

PSYCHOANALYSE

11



Garant

ECOLE BELGE DE PSYCHANALYSE BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHOANALYSE

PSYCHOANALYSE

Revue de l'Ecole Belge
de Psychoanalyse

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 adresser à:

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

Correspondentieadres:

Psychoanalyse
Zennelaan, 35
B-1800 Vilvoorde
(België)

Le Conseil de Rédaction demande aux auteurs de fournir deux copies de leur texte accompagnées d'une disquette, ainsi qu'un résumé de quinze lignes maximum. 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.

De Redactieraad vraagt aan de auteurs steeds twee kopieën van hun tekst samen met een diskette en een samenvatting van maximum vijftien regels 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, publikatiedatum en pagina): deze gegevens verwijzen zo naar de bibliografie op het einde van het artikel.

Conditions d'abonnement:

(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 comporte
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.

© 1997

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 90-5350-653-5

La réalisation de la couverture est
de Francis MARTENS.De omslag werd ontworpen door
Francis MARTENS.

PSYCHOANALYSE 11

1997

Contenu - Inhoud

Editorial	5
Editoriaal	7
Onbewuste verleiding, gesuggereerd onbewuste Enkele bedenkingen bij Tausk en Ferenczi <i>J. Florence</i>	9
Sur les prémisses de Lacan: manifestation et retrait de l'inconscient dans la pulsion, la représentation et l'affect <i>R. Bernet</i>	27
Waan, autobiografie en theorie Schreber, Freud en de hypnose rond 1893 <i>D. Devreese</i>	45
L'hypnose dans la cure psychanalytique <i>F. Van Coillie</i>	71
Qu'advient-il d'Hamlet en psychanalyse? <i>J. Cambien</i>	93
Les trois temps de l'éthique hamlétienne: le deuil, le désir et l'amour du prochain <i>H. de Le Court</i>	111
A propos du secret <i>J. Florence</i>	135

Effets inconscients du traumatisme de l'inceste sur les intervenants psycho-médico-sociaux <i>F. Henryon</i>	143
Psychoanalyse en handicap <i>M. Mannoni</i>	161
Mental handicap: a dark continent <i>J. De Groef</i>	167
De vlucht in het vergeten <i>J. Deknudt</i>	179
Annonces - Aankondigingen	183

Editorial

Que pourrait être une «psychanalyse appliquée»? Ce serait «appliquer», à une réalité humaine quelconque, le savoir psychanalytique, — savoir qui donnerait à cette réalité l'explication ou la signification qui lui manque. Est-ce donc ainsi que nous procédons dans la cure avec le sujet qui parle: en lui apportant le savoir qui lui manque? Avons-nous l'explication de sa souffrance? Lui appliquons-nous la théorie psychanalytique? Non, évidemment. De façon plus générale, comment dès lors envisager les rapports entre l'œuvre d'art, la philosophie, la religion, la vie d'un homme comme œuvre, et la psychanalyse, en restant à la place spécifique qui est la nôtre dans la cure et dans notre rapport particulier à la théorie? Le but que nous nous assignons est de permettre au sujet engagé dans la parole de se confronter à la question de sa vérité dans son rapport à l'Autre; et ce qui nous y autorise, c'est essentiellement de nous être formés à l'ignorance de nous-mêmes. Le problème qui se pose est alors le suivant: comment aborder la question de la vérité d'une œuvre d'art ou de la vérité d'une vie sans exporter tel quel notre savoir supposé en dehors de la cure, sans réduire l'œuvre à nos prémisses, aux seules fins de justifier la théorie?

Je vois deux rapports possibles entre la psychanalyse et l'œuvre créée, deux versants de la même démarche.

D'abord, le psychanalyste, s'étant laissé prendre par l'appel de ses sens, peut faire entendre dans l'œuvre ou la vie la parole muette, celle qui témoigne dans le détail insignifiant de ce qui s'y manifeste de l'Autre. A ce titre, le fil de l'interprétation psychanalytique s'ajoute aux autres lectures possibles et doit se tisser avec elles, l'œuvre accomplissant ainsi singulièrement son effet esthétique. L'œuvre précède toujours l'analyse qu'on en fait; elle se suffit à elle-même dans son explication, — le lecteur et l'analyste venant uniquement en déployer les ressorts de beauté. En tant qu'œuvre, son mystère reste entier, aucune explication ne venant l'achever. Toute explication risquerait d'ailleurs de l'«achever» bel et bien...

Ensuite, l'œuvre et l'acte créateur qui la produit peuvent être, pour le psychanalyste, un éclairage nouveau de la théorie elle-même. En effet, l'inconscient

est à l'œuvre dans l'acte créateur comme dans le rêve et le mot d'esprit. Le poète a pensé et a dit avant nous l'énigme de l'âme humaine.

«Une œuvre d'art, une religion, une philosophie ne sauraient être comprises comme des psychonévroses réussies. Car, ainsi que Freud l'a souligné, c'est la psychonévrose qui doit être comprise comme œuvre d'art, comme religion, comme philosophie manquées.»¹ Les œuvres d'art réussies peuvent nous éclairer sur les aléas de la cure et enrichir la théorie qui nous en détache. Si la séduction, le traumatisme, l'hypnose, le secret, sont des passages obligés pour notre œuvre théorique et nous renvoient presque immédiatement à la cure, le destin d'Hamlet, le silence du handicapé mental, le texte philosophique, la vie de Schreber, par le mystère de leur esthétique, illuminent nos points aveugles théoriques d'un effet de symbolisation d'après-coup, pour autant néanmoins que nous nous laissions étonner par eux en reconnaissant notre dette. «La reconnaissance que nous avons envers l'artiste ne s'adresse-t-elle pas à sa faculté de nous faire reconnaître le point d'altérité, radicalement invisible à tout savoir, qui est fondateur de ce que nous appelons notre existence? La dette que nous avons envers lui tient à ce que, ayant su payer le prix pour nous faire accéder à l'invisible, à l'inouï, à l'immatériel, il nous rappelle que ce prix, nous avons, à notre tour, à le payer pour accéder à notre triple incognito.»²

On doit à Herman Piron de remarquables contributions sur Jérôme Bosch et sur Breughel, ainsi qu'une étude fouillée de la vie et de l'œuvre de ce génie précoce qu'était James Ensor; ce dernier, à vingt-huit ans, un an après la mort de son père, entame son chef d'œuvre *L'entrée du Christ à Bruxelles* et voit tarir progressivement la source de son inspiration créatrice. Herman Piron vient de nous quitter. Il a été l'un des fondateurs de l'École Belge de Psychanalyse. Nos écrits d'aujourd'hui seront pour lui un hommage, lui qui avait depuis longtemps soutenu ce rapport difficile entre l'expérience de la cure, la théorie psychanalytique et l'œuvre d'art.

Bernard Robinson

1) P. Kaufmann.

2) A. Didier-Weill.

Editoriaal

Wat zou een «toegepaste psychoanalyse» kunnen zijn? Dat zou «het toepassen» zijn van het psychoanalytisch weten op om het even welke menselijke realiteit, een weten dat aan die realiteit de verklaring of de betekenis zou geven die haar ontbreekt. Gaan wij op deze manier in de kuur te werk met het subject dat spreekt, door aan dat subject het weten te schenken dat hem ontbreekt? Hebben wij de verklaring voor zijn lijden? Passen wij de psychoanalytische theorie op hem toe? Natuurlijk niet. Maar hoe moeten we dan de relaties zien tussen het kunstwerk, de filosofie, de religie, het leven van een mens als oeuvre en de psychoanalyse, op de specifieke plaats blijvend die de onze is in de kuur en dit overeenkomstig onze bijzondere verhouding tot de theorie? Wij willen het in het spreken geëngageerde subject toelaten zich te confronteren met de vraag van zijn waarheid in zijn verhouding tot de Ander. Wat ons er toe machtigt is voornamelijk dat wij gevormd zijn tot onwetendheid van onszelf. Maar hoe moeten we de vraag van de waarheid van een kunstwerk of van een leven aansnijden zonder ons voorondersteld weten buiten de kuur te exporteren, zonder het werk te herleiden tot onze premissen met als enige bedoeling om de theorie te rechtvaardigen?

Ik zie twee mogelijke verhoudingen tussen de psychoanalyse en het gecreëerde werk, twee kanten van dezelfde medaille.

In de eerste plaats kan de psychoanalyticus die zich heeft laten grijpen door het appel van zijn zintuigen, in het oeuvre of het leven het stomme spreken laten beluisteren, dat in het onbetekenend detail getuigt van datgene dat er zich in manifesteert van de Ander. In die hoedanigheid sluit de draad van de psychoanalytische interpretatie aan bij andere mogelijke lezingen en moet zij ermee verweven worden, op deze manier brengt het oeuvre eigenaardig zijn esthetisch effect ten uitvoer. Het oeuvre gaat altijd vooraf aan de analyse die men ervan maakt. Het heeft genoeg aan zichzelf in zijn verklaring, maar niet in zijn effect, de lezer en de analyst ontvouwen zodoende de drijfveren van de schoonheid. Als oeuvre blijft zijn mysterie onaangetast, geen enkele verklaring kan het opheffen. Iedere verklaring loopt het risico het mysterie te vernietigen.

In de tweede plaats kunnen het oeuvre en de creatieve akt die het voortbrengt voor de psychoanalyticus een nieuw licht werpen op de theorie zelf. Immers het onbewuste is net als in de droom en de grap ook aan het werk in de creatieve akt. De dichter heeft voor ons het raadsel van de menselijke ziel gedacht en uitgedrukt. «Een kunstwerk, een religie, een filosofie mogen niet begrepen worden als geslaagde psychoneurosen. Want — en Freud heeft dat onderlijnd — het is de psychoneurose die moet begrepen worden als mislukt kunstwerk, een mislukte religie, een mislukte filosofie.»¹ De geslaagde kunstwerken kunnen ons iets leren over de wisselvaligheden van de kuur en de theorie die er ons van losmaakt verrijken. Wanneer de verleiding, het traumatisme, de hypnose, het geheim verplichte passages zijn voor ons theoretisch werk en ons bijna onmiddellijk verwijzen naar de kuur, dan verlichten het lot van Hamlet, het zwijgen van de mentaal gehandicapte, de filosofische tekst, het leven van Schreber door het mysterie van hun esthetiek onze theoretische blinde vlekken via het effect van een nachträgliche symbolisatie, inzoverre we — onze schuld erkennend — ons door hen laten verrassen. «Verwijst de erkenning die we de kunstenaar verplicht zijn niet naar zijn vermogen om ons de alteriteit te laten zien, die radicaal onzichtbaar is voor ieder weten en die de grondslag vormt van wat we ons bestaan noemen? De schuld die we hem verplicht zijn houdt verband met het feit dat hij er ons aan herinnert dat de prijs die hij heeft moeten betalen om ons toegang te verlenen tot het onzichtbare, het ongehoorde, het immateriële, op onze beurt moet betaald worden om toegang te krijgen tot ons drievoudig incognito.»²

Aan Herman Piron danken we de bijdragen over Bosch en Breughel en een grondige studie over het leven en het werk van het vroegrijpe genie, James Ensor, die op 28-jarige leeftijd, een jaar na de dood van zijn vader, begint aan zijn meesterwerk *De intocht van Christus in Brussel* en progressief de bron van zijn creatieve inspiratie uitput. Herman Piron is zopas overleden. Hij is één van de stichters van de Belgische School voor Psychoanalyse geweest. Deze teksten zijn een hulde aan hem die sinds zeer lang die moeilijke verhouding tussen de ervaring van de kuur, de psychoanalytische theorie en het kunstwerk gedragen heeft.

Bernard Robinson

1) P. Kaufmann.

2) A. Didier-Weill.

Onbewuste verleiding, gesuggereerd onbewuste

Enkele bedenkingen bij Tausk en Ferenczi

Jean Florence

Samenvatting

Centraal in dit essay staat de interessante gedachte van Ferenczi, dat niet de persoonlijke ervaringen, maar vooral de suggesties (van de ouders/opvoeders) het psychisch leven constitueren. Elk op hun manier hebben zowel Ferenczi als Tausk — in het voetspoor van Freuds *Massenpsychologie en Ik-Analyse* — zich vastgebeten in deze recent door Laplanche, Roustang, Aulagnier en Schneider geactualiseerde problematiek van de samenhang tussen de suggestie en de onbewuste verleiding, zowel binnen de psychoanalytische praxis als er buiten in de opvoedingspraktijk.

Op grond van deze samenhang bestaat het probleem van het kind er volgens hen niet in zich te openen voor de van buiten komende prikkels (suggesties) van de almachtige en alwetende ouders/opvoeders, maar zich daarvoor te sluiten, d.w.z. een «binnen», een «ik» te ontwikkelen als een dam tegen het gevaar van de verleiding door de agressie en «passies» van de volwassene. In het kader van deze opmerkelijke omkering van de cartesiaanse problematiek van de brug tussen het gesloten cogito en de wereld, de ander en vanuit een theorie van de psychische oorsprongen bestaat de beste strategie om dat «ik» te ontwikkelen volgens Ferenczi en Tausk in de leugen. Door de gelukte leugen vermag het kind immers een gat te slaan in zijn fantasma van de alwetendheid en de almacht van de ouder/opvoeder en daarmee ook in de kracht van de suggestibiliteit die van hen uitgaat.

Dit heeft directe repercussies voor de analytische praktijk meer bepaald voor de analyticus zelf, die de suggestieve functie van de therapeutische «verhouding» en de daarmee verbonden verleiding niet mag ontkennen, op gevaar af deze «verhouding» zelf onbezonnen te laten ageren.

Tenslotte opent deze problematiek volgens hen nieuwe perspectieven zowel voor de «genese» van de psychose, waarbij uitgerekend die van de wereld en de ander «afgescheiden» subjectiviteit niet tot stand komt.

Résumé

Cet essai s'articule autour d'une intéressante idée de Ferenczi: ce ne sont pas des expériences personnelles, mais surtout des suggestions (de la part des parents/éducateurs) qui constituent la vie psychique.

Partant sur les traces de Psychologie de masses et analyse du moi de Freud, Ferenczi comme Tausk — chacun à sa manière — se sont attelés à ce lien entre suggestion et séduction inconsciente au sein même de la praxis psychanalytique, tout comme en dehors d'elle, dans la pratique éducative. Cette problématique a été récemment réactualisée par Laplanche, Roustang, Aulagnier et Schneider.

Partant de ce lien, le problème qui se pose à l'enfant est, selon eux, non pas de s'ouvrir aux excitations des objets parentaux, mais de pouvoir se clore, de former un dedans, un moi, un soi, comme barrage contre le danger de séduction par l'agression et les «passions» des adultes.

Dans le cadre de ce renversement remarquable de perspective et d'une théorie des origines psychiques, Ferenczi et Tausk affirment que la meilleure stratégie pour développer ce moi consiste dans le mensonge. Par le mensonge réussi, l'enfant parvient à ouvrir une brèche dans son fantasme de l'omniscience et de l'omnipotence du parent/éducateur ainsi que dans la force de la suggestibilité émanant de lui.

Ceci entraîne des répercussions directes pour la pratique psychanalytique, et plus précisément pour l'analyste, qui ne peut dénier la fonction suggestive de la «relation» thérapeutique et la séduction qui y est liée sous peine de laisser agir cette «relation» à son insu. Enfin, cette problématique ouvre également de nouvelles perspectives sur la «genèse» de la psychose, dans laquelle précisément cette subjectivité «dégagée» du monde et de l'autre n'arrive pas à s'instaurer.

Motto

Ferenczi: «Het zijn niet de persoonlijke ervaringen, maar vooral de suggesties die het psychisch leven constitueren.» (IV, 311)

Tausk: «Samen met de taal krijgt het kind ook de gedachten van de anderen...» (Fr. vertal, 195)

Lacan: «De exterioriteit van het symbolische ten opzichte van de mens is de notie zelf van het onbewuste.» (*Écrits*, 469)

Laplanche: «Voor het kleine kind is het probleem om zich naar de wereld toe te openen een vals probleem, [...] het enige probleem zal er veeleer in bestaan zich (van de wereld) af te sluiten door een zelf of een ik tot stand te brengen.» (*Nouveaux fondements*, 93)

*

Mijn uiteenzetting is gebaseerd op de citaten die ik zopas kom voor te lezen. De psychoanalyticus is, zo zegt men, een *gevaarlijk* wezen. Want welke zijn deugden ook mogen zijn, eerlijkheid, oprechtheid, intelligentie en tact... toch trekt hij door bijzonder gevaarlijke plaatsen en kan hij niet ontkennen met springstof om te gaan door het gesproken woord ernstig te nemen. Juist om die reden durfde Lacan stellen dat «de analyticus een afschuw heeft van zijn act» en dat het er hem moet om gaan zich niet al te zeer tegen die afschuw te verdedigen. Freud schrok er van zijn kant niet voor terug om de onderwereld op te roepen, wanneer hij de plaatsen ter sprake bracht die hij exploreerde, of van brand te gewagen, wanneer hij de risico's van de overdracht ter sprake bracht.

Er zijn vandaag heel wat min of meer kwaadwillige critici die er slechts in geïnteresseerd zijn om de analyticus als een verleider of als een duivelse hypnotiseur af te schilderen.

De organisatoren van dit colloquium zijn evenwel voor dit probleem niet gezwich en hebben ons de twijfelachtige eer gegund om in deze hellevaart te opereren. Ik ben hen daar dankbaar voor, maar ik waag mij aan dit avontuur evenwel niet zonder een talisman: ik begeef er mij niet alleen in, en nodig U uit mij hierin te volgen, in de voetsporen van analytici die na Freud de moed gehad hebben om deze realiteiten recht in de ogen te kijken.

Echt over de psychoanalyse spreken betekent dat men altijd weer opnieuw naar haar *oorsprongen* terugkeert, dat wil zeggen naar haar nooit voltooide discussie met de praktijken van de suggestie, de oudste vormen van geneeskunde. Wij mogen, op gevaar af ze onbezonnen te laten *ageren*, de suggestieve functie van de *therapeutische «verhouding»* niet ontkennen, noch het moeilijk in te schatten aandeel van de wederzijdse verleiding die aan deze verhouding inherent is, en die — daar ben ik van overtuigd — haar mesmeriaans moment niet mag vergeten.

Om zich tegen de intense radioactiviteit van de analytische «verhouding» te wapenen, heeft Ferenczi zich aan het koud en streng formalisme niet gehouden. Eerder heeft hij heel zijn leven lang, wanhopig wellicht, van zichzelf de meest absolute wetenschappelijke nieuwsgierigheid, gekoppeld aan de grootste mogelijke technische inventiviteit geëist — wat hem door zijn collega's niet in dank werd afgenomen en zelfs enkele serieuze vijanden heeft opgeleverd... Maar wij hebben er alle belang bij om zijn probleemstelling verder uit te diepen. Vandaag zijn andere analytici via verschillende, maar oorspronkelijke wegen met deze problematiek van de verleiding bezig. Maar ik zal hier niet de tijd hebben om Jean Laplanche's quasi-Einsteiniaanse veralgemening van de theorie van de verleiding te ontwikkelen, noch om de indringende en provocerende standpunten van Monique Schneider uiteen te zetten die al sinds lang haar krachten op de weerstanden van de analytici (in de eerste plaats van Freud zelf) en op de problematiek van de verleiding en haar listige effecten beproeft...

Laat ik nu eerst de context aangeven, waarin het eerder geciteerde fragment van Ferenczi moet geplaatst worden. Een diepte-analyse is «traumatogenetisch». Toch is zij niet mogelijk, wanneer men haar, in tegenstelling tot de situatie ten tijde van het trauma zelf, niet kan verrichten in de meest gunstige omstandigheden met betrekking tot het leven, de omgeving, maar vooral met betrekking tot de psychoanalyticus. Aan die eerste mogelijkheidsvoorwaarde (het leven) wordt voldaan door rekening te houden met wat volgens Freud de contra-indicaties van de analyse zijn, dit wil zeggen met het ongeluk, de leeftijd en de wanhoop. Tegemoet komen aan die tweede mogelijkheidsvoorwaarde, aan de invloed van de psychoanalyticus, is problematischer: kan de analyticus ten dele de tekorten van het leven en de omgeving opvangen? En in de veronderstelling dat hij zulks zou kunnen, ontstaat dan niet het gevaar dat de analysand heel zijn leven lang aan zijn analyticus gefixeerd blijft? In dit laatste geval zou de analyse een soort *adoptie* zijn. Hoe kan men in dit geval komen tot het beëindigen van de analyse, dat wil zeggen tot een *verbreking van de adoptie*?

«Bovendien moet *de amnesie* met betrekking tot het trauma, de kinderjaren en de kinderdromen *overwonnen worden*. Bepaalde ervaringen kunnen niet herinnerd worden omdat ze nooit ingeprent, dat wil zeggen door het bewustzijn geregistreerd werden. Slechts in zoverre ze vergeten zijn, kunnen ze herbeleefd en herkend worden.» (IV, 316)

«Een kind kan niet geanalyseerd worden, omdat de analyse bij een kind zich op een nog onbewust niveau voltrekt.»... En dan komt die zin die mij werkelijk geprovoceerd heeft: «*Het zijn niet de persoonlijke ervaringen, maar vooral de suggesties die het psychisch leven constitueren*. Het kind leeft in het heden. De onaangename herinneringen blijven ergens *in het lichaam* verder natrillen (onder de vorm bijvoorbeeld van emoties). De analyse van het kind en zijn opvoeding komen neer op *de intropressie* van het superego (door de volwassenen).» (IV, 316)

Deze notities, de laatste theoretische geschriften van Ferenczi (21.12.1932), zijn chaotisch, maar suggestief. Vindt men in deze ultieme woorden de realiteiten niet terug die de analytici altijd al bevraagd hebben: het probleem van het trauma, de rol van de analyticus (adoptie of verbreking van de adoptie), de rol van de kinderjaren, het "psychoanalytisch" statuut van wat een "volwassene" is... en de natuur van die assymetrische verhouding die alle mogelijkheden tot vervreemding insluit?

1. De machten van de meester

Om mij nog verder op dat gevaarlijk terrein te wagen, baseer ik mij op het pionierswerk dat François Roustang sinds het begin van de jaren 70 tot stand gebracht heeft. Zijn boek *Un destin si funeste* (Paris, Minuit, 1976) vormt de aanzet tot een reeks werken die steeds meer kritiek hebben op het loochenen van de samenhangen tussen verleiding, suggestie en hypnose in de psychoanalyse.

In die tijd leverde hij kritiek op het feit dat er binnen de Parijse *Ecole Freudienne* geen vrijheid van denken was: in die zin was de verhouding ten aanzien van Lacan, de onbetwiste meester, een herhaling van de moeilijkheden die de leerlingen van Freud, de indrukwekkende grondlegger, met min of meer geluk of tragiek doorgemaakt hadden. In zijn boek schetst Roustang beurtelings de lotgevallen van Rank, Ferenczi, Jones, Abraham, Eitington, Groddeck en Tausk. Op een aangrijpende manier laat hij hun verscheurdheid zien tussen gehoorzaamheid en onderwerping, tussen bewonderende gehechtheid aan de meester en het verlangen naar vrijheid, tussen het verlangen de unieke erfgenaam te zijn en de wil om een oorspronkelijk denker te zijn.

