L'opération du théâtre sur celui-ci suscite alors, grâce à leur ressemblance structurelle, une métamorphose du conflit (et par là, éventuellement, des symptômes eux-mêmes), via sa transposition au-dessus de la marque de la *Verneinung* théâtrale. Cette opération est globalement à mettre au compte de l'efficacité symbolique<sup>34</sup>.

Le rite de possession aurait-il aussi une structure analogue, qui se superposerait au conflit en le métamorphosant? Revenons au texte freudien dans le but de chercher des paramètres qui nous permettent d'évaluer une telle comparaison. Le théâtre, affirme Freud, va présenter une «action conflictuelle» qui «doit renfermer contention du vouloir et résistance»<sup>35</sup>. La souffrance et les passions sont évidemment toujours à la base des rites de possession, soit qu'il s'agisse des séances effectuées à la suite d'une possession ou transe spontanée — que le rite de possession viendra inscrire dans le système socio-religieux (ces rites étant équivalents, dans certains cas, aux procédés d'initiation du malade devenu sorcier) —, soit alors qu'il s'agisse des cas qui ne comportent pas de “possessions” comme éléments premiers, mais où le guérisseur invoque pour interrogatoire l'esprit supposé à la base de troubles, maladies ou malheurs divers dont se plaint le “client”. Cette attribution des troubles à des génies, et le jugement ritualisé qui s'ensuit visant à déterminer avec précision le coupable, font songer au combat contre «des institutions incarnées par des personnages puissants», la révolte contre les dieux de la tragédie grecque, que Freud indiqua comme source de jouissance<sup>36</sup>. L'ambiguïté à leur égard est d'ailleurs manifeste dans l'un comme dans l'autre cas: les esprits ou dieux peuvent avoir des caractères bons ou mauvais; il peut être question, dans le rite de possession, aussi bien de se débarrasser d'un esprit malin que

34) Nous renvoyons, sur la question de l'efficacité symbolique dans le théâtre, à J. Florence, “Les effets de la théâtralité”, in *Esquisses psychanalytiques*, hors série, n° 2, septembre 1992, pp. 9-19, article qui a fortement inspiré notre présente démarche.

35) S. Freud, “Personnages...”, *op.cit.*, p. 66.

36) *Ibid.*, pp. 66-67.

d'adorer et de rendre hommage à l'ancêtre qui aime le sujet et réclame son attention.

Une autre piste nous est livrée par Freud dans *Une névrose diabolique au XVIIe siècle*, où il déclare à titre de préambule :

*«La théorie démonologique de ces temps obscurs a eu finalement raison face à toutes les conceptions somatiques de la période des sciences "exactes". Les possessions correspondent à nos névroses, pour l'explication desquelles nous recourons à nouveau à des puissances psychiques. Les démons sont pour nous des souhaits mauvais, réprouvés [verworfen], des rejets de motions pulsionnelles écartées, refoulées. Nous récusons seulement la projection dans le monde extérieur que le Moyen Âge faisait subir à ces entités animiques; nous leur faisons prendre naissance dans la vie intérieure des malades, là où elles ont leur demeure.»<sup>37</sup>*

Si Freud identifie de la sorte le refoulé au diable et la possession à la névrose, ce n'est pas pour subsumer celle-là à celle-ci, mais bien *pour les comparer*. Il décèle à la base de la possession du peintre Haitzmann les mêmes conflits que les psychonévroses ont révélés à l'analyste — il refuse néanmoins de taire cette possession en l'étiquetant sommairement : Freud n'y tranche pas sur le diagnostic, en laissant perplexé le lecteur qui s'attend depuis le début au cachet définitif d'hystérie.

### La possession réglementée

En acceptant l'idée d'une ressemblance entre la structure de la psychonévrose et celle de la possession, et que cette dernière (dans le rite et tout ce qui l'entoure : les caractéristiques des esprits possesseurs, etc.) fournit une sorte de *grille de symptômes*? De poser ainsi la question, l'on évacuerait celle du diagnostic *extérieur* (selon les catégories nosographiques occidentales, qu'elles relèvent de la psychiatrie ou de la psychanalyse) à appliquer aux patients de tels rites, au profit d'une conception de la maladie en fonction du traitement proposé par la société où celle-ci trouve place<sup>38</sup>. Quelques considérations rapides, dans d'autres domaines que celui du rite, pourraient venir à l'appui de cette hypothèse fort osée : l'aspect plastique de la symptomatologie hystérique en fonction de la société où elle s'inscrit est depuis longtemps reconnu ; de

37) S. Freud, "Une névrose diabolique au XVIIe siècle" (1922), in *Œuvres Complètes*, vol. XVI, Paris, P.U.F., 1991, pp. 213-250. La citation se trouve aux pages 217-218. Le parallèle établi entre psychanalyse et exorcisme est, par ailleurs, souligné par Lapassade, qui comprend historiquement l'hystérie comme ayant, dans le mode de production capitaliste, pris le relais des trances diaboliques. Cf. G. Lapassade, *op.cit.*, notamment l'introduction et le chapitre VII, qui porte un titre très suggestif : "Les nouveaux exorcistes".

38) Cette hypothèse ne se limite évidemment pas à considérer le rite dans sa fonction d'organisation, de "domestication" d'une possession qui serait "sauvage" dans ses premières manifestations "spontanées", comme l'indique Georges Lapassade.



façon analogue, la recrudescence de la toxicomanie paraît être liée au diktat actuel de la consommation. De manière semblable, nous pouvons nous demander si la psychiatrie moderne, et même l'avènement et les destins de la psychanalyse, n'ont pas créé ou remodelé les formes de souffrance psychique telles qu'elles se manifestent de nos jours.

Certes le symptôme représente déjà une tentative d'élaboration du conflit psychique. Dans la possession liée à la thérapie traditionnelle, qu'elle soit "primaire" ou secondaire ("provoquées"), des modèles de symptôme sont forcément prélevés de l'éventail proposé socialement; mais, de plus, une forte charge explicative est impliquée dans cette mise en forme même. C'est-à-dire que, dans le moment logique de la formation proprement dite du "symptôme", une théorie explicative en termes de projection (comme le dirait Freud) est déjà agissante. Et c'est sur cette dimension-là que le rite de possession *travaille*, en effectuant une opération formelle — qui doit être dans certains cas constamment renouvelée et agie — de rétention, obéissance et jugement.

Que l'on pense par exemple à "l'éducation" du possédé observée par Michel Leiris en Éthiopie, où le *zâr*, dont le possédé est envisagé comme le "cheval" ou la "monture", doit être "dressé". «Un *awlyâ* [synonyme de *zâr*] bien élevé, déclare Malkâm Ayyahu [un guérisseur], est dressé comme un esclave, dès qu'il tète sa mère. Nous lui enseignons tout, disant: Lave les pieds, prépare le café, fais la sauce»<sup>39</sup>. Le possédé est sommé de suivre strictement les règles auxquelles est soumise la possession, qui incluent même l'observation d'une hiérarchie des esprits, et il doit se montrer docile à son initiateur, qui parfois l'aura, dans le but de l'amener à la possession, frappé légèrement de coups de pied ou à l'aide d'un fouet... Leiris soutient que «la possession est à tout le moins une manifestation contrôlée, à l'égard de laquelle une *censure* s'exerce»<sup>40</sup>.

Cet aspect semble faire écho à la formulation freudienne selon laquelle le théâtre réveille non seulement de la jouissance, mais aussi de la résistance chez le spectateur. Le rite de possession n'incite-t-il pas, de façon comparable, à censurer et juger, comme le montre le litige portant sur l'authenticité de la possession, dans lequel le possédé ainsi que les participants et le shaman paraissent être pris? La retenue et l'obéissance teintées d'un certain degré de violence, si explicites chez les Éthiopiens de Gondar, se trouvent directement articulées à ce litige dans une autre déclaration cueillie par Leiris: il serait fréquent, surtout chez des possédés sans expérience, que le *zâr* tienne des propos mensongers, notamment sur son identité, ce qui vaudrait au «patient d'être fustigé par le guérisseur soucieux d'obliger l'esprit à plus de véracité»<sup>41</sup>.

Beaucoup plus que d'une quelconque "libération" de désirs réfrénés, ces analyses nous portent à croire qu'il s'agit essentiellement, dans le rite de pos-

39) M. Leiris, *op.cit.*, p. 16.

40) *Ibid.*, p. 17.

41) *Ibid.*, p. 21.

session, de réaffirmer et incarner *la question de la paternité*. Question où se mêlent le *double* et la réaffirmation de la fonction de l'idéal du moi telle que Freud la conçoit dans la formation de la masse.<sup>42</sup> Notons que cette problématique se trouve effectivement, à un certain niveau, prise entre le "démoniaque" et le "divin" du fait de l'ambivalence primordiale vis-à-vis du père.<sup>43</sup> À l'instar du théâtre, c'est vraisemblablement à travers une complexe mise en jeu des identifications que le rite réussit à opérer sur les troubles individuels. En mimant la situation, bien des fois effrayante, d'*être un autre*, la possession la transpose en l'élaborant, dans une opération structurée fondamentalement par le dispositif paradoxal qui veut que cela se (re)présente comme si ce n'était pas comme si.

### **Pour ne pas conclure: la symbolisation dans sa complexité**

Nous ne développerons pas davantage en termes psychanalytiques cet ensemble fort enchevêtré de facteurs agissant dans la structure du théâtre et du rite de possession. Le lecteur nous pardonnera la présentation par trop impressionniste, dans le dernier paragraphe, de quelques-uns de ces facteurs. Il importe maintenant, non de pousser plus loin la réflexion sur ces questions très complexes, mais d'établir le bilan de ce que notre démarche apporte à la théorie psychanalytique.

Le fil conducteur de cette étude est une notion tout à fait centrale à la psychanalyse: celle de négation (*Verneinung*)<sup>44</sup>. Elle n'a été explicite que par moments, notamment dans le cadre des élaborations d'Octave Mannoni sur le théâtre. Mais toute notre réflexion s'inscrit dans le domaine de cette opération primordiale qui inaugure pour Freud le "jugement" (*Urteil*), au-delà de la dénégation au niveau rhétorique, caractérisée comme mécanisme de défense. Or si la «création du symbole de la négation», pour employer les mots de Freud, permet le déploiement de tout un monde que nous pouvons appeler — de façon fort vaste et très imprécise — la "réalité", elle *réalise* aussi des retranchements plus nuancés. Ainsi, elle délimite le domaine du fantasme, par exemple. En outre, il est insuffisant de concevoir la symbolisation comme s'accomplissant une fois pour toutes, lors de l'avènement du langage; il nous semble plus juste de dire qu'elle inaugure un ensemble d'opérations potentielles, qui caractérisent des registres de l'humain. Il en va ainsi pour l'activité fantasmatique, mais aussi pour l'art et pour d'autres domaines de la culture.

La confrontation entre rite de possession et théâtre s'inscrit de la sorte, en tant qu'approche partielle et préliminaire, sur cette perspective plus vaste d'une modélisation des différents arrangements opératoires de la structure de

42) Cf. S. Freud: Psychologie des masses et analyse du moi, *op.cit.*

43) Cf. par exemple "Une névrose diabolique...", *op.cit.*, pp. 230-232.

44) Voir évidemment S. Freud, "La négation", in *Œuvres Complètes*, vol. XVII, Paris, P.U.F., 1992, pp. 165-171.

la *Verneinung*. Un tel questionnement nous semble en mesure de susciter, en retour, de nouvelles façons de poser certaines problématiques internes à la psychanalyse, telle l'activité fantasmatique et l'élaboration dans la cure. Le chemin ici esquissé restera toutefois ouvert, en indiquant à l'horizon, nous l'espérons, une prise en compte semblable d'autres phénomènes institutionnalisés, dans une approche psychanalytique qui ne serait pas interprétative.

---

# Le Langage sans Mots des Maladies et de leurs Remèdes

Entretien avec Pierre Benoit \*

---

Jean Paul Liauzu & Muriel Bien

---

Dans cet entretien émaillé de cas cliniques, Pierre Benoit expose comment les maladies peuvent avoir un langage dont la traduction ne se résout pas en terme de psychosomatique, pas plus que la démarche du médecin n'est réductible à ce qu'on entend par « discours médical ». Ainsi la prescription vient-elle mobiliser une mémoire qui fait preuve de son efficience (à ne pas superposer à son efficacité thérapeutique) en agissant souvent à l'insu de celui qui institue le traitement tout autant que de celui qui le reçoit.

Pierre Benoit est médecin et psychanalyste. De cette double expérience, il retrace l'itinéraire dans un ouvrage paru en 1988: *Chroniques médicales d'un psychanalyste* (Paris, Editions Rivages, collection Psychanalyse dirigée par J.-D. Nasio). Dans ce livre, il est question de la psychanalyse et de son rapport à la médecine; aussi, plus que du sujet, c'est de l'objet qu'il est traité, et plus précisément du « médical en tant qu'objet ». L'entretien ci-dessous, s'il y est fait mention de relation médecin-malade au sens de Balint, ou de psychosomatique, espère démontrer en quoi la démarche de P. Benoit, sans s'en désintéresser, s'en démarque radicalement.

Le livre mentionné s'ouvre sur une fenêtre, elle-même ouverte sur l'écran noir d'une nuit opaque, qu'un souffle, qu'un frémissement léger mettra quelque vingt ans à traverser. Comme pour d'autres, une voix, un murmure qui insiste, une image qui se perd et qui dure. Comme encore, pour ces personnages de *L'Insoutenable Légèreté de l'Etre* de Milan Kundera dont il sera question avec leurs rêves, ceux de Tereza, ou leur objet, le chapeau melon de Sabina, qu'un déplacement, un départ viennent réinscrire ou bouleverser malgré leur intangibilité et leur immuabilité apparente dans un tout autre espace, une autre géométrie.

L'ouvrage de P. Benoit fait partie de ces livres qui parlent d'emblée au lecteur pour le laisser un temps perplexe, suspendu, et l'interroger ensuite. C'est ce trajet, ce passage, cette passe que l'entretien qui suit a cherché à restituer.

Jean-Paul LIAUZU \*\*

---

\* Médecin et psychanalyste, membre de l'ex-Ecole Freudienne de Paris.

Cet entretien a paru en premier lieu dans *L'Information Psychiatrique*, 69, 1, janvier-février 1993, qui nous en a aimablement autorisé la publication.

\*\* L'auteur s'entretient avec Muriel Bien, psychanalyste, Paris, et Jean-Paul Liauzu, Psychiatre des hôpitaux, CHS de Clermont-de-l'Oise.

*«Quand, vers l'âge de quatorze ans, je révélai à mon père le désir de faire ma médecine, désir que j'avais conçu en secret depuis déjà bien des années, je m'entendis répondre: "Tu ne peux pas, tu n'as pas fait le grec!"*

*Je me dis aujourd'hui que, peut-être, cette réponse ne fut pas étrangère au fait que j'ai consacré ma vie professionnelle à m'interroger sur un langage inconnu. Non point le langage du corps, dont on parle tant aujourd'hui, mais le langage sans mots qui pourtant se parle dans ses intimités secrètes.»*

Pierre Benoit

**Jean-Paul Liauzu** — *Nous avons choisi, pour débiter cet entretien, le cas de la petite Eve dont vous dites que, plus de trente ans après, il continue à vous ébranler et qu'il vous a fait percevoir «l'inanité absolue» du clivage, de l'imperméabilité totale qu'ont installés et que maintiennent la science, la médecine occidentale entre le psychique et le somatique. De fait, ce cas occupe dans vos Chroniques médicales une place tout à fait charnière, celle où viennent s'intriquer deux positions, deux carrières, celles de médecin et de psychanalyste.*

*Lorsque, en 1957, vous rencontrez la petite Eve, alors âgée de deux ans et demi, vous portez dans les premières minutes le diagnostic de myxœdème. Vous instituez un traitement dont l'effet est spectaculaire sur le plan physique et physiologique. Mais ce succès vient très vite faire contraste avec l'absence de toute évolution sur le plan psychique, amenant déception, désespoir de la part des parents et déconvenue, impuissance chez le médecin. Un temps arrêté, figé, où plus rien ne se manifeste.*

*Et brusquement, trois ans après votre rencontre, ce que vous appelez «l'événement des cloches»: Eve, dans l'instant où elle vous entend frapper deux petites cloches d'argent au son pur, se trouve précipitée à terre par une force incroyable. Avant que, se relevant en quelques secondes, saisie d'une étonnante gestuelle, elle se mette à vous regarder intensément, à rire longuement et à vous prendre la main. Puis elle se saisit de «l'objet» que, stupéfait, vous lui tendez et se met à en jouer. Enfin, dans un «élan amoureux», elle vous tend les bras et vient tendrement se nicher contre votre épaule. Eve, dites-vous, vient de vous «administrer la preuve térébrante de potentialités relationnelles et affectives que je ne soupçonnais pas et à côté desquelles passent sans recours les tentatives biologiques matinées de pédagogie mises en oeuvre depuis trois ans et qui m'apparaissent d'un seul coup comme dérisoires».*

**Pierre Benoit** — *Il a fallu attendre que cet enfant ait deux ans et demi pour que quelqu'un, moi en l'occurrence, mais je n'en fais aucune gloire, établisse le diagnostic et l'impose aux parents. Ce n'était évidemment pas une encéphalopathie comme c'était dit, mais un myxœdème congénital non traité jusque-là. Je ne sais pas si vous avez eu l'occasion de voir la transformation fabuleuse qu'opèrent quelques centigrammes d'extrait thyroïdien. C'est extraordinaire, ce déclic biologique, cette mise en route instantanée d'un phénomène aussi important que la croissance: douze dents sortirent en six semaines! Quand je*

l'ai rencontrée, c'était un petit monstre, un petit "gnome monstrueux" comme disaient les vieux auteurs. Il y a eu deux choses importantes: l'événement des cloches d'abord, où cet enfant a été normale l'espace de quelques instants, non psychotique, langage mis à part, avec le fait que cet événement-là a permis que s'engouffre, dans un certain sillage, la transformation d'une famille: transformation de la mère, du père, des autres enfants qui devaient naître ensuite. Je le raconte plus en détails dans un volume de *Recherches*<sup>1</sup>. Tout cela a fait que se sont rencontrées deux formations, ma formation de médecin, pas de psychiatre, et ma formation d'analyste, mon expérience analytique. C'est là que j'ai eu le sentiment, que je me suis rendu compte que les deux formations se rencontraient. C'est d'abord pour moi que ça a été extraordinaire.

L'autre événement important a été la façon dont ce cas a été reçu. Ça a fait une certaine sensation à un congrès de l'Ecole Freudienne où je l'ai présenté. C'est là où j'ai été stupéfait de voir combien l'histoire d'Eve, du myxoédème, histoire "organique", "physiologique" entre guillemets, ça n'avait aucune espèce d'intérêt pour mes auditeurs. On me disait: «Vous croyez que ça a quelque chose à voir...?», ou bien, l'attitude complètement inverse des médecins qui disaient: «Eh bien oui, mais c'est un myxoédème et on sait bien que...». Mais pour moi la question se posait de la transformation d'une arriérée myxoédémateuse, d'un crétinisme, je ne sais plus comment les classiques l'appelaient, en une psychose.

Quel rôle a joué l'espèce de somatisation, ou mieux, de dé-somatisation, une dé-somatisation biologique puisque l'hormone de croissance du corps ne fonctionne plus et que, en quelque sorte, le corps dans ses formes et les promesses qu'elles recèlent, au lieu de croître, se défait? Une chose que je crois avoir comprise, c'est que la somatisation, ce qu'on appelle ainsi et telle qu'on peut l'observer en clinique, c'est en réalité le dérapage dans le pathologique d'un processus normal sur le plan de la biologie humaine, c'est-à-dire un processus de somatisation hominisante. Dans le cas particulier, cette somatisation hominisante, qu'on pourrait définir comme l'avènement du corps érogène humain — érogène au strict sens freudien —, avènement que l'organisme biologique supporte, n'a pu avoir lieu. S'il y a eu dérapage, il faut le situer loin avant les faits dans l'histoire antérieure: grossesse, conception, voire enfance des parents. Pour la mère, il n'y avait pas de doute, c'était là qu'il fallait chercher. Ce n'était pas pour rien qu'elle avait fait un enfant sans corps thyroïde et destiné à dé-somatiser biologiquement dès sa naissance. Une femme remarquable, cette mère, autant que son histoire...

Alors, je me suis battu pendant des mois, des années même, pour "normaliser" la petite Eve sans distinguer entre les deux somatisations, la biologique et l'humaine. Je ne comprenais pas et je ne suis toujours pas sûr de compren-

---

1) *Recherches*, 1, Enfance aliénée, numéro spécial, septembre 1967.

dre pourquoi un traitement de l'insuffisance thyroïdienne, un traitement thyroïdien donné tardivement fait un monstre, un grand arriéré, alors que si on le donne en temps voulu, dès la naissance, ça fait quelqu'un de normal. Je ne comprenais pas ça; j'avais tendance à le nier. J'ai fait ce que j'ai pu. J'ai psychologisé la chose. Je me suis efforcé de la normaliser sur le plan somatique. C'était une belle petite fille, avec de beaux cheveux blonds, apparemment normale si on ne voyait pas son comportement. Puis j'ai cherché à la normaliser psychiquement, psychopédagogiquement. Et voilà, j'ai eu l'idée de taper sur le timbre, les cloches du matériel pédagogique de Montessori. Donc, j'ai tapé sur les cloches et ce que je cherchais s'est trouvé "réalisé" l'espace d'un éclair. C'est à la suite de cela que j'ai pris la petite Eve, sa mère, son père sous le bras et qu'on est allé chez Mme Dolto. Je lui ai dit: «Regardez ça, voilà ce qui arrive». Elle ne s'est pas intéressée au myxœdème, pas du tout. Elle a joué avec l'enfant et elle a dit: «C'est une psychose, elle est guérissable». C'était à l'évidence une psychose, une psychose infantile. Mme Dolto m'a dit: «Mais occupez-vous-en», et je l'ai prise en psychothérapie. Mais c'était absurde (*absurdus*<sup>2</sup>), il ne se passait rien pendant les séances sinon qu'elle mangeait la pâte à modeler. Elle négligeait complètement les cloches et ne s'intéressait en rien à leur son, alors que l'événement des cloches, c'était vraiment un événement: elle les avait prises, elle les avait regardées, elle avait joué avec, elle en avait étouffé le son en les approchant du tapis. Elle expérimentait, mieux qu'un autre enfant. Et puis, finalement, elle était venue, elle m'avait tendu les bras, puis elle s'était mise la tête contre ma joue, contre mon épaule. Elle avait eu une espèce de mouvement affectif intense et extraordinairement émouvant.

**Muriel Bien\*\*** — *Vous nous dites que ça n'a duré qu'un instant. Vous en parlez comme d'un moment de création.*

**P. B.** — Oui, elle n'a été ni psychotique ni arriérée pendant trois minutes. Pendant trois minutes, elle a été une enfant aux prises à un grand émoi qui lui a fait chercher la relation avec moi. Puis elle est retombée. Alors, ça ouvre un registre de questions fabuleuses sur ce que sont tant la psychose infantile que le myxœdème congénital.

**J.-P. L.** — *Dans votre livre, dans une note en bas de page, vous écrivez: «Si j'ai un regret..., c'est de n'avoir pas compris en son temps qu'après l'événement des cloches, je n'aurais pas dû faire entendre à la petite Eve un seul son sortant de ma bouche. Après ce qui venait de se passer, il fallait laisser vide la place de sa parole à elle.»*

2) «On fait venir habituellement absurde de *ab* et *surdus* (sourd); mais on ne voit pas comment cela pourrait signifier absurde. Dès lors, on a cherché ailleurs: *absurdus* a le même sens que *absonus* et signifie par conséquent "qui sonne mal", d'où absurde»!! Littré.

**P. B.** — Je pense cela fortement. L'erreur que j'ai faite, c'est de parler. Comme j'ai su ne pas le faire, finalement, dans le cas de Claude O. dont nous reparlerons sans doute.

**J.-P. L.** — *De parler en l'occurrence, c'était quoi?*

**P. B.** — Mme Dolto m'avait dit: «Appelez-la beaucoup par son nom». Aujourd'hui, je me dis que c'était absurde. Son nom ne lui disait rien du tout. Elle n'arrivait pas à ce niveau-là de possibilité symbolisatrice. Il aurait fallu, après l'événement des cloches, que je la boucle, que je la revoie sans avoir cet espèce de sentiment de "terre nouvelle", sans parler... Je pense à certains enfants qui prononcent un mot malgré eux et qu'on sent comme s'ils avaient transgressé quelque chose. Ou comme les gosses qui apprennent à lire sans qu'on s'en rende compte, puis qui, un beau jour, se révèlent savoir lire. Je pense que beaucoup d'enfants dont on dit qu'ils ne savent pas lire, savent lire, mais qu'en réalité ils n'osent pas l'assumer aux yeux d'autrui. D'ailleurs, Deligny qui s'occupe d'enfants autistes ne leur parle pas, lui non plus. Il s'intéresse à leurs trajectoires, à d'autres formes plus archaïques, et la musique en fait partie, des formes mineures, plus près du corps et plus loin de la parole. C'est à ce niveau-là qu'il s'était passé quelque chose, au moment de l'événement des cloches, pas au niveau de la symbolisation: c'est à un autre registre topiquement, topologiquement parlant, ce n'est pas le même niveau qui est intéressé par le langage. Seulement, on veut que les enfants parlent, parce que, s'ils ne parlent pas, ils nous obligent à nous situer nous-mêmes dans le pré-verbal avec toutes les questions que cela pose... Ce n'est pas la parole, c'est pour cela que je parle du sémantique primaire comme d'une espèce de tiers langage intermédiaire qui se passe dans le corps, qui fait fonctionner un corps. Pour moi, donner de l'extrait thyroïdien, c'est une façon de parler au corps. L'extrait thyroïdien, c'est un message. Il va y avoir des récepteurs qui réagiront, d'autres qui ne réagiront pas.

**J.-P. L.** — *A propos de ce «flux sémantique primaire», qui est une expression qui vous est propre, vous utilisez dans votre ouvrage d'autres formules assez particulières: «la chose qui parle», «le langage métabiologique», «le tiers langage»... C'est assez loin de la formule que l'on entend assez habituellement du «langage comme tiers».*

## **Le flux sémantique primaire**

**P. B.** — Vous connaissez l'expression de Sieyès: «Qu'est le tiers état? Tout! Qu'a-t-il représenté jusqu'ici dans l'ordre politique? Rien! Que demande-t-il? Devenir quelque chose.» Eh bien voilà: le tiers langage, c'est comme le tiers état... C'est quelque chose qui est tout, qui fonctionne fondamentalement, qui



est le langage du transfert par exemple, mais qui n'est pas reconnu... Pour moi, le "chaînon manquant" entre le biologique animal, le biologique humain et le verbe, ce chaînon manquant, ce n'est pas dans les sables de l'Afrique qu'on le trouvera. Mais peut-être que sur les divans de psychanalyste, on peut éventuellement, quelquefois...