Het tragisch lot van Tausk, die in 1919 zelfmoord pleegde, werd opnieuw bevraagd door Paul Roazen in zijn boek *Animal mon frère, toi. L'histoire de Freud et Tausk* (Paris, Payot, 1971).

De werken van Tausk werden in 1976 in het Frans vertaald. Volgens Lou Salomé was hij zonder twijfel een van de briljanste leerlingen van Freud, en bovendien diegene die het dichtst bij Freud stond, niet in zijn sociale en familiale relaties, maar met betrekking tot de geheime draad van zijn denken en onderzoek. Het is merkwaardig dat zijn geschriften kort aan Freuds publicaties vooraf gaan of zelfs op hetzelfde moment ontstaan zijn: die quasi-telepathische resonantie van hun beider theorievorming heeft een gravitatieveld met een hoge densiteit geopend dat bestond uit aantrekking en afstoting en dat bij de leerling onzekerheid, angst voor plagiaat, twijfel aan zijn intellectuele prioriteit en aan de "eigendom" van zijn ideeën bewerkstelligd heeft, en bij de meester een zekere distantie en een mengeling van koelheid en irritatie.

In deze vreemde en onrustwekkende sfeer tussen beiden kon Freud niet ingaan op Tausks verzoek om hem in analyse te nemen en stuurde hem door naar Helene Deutsch. In de geschiedenis van de psychoanalyse die zo verstrengeld is met de lotgevallen van de analytici (wat niet zeer geruststellend is, noch voor ons, noch voor het publiek), mag dat moment voor ons slechts een eenvoudige anecdote zijn, anderzijds doet het wel de vraag rijzen naar *de relatie tussen denken, transfert, identificatie en suggestie* (duidelijk of duister) en confronteert het ons tenvolle met de problematiek die ons vandaag bezighoudt, namelijk de problematiek van de verleiding, de suggestie en de psychoanalyse. Ik wil van meet af aan *de psychotische dimensie van die vraag* in het licht plaatsen die meeteen het thema van de ideeëndiefstal oproept.

Die vraag lag overigens — ik wil dat hier onderstrepen — aan de basis van het hardnekkig onderzoek van Piera Aulagnier die zich toegespitst heeft op de vraag naar de oorsprong van de psyche, en daarbij is uitgegaan van de band met de ander, gemarkeerd door *het geweld van de interpretatie* (Paris, PUF, 1975). Haar onderzoek situeert zich in dezelfde context als diegene die ik zopas heb opgeroepen en waarin de sociale band tussen psychoanalytici en de psychoseproblematiek centraal staat.

Maar laten we terugkeren naar Roustang en zijn boek *Un destin si funeste*. Dat boek heeft ons willens nillens naar de uiterste grenzen van de psychose gevoerd en naar de vraag: *wat verschaft een grens aan het psychisme?*

«In de neurose kunnen de gedachten verbonden zijn met de totaliteit van het psychisme, kan men het parcours van de ene voorstelling naar de andere volgen en kan men de fenomenen van de overdracht en de verdringing bestuderen. Dat is wat Freud met zijn legendarische onvermoeibaarheid gedaan heeft. En toen hij van daaruit de psychoseproblematiek aangepakt heeft, heeft hij er de projectiemechanismen kunnen van onthullen. Daardoor bleef hij zich binnen het perspectief van de *continuïteit* (tussen neurose en psychose) bewegen: door wat van mij komt aan de ander toe te schrijven wil ik er mij tegen beschermen.»

«Wanneer Freud daarentegen uitgegaan was van de ervaring van een instellingspsychiater en van de dagdagelijkse confrontatie met de psychose, dan zou hij hebben moeten toegeven dat *de ideeën voor de psychoticus losgemaakt*

zijn van en onafhankelijk zijn van het subject, en dat men deze fenomenen niet kan verstaan, wanneer men niet erkent dat die ideeën door een ander, meestal door de vader of de moeder, in het subject geplaatst zijn dat niet tot werkelijke verdringing in staat is... Deze vluchtige ideeën zonder vaste ankerplaats schijnen als een speelbal van de ander te komen en weer weg te gaan, zonder dat het subject ze kan controleren of eraan kan ontsnappen...» (127)

Heel dat proces verloopt alsof de identificatie in de psychotische ervaring noch in het imaginaire gelocaliseerd is, noch aan een betekenaarstrek gekoppeld is, maar reeël... absoluut en angstwekkend is.

Zoals sommige sprekers onderlijnd hebben, bevindt dit debat zich in het hart van Freuds *Massapsychologie en Ik-analyse* van 1921. Daarin was Freud aanvankelijk van de psychotische ontsporingen van massa's vertrokken om later terug te komen op de hypnose, de suggestie en de geestelijke besmetting en deze te verbinden met zijn concepten van de overdracht, de identificatie, het Ik, het object en het Ik-ideaal.

Welnu, elk op hun manier hebben Ferenczi en Tausk zich vastgebeten in deze verhoudingen die drager zijn van de vraag naar de grond en de legitimatie van de psychoanalyse als een singuliere praktijk van een sociale band — met een therapeutische bedoeling.

Van Ferenczi zal ik de gedachten evoceren die hij geformuleerd heeft in zijn essays van 1909: *Transfert et introjection* en van 1932: *La confusion des langues entre adultes et enfant*. Van Tausk zal ik het beroemd artikel van 1919: *La g n se de "l'appareil   influencer" dans la schizophr nie* toelichten.

2. Ferenczi

De originaliteit van Ferenczi's stelling ligt in de affirmatie dat *de overdracht een fundamentele vereiste van het verdrongene* is, een drang van het verlangen om zich naar objecten te verplaatsen. Zo sluit hij perfect aan bij de eerste Freudiaanse definities van de overdracht in *De droomduiding* (de noodzaak tot overdracht van verdrongen voorstellingen).

Die *verlangens* vormen *het actief element* van de suggestie: het zijn niet de hypnotiseur of de therapeut die aan de basis van de actie liggen, maar die onbewuste verlangens die aandringen om zich van objecten meester te maken, ze te introjecteren, «de onbevredigde affecten die naar bevrediging streven, te verplaatsen...» (*Oeuvres complètes, tome I*, 108).

Daardoor worden de rollen omgekeerd: de zogenaamd almachtige, verleidelijke en wonderbaarlijke (miraculeuze?) hypnotiseur «*is slechts een manifestatie van het verdrongen instinctmatig (driftmatig) leven van het medium (de patient)*» (I, 110).

De sympathie (en de antipathie) die in de suggestie een "evidente" rol spelen, zijn in wezen manifestaties van libidinale driften die grotendeels van het voor-

stellingencomplex van de ouder-kind relatie naar de geneesheer-patient relatie overgedragen zijn. Die affecten van sympathie en respect die voor de suggestibiliteit gunstig zijn, kunnen zo tot hun bestanddelen *gereduceerd* worden, met name tot *de primaire libidinale strevingen naar de bevrediging van verlangens als de bron van de complexe fenomenen van de suggestibiliteit*. Dat betekent dat er *twee oorspronkelijke vormen van suggestie* bestaan, in functie van de verlangens die het kind aan de *vader* en aan de *moeder* binden. De vaderlijke en de moederlijke suggestie bepalen de twee daarmee overeenstemmende hypnotische technieken: de techniek van intimidatie die tot blinde gehoorzaamheid, of de techniek van genegenheid die tot een blind vertrouwen leidt; ofwel het *beeld* van de indrukwekkende vader waarin men gelooft, die men bewondert en imiteert, ofwel de zachte, strelende *hand*, de vriendelijke, monotone en geruststellende woorden van moeder aan de wieg. Anderzijds mag men aan dit onderscheid tussen *een moederlijke en een vaderlijke hypnose* niet teveel belang hechten. Want in dezelfde context spreekt Ferenczi over «de hypnose door angst» die vergelijkbaar is met een confrontatie met het hoofd van Medusa, het oerbeeld van de castratieve moeder in de analytische symboliek.

Terloops merk ik hierbij op dat Freud deze bedenkingen van Ferenczi citeert in het 10de hoofdstuk van zijn *Massapsychologie en Ik-analyse*.

Uit deze bedenkingen over de oorspronkelijke hypnose door de ouders volgt dat «de eerste voorwaarde tot het slagen van de hypnose erin bestaat dat het medium (de zieke) in de hypnotiseur een *meester* ziet, dit wil zeggen dat de hypnotiseur in hem dezelfde affecten van liefde of vrees, hetzelfde blindelings geloof in zijn onfeilbaarheid weet te wekken als diegene die het kind voor zijn ouders heeft» (I, 114). Ferenczi concludeert daaruit dat zich in iedere volwassene een kind bevindt, dat sluimert in zijn onbewuste en niets liever wil dan die eerste hypnotische verhouding te herbeleven. «De magische kracht die het kind aan zijn ouders bindt, is bij de een zowel als bij de ander de *seksualiteit*» (I, 120). Maar men mag de driftmatige activiteit van het kind niet uit het oog verliezen. Vandaar dat «het hypnotiseren of suggereren, in de zin van het introduceren van een voortstelling die vreemd is aan het ik, onmogelijk is: alleen die processen kunnen verstaan worden die autosuggestieve, onbewuste mechanismen ontketenen» (I,121). De hypnotiseur is niets anders dan een «ontketenende oorzaak», of zoals Freud het zegt met betrekking tot de analyticus in *De droomduiding*, een «dagrest» die via associatieve weg verdrongen kinderlijke indrukken opnieuw wakker maakt. Wanneer het subject volwassen geworden is kan het een *weerstand tegen hypnose of suggestie* ontwikkelen, kan het uiting geven aan een *niet willen gehypnotiseerd worden*. In de kuur komt deze weerstand tot uitdrukking onder de vorm van een weigering tot genezen of onder de vorm van een hechting aan een symptoom zoals aan een soort seksuele bevrediging die vrij is van schuld en nog andere voordelen heeft. Er zijn sympathieën (overdrachten) die onverdraaglijk zijn omwille van de angst in een seksuele afhankelijkheid te vervallen en

iedere autonomie te verliezen. De ontwikkeling van het Ik en het karakter bewerkstelligt een idiosyncratie van het subject die het voor bepaalde invloeden afsluit.

Ferenczi doet ons *de analogie tussen de verliefdheid en de hypnose* inzien: de universele neiging tot een blinde gehoorzaamheid en een onvoorwaardelijk (meestal verdrongen) vertrouwen is een overblijfsel van een infantiele erotische liefde en haat voor de ouders, dat van de ouders op de hypnotiseur of op diegene die de suggestie doet overgedragen wordt. Men zou zowaar geloven Freud zelf te lezen in zijn artikel dat 11 jaar later tot stand gekomen is, en dat onder de titel «Verliefdheid en hypnose» als hoofdstuk VIII in zijn *Massapsychologie en Ik-analyse* opgenomen werd. Bij Ferenczi lijkt zich dezelfde accentverschuiving te hebben voltrokken als bij Freud: van de actieve verleiding door de volwassene naar de driftmatige activiteit van het kind die zich in een fantasmatische activiteit omgezet heeft en in staat is om verliefdheidsgevoelens op te wekken.

Ferenczi heeft deze opvatting later genuanceerd en verfijnd: via de notie van het *trauma* heeft hij de *differentie* tussen de volwassene en het kind met betrekking tot het seksuele in die opvatting binnen gebracht. In dit opzicht is zijn artikel *Confusion des langues entre adultes et enfant* (1932) doorslaggevend. Centraal in dit laatste werk staat de gedachte dat het probleem er voor het kleine kind niet in bestaat zich “introjectief” voor de ouderlijke objecten te kunnen open stellen, maar zich daarvoor integendeel te kunnen sluiten, dit wil zeggen een “binnen”, een “Ik” of een “zelf” te kunnen vormen. Hoe kan het kleine kind weerstand bieden tegen een teveel aan het reële, tegen een exces aan prikkels (zowel van binnen als van buiten, maar die aanvankelijk van mekaar nog niet te onderscheiden zijn)?

Dit probleem brengt een nieuwe dimensie in onze problematiek binnen. Wat kan verwarring tot stand brengen in de verhouding tussen volwassenen en kinderen? De leugen — een thema dat, zoals we zullen zien, ook centraal staat in het denken van Tausk en dat ons naar de raadselachtige uitdrukking van Freud voert: het «*prôton pseudos*» in de hysterie... «Het Es (de drift) is constitutief voor het centraal gedeelte van de persoonlijkheid, het Ik voor het perifeer gedeelte dat zich in alle opzichten aan zijn milieu moet aanpassen. Hoewel de menselijke wezens zelf een onderdeel van dat milieu vormen, verschillen ze niettemin van alle andere objecten, zowel door hun belang als door een fundamentele trek: *alle objecten, behalve de mens*, hebben gelijke en duurzame eigenschappen, *men kan er namelijk op vertrouwen*. Het enige onderdeel van het milieu waarop men niet kan vertrouwen, zijn de andere menselijke wezens, in de allereerste plaats de ouders. Wanneer men ergens iets neerlegt, vindt men het op dezelfde plaats terug. De dieren zelf veranderen niet wezenlijk: zij liegen niet, wanneer men ze kent mag men erop rekenen. *De mens is het enig levend wezen dat liegt...*» (IV, 39).

«Wat het kind aangenaam en goed vindt (bijvoorbeeld in zijn autoerotische handelingen), vinden de ouders slecht: zo staat datgene wat het kind ervaart

haaks op de beweringen van deze indrukwekkende personen, waar het van houdt, ondanks hun verkeerde meningen, en waar het in alle opzichten afhankelijk van is. Uit liefde voor hen moet het zich aan die nieuwe en moeilijke code aanpassen: het identificeert zich met die autoriteit die het tegelijk vreest en liefheeft. Wanneer de werkelijke vader en moeder stilaan aan belang verliezen, installeert het kind op een duurzame manier een innerlijke vader en moeder: datgene wat Freud het *Über-Ich* noemt.» (IV, 39)

De titel van het artikel dat we hier van commentaar voorzien, was oorspronkelijk de volgende: *Les passions des adultes et leur influence sur le développement du caractère et la sexualité de l'enfant (XII Congrès internationale de psychanalyse à Wiesbaden, en septembre 1932)*.

Ook hierin gaat het Ferenczi om de *leugenachtige verhoudingen, maar deze keer in de analytische kuur*. De patiënten hebben scherpzinnigheid en doorzicht genoeg om de wensen, de stemmingen, de sympathieën en de antipathieën van de analyticus op te merken, zelfs wanneer deze laatste er zich helemaal niet bewust van is. In plaats van hem tegen te spreken, wanneer hij die gemoedstoestanden ontkent, identificeert de patient zich met hem. Dat brengt Ferenczi ertoe het grote belang in te zien van de analyse van de analyticus en deze te vragen waakzaam te blijven voor een soort professionele hypocrisie die een belangrijke bron van verwarring kan zijn, vergelijkbaar met die van het kind dat weerloos overgeleverd is aan de beweringen en de suggesties van zijn ouders. *Verwarring* moet hier begrepen worden als een effect van identificatiestoornissen: juist om de band met de volwassene te behouden die het kind zijn "passies" opdringt (soms zonder het te merken, met de beste bedoelingen — maar soms ook met een bewust perverse bedoeling), verliest het kind (of de patient bij de overdracht) zijn vertrouwen en zodoende ook de grond onder zijn voeten, en moet het een verscheurende keuze maken tussen wat het ervaart en waarneemt enerzijds en wat de ander het als "waarheid" opdringt anderzijds. Onderworpen aan de wil van de agressor en verplicht om zijn kleinste verlangens te raden en zichzelf te vergeten, "introjecteert" het kind of de patient de agressor (of de agressie?). Daardoor verdwijnt de agressor als zodanig uit de realiteit om de lotgevallen van het primair proces te ondergaan: de splijting, het schuldgevoel en de schaamte, terwijl het kind of de patient op het bewuste niveau het vertrouwen in de eigen zintuigen en gedachten verliest. Het voortijdig en onverwacht rijpingsproces dat door die agressie bewerkstelligd wordt, *transformeert het kind in een psychiater*, maakt er een «geleerde zuigeling» van: zijn *angst* voor de ontketende, leugenachtige, perverse of gekke volwassene verandert het kind in een observator die voortdurend door de feiten en de gebaren van de volwassene gemobiliseerd wordt om zich tegen het gevaar te beschermen. Maar zodoende vergeet het kind zichzelf als kind en offert het zijn kindsheid (zijn "onschuld") op. (IV, 133)

3. Tausk

Deze stellingen van Ferenczi brengen ons tot de bijdrage van Tausk met betrekking tot de samenhangen tussen de overdracht, de leugen, de verleiding, de suggestie en de theorie van het onbewuste.

Zoals gezegd, zal ik mij daarbij beperken tot zijn artikel *De la g n se de "l'appareil   influencer" au cours de la schizophr nie* (1919, vert. uit het Duits door J. Laplanche en V. Smirnoff in *La Psychanalyse*, 1958, vol. IV en heruitgegeven in *Oeuvres psychanalytiques*, Paris, Payot, Coll. Sciences de l'homme, 1986).

Tausk leidt zijn vraag in door, aansluitend bij de psychoanalytische kennis van de psychische processen, beroep te doen op de heuristische waarde van «afwijkende fenomenen», die als het ware een gat slaan in de uniforme muur van de normale klinische gevallen en ons zo het raderwerk (mechanische metafoor) laten zien dat we anders niet zouden kunnen kennen. Vertrekkend vanuit het meervoud, dit wil zeggen vanuit de algemeenheid van de typische kenmerken van schizofrene constructies gaat hij daarbij over naar het enkelvoud, naar de singulariteit van een zieke, Natalia A. aan wie hij de notie «beïnvloedingsapparaat» te danken heeft.

Ik schets snel het verloop van zijn argumentatie om vervolgens bij die zaken uit te komen die op onze problematiek aansluiten.

Zijn artikel gaat uit van de algemene observaties van gevallen, waarbij zo iets als een mystieke machine die technisch op een zeer gesofistikeerde manier functioneert, op de subjecten vervolgingsdaden uitoefent. De voornaamste effecten van dat apparaat zijn de volgende:

1. het reikt de zieken beelden aan die op de projecties van een cinematografisch apparaat gelijken;
2. het brengt gedachten en gevoelens over of ontvreemdt ze door middel van golfbewegingen, stralen of occulte en onverklaarbare krachten;
3. via suggesties of stroomstoten produceert het bewegingen in het lichaam, erecties en polluties die er op gericht zijn om het lichaam te verzwakken;
4. het bewerkstelligt onbeschrijflijke, vreemde sensaties of andere magnetische, elektrische, atmosferische sensaties;
5. het produceert ook nog andere lichamelijke effecten, zoals huiduitslag, steenpuisten enz...

Bij veel zieken voltrekken die vervolgingswreedheden zich ook zonder tussenkomst van een dergelijk apparaat, maar onder invloed van een suggestie of van een telepathische kracht die van vijanden uitgaat: het concept van een machine zou dus een secundaire constructie zijn die er op gericht is om *de behoefte aan causaliteit* die eigen is aan de mens, af te zwakken. In die zin zou men van een «somatische paranoia» kunnen spreken. Sommigen weigeren ook maar enig beroep te doen op de causaliteit en ervaren vreemde transformaties en lichamelijke veranderingen, zonder ze aan een verantwoordelijke toe te schrijven (het begin van een *dementia praecox*).

De ontwikkeling van dat proces is onzeker en niet veralgemeenbaar: het gaat van gewaarwordingen van gedaanteverwisselingen en van vreemdheid tot de constructie van een causale verklaring onder de vorm van een machine die door vreemde, occulte krachten gemanipuleerd wordt.

Deze overwegingen geven aanleiding tot *de vraag naar het statuut van de identificatie*. Deze identificatie zou voorafgaan aan de keuze van het object dat door projectie tot stand gebracht wordt. De psychotische identificatie met de agressie zou vooraf gaan aan de organisatie van een verdediging die de subjectieve transformatie aan een uitwendige, vijandige oorzaak toeschrijft.

Zou die machine niet de symbolische figuratie van een autoerotische handeling kunnen zijn? Dat is in ieder geval wat Tausk veronderstelt. Daarvoor baseert hij zich op de *Vorlesungen* (1916-1917), waarin Freud naar aanleiding van een droom beweert dat gecompliceerde machines altijd (!) de betekenis van geslachtsorganen hebben (dromen die door opeenvolgende symbolische mutaties de neiging tot masturbatie afremmen). Door deze analogie met het symbolisatieproces van de droom kan het delirant symptoom geïnterpreteerd worden, zonder dat men nog beroep moet doen op secundaire rationalisaties en de causaliteitsbehoefte, waarop de traditionele kliniek gebaseerd is.

Natalia A., 31 jaar en oud-studente in de filosofie, is doof geworden en communiceert nog slechts schriftelijk. Sinds 6 jaar staat ze onder invloed van een elektrisch apparaat dat, ondanks een politieverbod, in Berlijn vervaardigd werd. Dat apparaat verschijnt als een menselijk lichaam, neemt de vorm aan van de zieke zelf en vervolgens van het deksel van een doodskest waarin de ledematen rusten... en daarna getekend verschijnen — maar zonder hoofd. Via een soort telepathie staat zij in verbinding met dat apparaat dat door boosdoeners gemanipuleerd wordt, die snot en stank afscheiden en anderzijds dromen, gedachten en gewaarwordingen opwekken die haar denken en geschrift ontregelen. Gedurende een bepaalde tijd beschikte dat apparaat over geslachtsorganen die de hare beïnvloedden. Maar die heeft het nu verloren waardoor ze zelf ook geen seksuele gewaarwordingen meer heeft. De manipulators van dat apparaat zijn haar moeder en een professor, een vroegere jaloerse huwelijkskandidaat van haar. Om haar ervan te overtuigen met hem te huwen, hebben ze tenslotte hun toevlucht tot die duivelse machine genomen, nadat ze eerst tevergeefs de suggestie uitgeprobeerd hadden.

Die machine zou volgens Tausk een herinnering aan veel oudere gevoelens van beïnvloeding zijn. Ze zou een werkelijke projectie van het (erogene) lichaam naar buiten zijn. De afwezigheid van het hoofd bevestigt de gedachte die de dromen te kennen geven: de persoon die men in de droom niet ziet, is de persoon zelf. Tijdens het schizofreen proces verliest de machine stap voor stap iedere gelijkenis met het lichaam, alsof de distorsie van het apparaat het weerstandsproces symboliseert dat zich tegen onbewuste voorstellingen verzet.

De reconstructie van dit psychotisch proces maakt een omweg noodzakelijk langs *een theorie van de genese zelf van het Ik* als een afgegrensde entiteit.

Laten we daarbij van de klacht van de schizofreen zelf vertrekken. Die bestaat erin dat iedereen zijn gedachten kent, omdat die niet in zijn hoofd opgesloten zijn, maar onbeperkt in de wereld verstrooid zijn, op zo een manier dat ze zich in alle hoofden tegelijkertijd afspelen. Dat gevoel van verlies van de grenzen van het Ik doet de vraag rijzen naar *het proces waardoor zoiets als een Ik, afgescheiden van de wereld en van de ander, kan geconstitueerd worden.*

Hier bevinden we ons in het hart van het probleem dat door de verleiding en de suggestie opgeroepen wordt, ditmaal in de radicaliteit van de klinische ervaring.

Een andere ervaring van de grenzen van het Ik is uiteraard diegene die Freud in zijn massapsychologie ontwikkelt, de ervaring namelijk van de transformatie van het subject onder invloed van een massa.

Alles wijst er op alsof de intermenselijke situatie één groot veld van een veralgemeende suggestie is, maar dat de constitutie van een relatief stabiele, afgescheiden en autonome *psyche*, ondanks het telepathisch bad van invloeden waaraan ze blootgesteld is, moeilijk te verklaren is. Vandaar dat wij ons met Ferenczi moeten afvragen wat een *kind* ten opzichte van volwassenen fundamenteel verschikt.

Bij het kind, aldus Tausk, bestaat er een fase waarin het *fantasma* overheerst dat de anderen zijn gedachten kennen. «De ouders weten alles, zij kennen zelfs de grootste geheimen, tot op het ogenblik dat *de leugen van het kind voor de eerste keer lukt...* De strijd om het recht op geheimen buiten het medeweten van de ouders is een van de krachtigste factoren bij de constitutie van het Ik, bij de afgrenzing en de verwerkelijking van een eigen wil.» (194)

«In het begin zijn de ouders alwetend.» Deze belangrijke voetnoot geeft de kern van deze problematiek aan.

«... Wie de kinderen kent, weet hoe vroeg dit moment zich in hun leven voordoet. In het eerste levensjaar zijn leugens niet ongebruikelijk. Ik stel ze vaak vast bij kinderen die zich tegen het voorgeschreven leerproces van de *zindelijkheid* verzetten en door middel van grimassen, gebaren en gestamel proberen hun opvoeders om de tuin te leiden, door ze te laten geloven dat ze hun gevoeg al gedaan hebben, terwijl ze er slechts aarzelend toe overgaan of er de voorkeur aan geven hun behoeften eerder in bed dan op het potje te doen. De opvoeder die zich door het kind om de tuin heeft laten leiden, kan alleen nog op *de goddelijke alwetendheid* beroep doen om zijn autoriteit te redden en het kind tot de waarheid te verplichten, terwijl het kind er van zijn kant alle belang bij heeft te liegen om zo zijn verboden lust veilig te stellen. De volwassene aarzelt niet om op die hoogste alwetendheidsinstantie beroep te doen.

«De opvoeder moet de alwetende God des te vlugger in de opvoeding van het kind binnen brengen, omdat het kind juist in zijn aanwezigheid geleerd heeft te liegen. Hij probeert immers de gehoorzaamheid van het kind aan

zijn opvoedingswetten te bekomen door allerlei illusoire beloften die hij niet houdt: zo leert het kind de valse schijn op te houden om zijn ware intenties te verbergen. Om de opvoeding toch te doen lukken, rest de opvoeder niets anders meer dan *de autoriteit van de alwetendheid*, die hij afgestaan heeft, *aan God te delegeren*: door zijn ongrijpbaar wezen vormt die God nog lange tijd een bescherming tegen iedere poging van bedrog vanwege het kind. Desalniettemin... slagen veel kinderen erin in God het spook van de onttroonde ouderlijke macht, vooral van de vaderlijke macht te ontmaskeren.» (noot 1, 194)

Het psychotisch symptoom volgens hetwelk «men voor hem gedachten maakt» voert ons terug naar de infantiele, primitieve situatie. Want het kind kan in het begin niets uit zichzelf, krijgt alles van de anderen, zowel het gebruik van zijn ledematen en van het zich voortbewegen als het spreken en het denken. In die periode *doet men alles voor het kind...* In een noot voegt Tausk er aan toe dat Freud er tijdens de discussie van zijn artikel in de Weens psychoanalytische vereniging (waarvan men slechts weet dat ze op 30 jan. 1918 plaats gevonden heet, maar jammer genoeg de inhoud niet meer kent, behalve dan het weinige waarover Tausk in zijn artikel rapporteert) de nadruk zou op gelegd hebben dat het geloof van het kind dat de anderen zijn gedachten kennen, voornamelijk tijdens *het leerproces van het spreken* ontstaat. Want met de taal krijgt het kind ook de gedachten van anderen, en zijn geloof schijnt *op de feiten gebaseerd te zijn...*

De ontdekking iets *alleen* te kunnen *doen*, gaat bij het kind met een blijde verbazing gepaard.

Maar waar komt het motief eigenlijk vandaan dat het kind aanspoort tot de vorming van een eigen Ik als reactie op de buitenwereld? Wat brengt het kind tot het bewustzijn een “onvervreembare” psychische eenheid te zijn die niet kan ingeruild worden?

In het Lacaniaans discours zou de vraag als volgt luiden: hoe slaagt het subject, dat aan de zeer machtige betekenaars van de Ander uitgeleverd is, er in om een “eigen ruimte” te creëren, die het beschermt tegen die stemmen en onophoudelijke commentaren (waarvan Schreber heel goed de angstwekkende en pijnlijke vervolging aangetoond heeft)? Zou dat voor Lacan de spiegelervaring van het lichaam niet kunnen zijn die die identiteit tot stand brengt, die tegelijk noodzakelijk en slechts schijn is, maar toch werkzaam is, en waaruit zowel de mogelijkheid van de heilzame ontdebelling van het doen alsof als de structurele miskennis van het ik ontstaat? Zou het imaginaire de alwetendheid van de ander niet kunnen afzwakken en in bedwang houden?

Maar is het wel het aanleren van het gesproken woord dat aan de basis ligt van het kinderlijk geloof in de alwetendheid, zijn het niet veeleer de aller-eerste banden, uitwisselingen en zintuigelijke indrukken die het subject inlijft en die constitutief zijn voor het merkteken van de Ander? Dat is in ieder geval, zoals we weten, de stelling van *Piera Aulagnier* volgens dewelke er een eerste laag van gevoelige sporen en bewegingen zou bestaan die de inchoatieve psyche onder de vorm van *pictogrammen* tot stand brengt, die vooraf

gaan aan wat zich later zal kunnen inschrijven in Freuds topiek: enerzijds het fantasmatisch leven en het spel van de voorstellingen, onderworpen aan het primair proces, en anderzijds het leven van het bewust denken, georganiseerd door het secundair proces.

Welnu, in dit artikel van Tausk vinden we de aanzet van pogingen tot een verdere uitwerking, eerst in de tweede Freudiaanse topiek en later in de theorieën van Klein, Lacan, Aulagnier of Laplanche die verslag uitbrengen van de processen die aan de basis van de psychose liggen.

Maar laten we blijven staan bij het opmerkelijk anticipatief werk van Tausk. Tausk formuleert zijn vraag naar de oorsprongen van het psychisch leven in termen van een *metapsychologie van de identificatie en de projectie*, en baseert zich daarbij op Freuds visie over het narcisme en de objectkeuze. Het is die visie die Tausk hier tot aan de grenzen van zijn onderzoek gevoerd heeft — grenzen die de latere veranderingen van standpunt hebben mogelijk gemaakt waarop ik zojuist geattendeerd heb.

Ik zal het antwoord van Tausk op de vraag naar de afgrenzing van het subject alleen maar vertalen.

De analyse van de neurosen heeft duidelijk gemaakt dat het identificatieproces vooraf gaat aan de narcistische objectkeuze die het object slechts op zeer fragiele basis installeert die aan regressie onderhevig is (zie Freuds stellingen over de melancholie).

De instauratie van het object ontstaat in een fase die gedomineerd wordt door de projectie van de prikkeling naar buiten en haar toewijzing aan een object, dat van op afstand door *het intellect* erkend wordt. Die beweging gaat gepaard met een transfert van de libido naar de wereld die door het subject ontdekt, of beter nog, gecreeërd wordt en door de ontwikkeling van een *kritische instantie* van de objectiviteit, met name het realiteitsbewustzijn geconsolideerd wordt. Dat ontwikkelingsproces kan in zijn beweging zowel door de veranderingen van het Ik als door de kwetsuren van de libido afgeremd worden en is op deze manier aan regressies en dissociaties onderhevig.

Voor Tausk is *de keuze van het object* de libidinale bezetting van het object en de *vondst van het object* de intellectuele vaststelling van zijn aanwezigheid. Dat is een origineel onderscheid dat voor zijn stelling belangrijk is.

De hypothese volgens dewelke de constructie van het beïnvloedingsapparaat de projectie van de geslachtsorganen van de zieke zou zijn, berust op de gedachte dat de projectie van het eigen lichaam moet betrokken zijn op de fase waarin er aan de vondst van het object vorm moet gegeven worden, in een periode waarin de zuigeling zijn eigen lichaam nog als *verbrokkelde* buitenwereld ervaart.

De verzameling van de *disjecta membra* van het kind tot een geheel komt via de identificatie met het eigen lichaam tot stand. Het Ik dat op deze wijze *gevonden* wordt, wordt door de bestaande libido bezet: het narcisme wordt in relatie met het psychisme van het Ik gevormd, het autoerotisme in relatie met de verschillende organen als bronnen van lust.

De eerste projectie laat toe het object in het eigen lichaam te vinden. (In strijd met wat Lacan zal zeggen) is deze fase niet aan een actief identificatieproces gekoppeld, maar is ze aangeboren, is het de fase van *het aangeboren, organisch narcisme* waarop dank zij de ervaringen van het Ik de fase van *het verworven narcisme* volgt. Dit proces van «verwerving van het narcisme» duurt heel het leven lang en is aan een voortdurende variatie van de narcistische libido onderworpen. Die *voortdurende strijd voor zichzelf* verloopt in samenhang met zeer verschillende driftmatige componenten en doorheen zeer verschillende momenten: de homoseksualiteit en de heteroseksualiteit.

De *normale primaire projectie* is door de druk van de toevloed van externe prikkels aan het opgeven van de aangeboren narcistische libidinale positie gebonden.

De *pathologische projectie* (Natalia A.) daarentegen ontstaat door de accumulatie van de stormachtige, regressieve of resterende narcistische libido die net als de aangeboren narcistische libido het subject uit de buitenwereld terugtrekt.

«De projectie van het lichaam zou een verdediging zijn tegen een libidinale positie die overeenstemt met het einde van de foetale en het begin van de extra-uterinaire ontwikkeling.» (204)

De symptomen van de schizofrenie zouden die inchoatieve momenten produceren die vreemd zijn aan het lichaam: catalepsie, een wasachtige flexibiliteit, een gevoel dat men aan een motorisch zieke toeschrijft. Dat is het symptoom van een psychisme dat zelfs de meest primaire functies van het Ik opgeeft en in «de taal van de organen» uitdrukt. Is deze negativistische rigiditeit niet de verwerkelijking van het fantasma van de terugkeer naar de moederschoot, een soort spirituele dood — een fantasma dat vermoedelijk fylogenetisch voorgestructureerd is? (In de discussie had Freud deze psychotische symptomen met de Egyptische begrafenisrituelen vergeleken, meer bepaald met de mummie die, neergelegd in een sarcofaag met een menselijke vorm, de terugkeer naar Moeder Aarde verzekerde.)

De *vorming van het denken* is aan een analoog proces onderworpen: aanvankelijk werd ze beschouwd als iets dat van buiten komt, vooraleer ze aan het Ik als functie toegekend werd. Dat is slechts mogelijk wanneer het intellect de fase van de representatie van herinneringen bereikt heeft die volgens Freud (Hoofdstuk VIII, *De droomduiding*) volgt op de fase van de hallucinatie van herinneringsbeelden waarin de representaties plotseling in de buitenwereld opduiken.

Het *psychisch narcisme* komt dus het *organisch narcisme* versterken, dat in het onbewuste de eenheid en de mogelijkheid van de functie van het organisme verzekert. De lichamelijke gezondheid en het leven zelf zijn dus afhankelijk van een «liefde voor het leven» die deze twee vormen van narcisme met elkaar verbindt.

De melancholie daarentegen ontbindt het psychisch narcisme in het opgeven van de liefde voor het psychisch Ik en in de verwerping van de eigen

fysieke persoon. De melancholie, aldus Tausk, is een vervolgingspsychose zonder projectie: zij ontleent haar structuur aan een particuliere vorm van identificatie die door Freud beschreven werd op hetzelfde ogenblik dat Tausk de drukproeven van zijn artikel corrigeerde (Noot I, 208): is dat een toeval of een vreemd effect van telepathie?

De organische libido kan zich ook op het niveau van een bepaald orgaan fixeren, een extreme aandacht voor de veranderingen van dat orgaan tot stand brengen en het *hypochondrisch* symptoom veroorzaken. De discussie over de stellingen van Dr. Otho Pötal (die bij hetzelfde debat aanwezig was) bracht Tausk ertoe om in de ontogenese sporen van de stadia van de fylogeneese te postulieren die voor de reactivering van vooral schizofrene processen zeer ontvankelijk zijn.

Dat avontuurlijk parcours samenvattend, herleidt Tausk de geschiedenis van het beïnvloedingsapparaat tot de drie volgende fasen:

1. de fase van een gevoel van verandering van het lichaam (de libidinale fase);
2. de fase van een gevoel van vervreemding waarin het Ik het zieke orgaan of zijn functie ontkent of uitsluit;
3. de fase van een gevoel van vervolging (somatische paranoia) dat ontstaat uit de projectie van de pathologische modificaties in de buitenwereld, door hun oorsprong aan een vreemde, vijandige kracht toe te schrijven of door een machine te construeren die alle organen van het lichaam of een gedeelte daarvan (vooral de geslachtsorganen) bijeenbrengt.

De identificatie laat toe om de minst veeleisende liefdesobjecten, dat wil zeggen diegene die het dichtst bij het narcisme staan, te vernietigen (wat het geval is voor de familieleden): de personen die verder af staan, vragen grotere offers van de narcistische libido en worden vijanden: de projectie vernietigt de meest veeleisende liefdesobjecten.

4. Hedendaagse visies op de oorspronkelijke verleiding

In *Don Juan et le procès de la séduction* (Paris, Aubier, 1994), komt Monique Schneider terug op de problematiek van de ambivalentie van de psychoanalyticus ten aanzien van de verleiding en vooral ten aanzien van de figuur die de verleiding in onze cultuur op een paradigmatische wijze materialiseert en thetraliseert: *Don Juan*. Zoals de inquisiteur ontmaskert Freud het verleidingsproces als volgt: «Zij doen hun best om een imaginaire verleiding na te jagen waarvan het paradigma de *duivelse verleiding* is... Deze fascineert, maar schrikt tegelijk ook af, in de mate dat ze de goddelijke en de vaderlijke orde transgresseert en uitdaagt. Het therapeutisch proces (catharsis of exorcisme) is ambigu: het roept de goddelijke of vaderlijke verleider op zijn uitdrijving te enceneren.» (10, 11)

Freuds fascinatie komt tot uiting in zijn brief aan Fliess van 10.7.1900 over de conjunctie tussen *amoureuze passie en duivelse entiteit*: «alles is onzeker, vaag, een intellectuele hel, waarin de lagen elkaar opvolgen en waarvan in de duistere diepte het silhouet van *Lucifer-Amor* opvalt»...

Maar de verleidende instantie is dubbel: *van de vader* gaat Freud naar *de vrouw, de voedster, de voortbrengster*. Op de drempel van deze nieuwe auto-analytische ontdekking blijft hij staan en schrijft aan Fliess (21.9.1897): «Ik geloof niet meer in mijn neurotica». Sindsdien ziet hij ervan af de verleider op te jagen en brengt hij de analyse op een andere scene dan die van het exorcisme en de inquisitie, op *de scene van de waarheid, van de passie van het onderzoek*: de scene van Oedipous en Hamlet. Van dan af aan verdwijnt Don Juan naar de achtergrond en wordt hij de nachtelijke, verontrustende en onbeheersbare kern van de psychoanalyse in het raadsel van de overdracht...

Zou de psychoanalyse een soort ontkenning zijn van de oorspronkelijke verleiding, een verloochening van het vrouwelijke, een soort uitdrijving van de duivelse vader?

In een heel andere onderzoekscontext die ik hier niet kan ontwikkelen, schrijft Jean Laplanche in zijn *Nouveaux fondaments pour la psychanalyse* (Paris, PUF, 1987) het volgende: «Onder de notie oorspronkelijke verleiding verstaan we die fundamentele situatie waarin de volwassene het kind zowel verbale als niet-verbale betekenaars aanbiedt (suggereert), en zelfs zulke die op het gedrag betrekking hebben — betekenaars die met onbewuste, seksuele betekenissen doortrokken zijn.»

«De zogenaamde “oorspronkelijke” (oer)scene vormt op zichzelf een verleiding in de zin van een oorspronkelijke verleiding. De aanblik van de ouderlijke coïtus reikt het kind beelden aan, dwingt het die vaak op, fragmenten van traumatiserende scenario's die door het kind *niet kunnen geassimeerd worden, omdat ze ten dele voor de acteurs zelf duister blijven...*

«Het traumatisch effect (bekentenis - leugen) ontstaat omdat de ouders zelf niet in staat zijn om voor zichzelf rekenschap af te leggen van belangrijke gebeurtenissen in het leven (zoals de geboorte van een ander kind, de ontdekking van de seksuele differentie, een seksuele aanranding).

«*Het raadsel* waarvan de drijfveer onbewust is, is op zichzelf verleiding, en het is niet voor niets dat de *Sfinx* aan de poorten van Thebe postgevat heeft, nog vóór het Oedipusdrama.» (126)

Voor Laplanche is het oorspronkelijke een verdieping van de notie van het reële (het menselijk reële uiteraard) in de richting van *onvermijdbare* situaties die het funderen: het oorspronkelijke is een categorie van de werkelijkheid (Wirklichkeit). De verhouding tussen de volwassenen en het kind staat daarbij vanzelfsprekend centraal.

De drie metapsychologische gezichtspunten die Freud onderscheiden heeft, moeten in deze *veralgemeende theorie van de verleiding* die het pathologische ver overstijgt, behouden blijven: het temporele standpunt (de structuur van het *après-coup*), het *topische* standpunt (de inscripties van de waarnemings-

sporen en de ruimte van de representatie), en het standpunt van de «*vertaling*» (de arbeid van de oorspronkelijke verdringing die voortdurend aan het werk is om de raadselachtige en gebiedende betekenaars die van het *Überich* uitgaan, te metaboliseren, opdat de symbolisering de psychotische enclaves, de arbeid van de kuur... zou vermijden of reduceren.

Onze aandacht die vooral op Ferenczi en Tausk gericht is, laat ons toe om de themas van ons colloquium in een brede en oorspronkelijke problematiek te “incorporeren” die naar mijn gevoel met de Freudiaanse problematiek volledig in overeenstemming en voor zijn aporieën gevoelig is.

De eerste Freudiaanse theorie van de verleiding is rijk aan mogelijkheden, wanneer ze in die bredere problematiek opgenomen wordt, en op voorwaarde dat de vraag naar de verhouding tussen het kind en de volwassene geradicaliseerd wordt.

Die radicaliteit verloopt zowel voor Ferenczi als voor Tausk fundamenteel via een theorie van de psychische oorsprongen die de *leugen* ernstig neemt als een beslissende inzet voor een denken van het subject en zijn vervreemding (psychose).

In de loop van dit betoog hebben we gezien hoezeer de mogelijkheid om het bestaan van die *verwarring van talen* te ondersteunen, directe repercusies voor de praktijk van de kuur heeft. We begrijpen dus waarom die praktijk altijd al als *gevaarlijk* beschouwd wordt en wordt, en waarom op een meer filosofisch niveau de psychoanalyse in het debat over de grondslagen van de subjectiviteit, de verantwoordelijkheid, de identiteit en de vrijheid haar particuliere en specifieke stem moet laten horen. Die stem kan uiteraard bevochten en verstikt worden in de mate dat zij een verontrustende en paradoxale vraagstelling staande houdt waarvan de recente stellingen van Lacan een provocerende versie zijn, waar moet naar geluisterd en zeker moet over gediscuteerd worden. Maar hoe kunnen wij dat doen, zonder de scherpe kant van de Freudiaanse ontdekking te vernietigen? Hoe kan diegene die het oorspronkelijk geweld, de veralgemeende primaire verleiding, de radicale vervreemding van het subject, overweldigd door de suprematie van de betekenaar, de listen van de imaginaire spiegelverhouding en de onmogelijkheid om over het reële te spreken, theoretiseert, logisch nog spreken, verleiden, suggereren en analyseren? Dat die angstwekkende realiteiten ons het zwijgen niet opleggen, overtuigt er mij van dat iedere theorie haar heilzame grenzen heeft en een rest nalaat die, zoals ik geloof, de kans van een debat is — een debat dat nooit kan afgesloten worden.

Sur les prémisses de Lacan: manifestation et retrait de l'inconscient dans la pulsion, la représentation et l'affect

Rudolf Bernet

Résumé

Cet article tente de repenser la question de la nature de l'inconscient et de la pulsion chez Freud et Lacan à partir d'une philosophie renouvelée de la conscience et de la corporéité telle qu'on peut la trouver chez Husserl et Schopenhauer. Dans une optique freudienne la possibilité d'une représentation de la pulsion sous la forme conjointe de représentations (*Vorstellungen*) conscientes et inconscientes et d'affects implique une inscription de la pulsion dans le corps phénoménal ainsi qu'une manifestation de la pulsion dans l'imagination ou le fantasme. Chez Lacan on assiste à un retournement de la perspective en ce sens que l'inconscient et la pulsion, loin de précéder la représentation symbolique, la présupposent au contraire tout en s'en excluant ou en l'affectant d'une absence irréductible. Une meilleure compréhension métapsychologique des vertus respectives des deux démarches s'avère indispensable quand il s'agit de saisir la signification clinique de la dimension corporelle de la pulsion, de la possible symbolisation d'un affect traumatique ainsi que de ce "destin" particulier de la pulsion que constitue la sublimation.