*Le flux sémantique primaire*, ça m'est venu, l'idée m'en est venue en lisant le beau roman de Kundera, *L'Insoutenable Légèreté de l'Être*. Pour situer plus précisément le passage: il y a une femme — Sabina — qui est la maîtresse de deux hommes. L'un, c'est Tomas, qui est un chirurgien qu'elle a connu à Prague et qu'elle retrouve en Suisse. L'autre, c'est Franz. Et puis, il y a dans l'histoire un chapeau melon qui, je le précise, joue un rôle très important. Ce vieux chapeau melon servait dans les jeux érotiques de Tomas et de Sabina en Tchécoslovaquie. Elle se le mettait sur la tête, c'était une espèce de rituel amoureux, de rituel érotique. Elle l'avait emporté à l'étranger: «... *Le chapeau melon était devenu un objet sentimental. Quand elle était allée voir Tomas à Zurich, elle l'avait emporté et se l'était mis sur la tête pour lui ouvrir la porte de sa chambre d'hôtel. Il se produisit alors quelque chose d'inattendu. Le chapeau melon n'était ni drôle ni excitant, c'était un vestige du temps passé. Ils étaient émus tous les deux [...] Le chapeau melon était devenu le motif de la partition musicale qu'était la vie de Sabina. Ce motif revenait encore et toujours, prenant chaque fois une autre signification; toutes ces significations passaient par le chapeau melon comme l'eau par le lit d'un fleuve. Et c'était, je peux le dire, le lit du fleuve d'Héraclite: On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve! Le chapeau melon était le lit d'un fleuve et Sabina voyait chaque fois couler un autre fleuve, un autre fleuve sémantique: le même objet suscitait chaque fois une autre signification et cette signification répercutait (comme un écho, un cortège d'échos) toutes les significations antérieures. Chaque nouvelle expérience vécue résonnait d'une harmonie plus riche. A Zurich, dans la chambre d'hôtel, ils étaient émus à la vue du chapeau melon, et s'aimaient presque en pleurant, parce que cette chose noire n'était pas seulement un souvenir de leurs jeux amoureux, c'était aussi une trace du père de Sabina et du grand-père qui avaient vécu dans des temps sans automobiles et sans avions.*»

«On peut sans doute mieux comprendre à présent l'abîme qui séparait Sabina et Franz». Franz était donc l'autre amant. «Il l'écoutait avidement parler de sa vie, et elle l'écoutait avec la même avidité.» Comme certains psychanalystes qui n'ont pas compris certaines choses écoutent avec la même avidité ce que disent leurs patients... «... *Ils comprenaient exactement le sens logique des mots qu'ils se disaient, mais sans entendre le murmure du fleuve sémantique qui coulait à travers ces mots. C'est pourquoi, quand Sabina se mit le chapeau melon sur la tête devant lui, Franz se sentit gêné comme si on lui avait parlé une langue inconnue. Il ne trouvait pas ce geste obscène, pas sentimental non plus, c'était seulement un geste incompréhensible qui le déconcertait par son absence de signification...*»

La chose essentielle, c'est «sans entendre le murmure du fleuve sémantique qui coulait à travers ces mots». C'est cela, le flux sémantique primaire. Ce que racontent les gens dans une cure, c'est important bien sûr, comme le récit, l'histoire. Mais il y a un langage aussi derrière cela... Je ne peux pas mieux dire : *«Ils comprenaient exactement le sens logique des mots qu'ils se disaient mais sans entendre le murmure du fleuve sémantique qui coulait à travers ces mots.»*

**M. B.** — *C'est donc cela qu'il convient de retrouver dans la clinique : l'articulation entre le biologique et la parole ?*

**P. B.** — C'est cela. Je peux vous raconter une histoire qui est celle d'une analyse finie depuis longtemps. Curieusement, une histoire dans laquelle la thyroïde encore joue son rôle. Ce n'est pas pour rien la thyroïde... C'est un organe extraordinaire qui a sous sa commande la croissance. Il s'agissait d'une jeune femme en analyse, et ce qui était remarquable, c'était qu'elle ne parlait pas, plus exactement elle murmurait. C'était vraiment difficile d'entendre ce qu'elle disait. Elle parlait mais je n'entendais pas. Il me fallait prêter l'oreille. Plusieurs fois, je lui ai dit : «Si vous voulez que je vous entende, il va falloir parler plus fort». Au dehors, c'était une femme qui parlait comme tout le monde. Les séances étaient toujours pleines d'anxiété. Un beau jour, elle développe une grosseur, une tumeur dans le corps thyroïde. Cela prend pour elle des proportions énormes, cela attise son angoisse. Il y avait là une chose, entre guillemets, "réelle". On l'a opérée, histologiquement ce n'était pas malin. Après l'opération, elle est revenue à sa cure qui durait déjà depuis plusieurs années, et son angoisse avait décuplé. Elle m'a dit : «Je ne peux plus supporter, je m'arrête.» Je l'ai engagée à ne pas prendre de décision trop hâtive et je lui ai proposé de la voir en face à face. Cela n'a rien arrangé, au contraire. Elle était encore plus anxieuse que sur le divan. Jusqu'au jour où elle a prononcé textuellement : *«Je ne sens plus en moi qu'une langue sans mots»*. Je lui ai dit : «C'est très important ce que vous dites là. Il y a probablement un rapport entre cette langue sans mots et ce qui vous est arrivé au niveau du corps thyroïdien.» Une somatisation, cela, c'est moi qui le dit maintenant.

La fois suivante, elle arrive, elle s'allonge, elle parle normalement, je veux dire : à un niveau sonore normal. L'analyse a complètement changé. Elle s'est terminée peu après. C'était une analyse plutôt réussie, je crois. Ce que j'ai dit à la patiente, c'est que son corps thyroïde avait été commandé par cette langue sans mots. Et c'est ce que j'appelle la métacommande des phénomènes organiques qui sont commandés biologiquement. On est bien entendu des animaux, mais des méta-animaux... En quelque sorte, l'articulation entre l'animal et l'homme, c'est le sémantique primaire. C'est d'ailleurs pour cela que les animaux de compagnie sont contaminés par ce qui arrive à leurs maîtres.

Il y a de nombreuses années, ma femme et moi gardions un de nos petits-fils — Thomas — qui avait sept ans. Nous attendions de passer à table et j'ai

vu sur son visage qu'il allait parler, qu'il allait dire quelque chose d'important, qu'il était habité par une pensée importante. En effet, il me dit: «Papierre, dis-moi comment la petite graine devient un corps?» Il faut être un enfant pour poser une question comme ça. Une question qui va aussi loin dans la compréhension de la vie... Alors je me suis dit, il ne faut pas que je lui raconte des blagues. Je me suis débrouillé comme j'ai pu, en lui disant que les savants cherchaient à répondre à cette question-là: ils faisaient des travaux, des expériences, mais en réalité on ne savait pas très bien; en tout cas, moi, je ne savais pas très bien... Alors cet animal de gosse me répond: «Toi tu ne sais peut-être pas, mais le ministre de la Santé — lui — il sait sûrement...» C'est en écrivant sur l'effet placebo que je me suis dit que j'aurais dû lui répondre: «La petite graine devient un corps parce que ça lui est commandé». Or c'est cela que j'ai dit à la patiente: que son corps thyroïde avait été commandé par cette langue sans mots. Ma thèse, c'est que l'homme est co-créateur puisqu'il se métacommande lui-même. Si j'avais pu répondre à Thomas: «La petite graine devient un corps parce que Dieu l'a décidé ainsi», la question était réglée. Comme disait Freud au pasteur Pfister dans leur correspondance: «Quelle chance vous avez de pouvoir conduire votre transfert jusqu'à Dieu! Mais nous, mécréants, nous ne savons pas quoi en faire... » Nous ne savons pas quoi faire non plus des processus humains de métacommande des phénomènes organiques...

## Le Surmoi?

*J.-P. L. — C'est-à-dire qu'au fond «ça» commande?*

**P. B.** — Je dis bien: ça commande, et ce «ça» est métabiologique. C'est pourquoi je me suis intéressé au problème des stérilités prétendues psychogènes, qui sont des stérilités sémantiques en réalité. Il y a quand même bien quelque chose d'extraordinaire pour qu'une femme stérile, qui a fait tous les examens, qui a une vie sexuelle normale, n'arrive pas à avoir d'enfants. Elle adopte un enfant, elle devient enceinte. Feux rouges/feux verts/feux clignotants...

*J.-P. L. — Vous nous dites: «ça commande», et ce qu'il peut y avoir de surprenant, c'est que dans votre livre on trouve peu ou pas le terme de surmoi. Ce «ça commande» tel que vous en parlez, et le surmoi, ce n'est pas du tout du même ordre.*

**P. B.** — En effet, on ne doit pas trouver le terme de surmoi dans mon livre. Le surmoi est quelque chose de fondamental pour moi, en tant que psychanalyste; mais ce n'est pas au départ un livre de psychanalyste. Disons que

le surmoi est présent pour les gens qui me lisent; ils peuvent prendre là la dimension de leur surmoi. Moi, je peux parler de mon surmoi à moi...

**J.-P. L.** — *Le surmoi serait du côté du lecteur? Pourriez-vous le préciser? Parce qu'il n'est pas dans l'événement mais dans une place de lecteur ou d'auditeur?*

**P. B.** — Oui, devant le texte et devant lui-même aussi. Ce en quoi ça lui parle... Mais cela va très loin, ce que vous dites là. Par exemple, je suis assez content de l'expression «*Du médical en tant qu'objet*», qui est le titre du chapitre central de mon livre. Cette expression a eu du succès et, si mon ami Nasio n'avait pas été là, ce travail serait resté dans des revues à petite diffusion. Mais il avait tendance à ne pas accepter cette expression «le médical en tant qu'objet». Je lui ai dit qu'il devait bien y avoir quelque chose d'intéressant dans cette formule. D'ailleurs, les gens sentent bien qu'il y a quelque chose là-dedans.

Pour revenir au surmoi, je vais vous donner un exemple. Je vais vous parler du surmoi de Balint. Et d'un premier texte que j'ai écrit, qui n'était, je crois, pas mauvais et qui a été reconnu comme tel par beaucoup de gens (je l'avais même fait traduire en anglais). J'avais écrit ce texte pour une rencontre de leaders de groupes Balint avec Balint lui-même. Il s'était opposé à ce qu'on en discute. Ce que j'y disais, c'est que ce n'est pas la relation médecin-malade qui est la plus importante mais la relation de l'homme et de la médecine. Un jour, il y eût une réunion en petit comité: il y avait là les deux Raimbault, les deux Gendrot, Sapir et moi, avec M. et Mme Balint. Jacques Gendrot a posé une question étonnante et qui, en effet, s'imposait. Moi, j'avais été frappé dans la lecture du livre de Balint, *Le Médecin son Malade et la Maladie*, par cette même chose; mais je n'en avais pas été frappé au point de réfléchir dessus et surtout d'oser poser la question à Balint. Gendrot — lui — l'a posée. Il a dit: «Mais enfin, Monsieur, comment se fait-il que dans votre livre où vous décrivez des groupes, vous parlez toujours du leader comme d'un "psychiatrist" et non pas comme d'un "psychoanalyst"? Comment se fait-il que vous disiez toujours "psychiatrist" alors que c'est quand même bien à cause de l'analyse que vous avez fait tout ça?» (Ce n'était pas exactement dans ces termes, mais...) Silence total... Balint muet... Tous les assistants muets. Visiblement, la question posée était une question fondamentale, tout à fait fondamentale. Alors, ce qui devait se produire s'est produit.

Qui, à votre avis, a rompu le silence?...

Qui cela pouvait-il être qui rompe ainsi le silence?

Mme Balint, évidemment...

Mme Balint, qui a dit: «Puisque mon mari ne répond pas, je vais répondre à sa place. C'est parce qu'il n'aime pas les psychanalystes.» Et alors, Balint a dit: «J'ai bien le droit d'avoir un inconscient», et il a ajouté: «Et puis, mon père était médecin de médecine générale». On voit bien comment le surmoi

de Balint avait été sollicité, là, au niveau sensible, en disant qu'il ne fallait pas seulement évoquer les rapports interpersonnels médecin-malade mais aussi les rapports fils-médecin (et psychanalyste)/père médecin; et j'ajouterai: à travers le père, les rapports avec la médecine et avec les objet de la médecine. «Le médical en tant qu'objet», je ne crois pas que je l'avais écrit à ce moment-là, mais il était là-dedans, dans cette histoire-là... Voilà le surmoi. Or il y a un surmoi (je ne sais de quelle nature est ce surmoi), il y a un surmoi qui impose le dualisme entre le psy et le somatique.

*J.-P. L. — Pour Balint, qui avait donc écrit «psychiatre» et pas «psychanalyste», le pourquoi de ce choix lui aurait échappé et se serait révélé à ce moment-là?*

**P. B.** — Tout à fait. D'ailleurs, ce n'est pas parce qu'il n'aimait pas les psychanalystes, ce serait une réponse niaise. C'est parce que cela touchait à quelque chose de tout à fait fondamental, ses rapports à son père et, à travers eux, à la chose médicale... J'ai connu dans ma vie un certain nombre d'histoires extraordinaires mais qu'on s'empresse d'enterrer parce que personne n'a jamais rien tiré de cela. On ne sait pas que faire de Dieu, de la cause première, on est dans les causes secondes. On ne s'intéresse qu'aux causes secondes. Les primitifs s'intéressent aux causes premières. Ma petite fille, qui a trois ans et demi, demande à sa mère: «Qu'est-ce que c'est, "Dieu"»? Sa mère lui répond ce qu'elle peut, comme moi avec Thomas. Impatentée, Valentine lui coupe la parole et lui dit: «Alors, il est mort, ou il est à la retraite?» Nous n'avons pas décidé... Moyennant quoi, l'avenir d'une illusion religieuse, c'est la médecine.

Je dis toujours que, pour la suite de *L'Avenir d'une Illusion*, il faut montrer où et comment, dans le monde moderne, la médecine est devenue l'avenir des croyances: la construction de la Sécurité Sociale, l'énorme part du revenu national qui y est réservé... Ce sont les pyramides d'Egypte, ce sont les mêmes motifs, c'est la même chose. C'est la science. Vous voyez toutes ces choses épouvantables que vous me faites dire. Cela n'existe pas, "la science", ou plus exactement on pourrait dire que, si la science existe, c'est une science *subjective*. Il y a *des* sciences. J'ai publié un petit article intitulé *Sciences* (au pluriel), *Science* (au singulier) et *Médecine*, article où je me suis efforcé de montrer comment la médecine utilise des sciences et n'en est pas une. La peinture aussi utilise des sciences, celle du colorant par exemple; la musique utilise des sciences, et ce n'est pas une science. La médecine n'est pas une science, et crève du fait qu'elle prétend en être une. «L'événement des cloches», c'est un moment de science, mais de science subjective: j'ai su "de science certaine" — expression qui ne met pas en jeu la science, qui met en jeu la croyance, le sentiment des choses, l'intuition... on peut le dire comme on voudra —, j'ai su que cette cloison entre le somatique et le psychique était une erreur. Quand je dis: de science certaine, je veux dire qu'on peut très bien se gourer... On parle toujours de "la science", mais c'est aberrant; il faut opposer ces deux acceptions du mot science. On met la science à la place

du Bon Dieu, c'est évident. Il faudrait réfléchir plus avant [au lien] entre totalitaire et religieux. Dieu est totalitaire.

### Panser ou guérir

**J.-P. L.** — *On est loin de la formule d'Ambroise Paré: «Je le pansai, Dieu le guérit».*

**P. B.** — Quand j'ai commencé la médecine, ceux qui étaient reconnus comme des maîtres étaient des sceptiques fondamentaux en ce qui concernait la thérapeutique. C'est d'ailleurs à ce moment-là, à peu près, qu'est sorti le premier traité de thérapeutique où on trouvait, dans la première partie, un chapitre intitulé *Du scepticisme en thérapeutique...* Je commençais la médecine avec l'idée de soigner et je me rendais compte que la thérapeutique n'était pas ce qui motivait les meilleurs de mes maîtres. J'ai des souvenirs de visites dans ces grandes salles de quarante ou cinquante malades. Le patron, on lui montrait les malades. On s'arrêtait au lit des malades. L'externe lisait l'observation, l'interne, l'assistant mettaient leur grain de sel... le grand rituel. Et le patron faisait un cours sur la maladie. Et puis, c'était terminé, on passait au lit suivant. Il n'avait pas été une seule fois question de thérapeutique. L'interne, souvent, courait derrière le patron et disait: «Monsieur, et pour le traitement?». La réponse: «Vous ferez ce que vous voudrez, mon vieux». Visible-ment, il n'y croyait pas. En revanche, ce qui était vraiment intéressant, important, c'était de faire un bon diagnostic, le diagnostic organique exact. C'est pour cela qu'on se retrouvait tous les jours en salle d'autopsie, parce que c'était là où l'on voyait si on avait fait le bon diagnostic ou pas...

Ce n'est pas pour rien que, dans mon livre, je commence par le récit de l'autopsie que j'ai faite à l'hôpital de Niort pendant la guerre. Quelqu'un m'a dit que si j'avais trouvé dans cette autopsie la cause de la mort de cette femme, ma curiosité aurait été satisfaite et je serais sûrement devenu chirurgien ou médecin, mais pas psychanalyste... C'était cela qui intéressait les médecins, de faire un diagnostic exact, de faire coller un cas clinique avec la nosographie moderne, qui a commencé à s'édifier au XIX<sup>ème</sup> siècle. Les meilleurs des patrons savaient très bien que les thérapeutiques, sauf cas particuliers, pouvaient donner des améliorations, pouvaient soulager, mais n'étaient vraiment pas capables de guérir un malade condamné à mort. Ce qui continuait à fonctionner, c'était: *Je le pansai, Dieu le guérit*. Le médecin pense<sup>3</sup>, fait ce qu'il a à faire, mais ce que devient le malade, cela ne le regarde pas, ce n'est pas lui qui décide, cela se décide ailleurs: le tempérament, le destin, Dieu,

3) En français, le terme «panser» n'est pas sans soulever une équivoque phonétique avec celui de «penser», renvoyant à une possible antinomie relevée dans cet entretien: celle de penser ou de guérir.

ce que vous voudrez... Mais, à partir du moment où un malade condamné à mourir est guéri par l'antibiotique, alors tout change. On ne peut plus dire: «Je le pensai, Dieu le guérit». On ne peut plus que dire: «Je le soigne, je le guéris, et, si ce n'est pas moi qui le guéris, c'est moi qui le tue». C'est depuis que la médecine est devenue efficace qu'on fait des procès aux médecins. Quand on a su qu'on guérissait la syphilis avec quelques injections de pénicilline, quelque chose s'est effondré. Le monde médical se mettait à fonctionner autrement: il se mettait à la place du Bon Dieu. C'est comme cela que fonctionne la médecine dans le préconscient des gens: les médecins sont là pour guérir. Autrefois, on savait bien que si les malades guérissaient ou mouraient, cela dépendait d'autre chose que des soins qui leur étaient apportés.

**M. B.** — *Cela amène à une forclusion de la mort. Le médecin doit dans tous les cas savoir répondre.*

**P. B.** — Et en tout cas, ce qu'il faut qu'il fasse, c'est qu'il tue lui-même. Tous les mouvements d'assistance, d'euthanasie, pour lesquels des prix Nobel ont rompu des lances, c'est quelque chose qui vient traduire cette médecine totalitaire de guérisseurs scientifiques. Toute médecine scientifique porte en elle le germe d'une médecine totalitaire, — qui est d'ailleurs un mauvais mot pour décrire ce dont il s'agit, justement parce qu'elle met complètement de côté ce qui ne se connaît pas, le mystère des choses, des communications... Quand les gens meurent tel jour, ce n'est peut-être pas forcément pour rien...

**M. B.** — *Pour vous, la maladie, ce serait une lutte, une protestation organique contre ce statut de l'objet. C'est ce que vous dites dans votre ouvrage: «Je pense que bien des maladies parmi les plus organiques sont comme une sorte de protestation biologique contre le statut de l'objet de l'humanisation».*

**P. B.** — Si vous me demandez de faire plus que de le dire... Quand j'ai dit: «le médical en tant qu'objet», j'avais surtout en vue l'objet thérapeutique camouflant la réalité du médical en tant qu'objet. Mais il faudrait considérer aussi la maladie comme objet, la création de la maladie comme une protestation... Il me semble que l'histoire que je vous ai racontée de cette tumeur thyroïdienne est une réponse. La maladie comme une réponse, une réponse à la fois manifeste, soulignée et cachée.

**J.-P. L.** — *A qui destinez-vous ces interrogations? A qui vous adressez-vous? Aux psychanalystes? Aux médecins? Parce qu'il n'est pas sûr pour les uns comme pour les autres qu'ils s'y retrouvent.*

**P. B.** — Cela s'adresse peut-être aux gens qui s'arrogent — et peut-être est-ce que je me l'arrogerais si on me le demandait, et j'aurais probablement tort —, cela s'adresse aux gens qui s'arrogent le droit de vulgariser. Ils vulgarisent sur

leur savoir, il ne vulgarisent pas sur le fait, sur l'hypothèse qu'il y ait d'autres facteurs. Mais enfin, cela commence quand même [à se faire]. Il y a ce livre très intéressant d'Anne-Marie Moulin: *Le Dernier Langage de la Médecine: l'Histoire de l'Immunologie, de Pasteur au Sida* (PUF, 1991).

**J.-P. L.** — *Vous évoquez la médecine du XIX<sup>e</sup> siècle et sa mutation au moment où elle s'engage sur la voie de la guérison et où ce qu'elle ne guérit pas devient son échec.*

**P. B.** — Elle guérit quand même, puisque, si elle ne guérissait pas, je ne serais pas là pour vous en parler. Je n'aurais certainement pas guéri de ma septicémie. Seulement, peut-être que je n'aurais pas fait de septicémie s'il n'y avait pas eu d'antibiotiques. Si j'avais su que je faisais une maladie d'Osler, si je n'avais pas eu la promesse des antibiotiques, je ne m'en serais peut-être pas payé le luxe... Je pense qu'aujourd'hui la médecine est telle que les gens se payent ce luxe.

### **L'objet doublement archaïque**

**M. B.** — *Je voudrais revenir à un autre cas que vous évoquez: Camille, cette jeune fille qui est dans un état épileptique grave. Il est question d'objet, d'objet médical, et vous concluez en disant: «Il y a des mots qui me vinrent spontanément: ce n'est pas le laïus qui a fait disparaître les crises, c'est l'objet, l'objet archaïque».*

**P. B.** — J'avais raconté l'histoire de Camille dans une réunion de l'Ecole Freudienne à Aix-en-Provence. J'avais parlé de l'objet archaïque et Lacan s'est levé et a dit: «C'est l'objet doublement archaïque, c'est très important». Il l'a repris en fin de réunion comme il le faisait souvent. Les auditeurs avaient été frappés par cette histoire. Mais le plus drôle, c'est que Lacan a été censuré dans les *Lettres de l'Ecole Freudienne*, alors que tout avait été enregistré, non seulement par magnétophone mais aussi en sténo. Les paroles de Lacan ont été censurées.

**J.-P. L.** — *Doublement archaïque?*

**P. B.** — C'est Lacan qui a dit «l'objet doublement archaïque». Il n'a pas précisé en quoi c'était double, il m'a laissé avec cette question... C'est archaïque au sens où cela renvoie et à l'histoire du sujet et à l'histoire du médicament. L'histoire de Camille était poignante, vous l'avez à l'esprit?

**J.-P. L.** — *Il faut peut-être la rappeler: Camille est une adolescente psychotique, épileptique, qui va jusqu'à faire dix crises par jour. Un entretien avec*



*les parents vous révèle qu'elle ne prend aucun traitement anti-épileptique. Or, au moment où vous demandez un bilan neurologique approfondi, toutes les manifestations comitiales cessent. Mais cette disparition n'a qu'un temps. A la réapparition des crises, vous prescrivez de la dépakine à faible dose. La prise du premier demi-comprimé déclenche un état de mal qui nécessite une hospitalisation. Mais cette étrange histoire de prescription et de déclenchement des crises ne s'arrête pas là puisque la mère vous apprend que Camille dans sa toute première enfance a été suivie par un pédiatre qui, estimant qu'elle présentait une hypertonie musculaire, lui a prescrit de la scopolamine. La mère, découvrant sur l'étiquette rouge: «Poison, ne pas dépasser la dose prescrite», est totalement effrayée et ne donne pas le médicament. A la consultation qui suivit, et pour vous citer, «le médecin s'emporta, lui enjoignit d'optempérer à ses ordres, ce à quoi elle ne put jamais se résoudre mais sans jamais le lui avouer. C'est ainsi qu'on arrive à la situation suivante: Camille ne prenait pas la scopolamine, le médecin croyait qu'elle en prenait et se félicitait à chaque consultation de l'excellence des résultats qu'il pensait constater».*

**M. B.** — *Alors, Camille ne prenait pas de scopolamine et néanmoins cela lui faisait de l'effet?*

**P. B.** — *C'est ce que disait le médecin. Le plus extraordinaire est que, quand j'ai écrit ce texte, je ne savais pas que la scopolamine est la mandragore. Et si d'un côté ce "poison" renvoyait à l'histoire du sujet, cela renvoyait aussi à l'histoire du médicament, à l'histoire de la médecine et aux mythes de la mandragore.*

### **Effets placebo-nocebo**

**J.-P. L.** — *N'est-ce pas ce que vous essayez de dégager dans votre livre à partir du cas de Claude O.? Ce patient que vous suiviez depuis vingt ans sur un plan purement médical. Et puis, ce moment de bascule où, du côté du patient, tout s'aggrave: il développe une hypocondrie très sévère, et les consultations psychiatriques, les hospitalisations, une cure de Sakel n'y font rien. Parallèlement, du côté du médecin, l'engagement de celui-ci dans l'analyse l'amène, par un décentrement de sa pratique, à une modification de sa position transférentielle. Mais rien n'y fait, le symptôme est toujours plus massif, alarmant, et Claude O., réfutant tout autre thérapeute, exige, vous impose de le guérir.*

*Votre dernière ressource, nous dites-vous, où vous êtes prêt à revêtir l'habit du guérisseur, est une prescription singulière dans un cadre qui ne l'est pas moins: une injection intraveineuse quotidienne d'un complexe bromocalcique, pratiquée dans un silence absolu. Pourriez-vous commenter l'effet spectaculaire, la réussite de cette prescription, de cet acte, et cette phrase qui conclut*

*votre observation*: «En analyse, l'objet du transfert n'est pas la personne de l'analyste, c'est l'objet?»

**P. B.** — Il y eut un moment crucial, celui où Claude O. dit: «Regardez donc» et où je lui ai répondu: «Non». C'est le moment où ça le grattait. Je pensais à une intoxication par le brome. Il y a des intoxications par le brome comme par l'iode, qui sont des produits chimiques voisins. Il y avait eu des bromides, mais je n'ai pas voulu regarder; et je pense que si j'avais regardé, on serait peut-être tombés de Charybde en Scylla, et qu'il y aurait eu des intolérances cutanées formidables. Parce qu'il avait pris une sacrée dose de bromure de calcium... Non seulement du fait des piqûres, mais aussi puisqu'il s'en était prescrit à lui-même par voie orale. Vous savez, c'est une histoire étonnante, cette histoire de Claude O. Elle parle pour les psychiatres, il me semble. Je suis certain que cela ne peut pas ne pas les intéresser. Là, on aurait pu imaginer qu'au lieu de lui faire du calcibronat, on aurait pu lui faire du sérum physiologique. Je suis sûr, je sais "de science certaine", que cela n'aurait pas marché. Ce n'est pas seulement un effet placebo au sens primaire du terme, qui est le seul registre dans lequel on reconnaît l'effet placebo.

On reconnaît l'effet placebo dans le sens du leurre, au ras des pâquerettes. Je pense que les piqûres de calcibronat ont renvoyé à Claude des messages qui ont trouvé les traces mnésiques d'expériences infantiles que j'ignore et que j'ignorerai toujours, et qu'il ignore probablement lui-même, mais que mon silence en quelque sorte, si j'ose ainsi parler, montrait du doigt. L'effet placebo, dans la vraie pratique clinique, forcément toujours quelque peu empirique, n'a rien d'un effet de tromperie, ni même de croyance. C'est un effet autre, d'une autre nature. C'est bien cela que recherchent les médecines douces, que recherche l'homéopathie: le semblable est soigné par le semblable. L'immense erreur de toutes les médecines parallèles est qu'elles veulent se référer aux critères des sciences au lieu de se référer à la science au sens où j'en parle, comme expérience subjective: avoir science de quelque chose. D'ailleurs, Lacan a bien dit que l'inconscient était un savoir.

**J.-P. L.** — *Lorsque Claude O. éprouve des démangeaisons, vous n'en tenez pas compte?*

**P. B.** — Non, ce n'est pas que je n'en tiens pas compte. J'ai dit à Claude O.: «Ah non! ce n'est pas dans nos conventions». Il m'a répondu: «Vous êtes dur». Je lui ai dit: «Oui». C'est un moment après que je lui ai dit: «Ecoutez Claude, si, il y a trois semaines — vous vous souvenez de l'état dans lequel vous étiez —, si je vous avais proposé de changer cet état contre des démangeaisons, vous ne croyez pas que vous auriez accepté?» Là, je me suis mis à parler alors que je n'avais pas parlé depuis un mois. Et il m'a répondu: «Ah, je comprends...». Heureusement que je ne lui ai pas demandé ce qu'il comprenait! Mais il avait compris, c'est-à-dire qu'il avait établi une relation entre

quelque chose et quelque chose. Y compris sa relation aux traces mnésiques que sont venues chatouiller les injections de calcibronat, et que n'auraient pas chatouillé de la même façon des injections de sérum physiologique. C'est clair, ce que j'avance là? C'est très important parce que cela justifie tout le mode d'administration des médicaments. Il faut trouver un mode psychothérapeutique ou un mode transférentiel d'administration des remèdes. La façon dont on donne vaut mieux que ce qu'on donne, mais ce qu'on donne n'est pas indifférent.

**J.-P. L.** — *Vous dites: «Heureusement que je n'ai pas demandé à Claude d'explication sur ce qu'il comprenait». Il n'y a donc pas à vouloir mettre en mots ce «Ah, je comprends», il n'y a pas à vouloir l'explicitier ni à vouloir le comprendre...?*

**P. B.** — Oui. Parce qu'il ne le sait pas lui-même. Nous pourrions essayer de le mettre en mots, comme nous essayons de le faire ici. Mais pas *in vivo*...

**J.-P. L.** — *Cet effet placebo tel que vous en parlez est très loin de la définition qu'on lui accorde habituellement, et où il est parfois doublé d'un sens assez péjoratif.*

**P. B.** — Je voudrais écrire quelque chose dans lequel je ferais apparaître que le médicament, indépendamment de l'effet que cela peut faire sur l'animal en expérience par exemple, renvoie par ses effets mêmes à *des* expériences. Parce que ce n'est pas un placebo, ce n'est pas du sucre, même le complexe bromocalcique, le calcibronat: il y a quand même du bromure, du calcium, cela chauffe, cela parle aux cellules de quelque chose qu'elles connaissent peut-être déjà... "d'expérience". Autrement dit, il faudrait distinguer l'effet vraiment placebo, où il s'agit d'un effet de transfert pur, de l'effet qui n'est pas à proprement parler un effet placebo mais qui est quand même tout à fait important parce que cela raconte une histoire déjà inscrite dans l'organisme-même de l'être et qui le renvoie à telle ou telle période de son existence. Par exemple, vous prenez un comprimé d'aspirine parce que vous avez une douleur. La douleur va diminuer. Elle diminue peut-être directement parce que l'aspirine a un effet antalgique. Mais elle diminue aussi peut-être parce que l'effet de l'aspirine va rejoindre les traces mnésiques d'expériences antérieures sur la douleur et sur le plaisir de sa résolution.

**J.-P. L.** — *Ainsi, au plus fort de la relation médecin-malade, dans sa période la plus pressante, la demande de médicament au moment où elle se fait plus exigeante masque en réalité un désinvestissement progressif de la valeur même de la médication. Claude O., nous dites-vous, devient «placebo-résistant».*

*Ce tournant qui s'effectue, lui, en fin de traitement avec le réinvestissement d'un tout autre objet, marque le passage à une position où Claude O. devient*

«*placebo-répondant*». *Mais vous n'en restez pas là puisque vous nous parlez également d'effet nocebo.*

**P. B.** — C'est l'inverse de l'effet placebo. C'est la même chose que la réaction thérapeutique négative, c'est un transfert négatif qui a eu lieu parce qu'il a eu des démangeaisons, il a eu des rougeurs... Heureusement, j'ai court-circuité l'effet nocebo en refusant d'en entendre parler.

L'effet nocebo, cliniquement, voilà quelque chose qui doit être pris au sérieux et qui mérite qu'on essaye de comprendre. En général, on ne s'y attarde pas. C'est un problème pour les psychiatres, les réactions très différentes des malades vis-à-vis des neuroleptiques. Et puis, indépendamment de la psychiatrie, il s'agit d'un cas clinique fréquent que tout médecin de médecine générale connaît: «Docteur, je viens vous voir, je souffre de ceci, de cela, mais je vous préviens, je ne supporte pas les médicaments...». D'ailleurs, c'est souvent vrai et cela doit être pris en compte. L'un des bienfaits d'une certaine formation, du type de celle que j'essaie de préfigurer dans mes articles, ce serait de réconcilier les gens avec l'objet thérapeutique... D'ailleurs, les personnes qui vous disent qu'elles ne supporte pas les médicaments — et qui ne les supporte pas en réalité — sont presque toujours des gens qui ont une relation archaïque très conflictuelle avec leur mère. Parce que la mère est le premier des thérapeutes. Le dieu de la médecine, c'est un dieu mère... La femme fait venir le médecin seulement quand elle est débordée. Mais avant le médecin, homme sorti du temple d'Esculape, il y a les femmes qui se transmettent leurs petits trucs... Les femmes, les mères sont les premiers des thérapeutes, elles qui mettent un peu d'eau sucrée... qui savent doser un biberon... qui savent les premiers soins... Le premier des thérapeutes, c'est évidemment la mère. C'est d'ailleurs ce qui donne une dimension incestueuse à la médecine, dans la mesure où l'on retrouve dans la pratique médicale cette relation archaïque à la mère... On pourrait parler longtemps de cela. Il y aurait beaucoup de choses à dire...

*En guise de conclusion, par Pierre Benoit:*

### **Du génétique au sémantique**

Nous n'avons certainement pas tiré toutes les leçons qui découlent, pour la médecine à usage humain, de la découverte toute récente du code génétique: c'est donc un code *langagier* qui, plus ou moins directement, commande aux phénomènes physico-chimiques et à leurs *enchaînements* successifs dont l'intimité des organismes vivants est le théâtre.

Les biologistes ont tenté — et y sont souvent parvenus — de s'introduire par des procédés divers à tel ou tel niveau de ces enchaînements, voire depuis peu au niveau même des gènes.

Mais il convient d'aller plus loin et de réfléchir au fait que les informations, les messages en chaînes issus de ce code langagier fondamental et universel, transitant par de nombreux relais, ne s'arrêtent pas aux frontières tégumentaires des êtres vivants qui peuplent la biosphère. Informations et messages génétiques sont, sans aucun doute, parties prenantes à ce qui organise les relations des organismes entre eux et au monde, notamment à ce qu'on peut appeler les «langages éthologiques». Pour caricaturer, je dirai qu'il existe sûrement des mécanismes génétiques pour que perdurent à travers les millénaires l'aboïement du chien, le chant du coq ou la danse des abeilles; sans parler, au-delà de la dominance et de son langage, du langage du rut et des chaleurs. On peut valablement affirmer qu'il n'y a *pas de différence d'essence* entre ces langages et ce qui se passe dans la biologie profonde de la chose vivante.

Il semble n'y avoir qu'une exception: le monde relationnel des humains, la parole, le verbe, le langage parlé en langues, qui paraît avoir rompu les amarres avec tout déterminisme génétique. Même si l'on ne peut dater cette rupture d'amarres lors des temps premiers et mystérieux où l'hominisation prenait naissance au sein même de l'animalité.

Quoi qu'il en soit, on ne peut croire découvrir un jour le gène du français, du grec ou du chinois! Il faut sûrement partir de l'idée que le parler humain, avec la voix qui le supporte<sup>4</sup>, est une invention, une création épigénétique qui transcende les modalités de l'expression des gènes. Seules les structures biologiques, cérébrales en particulier, qui permettent aux hommes de parler et de privilégier une langue parmi les milliers d'autres possibles, doivent leur existence à cette expression. D'évidence, le sème s'est coupé du gène.

Cette rupture des amarres génétiques du langage humain, au sein duquel il faut sans doute ranger la production des images et des sons, est un fait absolument majeur pour concevoir ce que devrait avoir de spécifique, aux temps d'aujourd'hui, la médecine pour les hommes. Et pas seulement lorsqu'il s'agit d'une démarche thérapeutique fondée sur l'écoute des patients. Ce fait, en effet, pose des questions clefs: Quelles sont les limites de cette rupture? Que sont devenues les racines biologiques génétiquement programmées, manifestes dans le langage éthologique avant qu'il ne devienne humain? Où ces racines biologiques primaires de la parole originelle se sont-elles réfugiées? Uniquement dans un religieux (*religare*) qui se souviendrait: le verbe qui se fait chair, au commencement était le verbe, «Seigneur, dis une parole et je serai guéri»...? Je ne le pense pas.

Je pense au contraire que les racines biologiques de la parole (et de la culture) sont une réalité tout à fait actuelle et active en clinique. Je pense que, derrière, trop souvent, le bla-bla des mots, eux biologiquement déconnectés (à de précieuses exceptions près), c'est avec ces racines que le médecin a à

---

4) Le langage des signes des sourds-muets n'est pas une prothèse, c'est une langue.

faire. Notamment lorsqu'un certain silence s'établit, conjoignant le suspens des mots et celui des interventions et actions positives.

Autre façon de dire la même chose: c'est à ce moment que le transfert — qui est le fruit de dispositifs permettant de rencontrer, voire de remonter le temps des investissements objectaux — s'instaure et se conforte dans sa réalité et ses effets. Et pas seulement en psychothérapie et psychanalyse.

Si la réflexion sur le transfert en médecine est précieuse, c'est parce qu'elle rend vite évident qu'au-delà de la personne du praticien, *ce sont les objets du médical qui sont investis par le mouvement transférentiel*. Et ce que révèle l'analyse de ce mouvement, c'est que les forces qui l'animent prennent leur source non pas dans les codes biologiques mais dans des codes autres, avec leurs propres enchaînements épigénétiquement constitués au cours de l'histoire, non seulement du sujet mais de l'espèce parlante elle-même. La surprise du praticien est d'avoir à constater que, parfois, le biologique se trouve réagir à des codes néoformés, — le sème en venant en quelque sorte à s'imposer face au gène, attestant qu'au départ il n'était pas d'une autre essence. Un peu comme si l'avènement de la parole dans l'histoire de l'évolution avait ouvert une autre voie potentielle d'accès à l'intimité biologique des corps humanisés.

C'est sans doute ce dont Lacan avait l'intuition quand il établissait des relations entre l'inconscient (donc son pouvoir *y compris sur le corps*) et ce qu'il nommait l'Autre, avec un grand A.

C'est en tout cas ce que j'ai essayé de développer dans cet entretien avec J.-P. Liauzu et M. Bien.

Je souhaite que vienne le jour où l'on reconnaîtra qu'il devient aussi important pour le praticien contemporain de savoir gérer la dynamique du transfert ainsi conçue que de connaître les sciences biologiques primaires, celles qui, en effet, éclairent le fonctionnement premier de la vie bien avant l'apparition de l'homme.

## Bibliographie sommaire des travaux récents de P. Benoit

- «Inconscient et thérapeutique médicamenteuse», in *Le Coq Héron*, n° 66, 1978.
- «Médecine et psychanalyse», in *Confrontations psychiatriques*, n° 17, 1979.
- *Soigner et tuer*, Paris, Collection 10/18, vol. 1269, 1979.
- «Sciences, science et médecine», in *La Pensée*, juillet-août 1980.
- «Le saut du psychique au somatique», in *Psychiatrie française*, n° 5, 1985.
- «La panacée, essai sur l'effet placebo. Le flux sémantique primaire», in *Le Coq Héron*, n° 95, 1985.
- *Une biologie humaine non vétérinaire est-elle concevable?*, Facultés universitaires St-Louis, Bruxelles, 1986.
- *Chroniques médicales d'un Psychanalyste - Médecine et psychanalyse*, Paris, Ed. Rivages, coll. Psychanalyse, 1988. Dans cet ouvrage se trouvent les textes *Son de cloche* et *Claude O.* auxquels l'entretien fait référence.



---

# Heinrich von Kleist, metafoor en fantasme

## “Bis es für dich ein Glück sein wird, zu wissen”\*\*

---

Daniël Devreese\*

---

De brieven van Heinrich von Kleist over zijn geheime reis naar Würzburg in 1800, worden onderworpen aan een psychoanalytische lectuur. In tegenstelling tot Schraders lectuur (1983) van die brieven, uitsluitend opgevat als constructie van de rollen van de auteur en zijn adressaten, analyseren we hun metaforiek als progressieve ontluiking van het geheimgehouden doel, dat doorheen Kleists fantasmen wordt prijsgegeven. Zo valt nieuw licht op de ‘andere Szene’, op de seksualiteit, het fantasme over de vrouw en de psychische constellatie die in november 1811 leidde tot zijn dubbelzelfmoord met Henriette Vogel.

### De reis naar Würzburg

*“Kleist als Mann - dies wäre eine gesonderte Studie.  
Doch soll man ein so tief und absichtsvoll  
verschleiertes Geheimnis aufbrechen wollen?”*

Christa Wolf, *Nachwort zu Kleists ‘Penthesilea’*

Kort na 21 augustus 1800 reisden Heinrich von Kleist en zijn vriend Ludwig von Brockes, van Frankfurt an der Oder naar Leipzig, waar ze zich op 1 september door de Rector, Friedrich Wenck onder valse naam lieten inschrijven aan de Universiteit. Deze valse immatriculatie-papieren dienden als paspoor-

---

\* Daniël Devreese is Doctor in de Klinische Psychologie (K.U. Leuven) en was Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung (Bonn) in 1991-1992 (Prof. Dr. Dr. Hermann Lang, Institut für Psychotherapie und medizinische Psychologie, Universität Würzburg).

\*\* Note pour les lecteurs francophones.

Le lecteur qui désire relire les citations de Kleist dans leur traduction française consultera l'ouvrage: Heinrich von Kleist, *Correspondance complète 1793-1811*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Schneider, Paris, Gallimard, 1976.

Nous indiquerons à chaque citation sa numérotation de la page dans la traduction française. (Recherches bibliographiques: J. Nahl.)



ten voor hun verdere reis (II 536), maar doorheen de schuilnaam 'Klingstedt' (II 537) die de 'student in de wiskunde' Kleist aannam, schemert zijn naam nog door. Regensburg was het eerstvolgende reisdoel, maar om even geheimzinnige redenen werd de reisroute verlegd. Uit Leipzig schreef Kleist op 3 september aan zijn verloofde Wilhelmine von Zenge: "Unser Reiseplan hat sich verändert. Wir gehen nicht über Regensburg, sondern über Dresden und Prag nach Wien" (II 537)<sup>1</sup>. Hoe kon Regensburg een tussenstation zijn voor een reis naar Wenen — tenzij niet Wenen maar een andere stad het eerstgeplande doel was? Door de oorlogsdreiging die uitging van Napoleons troepen, was het onmogelijk verder te trekken in de richting van Wenen en voor het eerst werd Würzburg naast Straatsburg genoemd (II 542). Zoals uit de brieven blijkt, werd Straatsburg nooit bereikt; Kleist en Brockes verbleven van 9 september tot 11 oktober in Würzburg. We kennen de verschillende plannen en verwezenlijkte etappes uit de briefwisseling met zijn halfzus Ulrike en met zijn verloofde Wilhelmine, de enigen die werden ingelicht over de reis en die hij volledige zwijgplicht oplegde (II 533). Ofschoon bij stukken en brokken het verloop zich ontvouwt, bleef zelfs tijdens het verblijf in Würzburg het doel onuitgesproken. Waarom al die geheimzinnigheid over het werkelijke motief? Of lag de werkelijke reden niet bij hem maar bij zijn metgezel? Over het ware doel werden Wilhelmine en Ulrike in het ongewisse gelaten, ofschoon het aan Wilhelmine bij de eerste vermelding van zijn project op 16 augustus, luidde: "Begnüge Dich mit raten, bis es für Dich ein Glück sein wird, zu wissen" (II 521).<sup>2a</sup> Zijn bekentenis: "Ich fühle mich zu schwach *ganz allein* zu handeln, wo etwas so Wichtiges aufs Spiel steht. Ich suche mir daher jetzt, ehe ich handle, einen *weisen*, ältern Freund auf, den ich Dir nennen werde, sobald ich ihn gefunden habe. Hier ist er nicht, und in der Gegend auch nicht" (II 521)<sup>2b</sup>, duidt erop dat het om een zaak ging die hemzelf betrof, maar waarvoor hij de hulp van een vriend moest invoeren.

Die reis staat in de literatuur bekend als de 'Würzburger Reise' en gaf aanleiding tot zeer uiteenlopende theorieën over het doel ervan. Wat zocht Kleist eerst in Wenen of in Straatsburg en uiteindelijk in Würzburg? Was dit doel niet in het nabije Berlijn te verwezenlijken? Eerst was er de van Ulrike von Kleist stammende overlevering, geuit tot haar nicht Friederike von Pannwitz, volgens wie "die Reise politischer Natur gewesen [wäre]" (Schrader 139), lees: spionage tegen het Frankrijk van Napoleon, wat na 1870 tot industriële spionage werd omgeduid (Bamberger 132)! Niets in Kleists biografie rond 1800 wijst op een geheime politieke missie en de briefwisseling spreekt dit tegen, alsook het feit dat hij samen met Brockes en de vriendinnen de financiële middelen ervoor moest opbrengen, met name meer dan 500 Thaler (II 583).

---

1) p. 81.

2a) p. 65.

2b) p. 65.

Ter vergelijking; een huisleraar verdiende toen jaarlijks 100 Thaler (Weigl 256). Nog in 1993 wilde Grathoff deze reis als geheime initiatiereis in de vrijmetselarij interpreteren, op grond van het feit dat twee prominente Duitse vrijmetselaars Christoph Wilhelm Hufeland, Professor aan de Charité te Berlijn en Gustav Graf von Schlabrendorf, in die periode te Würzburg zouden hebben verbleven. Maar “es könnte unter Umständen allein schon deshalb nicht zu einem Zusammentreffen Kleists mit dem Grafen gekommen sein, weil sie sich nicht gleichzeitig in der Stadt aufhielten” (Brown 215). Zo vaag en allusief de brieven uit de periode voor het bereiken van Würzburg waren, zo zeer sloeg vanaf een bepaald moment tijdens het verblijf, zijn stijl en toon om in uitgelatenheid en elatie, door een metaforiek van een welbepaald gehalte. Het nimmer expliciet genoemde doel schemert door in de letter van het fantasme langs een obsessionnelle metaforiek. Door een psychoanalytische lectuur van de brieven kan de lezer, even vaag ingelicht als beide vrouwen, de aard van het doel raden of met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid reconstrueren, “bis es auch für uns ein Glück sein wird, zu wissen”. Het fantasme is symptomatisch voor Kleists psychologische structuur, in een kritieke fase uit zijn leven. Elf jaar voor de zelfmoord lezen we in de brieven aan de verloofde een psychodynamische structuur, die zijn schaduw vooruit werpt op het Wannseedrama.

## Het geheimgehouden doel

Op 20 augustus 1800, de twintigste verjaardag van Wilhelmine, wordt haar uitzicht voorgespiegeld op een geheim medeweten, dat nooit werd ingelost: “Doch alles, was jetzt für Dich zu wissen gut ist, sollst Du auch jetzt erfahren” (II 523).<sup>3</sup> In de volgende paragraaf lezen we eerst de zoveelste “Lektion” en “Instruktion” uit de vreemdste aller liefdescorrespondenties uit de wereldliteratuur (Hohoff 17). Na het spellen van de les ontvouwt zich een metafoor, die verband houdt met het geheime doel van de reis: “Du kennst doch Deine Lektion noch auswendig? Du liest doch zuweilen meine Instruktion noch? Vergiß nicht, liebes Mädchen, was Du mir versprochen hast, *unwandelbares Vertrauen in meine Liebe zu Dir, und Ruhe über die Zukunft*. Wenn diese beiden Empfindungen immer in Deiner Seele lebendig wären, und durch keinen Zweifel niemals gestört würden, wenn ich dies *ganz gewiß* wüßte, wenn ich die *feste Zuversicht* darauf haben könnte, o dann werde ich mit Freudigkeit und Heiterkeit meinem Ziele entgegen gehen können. Aber der Gedanke — Du bist doch nur ein schwaches Mädchen, meine unerklärliche Reise, diese wochenlange, vielleicht monatelange Trennung — — o Gott, wenn Du krank

---

3) p. 67.

werden könntest! Liebes, teures, treues Mädchen! Sei auch ein starkes Mädchen! Vertraue Dich mir ganz an! Setze Dein ganzes Glück auf meine Redlichkeit! Denke Du wärest in das Schiff meines Glückes gestiegen, mit allen Deinen Hoffnungen und Wünschen und Aussichten. *Du* bist schwach, mit Stürmen und Wellen kannst *Du* nicht kämpfen, darum vertraue Dich mir an, mir, der mit Weisheit die Bahn der Fahrt entworfen hat, der die Gestirne des Himmels zu seinen Führern zu wählen und das Steuer des Schiffes mit starkem Arm, mit *stärker* gewiß als Du glaubst, zu lenken weiß! Wozu wolltest Du klagen, Du, die Du das Ziel der Reise, und ihre Gefahr nicht einmal kennst, ja vielleicht Gefahren siehst wo gar keine vorhanden sind? Sei also ruhig! So lange der Steuermann noch lebt, sei ruhig! *Beide* gehen unter in den Wellen, oder *beide* laufen glücklich in den Hafen; kann sich die Liebe, die *echte* Liebe ein freundlicheres Schicksal wünschen?" (II 524).<sup>4</sup> Wilhelmine wordt de rol van de zwakke, onwetende vrouw toebedeeld, juist door de retoriek over de reis, die in de plaats treedt van de directe mededeling over het ware doel ervan. Daarom de klassieke metafoor van het schip voor het huwelijk (Curtius 138-141) en de vaart in het onbekende, die niet zonder gevaren is, maar waarbij de zwakke, vrouwelijke passagier gevaren zou zien die er niet zijn! Daarom past het de man het roer te hanteren, terwijl de vrouw onwetend wordt gelaten over het ware reisdoel, zelfs al suggereerde hij dat de reis alleen wordt ondernomen omwille van haar toekomstige geluk. De sterke arm aan het roer hoort hem toe, al had de voormalige luitenant in het Pruisische leger in de vorige brief toegegeven dat hij te zwak was om de reis alleen te ondernemen en daarom zocht naar een "weisen, ältern Freund" (II 521; 524)! Brockes was de ware stuurman en Kleist de passagier, maar door de metafoor wordt Kleist zelf tot de oudere, wijze vriend en stuurman tegenover Wilhelmine. Tegelijk doet zich langs de zijde van de adressaten een ontubbeling voor, weerspiegeld in de graad van het ingewijd zijn in zijn groot geheim: "*Ulrike* soll immer nur erfahren wo ich *bin*, Du aber, mein geliebtes Mädchen, wo ich *sein werde*" (II 521).<sup>5</sup> Zo werd de toekomstige bruid, weliswaar even onwetend over zijn ware bedoelingen, de illusie voorgehouden één stap voor te zijn op de halfzus, die in Frankfurt an der Oder enkele stappen verder woonde. Die adressaten waren met von Brockes, de financiers van de reis. De toen nog minderjarige Kleist, die enkele maanden eerder uit de Pruisische militaire dienst was getreden, moest geld aannemen van Wilhelmine en van Ulrike, om de hoge kosten van zijn onderneming te bekostigen. Kleist zou tot aan zijn dood in een "Liebe-Geld-Okonomie" (Weigl 255) van zijn halfzus afhankelijk blijven.

Op 9 september 1800 schrijft Kleist uit Würzburg, bij het uitblijven van een brief van Wilhelmine, die hij eerder opdroeg haar brieven naar Wenen te ver-

---

4) p. 68.

5) p. 65.

sturen: 'Werde ich nicht bald einen Brief von Dir erhalten? meine liebe, teure, einzige Freundin! — Wenn Du in so langer Zeit krank geworden sein solltest — wenn Du vielleicht gar nicht mehr wärst — o Gott! Dann wären alle Opfer, alle Bemühungen dieser Reise umsonst! Denn Liebe bedarf ich — und wo würde ich *so viele Liebe* wiederfinden? Für Dich tat ich, was ich nie für einen Menschen tat" (II 553).<sup>6</sup> Op 13 september meldt Kleist euforisch: "Mädchen! Wie glücklich wirst Du sein! Und ich! Wie wirst Du an meinem Halse weinen, heiße innige Freudentränen! Wie wirst Du mir mit deiner ganzen Seele danken! — Doch still! Noch ist nichts ganz entschieden, aber — der Würfel liegt, und, wenn ich recht sehe, wenn nicht alles mich täuscht, so stehen die Augen gut. Sei ruhig. In wenigen Tagen kommt ein froher Brief an Dich, ein Brief, Wilhelmine, der — — Doch ich soll ja nicht reden, und so will ich denn noch schweigen auf diese wenigen Tage. Nur diese *gewisse* Nachricht will ich Dir mitteilen: ich gehe von hier nicht weiter nach Straßburg, sondern bleibe in Würzburg" (II 559).<sup>7</sup> In de brief lezen we nog het verslag over zijn bezoek aan de psychiatrische afdeling van het Julius-Hospital en de beschrijving van een mooie, jonge man, "den ein unnatürliches Laster wahnsinnig gemacht hatte", met de moraal: "so schrecklich rächt die Natur den Frevel gegen ihren eignen Willen!" (II 560-561).<sup>8</sup> Daarna volgt de beschrijving van de chirurgische kliniek van Professor Karl Caspar van Siebold (1736-1807) en van de nabij gelegen stadsbibliotheek waar geen enkel werk van de door hem vereerde Wieland, noch van Goethe of van Schiller voorhanden was. Een feit dat hij aangrijpt om zijn minachting voor deze aartskatholieke stad te luchten: "Auch hier erinnert das Läuten der Glocken unaufhörlich an die katholische Religion, wie das Geklirr der Ketten den Gefangnen an seine Sklaverei" (II 563).<sup>9</sup>

Op 15 september wordt de angst om Wilhelmine nog sterker. Zwartgallige ideeën ontstaan over een mogelijke ziekte of haar dood, naast gevoelens van verlaten of onbegrepen worden, terwijl hij juist "auf dieser Reise Dein Glück mit unglaublichen Opfern erkaufte und jetzt vielleicht — vielleicht schon gewonnen hat? Wirst Du mit Mißtrauen und Untreue dem lohnen, der vielleicht in kurzem mit den Früchten seiner Tat zurückkehrt? Wird er Undank bei dem Mädchen finden, für deren Glück er *sein Leben* wagte?" (II 563).<sup>10</sup> De volgende brief van 19-23 september werd in een dubbele couvert verstuurd, waarbij de geheime gericht was "An die Frau von Kleist, geborne von Zenge Hochwohlgeb. zu Berlin" (II 567).<sup>11</sup> Woorden die Helmut Sembdner, de uitgever van Kleists geschriften en brieven, van volgende commentaar voorzag: "mit scherzhafter Adresse auf dem Umschlag" (II 968). Het ging helemaal

---

6) p. 97.

7) p. 102.

8) p. 104.

9) p. 106.

10) p. 107.