Samenvatting

*Dit artikel poogt de vraag naar de natuur van het onbewuste en van de drift bij Freud en Lacan opnieuw te denken vanuit een hernieuwde filosofie van het bewustzijn en van de lichamelijkeheid zoals men die kan vinden bij Husserl en bij Schopenhauer. In een freudiaanse optiek impliceert de mogelijkheid van een representatie van de drift onder de dubbele vorm van bewuste en onbewuste voorstellingen (*Vorstellungen*) en van affecten zowel een inscriptie van de drift in het subjectieve lichaam als een manifestatie van de drift in de verbeelding of in het fantasme. Bij Lacan daarentegen keert het perspectief zich om. Het onbewuste en de drift gaan de symbolische representatie niet meer vooraf, maar vooronderstellen ze veeleer, al sluiten ze er zichzelf van uit of leggen ze op haar de stempel van een onherstelbare afwezigheid. Wil men in een klinische benadering de betekenis van de lichamelijke dimensie van de drift vatten, of wil men de mogelijkheid van een symbolisatie van een traumatisch effect begrijpen, of wil men dat particulier "lotgeval" van de drift wat men sublimatie noemt beter verstaan, zo vereist dit alles een meer diepgaand metapsychologisch inzicht in de respectievelijke verdiensten van beide benaderingswijzen.*

Il est difficile et sans doute impossible de comprendre la conception lacanienne de l'inconscient à partir d'elle-même. Son geste inaugural n'est-il pas un «retour à Freud» qui est aussi une rupture avec la psychologie d'un moi fort et pleinement adapté aux exigences du monde extérieur? Mais si Lacan a bien raison de souligner que la psychanalyse de Freud est autre chose qu'une *psychologie* normative (ou idéologique), cette psychanalyse reste cependant enracinée dans une *philosophie* de la conscience et de la vie ou, plus exactement, de la conscience de la vie. La pulsion est-elle autre chose, chez Freud, que la conscience intime de la pulsation d'une vie organique qui traverse le sujet tout en se soustrayant à son emprise? Et quand la pulsion se fait désir, n'est-ce pas encore dans la conscience représentationnelle et affective que se donne à lire sa trace? On sait aussi, cependant, que, pour Lacan, l'inconscient freudien est le hors-conscience et le hors-représentation signifiante. N'est-ce pas dire que le retour à Freud est en même temps et bien plus un départ de Freud et de sa manière de comprendre l'inconscient en étroite conjonction avec la conscience? La réponse à cette question fondamentale dépend de ce qu'on veut dire par "conscience", étant entendu qu'il ne peut s'agir, chez Freud, de la conscience des psychologues. Qui prétend que l'inconscient comme hors-conscience reste freudien ne peut donc s'épargner la peine d'interroger la philosophie de la conscience ou du moins ces philosophies de la "conscience" qui ont tenté de traiter du "hors-conscience". De telles philosophies de la conscience rendant justice à ce qui ne peut être assimilé à une présence consciente existent en effet et nous allons en examiner deux de ses représentants les plus illustres: celle de Husserl et celle de Schopenhauer. Nous pensons ainsi contribuer non seulement à une «généalogie» de la psychanalyse¹ mais aussi à sa légitimation et sa survie. Que le lieu originaire de la manifestation-retrait de l'inconscient soit l'imagination, le corps ou le langage, il reste qu'une explication avec une philosophie de la conscience élargie demeure la prémisses indispensable d'un retour à l'inconscient freudien. Cela d'autant plus que Lacan a négligé de s'expliquer suffisamment sur cette prémisses.

Il est bien connu que chez Freud le destin de l'inconscient se joue entre affect et représentation. On sait également — même si certains de nos contemporains semblent l'avoir oublié — que pour Freud l'inconscient implique toujours à la fois l'affect et la représentation, et non l'un au détriment de l'autre. Ainsi le refoulement d'une représentation est-il accompagné d'un trouble affectif qui peut aller jusqu'à se manifester sous forme d'angoisse. Corrélativement, il n'y a pas pour Freud de traumatisme simple, c'est-à-dire purement affectif. Une affection dépourvue de représentation ne devient en effet traumatique qu'après coup, c'est-à-dire quand une seconde affection qui, elle, est bien accompagnée d'une représentation, vient la réveiller en lui donnant une signification traumatique. La description minutieuse de ces diverses formes d'imbrication fonctionnelle entre affect et représentation chez Freud ne nous éclaire

1) Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, P.U.F., 1985.

cependant qu'à demi sur ce que sont un affect et une affection et sur ce que c'est qu'une représentation.

Cette difficulté aussi est bien connue et bien des analystes ont cherché à y remédier. Lacan n'a pas son pareil dans ce genre d'exercice. Se sentant à l'étroit avec les représentations (*Vorstellungen*) freudiennes, il en fait des représentations symboliques et plus précisément des signifiants linguistiques. C'est bien joué car c'est effectivement de signifiants manifestes et occultés que s'occupe le psychanalyste dans l'exercice de son art clinique. Mais même si on est d'accord pour échanger les *Vorstellungen* de Freud contre les signifiants de Lacan, il reste à élucider la nature de la représentation au sens de la *Repräsentanz* freudienne. Que représentent les *Vorstellungen* ou les signifiants? La réponse ne saurait tarder : ils représentent des pulsions. Mais qu'est-ce qu'une pulsion et qu'est-ce qui la prédispose à se représenter à la fois sous la forme d'un affect et d'une *Vorstellung* ou d'un signifiant symbolique?

Il existe encore une autre stratégie pour contourner le problème resté en souffrance chez Freud concernant le rapport entre *Vorstellung* et affect et leur enracinement commun dans la pulsion. On en appelle alors au corps et on se fait fort de congédier du même coup toute la "linguisterie" lacanienne. Le corps vécu n'est-il pas le lieu où se croisent et s'entremêlent la spontanéité d'une prise volontaire sur le monde et la soumission passive aux pulsions et aux affections qui nous assaillent de l'intérieur et de l'extérieur? La genèse du corps érogène en particulier n'est-elle pas l'événement de l'inscription d'une relation sociale (primitivement entre l'infans et sa mère) dans l'intimité de la chair? La sensation affective que nous avons de notre corps et de ses mouvements n'est-elle pas ce qui guide notre *Vorstellung* des objets du monde? Certes! Mais comment comprendre que l'auto-affection de la chair se mue en *Vorstellung* d'un objet désirable et qu'une *Stimmung* affective, loin de nous enfermer en nous-mêmes, donne sa coloration au monde? S'il est incontestable que le corps a des désirs et même des modes de "pensée" irréductibles à la pensée rationnelle, et qui pourtant se rapportent à des objets et leur attribuent une valeur affective, nous sommes encore loin de comprendre comment il s'y prend. Savons-nous seulement ce qu'est le corps, si la pulsion l'investit ou si au contraire c'est le corps qui la suscite, pourquoi la poussée aveugle qui traverse notre corps s'attache à tel objet plutôt qu'à un autre?

1. Le phénomène de l'inconscient et l'imagination (Freud et Husserl)

On sait qu'il n'y a pas qu'un seul concept de l'inconscient chez Freud mais plusieurs, et que la superposition des concepts descriptif, topique, dynamique et économique de l'inconscient n'est pas sans soulever des problèmes. Parmi tous ces concepts, l'approche descriptive de l'inconscient est philosophiquement la plus innocente mais non la moins intéressante puisqu'elle se préoccupe

exclusivement de l'apparaître de l'inconscient. Freud dit que l'inconscient n'a pas d'autre choix que de se servir de la conscience s'il veut se manifester. Il y apparaît cependant sous forme d'un écart, d'une rupture, de l'étrangeté. Son irruption dans la conscience se signale par une interruption de la continuité et de la cohérence de la vie consciente. Dans certains cas, cette rupture de la conscience ordinaire sous l'effet de l'inconscient s'accompagne de la formation d'un état second de la conscience, tel que les hallucinations du rêve et du délire. Mais il ne doit pas en être ainsi. L'inconscient peut se manifester aussi bien à l'état de veille et au sein de la vie la plus quotidienne. Comment comprendre alors la possibilité d'une telle coexistence de la conscience et de l'inconscient sans effacer leur différence irréductible? Comment comprendre que l'inconscient puisse se manifester au sein de la conscience la plus ordinaire tout en restant inconscient, c'est-à-dire sans se laisser absorber par cette conscience? La réponse de Freud est claire: l'inconscient se manifeste au sein de la conscience sous forme de lacunes (*Lücken*), c'est-à-dire en interrompant la continuité de l'enchaînement rationnel de la vie consciente et de la présence à soi du sujet. Les sauts de pensée illogiques, l'oubli de noms familiers, les *lapsus linguae* illustrent bien comment l'inconscient hante la conscience tout en se dérochant à sa prise.²

Admettant avec Freud qu'il existe des *Vorstellungen* qui soient inconscientes et qu'il existe même un mode de "pensée" de l'inconscient que Freud appelle «processus primaire»³, admettant donc que l'inconscient soit quelque chose de psychique et pourtant d'irréductible à la conscience ordinaire, il reste à comprendre comment la conscience peut se prêter à la manifestation de l'inconscient sans s'y perdre et sans se l'approprier. Si l'inconscient n'est pas seulement, comme Freud semble le penser parfois à la suite de Brentano⁴, une conscience intentionnelle inaperçue, c'est-à-dire privée de conscience interne, mais une conscience irréductiblement différente de la conscience ordinaire, il s'agit donc de comprendre comment la psyché ou la conscience au sens large peut accueillir en elle cette différence radicale entre des *Vorstellungen* qui sont conscientes et des *Vorstellungen* qui sont inconscientes.

La phénoménologie de Husserl est peut-être la seule philosophie dite de la "conscience" qui se soit employée avec succès à interroger la possibilité d'une telle présentification d'une conscience absente et donc radicalement différente de la conscience ordinaire du présent. Elle n'y est pourtant pas arrivée du premier coup et elle est loin d'avoir systématiquement exploré et exploité

2) S. Freud, «*Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten in der Psychoanalyse*» (1913), G.W. VIII, p. 430 («Notes sur l'inconscient en psychanalyse», in: *Métapsychologie*, trad. par J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 173 sq.) et plus particulièrement «*Das Unbewußte*» (1915), G.W. X, p. 264 («L'inconscient», *ibidem*, p. 65 sq.).

3) Au sujet de la théorie de Freud sur les processus primaire et secondaire, voir en particulier «*Die Traumdeutung*» (1900), G.W. II-III, pp. 583-614 («L'interprétation des rêves», trad. par I. Meyerson, nouvelle édition augmentée et entièrement révisée par D. Berger, Paris, P.U.F, 1976, pp. 500-517) et «*Das Unbewußte*» (1915), G.W. X, pp. 285-288 («L'inconscient», o.c., pp. 95-100).

4) F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), 1. Band, 2. Buch, 2. Kap., § 2-13.

toutes les possibilités ouvertes par cette découverte. C'est l'analyse de l'imagination pure qui constitue le point d'aboutissement de cette investigation de la conscience de la présence de l'absent, et ce sont la conscience d'image et le ressouvenir qui ont servi d'étapes préparatoires ou de bancs d'essai.⁵

Les difficultés rencontrées par Husserl dans son approche de l'imagination étaient dues en grande partie au fait que celle-ci ne pouvait être logée ni du côté des intuitions perceptives ou catégorielles, ni du côté des actes non intuitifs tels que les assomptions ou les pensées privées d'une donation intuitive de leurs objets. L'imagination est en effet l'accueil d'un objet qui est à la fois intuitivement donné et pourtant non présent, c'est-à-dire radicalement distinct du monde perceptif qui nous entoure. Mais ce n'est pas pour autant une illusion, c'est-à-dire une fausse perception ou une hallucination qu'une perception ultérieure viendrait démasquer et corriger. Husserl a d'abord pensé (comme beaucoup d'autres le pensent encore) que l'imagination se soutenait de la donation d'une image qui, en vertu de sa ressemblance avec un objet absent, se substituait à celui-ci tout en le rendant quasi présent. A la différence d'une photographie représentant mon père décédé, l'imagination ne ferait cependant pas appel à une image réellement perçue comme objet physique, mais à une image virtuelle, mentale. Sans entrer dans les détails, on voit bien les difficultés que soulève une telle compréhension de l'imagination. A part le statut passablement confus des images mentales, on ne voit pas en effet comment l'appréhension présente d'une image mentale ou de "fantasmes" présents devrait s'y prendre pour faire apparaître dans le présent et sans la médiation d'une image physique un objet *non* présent dans sa *non*-présence.⁶

Husserl en a conclu que, pour comprendre une telle présentification imaginaire d'un objet absent en tant qu'absent, il valait mieux se tourner vers le modèle du ressouvenir que vers celui de la conscience d'image. Dans l'acte de se souvenir, ce dont je me souviens m'est donné à présent comme non présent, c'est-à-dire comme passé. Plutôt qu'à un dédoublement de l'objet en objet présent (image) et objet non présent (représenté par l'image), on a affaire à un dédoublement de la conscience elle-même: dans le souvenir il n'y a qu'un seul objet, un objet passé, mais celui-ci m'est donné à présent comme passé en vertu du fait que je le saisis maintenant comme ayant été et tel qu'il a été saisi antérieurement. Husserl dit que l'acte présent du souvenir est vécu

5) Voir en particulier le cours de 1904/05 sur «*Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*». Ce cours important traitait, outre du problème de la phantasie et de la conscience d'image, des thèmes de la perception, de l'attention et du temps. La partie consacrée aux analyses de la phantasie et de la conscience d'image fut reprise intégralement dans *Hua* XXIII (E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*) aux pages 1-108.

6) Husserl a renoncé dès 1909 à cette compréhension de l'imagination (et du ressouvenir) en termes de la conscience d'une image (interne) pour les raisons suivantes: 1) il s'est rendu compte que le schème "appréhension - contenu d'une appréhension" emprunté à l'analyse de la perception n'était pas applicable aux actes de présentification intuitive (cf. *Hua* XXIII, Nr. 8, pp. 265-269); 2) il s'est penché sur l'exploration du caractère temporel de la conscience interne tant dans sa forme impressionnelle que reproductive (cf. *Hua* XXIII, Nr. 14, (pp. 301-312), Beilage XXXV (pp. 320-328), Nr. 15 (pp. 329-422)).

comme une modification reproductive d'un acte passé et de son objet intentionnel. Ce ne sont donc pas à proprement parler deux actes que je vis à présent (sinon on ne sortirait pas du présent) mais un seul acte — l'acte du souvenir — qui renvoie à un autre acte — l'acte de la saisie originaire de l'objet dans le passé — qui, lui, reste absent. C'est au niveau de la conscience interne, de la manière de les vivre, que l'acte du ressouvenir et l'acte de la première saisie d'un objet se distinguent.

Évitant à nouveau de nous engager plus avant dans le détail de cette analyse du ressouvenir et de la conception de la temporalité qui la sous-tend, on voit bien l'avantage que la compréhension de l'imagination peut en tirer. En effet, l'imagination n'est-elle pas un vécu de la conscience qui renvoie à un vécu originaire de perception sans l'inclure réellement et par là le rendre présent? Cependant, et c'est cela qui est le plus difficile à penser, contrairement au ressouvenir, l'imagination se présente comme la modification d'un vécu originaire qui, loin d'appartenir au passé, n'a peut-être jamais existé. Husserl dit que l'imagination est une quasi-perception, c'est-à-dire qu'elle nous rappelle une perception (au moins possible) tout en s'en distinguant par le fait que nous ne croyons pas en l'existence de son objet. Un acte d'imagination est donc vécu de l'intérieur comme une modification reproductive d'un acte de perception qui n'est ni présent, ni passé, mais une simple possibilité à laquelle se mesure l'imagination présente pour s'en distinguer. C'est donc une reproduction productive, une modification qui crée l'acte de perception qu'elle modifie tout en le tenant à distance et tout en s'affirmant irréductiblement différente de lui.

Cette analyse phénoménologique de l'imagination n'est pas sans rappeler ce que Freud disait du rapport entre la conscience et l'inconscient et elle renferme la promesse de faire avancer les questions que nous nous sommes posées à propos de la doctrine freudienne. Mais arrêtons-nous d'abord un instant sur les nombreux points de convergence entre Husserl et Freud!

Selon Freud, l'inconscient se manifeste sous forme de *Vorstellungen* qui tranchent avec le cours normal de la vie consciente. Ce mode d'apparition de l'inconscient correspond donc assez précisément au mode d'apparition des actes de l'imagination et de leurs objets qui, tout en étant effectivement vécus de l'intérieur par le sujet, affichent cependant une différence irréductible avec le mode de vie ordinaire. Dans le cas de l'inconscient freudien comme dans le cas de l'imagination husserlienne, il s'agit de *Vorstellungen* auxquelles le sujet ne peut accorder toute sa foi même s'il ne peut nier en bonne foi que ce soient des vécus qui lui reviennent. Il s'agit d'un mode de vie qui s'accomplit dans le sujet et qui pourtant conserve une distance par rapport à ce sujet. Husserl et Freud parlent tous les deux à ce propos d'un «clivage du moi», c'est-à-dire de la possibilité pour le sujet de vivre simultanément dans des registres ou des mondes irréductiblement différents. Comme le montrent les analyses freudiennes du souvenir-écran, du déjà-vu et de la fausse reconnais-

sance,⁷ Freud est aussi sensible que Husserl à la ressemblance profonde entre souvenir et imagination et à leur commune manière de s'évader des contraintes d'une vie rivée au présent.

Cette double vie du sujet au sein de la perception et de l'imagination, ou au sein de la conscience ordinaire et des manifestations de l'inconscient, entraîne fatalement une tension qui dans certains cas devient insupportable. Le sujet ne peut en même temps s'investir avec toute son énergie dans le monde réel et le monde imaginaire, dans un discours logique et la libre association mettant au jour des signifiants inconscients. Ces deux registres sont séparés par une barrière que Husserl appelle « conflit » ou « incompatibilité » (*Widerstreit, Verdeckung*) et que le processus freudien du refoulement a pour tâche de consolider.⁸ Les ratages du refoulement n'ont rien d'étonnant dès lors qu'on se rend compte qu'il a pour mission de séparer ce qui est inséparablement lié tout en étant irréductiblement différent. L'imagination selon Husserl et l'inconscient selon Freud sont en effet des modifications de la vie psychique qui en tant que telles renvoient nécessairement à la conscience ordinaire tout en affirmant leur différence. Il s'agit donc d'un rapport de séparation qui n'abolit nullement l'empiétement, et au lieu de pourchasser toute forme de contamination, le sujet doit se contenter de maintenir la distance. Quand cette distance disparaît, quand l'inconscient se substitue au réel et quand l'imagination se donne pour une perception, le sujet se noie dans le délire.⁹ La symbolisation de l'inconscient sur laquelle Lacan a tant insisté présuppose en réalité ce que l'analyse husserlienne de l'imagination avait déjà mis en avant d'une manière exemplaire, à savoir la possibilité pour le sujet de vivre, au moins partiellement, sa vie à distance.

Si l'imagination selon Husserl nous permet de mieux comprendre les *représentations (Vorstellungen)* inconscientes de Freud ou en tout cas la possibilité de leur manifestation, nous sommes pourtant encore loin de comprendre comment ces représentations représentent (*Repräsentanz*) la pulsion.

La théorie freudienne de la pulsion se concentre sur le mode de fonctionnement de cette pulsion.¹⁰ Selon Freud, toute pulsion a sa source dans une tension organique, et son but consiste à réduire ou à décharger cette tension sous forme d'une activité appropriée qui est généralement de nature corpo-

7) Cf. R. Bernet, « Imagination et fantasme », in: J. Florence et al., *Psychanalyse. L'homme et ses destins*, Louvain-Paris, Peeters, 1993, pp. 191-206.

8) Au sujet du processus freudien de refoulement, voir en particulier « *Die Verdrängung* » (1915), *G.W. X*, pp. 248-261 (« Le refoulement », in: *Métapsychologie*, o.c., pp. 45-65) et « *Das Unbewusste* » (1915), *G.W. X*, en particulier pp. 279-285 (« L'inconscient », *ibidem*, pp. 86-95). Husserl aussi parle occasionnellement de « refoulement » (*Verdrängung*): cf. Hua XXIII, Nr. 20, p. 580.

9) Cf. R. Bernet, « Délire et réalité dans la psychose », in: *Études phénoménologiques*, N° 15, Bruxelles, Ousia, 1992, pp. 25-54.

10) Cf. S. Freud, « *Triebe und Triebchicksale* », *G.W. X*, pp. 210-232 (« Pulsions et destins des pulsions », in: *Métapsychologie*, o.c., pp. 11-45).

relle et rythmée. La contribution de la vie psychique se situe surtout entre ces deux pôles extrêmes du trajet que parcourt la pulsion, c'est-à-dire entre son origine et sa satisfaction. Cette vie psychique est faite de la sensation de la poussée inhérente à la pulsion et de la représentation d'un objet susceptible de se prêter à l'activité dont dépend la satisfaction. Il s'agit donc là de deux sortes de vécus psychiques très différents, c'est-à-dire d'une conscience affective de la pulsion et d'une conscience représentationnelle d'un objet. Pour Freud la pulsion est ainsi installée à cheval entre la vie corporelle et la vie psychique et elle se manifeste au sein de la psyché sous la double forme des affects et des *Vorstellungen* intentionnelles.

Ce qui fait difficulté dans cette conception freudienne, ce sont avant tout les affects et leur lien avec les *Vorstellungen*. Parmi les affects, Freud mentionne pêle-mêle l'amour, la haine, le plaisir, l'angoisse, la peur, le sentiment de détresse, etc. On est tenté d'y mettre un peu d'ordre en distinguant entre les sentiments qui renvoient plus directement à la pulsion comme le plaisir, l'amour et la haine, les sentiments qui dépendent davantage de la *Vorstellung* d'un objet comme la peur, et les sentiments mixtes comme l'angoisse. Freud lui-même s'intéresse surtout aux transformations des affects, telles que l'amour qui se mue en haine ou le désir qui devient peur phobique. Il est important de noter que ces transformations, si elles concernent bien et exclusivement les affects et non les *Vorstellungen*, s'accomplissent pourtant le plus souvent conjointement avec un changement du côté des *Vorstellungen*. Le meilleur exemple nous en est fourni par le refoulement qui, tout en repoussant une *Vorstellung* vers l'inconscient, entraîne également une transformation de l'affect.

Il semble indéniable que les affects nous renseignent mieux sur la présence et l'état de la pulsion que les *Vorstellungen* et cela pour diverses raisons. Freud soulignait déjà que, contrairement à la *Vorstellung* qui se prêtait à tous les déguisements et surtout à son effacement de la conscience ordinaire, les affects pouvaient mentir mais non pas disparaître de la conscience. Il hésitait donc à parler d'affects inconscients. Une autre raison de cette plus grande proximité entre pulsion et affect, c'est que nos *Vorstellungen*, même si elles restent animées par la pulsion, représentent (*vorstellen*) cependant non pas la pulsion mais le monde réel. Il est vrai que les objets, personnes, situations qui font partie de ce monde nous affectent tout autant que nos pulsions, mais il est non moins vrai que nos affects nous parlent toujours de nous-mêmes et de la manière dont nous nous sentons affectés.

Je pense qu'un bref détour passant par Schopenhauer pourrait nous aider à voir plus clair dans la manière dont affects et représentations émergent de la pulsion, se complètent ou s'opposent tout en s'imbriquant tous les deux au sein d'une affection de la chair. Ce détour ne se justifie que par ses résultats, mais il s'autorise néanmoins du fait que Schopenhauer a laissé dans l'œuvre de Freud et de Husserl des traces qui sont au moins aussi importantes que celles de Brentano qui fut leur commun maître. Si l'influence de Brentano se

fait ressentir surtout dans leur conception de la *Vorstellung* et de son intentionnalité, Schopenhauer leur a permis de penser la volonté ou la pulsion comme le moteur caché de cette vie intentionnelle.

2. La pulsion inconsciente et le corps (Schopenhauer)

On sait que la philosophie de Schopenhauer est une métaphysique de la volonté entendue comme une universelle volonté de vivre qui animerait tous les étants, la pierre aussi bien que l'animal et l'homme. Pulsion ou intérêt chez les êtres vivants, cette volonté serait aussi la force naturelle agissant au sein de la nature inorganique. Origine de tous les étants et de tous les phénomènes, cette volonté ne serait rien d'autre que la Chose en soi, mais une Chose en soi à la fois invisible et irrationnelle. Invisible dans le monde phénoménal des *Vorstellungen* auquel ne la rattacherait plus aucun lien de causalité, la volonté serait une vérité inaccessible et aveugle qui jetterait un discrédit radical sur le monde phénoménal et sa rationalité causale.

Voilà ce qu'on retient surtout de Schopenhauer, même si habituellement on ne reste pas insensible devant sa philosophie de l'art et qu'on s'empresse d'emboîter le pas à la critique nietzschéenne de sa philosophie morale. En procédant de la sorte, on fait malheureusement l'impasse sur le Livre Deuxième du *Monde comme volonté et comme représentation* qui traite de l'objectivation de la volonté dans la nature, et plus particulièrement dans le corps vivant.¹¹ C'est pourtant là que Schopenhauer s'explique le mieux sur l'agencement entre la pulsion et la *Vorstellung* et sur leur croisement dans le corps vivant.