11) Manque dans la version française.

niet om een grap, doch om een symbolische weerspiegeling van Kleists psyche, op het cruciale moment in de verwezenlijking van zijn geheime doel. Als nog steeds geen brief van Wilhelmine is toegekomen, roept hij wanhopig uit: "Oder ist doch irgend ein Unhold des Mißtrauens zwischen uns getreten, *mich* loszureißen von *Deinem Herzen*? Hast Du sie schon verdammt, diese Reise, *deren Zweck Du noch nicht kennst*? — Ach, ich verzeihe es Dir. Du wirst genug leiden durch Deine Reue — ich will Dich durch meinen Unwillen nicht noch unglücklicher machen. Kehre um, liebes Mädchen! Hast Du Dich aus Mißtrauen von mir losreißen wollen, so gib es jetzt wieder auf, jetzt, wo bald eine Sonne über mir aufgehen wird. Wie würdest Du, in kurzem, herüberblicken mit Wehmut und Trauer zu mir, von dem Du Dich losgerissen hast, grade da er Deiner Liebe am würdigsten war? Wie würdest Du Dich selbst herabwürdigen, wenn ich heraufstiege vor Deinen Augen geschmückt mit den Lorbeern meiner Tat? Das würdest Du nicht ertragen — Kehre um, liebes Mädchen. Ich will Dir alles verzeihen. Knüpfe Dich wieder an mich, tue es mit blinder Zuversicht. Noch weißt Du nicht ganz, wen Du mit Deinen Armen umstrickst — aber bald, bald!" (II 568).<sup>12</sup> Bemerkt dat de "Unhold des Mißtrauens" hém losscheurt van haar hart, niet omgekeerd. Het blinde vertrouwen uit de metafoor van het geluksschip duikt opnieuw op in de laatste lijnen als hij zichzelf tot held uitroept, gekroond met de lauwerkrans van zijn heldendaad. De brief gaat verder over zijn verblijf in Würzburg, om na enkele lijnen reeds terug te keren op het steeds sterker wordende thema van de geïdealiseerde vrouw: "Unser Wirt heißt übrigens Wirth, und wir befinden uns in diesem doppelten Wirtshause recht wohl. Uns bedient ein Mädchen, mit einer holden Freundlichkeit, und sorgt für uns, wie für Brüder, bringt uns Obst, ohne in allem Ernste Geld zu nehmen, usf. [...] Keine Tugend ist doch weiblicher, als Sorge für das Wohl anderer, und nichts dagegen macht das Weib häßlicher und gleichsam der Katze ähnlicher als der schmutzige Eigennutz, das gierige Einhaschen für den eignen Genuß" (II 572-573).<sup>13</sup> Dit deel eindigt met een hymne op het moederschap: "aber es gibt *eine himmlische Güte des Weibes*, alles, was in ihre Nähe kommt, an sich zu schließen, und an ihrem Herzen zu hegen und zu pflegen mit Innigkeit und Liebe, wie die Sonne (die wir darum auch Königin nennen, nicht König)" (II 573).<sup>14</sup> Na de brief van 19-23 september valt een hiaat in de correspondentie; zijn zogenaamde *Hauptbrief* (II 574) van begin oktober, die de "so außerordentlich peinliche Halberöffnungen" (Schrader 129, n. 11) zou hebben bevat werd door Wilhelmine vernietigd (II 969). Het valt te betwijfelen of zij uit deze brief veel wijzer was geworden, want in de volgende brief van 10 oktober luidt het: "O wenn ich jetzt neben Dir stehen könnte, wenn ich Dir diesen unverständ-

---

12) pp. 111-112.

13) p. 116.

14) p. 116.

lichen Brief erklären dürfte, wenn ich Dich vor Mißverständnissen sichern könnte!" (II 574).<sup>15</sup>

De laatste brief uit Würzburg van 10-11 oktober vangt aan met: "Liebe Wilhelmine! Du denkst gewiß heute an mich, so wie ich den ganzen 18. August an Dich dachte, nicht wahr? - O mit welcher Innigkeit denke ich auch jetzt an Dich! Und Welch ein unbeschreiblicher Genuß ist mir diese Überzeugung, daß unsere Gedanken sich gewiß jetzt in diesem Augenblicke begegnen! Ja, mein Geburtstag ist heute" (II 574).<sup>16</sup> Kleist noemt tien oktober als zijn geboortedag, ofschoon alle officiële bronnen 18 oktober 1777 vermelden (Bamberg 127; II 969). Achttien augustus is evenmin de geboortedag van Wilhelmine, doch 20 augustus (II 969), de dag waarop hij in de hoger geciteerde brief de metafoor van hun geluksschip neerschreef. Noch op 16, noch op 20 augustus werd zij gelukgewent met haar verjaardag. Hoewel H. Sembdner het feit van de alternatieve geboortedag vermeldt (II 969), werd voor zover bekend, nooit een verklaring ervoor gegeven. Het motief ligt in de zelfmoord van Karl Otto von Pannwitz, zijn één jaar oudere neef langs moederszijde, die met Kleist werd opgevoed en die "am 10. Oktober 1795 auf dem Rückmarsch aus Polen seinem Leben infolge hochgradiger Schwermut durch einen Pistolenschuß ein Ende [machte]" (*Lebensspuren* Nr. 6). Eén bron vermeldt: "erwachsen von einander getrennt, sollen sie einmal schriftlich übereingekommen sein, freiwillig aus diesem Leben zu scheiden" (Bamberg 127-128) en een andere: "der Trieb, sich selbst auszulöschen, auffälligerweise verbunden mit dem Wunsch, nicht allein zu sterben, läßt sich schon sehr früh belegen. Wir erwähnen den Selbstmordvertrag, den Kleist als Schüler mit seinem Vetter Karl Otto von Pannwitz geschlossen hat" (Siebert 92).

In het enig bewaarde document uit 1795, een opdracht aan Adolphine von Werdeck, in een uitgave van Moses Mendelssohns *Phädra*, dankt hij haar voor haar "freundschaftliche Teilnahme" jegens hem, die "Nebel des Trüb-sinns umfängen" (Loch 10). Een verwijzing naar zijn depressie, als reactie op deze zelfmoord? Op 18 oktober 1795 werd Kleists achttiende verjaardag overschaduwed door de zelfmoord van zijn neef en alter-ego, die één week eerder plaats vond. In het licht van die traumatische gebeurtenis is het waarschijnlijk dat Kleist nadien en misschien *eerst hier, in deze brief*, zijn verjaardag met één week vervroegde, waardoor die samenviel met de sterfdag van zijn neef. Dit duidt op een identificatie met de dode, op het verder leven in zijn plaats en op de symbolische bezegeling van de niet verwezenlijkte, maar schriftelijk vastgelegde dubbelzelfmoord. In de brief aan Wilhelmine draagt Kleist bovendien het cijfer van zijn werkelijke maar verloochende geboortedag over op haar (18 oktober: 18 augustus) en verschuift zo zijn eerste identiteit als overlevende op zijn verloofde. En het niet nagekomen schriftelijke

15) p. 118.

16) p. 118.

pact met zijn neef wordt omgezet tot de liefdesbrieven aan zijn verloofde waarin juist op 10 oktober 'met terugwerkende kracht' haar een nieuwe geboortedatum wordt toegeschreven. Juist daarom viel de stilte over haar verjaardag in de brieven van 16 en 20 augustus. Een variant lezen we in *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, de autobiografie van Klaus Mann die zich in 1949 zelfmoordde. Over het jeugddagboek dat hij op 9 november 1918 ten geschenke kreeg, schreef hij: "Der 9. November ist eigentlich Erikas Geburtstag; aber während unserer ganzen Kindheit feierten wir unsere Geburtstage zusammen, wie Zwillinge. In Wirklichkeit bin ich ein Jahr und neun Tage nach meiner Schwester geboren" (64).

Schrader (151) zag in de datum van 10 oktober 1800 enkel een wedergeboorte in piëtistische zin, in samenhang met het geheime doel van de reis, zonder de alternatieve datum op de zelfmoord van de neef, noch de foutieve datum van Wilhelmines verjaardag op de werkelijke van Kleist te betrekken. We staan voor een symptoom dat is gestructureerd *als* een complexe freudiaanse *Fehlleistung*: een identificatie van het subject met de geliefde, én van zijn leven, in het teken van de dood van het alter-ego. De datum 10 oktober (1800), kan in samenhang met de chronologie van de geheimgehouden feiten te Würzburg als een symbolische wedergeboorte worden beschouwd, maar achter de wedergeboorte schuilt de (datum van de) dood. Schraders theorie is echter zeer éénzijdig, als hij dit spel met data enkel als een voorliefde voor geheimzinnigheid beschouwt, die tot uiting kwam in het pseudoniem 'Klingstedt', een anagram op zijn naam, of in de tas die hij aan Wilhelmine schonk met de versleutelde boodschap in rebusvorm: "Vertrauen auf uns, Einigkeit unter uns" (II 542; 967).<sup>17</sup> Op 23 september begon deze metamorfose van verloofde tot bruid, zoals het opschrift op de geheime omslag, die in de andere werd geschoven, te lezen gaf. Die ineenschuiving vormt een *invaginatie*\* en is het imaginair-anatomische complement voor een andere anatomische structuur, die met zijn geheim is verbonden. Het geheime opschrift was correlatief met de alternatieve geboortedag die Kleist aan zijn verloofde toeschreef. Wilhelmine is de bruid in de mate dat ze zijn restidentiteit overneemt. Kleist is de bruidegom, in de mate dat hij in de rol van de dode Karl von Pannwitz treedt. Reeds in dit geschreven liefdespact ('Bund': II 525) met Wilhelmine, worden seksualiteit en dood met elkaar verstrengeld. En in de volgende brief voltrekt zich een fantasmatische metamorfose van subject en object, wat de slotzin van zijn brief van 10 oktober bevestigt: "Gute Nacht, Wilhelmine, meine Braut, einst meine Gattin, einst die *Mutter* meiner Kinder!" (II 578).<sup>18</sup> Dit alles voltrok zich in een unilaterale briefwisseling, met een volledig passieve adressaat die zoals uit de briefwisseling blijkt niet in staat was éinig

---

17) (Pannwitz).

18) (Bamberg).

\* Met dank aan Prof. Dr. J. Corveleyn.

antwoord (laat staan protest) te formuleren! Kleist creëerde een volkomen asymmetrische situatie waarin hij aan zijn fantasmen over het Object de vrije loop kon laten. De brieven aan Wilhelmine waren “eine Art Kettenbrief” (Müller-Salget 551), een muur van dichtbeschreven bladen, die elke actieve correspondent uitsloot, zoals uit het facsimile van zijn ‘große Bekenntnisbrief’ (Loch 1993) uit dezelfde jaren blijkt. Dit bijzonder kenmerk van het door Kleist geconstrueerde kader van de briefwisseling, die er letterlijk genomen geen was, betrok Schrader niet in de analyse van de rolpatronen. Want zijn methodologisch uitgangspunt “meint nicht das maskierte Spiel auf dem Theater” (Schrader 127), dat echter de psychoanalytische dimensie is van de individuele mythe en de *andere Schauplatz* waarop subject en fallus alternatief verschijnen of verdwijnen, zoals Lacan (1953) voor de Sesenheim-episode van Goethe en Friederike Brion in *Dichtung und Wahrheit* aantoonde.

Dat deze metamorfose ook geldt voor het schrijvende subject, wordt duidelijk uit de inleiding van het tweede deel van de brief, op 11 oktober: “In meiner Seele sieht es aus wie in dem Schreibtische eines Philosophen, der ein neues System ersann und einzelne Hauptgedanken auf zerstreute Papiere niederschrieb” (II 575).<sup>19</sup> Dit gedeelte bevat een fantasmagorie en een metafoor, als twee wezenlijke bestanddelen van Kleists “nieuwe systeem”, dat zich rond hemzelf en Wilhelmine begon te ontvouwen. In een fantasma ziet hij de verloofde als moeder: “Damals quälte mich das Bewußtsein, Deine heiligsten Ansprüche nicht erfüllen zu können, und jetzt, jetzt — — Doch still! Jetzt, Wilhelmine, werde auch ich Dir mitteilen, was ich mir von dem Glücke einer künftigen *Ehe* verspreche. *Ehemals* dürfte ich das nicht, aber jetzt — o Gott!” (II 576).<sup>20</sup> “Du wirst es mir kaum glauben, aber ich *sehe* oft stundenlang aus dem Fenster und *gehe* in 10 Kirchen und *besehe* diese Stadt von allen Seiten, und *sehe* doch nichts als ein einziges Bild - Dich, Wilhelmine, und zu deinen Füßen zwei Kinder, und auf Deinem Schoße ein drittes, und höre wie du den kleinsten sprechen, den mittleren fühlen, den größten denken lehrst, und wie Du den Eigensinn des einen zu Standhaftigkeit, den Trotz des andern zu Freimütigkeit, die Schüchternheit des dritten zu Bescheidenheit und die Neugierde aller zu Wißbegierde umzubilden weißt. [...] O lege den Gedanken wie einen diamantenen Schild um Deine Brust: *ich bin zu einer Mutter geboren!*” (II 577).<sup>21</sup> Het fantasma van de verloofde als Moeder is ook ingegeven door wat ervoor wordt genoemd; het bezoek aan tien kerken in Würzburg, de onvermijdelijke beelden van de Moeder-Maagd met het Kind op de schoot. Na de eerdere minachting voor de kerken en de bibliotheken van Würzburg, wordt de protestants-piëtistische Wilhelmine omkleed met de attributen van de Katholieke Maagd om haar te verheffen tot Vrouwe Filosofia, die de aangeboren deug-

19) p.119.

20) p. 120.

21) pp. 120-121.



den van zijn fantasmatische kinderen omvormt tot filosofie: een omvorming van “Neugierde” tot “Wißbegierde”. Maar het was Kleist die reeds één maand lang de “Neugierde” van Wilhelmine op de proef stelde, zonder die tot een hogere graad van “Wissen” om te vormen.

De gedrukte stemming, het wantrouwen of de angst door het zwijgen van Wilhelmine, na één maand scheiding, slaat tien dagen later om in een gevoel van elatie dat door een tweede fantasma en een nieuwe metafoor tot uitdrukking komt. Staande op de brug over de Main te Würzburg, vindt Kleist de stad nu zoveel mooier, als toen hij er aankwam: “Wenn ich jetzt auf der steinernen Mainbrücke stehe, die das Zitadell von der Stadt trennt, und den gleitenden Strom betrachte, der durch Berge und Auen in tausend Krümmungen heran strömt und unter meinen Füßen weg fließt, so ist es mir, als ob ich unter ein Leben erhaben stünde. Ich stehe daher gern am Abend auf diesem Gewölbe und lasse den Wasserstrom und den Luftstrom mir entgegen rauschen. Oder ich kehre mich um und verfolge den Lauf des Flusses bis er sich in die Berge verliert, und verliere mich selbst dabei in stille Betrachtungen. Besonders ein Schauspiel ist mir sehr merkwürdig. Gradeaus strömt der Main von der Brücke weg, und pfeilschnell, als hätte er sein Ziel schon im Auge, als sollte ihn nichts abhalten, es zu erreichen, als wollte er es, ungeduldig, auf dem kürzesten Wege ereilen — aber ein Rebenhügel beugt seinen stürmischen Lauf, sanft aber mit festem Sinn, wie eine Gattin den stürmischen Willen ihres Mannes, und zeigt ihm mit edler Standhaftigkeit den Weg, der ihn ins Meer führen wird — und er ehrt die bescheidne Warnung und folgt der freundlichen Weisung, und gibt sein *voreiliges Ziel* auf und durchbricht den Rebenhügel nicht, sondern umgeht ihn mit beruhigtem Laufe, seine blumigen Füße ihm küssend —” (II 579; mijn cursivering).<sup>22</sup>

Dit fragment uit Kleists briefproza, ontstaan voor geheel het dramatische oeuvre, herinnert aan het gedrongen, dringende ritme van Hölderlins *Rhein-hymne* uit februari 1801 (B. Böschenstein). De metafoor wordt verder ontwikkeld, in de context van de enige dagen eerder voorgevallen bestijging van een heuvel, waar het uitgestrekte panorama over het Maindal in dit metaforisch schema wordt geïntegreerd: “Der Main wandte sich bald rechts bald links, und küßte bald den einen, bald den andern Rebenhügel, und wankte zwischen seinen beiden Ufern, die ihm gleich teuer schienen, wie ein Kind zwischen Vater und Mutter” (II 581).<sup>23</sup> Tussen beide fantasmen doet zich een verschuiving voor; eerst de Main als man, die zich een weg baant tussen de vrouwelijke heuvels, daarna de Main als kind tussen vader en moeder. Deze verschuiving is uitdrukking van een tweevoudige metamorfose; van het subject tot man en van de man tot vader van een kind, parallel aan het fantasma van de verloofde als moeder. De laatste brief voor de afreis uit Würzburg is tegelijk de geboorte van de literaire stijl. “Großartig beschreibt er

22) pp. 122-123.

23) p. 124.

Würzburg in einem Brief vom 11. Oktober 1800. Da ist alles lebendig, Stadt, Fluß und Berge werden handelnde Personen eines kunstvoll komponierten Briefgedichts" (Hohoff 25). De metafoor van de stroom, die zich krachtig uitstort tussen de heuvels of in zee, keert terug in de beschrijving van de Elbe te Dresden in de brieven van 4 en 21 mei 1801 aan Wilhelmine (II 647; 651) en in de beschrijving van de Rijn die zich tussen de heuvels boort, in brieven uit Parijs aan andere vrouwen; in de brief van 18 juli 1801 aan Karoline von Schlieben (II 663-664) en in de "große Bekenntnisbrief" van 28/29 juli 1801 aan Adolfine von Werdeck, over de Rijn die "sich bald öffnet, bald schließt" (II 674). Alsof Kleist zijn eerste grote poëtische ervaring op de brug over de Main te Würzburg, ook aan andere vrouwen moest herhalen. Dàt hij de beschrijving letterlijk hernam in brieven aan andere vrouwen, duidt op de erotische betekenis van deze metafoor.

### **Metafoor en fantasme**

Die metaforiek duidt op een dynamiek die van angst en onzekerheid, van projectieve beschuldiging van zwakte en ontrouw aan het adres van Wilhelmine, omslaat in euforie en elatie, in de constructie van een ideaalbeeld van zijn verloofde als moeder. De dynamiek hangt eng samen met het doel van de reis naar Würzburg want de omkeer moet worden gesitueerd kort na de kritische datum; in de eerste week van oktober. Uit de metaforiek kan slechts één motief worden afgeleid dat licht werpt op het geheim gehouden doel, dat historisch werd nagewezen. Schrader toonde in 1983 aan dat slechts één doel die reis kon motiveren; een chirurgische ingreep van seksuele aard die omwille van het taboe, zo ver mogelijk weg van Berlijn moest worden uitgevoerd (Schrader 135-136). Een psychoanalytische lectuur van de drie brieven aan Ulrike en de elf bewaarde brieven aan Wilhelmine, leidt tot een interne confirmatie die convergeert met de resultaten van het historisch onderzoek. Door zijn exclusief opzet, met name de analyse van de brieven als constitutie van en distributie tussen de rollen van Kleist en zijn adressaten, had Schrader onvoldoende oog voor het specifieke gehalte van alle metaforen en fantasmen, waardoor het angstvallig verzwegen seksuele motief toch tot uitdrukking kwam. Dat het een chirurgische ingreep meer bepaald een phimosisotomie betrof, blijkt uit één detail dat Kleist neerschreef nà de ingreep, in de brief van 27 oktober uit Berlijn, significant niét gericht aan Wilhelmine maar aan Ulrike von Kleist. Aan Ulrike gericht met de vraag om 200 Thaler die hij nog aan Brockes moest teruggeven: "Diese Summe zurückzuzahlen wird mich nie reuen, ich achte mein ganzes Vermögen nicht um das, was ich mir auf dieser Reise erworben habe. [...] Wenn mir diese kleine Unbequemlichkeit abgenommen wird, so wird es mir Mühe kosten, zu erdenken, was mir wohl auf der ganzen Erde zu meiner Zufriedenheit fehlen könnte. Das wird mir

wohl tun nach einem Leiden von 24 Jahren" (II 583).<sup>24</sup> Het 'kleine ongemak' slaat op zijn schulden, niet op de reden ervoor en toch kan en moet dit citaat in beide richtingen worden gelezen! "Vermögen" duidt zowel op kapitaal als op seksuele potentie (Freud 1905, 207). Kleist, drie maanden later in de brief van 11 januari 1800 aan Wilhelmine: "Daher kann ein Wechsler die Echtheit der Banknote, die sein Vermögen sichern soll, nicht ängstlicher untersuchen, als ich Deine Seele" (II 610). In de brief aan Ulrike lezen we de éénduidige bevestiging van zijn aangeboren lijden, de vernauwing van de voorhuid die alleen kan worden geheeld door een chirurgische besnijdenis. Op de aangeboren afwijking kon hij slechts alluderen, als hij op 10 oktober, zijn alternatieve geboortedag en kort na de operatie, aan Wilhelmine schreef dat "damals mich das Bewußtsein quälte, Deine heiligsten Ansprüche nicht erfüllen zu können und jetzt, jetzt –".<sup>25</sup> De schuilnaam 'Klingstedt' die hij te Leipzig aannam als anagram op zijn naam verwijst naar het instrument van de ingreep; de 'Klinge', de snede van het mes. En 'Klinge' betekent ook: "eine seichte stelle wo das wasser über kiesel und sand rasch dahin flieszt", en: "so heiszt selbst bei Frankfurt an der Oder eine gegend in den bergen" (Grimm, *DWb* V, 1175). Zo wordt de contrasterende toon van elatie en lk-vergroting begrijpelijk, het fantasma van de Moeder met drie kinderen, de allegorie van de Main als kind tussen vader en moeder en het wegvloeien of het zich uitstorten van de krachtige stroom tussen de heuvels, die werd verzeleken met een gewelddadige akt van een man op een vrouw. Deze obsessievolle metafoer en preoccupatie met het thema van het vloeiende water noteerde J. Starobinski bij zijn lectuur van de *Confessions* van J.-J. Rousseau, die door Kleist werd bewonderd (II 647). De pathografische literatuur oordeelde over Jean-Jacques: "le persécuté, l'obsédé, c'est l'infecté urinaire que la néphrite ascendante intoxique" (Starobinski 435).

Psychoanalytisch worden volgende symptomen verbonden met het uretrale karakter: een sterk uitgesproken schaamtegevoel, samen met breedsprakerigheid — het spreekwoordelijke 'spreken als een waterval' —, almachtsgevoelens en de neiging tot opschepperij en sadisme (Peters 88). Freud benadrukte het verband tussen uretrale erotiek en "brennender Ehrgeiz" (G.W. V 141, n. 1); "eine ähnliche und vielleicht noch festere Beziehung fanden wir zwischen dem Ehrgeiz und der Urethralerotik" (GW XV 108). Men treft bij phimose of analoge misvormingen aan het geslacht, diepgewortelde gevoelens van schaamte, tekortkoming of onmacht aan met gevoelens van minderwaardigheid, waar de breedsprakerigheid een reactie-formatie is op dit primaire gegeven. Op het vlak van de spraak wordt ook stotteren als begeleidend symptoom beschreven, als imaginair psychisch analogon voor de dysfunctie op het uretrale gebied of van het uretrale debiet (Ferenczi 324). "La parole

---

24) p. 127.

25) p. 120.

en effet est un don de langage, et le langage n'est pas immatériel. Il est corps subtil, mais il est corps. Les mots sont pris dans toutes les images corporelles qui captivent le sujet; ils peuvent engrosser l'hystérique, s'identifier à l'objet du *penisneid*, représenter le flot d'urine de l'ambition urétrale, ou l'excrément retenu de la jouissance avaricieuse' (Lacan 301). In de brief van half februari 1811 van Achim von Arnim aan Wilhelm Grimm, is volgend weinig vleidend beeld overgeleverd: "Nach Fouqué ist Kleist angekommen, eine sehr eigentümliche, ein wenig verdrehte Natur, wie das fast immer der Fall, wo sich Talent aus der alten preußischen Montierung durcharbeitete. Er ist der unbefangenste, fast zynische Mensch, der mir lange begegnet, hat eine gewisse Unbestimmtheit in der Rede, die sich dem Stammern nähert und in seinen Arbeiten durch stetes Ausstreichen und Abändern sich äußert. Er lebt sehr wunderlich, oft ganze Tage im Bette, um da ungestörter bei der Tabakspfeife zu arbeiten" (Goldammer 583). De ironie van de geschiedenis wil, dat juist dit stotteren werd beschouwd als geheim motief voor de reis naar Würzburg, alsof Kleist zich had laten opereren aan de tong of aan de stembanden (Hohoff 17). Of nog drastischer en tegen alle historische evidentie in, "daß er Heilung von einer seelischen Hemmung suchte, die sich geistig bedingt, auf den Körper auswirkte" (Hohoff 22); een eufemisme voor psychische impotentie die in 1800 door een psychotherapie zou zijn genezen! Een sterker anachronisme is nauwelijks denkbaar, wanneer het er in de Duitse filologie om gaat het seksuele taboe dat op Kleist rust, angstvallig te bewaren. En een bedevaart naar de Marienburg in Würzburg was uitgesloten, tenzij...

Los van de vraag of dergelijke ingreep aan de stembanden in 1800 kon worden uitgevoerd, afgezien van de vraag of stotteren door een chirurgische ingreep kan worden geheeld, blijft het psychologische verband tussen het stotteren van Kleist en de gevoelens van onmacht op seksueel vlak, die juist door zijn stormachtige verloving in januari 1800, een acuut karakter aannamen en hem tot handelen dwongen, wat hij als een levensgevaarlijk offer en daarna als heldendaad afschilderde. Waarschijnlijk bestaat een biografisch verband tussen dit stotteren en zijn essay *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*<sup>26</sup> uit 1805. Dezelfde lijnen aan Wilhelmine over zijn heldenrol, werden door de Duitse filologie na 1870 aangegrepen, om de Pruisische Junker Heinrich von Kleist tot geheime politieke spion tegen Napoleon te stileren. In het artikel in de *Allgemeine Deutsche Biographie* uit 1882, luidt het over de reis naar Würzburg: "Die Wahrheit scheint nun darin zu bestehen, daß Kleist vom Berliner Zolldepartement einen auf Auskundschaften industrieller Verhältnisse gerichteten und politische Beobachtungen nicht ausschließenden Auftrag gehabt hat, daß sich aber teils durch den verlängerten Aufenthalt in Süddeutschland, dessen Naturschönheiten ihn anregten, teils durch das Zusammensein mit Brockes, die Keime des Dichterthums mächtiger

26) *De l'élaboration progressive des pensées dans le discours*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Schneider, Séquences, 1991.

in ihm zu regen anfangen. Nur so erklären sich die bald die realen, bald die idealen Ergebnisse dieser Reise betreffenden Schriftstellen" (Bamberg 132).

We wezen erop dat de passus over het geweld van de Main, die zich een weg baant doorheen het dal, als allegorie van een seksuele penetratie, zoniet van een verkrachting kan worden geduid. De eerste passus in het briefproza van Kleist, die voert tot poëtische hoogten betreft niet toevallig het thema van het geweldig stromende water, in de context van een uretraal-erotische fantasie, enkele dagen na de chirurgische ingreep. Twee passussen uit de brieven wijzen op zijn angstige preoccupatie, *zeer kort voor* de nakende ingreep, die niét door Prof. Siebold de chirurg aan het Julius-Hospital werd uitgevoerd, maar door een "Wirt der übrigens Wirth heißt" (II 572), in wiens huis Kleist en Brockes logeerden (II 969). Door het woordspel op de naam 'Wirth' en op het beroep 'Wirt', werd zijn identiteit als chirurgijn verheimelijkt want de chirurgijn was zijn gastheer, een feit waaraan het tweede woordspel "doppeltes Wirtshaus" (II 572) alludeert. Kleist beschikte over onvoldoende financiële middelen om naar Straatsburg door te reizen of om zich te Würzburg te laten behandelen door de beroemde Siebold en hij moest zich tevreden stellen met de "Wundarzt zweiter Klasse und Stadt-Chirurgus Joseph Wirth (1758-1806). Einem solchen Stadtchirurgen, oft bloßem Barbier, oblag in Würzburg auch die Versorgung der venerisch Kranken, zu deren Therapie die akademischen Ärzte nicht bereit waren" (Schrader 136 n. 22). Daarom de nauwelijks versluisde allusie aan de waanzinnige jongen in het Julius-Hospital die ten gevolge van onanie of homoseksualiteit geestesziek werd? Wirth werd omwille van het ongemeld herbergen van twee vreemdelingen in zijn huis, op 18 september 1800 door het stadsbestuur op de vingers getikt (*Lebensspuren*, Nr. 42).