Tout en élaborant sa conception moniste (et solipsiste) de la métaphysique de la volonté, Schopenhauer reste très attentif aux *Vorstellungen* auxquelles il avait d'ailleurs consacré l'essentiel de sa dissertation magistrale sur *La quadruple racine du principe de raison suffisante*.¹² Schopenhauer ne désavoue donc nullement les sciences naturelles et leur manière d'étudier les relations causales entre les objets phénoménaux des *Vorstellungen* en vue d'aboutir à la formulation de lois naturelles. Il se contente d'affirmer que ces lois naturelles dépendent encore de forces naturelles qui relèvent plus directement de la volonté et de sa manière de s'objectiver dans la nature. Les causes phénoménales dont s'occupent les sciences naturelles deviennent pour Schopenhauer des «causes occasionnelles»¹³, c'est-à-dire qu'elles fournissent aux forces naturelles l'occasion d'entrer effectivement en action et de se manifester. L'agir

11) A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. par A. Burdeau, Nouvelle éd. revue et corrigée par R. Roos, Paris, P.U.F, 1966, pp. 135-213.

12) A. Schopenhauer, *Sur la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1946.

13) A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, o.c., Livre Deuxième, § 26, pp. 172-175.

humain doit être compris selon le même schème explicatif: les motifs sont des *Vorstellungen* qui, sans déterminer la volonté à entrer en action, lui en fournissent pourtant l'occasion et lui indiquent la direction à suivre. Les mêmes motifs ne conduisent cependant pas nécessairement aux mêmes actions parce que celles-ci dépendent foncièrement de la volonté impénétrable ou « caractère empirique » de celui qui agit.

On peut sans difficulté traduire cette conception schopenhauerienne du rapport entre volonté et *Vorstellung* en langage freudien: la pulsion s'attache à des *Vorstellungen* pour se satisfaire grâce aux objets du monde phénoménal, mais ces objets ne sont pas la cause de la pulsion. On peut encore ajouter, sans trahir en rien les intentions de Schopenhauer, que les *Vorstellungen*, à leur tour, doivent se soutenir d'une pulsion (Schopenhauer dit: d'un « intérêt ») si elles veulent apporter quelque satisfaction au sujet. Il y a donc bien une complémentarité et une interdépendance fonctionnelle entre la pulsion et la *Vorstellung*, et Schopenhauer use à ce propos du beau terme de *Wechselspiel*.¹⁴ Ce *Wechselspiel* se prête à plusieurs scénarios: pulsion et *Vorstellung* peuvent vivre en bonne harmonie, ou bien la pulsion peut s'attacher à une nouvelle *Vorstellung* qui se substitue à une plus ancienne en l'évacuant hors de la conscience ordinaire, ou bien encore une représentation peut tenter de faire barrage à une pulsion tout en provoquant un conflit entre diverses pulsions. Dans ces observations schopenhaueriennes on reconnaît sans peine ce que Freud thématise sous les noms de « refoulement », « rationalisation » ou « formation réactionnelle », « conflit pulsionnel » et « compromis » conduisant à l'éclosion d'un « symptôme ». Ici encore la place me manque pour entrer dans les détails.

Schopenhauer accomplit un pas supplémentaire vers une meilleure compréhension de la pulsion et de sa manifestation phénoménale en faisant du corps propre du sujet l'objectivation originaire de la volonté.¹⁵ Cette démarche doit en premier lieu assurer la cohérence de son système de pensée. En effet, si les objets des *Vorstellungen* qu'étudient les sciences naturelles ne sont que des objectivations secondaires de la volonté, et si celles-ci dissimulent la volonté plutôt qu'elles ne la révèlent, il faut bien que la science métaphysique de la volonté s'appuie sur une manifestation de la volonté qui soit autre chose qu'une *Vorstellung* ordinaire. Il faut qu'il y ait un lieu secret et une expérience intime où, comme dit Schopenhauer, le voile de la Maya qui recouvre habituellement le mystère de l'identité entre volonté et *Vorstellung* se déchire pour un court instant. Ce lieu est le corps dont Schopenhauer dit qu'il est à la fois « organe de la volonté » et objet phénoménal de la *Vorstellung*, mais c'est dans

14) « Influence réciproque » (*Le monde comme volonté et comme représentation*, o.c., Supplément au Livre Deuxième, Chapitre XIX, p. 905).

15) Voir en particulier les § 19, 20 et 21 du Livre Deuxième de *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 140-144, 148-151, 151-153 et aussi le § 60 dans le Livre Quatrième de *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 412-417 et le Chapitre 20 dans le Supplément au Livre Deuxième de *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 851-879.

l'expérience intérieure que j'ai de mon corps que je me trouve au plus près de la volonté qui anime ma vie. Cette expérience intime que j'ai de la volonté qui dirige mon corps est selon Schopenhauer d'ordre affectif et non pas représentationnel: c'est le vécu affectif de la sensation de plaisir ou de déplaisir qui me dit ce qu'au fond de moi-même je veux.

Voici donc que notre ancienne hypothèse concernant l'affinité particulière entre la pulsion et l'affect reçoit de la part Schopenhauer une confirmation et un éclaircissement précieux! Pulsions (ou «volontés») et corps ne font qu'un, le corps est d'emblée un corps pulsionnel (ou «organe de la volonté»). Cette pulsion s'attache à des *Vorstellungen* qui renvoient aux objets du monde phénoménal, et c'est à l'occasion de cet attachement aux *Vorstellungen* que la pulsion se manifeste sous forme d'un sentiment d'aise ou de malaise qui se répand d'une manière diffuse à travers tout le corps. Ce corps est un corps pré-phénoménal, il est senti de l'intérieur avant d'être vu objectivement à partir du monde. Il est composé d'organes dont, selon Schopenhauer, chacun est encore animé par une volonté particulière. Freud ne dit pas autre chose en affirmant que la pulsion se fragmente en pulsions partielles dont chacune investit et érotise un organe différent ou une partie spécifique du corps. Ce que Freud appelle le stade génital est l'exemple d'un rassemblement et d'une unification des pulsions partielles, et le vécu d'un morcellement du corps propre, tel qu'on le rencontre dans la schizophrénie, illustre au contraire la possibilité d'un éclatement de cette unité pulsionnelle.

Il nous reste à éclaircir un dernier point dans la théorie de Schopenhauer. Si le corps est l'organe de la volonté et le lieu insigne de sa manifestation affective, pourquoi la volonté s'attache-t-elle aussi fortement aux *Vorstellungen* du monde phénoménal au lieu de se contenter des sensations d'une vie purement charnelle? A quoi servent les *Vorstellungen* de la conscience ordinaire du monde? On trouve chez Schopenhauer deux réponses qui sont d'un intérêt inégal. La première consiste à dire que les *Vorstellungen* sont des instruments dont la volonté se sert pour augmenter son efficacité dans la réalisation de son but. La deuxième réponse met l'accent sur le rôle protecteur des *Vorstellungen* vis-à-vis de la volonté. Les *Vorstellungen* ne servent donc pas seulement à une meilleure adaptation de la volonté de vivre aux circonstances du monde phénoménal ambiant, mais elles ont également pour charge de préserver l'organisme vivant d'une affection traumatique émanant de ce monde. Ce que Schopenhauer appelle «neurasthénie» (*Nervenschwäche*) est l'expression d'une telle affection traumatique par manque de *Vorstellungen* appropriées.¹⁶ Toute affection doit donc pour ainsi dire être filtrée par la conscience représentationnelle avant de parvenir jusqu'à la volonté. C'est une idée que Schopenhauer partage avec Freud, mais aussi, bien entendu, avec Kant.

16) A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, o.c., Livre Deuxième, § 18, pp. 140-144.

Mais Schopenhauer va encore plus loin en esquissant les linéaments d'une théorie de l'affectabilité ou de la sensibilité de l'être vivant. Selon cette conception, la sensibilité d'un organisme est fonction de la richesse et de la différenciation de ses *Vorstellungen*. Les *Vorstellungen* diminuant le risque d'une affection traumatique de la volonté permettent à celle-ci de s'ouvrir davantage aux sollicitations du monde phénoménal et de ses objets. Le raffinement de la vie des *Vorstellungen* va donc de pair avec un raffinement de la vie pulsionnelle et de son expression affective et corporelle. La pulsion n'a donc pas à choisir entre son expression affective et son investissement dans les *Vorstellungen*. Même si le risque d'un retournement de la conscience représentationnelle contre la vie affective et charnelle ne peut jamais être définitivement écarté, cette possibilité ne représente pas une fatalité.

La seule fatalité ou facticité que Schopenhauer reconnaisse, c'est celle de la pulsion de vie que les représentations idéales de l'art ont pour mission de sublimer, mais sans pouvoir les abolir. Aucune représentation n'est à même de nous libérer de notre volonté de vivre. Il faudrait pour cela une contre-volonté, et l'éthique du renoncement à la volonté de vivre reste donc finalement encore une affaire de pulsion, quoi que Schopenhauer en dise. C'est l'éthique d'une pulsion qui est nihiliste et que Freud appelle «pulsion de mort». Si l'éthique est une affaire de bonheur, et si le bonheur c'est le renoncement au désir de vivre, alors l'éthique du principe de plaisir est en vérité une éthique émanant de la pulsion de mort (comme l'a d'ailleurs bien montré Lacan).

3. L'inconscient comme pulsion, affect, représentation et processus primaire

Une compréhension philosophique du concept psychanalytique d'inconscient présuppose qu'on comprenne ce qu'est la pulsion et comment elle se manifeste dans la conscience à travers les affects et les *Vorstellungen*.

C'est surtout à Schopenhauer que nous devons d'avoir mieux saisi que la pulsion n'était rien d'autre que l'ensemble des forces qui confèrent à la vie charnelle d'un organisme vivant son dynamisme. Que le but de la tension qui imprime à la vie sa dynamique soit défini comme auto-conservation ou comme plaisir importe moins que l'affirmation qu'il s'agit d'un mouvement animé de forces qui tendent vers une intensification et une auto-célébration de la vie. Cette vie est donc inséparable des sensations primitives de plaisir et de peine qui doivent être comprises comme le vécu d'une auto-affectation de la pulsion. Mais loin d'être un processus autorégulateur et renfermé sur la jouissance qu'il tire de lui-même, la pulsion se laisse guider par des *Vorstellungen intentionnelles qui se rapportent le plus souvent aux objets du monde phénoménal. Rien n'empêche cependant, comme Husserl nous l'a appris, que la pulsion s'attache à des Vorstellungen dont les objets fassent partie*

d'un monde imaginaire. Cet attachement de la pulsion aux *Vorstellungen* reste cependant au service de la dynamique de la pulsion : les *Vorstellungen* aident la pulsion à atteindre son but et la protègent contre une hétéro-affection traumatique.

Pour Schopenhauer, la pulsion est nécessairement inconsciente parce qu'elle se soustrait à la conscience représentationnelle et donc à toute réflexion. Cette affirmation concernant le caractère inconscient de la pulsion doit cependant être nuancée, si on tient compte de ce que Schopenhauer dit de la manifestation affective et charnelle de la pulsion. La sensation intime que nous avons des appétits de notre corps est certes une conscience non représentationnelle, mais une conscience tout de même ! S'il reste vrai qu'on ne peut penser l'inconscient sans la pulsion, on ne peut donc identifier purement et simplement inconscient et pulsion.

Husserl semble donc plus près de la vérité quand il parle d'une conscience et même d'une intentionnalité pulsionnelles. Il faut entendre par là la conscience intime qui accompagne *toutes nos Vorstellungen*, qu'elles soient conscientes ou inconscientes. Cette conscience intime est une auto-conscience impressionnelle et affective, elle est le flux de ce que Husserl appelle des « impressions originaires » (*Urimpressionen*). Cette conscience intime reste cependant liée aux *Vorstellungen* et à leurs objets intentionnels, et elle est responsable de la constitution de leurs modalités temporelles. Ces caractères temporels qu'elle attribue aux *Vorstellungen*, elle les puise pourtant au fond d'elle-même, c'est-à-dire dans l'auto-conscience non représentationnelle du flux de la vie du sujet. La conscience intime selon Husserl est donc tout à la fois vie pulsionnelle, conscience impressionnelle d'une auto-affection de la pulsion, et conscience intérieure des *Vorstellungen*.

Jusque là, point de différences spectaculaires entre Husserl et Schopenhauer, sauf pour ce qui concerne la question (peut-être simplement terminologique) du caractère conscient ou inconscient de la pulsion. La contribution décisive de Husserl se situe ailleurs, à savoir dans son analyse de l'imagination et de la conscience intime très particulière qui l'accompagne. Nous avons vu que, dans le cas de l'imagination, cette conscience intime avait un caractère reproductif qui faisait en sorte qu'elle produisait véritablement le vécu imaginaire se donnant à elle sous la modalité d'une modification reproductrice. La conscience intime d'un acte d'imagination diffère donc de la conscience intime d'un acte de perception du monde phénoménal par la distance qu'elle maintient vis-à-vis de cet acte. La conscience intime d'une représentation imaginaire reste, bien entendu, une conscience impressionnelle et pulsionnelle, mais, au lieu de coïncider avec la représentation imaginaire, elle la vit sans pleinement s'y engager. L'imagination se distingue donc de la conscience ordinaire parce qu'en elle il y a du jeu entre la pulsion et la *Vorstellung* sans qu'on puisse parler pour autant d'un désinvestissement de la *Vorstellung* par la pulsion. La pulsion joue avec la *Vorstellung* plutôt que de se l'asservir. Ces *Vorstellungen* vécues

à distance ont aussi l'immense avantage de mettre le sujet à l'abri d'une auto-affection traumatique par ses propres pulsions.

Que faut-il retenir de cette analyse husserlienne de l'imagination pour la problématique de l'inconscient? Au moins ceci: la conscience a le pouvoir d'accueillir en son sein la manifestation de *Vorstellungen* sortant de l'ordinaire de la vie consciente, et sans que cela nuise à la conception qui veut que toute *Vorstellung* doive son caractère vivant à une pulsion dont elle est investie. S'il existe des *Vorstellungen* inconscientes, nous savons au moins comment elles peuvent se manifester dans la conscience et pourquoi elles empruntent de préférence la voie de l'imagination et du rêve pour le faire. En opérant un espacement entre pulsion et *Vorstellung*, l'imagination est aussi à la source d'une possible symbolisation et sublimation de la pulsion.

Mais la question de savoir si les *Vorstellungen* inconscientes existent bel et bien et comment elles fonctionnent reste ouverte.

C'est à Freud plutôt qu'à Schopenhauer et à Husserl qu'il faut adresser cette question. Après tout ce que nous avons appris de Husserl et de Schopenhauer, il est cependant certain que ces *Vorstellungen* inconscientes ne peuvent être de simples *Vorstellungen* privées de conscience intime, comme Freud était parfois tenté de le penser (à la suite de Brentano). De telles *Vorstellungen* n'existent pas! Ne reste donc que la possibilité d'envisager que les *Vorstellungen* inconscientes se différencient des *Vorstellungen* de la conscience ordinaire par leur fonctionnement et plus particulièrement par un mode différent de l'investissement de ces *Vorstellungen* par la pulsion. C'est exactement ce que fait Freud quand il comprend les *Vorstellungen* de l'inconscient à travers ce qu'il appelle «processus primaire» (*Primärvorgang*). Ce processus primaire est un mode de fonctionnement de la psyché qui ne se préoccupe de rien d'autre que de la satisfaction de la pulsion. Cela veut dire qu'il fait fi de l'agencement logique des *Vorstellungen*, que la pulsion circule librement parmi elles en passant d'une *Vorstellung* à une autre selon les mécanismes de déplacement et de condensation, et que toute référence au monde phénoménal actuel est mise hors circuit. L'inconscient est donc pour Freud une «pensée» qui pense autrement parce qu'elle ne pense qu'à soulager l'organisme d'une tension pénible. C'est une pensée primitive et sauvage dominée par le principe de plaisir.

L'inconscient compris comme processus primaire est un amalgame d'énergie pulsionnelle et de *Vorstellungen*. En tant que tel, il ne peut être qu'un mode de fonctionnement de la psyché et donc de la conscience au sens large du mot. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il soit réductible au fonctionnement de la conscience ordinaire, c'est-à-dire à ce que Freud appelle «processus secondaire». L'inconscient — tout en étant composé à peu de choses près des mêmes ingrédients que la conscience ordinaire — est pourtant une conscience radicalement différente d'une conscience perceptive dont l'énergie pulsionnelle est canalisée et dirigée vers les objets du monde phénoménal. Nous avons vu comment la conscience ordinaire et tout particulièrement l'imagination pou-

vaient cependant accueillir la manifestation de cette conscience différente sans porter atteinte à son altérité.

4. Lacan héritier de Schopenhauer, Husserl et Freud

Voici donc, succinctement résumées, les prémisses de la conception lacanienne du désir inconscient: l'inconscient est la Chose en soi qui reste hors de la conscience représentationnelle et affective tout en étant son ressort et sa force dynamiques (Schopenhauer). La conscience a la faculté d'accueillir en son sein la manifestation-retrait de cette pulsion inconsciente, soit directement dans la perception, soit indirectement dans l'imagination (Husserl). L'imagination, tout en restant téléguidée par la pulsion, permet sa manifestation symbolisée, alors que la perception, dans son accrochage au monde, réprime toute manifestation d'une pulsion à laquelle elle reste pourtant fusionnellement liée et aveuglement soumise. Le processus de la perception est donc bien «secondaire» par rapport à celui de l'imagination et du rêve, car il prive la pulsion de sa manifestation-retrait «primaire» et symbolique, son adaptation au monde réel reste gouvernée par une pulsion dont il ne veut rien savoir (Freud). Schopenhauer et Husserl viennent ainsi compléter la conception freudienne de l'inconscient: Schopenhauer en précisant la nature de la pulsion, de son inscription originelle dans le corps et de son attachement aux *Vorstellungen*; Husserl en examinant les conditions de possibilité transcendantales de sa manifestation dans la conscience, tant imaginaire et symbolique que perceptive. Aucun parmi eux, c'est-à-dire ni Freud, ni Schopenhauer, ni Husserl n'a cependant élaboré une conception transcendantale de l'inconscient: Freud s'est contenté d'une illustration purement empirique de l'existence de l'inconscient, Husserl a développé une conception transcendantale de la manifestation consciente de l'inconscient mais non des ressorts du désir inconscient, et Schopenhauer s'est privé des moyens pour penser comment la pulsion inconsciente était d'emblée arrimée à des objets, fussent-ils perdus. Le catalogue de ces manquements circonscrit assez précisément, en creux, le champ d'investigation de la théorie lacanienne de l'inconscient et du désir. Quelques indications sommaires, en guise de conclusion, suffiront, j'espère, pour rendre cette hypothèse plus plausible.

On peut dire que chez Lacan, comme chez Schopenhauer, la pulsion est la Chose en soi de la vie du sujet. Mais il faut ajouter tout de suite que Lacan fait subir à la Chose en soi de Schopenhauer un double déplacement. Premièrement, «la Chose» devient chez Lacan l'objet idéal vers lequel tend la pulsion plutôt que la donnée originelle d'une pulsion privée de toute représentation d'un objet. Deuxièmement, la Chose tire toute sa signification («impossible») du vécu d'un manque plutôt que du trop-plein d'énergie d'une volonté qui se suffirait à elle-même. Bien entendu, les deux déplacements vont de pair: la Chose est pour Lacan cet objet total qui viendrait remplir pleinement le manque originelle qui est l'essence du sujet désirant. C'est en tant qu'elle est in-

accessible que la Chose guide le désir; si elle était rendue accessible et présente, elle tuerait tout désir.¹⁷ Elle n'est donc, à proprement parler, ni l'objet du désir ni sa cause, mais sa mort. C'est pour cela que Lacan distingue la Chose de l'«objet *a*», c'est-à-dire de l'objet qui est la cause du désir. Cet objet *a* est à bien des égards semblable à ce corps dont Schopenhauer faisait le premier objet (ou «objectivation») de la volonté-pulsion. Pour Lacan aussi, l'objet *a* est incarné dans le corps propre tel qu'il est vécu à la fois de l'intérieur et de l'extérieur. Mais c'est un corps ou, plus exactement, une partie détachée du corps (le regard, la voix, le sein, les fèces) qui fait défaut. L'objet *a* est un objet perdu, une partie qui s'est séparée de mon corps et que le désir cherche à retrouver. Ce que le désir trouve, pour se satisfaire temporairement, ce n'est donc jamais autre chose qu'un substitut de cet objet perdu. L'objet *a* du désir n'est donc ni un objet empirique, ni la Chose, c'est-à-dire ni l'objet concret d'un désir réalisable, ni l'objet abstrait d'une passion impossible qui tétaniserait le désir. L'objet *a* se situe plutôt entre les deux, il est non empirique comme la Chose et il est objet de désir comme l'objet empirique.

La théorie lacanienne de la pulsion et du désir reprend donc Schopenhauer tout en précisant ce qui dans sa conception de la «volonté» nous avait paru obscur. En appelant à la négativité du manque et de la perte, elle montre comment la pulsion, tout en étant originairement représentation d'un objet, est essentiellement dépourvue de tout objet adéquat. L'objet empirique de la pulsion relève donc bien, comme le voulait Schopenhauer, d'une représentation secondaire, mais celle-ci, contrairement à ce que dit Schopenhauer, ne vient pas à la place d'une pulsion sans représentation d'objet mais d'une représentation primaire d'un objet perdu.

De même, la théorie lacanienne de l'inconscient se prête aisément à une lecture qui chercherait à y déceler l'ambition de porter une réponse claire aux questions laissées en souffrance chez Freud et Husserl. L'inconscient entendu par Lacan comme «béance» porte la trace de ce que Freud avait dit des «lacunes» (*Lücken*) de la conscience à travers lesquelles l'inconscient pouvait accéder à sa manifestation. Mais Lacan cherchera à approfondir la conception freudienne en faisant de ces lacunes un trait essentiel de l'inconscient lui-même, dont il tentera par ailleurs d'établir l'existence d'une manière transcendante. D'autre part, la théorie lacanienne du sujet de l'inconscient comme «sujet clivé» n'est pas sans rappeler la conception husserlienne d'un «clivage du moi» (*Ichspaltung*) opéré par l'imagination. A nouveau, Lacan essaiera de montrer que ce clivage du moi, loin d'être la condition de possibilité de la seule manifestation d'un inconscient hypothétique, est sa véritable origine et permet ainsi une déduction transcendante de l'existence de l'inconscient. L'inconscient entendu par Lacan comme «béance» ou comme «hors-conscience»

17) Cf. R. Bernet, «Le sujet devant la loi (Lacan et Kant)»: S.G. Lofts et P. Moyaert (eds.), *La pensée de Jacques Lacan. Questions historiques - Problèmes théoriques*, Louvain-Paris, Peeters, 1994, pp. 23-44.

(ou « hors-signifiant ») se situe donc bien dans la lignée des analyses de Freud et de Husserl tout en les soumettant à une radicalisation peut-être excessive. On a donc eu tort de voir dans le remplacement des « représentations » (*Vorstellungen*) par des « signifiants » linguistiques le principal mérite de la conception lacanienne de l'inconscient ou le signe d'un abandon des thèses fondamentales de la psychanalyse freudienne et de la phénoménologie husserlienne.

Mais qu'en est-il alors de la « représentation » au sens de la *Repräsentanz* **dans la théorie lacanienne du désir inconscient? Peut-on dire que les signifiants linguistiques représentent le désir inconscient de la même manière que les *Vorstellungen***, telles que Schopenhauer, Husserl et Freud les entendent, sont les représentants de la pulsion? On peut répondre par l'affirmative, à condition de faire observer en même temps qu'aucun signifiant ne représente adéquatement l'objet du désir inconscient. C'est le « défilé » ou la « chaîne » des signifiants qui est le représentant du désir, le désir inconscient se manifeste donc dans le passage incessant et indéfini d'un signifiant à un autre. Si on tient à tout prix à assigner une place au désir dans la chaîne des signifiants, il faudrait donc dire qu'il se situe *entre* les signifiants, c'est-à-dire ni dans les signifiants ni vraiment hors des signifiants. Il se représente sous forme d'une « béance » ou d'une *Lücke* qui se creuse entre les signifiants et qu'aucun des signifiants qui s'y engouffrent ne parviendra à combler. Parler de l'inconscient comme « hors-conscience » ou « hors-signifiant » ne veut donc pas dire qu'on abandonne l'idée de sa représentation (*Repräsentanz*) sous forme de représentations (*Vorstellungen*) ou de signifiants. Mais c'est insister sur le fait qu'aucune *Vorstellung* et aucun signifiant ne suffit à représenter (*repräsentieren*) adéquatement un désir dont l'essence consiste justement à être privé de tout objet adéquat.

La *Repräsentanz* porte donc la marque du manque. Cela vaut d'ailleurs autant pour le sujet désirant que pour l'objet désiré. Aucune *Vorstellung* ou pensée, aucun signifiant ne suffit à *repräsentieren* le (à être le représentant du) manque constitutif du sujet. Ou, plus précisément, ce dont le sujet manque c'est essentiellement la possibilité de se *repräsentieren* (se rendre présent) sous quelque forme que ce soit. Cette impossibilité, pour le sujet désirant, à rendre présent son désir, fait que ce désir ne peut que rester inconscient. Ce n'est donc pas parce qu'il est inconscient que ce désir ne peut s'exprimer adéquatement à travers les *Vorstellungen* et les signifiants, c'est au contraire parce qu'il ne peut être pleinement dit qu'il reste inconscient. Là où il n'y a pas de volonté (ou d'urgence) à dire ou à représenter le désir, il n'y a ni inconscient ni désir. Cela signifie que, pour Lacan, l'expérience du désir ne préexiste pas à sa représentation (*Repräsentanz*), que le vécu du manque d'un objet adéquat est inséparable de l'expérience de l'échec de la représentation et donc aussi de l'existence de l'inconscient. La théorie lacanienne du désir opère ainsi un télescope audacieux entre le désir et sa représentation, c'est-à-dire entre le manque d'un objet et le manque d'une représentation de soi. L'« objet a » toujours déjà perdu (perdu avant toute possession) et le clivage irrécupérable du sujet par-

lant en «sujet de l'énonciation» et «sujet de l'énoncé» sont-ils vraiment les traces d'un même manque? Désirer un objet et parler sans savoir tout à fait ce qu'on dit, est-ce la même chose? Sans doute non, mais il est vrai que l'un ne va pas sans l'autre puisque l'objet du désir est toujours déjà représenté sous forme d'un signifiant (manquant) et puisque le sujet du désir est un sujet qui s'est toujours déjà signifié son manque sous forme d'une représentation symbolique. Même si le sujet et l'objet du désir recourent à d'autres tropes linguistiques (la métaphore et la métonymie) pour se signifier au sein de la chaîne des signifiants, ils n'existent qu'à travers leur représentation symbolique (ou imaginaire) défailante.

Une pulsion sans représentation serait donc pour Lacan (comme déjà pour Schopenhauer) une pulsion inhumaine ou une pulsion destructrice de l'ordre humain. En se représentant, la pulsion se fait désir, mais ce désir, faute d'une représentation adéquate, reste toujours, au moins partiellement, inconscient. Loin d'être une simple hypothèse étayée par des illustrations empiriques (comme chez Freud), l'inconscient est donc pour Lacan une conséquence nécessaire de la représentation également nécessaire de la pulsion. Cette représentation d'un désir inconscient peut se faire sous la forme soit d'une *Vorstellung* imaginaire (comme le suggérait Husserl) soit de signifiants symboliques et notamment linguistiques. Dans les deux cas s'opère (comme nous l'avons vu chez Husserl) une mise à distance de la pulsion par la représentation, c'est-à-dire une représentation non fusionnelle de la pulsion. La représentation imaginaire selon Husserl opère un dédoublement de la conscience qui accueille la manifestation de l'inconscient sous la forme de la reproduction d'une conscience originelle absente et purement virtuelle. La représentation symbolique du désir inconscient par des signifiants linguistiques s'opère à travers les *Lücken* (lacunes) ainsi que les condensations et les déplacements du processus primaire mis en évidence par Freud. Quand Lacan dit que l'inconscient est la «béance» entre les signifiants et qu'il se manifeste sous la forme d'un glissement métonymique ou d'une substitution métaphorique au sein de la chaîne des signifiants, il peut donc, à juste titre, se réclamer d'un «retour à Freud». Mais il va sans dire que notre tentative de mettre en évidence chez Schopenhauer, Husserl et Freud autant de prémisses de la conception lacanienne du désir inconscient est encore loin d'apporter à cette doctrine tout l'éclaircissement et toute la justification philosophique souhaitables.

Waan, autobiografie en theorie

Schreber, Freud en de hypnose rond 1893

Daniel Devreese*

«Wer die Hypnose gebraucht, findet die Sexualität nicht.»
 Freud-Jung, *Briefwechsel*, 11 dec. 1908, p. 207.

Samenvatting

In de Denkwürdigkeiten klaagt Schreber het misbruik aan van de hypnose door Flechsig, als middel tot «Seelenmord» en beschuldigt hij Brouardel als «Zauberer». Parallel beschrijft hij een politieke strijd tussen Flechsig en «Starkiewicz». Die drie namen zijn ook met Freuds pre-analytische biografie verbonden. Brouardel was zijn Parijse leermeester; «Starkiewicz» verwijst naar Darkschewitsch, de co-auteur van een neurologisch artikel (Freud 1886 b), dat steunt op Flechsigs ontdekking van de myelogenese en Flechsig zelf was in die jaren zijn concurrent. In het experimentele misbruik van de hypnose ligt de reden voor Freuds zwijgen over de versie, waarin de homoseksuele agressie door Flechsig wordt aangeklaagd en die zijn theorie had kunnen ondersteunen. Onze historische reconstructie langs de biografieën van Freud en Schreber laat toe, Freuds implicatie in de *Denkwürdigkeiten* en de effecten ervan op de interpretatie van de paranoïde waan op een consistente wijze te interpreteren.

Résumé

«Délire, autobiographie et théorie. Freud, Schreber et l'hypnose en 1893». Dans la Lettre ouverte au professeur Flechsig qui précède les Mémoires d'un névropathe, Schreber exprime l'ultime accusation contre son psychiatre. De cette manière il formule la dernière version du meurtre d'âme, qui était aussi un concept légal obsolète. Cette plainte selon laquelle le psychiatre l'aurait abusé par l'usage expérimental de l'hypnose dans une cure de sommeil n'est pas nouvelle car dans le texte rédigé en 1900 il écrivait à deux reprises sur ce thème. Dans la note 25, il essayait d'expliquer le Nervenanhang par l'hypnose et, dans la note 46, il considérait le prof. Paul Brouardel

comme magicien qui aurait imité Flechsig. Ensuite il décrivait un conflit politique entre Flechsig et Starkiewicz, un neurologue viennois et juif baptisé. Par une reconstruction historique, nous avons démontré que Freud a connu l'un et l'autre; Brouardel fut son maître pendant son séjour à Paris et Starkiewicz est la déformation du nom de son ami russe Darschewitsch, coauteur d'un article neurologique écrit à Paris, grâce à la découverte de la myélogénèse de Flechsig. Schreber à connu Darschewitsch à la clinique de Leipzig pendant sa première maladie. Ainsi nous pouvons construire un carré, où les noms de Flechsig, de Brouardel et de Darschewitsch sont à la fois commun au délire de Schreber et à la biographie pré-analytique de Freud. Sur le plan chronologique, les années 1884/1893 marquent le début des maladies de Schreber et la période neurologique et hypnotique de Freud. Ainsi il devient clair pourquoi Freud était si taciturne à propos de l'accusation pourtant manifeste contre Flechsig, qui exprime une position féminine envers le psychiatre. Le nom Brouardel pointe vers la cause célèbre de la violation d'une jeune femme sous hypnose en février 1878, par le dentiste Paul Lévy à Rouen, c'est-à-dire autour de la date du mariage de Schreber. Alors nous nous trouvons devant la situation paradoxale que la version qui exprime manifestement la position féminine, et qui aurait pu corroborer la thèse centrale de Freud, n'est pas prise en compte. En revanche les pollutions en mars 1894 sont considérées comme le symptôme d'une pulsion homosexuelle envers Flechsig, tandis qu'en réalité celles-ci sont l'expression d'une pulsion hétérosexuelle envers sa femme. La méthode psychanalytique qui date de novembre 1893 fut instaurée par l'abandon de la méthode hypnotique, mais la confrontation soudaine avec l'abus criminel de l'hypnose, par le nom de Brouardel, fonctionne comme "retour du refoulé". Bien que Freud élaborera, dès 1893 et jusqu'à 1904, plusieurs théorèmes fondamentaux à propos de la psychose paranoïaque, force nous est de constater (et de regretter) qu'il n'appliquait aucune de ces idées dans l'interprétation des Mémoires. En revanche, il développait plusieurs stratégies d'interprétation qui ont toutes valeur de symptôme. Nous avons décrit les conséquences sur le plan de la stratégie de l'analyse, où Freud s'identifie d'entrée de jeu avec Schreber contre Flechsig, son ancien rival dont il fut tributaire pour la découverte de la méthode de la coloration des nerfs par le chlorure d'or. L'âge critique de 51 ans du père Schreber, et celui de son fils au début de sa psychose, pointe vers la date de mort que Freud calculait pour lui-même sur la base de la théorie de Fließ. Le mythe dans l'oeuvre de Reinach à propos de l'ordalie de l'aigle envers ses aiglons, que Freud considère comme la clé pour l'interprétation du symptôme de Schreber d'être capable de fixer le soleil sans en être ébloui, est en réalité une ordalie concernant Adler et Jung envers lui-même comme le père de la psychanalyse. Finalement, dans ses rêves datant du temps de la rédaction du texte, se manifestent l'ancien conflit avec Fließ et celui, actuel, avec Adler et Jung à propos de la paternité de la psychanalyse. Le chiasme à la fin de l'analyse: «L'avenir dira si la théorie contient plus de folie que je ne le voudrais, ou la folie plus de vérité que d'autres ne sont aujourd'hui disposés à le croire», masque en réalité l'osmose entre la folie, l'autobiographie et la théorie.

1. «Seelenmord» en «Nervenanhang» als hypnose

Na de overwinning in zijn proces ter opheffing van de curatele en het ontslag uit Sonnenstein in december 1902, kwam Schreber in de *Open brief aan Prof. Flechsig* uit maart 1903 terug op de «Seelenmord», de kern van de paranoïde waan uit november 1893. De *Denkwürdigkeiten* formuleerden een aantal

versies over deze misdaad, die we eerder analyseerden (Devreese 1996). Kort voor Schreber het manuscript aan zijn uitgever overhandigde, voegde hij een *Open brief* toe, die een substitutie is voor het gecensureerde, derde hoofdstuk. De gelijktijdigheid van het schrappen en toevoegen wijst daarop en in Kap. II viel ook een passage weg over «*das eigentliche Wesen des Seelenmords und die Technik desselben*» (II 28). Deze versie in de *Open brief* is op het eerste zicht nieuw maar is in werkelijkheid een variant op de oorspronkelijke aanklacht m.b.t. de slaapkuur, als medium voor de «Seelenmord», die voerde tot zijn psychische dood. De aanklacht tegen Flechsig, die hem van november 1893 tot juni 1894 behandelde, luidt nu, dat hij door hem zou zijn misbruikt als object voor hypnotische experimenten. Als in een rechtszaal, bezweert de voormalige jurist de beklaagde te antwoorden op drie vragen, waarvan de eerste luidt: «*Ob von Ihnen während meines Aufenthaltes in Ihrer Anstalt ein hypnotisierender oder dem ähnlicher Verkehr mit mir in der Weise unterhalten worden ist, daß Sie — insbesondere auch bei räumlicher Trennung — eine Einwirkung auf mein Nervensystem ausgeübt haben?*» (S. xi). Rond het *fin de siècle* kwam dit thema voor in vele gevallen van paranoïde beïnvloedingswaan (Stingelin 60; Peters 62). In een voetnoot uit 1900 over de oorsprong van de «Nervenanhang» (= verbale hallucinatie), werd de hypnose reeds ter verklaring ingeroepen, maar niet uitgediept, wegens het feit dat hij zich «als Laie in der Psychiatrie» (V 47, n. 25) geen oordeel durfde aan te meten over dit fenomeen. De objectieve en subjectieve achtergronden bij het tot stand komen van de laatste versie worden hierna eerst onderzocht.

Deze «neue Gedanke» (S. ix) ontstond juist voor de auteur zijn manuscript overhandigde aan O. Mutze, uitgever van spiritistische werken (Aksakov & Mme Blavatsky) en «Sammelpunkt der possierlichsten spiritistischen Literaturprodukte» (Benjamin 61). Mutze was de uitgever van het tijdschrift *Psychologische Studien* over paranormale fenomenen en in 1902 van Jungs dissertatie *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene*. De laatste aanklacht is een gemedicaliseerde versie tegenover de romantische criminologische theorie van Senatspräsident P.J.A. von Feuerbach (1832), over de «partielle Seelenmord» op Kaspar Hauser en de ware afstamming van die vondeling als laatste telg van de Markgrafen von Zähringen. Die romantische legende was de grondslag voor zijn familieroman, voor de adellijke titel «Markgrafen von Tusciën und Tasmanien» en voor de waan over de moord op drie generaties van zijn familie door de familie Flechsig (Devreese 1996, 112-122). De uitspraak in de *Open brief* als zou de hypnose «*vielleicht der richtigen Weg zur Lösung des Rätsels*» (S. ix) zijn, verwijst naar de titel van het recentste ophefmakende werk van A. von Artin, *Kaspar Hauser. Des Rätsels Lösung!* (Zürich 1892).

Ook het spiritisme speelde een rol in de waan. De vraag of God identiek is met de besterde hemel, beantwoordde hij met: «*Die volle Wahrheit liegt vielleicht (nach Art der vierten Dimension) in einer für Menschen nicht faßbaren Diagonale beider Vorstellungsrichtungen*» (I 8). De universitaire sterrenwacht

van Leipzig bevond zich op enkele honderden meter ten noorden van Flechsig kliniek, en F. Zöllner (1834-1882), Professor in de astrofysica te Leipzig, populariseerde het wiskundige concept van de vierde dimensie in spiritistische zin in zijn *Naturwissenschaft und christliche Offenbarung. Populäre Beiträge zur Theorie und Geschichte der vierten Dimension* (1881). «*Das Verdienst als erster unter dem Aspekt einer zusätzlichen Dimension hypothesengeleitete Experimente durchgeführt zu haben, dürfte Zöllner zufallen; seine Versuchsanordnung mit dem Medium Slade enthielt Aufgaben, die nach Meinung Zöllners nur unter Annahme einer vierten Dimension gelöst werden konnten*» (Lucadou 584). Zöllner bekritiseerde in dit werk Dr. Luthardt (1823-1902), Professor in de Theologie aan de Universiteit te Leipzig, die ook door Schreber wordt bekritiseerd op het punt van het geloof in de eeuwige verdoeming van de ziel na de dood (I 3). In 1877 hield Zöllner te Leipzig in aanwezigheid van W. Wundt, spiritistische séances met het Amerikaanse medium Dr. Slade; in 1880 met de Deense hypnotiseur Carl Hansen en op 2 oktober 1882 met de zwangere Madame d'Espérance, in aanwezigheid van Lou Salomé en Fr. Nietzsche (Small 295-296), die op 3 oktober 1882 aan Heinrich Köselitz, alias Peter Gast, schreef: «*Kein Wort mehr davon! Ich hatte Anderes erwartet und war im voraus mit 3 schönen physiologisch-psychologisch-moralischen Theorien sichergestellt: aber ich brauchte meine Theorien gar nicht!*» (Nietzsche 268-269). Nog als student in Wenen, woonde Freud in 1880 Hansens hypnotische experimenten bij: «*Eine der Versuchspersonen wurde totenbleich, als sie in kataleptischer Starre geriet und während der ganzen Dauer des Zustandes so verharrte. Damit war meine Überzeugung von der Echtheit der hypnotischen Phänomene fest begründet*» (Freud 1925 d, 40). Hansen werd door de Weense Medische Faculteit, met o.a. Freuds leermeesters Brücke en Meynert een verbod opgelegd tot verdere experimenten en veroordeeld wegens zwendel (Hirschmüller 1978, 127-128, n. 35; Tögel 64-75). Hansens voorstelling op 18 februari 1880 in het Burgtheater zou de bron zijn voor Anna O's "Privattheater" en voor haar hysterische symptomen, waarmee ze in 1882 Joseph Breuer zou hebben misleid (Borch-Jacobsen, 67-78). Een derde versie ter verklaring van de «Nervenanhang» betreft het gedachtenlezen, waarvoor Schreber refereert naar Stuart C. Cumberland (II 26), die «*in Deutschland durch Schaustellungen allgemein bekannt wurde*» (Moll 63), in dezelfde jaren als Hansen bekend werd door zijn hypnotische experimenten.

Alle versies over de genese van de misdaad zijn verbonden door de slaapkuur die Flechsig op 13 november 1893 voorschreef maar die progressief in een quasi-juridische interpretatiewaas werd omgevormd tot het middel, dat zou hebben gevoerd tot zijn psychische dood. Zijn suggestieve beïnvloeding bij de introductie van de slaapkuur (IV 39) en zijn afgebroken dialoog na de mislukking ervan (IV 44-45) leidden in maart 1894 tot de «Nervenanhang» (S. xi), negen jaar voor de *Open brief*. Schreber hoefde slechts zijn manuscript na te lezen en de hoger geciteerde noot 25 uit te breiden om de misdaad uit 1893 een "nieuw" fundament te geven. De kern ligt in Flechsig's voorkeur voor drastische slaapkuren; «*Auch die Erzielung von Schlaf mit allen zu Gebote*

stehenden Hilfsmitteln, also auch durch ausgedehnten Gebrauch von Narcoticis, bildet einen wesentlichen Teil des allgemeinen Heilprogramms» (Flechsigt 1888, 43). De oorspronkelijke vergiftiging door slaapmiddelen werd vervangen door de laatste versie, die parallel loopt met de eerste. Niet alleen de slaap is gemeenschappelijk, ook de criminologische theorieën waaraan wordt gealludeerd, snijden elkaar in het doel van de misdaad: het seksueel misbruikt worden als een vrouw. *«Man wendete auch Mittel (Medikamente) an, die nach meiner Überzeugung den gleichen Zweck [= Entmannung] verfolgten»* (V 57). De laatste versie is een variant op de middelen tot hetzelfde criminele doel en reflecteert de dynamiek die de paranoïde interpretatiewaan tussen 1893-1903 onderging. De oorspronkelijke versie formuleerde het toedienen van slaapmiddelen, resp. van vergif, met het doel *«daß mein Körper - in einen weiblichen Körper verwandelt, als solchem dem betreffenden Menschen [= Flechsigt] zum geschlechtlichen Mißbrauch überlassen und dann einfach "lieengelassen", also wohl der Verwesung anheimgegeben werden sollte»* (V 56). Flechsigt noteerde zelf in de *Krankenblätter*: *«Hält sich für ein junges Mädchen, fürchtet unsittliche Attentate»*; *«der Penis war ihm mit der Nervensonde abgedreht und er hielt sich für ein Weib, erklärte aber auch häufig, daß er sich ganz energisch der "Urningsliebe gewisser Personen" widersetzen müsse»* (Baumeyer 343). Die versie is geïnspireerd op de gynaecologische operaties, die Flechsigt in 1884 tijdens Schrebers eerste opname in zijn kliniek, bij drie gevallen van hysteric liet uitvoeren: *«Auch der operativen Behandlung wird ein möglichst grosser Spielraum gewährt; ich erwähne von gynäkologischen Operationen nur 3 von Herrn Privatdozent Sänger ausgeführte Laparatomien (sämtlich mit Erfolg)»* (Flechsigt 1888, 43). Die therapie gaat terug op de Franse chirurg Jules-Emil Péan (Bannour 57) en speelt een rol in de waan uit 1894 over castratie met de «Nervensonde». Dit is een waanzinnig equivalent voor de sonde die in de derde operatie, *«bei dem an sich schon erotischen jungen Mädchen»*, niet gebruikt werd (Flechsigt 1888, 43, n. 4)! In de *Open brief* werd dit misdadig doel niet expliciet uitgesproken, maar in het licht van toen heersende criminologische theorieën over het misbruik van de hypnose in een therapeutische situatie blijkt dat verkrachting het steeds gelijkblijvende motief was.

Ofschoon Flechsigt alle bestaande narcotica aanwendde, kan niet hetzelfde worden gezegd over hypnose. Heel de positivistische «Hirnmythologie» van de ontdekker van de myelogenese, spreekt tegen het gebruik, resp. het misbruik van de hypnose in zijn psychiatrische praktijk. In het *Voorwoord* (1899) op een werk van zijn leerling Bechterew, ging hij zover het therapeutische gebruik van de hypnose als potentieel misdadig te beschouwen. Zoals we zullen zien, was dit ook het standpunt van Meynert. Refererend naar Kap. V (= n. 25), maakte Schreber in de *Open brief* een onderscheid tussen het experimentele en het therapeutische gebruik der hypnose, en formuleerde hij daarna als *«leiser Vorwurf, daß Sie, wie so manche Ärzte, der Versuchung nicht ganz zu widerstehen vermocht hätten, einen Ihrer Behandlung anvertrauten Patienten bei einem zufällig sich bietenden Anlasse von höchstem wissen-*

schaftlichem Interesse neben dem eigentlichen Heilzwecke zugleich zum Versuchsobjekte für wissenschaftliche Experimente zu machen» (S. x). Waarop zijn verklaring voor de «Nervenanhang» volgt: «*Es scheint mir naheliegend, an die Möglichkeit zu denken, daß Sie — wie ich gern annehmen will, zunächst nur zu Heilzwecken — einen hypnotisierenden, suggerierenden oder wie immer sonst zu bezeichnenden Verkehr und zwar auch bei räumlicher Trennung mit meinen Nerven unterhalten haben*» (S. ix). Dit laatste fenomeen, «le sommeil provoqué à distance», werd in 1886 door P. Janet experimenteel onderzocht. Daarna volgt de eufemistische omschrijving van de misdaad als «Unstathaftigkeit» (S. xi), in tegenstelling tot de hyperbolische uitdrukking «Seelenmord» (S. xi) die stamt uit het vocabularium van de «Nervenanhang».