De eerste passus die symptomatisch is voor de preoccupatie met de nakende chirurgische ingreep, vinden we bij het bezoek rond 11 september (dus in het begin van zijn verblijf aldaar) aan het *Naturalien-Kabinett*, dat was ondergebracht in de Marienburg naast de Zitadelle. Na de beschrijving van zijn bezoek aan de "wundertätigen Marienbildern" met de "*wächsernen Kindern*, Beinen, Armen und Fingern etc. etc., die um das Bild gehängt sind; die Zeichen der Wünsche, welche die heilige Mutter Gottes erfüllt hat", "wende [ich] mich jetzt zu einer vernünftigen Anstalt, die ich mit mehrerem Vergnügen besucht habe, als diese Klöster und Kirchen" (II 556).<sup>27</sup> Een bedevaart naar de beroemde Maria-Kapel was voor Kleist als 'protestantse ketter' (II 556) volkomen uitgesloten, ofschoon hij een aflat van 200 dagen vermeldt. "In einem Kloster auf dem Berge 2 bei b, hinter dem Zitadell, lag vor einem wundertätigen Marienbilde ein gedrucktes Gebet" (II 555).<sup>28</sup> Dit wijst erop dat Kleist een verloren gegane schets van de Main en de heuvels, aan zijn brief

27) p. 100.

28) p. 99.

moet hebben toegevoegd. Maar het is niet toevallig dat de beschrijving van het beroemde bedevaartsoord op de Marienburg met het traditionele dankritueel, waarbij wassen duplicaten van zieke lichaamsdelen als ex-voto's tot op vandaag rond het beeld worden gehangen, juist valt voor het orgaan zelf op een versluisde wijze ter sprake komt. Immers daarna volgt de zeer gedetailleerde beschrijving van de collectie van monnik Blank, Professor aan de Universiteit, die met de steun van de Vorstbisschop van Würzburg, Herr von Fechenbach, "eine sehenswürdige Galerie von Vögeln und Moosen in dem hiesigen Schlosse aufgestellt. Das Gefieder der Vögel ist, *ohne die Haut*, auf Pergament geklebt, und so vor der Nachstellung der Insekten ganz gesichert" (II 557; cursivering van Kleist).<sup>29</sup> De auteur voegde er gehaast en verontschuldigd aan toe: "Verzeihe mir diese Umständlichkeit. Ich denke einst diese Papiere für mich zu nützen" (II 557).<sup>30</sup> Ondanks het excuus ging hij voort met de opsomming van "Gefieder aller Art, *Häute*, Holzspäne, Blätter, *Samenstaub*, Spinnewebe, Schilfe, Wolle, Schmetterlingsflügel" (II 557).<sup>31</sup> Deze "Umständlichkeit" mag uitdrukking zijn van Kleists interesse voor het rariteitenkabinet, maar is ook een verschuiving, het symptoom van de onbewuste of de onmogelijk rechtstreeks ter sprake te brengen preoccupatie met het object van de nakende chirurgische ingreep.

De tweede passus betreft de doodsangst die hem overviel, de avond juist voor de ingreep: "Ich ging an jenem Abend *vor dem wichtigsten Tage meines Lebens* in Würzburg spazieren. Als die Sonne herabsank war es mir als ob mein Glück unterginge. Mich schauerte wenn ich dachte, daß ich vielleicht von allem scheiden müßte, von allem was mir teuer ist. Da ging ich, in mich gekehrt, durch das gewölbte Tor, sinnend zurück in die Stadt. Warum, dachte ich, sinkt wohl das Gewölbe nicht ein, da es doch keine Stütze hat? Es steht, antwortete ich, weil alle Steine auf einmal einstürzen wollen — und ich zog aus diesem Gedanken einen unbeschreiblich erquickenden Trost, der mir bis zu dem entscheidenden Augenblicke immer mit der Hoffnung zur Seite stand, daß auch ich mich halten würde, wenn alles mich sinken läßt" (II 593).<sup>32</sup> Die angst beschreef hij in de brief van 16-18 november 1800. De schets van de stenen boog van de poort die stabiel is, dank zij het paradoxale feit dat alle dragende delen samen willen instorten, werd toegevoegd op 30 december, dit is "am vorletzten Tage im alten Jahrhundert" (II 598). Pas maanden na zijn filosofische ervaring van de "positive Katastrophe" (Blöcker 58) en de fysiologische van de chirurgische ingreep, was Kleist in staat die te verwoorden. Hij sloot de achttiende eeuw symbolisch af met het beeld dat zich aan hem opdrong, de avond voor de 'belangrijkste dag uit zijn leven'.

---

29) p. 100.

30) p. 100.

31) p. 100.

32) p. 136.

Na zijn afreis uit Würzburg kreeg het fantasma een nieuwe wending. In de brief van 13 november aan Wilhelmine nam Kleist definitief afstand van zijn loopbaan als Pruisische ambtenaar. Daardoor wordt ook het einde van zijn verloving — als berooide adellijke telg in de onmogelijkheid van een huwelijk — reeds in het vooruitzicht gesteld. Het verblijf met Ulrike in Parijs en het eenzame Aarproject, dienden twee toekomstontwerpen; als chemicus of als landbouwer. Slechts na beide mislukkingen doemde het literaire project: “wo ich mich nun, mit Lust oder Unlust, gleichviel, an die Schriftstellerei machen muß” (II 726).<sup>33</sup> Na alle morele vraagstukken die Wilhelmine in de *Denkübungen* te overdenken kreeg, o.a. over de spiegel en over de twee marmerplaten, die in alle punten congruent zijn, als metafoor voor de onverbreekelijke band tussen man en vrouw (II 596), ontstaat na de heelkundige ingreep een nieuwe Kleist uit de oude. Werd voorheen de verloofde alle mogelijke religieuze of filosofisch geïnspireerde ethische regels voorgeschreven, dan lezen we nu, uitsluitend met betrekking tot hemzelf: “Man muß sich die Tugend so leicht machen als möglich” (II 588).<sup>34</sup> Schrader merkt op dat “die gegenüber der Schwester Ulrike ebenso unwillkommen wie fortdauernd eingeschränkte höchste Bestimmung der Frau zur Mutterschaft der eigenen Braut gegenüber nach der Würzburger Reise unerwähnt [bleibt]” (Schrader 139). Alsof Kleist zich van adressaat vergiste! Juist door de vanaf de aanvang aangelegde ontduubeling van Wilhelmine en Ulrike, ontstaat een slingerbeweging die hem toelaat afstand te bewaren. Alleen Wilhelmine is voor hem een potentiële echtgenote, niet Ulrike, waarover hij na het mislukte verblijf te Parijs met haar, in de brief aan Adolfine von Werdeck met de metafoor over de Rijn, schrijft: ‘Aber welchen Mißgriff hat die Natur begangen, als sie ein Wesen bildete, das weder Mann noch Weib ist und gleichsam wie eine Amphibie zwischen zwei Gattungen schwankt’ (II 676).<sup>35</sup> Even cynisch in de brief van 18 juli 1801 aan Caroline von Schlieben: “Aber — so viel sie auch besitzen, soviel sie auch geben kann, an ihrem Busen läßt sich doch nicht ruhen — Sie ist eine weibliche Heldenseele, die von ihrem Geschlechte nichts hat, als die Hüften, ein Mädchen, das orthographisch schreibt und handelt, nach dem Takte spielt und denkt — Doch still davon. Auch der leiseste Tadel ist zu bitter für ein Wesen, das keinen Fehler hat, als diesen, zu groß zu sein für ihr Geschlecht” (II 664).<sup>36</sup> Het cynische verwijt aan het adres van Ulrike kan in het licht van zijn seksueel complex worden geduid, als terugkeer van het verdrongene, als projectie van de “Selbsttadel”. Met andere woorden: wat Kleist onbewust bij zichzelf veroordeelt, wordt op Ulrike geprojecteerd. De “Fehler” of “Mißgriff der Natur” die haar als “zu groß für ihr Geschlecht” veroordeelt, is een letterlijke omkering van de aangeboren ‘Fehler, zu klein für sein Geschlecht zu sein’.

---

33) p. 269.

34) p. 132.

35) p. 221.

36) p. 209.

In de brief op 10 oktober 1801 uit Parijs, juist één jaar na de brief uit Würzburg met de alternatieve verjaardag die nu met geen woord wordt genoemd, lezen we een metafoor die verband houdt met de problematiek van vrouw en kind in de eerste vermelding van het “Bücherschreiben” als levensproject. Zag Kleist een jaar eerder Wilhelmine als Moeder-Maagd met drie kinderen, dan verschijnt nu het schrijven als ideaal dat vanaf de aanvang problematisch is: “aber ich begreife nicht, wie ein Dichter das Kind seiner Liebe einem so rohen Haufen wie die Menschen sind, übergeben kann. Bastarde nennen sie es. Dich wollte ich wohl in das Gewölbe führen, wo ich mein Kind, wie eine vestalische Priesterin das ihrige, heimlich aufbewahre bei dem Schein der Lampe” (II 694).<sup>37</sup> Een vreemder metafoor is nauwelijks denkbaar; Kleist meet zichzelf in dit ontwerp van zijn toekomstig ‘Dichterberuf’ de vrouwelijke rol van een Vestaalse Maagd aan, die in het oude Rome het heilig vuur bewaakte en wegens die religieuze functie kuis moest blijven. Op de overtreding stond de doodstraf, met name het levend begraven worden. Als hij hier schrijft over een afdaling met Wilhelmine in het oneraardse gewelf waar hij zijn bastaardkind verborgen houdt, dan is de doodstraf reeds geïmpliceerd! Het boek als geesteskind, de klassieke metafoor voor de literaire productie (Curtius 552), bestaat alleen als vrucht van een verboden seksuele act, met zichzelf in de vrouwelijke rol van de onkuise Vestaalse Maagd. Dit beeld van de Vestaalse Maagd kwam eerder voor in de brief van 18 nov. 1800 aan Wilhelmine, die zelf in die rol werd gefantaseerd: “O wache, wie die Vestalinnen, über die heilige Flamme, daß sie nicht erlösche, lege von Zeit zu Zeit etwa ein neu erworbenes Verdienst hinzu, und schlafe nie ein auf den Stufen — o dann wird die Flamme ewig lodern und beide, *uns* beide, erwärmen” (II 597). Wilhelmine is nu niet meer de Vestale, noch de moeder van zijn kinderen; haar wordt de rol toebedeeld van de in zijn nieuwe geheim ingewijde, die weet heeft van het bestaan van zijn bastaardkind. De permutatie is maximaal; waar zij over het doel van de Würzburger reis nooit volledig werd ingelicht, maar in het fantasma werd verheven tot Moeder-Maagd, werd zij één jaar later op paradoxale wijze, als uitgeslotene, deelachtig aan het geheim van zijn seksuele overtreding. Kleist zelf neemt de rol in van de Maagd die door een seksuele transgressie tot Moeder wordt. De inversie van de rollen tussen 10 oktober 1800 en 10 oktober 1801 kan niet extremer. Tien oktober, de dag van de zelfmoord van zijn neef, interpreterden we als Kleists nieuwe geboortedag, maar het thema van de dood wordt hier opnieuw geënt op dat van het leven, onder de vorm van het auteurschap als moederschap. Enkele lijnen lager werd het Aar-project aangekondigd, in een inversie van alle traditionele rollen: “Weißt Du, was die alten Männer tun, wenn sie 50 Jahre lang um Reichtümer und Ehrenstellen gebuhlt haben? Sie lassen sich auf einen Herd nieder und bebauen ein Feld. Dann, und dann erst, nennen sie sich weise.

---

37) p. 239.

38) p. 239.



— Sage mir, könnte man nicht klüger sein, als sie, und früher dahin gehen, wohin man am Ende doch soll?" (II 694).<sup>38</sup> De laatste zin is een eufemisme voor zelfmoord.

In de brief van 5 september 1800, nog voor de aankomst in Würzburg, kwam een andere trek tot uiting; de volkomen narcistische instrumentalisatie van de vrouw die wordt "gebildet" en "umgebildet" tot meerdere eer en glorie van zijn eigen beeld: "Wahrlich, wenn ich Dich nicht hätte, und reich wäre, ich sagte à dieu à toutes les beautés des villes. Ich durchreisete die Gebirge, besonders die dunkeln Täler, spräche ein von Haus zu Haus, und wo ich ein blaues Auge unter dunkeln Augenwimpern, oder bräunliche Locken auf dem weißen Nacken fände, da wohnte ich ein Weilchen und sähe zu ob das Mädchen im Innern so schön sei, wie von außen. Wäre das, und wäre auch nur ein Fünkchen von Seele in ihr, ich nähme sie mit mir, sie auszubilden nach meinem Sinn. Denn das ist nun einmal mein Bedürfnis; und wäre ein Mädchen auch noch so vollkommen, ist sie fertig, so ist es nichts für mich. Ich selbst muß es mir formen und ausbilden, sonst fürchte ich, geht es mir, wie mit dem Mundstück an meiner Klarinette. Die kann man zu Dutzenden auf der Messe kaufen, aber wenn man sie braucht, so ist kein Ton rein. [...] Da *schnitt ich mir von einem gesunden Rohre ein Stück ab*, formte es nach meinen Lippen, schabte und kratzte mit dem Messer bis es in jeden *Einschnitt* meines Mundes paßte — und das ging herrlich. Ich spielte nach Herzenslust" (II 549; mijn cursivering). Dat het gezochte meisje een fallisch-narcistisch duplicaat is, blijkt uit twee trekken: bruinharig en met blauwe ogen, zoals Kleist zelf: "Die Objektfindung ist eigentlich eine Wiederfindung" (Freud 1905, 123).

De drievoudige levenswens kende op 13 november, één maand na de reis en de fantasmagorie van de drievoudige moeder niets meer van een kinderswens: "Aber laß uns nicht bloß frohen Träumereien folgen — Es ist wahr, wenn ich mir das freundliche Tal denke, das einst unsere Hütte umgrenzen wird, und mich in dieser Hütte und Dich und die Wissenschaften *und weiter nichts* — o dann sind mir alle Ehrenstellen und alle Reichtümer verächtlich" (II 584). Als kinderen in het Aar-project nog worden genoemd, dan alleen in de eeuwige kringloop van leven en dood: "arbeiten, damit man genießen und wirken könne, andern das Leben geben, damit sie es wieder so machen und die Gattung erhalten werde — und dann sterben. Freiheit, ein eignes Haus und ein Weib, meine drei Wünsche, die ich mir beim Auf- und Untergange der Sonne wiederhole, wie ein Mönch seine drei Gelübde!" (II 683). Hoe de gelofte van kuisheid in overeenstemming is te brengen met zijn drie wensen, 'vrijheid, een eigen huis en een vrouw', is een raadsel dat door zijn metaforiek wordt geïnduceerd. Het antwoord wordt door de hinkende metafoor gesuggereerd: door de kuisheid tegenover déze vrouw, of door zijn onkuisheid als Vestaalse maagd. In de brief van 20 mei 1802 op de Aar-Insel

38) p. 239.

bij Thun brak Kleist de verloving af met een verwijt aan geheel haar geslacht: "Ihr Weiber versteht in der Regel ein Wort in der deutschen Sprache nicht, es heißt Ehrgeiz" (II 726). Freud duidde die karaktertrek, van de *'Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie'* (1905) tot de *Neue Vorlesungen* uit 1932, als exclusief kenmerk van het uretrale karakter. De afscheidsbrief werd besloten met een tegen zichzelf gekeerde doodswens: "— Liebes Mädchen, schreibe mir nicht mehr. Ich habe keinen andern Wunsch als bald zu sterben" (II 726). Drie weken eerder, op 1 mei 1802, luidde het aan Ulrike nog: "Kurz, ich habe keinen andern Wunsch als zu sterben, wenn mir drei Dinge gelungen sind: ein Kind, ein schönes Gedicht, und eine große Tat. Denn das Leben hat doch immer nichts Erhabneres, als nur dieses, daß man es erhaben wegwerfen kann. Gelingt es mir nicht, so bleibe ich in der Schweiz, und dann kommst Du zu mir. Denn wenn sich mein Leben würdig beschließen soll, so muß es in Deinen Armen sein" (II 725). De dubbelzelfmoord wordt hier reeds aangekondigd als de grootse, verheven daad.

Na het afbreken van zijn verloving, lezen we in de aanhef van de brief uit St. Omer van 26 oktober 1803 aan Ulrike, de doorstreepte zin: "Sei mein starkes Mädchen" (II 737). Een verzuchting, die eerder alleen in de brieven van 20 aug. 1800 en 14 april 1801 aan Wilhelmine voorkwam! Het zijn woorden uit *Wallensteins Tod* die de titelheld spreekt tot Thekla, voor zij werd ingelicht *over de dood* op het slagveld van haar geliefde Max Piccolomini: "Sei mein starkes Mädchen!" (v. 2927) en: "Es ist mein starkes Mädchen, nicht als Weib, / Als Heldin will ich sie behandelt sehn" (v. 2977-2978). En de zin: "Der Himmel versagt mir den *Ruhm*, das größte der Güter der Erde; ich werfe ihm, wie ein eigensinniges Kind, alle übrigen hin" (II 737), is een parafrase op de woorden van Thekla: "Was ist das Leben ohne Liebesglanz? / Ich werfe es hin, da sein Gehalt verschwunden" (v. 3163-4). Geheel de korte brief is één verdichting van deze scène uit Schillers drama; achter de dode Max gaat Kleist zelf schuil, want de woorden van de kapitein: "Gern hätte / Der Rheingraf ihn gerettet, doch er selbst / Vereitelt's, man sagt, er wollte sterben" (v. 3070-3073), wordt bij Kleist tot: "ich stürze mich in den Tod. Sei ruhig, Du Erhabene, ich werde den schönen Tod der Schlachten sterben. [...] Ich werde französischen Kriegsdienst nehmen". Dat Ulrike de plaats van Wilhelmine / Thekla inneemt, bevestigt de slotzin: "O Du Geliebte, Du wirst mein letzter Gedanke sein!" (II 737). De literaire produktie nam de plaats in van het kind en "Ehrgeiz" werd nagestreefd door het oeuvre (Devreese 1996), corresponderend met de utopische functie van het kind in zijn novellen (Durzak). Als het drama *Guiskard* mislukte, werd het als een eigenzinnig kind verworpen door zijn spirituele vader. De meermaals ondernomen autodafés in Kleists korte literaire leven, waren een equivalent voor zelfmoord, zoals Stefan Zweig, de eerste freudiaans geïnspireerde biografie opmerkte, die het karakter van Kleist omschreef in termen van "Ehrgeiz", "Unmaß", "rasender Stolz" en "herrischen, himmelstürmenden Hochmut, die das alte, nagende Minderwertigkeitsgefühl [ersetzt]" (Goldammer 210).

In zijn geniale *Prinz von Homburg* uit de zomer van 1811, wordt Wilhelmine getransponeerd tot Prinses Natalie. De Prins die wacht op zijn executie, neemt afscheid van zijn bruid met een gedachte (I 677; v. 1039-1052), die we reeds verspreid in de brieven aan het Stiftsfräulein Wilhelmine von Zenge lezen:

“*Du armes Mädchen*, weinst! Die Sonne leuchtet  
 Heut alle deine Hoffnungen zu Grab!  
 Entschieden hat dein erst Gefühl für mich,  
 Und deine *Miene* sagt mir, treu wie Gold,  
 Du wirst dich nimmer einem andern weihn.  
 Ja, was erschwing ich, Ärmster, das dich tröste?  
 Geh an den *Main*, rat ich, ins *Stift der Jungfrauen*,  
 Zu deiner Base Thurn, *such in den Bergen*  
*Dir einen Knaben, blondgelockt wie ich*,  
 Kauf ihn mit Gold und Silber dir, drück ihn  
 An deine Brust und lehr ihn: Mutter! stammeln,  
 Und wenn er größer ist, so unterweis ihn,  
 Wie man den Sterbenden die Augen schließt.  
 Das ist das ganze Glück, das vor dir liegt!”

Haar absolute opoffering als bruid, blijkt uit het begin van haar smeekbede om genade bij de Keurvorst van Brandenburg (I 679, v. 1081-1089):

“Zu deiner Füße Staub, wies mir gebührt,  
 Für Vetter Homburg dich um Gnade flehn!  
*Ich will ihn nicht für mich erhalten wissen* -  
 Mein Herz begehrt sein und gesteht es dir;  
*Ich will ihn nicht für mich erhalten wissen* -  
 Mag er sich welchem Weib er will vermählen;  
 Ich will nur, daß er da sei, lieber Onkel,  
 Für sich, selbständig, frei und unabhängig,  
 Wie eine Blume, die mir wohlgefällt”.

Maar in de smeekbede (v. 1094-1111) buigt zij de woorden van de Prins over haar toekomstige bastaardkind aan de Main op hemzelf als kind om, — waardoor zij zichzelf tegelijk metamorfoseert van bruid tot moeder, die om het leven van haar zoon smeekt:

“O dieser Fehltritt, *blond mit blauen Augen*,  
 Den, eh er noch gestammelt hat, ich bitte!  
 Verzeihung schon vom Boden heben sollte:  
 Den wirst du nicht mit Füßen von dir weisen!  
 Den drückst du um die Mutter schon ans Herz,  
 Die ihn gebar, und rufst: komm, weine nicht;  
 Du bist so wert mir, wie die Treue selbst!”

## Het drama aan de Wannsee

“3. Wenn beide, Mann und Frau, für einander tun, was sie ihrer Natur nach vermögen, wer verliert von beiden am meisten, wenn einer zuerst stirbt?”

H. von Kleist, *Denkübung* voor Wilhelmine von Zenge, 30 mei 1800 (II 509).

In het licht van de analyse van de kritische fase uit het leven van de jonge Kleist kan het drama van de dubbelzelfmoord met Henriette Vogel aan de Wannsee op 21 november 1811, in een nieuw perspectief worden gelezen. Vergelijken we beide situaties, dan vinden we de herhaling en cristallisatie van dezelfde constellaties, gevormd door de symptomatische ontdebbling (Lacan 1953, 300) die tien jaar eerder optrad tussen zijn verloofde en zijn halfzus. De voornaam van het offer is de Franse vrouwelijke vorm van de eigen voornaam, terwijl haar familienaam identiek is met het vulgaire Duitse woord voor het mannelijk geslacht dat we hoger, naar aanleiding van de phimosectomie, in één van zijn brieven isoleerden. Heinrich von Kleist vond in Henriette Vogel een narcistisch spiegelbeeld, waardoor een versmeltingsfantasme ontstond dat leidde tot een presuicidaal syndroom (Henseler 243). De dwingende suggestieve strategie, die vooral in de brieven aan Wilhelmine, maar ook in die aan Ulrike tot uiting kwam, herhaalde zich tien jaar later in de strategie en de tragedie met Henriette Vogel, die niet toevallig ten dode was opgeschreven, wegens baarmoedercarcinoom. Henriette Vogel werd geboren op 9 mei 1780 (Häker 387-388) en was dus even oud als Wilhelmine von Zenge. En ook nu staat een tweede vrouw in de achtergrond: “Während Marie von Kleist den ihr von Heinrich von Kleist angetragenen Doppelselbstmord ablehnte, fand der Dichter in der unheilbar an Gebärmutterkrebs leidenden Henriette Vogel einen Menschen, der mit ihm gemeinsam in den Tod zu gehen bereit war” (Seibert 92). Wij vinden een analoge ontdebbling tussen de vrouwelijke protagonisten, Henriette Vogel en Marie von Kleist, geb. von Gualtieri (1761-1831), die in 1812 “schuldlos geschiedene” (II 1091) echtgenote van een andere neef, Friedrich W. Chr. von Kleist (1764-1820). Met Marie von Kleist voerde hij in zijn laatste levensjaar een intense briefwisseling. Zij protegeerde Kleist aan het Pruisische Hof, stuurde het manuscript van *Der Prinz von Homburg* aan Prins Wilhelm en zou met Kleist een verhouding hebben gehad. In deze ontdebbling van de vrouwelijke figuren nam Henriette Vogel de plaats in van Wilhelmine en Marie von Kleist die van Ulrike, die “keinen Gatten finden wird weil zwischen ihr und jedem Manne das Bild des genialen Bruders steht” (A. Zweig 169).

De substitutie van Marie voor Ulrike, staat in de brieven ingeschreven: “Liest man die Briefe Heinrich von Kleists, so läßt sich beobachten, daß in dem Maße, wie die enge Bindung der Geschwister lockerer wird — weil Ulrike sich mehr und mehr zurückzieht (seit 1807 ungefähr) — die Beziehung zu Marie sich intensiviert” (Weigl 237). Na het drama schreef Ernst von Pfuel aan Caroline Fouqué, dat “die Vogel in dieser Tragödie stehe wie eine dumme

Zufälligkeit" (Blöcker 111). Kleist bood aan Ernst von Pfuel enkele jaren eerder de dubbelzelfmoord aan en de homoseksuele aantrekking kwam tot uiting in zijn brief van 7 januari 1805: "Ich heirate niemals, sei du die Frau mir, die Kinder und die Enkel" (II 750): de rol die hij eerder aan Wilhelmine ontzegde. Ernst von Pfuel zag juist wanneer hij de rol van Henriette terugbracht tot een instrumentele, al moet eraan worden toegevoegd dat het toeval juist die symbolische merktekens draagt, die in de herhaling van het basisfantasme als *acting out* tot uitdrukking komen. Het is juist te stellen dat Henriette Vogel in deze constellatie een instrumentele figuur was zonder persoonlijk gewicht. Maar behoorde de substitutie van vrouwen niet tot de basis-structuur van zijn fantasme? Een substitutie, waarvan Marie zich pijnlijk bewust was: "Daß er aber mit der selben glühenden Leidenschaft für mich zu den Füßen einer andern sich erschöß, davon hat die Menschheit noch kein Beispiel" (*Nachruhm*, Nr. 95 a). Haar naam en ongeneeslijke ziekte stempelden haar tot het uitverkoren object, tot offer in een drama, waarin haar rol die was van een katalysator. Daarin staat zij op één lijn met de verloofde; zoals Wilhelmine von Zenge de rol van bruid werd toebedeeld, voor wie Kleist zijn geheimzinnige reis naar Würzburg ondernam en waarin hij zich opdeelde als offer en als held, zo nam Henriette als begeleidster op de laatste reis, de rol in van bruid én offer. De dubbelzelfmoord had Kleist reeds aangeboden aan Karl Otto von Pannwitz, die op 10 oktober 1795 alleen ging en later aan de vrouw van een andere neef die weigerde, waardoor Henriette eerst als substituuut kon optreden. Het geschreven zelfmoordpact met Karl von Pannwitz, dat in 1795 niet werd nagekomen, zocht hij eerst met Marie von Kleist in te lossen, om in zijn antwoord op de vraag van Henriette Vogel om verlossing, zijn beslag te krijgen: "Es ist freilich nicht wahrscheinlich, daß Sie dies tun, da es keine Männer mehr auf Erden gibt; — allein — — Ich werde es tun, fiel ihr Kleist in das Wort, ich bin ein Mann, der sein Wort hält" (*Lebensspuren*, Nr. 524).