De *Denkwürdigkeiten* bevatten twee sporen die wijzen op het bestaan van een vroegere waan over het misbruik der hypnose. Het eerste spoor vonden we in noot 25, waar de hypnose tot middel werd om de bovennatuurlijke *Nervenanhang* te verklaren, die op zijn beurt verband houdt met de «Seelenmord». Noten 22, 23 en 25 bleven bij de zelfcensuur ongewijzigd, noot 24 daarentegen viel weg, «*weil sie auf Flehsig verweist*» (IV 41). Het feit dat de noten 22 en 23 Flehsig noemen en noot 23 bovendien de beschuldiging van zijn arts expliciet juridisch omschreef als *dolus indeterminatus*, was blijkbaar geen bezwaar. De strekking van de gecensureerde noot 24 kan worden gereconstrueerd. In een passus uit juli 1901 verdedigde Schreber zich tegen de aantijging van zijn rechters, als zou hij «*noch lebende hochangesehenen Persönlichkeiten mit beschimpfende Bezeichnungen belegt haben*» (S. 444), — de waarschijnlijke reden waarom noot 24 wegviel bij publicatie. Noot 25 over hypnose bevatte geen aanklacht tegen Flehsig, want hij onthield zich hier als leek in de psychiatrie én als patiënt, wiens geding nog aanhangig was, van elk oordeel zodat geen reden bestond tot zelfcensuur.

Het tweede spoor ligt in de naam van een beroemde Franse gerechtsgeneesheer die hij hoorde in de «Nervenanhang». Terug in een voetnoot, noemt hij de «*französische Arzt Brouardel*» als «*Zauberer, der es dem Prof. Flehsig nachgemacht haben sollte*» (VII, n. 46) en die zoals Flehsig «*Fürcht und Schrecken unter den Menschen verbreitet, die Grundlagen der Religion zerstört und das Umsichgreifen einer allgemeinen Nervosität und Unsittlichkeit verursacht [habe]*» (VII 91). Noot 25 en noot 46 corresponderen met elkaar en vormden de grondslag voor de laatste versie uit 1903. Paul Brouardel (1837-1906) was in 1894 Decaan van de Parijse medische Faculteit, in hetzelfde jaar als Paul Flehsig Rector werd aan de Universiteit te Leipzig (Flehsig 1927, 39-40). Beiden stonden op het hoogtepunt van hun academische roem en Flehsig nam deel aan de Wereldtentoonstelling te Chicago (1927, 37-38), die liep tot 30 oktober 1893, in de maanden die voorafgingen aan de waan waarin dit feit onder politieke vorm zal terugkeren. Brouardel doceerde aan de Parijse *Morgue* en was de auteur van een artikel over de vraag naar de mogelijkheid van het criminele misbruik van de hypnose in een medische praktijk. Zijn oordeel over dit toenmalige omstreden thema (Harris 186-187) werpt licht op de structuur van de waan uit 1893 en op de aanklacht uit 1903.

In 1879 publiceerde Brouardel een artikel, *Accusation de viol accompli pendant le sommeil hypnotique*, dat in 1898 en in 1900 werd herdrukt. Daarin werd de vraag gesteld naar de mogelijkheid van de verkrachting onder hypnotische slaap van Mlle Berthe Braquehais die op 27 februari 1878 door de Joodse tandarts Paul Lévy werd behandeld (Brouardel 1879, 47). Voor het tribunaal in Rouen beantwoordde Brouardel deze vraag positief op 24 juli 1878 (Brouardel 51) en mede op grond van de bekentenissen van de beklagde, veroordeelde de jury hem tot tien jaar hechtenis. De vrouw beviel zeven maand na de feiten van een doodgeboren kind. Dit opzienbarende proces was het eerste van een lange reeks in Frankrijk, en met vijftien jaren vertraging in Duitsland, waarin de rol van hypnose en suggestie bij het tot stand komen van verkrachting ter discussie stond (Harris 186). De verkrachting in Rouen vond plaats, drie weken na Schrebers huwelijk met Sabine Behr en het oordeel van de wetsof dokter viel één dag voor zijn verjaardag. We toonden aan dat dit huwelijk, negen maanden na de zelfmoord van zijn broer Daniel Gustav Schreber op 7 mei 1877 in het teken stond van het fantasma van een Sabijnse maagdenroof, het equivalent voor een verkrachting (Devreese 1996, 121-122). De naam Brouardel verwijst niet naar de miskramen of de abortussen van Sabine Behr (Lothane 368, n. 37), doch naar Schreber zelf — misbruikt als vrouw! Brouardel schreef in 1901 een werk over criminele abortus, maar dit kan niet worden verbonden met zijn rol als «Zauberer». De angst «für unsittliche Attentate» uit Flechsigs *Krankenblätter* en de verkrachting van Mlle Braquehais werd reeds in 1894 omgevormd onder een positief en religieus voorteken: «*Ich habe (und zwar zu der Zeit, als ich noch in der Flechsig'schen Anstalt war) zu zwei verschiedenen Malen bereits einen wenn auch etwas mangelhaft entwickelten weiblichen Geschlechtsteil gehabt und in meinem Leibe hüpfende Bewegungen, wie sie den ersten Lebensregungen des menschlichen Embryo entsprechen, empfunden: durch göttliches Wunder waren dem männlichen Samen entsprechende Gottesnerven in meinen Leib geworfen worden: es hatte also eine Befruchtung stattgefunden*» (S. 4, n. 1). Freud bezat zowel Brouardels werk *Les attentats aux mœurs* (1909) als Flechsigs artikel *Zur gynäkologischen Behandlung der Hysterie* uit 1884 (Eissler 1979, 21; 11).

2. Freud en de hypnose rond 1893

Als leerling van Brouardel in 1885-1886, en als beoefenaar van de hypnose tot in 1893, was Freud op de hoogte van de criminele feiten op Mlle Braquehais, die H. Bernheim toegaf, maar anders duidde én bagatelliseerde: «*Ce serait la léthargie hypnotique. Je ne pense pas que ce sommeil nerveux avec inconscience soit de l'hypnose. Je n'ai jamais vu la suggestion produire une léthargie, c'est-à-dire un sommeil complet avec inconscience absolue. Je pense donc que la léthargie n'est pas due à l'hypnose, mais qu'il s'agit d'un phénomène nerveux*

surajouté dû à l'émotion. Cette jeune fille était d'ailleurs une hystérique non convulsive. La secousse morale produite par les manœuvres du dentiste, déterminait chez elle une crise de sommeil hystérique» (Bernheim 1897, 39-40). In navolging van Bernheim minimaliseerde Freud de ernst ervan in zijn geschriften over hypnose, zo in *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)* (= 1890 a). Hier omschreef hijzelf hypnose als «Zauber» (p. 306) doch «nur eines ist hervorzuheben: wo die Verhältnisse eine fortdauernde Anwendung der Hypnose notwendig machen, da stellt sich eine Gewöhnung an die Hypnose und eine Abhängigkeit vom hypnotisierenden Arzt her, die nicht in der Absicht des Heilverfahrens gelegen sein kann» (p. 310). Eén jaar later, in het artikel *Hypnose* voor Bums *Therapeutisches Lexikon*, nam Freud voor het eerst een kritischer standpunt in, waarbij hij het daadwerkelijke criminele misbruik toegaf maar daarnaast de mogelijkheid opperde van een valse beschuldiging: «Hat man seinen Kranken kennengelernt und die Diagnose gestellt, so erhebt sich die Frage, ob man die Hypnose unter vier Augen vornehmen oder eine Vertrauensperson zuziehen soll. Diese Maßregel wäre zum Schutze der Kranken vor Mißbrauch der Hypnose, wie zum Schutze des Arztes vor Anschuldigung eines solchen erwünscht. Und beiderlei ist vorgekommen!» (1891 d, 143). In 1891 kan dit misbruik alleen slaan op de Franse rechtszaak van Mille Braquehais, want de eerste Duitse rechtszaak dateert uit 1894.

Het net rond Schreber en Freud, «Seelenmord» en hypnose, sluit zich indien we ons richten op de Duitse medisch-juridische literatuur tussen 1889-1894. In 1879 bekritiseerde Brouardel nog «les banalités, qui ont si longtemps défrayé les dissertations un peu naïves des professeurs de Leipzig et de Halle» (p. 40), zonder evenwel namen te noemen. In 1889 was de Duitse situatie veranderd; volgens Richard Schmidt, die Feuerbachs begrip van het «Verbrechen am Seelenleben» reactualiseerde en verbreedde, omvat «Seelenmord», «außer den früher sogenannten "Verbrechen gegen die Geisteskräfte" auch schädigende Angriffe auf die Gemüthsverfassung und endlich alle jene Einflüsse auf die sittliche Entwicklung des Menschen, die sich als "Verführung" in einem weiteren als dem gewöhnlichen Sinne bezeichnen lassen» (Schmidt 1889, 57-58). Volgens Schmidt is «Seelenmord» een inbreuk op de «sittliche Unverletztheit» én een juridisch equivalent voor het «selbständiges Delict der Verführung» en dit op grond van het feit «daß der Geist und die Seele Gegenstand willkürlichen, bestimmten Einflusses Anderer sein können» (p. 64). Uit de *Open brief aan Flechsig* bleek dat Schreber hypnose in een medische therapie als een dergelijk misdadig middel tegen hemzelf beschouwde. Die jaargang van *Der Gerichtssaal* met het laatste «Seelenmord»-artikel uit de Duitse juridische literatuur (Küper 236), bevat een anonieme bespreking van Forels boek *Der Hypnotismus* (1889) en van zijn artikel *Der Hypnotismus und seine strafrechtliche Bedeutung*, dat verscheen in het *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*. In deze bespreking wordt ook verwezen naar de Duitse vertaling van Bernheims *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique* (1886) door S. Freund (sic).

S. Freud wijdde aan dit boek van Forel een lovende bespreking, waarvan het eerste deel, met een heftige uitval tegen Meynert, verscheen op 13 juli 1889, in de *Wiener medizinische Wochenschrift*. Dit was kort voor zijn reis naar Nancy (Bernheim) en Parijs (Charcot) en het was Forel die hem bij Bernheim introduceerde (Swales 1986, 32). Hierin grensde Freud het criminele misbruik der hypnose af tegenover het therapeutische gebruik, in een kritiek op de ongebijdelde aanwending van narcotica in de psychiatrie (Meynert!): *«Es ist ganz interessant, die entschiedensten Deterministen plötzlich als Verteidiger der gefährdeten "persönlichen Willensfreiheit" zu sehen, den Psychiater, der gewohnt ist die "freiaufstrebende" Geistestätigkeit seiner Kranken durch große Dosen von Brom, Morphin und Chloral zu ersticken, die suggestive Beeinflussung als etwas Entwürdigendes für beide Teile anklagen zu hören. Nein, an der hypnotischen Therapie ist nichts anderes gefährlich als der Mißbrauch und wer sich als Arzt nicht die Sorgfalt oder die Reinheit der Intention zutraut, diesen Mißbrauch zu vermeiden, der tut gut, der neuen Heilmethode fernzubleiben»* (Freud 1889 a, 129-130). Meynert had *«der zur tiefsten Unterworfenheit dressierten Hund dem Hypnotisierten gegenüber noch als Beispiel eines freiaufstrebenden Geistes angeführt»* (1889 a 129, n. 2). In 1889 sloot Freud nog a priori de beschuldiging uit die Meynert uitte tegenover hypnotiseurs: *«Bei der Heftigkeit ihrer Gegnerschaft ist es dann nicht zu verwundern, wenn sie den Ärzten, welche sich verpflichtet glauben, die Hypnose zum Wohle ihrer Kranken auszuüben, Unlauterkeit der Absichten und unwissenschaftliche Denkweise vorwerfen; Anschuldigungen, die von einer wissenschaftlichen Diskussion ausgeschlossen sein sollten, seien sie nun offen oder in mehr oder minder verhüllten Anspielungen vorgebracht»* (1889 a, 127). Flechsig schreef grote dosissen narcotica voor, zoals broom en paraldehyde (IV 43; V 57), dat in 1883 ontdekt (Tappeiner 221), werd aangewend na 1886 (Sueur 257). Dit is het «neu erfundene Schlafmittel» uit zijn slaapkuur die voerde tot de paranoïde zekerheid, *«daß Professor Flechsig nichts Gutes mit mir im Schilde führe»* (IV 44) en tot de waan over de «Entmannung (Verwandlung in einem Weib)» (IV 45), om hem in 1903 ook het misbruik van de hypnose ten laste te leggen. Want het was na de slaapkuur en de cruciale afgebroken dialoog met Flechsig over zijn kansen op genezing, dat de *Nervenanhang* ontstond, met name, *«daß er zu meinen Nerven sprach, ohne persönlich anwesend zu sein»* (IV 44).

Forel besprak in zijn boek Duitse criminologische gevallen, zo het geval Czynski die een *«Baronin zu Heilzwecken hypnotisiert hatte, und ihr in einem hypnotischen Zustande der so tief war, daß sie ihren Willen nicht mehr zu Geltung bringen konnte»* als willoos slachtoffer misbruikte, om daarna een schijnhuwelijk met haar te ensceneren. *«Wenn die Geschworenen den Angeklagten auch von diesem Teil der Anklage (Verbrechen wider die Sittlichkeit) freisprachen, wahrscheinlich aus Gründen juristischer Interpretation des Gesetzes oder aber, weil die Baroness sich später freiwillig ihrem Verführer hingab — so kann doch über den Dolus des Angeklagten, also über die verbrecherische Ausbeutung des hypnotischen Zustandes durch zielbewußte Suggestierung kein*

Zweifel bestehen. In diesem lehrreichen Fall wird also das Urteil des hypnotischen Fachmannes anders lauten müssen, als das des Juristen» (Forel, 286). De Poolse hypnotiseur en waarzegger Czeslaw Lubicz-Czynski die zich uitgaf als laatste telg van een Litouws geslacht, hypnotiseerde in okt.-dec. 1893 te Dresden door handoplegging de «*reiche, unbescholltene, streng religiöse, spiritistische*» barones Hedwig von Zedlitz, huwde haar op 8 februari 1894 te München en werd op 16 februari gearresteerd (Grashey 1895, 4-5). Het proces werd in december 1894 te München gevoerd, o.a. op grond van par. 176, 2 van het *Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich*, m.b.t. «*Verführung im Zustande einer Willenlosigkeit*». Hij werd van die aanklacht vrijgesproken doch veroordeeld wegens het schijnhuwelijk (Mermann 126)! Dit proces was het allereerste in Duitsland; «*bisher hatte die strafrechtliche Bedeutung des Hypnotismus in Deutschland nur den Werth einer Doctorfrage*» (Mermann 124). Of Schreber in 1894 in Flechsigs kliniek las over dit geval, dat «*Gegenstand ausführlichster Berichterstattung in allen deutschen Zeitungen*» (Grashey 1895, 1) was, is onzeker en alle medisch-juridische literatuur dateert uit 1895, toen hij afgezonderd op Sonnenstein, in een nieuwe fase van catatonie verkeerde. Freud bezat zowel het werk over het proces Czynski als dat van Forel (Eissler 9). De tweede Duitse rechtszaak dateert uit 1901, toen de handelsreiziger in eau de cologne Carl Mainone, in Keulen werd veroordeeld wegens zedenfeiten op de mentaal achterlijke Maria R. Zogenaamd ter heling van haar kortzichtigheid, waartoe hij «*schlechte Harn*» moest uitdrijven, misbruikte hij haar tweemaal onder hypnose. De jury veroordeelde Mainone tot twee jaar hechtenis wegens «*Beleidigung*», maar zoals in de zaak Czynski, «*verneinte dagegen die sämtlichen anderen Haupt- und Nebenfragen betreffend den Mißbrauch der Maria R. zum ausserehelichen Beischlafe in einem willenlosen Zustand zum Zwecke des geschlechtlichen Mißbrauchs (par. 176 des R.St.G.B.)*» (Schrenck-Notzing 1901, 139). De auteur omschrijft de gevolgen van de misdaad als «*frevelhafte hypnotische Eingriff in den Gehirnmechanik des armen Versuchsobjektes*» (p. 139) en de ondertitel van zijn artikel (*Verbrechen gegen die Sittlichkeit an einen Hypnotisierten*), convergeert met de juridische theorie van R. Schmidt (1889) over «*Seelenmord*» en met Schrebers aanklacht.

De zaak Lévy ontketende in Frankrijk de bekende polemiek tussen de Salpêtrière en de school van Nancy; tussen de voorstanders van de hypnose als zuiver experimentele (Charcot), of als therapeutische methode (Bernheim). Brouardel ijverde voor de invoering van een wet ter beteugeling van de uitoefening der geneeskunde door «*magnétiseurs*». Die wet werd aangenomen op 30 november 1892; «*although Brouardel was unable to have strict provisions against magnetizers inserted in the 1892 law, some were successfully prosecuted for practising after that date*» (Harris 202, n. 109). Op het Derde Internationale Congres voor Psychologie te München in 1896, stelde de Oostenrijkse rechtsgeleerde Lentner de vraag of een specifieke wet tegen het misbruik van de hypnose noodzakelijk was? In 1891 antwoordde Oostenrijk positief op grond van het «*Gutachten, welches die Wiener medicinische Facultät*

über die magnetischen Vorstellungen Carl Hansen's im Wiener Ringtheater Februar 1880 abgab) (Lentner 414), — wat correspondeert met de datum van Freuds kritischer houding tegenover de hypnose! In het spoor van Frankrijk en Oostenrijk volgden België (wet Lejeune) (Moll 458) en Zwitserland (Stingelin 67). Gilles de la Tourette achtte een dergelijke wet «höchst wünschenswerth»; in 1887 schreef hij een werk over hypnose met een voorwoord van Brouardel, waarin hij de zaak Lévy hernam en verkrachting als meest voorkomende misdaad beschouwde (p. 312). Maar twee Duitse deelnemers aan dit Congres, Dr. Stadelmann (Saale) en Dr. Rosenfeld (Halle), antwoordden ontkennend: «*Im Übrigen existieren in Deutschland Paragraphen genug*»; «*Laien, die jene Eingriffe, auch Hypnosen, ohne Befugniss vornehmen, fallen bereits unter das bestehende deutsche Strafgesetz (Körperverletzung, Freiheitsberaubung)*» (Lentner 416). De oudste «Seelenmord»-paragraaf uit het Saksische Strafwetboek situeert zich tussen beide categorieën (Devreese 1996, 108-109). Blijft dus de zaak Lévy-Braquehais, met Brouardel en de Duitse literatuur uit de jaren die aan de waan voorafging, met Schmidt over «Seelenmord» als «*Verbrechen gegen die Sittlichkeit*» en Forel over de hypnose als het middel. Schreber kon aldus op medisch-juridische gronden hypnose met «Seelenmord» verbinden. Als leerling van Charcot, Brouardel én Bernheim, bevond Freud zich tussen twee stoelen en we toonden aan dat zijn onvoorwaardelijke verdediging van de hypnose in 1891 overging in een kritischer oordeel. Hij wendde zelf narcotica aan bij de hypnose van Anna von Lieben (Cäcilie M. uit de *Studien über Hysterie*), waarvoor hij door haar familie als «Zauberer» werd geminacht, waarna hij in november 1893 de hypnotische behandeling afbrak (Swales 1986, 50). Die datum is *denkwürdig*, want valt samen met de aanvang van Schrebers waan, die werd uitgelokt door Flechsigs optreden bij de introductie van de slaapkuur met «*neu erfundenen Schlafmitteln*» (IV 40).

Ondanks zijn kennis van die feiten, betrok Freud Schrebers manifeste versie over de hypnose, met het onderscheid tussen het experimentele en het therapeutische gebruik of misbruik ervan, niet in zijn theorie die alle nadruk legde op het homoseksuele fantasma (1911, 295). J. M. Masson (27-54) komt m.b.t. het seksuele misbruik van kinderen, beschreven door Tardieu en zijn opvolger Brouardel, tot de conclusie dat Freud dergelijke gevallen kende uit de Parijse *Morgue*, maar weerde uit zijn theorie over de aetiologie van de hysterie (Freud 1896 c). Masson betrok het geval Schreber niet in deze problematiek, ofschoon de paranoïde waan parallellen en convergenties ermee vertoont (Bloch 191). Pas na zijn ontdekking in Freuds bibliotheek van Flechsigs artikel over castratie bij de hysterie (wat Eissler reeds in 1979 publiceerde!), legde hij die link (Malcolm 155). Hirschmüller (1993, 282) bracht Freuds kritischer houding t.a.v. de hypnose in verband met de negatieve afloop van de hypnose-therapie bij Mathilde, de patiënte die voorkomt in zijn associaties op de Irma-droom: «*Es ist, als ob ich alle Gelegenheiten hervorsuchte, aus denen ich mir den Vorwurf mangelnder ärztlicher Gewissenhaftigkeit machen kann*» (1900 a, 116): dezelfde aanklacht die Schreber tegenover Flechsig uitte. In oktober-novem-

ber 1889 ontwikkelde Mathilde een erotomane hysterie, zoniet een nymfomane psychose tegenover haar hypnotiseur: «*Malgré la garde, s'est arraché la nuit une tresse avec les dents. Nymphomaniacque, à moitié nue, se roule par terre en se masturbant, appelle le Dr Freud, dont elle veut être l'esclave. En janvier 1890, alors que la malade se trouvait pratiquement toujours dans le même état maniaque, Meynert fut appelé en consultation*» (Hirschmüller 1993, 278-279).

Freud woonde het *Premier congrès international de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique* te Parijs (8 tot 12 augustus 1889) bij, in het gezelschap van Forel, Bernheim en Liébeault (Hirschmüller 1978, 272), op het ogenblik dat zijn relatie met Meynert een dieptepunt bereikte omwille van meningsverschillen over de afasie, de mannelijke hysterie — en de therapeutische waarde van de hypnose. Charcot, Brouardel en Lombroso waren de erevoorzitters op dit congres (Thuillier 248). Meynert was met Charcot en Ludwig een Meester van Flechsig (1927, 10; 34-35), zodat in dit voor-analytische complex rond Meynert, Flechsig én Brouardel als tegenstanders van de hypnose, één motief ligt voor Freuds zwijgen over het hypnose-thema in Schrebers waan. De versie uit de *Open brief* over hypnotische experimenten verwijst niet enkel naar het anatomo-pathologische onderzoek van God-Flechsig, die slechts met lijken zou kunnen omgaan (Freud 1911, 287), maar is evenzeer van toepassing op Brouardel! In de *Denkwürdigkeiten* komt hypnose nogmaals voor in het fragment waarin God staart naar Schreber «*ähnlich etwa wie von der auswärtigen Politik der Franzosen noch lange Jahre nach dem siebziger Kriege gesagt zu werden pflegte, daß die gleichsam hypnotisch nur nach dem Loche in den Vogesen hinstarre*» (S. 323). Dit fragment dateert uit 1901, maar het slagwoord waardoor hij een identieke vrouwelijk-passieve rol innam t.a.v. God, stamt van de Franse Minister van Oorlog, Jules-Louis Lewal, uit het voorjaar van 1885 (Devreese 1997), dus tijdens de eerste opname bij Flechsig na de verkiezingsnederlaag op 28 oktober 1884.