In zijn afscheidsbrief aan Marie schreef Kleist: "Kann es Dich trösten, wenn ich Dir sage, daß ich diese Freundin niemals gegen Dich vertauscht haben würde, wenn sie weiter nichts gewollt hätte, als mit mir zu leben? Der Entschluß, der in ihrer Seele aufging, mit mir zu sterben, zog mich, ich kann Dir nicht sagen mit welcher unaussprechlichen und unwiderstehlichen Gewalt, an ihre Brust; erinnerst Du Dich wohl, daß ich Dich mehrmals gefragt habe, ob Du mit mir sterben willst? — Aber Du sagtest immer nein — Ein Strudel von nie empfunden Seligkeit hat mich ergriffen und ich kann Dir nicht leugnen, daß mir ihr Grab lieber ist als die Betten aller Kaiserinnen der Welt" (II 888). In de beroemde afscheidsbrief aan Ulrike klinkt volgend verwijt door: "wirklich, Du hast an mir getan, ich sage nicht, was in Kräften einer Schwester, sondern in Kräften eines Menschen stand, um mich zu retten: die Wahrheit ist, daß mir auf Erden nicht zu helfen war' (II 887). Tussen die laatste regels blijkt dat Kleist aan Ulrike méér vroeg dan van een mens mocht verwacht en verschijnt het Object zelf; het zich totaal offerende wezen, als kari-

katuur van de Moeder met de absolute, onvoorwaardelijke vraag naar liefde. Zijn moeder, Juliane Ulrike von Pannwitz, die hij reeds in 1793 verloor en waarvoor Ulrike het substituut werd. Dit verwijt aan Ulrike werd in de voorlaatste brief aan Marie von Kleist, twee dagen voor de laatste aan Ulrike, nog explicieter verwoord: “Du bist die allereinzige auf Erden, die ich jenseits wieder zu sehen wünsche. Etwa Ulriken? — ja, nein, nein, ja: es soll von ihrem eignen Gefühl abhängen. Sie hat, dünkt mich, die Kunst nicht verstanden sich aufzuopfern, ganz für das, was man liebt, in Grund und Boden zu gehn: das Seligste, was sich auf Erden erdenken läßt, ja worin der Himmel bestehen muß, wenn es wahr ist, daß man darin vergnügt und glücklich ist” (II 885). Henriette, de “Freundin, deren Seele wie ein Adler fliegt” (II 885) voldeed aan die eis tot totale zelfopoffering, juist door haar vraag om verlossing uit haar lijden en kwam zo tegemoet aan de specifieke “Liebesbedingung” (Freud 1910), en werd “vertauscht” tegen Marie von Kleist, om samen “den herrlichsten und wollüstigsten aller Tode” (II 884) in te gaan; een graf, wellustiger dan de bedden aller keizerinnen! In 1811 was in Europa naast de Oostenrijkse Keizerin en de Russische tsarina, één Keizerin: de gemalin van Napoleon. Henriette Vogel was van Frans-Hugenootse afstamming. Tegen de Franse Keizer riep hij eind november 1805 op: “Warum sich nur nicht einer findet, der diesem bösen Geiste der Welt die Kugel durch den Kopf jagt” (II 761).

Voor het Berliner Abendblatt schreef Kleist op 10 oktober 1810 de *Entwurf einer Bombenpost* (II 387), op 14 november van dat jaar een bijdrage “über den Selbstmord jener beiden jungen Liebenden, die sich, wegen verweigerter Einwilligung der Eltern, einander zu heiraten, im Gehölz zu Gilly, erschossen haben” (II 431), een Frans geval van dubbelzelfmoord. “Kleist greift diesen Vorfall, der schon im Oktober durch die deutschen Zeitungen gegangen war, bezeichnenderweise noch einmal auf”. Niet “wenige Monate später”, maar juist één jaar later, “lief die Nachricht von Kleists eigenem Ende als ähnliche Sensation durch die Zeitungen” (II 957-958).

Het muziekinstrument en het zelfgesneden mondstuk aan de klarinet, werden in het drama van 1811 tot het moordwapen, dat eerst werd gericht op Henriette Vogel en daarna tussen zijn lippen. Over de plaats van het drama is een getuigenis overgeleverd, die de brug slaat tussen beide perioden, want wijzend op een vroege encscenering van de zelfmoord aan de Wannsee kort na de terugkeer uit Würzburg: “Vielleicht auch schon zehn Jahre vor Kleists Tod sprach derselbe seinen Freunden Rühle und Pfuel, an eben der Stelle, wo er sich 1811 wirklich tötete, vorüberfahrend, den Gedanken des Selbstmords aus und hegte nur dagegen das Bedenken, daß man bei einem solchen Versuche des Gelingens nie genug versichert sei. Man nahm zuletzt gemeinschaftlich als die sicherste Todesart an: daß man zu Kahne auf ein tiefes Wasser fahre, alle Taschen voll schwerer Steine gepackt, sich auf den Bord setze, und das Pistol gegen sich abdrücke, um, wo man sich nicht totschieße, doch jedenfalls ertrinken zu müssen” (*Lebensspuren*, Nr. 53).

## Bibliografie

- BAMBERG, F. (1882) Heinrich von Kleist. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*, XVI, Leipzig, p. 127-149.
- BLÖCKER, G. (1960) *Heinrich von Kleist oder Das absolute Ich*. Berlin: Argon, 315 p.
- BÖCKMANN, P. (1983), Heinrich von Kleist 1777-1811. In: *Die Großen Deutschen*. Hg. von H. Hempel, Th. Heuß, B. Reifenberg, Bd. 2, Frankfurt-Berlin-Wien: Ullstein, p. 362-376.
- BOHRER, K.H. (1981) Augenblicksemphase und Selbstmord. Zum Plötzlichkeitsmotiv Heinrich von Kleists. In: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 161-179.
- BÖSCHENSTEIN, B. (1968), *Hölderlins Rheinhymne*. Zürich und Freiburg i. Br.: Atlantis Verlag. Zweite, durchgesehene Auflage, 157 p.
- BROWN, H.M. (1994) Bespreking van D. Grathoff, *Kleists Geheimnisse*. In: *Kleist Jahrbuch 1994*, p. 213-216.
- CURTIUS, E.R. (1963) *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern-München: Francke Verlag, 608 p.
- DEVREESE, D. (1996) *Anatomie van een zielemoord. Familieroman, religie en transsexualiteit in de waan van D.P. Schreber*. Amsterdam: Rodopi, 331 p.
- DURZAK, M. (1969) Zur utopischen Funktion des Kindesbildes in Kleists Erzählungen. In: *Colloquia Germanica*, 2, p. 111-129.
- FERENCZI, S. (1982) Versuch einer Genitaltheorie. In: *Schriften zur Psychoanalyse*, Bd. II, Frankfurt: Fischer, p. 317-400.
- FREUD, S. (1905 d) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. G.W. V, p. 26-145.
- FREUD, S. (1905 e). *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, G.W. V, p. 161-286.
- FREUD, S. (1910 h) Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne, *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*, G.W. VIII, p. 66-77.
- FREUD, S. (1933 a) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. G.W. XIV.
- GRATHOFF, D. (1993) *Kleists Geheimnisse. Unbekannte Seiten einer Biographie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 176 p.
- HÄKER, H. (1990) Zu einigen Berliner Bekanntschaften Adam Müllers und Heinrich von Kleists in den Jahren 1810/11. In: *Euphorion* 84, p. 367-396.
- HENSELER, H. (1974) Ein psychodynamischer Deutungsversuch des präsidicalen Syndroms. In: *Der Nervenarzt* 45, p. 238-243.
- HOHOFF, C. (1966) *Heinrich von Kleist. Selbstzeugnisse und Bilddokumente*. Hamburg: Rowohlt.
- KLEIST, Heinrich von. *Sämtliche Werke und Briefe*, Herausgegeben von Helmut Sembdner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. Neunte, vermehrte und revidierte Ausgabe, 2 bdc.
- LACAN, J. (1953) Le mythe individuel du névrosé. In: *Ornicar?* 17/18, Paris, 1979, p. 291-307.
- LACAN, J. (1966) Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In: *Ecrits*, Paris: Seuil, p. 237-322.
- LOCH, R. (1993). *Heinrich von Kleist. Der große Bekenntnisbrief an Adolphine von Werdeck*. Kleist-Gedenk- und Forschungsstätte, Frankfurt (Oder), 32 p.
- MANN, G. (1978) Heinrich von Kleist und der Weltlauf. In: *Zeiten und Figuren*. Frankfurt: Fischer, p. 393-411.
- MANN, K. (1949) *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*. Hamburg: Rowohlt, 537 p.
- MÜLLER-SALGET, K. (1994) Heinrich, Marie und Ulrike von Kleist. Zur Datierung und Deutung der Briefe vom Herbst 1811. In: *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 113/4, p. 543-553.

- PETERS, U.H. (1984) *Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie*. München: Urban und Schwarzenberg, 676 p.
- SCHILLER, F. (1796). *Wallensteins Tod*. In: Schillers Werke, Nationalausgabe. Achter Band. Weimar: Hermann Böhlau, 1949.
- SCHRADER, H.-J. (1983). Unsägliche Liebesbriefe. Heinrich von Kleist an Wilhelmine von Zenge. In: *Kleist Jahrbuch* 1981/82, p. 86-96.
- SCHRADER, H.-J. (1983) 'Denke Du wärest in das Schiff meines Glückes gestiegen'. Widerrufene Rollenentwürfe in Kleists Briefen an die Braut. In: *Kleist Jahrbuch* 1983, p. 122-179.
- SEMBDNER, H. (1969) *Heinrich von Kleists Lebensspuren*. Dokumente und Berichte der Zeitgenossen, dtv Gesamtausgabe, Bd. VIII, München: DTV, 430 p.
- SEMBDNER, H. (1977) *Heinrich von Kleists Nachruhm*, München: DTV, 312 p.
- SIEBERT, E. (1977) *Heinrich von Kleist*, Ausstellung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, in Verbindung mit der Heinrich-von-Kleist-Gesellschaft in der Orangerie des Charlottenburger Schlosses Berlin 11. November 1977 - 8. Januar 1978, Berlin, 183 p.
- STAROBINSKI, J. (1971) *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris: Gallimard, 457 p.
- WEIGEL, S. (1985) Ulrike von Kleist 1774-1849. Lebens-Spuren hinter dem Bild der Dichter-Schwester. In: L.F. PUSCH, *Schwestern berühmter Männer. Zwölf biographische Portraits*. Frankfurt: Insel, p. 235-289.
- ZWEIG, A. (1959) Versuch über Kleist. In: P. GOLDAMMER, *Schriftsteller über Kleist*. Berlin-Weimar: Aufbau-Verlag, 1976, p. 165-198.
- ZWEIG, St. (1925) Der Dramatiker Kleist. In: P. GOLDAMMER, *Schriftsteller über Kleist*. Berlin-Weimar, Aufbau-Verlag, 1976, p. 206-232.





---

## Ecouter : laisser place à l'étrangeté

---

Thierry Snoy

---

Dans un article publié en 1912 et intitulé *Conseils aux médecins sur le traitement analytique*, Sigmund Freud, à propos de la «froideur de sentiments» à exiger de l'analyste, fait allusion à la devise d'un «chirurgien de l'ancien temps» (probablement Antoine Paré): **Je le pansai, Dieu le guérit**. Il ajoute: «L'analyste devrait se contenter de quelque chose d'analogue» (*La technique psychanalytique*, Paris, 6e édition, 1977, p. 66). Je voudrais partir de cet aphorisme ou de ce paradigme qui, lapidairement, me semble bien définir la disposition profonde à tenir par le psychanalyste, mais qui s'applique bien aussi, je pense, à tout exercice valable d'une activité à visée thérapeutique, y compris la simple écoute. La compréhension que j'en développerai fondera la suite de tout mon article.

Je le pansai, Dieu le guérit. D'une certaine façon, le chirurgien qui dit cela semble faire montre d'une modestie outrancière, peut-être même un peu suspecte. J'y vois au contraire la marque d'une lucidité remarquable. Mais enfin, aujourd'hui, l'extrême sophistication du savoir et des techniques médicales, comme la prodigieuse dextérité de certains praticiens, s'attribueraient (légitimement à première vue) la guérison du patient, la référence à Dieu apparaissant totalement désuète, archaïque, incongrue; cette dernière se rattacherait à une époque d'ignorance et d'impuissance face à la maladie physique: on faisait ce qu'on pouvait, c'est-à-dire très peu, vaille que vaille, et l'on s'en remettait à une instance supérieure, divine, pour suppléer à la carence des moyens dont on disposait... Nous n'en serions plus là à notre époque... Et pourtant, la croyance aveugle dans l'efficacité de notre savoir-faire, qui souvent remplace les anciennes religions, n'aboutit-elle pas, dans le domaine des sciences médicales mais aussi ailleurs, à la négation du sujet? L'individu malade est traité en objet de soins, soins éventuellement très qualifiés; on veut satisfaire ses besoins en lui administrant de bons remèdes... Le malade est confondu avec sa maladie (de même que le patient avec son symptôme); il n'est pas invité à guérir lui-même puisque la science et ses adeptes prétendent y parvenir, le faire à sa place. Naturellement, il s'arrange pour ne pas guérir, pour cultiver d'autres maladies, malaises, malheurs... que d'autres pro-

ductions du génie scientifique vont se charger de réduire en nouveaux besoins à combler. Avec le même succès apparent, le même insuccès en fin de compte. D'où, "malaise dans la civilisation"...

Et Dieu là-dedans? Pas question ici, qu'on se rassure, d'aborder la question à un niveau philosophique ou métaphysique. Mais il est tout de même curieux que Freud, en athée résolu qu'il était, reprenne telle quelle la formule du "chirurgien de l'ancien temps": *Dieu le guérit*, au lieu de corriger et de dire "*il guérit*", par exemple. J'avancerai ici une interprétation peut-être un peu recherchée de la formule, mais qui m'y apparaît incluse en quelque sorte, quel que soit le statut de réalité transcendante, de symbole ou de fiction que l'on attribue à Dieu: ce serait donner par là à la guérison une connotation d'imprévisibilité qui la soustrait à notre industrie. Si opérant et performant que se donne à voir l'arsenal que nous déployons, la guérison n'est pas notre oeuvre. Ni celle du soignant, surtout s'il s'en attribue le résultat et le mérite, ni celle du soigné: ils y sont certes pour quelque chose l'un et l'autre dans le fait de (se) traiter ou de (se) soigner, mais l'issue, la guérison — pour autant qu'on puisse jamais employer ce terme en toute rigueur, puisque nous restons tous voués à manquer et à mourir — ne leur appartient pas; elle se révèle autre, inattendue, différente de ce qu'on avait imaginé, que ce à quoi on s'était efforcé.

Aussi bien, dans le dicton *Je le pensai, Dieu le guérit*, j'aurais tendance, dans le signifiant "Dieu", à décrypter le coefficient, l'indice d'étrangeté inhérent à la guérison. La guérison comme vérité du sujet, vérité qui lui échappe mais aussi qui le relance dans la combinaison s'opérant, moins à son insu peut-être, entre les instances en lui-même qui le divisent, notamment le désir de vivre et le désir de mourir. En ce sens, guérir, aller mieux, se sentir mieux n'équivaut plus du tout à la suppression ou au déplacement du symptôme — dont le sujet s'aperçoit que c'est lui-même qui en produisait la répétition, par exemple sous forme de somatisation (toxicomanie). Guérir serait accepter de ne pas guérir, renoncer à un fantasme de guérison, de plénitude, surtout le fantasme qui consisterait à déléguer la guérison à l'autre, au "spécialiste". Guérir serait découvrir qu'on n'est pas si malade que l'on croyait ou qu'on le voulait... et que, dès lors, il vaut mieux s'occuper de quelque chose de plus amusant! Bien! Ce serait là la fin d'un processus qui prend un temps beaucoup plus considérable qu'une opération chirurgicale ou même que beaucoup de traitements médicaux à long terme: la fin souhaitable d'une psychanalyse, entre autres.

Le jeu en vaut-il la chandelle? Non, certainement non, dans une perspective de productivité, de rentabilité, de rapport qualité/prix, ou en fonction de tout paramètre visant à chiffrer. Oui, si l'on consent, à un tout autre niveau, à se piquer au jeu de déchiffrer l'énigme qui se dérobe au scalpel comme au microscope, comme à toute autre application d'une technique haut de gamme. Déchiffrer, décrypter un cryptogramme qui en recouvre un autre sans se laisser — et même en y prenant goût —, ne jamais clôturer l'interrogation...

Encore faut-il, pour celui qui s'adonne à une telle interrogation avec la patience et la passion qu'elle requiert, y trouver plus ou moins son compte, ou supporter de ne pas l'y trouver.

Mais revenons à celui qui, dans le scénario, n'est pas Dieu, au tout début de son intervention: *Je le pansai, Dieu le guérit*. Dans les considérations qui précèdent, j'ai fait trop peu de cas de lui en insistant d'emblée sur la non-correspondance entre l'action du "panseur" et celle de Dieu, sur le décalage, le non-rapport de cause à effet entre panser et guérir, sur la non-coordination, la simple juxtaposition des deux petites propositions. Il est temps maintenant que je me place du côté de celui qui pense: le soignant de quelque manière, le médecin, l'infirmier, le thérapeute, l'assistant, l'éducateur, l'intervenant, le psychanalyste, l'écouter, chacun, chacune qui s'autorise à se mêler de ce qui ne va pas chez l'autre, — avec quand même l'idée farfelue ou la bonne intention que l'autre s'en tirera mieux ou moins mal si l'on s'en mêle que si l'on ne s'en mêle pas!

A noter que, dans la devise citée par Freud, l'initiative revient à celui qui panser; que, s'il ne la prenait pas, cette initiative, rien ne dit que Dieu guérirait... et que le supposé malade ne payerait pas les conséquences de l'incurie de celui qui se serait abstenu de panser. Si l'on s'en tient à la séquence des deux propositions, il y a au moins concomitance, sinon coïncidence, conformité ou correspondance, on l'a vu plus haut, entre l'acte de panser et la guérison attribuée à Dieu. Il importe donc de prendre au sérieux l'acte de panser. Freud reprend le terme à un vocabulaire médical courant, tout en l'appliquant ici à la psychanalyse, comme d'ailleurs d'autres termes tels que "malade" et "médecin". L'article ne s'intitule-t-il pas: *Conseils aux médecins?* A l'origine, la psychanalyse provient, on ne peut que s'en souvenir, d'une autre compréhension de la maladie mentale et de son traitement, élaborée par un médecin assez génial.

Dans le contexte de la phrase qui nous occupe mais un peu plus haut dans son article, Freud apparaît comme hanté par un idéal d'objectivité et d'efficacité à résonance assez positiviste; il recommande «de prendre comme modèle au cours du traitement analytique le chirurgien. Celui-ci, en effet, laissant de côté toute réaction affective et jusqu'à toute sympathie humaine, ne poursuit qu'un seul but: mener aussi habilement que possible son opération à bien» (p. 65). Plus loin, il dénonce «l'orgueil thérapeutique» qui pousserait l'analyste à vouloir convaincre autrui, et voit dans la froideur des sentiments à exiger du psychanalyste la réalisation des conditions qui permettent au médecin de «ménager ses propres émotions» et d'assurer aux malades «la plus grande aide qu'il nous soit actuellement possible de leur donner» (p. 66).

Que retenir pour nous-mêmes aujourd'hui, dans l'abord de la souffrance psychique d'autrui, de cette référence de la psychanalyse à la médecine, voire en l'occurrence plus précisément à la chirurgie? Je crois, essentiellement, l'exigence d'une distance, d'un détachement, d'un désintéressement de celui qui

exerce la fonction de soigner par rapport aux sentiments positifs ou négatifs à son égard de la personne qu'il soigne. Cela suppose, d'une part, le maintien d'une séparation tout à fait nette, en tout cas dans la tête du soignant, entre le vécu affectif de l'un et de l'autre, et, d'autre part, la concentration du soignant sur l'objectif qu'il s'assigne : mener aussi habilement que possible son opération à bien, comme le dit Freud. On se situe à l'opposé d'un rapport de connivence ou de complicité avec autrui, avec les gratifications que l'on en attendrait. On se propose de traiter une pathologie définie comme telle par le biais d'une technique d'intervention, ce qui implique compétence et savoir-faire. Est visée, non la reconnaissance du patient, mais l'amélioration de son état.

Ne retombons-nous pas, dès lors, dans les pièges que j'évoquais plus haut, les illusions liées à la toute-puissance technologique, avec pour corollaire l'effacement du sujet et de son étrangeté ?

Comparaison n'est pas raison. Le recours fait par Freud à l'exemple du chirurgien touche ici la limite de sa pertinence. On peut l'expliquer par le souci du fondateur de la psychanalyse d'assurer à la nouvelle pratique qu'il a mise au point un certain label de scientificité, tout en préservant sa spécificité, sa marge de déviance. Ce souci va d'ailleurs de pair, tout au long de son oeuvre, avec la conscience de l'inachèvement de son entreprise. Dans le même article déjà cité, il met en garde contre la tentation d'élaborer trop vite, à partir d'un cas, une théorie plus générale comme y incline « l'esprit scientifique » ; ce serait, écrit-il, « au détriment du traitement (...) ; les meilleurs résultats thérapeutiques, au contraire, s'obtiennent lorsque l'analyste procède sans s'être préalablement tracé de plan, se laisse surprendre par tout fait inattendu, conserve une attitude détachée et évite toute idée préconçue... Pour le moment, nous sommes encore fort loin du but et devons nous garder de barrer les voies qui nous permettent d'accéder au contrôle de ce que nous savons déjà et à la découverte de faits nouveaux » (p. 65).

*Nous sommes encore fort loin du but*, dit Freud. La phrase reste d'actualité quatre-vingts ans après qu'il l'ait rédigée, plus de cinquante après sa mort, et en dépit de tous les développements connus de la psychanalyse depuis lors. Aussi, le souci de rigueur professionnelle qui animait Freud et que nous avons à faire nôtre se conjuguera à l'aveu de notre ignorance et à la capacité de surprise à *l'inattendu*, à l'inintendu jusqu'au dernier moment. De ce point de vue, nous n'arriverons jamais au bout de notre apprentissage. Un bon secouriste, un infirmier qualifié, un chirurgien réputé peuvent, chacun à leur niveau, accéder à une maîtrise, à une aisance accomplie dans l'art de panser une plaie, d'extraire une tumeur, de reconstituer un os brisé : une pratique basée sur une expérimentation réitérée, vérifiée et sans cesse améliorée à partir de critères observables, leur permet d'y arriver. Mais se mettre durant des années à l'écoute de la souffrance psychique ne confère rien d'équivalent ; et si quelqu'un s'imaginait parvenu à un acquis définitif en ce domaine, il représenterait un réel danger : il aurait toutes les chances de devenir sourd, et

ses patients n'auraient guère, eux, l'occasion de se faire entendre.

Je le pensai, Dieu le guérit: le binôme reste vrai. Sa vérité se fonde, dans la bouche d'un chirurgien comme d'un psychanalyste, sur la mise en oeuvre d'une décision, de ressources et d'une certaine technique de la part de celui qui dit s'y engager, et tout autant sur la reconnaissance que l'aboutissement de son travail ne sera jamais son oeuvre, qu'il n'en détiendra jamais la clé, ni n'en dominera le processus, ni n'en contrôlera l'issue, ni n'en possédera le fruit... L'individu malade, seul Dieu le *guérit*.

J'en viendrai maintenant à quelques réflexions d'ordre plus immédiatement clinique, ayant trait à l'activité d'entendre et aussi de parler du point de vue de celui qui se met en position de "panser", de soigner, d'écouter, face à quelqu'un qui s'adresse à lui par la parole. Je partirai de ce dont je puis seulement partir: ma propre expérience clinique en tant que thérapeute institutionnel et psychanalyste, et le questionnement qu'elle m'impose.

En ce qui concerne les cures psychanalytiques, j'ai rendez-vous avec quelques personnes, une, deux, trois fois par semaine, environ quarante-cinq minutes, mais certaines pendant plusieurs années. Pour ce qui était de mon travail au centre du Solbosch durant dix ans, une quarantaine de résidents défilaient au cours d'une année, les uns s'absentant après un jour, une semaine, un mois, les autres persévérant un an et plus. Des allers et retours répétés pour un grand nombre. Mais au total, avec beaucoup d'entre eux, une forme de "convivance" assez longue (une moyenne de neuf mois en 1990) et qui débordait largement le cadre de l'entretien ou du groupe dit thérapeutique. Donc, une gamme quasi infinie d'occasions, de situations, des plus dramatiques aux plus banales, aux plus cocasses aussi, des plus exaltantes aux plus lassantes, où j'étais amené à entendre ou à parler. A maintes reprises, je me suis raccroché, comme à une planche de salut, à la devise *fluctuat, nec mergitur*, celle de la ville de Paris que Freud a empruntée pour en faire la sienne et celle de la psychanalyse.

Je le pensai, Dieu le guérit: j'ai vérifié, je vérifie toujours la justesse de la devise du chirurgien cité par Freud. J'ai essayé — et j'y ai été contraint — de me "contenter", selon le conseil de Freud, «de quelque chose d'analogue»... Oui donc, métaphoriquement, j'ai "pensé" un certain nombre de toxicomanes. Sans trop céder à l'urgence d'une impuissance et d'une détresse souvent très grandes, mais dont ils sont passés maîtres à les rendre et à les présenter spectaculairement comme insupportables, je me suis prêté à leur demande d'être pris en charge, soignés et même guéris, avec l'objectif qu'ils en arrivent à formuler une autre demande: celle d'être entendus comme sujets, d'être reconnus et de se reconnaître comme tels.

Je me rends compte que j'ai tendance à évoquer davantage mon travail avec les toxicomanes; ceci parce que, sans doute, l'aspect de prise en charge polyvalente, l'aspect "pansage" s'applique bien davantage à eux qu'aux autres patients que j'ai en analyse et qui, pour la plupart, même s'ils ont de graves problèmes, tiennent sur leurs jambes pour ainsi dire. L'investissement en temps

et en énergie que nécessite le travail avec les toxicomanes pourrait incliner à la croyance que l'on est indispensable, à la tentation de se vouer corps et âme à une sorte de mission rédemptrice, comme de désespérer d'y suffire jamais. Mais si l'on veut y survivre, mieux : y résister, on est acculé promptement à se détromper. L'objectif de "revalidation psychosociale" que nous fixe la société n'est que très partiellement atteint... Le bilan psychothérapeutique, pour peu qu'on arrive jamais à le dresser, n'a rien de triomphal ! Le rôle de "thérapeute tout terrain", "bon à tout, bon à rien", que nous jouons plus ou moins bien ou mal, le talent qu'ont les toxicomanes à nous mettre en échec après avoir feint d'espérer de nous la "guérison", leur capacité par ailleurs d'en sortir sans nous, la somme invraisemblable d'avatars que nous avons à encaisser, la conscience qu'on en acquiert, la lucidité qu'on se doit de conquérir pour tenir bon, tout cela nous invite à une extrême modestie. Je le pensai, Dieu le guérit. Encore une fois !

### **Panser... Ouïr et dire**

Pourtant, de n'être pas demeuré passif, d'avoir donc "pensé" de quelque manière toxicomanes et autres, j'aimerais rendre compte de ma pratique autour de deux séquences de trois termes, de trois verbes. Une séquence relève du sens de l'ouïe, à faire avec l'audition : écouter, comprendre, entendre. L'autre concerne l'énonciation de paroles : interroger, interpréter, intervenir. Entre ces termes, en pratique, je ne prétends pas définir de succession chronologique stricte ni de hiérarchie de valeurs. Les opérations désignées peuvent d'ailleurs en partie se recouvrir ; elles se combinent et alternent de toute façon sur le terrain. Pourtant, je ne les cite pas par hasard selon un certain ordre parce que je tente d'y exprimer, de l'une à l'autre, une gradation, un approfondissement vers l'accueil de l'étrangeté et sa manifestation, l'étrangeté de l'autre et la mienne se répercutant l'une l'autre.

D'abord, cela va de soi, prime et précède la disposition à entendre la parole de l'autre : *il a la parole*. Ce n'est pas moi qui la lui donne. Je suis là, certes, pour qu'il la prenne ! Il arrive cependant que je doive lui donner un sérieux coup de pouce pour cela, pour lui signifier que l'initiative lui revient. (La chose est des plus évidentes en ce qui concerne l'accueil dans un centre pour toxicomanes, où la demande de la famille, celle de la société et aussi l'offre de l'institution thérapeutique précèdent et excèdent la demande du patient, risquant toujours de l'étouffer.)

Je préciserai encore que chacune des six opérations que j'ai énumérées peut se pervertir, se retourner contre la finalité poursuivie pour peu qu'on l'absolutise, qu'on veuille trop ou trop bien réussir. A chaque stade, il me paraît impératif d'adjoindre, selon le sens de la formule que j'ai évoquée plus haut, "Dieu le guérit".

## Ouïr

1. **Écouter.** Oui, d'abord donc écouter. Bien sûr, nous sommes là pour ça, disposés à ça. C'est le minimum exigible... mais déjà, mais très vite, exigeant. Il nous a fallu nous mettre en route, au propre et au figuré, nous déranger, nous préparer parfois longtemps à l'avance, réserver telle part de notre temps, décrocher notre téléphone, ouvrir notre porte, respecter le rendez-vous avec l'autre. Ouvrir nos oreilles, les réveiller, alors qu'elles préféreraient dormir ou être sollicitées par autre chose, ou qu'elles restent captivées par les échos d'autres dialogues; et souvent, avant même que nous ayons pu nous rendre présents là où nous sommes censés être... Au tout premier abord surtout, quand c'est la première fois que nous entrons en contact avec notre interlocuteur, ce discours d'un inconnu qui nous est adressé se caractérise par son extériorité par rapport à ce que nous sommes, vivons et ressentons à ce moment. Même quand les entretiens se répètent et qu'une certaine accoutumance s'installe en nous, cette extériorité ne disparaît pas, surtout quand les entretiens se succèdent avec des personnes différentes. Et nous avons à l'affronter.

A un niveau initial, élémentaire mais fondamental, il s'agit de laisser à l'autre l'occasion de dire ce qu'il a à dire; enfin, ce que lui croit bon et utile de dire à ce moment-là, en ces termes-là, dans cet ordre-là, ni plus ni moins, et aussi avec la ponctuation et les intervalles de silence qu'il y met. A la limite, ce niveau initial, où nous n'avons qu'à enregistrer en quelque sorte et à nous garder de toute réaction, ce niveau initial n'est jamais tout à fait dépassé, et je pense que nous avons fréquemment tendance à passer outre prématurément, pressés que nous sommes d'aller plus loin, d'accéder à un registre plus actif ou plus intéressant de notre point de vue. Le respect de cette extériorité du discours de l'autre est pourtant à la base de tout le travail ultérieur; brûler cette étape, la dépasser trop vite, fausse le processus ou le compromet parfois irrémédiablement. Mais comment mettre en oeuvre le respect dû au discours de l'autre? Lui prêter certes l'attention qu'il requiert: nous déboucher les oreilles de ce qui nous empêcherait de le saisir, nous mobiliser donc de quelque manière; mais, en même temps, ne pas nous reboucher immédiatement ces mêmes oreilles en orientant notre écoute selon des schémas ou des préjugés qui seraient les nôtres, croyant ainsi canaliser, ordonner à notre manière le discours de l'autre. Il importe, au contraire, d'adopter une neutralité, une objectivité que je traduisais un peu plus haut par le verbe à connotation assez impersonnelle d'enregistrer: enregistrer tel quel, ou encore prendre le discours de l'autre au mot, à la lettre (sinon au pied de la lettre!), sans chercher à l'expliquer, à se l'expliquer pour le rendre plus clair, plus accessible, plus plaisant, etc. Mais d'autre part, il ne s'agit pas non plus de tout retenir, de tout graver dans notre mémoire comme le ferait un enregistreur ou un ordinateur! Là encore, l'attitude préconisée par Freud d'*attention également flottante* s'indique:



«On économise ainsi un effort d'attention qu'on ne saurait maintenir quotidiennement des heures durant et l'on échappe aussi au danger inséparable de toute attention voulue, celui de choisir parmi les matériaux fournis. C'est en effet ce qui arrive quand on fixe à dessein son attention; l'analyste grave en sa mémoire tel point qui le frappe, en élimine tel autre, et ce choix est dicté par des expectatives ou des tendances. C'est justement ce qu'il faut éviter; en conformant son choix à son expectative, l'on court le risque de ne trouver que ce que l'on savait d'avance. En obéissant à ses propres inclinations, le praticien falsifie tout ce qui lui est offert. N'oublions jamais que la signification des choses entendues ne se révèle souvent que plus tard. L'obligation de ne rien distinguer particulièrement au cours des séances trouve son pendant, on le voit, dans la règle imposée à l'analysé de ne rien omettre de ce qui lui vient à l'esprit, en renonçant à toute critique et à tout choix. En se comportant différemment, le médecin réduit à néant la plus grande partie des avantages que procure l'obéissance du patient à la "règle psychanalytique fondamentale". Voilà comment doit s'énoncer la règle imposée au médecin: éviter de laisser s'exercer sur sa faculté d'observation quelque influence que ce soit et se fier entièrement à sa "mémoire inconsciente" ou, en langage technique simple, écouter sans se préoccuper de savoir si l'on va retenir quelque chose (*La technique psychanalytique*, p. 62 à 63).

J'ajouterai une nuance que me suggère ma pratique personnelle: la fidélité habituelle à l'attention "également flottante" n'est pas incompatible avec le repérage et la mise en évidence de l'un ou l'autre élément du discours du patient qui vous tinte particulièrement dans les tympans du fait de leur récurrence, de leur bizarrerie, de leur aspect pseudo-anodin: ainsi des traits, des détails, des parenthèses, des lapsus auxquels le patient n'attache pas d'importance. Façon, non de reconstruire, mais plutôt de déconstruire son discours et d'en faire saillir aspérités et failles.

Au fond, pour quiconque fait profession d'écouter, la méthode freudienne ouvre une voie — sinon la seule, mais je n'en connais pas d'autre — qui nous permette de supporter le choc de tous les discours aux variations innombrables des diverses personnes qui s'adressent à nous, de faire droit à la singularité de chacun, sans nous laisser submerger nous-mêmes ou nous charger, sur le dos ou dans les oreilles, d'un fardeau trop lourd. Pour ma part, je pense au discours toxicomane par exemple, à sa banalité, à son extraordinaire, à son écrasante monotonie tournant autour de la sempiternelle déclaration: "Je suis toxicomane"; par quoi il veut tout dire une fois pour toutes et qui lui sert à ne rien dire de lui-même. A force de l'écouter imperturbablement, parfois très longtemps et apparemment en vain, sans que rien ne change, j'ai expérimenté la possibilité que cet énoncé-écran de l'absence du sujet cesse de se répéter comme une rengaine, un refrain passe-partout, et s'interrompe, livrant passage à des couplets ou des chapitres originaux de l'histoire de quelqu'un qui ne se confond plus avec l'étiquette "toxicomane"...

**2. Comprendre.** Écouter ne suffit pas; il est d'ailleurs impossible de simplement enregistrer sans que cela fasse écho en nous, sans se trouver impres-

sionné, interpellé, concerné par ce que dit l'autre. Nous ne sommes pas des robots! Il y a donc lieu de comprendre. Mais, en avançant ce terme, j'ai peur de me tromper, de nous fourvoyer dans une impasse, dans des équivoques insurmontables. Je souhaite bien délimiter la phase du travail que j'inscris sous ce verbe "comprendre": il me paraît tout aussi inévitable qu'indispensable d'y passer, en tâchant de se garder des illusions qu'elle comporte. Mais l'illusion suprême ne serait-elle pas de prétendre échapper à toute illusion? Ce n'est pas une excuse non plus pour y tomber tête première... De toute façon, la tâche qui nous incombe ne va pas sans d'énormes difficultés, sans risques d'erreurs et de confusions; mais l'audition de l'autre jusqu'où il l'espère de nous ne se réalisera pas à un moindre coût. Le plus souvent, nous avons le sentiment, parfois très pesant, de ne pas comprendre ce que les gens nous disent, ou de mal le comprendre. Ou alors, nous comprenons trop bien, nous croyons comprendre, répondre à la demande de l'autre, remédier à sa détresse. Entre ces deux extrêmes, d'une incompréhension voire d'une indifférence ou d'une allergie à l'autre, et par ailleurs une aspiration à rejoindre l'autre, à nous identifier à lui, à abolir la différence, la voie se révèle en fin de compte étroite et laborieuse, qui permette d'esquisser l'espace et le temps d'une rencontre.

La personne qui s'adresse à nous cherche, en effet, à sortir de sa solitude. Nous-mêmes, a priori, nous n'avons pas d'affinités avec elle, nous en sommes séparés par ce qui fait aussi notre solitude à nous. Constitutive, irréductible, comme celle de tout être humain, la solitude de l'appelant ne peut être surmontée "thérapeutiquement", pour ainsi dire, que si elle a été reconnue, rencontrée, partagée par nous. Ni comblée, ni éludée, mais prise en compte au minimum. Que nous ne puissions rien faire pour améliorer les choses, que nous ne trouvions même rien à dire, n'a pas d'importance décisive et fait partie de l'hypothèse de travail: nous devons, nous, traverser cette impuissance-là et en témoigner, être assez libres que pour l'avouer, oser affirmer que nous *ne comprenons pas*, ou quelque chose d'analogue. Mais pas trop tôt! Il faut nous donner le temps de nous confronter, de nous exposer à la souffrance de l'autre, de ne pas nous en défendre, ni la rejeter, de laisser résonner en nous l'étrangeté, au lieu de l'éviter, de nous *familiariser*, oserai-je dire, avec elle. De vague, confuse, indéterminée, indifférente, l'étrangeté de l'autre doit se préciser, prendre un relief, s'incarner en quelque sorte face à notre compréhension et à notre incompréhension, notre volonté de comprendre, d'accueillir, d'aider, et notre incapacité à y parvenir adéquatement. Comprendre en vérité, c'est essayer de comprendre et tout autant y échouer, accepter d'y échouer; mais il faut aller jusqu'au bout de la tentative pour que l'autre accepte aussi d'être renvoyé à sa propre étrangeté, positivement autant que possible, en faisant le deuil de notre compréhension, en rebondissant sur notre étrangeté à nous.

A cette fin, nous disposons de l'outillage du langage qui nous est commun avec l'autre: ses mots et ses phrases s'inscrivent dans notre tête. Il y a évi-

demment un décalage entre ce qu'ils signifient pour lui et ce qu'ils signifient pour nous. Mais, sur la base du *commun dénominateur* que représente le langage comme outil, il faut jouer de ce décalage, amener l'autre, puisqu'on ne s'est pas bien compris, à dire autre chose. Pas tellement à mieux nous expliquer, à nous, ce qu'il avait énoncé d'abord trop obscurément, mais pour que, en s'adressant à nous, il le dise autrement à lui-même, se comprenne mieux ou continue alors à s'interroger. A l'école de l'autre, nous entrons ainsi nous-mêmes davantage dans l'étrangeté de son discours et lui laissons libre cours en tant que discordant du nôtre. (Ainsi, j'ai appris des toxicomanes que, quand ils me disaient: "Je n'ai rien pris", alors qu'à l'évidence ils étaient sous l'emprise du produit, ils ne mentaient pas, comme spontanément je l'aurais pensé. Ils me signifiaient à leur manière: "Je ne suis pas sujet de ce qui m'arrive: ce n'est pas moi qui ai pris du produit, c'est lui qui m'a pris." A défaut d'approuver, ce dont je me gardais, je me dispensais de moraliser et j'entrevois ce que la déclaration, fautive de mon point de vue, contenait de vérité sur la pathologie toxicomaniaque.)

Il y aurait tant à dire sur la communication partielle que permet le langage en tant qu'expression, que verbalisation des choses, les malentendus de toutes sortes que cela véhicule. Et dans le cadre d'un entretien thérapeutique, la médiation du langage ne porte évidemment pas sur le contenu des mots, le sens de l'énoncé. La compréhension inclut nécessairement une dimension affective dans le contact qui s'établit. Tout "appelant" veut, à travers les mots, appeler à l'aide. Et tout "écoutant", s'il s'est mis dans ce rôle, peut difficilement le tenir sans avoir pour cela des raisons et des motivations qui vont au-delà de la simple curiosité intellectuelle: un ressort intime le meut, un intérêt pour l'autre, pour soi à travers l'autre; et à chacun de l'élucider. Mais la compréhension à l'égard de l'autre dans ce genre de travail postule *une certaine sympathie*, compassion, bienveillance, ce qui fait que ce qui concerne l'autre souffrant nous concerne aussi et que nous désirons qu'il aille mieux et le lui exprimons de quelque façon. Je ne pense pas qu'il faille en avoir honte ou peur. Ici, je m'inspire plutôt de Ferenczi qui, à la fin de sa vie, requiert du psychanalyste une «authentique sympathie», une «bienveillance maternelle».

Sans entrer dans le conflit qui opposa à l'époque Ferenczi à Freud, sans porter d'appréciation sur les déviations qu'on reprocherait au premier, ou que d'aucuns se sont permises en se réclamant de lui, celui-ci me paraît rendre justice à une dimension d'humanité, de fraternité, oserai-je dire, qui relie le psychanalyste et son patient, l'écoutant et l'appelant. De part et d'autre de la barrière, nous appartenons à *la même condition humaine*, nous sommes faits de la même chair désirante et souffrante: solitaires et pourtant solidaires les uns des autres. On lit sous la plume du même Ferenczi — qui sollicite peut-être excessivement la générosité du psychanalyste et semble surévaluer son rôle et son pouvoir — bien des notations incisives et humoristiques sur la faillibilité et le ridicule de l'analyste, la nécessité 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 l'analyste de ses propres insuffisances serait bien, d'après Ferenczi, un facteur décisif pour l'aboutissement d'une cure. Je ne m'étendrai pas ici sur les équivoques et les erreurs auxquelles ces idées de Ferenczi pourraient conduire. J'en retiens l'impératif de ne pas se barricader derrière une façade de pseudo-neutralité, de descendre ou de se laisser déloger d'un piédestal d'infaillibilité et d'invulnérabilité sur lequel l'autre qui souffre n'a que trop tendance à nous placer : l'impératif donc de nous impliquer nous-mêmes tels que nous sommes, de ne pas dissimuler nos faiblesses, de nous montrer à visage découvert, et pas derrière un masque, fût-il celui du thérapeute!

**Remarque.** Les propos que je tiens s'appuient également sur mon expérience avec les toxicomanes dans le contexte d'une vie et d'une thérapie communautaires, avec la dimension de "convivance" qu'elles entraînent. L'ABC du métier réside dans l'articulation et l'alternance judicieuse de la distance et de la proximité. Il devient alors possible — pas toujours, bien sûr, mais à bien des moments — de travailler dans un climat où les uns et les autres, thérapeutes et résidents, comme nous nous nommons, communiquent et collaborent en partenaires, assez également. A tout bout de champ, les conflits éclatent, les affrontements entre résidents, entre ceux-ci et nous; le combat à l'intérieur d'eux-mêmes ne s'arrête jamais pour émerger de leur pathologie, mais cela n'empêche pas, en général, le respect et la cordialité dans les deux sens, et parfois des échanges très chaleureux.

Néanmoins, aussi loin qu'on veuille la pousser, la compréhension touche à des limites infranchissables. La première de ces limites, constitutive de toute responsabilité thérapeutique et qui s'apparente à l'interdit de l'inceste, s'impose à chacun d'entre nous : j'entends par là le clivage à sauvegarder rigoureusement entre soignants et soignés. Aucune confusion des rôles, aucun renversement des fonctions n'est admissible. De notre part, la déontologie suppose de ne pas dépendre de l'autre qui s'adresse à nous : nous n'avons pas à nous confier à lui, ni à lui faire part des répercussions intimes en nous de ce qu'il nous confie, des émotions, des déceptions, des espoirs qui sont les nôtres, peut-être à leur propos, mais qui ne les regardent pas. Quitte à gérer cela ailleurs avec qui est habilité. Nous n'avons pas à leur adresser, nous, une demande symétrique de la leur, ni à attendre d'eux une réciprocité. Nous sommes à leur service, il nous est interdit de nous servir d'eux. Mais, sans sortir du champ thérapeutique et de sa déontologie, nous butons sur l'impossibilité, au-delà d'un certain point qui tient à nous autant qu'à eux, de comprendre davantage... Alors, à moins de renoncer ou de tourner en rond, de recourir à des subterfuges ou à des compensations, il convient d'aller encore plus loin.

3. **Entendre.** Écouter ne suffit pas, comprendre non plus. Il s'agit d'entendre, de parvenir à entendre, — ce qui ne se commande pas et reste souvent hors de portée de notre attention ou de nos efforts à bien écouter et à bien comprendre ce qui nous est adressé. Cela ne revient pas à sous-estimer ou à escamoter les deux opérations antérieures : elles demeurent préalables ordinairement. Préalables dans le décours du temps sans doute, mais à chaque moment aussi. Il serait très présomptueux de vouloir en faire l'économie. Mais par ailleurs aussi, il arrive que nous écoutions sans comprendre et sans en-

tendre; que nous comprenions, mais que le prisme déformant de notre compréhension subjective nous empêche d'entendre vraiment le discours en ce que son étrangeté ne se calque pas sur ce que nous imaginons discerner.

Entendre, c'est ce à quoi s'exerce le psychanalyste; comme l'écrit Serge Leclair, pour reprendre une formulation parmi d'autres: «A l'écoute de son patient, il doit être attentif au désir inconscient qui se dit; c'est là le parti qu'il a pris en devenant psychanalyste: entendre autre chose que la seule signification des paroles qui sont prononcées et mettre en évidence l'ordre libidinal qu'elles manifestent (*Psychanalyser*, Paris, Collection Point, 1968, p. 10). Si, à la suite d'une démarche particulière incluant sa propre psychanalyse, le psychanalyste s'autorise à entendre ainsi, je ne crois pas qu'il ait à en revendiquer le monopole. Je ne veux pas dire par là que la pratique de la psychanalyse soit l'affaire de tout le monde indistinctement. Mais ce à quoi le psychanalyste s'adonne sur un mode spécifique d'entendre un sujet, met en évidence une donnée universelle et qui concerne tout le monde: depuis que l'homme parle, le discours de chacun ne se réduit pas à ce qu'il prononce explicitement; les mots veulent dire *plus et autre chose* que ce qu'ils disent. Il convient de lire ou d'entendre entre les lignes, et ce n'est jamais fini. Car si le langage coïncidait en quelque sorte avec ce qu'il entreprend de formuler, nous n'aurions très vite plus grand-chose à nous dire. Nous n'assisterions pas à ce va-et-vient, ce chassé-croisé incessant de questions et de réponses: de réponses qui ne répondent pas aux questions et de questions qui ne se satisfont pas des réponses, parce que les unes et les autres ne peuvent jamais enclorre ce qu'elles s'acharnent à cerner, ni n'atteignent ce qu'elles poursuivent, à savoir l'adéquation du langage et de la vérité.

La vérité nous demeure étrangère, nous vivons exilés hors d'elle, dépossédés d'elle. Nous ne pouvons nous arrêter de la chercher sans la trouver, sous peine de sombrer dans une léthargie mortelle. Là où nous nous persuadons ou feignons de nous l'approprier, nous nous trompons, et cette erreur se révèle meurtrière pour nous, car la vérité se venge cruellement de nos tentatives de la domestiquer: elle nous explose à la figure. C'est pourquoi, pas d'autre issue pour nous que de continuer à nous entendre et à nous parler sous forme fragmentaire, par approximations, en pointillés, sans jamais de point final, mais avec des points de suspension un peu partout...

Pour en revenir à notre tâche d'entendre l'autre, sa souffrance, son inadéquation, son aspiration à plus de vérité ou de bonheur, il nous revient, à travers et au-delà de son discours, de notre écoute et de notre compréhension limitées, d'ouvrir à la parole de l'autre, à son désir, *un espace de résonance* aussi large que possible, en sachant évidemment que notre capacité d'entendre n'est pas illimitée non plus. Elle sera cependant plus vaste à la mesure de notre renoncement à avoir prise sur l'autre, à en faire le bénéficiaire de notre écoute attentive, de notre compréhension englobante ou de notre aide généreuse!.. à la mesure du deuil que nous aurons fait de notre propension à réduire sa singularité, à annexer son étrangeté à la connaissance que nous en

aurions. Nous-mêmes, alors, nous entendrons mieux. Nous deviendrons plus libres d'entendre, d'inventer notre manière d'entendre singulièrement, débarrassés que nous serons de la volonté de bien entendre ou de la peur de mal entendre, affranchis de la soumission à un modèle comme du souci de la performance.

Alors aussi, nous entendrons autrement et d'autres choses. Il est malaisé d'en rendre compte: il s'agit bien d'un contenu décalé par rapport à ce que, à un premier degré, l'on écoute et l'on comprend, qui se profile derrière la cohérence et les incohérences du discours manifeste, comme en filigrane, mais qui se dérobe à une définition claire et distincte.

Dans l'approche qu'on peut en tenter, je vois deux méprises contre lesquelles mettre en garde. La première serait de croire que ce contenu décalé doublerait quasi mot à mot le discours manifeste, et que le psychanalyste, du fait d'un savoir particulier, le traduirait au fur et à mesure d'une langue dans une autre. Ce décodage systématique d'un discours qui aurait *un double sens accessible au seul psychanalyste*, participerait au fond d'une compréhension supérieure du psychisme de l'autre qui en évacuerait complètement l'étrangeté au regard de la super-compétence du super-spécialiste en psychologie que serait le psychanalyste... A côté de cette façon de majorer le savoir du psychanalyste, il y en aurait une autre qui lui attribuerait *comme un don de double vue*, d'intuition quasi divinatoire: sans n'avoir plus à tenir compte de ce que dit le patient ni n'avoir plus besoin de la médiation du langage, le psychanalyste percevrait à jour les secrets du psychisme de son patient comme à travers une boule de cristal. De part et d'autre, on lui prête illusoirement une maîtrise, soit qu'elle se réfère à une compétence exhaustive, soit qu'elle s'apparente à une discipline ésotérique ouvrant un accès direct à l'ineffable.

Pour ma part — je juge bon ici d'en faire état à la première personne —, dans l'exercice de la psychanalyse, je ne me considère ni comme un savant d'un genre particulier, ni comme un devin ou le dépositaire d'un savoir-pouvoir. Je reste soumis au langage, à l'opacité et aux aléas de celui-ci; le vrai sens, le sens à l'état pur de ce que me dit l'autre ne me saute pas aux yeux ou à l'esprit, pas plus qu'à n'importe qui. C'est plutôt quand et parce que j'ai renoncé à cette prétention d'en savoir plus et de pouvoir plus et mieux en dire, quand j'ai reconnu que, radicalement et absolument, ce qu'en sait et en dit l'autre *précède et fonde* du début à la fin ce que je peux en savoir et en dire, c'est alors que je me mets en position d'entendre. D'entendre: c'est-à-dire de me laisser traverser par l'étrangeté de l'autre et d'y faire écho de mon étrangeté à moi.

Je me situe, alors oui, au-delà et à côté de l'écoute et de la compréhension. Sans cesser d'écouter, je n'ai plus à m'y appliquer, à bien enregistrer le discours de l'autre et à le caser dans mon cerveau. Et je ne me préoccupe plus de comprendre, de rejoindre l'autre, de l'aider. Ce que je saisis désormais au vol de son discours, ce qui me fait "tilt" dans l'oreille, ne provient pas d'une habileté laborieusement conquise, mais d'une liberté, d'un consen-

tement à ce que l'étrangeté de l'autre ne cesse de m'échapper, — et que c'est bien ainsi — hors de toute programmation thérapeutique. Ce que je peux alors répercuter à l'autre de ce que j'en entends vise davantage à relancer et à interroger l'étrangeté qu'à la réduire ou à l'expliquer.

Il arrive, à partir de cette position de désintéressement ou de dépossession par rapport à un savoir défini ou à une efficacité mesurable, que j'entende quelque chose que le patient ne dit pas formellement, ne croit pas dire ou se refuse à dire, quelque chose que j'aurai à lui faire entendre d'in audible, d'*inouï* par lui jusqu'alors dans son propre discours. Mais, bien plus fréquemment, je suis placé dans une situation d'impuissance radicale, en ce sens que je continue d'entendre, mais ne sais plus du tout exactement ce que j'entends : le discours de mon patient résonne toujours à mon oreille, mais sa portée ou son contenu m'échappe pour une très large part. Soit que mon écoute soit relâchée, que j'aie perdu le fil, soit que ma compréhension s'avère insuffisante — et c'est toujours le cas, en fin de compte — à capter et à décrypter ce qui m'est adressé. Quitte à surmonter tout ce que cette situation comporte de désagréable pour moi (ennui, lassitude, anxiété, sentiment de totale inutilité), quitte à cultiver davantage une certaine forme d'humour et de détachement, je suis alors amené à me laisser surprendre en flagrant délit d'incapacité par rapport à ce que je suis censé exercer et, en même temps, en plein exercice de cette fonction de psychanalyste qu'il m'incombe essentiellement de soutenir : à savoir, me soumettre au discours du patient, à *son désir de se faire entendre à soi-même* au niveau de singularité où il n'a pas été entendu jadis et n'a donc pu se dire.

C'est là que, psychanalyste, je me veux et me retrouve, par ma seule présence consentante, pur garant et témoin de la primauté du sujet chez mon patient en train de se libérer de ce qui l'a emprisonné. En ce sens, mon imbécillité — le mot n'est pas trop fort — constitue le point de passage et d'appui obligé pour que l'étrangeté du patient puisse éclore et se formuler hors du discours à l'intérieur duquel elle s'est trouvée niée. Il importe, il faut absolument que l'accès du sujet à soi-même ne soit plus ni précédé ni dicté par la prétention chez quiconque d'un savoir antérieur ou supérieur. En me réduisant au silence et en acceptant d'y être réduit, je démens l'inéluçabilité de cette prétention et contribue ainsi à permettre au patient de parler en son propre nom. C'est bien là par ailleurs qu'opère le ressort premier et dernier de la démarche du psychanalysant, la demande que, même inconsciemment, il veut voir exaucée, le *moteur* qui le pousse à venir chez moi et à me parler plusieurs fois par semaine, pendant des mois et des années ; qu'il prenne la mesure ou non de mon inadéquation, il persiste à désirer être entendu par moi ; les limites de mon écoute et la défaillance de ma compréhension, bien évidentes pourtant, ne l'en dissuadent pas. Je ne cesse d'en ressentir une grande surprise ; au plus profond de moi, je demeure pénétré de mon inadéquation, mais je crois qu'il me revient de la supporter — avec une sérénité qui

n'exclut pas le doute et l'interrogation sur mes prises de position — tant que lui le supporte aussi, estimant y trouver un suffisant profit.

Il s'agira, pour le psychanalysant, d'aller au bout de son étrangeté face à la mienne, en ce que la mienne a d'irréductible et d'impénétrable à la sienne, d'aveugle, de sourde et d'impuissante à la relayer. Jusqu'à ce que mon étrangeté ne lui serve plus à explorer la sienne et qu'il n'éprouve plus le besoin de m'en parler pour se la dire. Il s'agira pour moi aussi de soutenir jusqu'au bout ce processus d'“étrangéisation”, de déliaison ou de libération, d'*analyse* de l'étrangeté du patient en confrontation à la mienne. Il s'agira de m'y prêter, de m'y offrir et d'y consentir dans une sorte de passivité active, mais sans abandon ni démission de la place où je me tiens, de ma responsabilité d'entendre, puis de me retirer lorsque le patient décidera de me quitter... Sans transiger sur mon désir d'avoir là-dedans mon mot à dire, d'advenir également moi-même à ma propre étrangeté, comme de laisser accéder l'autre à la sienne.

Ces dernières considérations sont marquées plus spécifiquement par ma pratique d'analyste, mais n'en jettent pas moins, je crois, un certain éclairage sur ce qu'il y a de plus constitutif et de plus indépassable à l'intérieur même de tout travail d'écoute: plus on cherche à rejoindre un autre ou à se laisser rejoindre par lui, plus on réalise que la rencontre, à son plus haut sommet d'intensité, prélude à un nouvel éloignement où chacun est rendu à sa solitude. Ce que la psychanalyse formalise selon un rituel particulier met en fin de compte en relief ce à quoi aboutit *toute relation* — amoureuse, amicale, sexuelle ou mystique — *que risque le sujet*: l'inéluctable altérité de l'autre à moi-même et de moi-même à l'autre. Les impasses auxquelles se heurte le sujet comme les illusions par lesquelles il tente d'y échapper procèdent du refus de cette vérité et en apportent la confirmation. C'est cette vérité aussi qui permet et qui justifie qu'on puisse en conséquence entendre quelqu'un épeler son étrangeté infiniment plus loin et plus longtemps qu'on est capable de l'écouter et de la comprendre.

Mais réellement entendre quelqu'un, se laisser traverser par la parole de l'autre, l'amener à déployer son étrangeté, cela ne peut pas signifier non plus, de la part de qui s'y adonne, la réduction ou l'abdication de qui il est lui-même, ni donc la renonciation à le manifester de quelque manière. Il importe au contraire que le patient, l'appelant, *rencontre* à un moment donné *un écho, une réponse ou une résistance* à son discours, sans quoi celui-ci tournerait assez rapidement en rond ou à vide, en soliloque répétitif, ou encore se diluerait ou s'épuiserait au sein d'une espèce de marécage où tout se confondrait dans l'indistinction et finalement l'indifférence... Du côté de l'écoutant, la priorité accordée au discours de l'appelant, la tolérance, la patience, l'abnégation dont il lui incombe d'user, toutes ces dispositions ne l'obligent pas à se muer en “tonneau des Danaïdes”, simple entonnoir, exutoire d'une espèce de flux qui s'écoulerait sans limite ni direction... De part et d'autre serait alors manquée la mise en relief de l'étrangeté, seule voie qui permette en définitive



à l'appelant d'arrêter positivement de parler et à nouveau de se retrouver seul, toujours aussi solitaire mais moins esseulé, supportant mieux ou moins mal sa solitude. C'est aussi la seule voie qui, à long terme surtout, maintient l'écoutant à la place qu'il a à tenir et lui évite de s'engloutir dans la pathologie de l'autre ou de la rejeter.

## Dire

J'en viendrai donc maintenant à ma deuxième séquence de trois termes, séquence ayant trait à l'énonciation de paroles par l'écoutant en rapport avec l'audition à laquelle il se prête des paroles de l'appelant. Il s'agira de: interroger, interpréter, intervenir. Encore une fois, pas question d'établir ici une suite chronologique fixe entre ces termes ou une échelle d'importance; mais je voudrais ici encore ébaucher en quoi l'ordre choisi peut signifier quelque chose de l'apparition et de la construction de l'étrangeté mutuelle des écoutants et des appelants. C'est dire que je me propose de relier entre elles les deux séquences avec leurs trois verbes: *interroger se rapportera à écouter, interpréter à comprendre, intervenir à entendre.*

Je tiens également à relever d'emblée que mon souci se démarquera d'une perspective qui viserait à assurer la meilleure correspondance possible entre ces opérations. Sans la mépriser, je reste méfiant envers ce qu'on pourrait appeler une pédagogie de la rencontre, de l'harmonisation entre la demande et l'offre, avec les risques de confusion et d'illusion qu'inclut la recherche prématurée d'une réciprocité rêvée, d'un ajustement, d'une adaptation de l'un à l'autre. Je m'efforcerais plutôt de penser et de formuler une sorte d'initiation à la défaillance, à la faillite, à la *faille* intrinsèque en fin de compte de la relation langagière, là où elle se creuse de l'instauration même de cette relation. Mon propos sera d'articuler comment, de s'être entendus et parlé, deux sujets peuvent — à un moindre coût de souffrance, de frustration, d'aliénation — cesser de s'entendre et de se parler: se quitter donc, sans trop de mal... Démarche de séparation qui doit normalement conclure les visites du psychanalysant à son psychanalyste! Mais cette séparation sur quoi débouche la communication, à quoi aussi elle doit viser, est déjà à l'oeuvre dès le début du recours au langage. Il importe que nous en prenions conscience, que nous en prenions la mesure le plus précisément possible. Car notre capacité d'écouter, de comprendre, d'entendre, sera corrélative à notre capacité d'interroger, d'interpréter, d'intervenir, et inversement. Même si l'objectif demeure de laisser prendre à l'autre sa parole propre, impossible de l'atteindre sans prendre, nous, la parole, la nôtre. Sans lui opposer la nôtre, oserais-je dire, sans tenter de faire de cette nécessité ou de cette fatalité un bénéfice, pour lui comme pour nous. Alors, dans la façon dont je vais essayer de différencier et d'articuler les trois fonctions d'élocution que je mets sous les verbes interroger, inter-

préter, intervenir, mon intention sera tout autant sinon plus de discerner comment deux sujets arrivent à se séparer que de voir comment ils parviennent à se rencontrer...

Sans doute faut-il qu'ils se rencontrent pour ensuite se séparer, mais il est encore plus impératif qu'ils puissent se séparer, pour que cette rencontre soit porteuse d'un avenir où chacun existe à part de l'autre et reste dès lors disposé à entrer à nouveau en relation avec quelqu'un d'autre. L'échange des paroles à travers le discours, son renouvellement, ne se soutiennent que du consentement à ce que personne n'ait le monopole du langage, et à ce que celui-ci ne demeure que le véhicule éphémère et déficient d'une autre vérité qui ne cesse de s'y dérober, lors même qu'elle s'y inscrit.

1. **Interroger.** Écouter quelqu'un imposera inévitablement de lui poser des questions. Sans doute, pour obtenir de lui, à un premier niveau, qu'il s'explique et nous explique mieux ce qu'il a dit, qu'il précise, complète, corrige ses propos. Mais l'intérêt n'est pas là: qu'il apporte une réponse aussi entière et claire que possible à notre question est une chose, une autre est que cette réponse qu'il donne relance son propre discours, ailleurs et plus loin qu'il ne l'avait d'abord pensé. Nous ne chercherons pas à obtenir une version de son discours qui nous permette de bien la retenir et de l'agencer dans notre cerveau. Nos questions manifesteront bien davantage notre étrangeté, notre ignorance ou notre *dépaysement*, notre absence de résonance face à ce qu'il nous dit.

Se répercutant là-dessus, le discours que nous souhaitons qu'il profère ne visera ni à la cohérence ni à l'exhaustivité, mais plutôt à l'expression de ce qui lui vient au fur et à mesure à l'esprit, en privilégiant l'inattendu (ce qu'il ne s'attendait absolument pas à dire), sans aucun souci de logique ou de convenance. C'est au fond ce que la psychanalyse préconise sous l'appellation d'association libre: le sujet se trouve amené à parler de lui-même tout autrement que sur le mode d'un discours élaboré et, ainsi, à laisser émerger des aspects inconnus de lui-même, à désenfouir une souffrance cachée. Tout écoutant peut s'inspirer, me semble-t-il, d'une telle préoccupation: nous avons à questionner l'autre, non pas tellement pour être, nous, mieux informés, pour en connaître davantage, mais plutôt de façon à libérer une parole qui n'a pas encore trouvé à se prononcer.

2. **Interpréter.** Interpréter le discours de l'autre représente un risque supplémentaire par rapport au seul souci de l'interroger. Il ne s'agit plus seulement, en s'y appuyant en quelque sorte, de le pousser à s'expliquer lui-même. En interprétant — et nous n'y échapperons pas! —, nous nous compromettons plus avant, nous nous engageons aussi dans ce qui ressemble davantage à une confrontation avec l'appelant. Peut-être dois-je préciser ici que je donne au verbe "interpréter" une acception assez large: je ne la limite pas à l'opération qui consisterait à fournir une explication ou une exégèse élaborée de

ce qu'a dit l'autre; j'y inclus toute prise de parole par quoi l'écouter réagit au discours de l'appelant en fonction, à la fois, du contenu de ce discours tel qu'il l'a enregistré et de la compréhension qu'il en a. Ce qui entraîne d'emblée *un écart* qu'il faut absolument ne pas masquer, mais au contraire mettre en relief et ne pas craindre même d'accentuer.

Ceci me paraît se vérifier en de multiples occurrences: que nous nous lançions dans un commentaire plus ou moins développé du discours de l'autre, que nous procédions à des rapprochements ou à des recoupements avec des propos tenus antérieurement par lui, que nous nous étendions assez longuement sur ce que nous croyons avoir compris ou que nous ne comprenons pas; ou, au contraire, que notre propre réaction se borne à ce que j'appellerais *une ponctuation*, comme c'est souvent le cas, brève dans sa forme, mais parfois assez décisive de par son impact, marquant l'intérêt et l'importance de ce qui vient selon nous d'être dit — formellement ou non, de façon plus ou moins allusive ou implicite —, ou aussi de ne pas être dit, de ce que l'autre n'ose peut-être *pas encore* dire.

En ce sens, l'interprétation peut également se présenter sous forme de question. A la différence d'une interrogation visant à obtenir un éclaircissement ou un complément d'information ("Qu'est-ce que vous voulez dire en disant cela?"), il y aura lieu de se centrer non sur l'énoncé mais sur l'énonciation et la démarche du sujet sous-jacente à son discours, et dès lors de questionner sur le mode du "pourquoi": "*Pourquoi* dites-vous ceci et ne dites-vous pas cela?" Ce dernier type de question est certes sous-tendu par la compréhension que nous avons ou non de ce qui vient d'être dit, ce dont nous ne devons pas craindre de faire état, tout en soulignant à l'occasion que c'est la nôtre et seulement la nôtre. Autant il importe d'oser émettre un point de vue propre, subjectif donc, sans se protéger derrière une neutralité de façade ou une soi-disant objectivité, autant il faut prendre distance d'avec toute prétention à détenir la vérité, et cela d'autant plus que l'autre a tendance à nous en créditer. Car cette vérité — et c'est ce dont nous avons à témoigner — n'est enclose ni dans le discours de l'autre, ni dans notre interprétation de ce discours. Et c'est bien là ce qui fonde, dans sa faillibilité même, notre liberté et notre responsabilité d'interpréter: la nécessité d'appeler cette vérité du sujet à se dire, *avec d'autres mots*, l'étrangeté par quoi elle échappe à tout savoir constitué.

Du point de vue de l'écouter, interpréter participe d'après moi du même registre que comprendre. J'ai montré plus haut comment la reconnaissance de notre étrangeté mutuelle passait par une exploration attentive du discours de l'autre autant que par l'acceptation qu'il restait irréductible à notre compréhension. Dans cette optique, interpréter impliquera, bien sûr, de partir de ce discours, mais aussi de le répercuter à notre manière. Non pas donc de le refléter ou de le reproduire selon une transcription aussi exacte ou une traduction aussi fidèle que possible: nous attesterons au contraire par là que ce discours nous a atteints, concernés, intéressés, mais comme *autre que le nôtre*,

autre que ce discours qu'à notre tour nous lui adressons — en tant que tel et non comme la réplique du sien.

Aussi bien, si en interprétant le discours de l'autre nous maintenons sa priorité autant que sa singularité, et marquons ainsi notre décision de respecter ces dernières, nous n'en affirmons pas moins l'originalité de notre discours propre par rapport au sien, l'originalité de notre lecture et de notre résonance. En sorte que la tâche d'interpréter ne se définira pas non plus en termes de compréhension parfaite et englobante, avec l'inconvénient, bien présent, sous couleur de soumission à ou d'alignement sur ce discours qu'on nous tient, d'en fait l'annexer, de le dominer, de le réduire au nôtre. Nous aurons plutôt à oser exprimer notre différence, quitte à ce que l'autre ressente cela comme, justement, *de l'incompréhension de notre part*. Et la pertinence de notre interprétation ne consistera pas d'abord dans la justesse de tel ou tel énoncé formulé à tel moment à telle personne selon une coïncidence bien calculée. Bien sûr, le contraire ne s'impose pas non plus: on ne dira pas n'importe quoi n'importe quand à n'importe qui! Mon propos est ici encore, au-delà d'une préoccupation de compétence, d'une volonté de maîtrise ou d'une peur de se tromper, d'appeler à une liberté ou à un détachement qui respecte la position singulière de chaque sujet: la dissymétrie foncière et la non réciprocité constitutive inhérentes à l'interlocution.

**3. Intervenir.** Je ne sais si le terme est bien choisi pour signifier l'opération ultime au niveau de l'énonciation à quoi aurait à se résoudre l'écouter envers l'appelant comme le psychanalyste vis-à-vis du psychanalysant. Le verbe a une connotation nettement plus active, plus "interventionniste" qu'interroger ou interpréter. Bien entendu, il ne comporte dans notre travail aucune "action" au sens courant du terme, action visant à modifier concrètement la situation de quiconque a recours à nous: voler par exemple à son secours dans la réalité ou lui rendre tel service pour l'aider à mieux s'en tirer... Pourtant, plus qu'au niveau de l'interrogation et de l'interprétation, et même si cela se traduit exclusivement sur un mode verbal, il s'agit à mes yeux d'*un acte*, d'une prise de position active où nous nous affirmons face à l'autre, toujours en référence à son discours mais dans la mise en évidence, éventuellement plus distante, plus critique et plus tranchée de notre point de vue propre, voire de notre désir propre, divergent, opposé à celui de notre interlocuteur. Façon aussi de "venir entre", de nous "entre-mettre" — mais sans complaisance! — en tiers entre l'énoncé et l'énonciateur, entre le discours et le sujet qui le tient, de relever, d'augmenter l'écart et d'y insérer du neuf, peut-être de nous inscrire en faux en vue d'une autre vérité...

En ce sens, intervenir, nous nous y exerçons depuis le début en offrant une médiation, un espace-temps qui amène l'autre à se dire à lui-même et, tout autant sinon plus, à supporter provisoirement de n'y pas parvenir. *En écoutant* le discours de l'autre, nous le laissons se prononcer, se dévider hors de celui-ci, et l'exprimer tout en cessant d'être lui. *En interrogeant* le discours

de l'autre, nous en relançons le cours dans une direction que le sujet n'avait pas prévue et qui peut le surprendre. *En comprenant* le discours de l'autre à notre façon, nous dissociions cet autre du discours qu'il nous tient, surtout dans la mesure où notre compréhension se révèle lacunaire (le discours de l'autre ne coïncide pas avec ce que nous en comprenons ou avec ce qu'il aurait voulu nous faire comprendre). *En interprétant* le discours de l'autre, en en produisant notre version, en y mettant notre grain de sel ou de sable, nous l'interrompons, nous introduisons une dissonance, un désaccord, dans ce qui serait, sans cela, un monologue du sujet avec lui-même, tendant à se recopier indéfiniment. *En entendant* le discours de l'autre, nous lui donnons de se déployer ailleurs et bien au-delà de ce qu'il avait d'abord l'intention de dire, ce qui mène ainsi le sujet en des contrées inconnues et inhospitalières de lui-même.

Intervenir — au sens que je confère à ce verbe — vient en dernier lieu, au terme en quelque sorte des cinq opérations préalables, et se situe à la fois dans leur prolongement et en rupture avec elles. Tout comme entendre présuppose ordinairement écouter et comprendre, pour se situer cependant à un autre niveau, au-delà et à côté, j'avancerai qu'intervenir de façon plus spécifique correspond à une phase ultérieure ou ultime par rapport à écouter/interroger et comprendre/interpréter; car l'acte posé alors par l'écouterant marque et signifie en dernier ressort son étrangeté par rapport à l'appelant et renvoie celui-ci à la sienne. Mais, en même temps, tout comme nous pouvons entendre quelqu'un sans l'avoir complètement écouté ni compris, il nous arrive de devoir intervenir sans nécessairement avoir achevé d'interroger ou d'interpréter, si ce que nous entendons nous y invite ou nous y oblige.

Je maintiens pourtant que la seule opération préalable à intervenir demeure entendre: se mettre en position et décider d'entendre l'autre jusqu'au bout; enfin, jusqu'au bout de ce qui se prononce de lui à nos oreilles. Cela sans préjugés (ou dans l'absence la plus délibérée de préjugés), avec la conviction de la singularité radicale de ce discours et la décision de respecter cette singularité, de lui faire droit, de permettre qu'elle se dise. Un tel comportement, une telle *volonté* de conférer la priorité au discours de l'autre va évidemment de pair avec un renoncement de notre part à le soumettre à nos catégories, à notre vision du "bien" en général ou de son bien en particulier... Donc — et ce n'est pas aussi facile que nous pourrions le croire —, nous avons à nous garder sévèrement de toute tendance à moraliser, à enrégimenter l'autre, à l'obliger de s'aligner. Ne sous-estimons pas le pouvoir (et la tentation d'en abuser) d'intervenir de façon prématurée et aussi plus contraignante que nous l'imaginons, justement parce que nous nous mettons et sommes mis par l'autre dans la position d'entendre et de répondre bien au-delà de ce dont, écoutant comme appelant, nous avons conscience et perception. Ce qui nous pousse à intervenir mal à propos, ou plutôt ce qui précipite ou au contraire paralyse notre capacité d'intervenir à bon escient, c'est presque toujours une certaine compréhension de l'autre à travers *le prisme déformant de notre sensi-*

*bilité à nous.* D'une part, nous ne lui permettons pas, nous l'empêchons même de développer son propre discours, surtout s'il nous dérange, nous inquiète ou suscite de notre part quelque processus de défense; d'autre part, nous nous dépêchons de mettre en marche (beaucoup trop vite!) notre propre contre-offensive en vue d'un bien de l'autre selon la vision que nous en avons.

En formulant ces réflexions, je ne voudrais pas sembler non plus enfermer les écoutants dans un réseau ou un étai de précautions indéfinies, d'hésitations et de scrupules avant d'oser intervenir. Pour le peu que j'en sais, beaucoup de personnes qui en écoutent d'autres, plutôt que d'avoir la tentation d'intervenir trop tôt et trop fort, éprouvent, face à l'irruption brutale de la souffrance des gens, un sentiment d'impuissance et d'écrasement qui aurait pour effet assez souvent de les décourager d'intervenir. Je pense que cette attitude trouve son origine dans une propension encore excessive à savoir et à vouloir le bien de l'autre à sa place. Propension dont bien sûr on se défend, et contrariée aussi par le déferlement de la triste réalité... Mais cette attitude peut-être trop défensive constitue elle-même un frein à une intervention possible et souhaitable.

En fait, tout autant que de la propension à bien faire ou dire, il me paraît indispensable de se débarrasser de la peur de mal faire ou de mal dire, de l'impression plus ou moins paralysante de ne pouvoir rien faire ou dire, qui ne sont que l'envers de la première. Nous accèderons alors à cette liberté de nous autoriser à dire à l'autre ce que nous pensons de ce qu'il a dit et à lui faire part ainsi, à *partir de qui nous sommes*, chacun, chacune, de ce que nous désirons, nous, qu'il devienne: l'appeler à explorer plus avant sa propre étrangeté! J'ose même avancer que notre "autorité" sera d'autant plus judicieuse et effective que nous ne la justifierons pas d'une autorité supérieure et que nous accepterons et signifierons en même temps la singularité, la relativité et la faillibilité de la position que nous prenons.

Bien sûr, nous pouvons toujours nous tromper, nous courons toujours le risque d'être inopérant, "à côté de la plaque", de provoquer l'effet inverse de ce que nous recherchons, etc. L'important, le décisif n'est pas là: nous ne devons pas nous obnubiler sur la pertinence intrinsèque de ce que nous formulons, mais bien nous interroger sans cesse sur ce que nous mettons de nous-mêmes dans notre façon d'intervenir: l'objectif demeurant d'aider l'autre à accéder à soi-même face à nous, éventuellement contre nous, en fin de compte indépendamment de nous, — mais en étant qui nous sommes, autres, donc nécessairement aussi limités, décevants, superflus, bons à *rien* de son point de vue, personnes dont il a avantage à se passer à un moment donné!

En ce sens, il est heureux, il est indispensable que nous soyons dépourvus radicalement du savoir et du pouvoir que l'autre tend à nous attribuer concernant son bien, parce que, si nous en étions pourvus, il cesserait d'exister comme sujet. Ce serait le pire malheur qui puisse lui arriver, ainsi qu'à nous! Mais, certes, pour que lui comme nous réalisons ce bonheur si contraire à

nos envies spontanées, infantiles, il nous faut nous engager et persévérer sur la voie de l'apprentissage jamais terminé d'une lucidité plus intransigeante et d'un détachement plus serein par rapport à un résultat visé, sans nous départir de notre passion de poursuivre une vérité insaisissable.

Cette référence à la vérité singulière du sujet, allant de pair avec notre dépossession assumée de savoir/pouvoir son bien en conformité à un bien en soi, nous autorisera, en certaines circonstances, à intervenir de façon autoritaire, voire arbitraire ou fantaisiste selon des critères communs. Impossible a priori de circonscrire le champ de telles interventions ni d'en garantir l'opportunité. Au moment même où elles sont posées, elles cristallisent et précipitent en quelque sorte la révélation par la parole d'une vérité d'un sujet à un autre, dans le contexte, même très fugace, de tel échange ou de telle communication. Forts alors d'une conviction et d'une intuition qui nous sont propres et nous paraissent justes à cet instant, nous pouvons décider, par exemple, d'approuver, de soutenir, d'encourager le sujet à propos de tel acte qu'il pose ou de tel discours qu'il énonce. Ou, au contraire, nous pouvons le désapprouver, le dissuader, voire lui interdire quelque chose que nous estimons indigne de lui en tant que sujet.

Au risque de sembler me contredire et de ne pas parvenir à en rendre compte assez clairement, je voudrais tenter de montrer en quoi **l'interdit** comme forme extrême de l'intervention relève de notre responsabilité d'écouter. Encore convient-il que je délimite assez précisément les conditions qui légitiment selon moi son application et aussi le contenu que j'y mets.

Dans le champ de l'écoute qui est le nôtre, où il s'agit d'entendre la détresse d'une personne se confiant à une autre personne supposée qualifiée pour cela (qu'elle soit mandatée ou non par une institution), la capacité et l'autorisation qu'on s'accorde d'intervenir me paraissent d'abord fonction de la demande qui nous est adressée. Ou encore, l'intervention — y compris l'interdit — sera d'autant plus autorisée, et elle pourra se mettre en oeuvre de façon d'autant moins abusive, que l'autre nous y habilite et qu'il est seul à le pouvoir. Ceci exclut à mes yeux toute obligation ou contrainte extérieure, de type juridique par exemple: personne ne peut, n'a le droit ou la capacité de forcer personne à parler de soi.

Mais la demande de l'autre ne suffit pas comme telle à fonder notre intervention: d'une part, il arrive que l'autre nous mette dans un statut d'omniscience/omnipotence que nous devons refuser d'endosser, parce qu'il est insoutenable de notre part et/ou parce qu'il entraînerait l'abdication par l'autre de sa dignité de sujet; d'autre part, nous avons à définir les limites à l'intérieur desquelles nous acceptons et décidons d'intervenir: limites de notre disponibilité, limites de la compétence que nous nous attribuons, de l'investissement que nous consentons ou non dans telle tâche, et limites de l'éthique que nous nous fixons. Éthique dictée, on l'aura remarqué tout au long de cet exposé, par le respect de l'autre et, corrélativement, par le respect

que chacun/chacune de nous se doit à lui-même, la prise en compte de notre capacité et de notre incapacité à intervenir, de notre désir de dire ceci ou cela à *tel* autre à *tel* moment de son existence, de la nôtre, en *tel* point de rencontre entre cet autre et nous.

Ce désir, voire cet impératif de dire inclura en certaines occurrences celui d'interdire, d'oser interdire! J'y reviens, mais maintenant quant à son contenu: de parole essentiellement. Il ne s'agit pas d'empêcher activement quelqu'un de faire quelque chose de répréhensible, mais de lui dire qu'*entre lui et tel aspect ou telle expression de lui*, nous nions ou refusons la confusion. Pour procéder à une telle interdiction, je tiens qu'au préalable nous observions nous-mêmes un interdit qui nous concerne d'abord: nous nous sommes mis dans la position de dire et de tenir qu'*entre l'autre et nous*, nous refusons aussi la confusion, sous toutes ses formes: indifférence, complaisance, complicité..., enfin, toute forme de fusion ou de dilution de nous avec l'autre, comme de domination de nous sur l'autre ou de l'autre sur nous. Moyennant quoi, nous serons amenés à interdire, à devoir interdire même, en fonction de la responsabilité qui nous incombe, à surmonter aussi les peurs et les réticences en nous de formuler l'interdit. En sachant bien que l'enjeu fondamental n'est pas que l'autre ne fasse pas ce que nous lui interdisons, mais qu'il entende que nous l'interdisons, même si lui ne le comprend pas, ni ne l'approuve.

**Remarque illustrative.** Pour illustrer mon point de vue, je ferai encore une fois appel à ma pratique avec les toxicomanes au centre du Solbosch. Il s'agit de l'interdit du produit toxique, formulé d'emblée au candidat résident, interdit que l'équipe articule avec tout un travail thérapeutique de longue haleine. Si je l'évoque, c'est parce que je le juge exemplaire, nous montrant jusqu'où peut et doit, en telle ou telle occurrence, aller l'affirmation par le thérapeute de sa non correspondance à l'attente de l'autre.

En heurtant ainsi de front la sensibilité du toxicomane, en refusant un fonctionnement très ancré, en n'entérinant pas sa propension irrépressible à consommer son produit, l'équipe poursuit un objectif clinique et obéit à un impératif éthique: pour arriver à écouter, comprendre, entendre le sujet toxicomane, pour l'appeler à se laisser écouter, comprendre, entendre en prenant la parole sur lui-même, l'équipe estime impératif de *dire* une coupure nette entre le toxicomane et sa prise de produit, si massif et insurmontable que se donne à voir le symptôme. *Le sujet est en vérité autre* — et le thérapeute le soutient — que celui qu'il pense et dit être, que ce à quoi il se réduit: "toxicomane". Il est donc invité fermement à renoncer à cette pseudo-identité ou fatalité et à investiguer son étrangeté.

Par ailleurs, et je crois qu'il convient de le reconnaître avec sincérité et sans fausse honte, l'interdit de prendre du produit a aussi pour fonction de marquer une limite à la capacité et à la tolérance de l'équipe: elle n'est pas prête, et elle le dit, à travailler et à vivre dans un cadre communautaire, à longueur de journées, de semaines, de mois et d'années, avec des gens qui, tout en prétendant se soigner, resteraient de façon chronique sous l'emprise du produit; elle éprouverait le sentiment de perdre alors son temps et son énergie.

Par contre, l'équipe n'exige naturellement pas que le toxicomane cesse sur le champ, par on ne sait quel coup de baguette magique, d'être toxicomane; l'équipe supporte donc — et cela fait partie de sa déontologie — des "rechutes" innombrables, qui s'in-



tègrent d'ailleurs au cheminement thérapeutique singulier de chaque résident (pour peu qu'il s'accroche!). Elle les supporte à condition que ces "rechutes" soient qualifiées, reconnues et gérées en tant que transgressions de l'interdit. Avec les aléas et les avatars que cette pratique comporte...

On peut évidemment discuter d'une telle prise de position, la juger trop restrictive, déplorer qu'elle n'atteigne ainsi qu'un trop petit nombre de toxicomanes, mettre en cause le caractère excessif de l'exigence ou son insuffisante efficacité. Et envisager d'autres modes d'intervention thérapeutique. De toute façon, il n'y a pas de modèle unique ni de pratique incontestable. Il n'y a pas de salut dont les uns seraient les auteurs souverains et tous les autres les bénéficiaires comblés...

∞ ∞

En guise de conclusion, je terminerai en disant que, dans la situation à laquelle nous sommes tous confrontés comme écoutants, notre mission d'entendre l'autre inclut l'impératif d'intervenir (voire d'interdire), de façon à rappeler en fin de compte à cet autre que notre solidarité avec lui a une fin, et à le renvoyer à sa propre étrangeté et nous à la nôtre. A la rencontre succède la séparation, à la parole, le silence. Et ce n'est que du deuil d'en dire/faire plus et mieux que resurgira en nous, demain, l'élan de poursuivre et de renouveler, d'entendre à nouveau, de façon nouvelle, d'autres qui nous parleront encore.