De vraag, hoe Schreber «Seelenmord» met hypnose kon verbinden, werd reeds beantwoord vanuit het juridisch-medische discours rond 1890. Maar in zijn *Denkwürdigkeiten* beschreef hij ook het optreden van Flechsig in het eerste uur van zijn waan. Hij onderging op 13 november 1893, als inleiding op de slaapkuur met «*neu erfundenen Schlafmitteln*», door een «*längere Unterredung*» Flechsigs «*hervorragende Beredsamkeit*», «*die nicht ohne tiefere Wirkung auf mich blieb*» (IV 39). Hier ligt het equivalent voor hypnotische suggestie, waardoor de psychiater tot «Zauberer» werd. Het doel van de slaapkuur zou erin bestaan, «*meine Nervenkrankheit zunächst bis auf einen beliebigen Tiefstand herabzudrücken, um dann durch einen plötzlichen Stimmungsumschwung auf einmal die Heilung herbeizuführen*» (IV 40). Deze suggestie lokte zijn doodsangst uit, geïnspireerd op het verdrinken in het water, door het «feuchtes Weib» uit Goethe's Fischer (I 11, n. 5) én op zijn droom uit de zomer van 1893, «*daß es doch recht schön sein müsse, ein Weib zu sein, das dem Beischlaf unterliege*» (IV 35). Met Macalpine bekritiseerde Lacan

«le caractère bien trop persuasif de l'invigoration suggestive à laquelle se livre le Pr Flechsig auprès de Schreber quant aux promesses de la cure de sommeil qu'il lui propose» (545, n. 1). Maar in tegenstelling tot haar theorie (396), was dit niet het begin van een zwangerschapsfantasme, laat staan van een bevaling, maar van zijn dood, die later werd gevolgd door het idee van een verkrachting, «en position d'objet d'une sorte d'érotomanie mortifiante» (Lacan 1966, 76). Tussen de Franse rechtszaak en de aanklacht in de *Open brief* treden twee verschuivingen op; van de dader, de Joodse arts Paul Lévy en de wetsdokter Paul Brouardel, naar de eerste «Zauberer», Professor Paul Flechsig, met behoud van de identieke aanklacht, doch met verschuiving van het vrouwelijke slachtoffer op hemzelf. En het manifeste verkrachtingsfantasme dateert uit maart 1894, toen hem langs de *Nervenanhäng* de vrouwelijke rol werd toebedeeld van een «Elsässer Mädchen, daß ihre Geschlechtsehre gegen einen siegreichen französischen Offizier zu verteidigen hat» (VII 85). In 1893, «das Blütejahr des politischen Antisemitismus» (Bering 127) correspondeert de Joodse identiteit van de dader met de antisemitische stigmatisatie die kleeft aan de waanzinnige «Urheber»-namen «Paul Theodor» en «Abraham Fürchtgott» Flechsig (II 24). De ultieme versie behoudt de slaap als middel tot de misdaad, maar van de slaapkuur wordt overgegaan op de «Zauber» van de hypnotische suggestie die in dienst zou hebben gestaan van hetzelfde criminele doel: verkrachting. Waar hij zich eerst bekende als leek op het gebied van de geneeskunde, trad hij in maart 1903, na de opheffing van de curatele op als «Senatspräsident a. D.» (S. xiii), tegenover dezelfde psychiater m.b.t. het identieke probleem. Uit de bovenstaande analyse blijkt de economie van het paranoïde paralogisme, met de karakteristieke verwisseling van de subjectieve zekerheid (*Gewißheit*) en de historische waarheid (Federn 197).

Dat de rechters aan het Oberlandesgericht te Dresden, die zich in 1902 uitspraken over de opheffing van de curatele van hun vroegere collega, dezelfde juridische interpretatie gaven aan de aard van deze misdaad en de erop volgende bestraffing van Flechsig, blijkt uit de bewoording van hun vonnis van 14 juli 1902, afgedrukt in de *Anhäng*. Daar spraken zij over de «Verunglimpfungen, die sich der Geh. Med.-Rat Prof. Dr. Flechsig in den «Denkwürdigkeiten» gefallen lassen muß, insofern ihm Seelenmord vorgeworfen wird und noch viel Schlimmeres» (S. 514). Dit «noch viel Schlimmeres» wordt niet bij naam genoemd, maar luidt «verkrachting», want «Verunglimpfung» (smaad en laster) komt enkel voor in noot 56, in samenhang met zijn bestraffing van Flechsig onder de gedaante van een werkvrouw, als spiegelende straf voor het seksuele misbruik. Alleen daar sprak hij over de «gewiß ziemlich glimpfliche Form der Bestrafung» van Flechsig. Als slachtoffer én als rechter was hij mild in zijn vonnis, want het was onder begenadigende vorm («glimpflich»), dat hij de strafmaat bepaalde voor dit meest vernederende onrecht. Een historische, maar parallelle versie in de *Denkwürdigkeiten* betreft de omschrijving van sodomie als *animarum homicida* in het *Liber Gomorrhianus* van Petrus Damianus uit 1049, dat een rol speelde als aanklacht in de Inquisitie-

processen, waarvan deze waan niet toevallig sporen bevat (Devreese 1998). De waan blijft steeds draaien rond dezelfde aanklacht over homoseksuele agressie, resp. sodomie, in relatie tot het begrip «Seelenmord». Schreber poogde zijn juridische aanklacht zowel historisch (IX 128, n. 62) als op het vlak van het concept (II 23), het feitenbestand en de daders verder te onderbouwen.

De dynamiek van de gedaantenwisselingen die Schreber en Flechsig tegenover elkaar ondergaan, en waarvan onze interpretatie vanuit juridische, mythische of bijbelse contexten aantoonde, dat die steeds uitlopen op exclusieve strafvormen voor een ontrouwe vrouw: maagd, bruid of hoer (Devreese 1997), is de letterlijke toepassing van het middeleeuwse begrip der «*spiegelnde Strafe*» (Schild 197), dat steunde op het *jus talionis*. De juridische interpretatie van alle strafvormen laat de éénduidige psychoanalytische conclusie toe, dat Schreber in de waan een homoseksuele agressie vreesde én onderging, waardoor hij zich in een vernederende, passieve en vrouwelijke positie gedrongen voelde, die hij als afweer projecteerde, door spiegeling op zijn agressor. Flechsig zelf formuleerde het scherpst de seksuele aard van de waan-angst, maar verborg de identiteit van de dader onder een veralgemenende, vaag gehouden agressor: «*Er hielt sich für ein Weib, erklärte aber häufig, daß er sich ganz energisch der "Urningsliebe gewisser Personen" widersetzen müsse*» (Baumeyer 343). Freud heeft deze aantekeningen nooit gelezen maar zijn theorie dat het «*paranoische Charakter darin liegt, daß zur Abwehr einer homosexuellen Wunschphantasie gerade mit einem Verfolgungswahn von solcher Art reagiert wird*» (1911, 295; 299), is correct — doch slechts één moment uit een complexer geheel. De homoseksualiteit, of beter: de angst voor homoseksuele agressie, is één symptoom uit een bredere waaier die in het psychotische proces werd gearticuleerd (Lacan 544). Aan dit fantasma gingen andere klachten en aanklachten vooraf, die onze jurist putte uit verscheidene versies van het strafrechtelijke begrip «Seelenmord» of uit het Saksische Strafwetboek dat in zijn jeugd jaren van kracht was, maar dat in de modaliteit van de «Entmanung» overging in een homoseksuele agressie, die niet meer tot deze strafrechtspargaaf behoort (Devreese 1996, 108-109).

3. Freud en Darkschewitsch, Flechsig en Schreber

Flechsigs machtsstreven kwam tot uiting in zijn autobiografie, in zijn wil om geheel de neurologische nomenclatuur om te vormen, door zoveel mogelijk ebieden uit de hersenhemisferen te voorzien van zijn naam, of zelfs in die in te herdopen (1927, 14; 20 - 21). Een zone in de kleine hersenen verkreeg de naam «Äquatorialzone FLECHSIG» (1927, 34), waardoor hij zich naast Charcot, Meynert en Ludwig plaatste als Reformator van de neurologie. Het kinderlijkje dat op 5 mei 1872 leidde tot de ontdekking van de myelogenese die met zijn naam verbonden blijft, «*trug den nicht gewöhnlichen Namen*

Martin Luther, der durch die überraschenden Bilder welche sein Gehirn mir darbot, auch eine Art Reformator werden sollte» (p. 8). In 1893 nam Flechsig deel aan de Wereldtentoonstelling in Chicago die haar deuren sloot op 30 oktober 1893, dit is twee weken voor Schreber naar de Professor in Leipzig terugkeerde. Zijn naam verscheen op 11 november 1893 en op 14 maart 1894 in de *Deutsche Reichs-Anzeiger*, in de lijst van onderscheiden Duitse geleerden. Een waanzinnig, gepolitiseerde versie van zijn wereldfaam lezen we in het fragment waarin een zekere Starkiewicz «*ähnlich wie der Professor Flechsig für Deutschland, England und Amerika (also im wesentlichen germanische Staaten), eine Art Verwalter der Gottesinteressen für eine andere Gottesprovinz (namentlich die slawischen Gebietsteile Österreichs) zu sein [schien]*» (V 49-50). Hij wordt betrokken op de “Führer” van 240 Benediktijnerpaters, «*dessen Name ähnlich wie Starkiewicz lautete*» (V 49). Die «*Wiener Nervenarzt, dessen Name zufällig mit dem des obengenannten Benediktinerpaters identisch war, ein getaufter Jude und Slawophile, der durch mich Deutschland slawisch machen wollte und gleichzeitig die Herrschaft des Judentums darin begründen wollte*» (V 49), vormt een antagonisme met de politieke rol, die de nationaal-liberale Schreber aan zijn partijgenoot Flechsig (VIII 113) toedicht! Want Schreber treedt hier op als instrument van Starkiewicz, bij de slavisering en judaïsering van Duitsland. Het betreft een complexe condensatie, die een werkelijkheidskern bevat. Op politiek vlak verwijst deze naam naar Ante Starcevic (1823-1896), een Kroatische conservatieve politicus, de stichter en leider van de Rechtspartij (*Stranka Prava*), die studeerde aan het katholieke Theologische Seminarie in Pest. Als Slavische én katholiek-nationalistische politicus, ijverde hij in 1861 voor een driestatenbond tussen Kroatië, Dalmatië en Slovenië. Die politieke formule staat bekend onder de naam “Trialisme” of “Kronländer-Föderalismus” (Kann 255; 421, n. 48; Wendel 326-327).

De waanfiguur ontstond door condensatie van relevante trekken van de Slavische politicus met een Russische neuroloog met een zeer verwante naam, daar het kenmerk van het neurologische beroep dat aan «Starkiewicz» werd toegedicht, is ontleend aan de Russische leerling van Flechsig, L. O. Darkschewitsch (1858-1925), die met zijn tweede leerling Bechterew juist in 1893 de stichters werden van de Neurologische School van Kazan (*Great Soviet Encyclopedia* Bd. VII, 112). Flechsig getuigt: «*Ganz besonders war aber der Zuzug zahlreicher russischer Forscher von Bedeutung*», waardoor hij «*mit einer ganzen Reihe wichtiger Familien, insbesondere Funktionären am Zarenhofe, in Berührung gekommen war*» (1927, 18 n. 1). Maar Darkschewitsch was ook een oude vriend van Freud die hij eerst leerde kennen in Wenen bij Meynert en terug ontmoette tijdens zijn studieverblijf te Parijs bij Charcot en Brouardel. Tijdens dit verblijf waren zij «*auf Grund unabhängig voneinander angestellter Untersuchungen dazu gelangt, das von Flechsig vermutete Fasersystem nachzuweisen*» (Freud 1886 b, 123). Dit resulteerde in een gemeenschappelijke publicatie: *Über die Beziehung des Strickkörpers zum Hinterstrang und Hinterstrangkern* (= Freud 1886 b; Bernfeld 1981, 168). De condensatie van Starcevic

met Darkschewitsch tot de naam Starkiewicz, is symptoom van de «*dissolution imaginaire*» (Lacan 1959, 572), die voorafging aan de wereldondergangswaan die in het teken stond van drie politieke conflicten: de Kulturkampf, het Sozialistengesetz en het Panslavisme (Devreese 1997 a).

Busse (277) en Lothane (247, n. 31) vatten de naam Starkiewicz op als vervorming van Albert Adamkiewicz, een Weense neuroloog die in november 1894 een polemiek voerde met Flechsig. Dus een half jaar na het ontstaan van dit waanfragment en in een nummer van het *Neurologische Centralblatt* dat Schreber onmogelijk kan hebben gelezen, wegens zijn totale afzondering op Sonnenstein, vanaf 29 juni 1894 (IX 117)! Hun theorie miskent volledig de politiek-religieuze dimensie van de paranoïde waan. Het gaat niet om de nadruk of om het rijm in de naam (Lothane 247) maar om de structuur van de waan, waarin Schreber met deze figuur een politiek antagonisme creëert tegen Flechsig. Dit is een neurologisch-politieke variant op de strijd met Flechsig uit november 1893, die reeds in het teken stond van een politiek-religieus conflict, na de recent beëindigde *Kulturkampf* (Devreese 1996, 99). Onze theorie stoelt op een politieke figuur met een quasi-identieke naam, aangevuld door het kenmerk van het neurologische beroep, dat is ontleend aan een figuur met een homofone naam: een leerling van Flechsig en een vriend van Freud. De condensatie behoudt het fonetische skelet, maar het morfeem *Dark* valt weg, ten gunste van het morfeem dat de machtsdrang van «*Starkiewicz*» uitdrukt.

Dat Schreber de Russische neuroloog heeft gekend, blijkt uit Freuds *Brautbriefe*! In de schets van zijn vriendschap met de Rus die naast Breuer een co-auteur en “Freund in cerebro” was, vermeldt hij dat Darkschewitsch in maart 1884 uit Wenen (Meynert) afreisde, «*zu meinem Konkurrenten Flechsig*» (Freud 1968, 181; 4 nov. 1885). Freud ontmoette Darkschewitsch opnieuw in Parijs op 3 november 1885 bij Charcot, wat toelaat te besluiten dat de Rus van maart 1884 tot oktober 1885 in Leipzig verbleef — wat Schrebers eerste opname (21 november 1884 - 1 juni 1885; Baumeyer 342) bij Flechsig volledig omsluit. Hierin ligt de reden voor zijn omschrijving van Darkschewitsch als “Wiener Nervenarzt” want hij ging rechtstreeks van Wenen naar Leipzig. Hij studeerde tussen 1883-1887 bij «*Flechsig, Virchow, Goltz, Meynert und Charcot*» (Bernfeld 168), doch in een andere volgorde; eerst bij Meynert, daarna bij Flechsig en tenslotte bij Charcot, zoals blijkt uit het feit dat in maart 1885 Flechsig en Darkschewitsch elk een artikel publiceerden in het *Neurologisches Centralblatt*. Zijn artikel verscheen met de toevoeging: «*(Aus dem Laboratorium von Prof. Flechsig)*» (Darkschewitsch, 100). Tijdens de tweede opname bij Flechsig versmolt Schreber zijn vage herinnering aan Darkschewitsch met de naam van de fanatieke politicus Starcevic die van 1878 tot aan zijn dood in 1896, lid was van het Kroatische parlement. Schrebers politieke aspiraties werden de kop ingedrukt, na zijn verkiezingsnederlaag voor de Rijksdag (oktober 1884), wat leidde tot de eerste opname bij Flechsig. Tijdens de tweede opname voerde dit tot de paranoïde waan over het politiek antagonisme tus-

sen Flechsig en de Russische neuroloog. In 1882 werd Kraepelin als eerste assistent-arts van Flechsig de behandeling van alle patiënten toevertrouwd, terwijl deze «Forscher aus Leidenschaft» zijn fysiologisch onderzoek voortzette in het laboratorium. Kraepelin werd na enkele maanden ontslagen «*weil er [Flechsig] mich nicht für fähig hielt, ihn in seiner Abwesenheit zu vertreten*» (Kraepelin 1983, 21). In werkelijkheid, omdat hij interesse betoonde voor de experimentele psychologie van Wilhelm Wundt, Flechsigs rivaal aan de Universiteit te Leipzig.

Freuds beschrijving van Darkschewitsch in de *Brautbriefe* sluit aan bij Schrebers waanfiguur: «*seine Seele war ausgefüllt vom Vaterland, der Religion und der Hirnanatomie. Die erste Hirnanatomie in russischer Sprache zu schreiben, war sein Ideal. Mit Meynert unzufrieden, ging er dann nach Leipzig zu meinem Konkurrenten Flechsig, von wo aus er mir einmal schrieb. Seit März 1884 — zu der Zeit reiste er ab — habe ich einige hübsche hirnanatomische Entdeckungen von ihm gelesen. Jetzt ist er also da, um hier bei Charcot sein letztes Jahr in der Fremde zu verbringen. Er hat Versprechungen von der Regierung auf eine Professor, wenn er zurückkommt. Er erzählte mir, was für ein Aufsehen meine Methode [Goldchloridmethode, 1884] in Leipzig gemacht, was mir sehr erwünscht war. Er schilderte mir Flechsig als einen unbedeutenden Menschen, der seinen eigenen großen Fund [myelogenese, D.D.] gar nicht zu verwerten verstünde*» (Freud 1968 a, 181-182). Na zijn studies te Parijs, werd Darkschewitsch Privatdozent in Moskou en in 1889 Ordinarius aan de Universiteit van Kazan. De ontdekking van de goudchloride-methode (1884 a) die Freud een *Privatdozentschaft* in Wenen opleverde, was te danken aan een hint van Flechsig (1876). Freud stuurde eerst geconcentreerde zonnestrallen door het zenuwweefsel — een “natuurlijke methode” die in Schrebers waan de slaap en daarna zijn genezing moest bewerken na het mislukken van de slaapkuur (VII 89-90)! — maar na het breken van Martha’s gouden verlovingsring, werd zijn aandacht gevestigd op Flechsigs hint (Jones I, 222). De ontdekking werd gevolgd door een ritueel; «*His first act was to assemble some friends, swear them to secrecy, and then grant them permission to use the new wonderful method in their particular fields: thus Holländer was allowed to use it with the brain, Lustgarten with the skin, Ehrmann with the adrenal glands and Horowitz with the bladder*» (Jones I, 222-223). De opdeling van het lichaam in organen wordt in de waan weerspiegeld door de opdeling van de wereld tussen Flechsig en Darkschewitsch. In 1912 en na de Schreber-analyse, herhaalde Freud dit ritueel door de zeven ringen voor de leden van het Geheime Genootschap (Jones II, 172-188).

4. Waan, mythe en theorie

«Seit dem Fall Fließ, mit dessen Überwindung Sie mich gerade beschäftigt sahen, ist dieses Bedürfnis [nach voller Eröffnung der Persönlichkeit] bei mir erloschen. Ein Stück homosexueller Besetzung ist eingezogen und zur Vergrößerung des eigenen Ichs verwendet worden. Mir ist das gelungen, was dem Paranoiker mißlingt.»

Freud-Ferenczi, *Briefwechsel I/1*, 6 okt. 1910.

De strijd om de macht tussen Flechsig en Starkiewicz verwijst naar Flechsig en Darkschewitsch, Meester en leerling. De versie over de hypnose als machtsmiddel bevat de naam van Brouardel die als «Zauberer» naast Flechsig werd gesteld. Beide versies snijden elkaar in één punt in Freuds biografie; in Parijs volgde hij Brouardels colleges en hoorde hij er het gevleugelde woord van de Meester: *«Als er einmal die Kennzeichen erörterte aus denen man Stand, Charakter und Herkunft des namenlosen Leichnams erraten könne, hörte ich ihn sagen: "Les genoux sales sont le signe d'une fille honnête". Er ließ die schmutzigen Kniee Zeugnis ablegen für die Tugend des Mädchens!»* (1913 k, 453). Tijdens dit verblijf hoorde hij ook het gevleugelde woord van Charcot, gericht tot Brouardel: *«Mais dans des cas pareils, c'est toujours la chose génitale, toujours, toujours, toujours. Aber der Eindruck war bald vergessen; die Gehirnanatomie und die experimentelle Erzeugung hysterischer Lähmungen hatten alles Interesse absorbiert»* (1914 d, 51). Die twee uitspraken baanden nachträglich de weg tot de psychoanalytische theorie. In beide gevallen betrof het feiten waarover de psychiatrie niets wilde weten; «la chose génitale», die ook de kern was van Schrebers waan. In het geval van Brouardel betrof het een seksueel delict, in het tweede geval de experimentele toepassing van de hypnose die Schreber als criminogeen beschouwde. De namen Flechsig, Brouardel, Darkschewitsch en de jaren 1884/1893, die samenvallen met het begin van beide ziektes, bakenen in Freuds biografie zijn voor-analytische periode af, gaande van de goudchloridemethode (Meynert-Flechsig), over de Parijse periode (Charcot-Brouardel), tot het opgeven van de hypnose-therapie van Bernheim in november 1893 en de geleidelijke creatie van de psychoanalyse als nieuwe psychotherapeutische methode. Freuds Norekdal-droom was een kritiek op *«einen Kollegen und einen von ihm verfaßten Aufsatz, in welchem eine physiologische Entdeckung der Neuzeit nach meinem Urteil überschätzt und vor allem in überschwenglichen Ausdrücken abgehandelt war»* (Freud 1900 a, 302). Volgens R. Dalbiez (I, 134) betrof die fysiologische ontdekking Flechsigs myelogenese en was Isidor Sadger de auteur van de al te hoogdravende en al te lovende *Conte du blanc d'œuf pensant*, waarbij het «denkend eiwit» slaat op Flechsigs myelogenese en materialistische «Hirnmythologie».

Freuds implicatie in de *Denkwürdigkeiten* uit zich in zijn theorie die een aanval was op de psychiatrie (Freud 1911 b, 250), met name in zijn zwijgen over het hypnose-thema, dat verwijst naar zijn voor-analytische biografie. De

vraag luidt niet, of Schreber ooit Freud heeft gelezen (Lothane 247) — in januari 1893 verscheen in hetzelfde *Neurologische Centralblatt* de *Vorläufige Mitteilung*, waarin hij zich voor het eerst losmaakte van de hypnotische techniek van Bernheim (Reicheneder 320) — maar omgekeerd: in welke mate de concrete uitwerking van zijn theorie over de waan, negatief werd beïnvloed door de cryptische of manifeste aanwezigheid van vroegere Meesters, vrienden of concurrenten, die oude conflicten deden heropleven (Schur 298-325)? In de hoger geciteerde brief van 6 oktober 1910 aan Ferenczi, met wie hij *via Parijs* de zomervakantie in Sicilië doorbracht, waar zij samen de *Denkwürdigkeiten* lasen, wees hij alleen op herinneringen aan de Fließ-affaire, die de sleutel leverde tot de theorie over de paranoia, als mislukte afweer van een homoseksuele pulsie (Freud-Ferenczi 312-314; Swales 1982). Langs de historische reconstructie van de hypnose- en de politieke versie vonden we drie namen, die met zijn biografie verbonden zijn en een conflictveld, dat wordt afgebakend door zijn vroegere Meesters die allen stierven in de eerste jaren van Schrebers waan; Meynert en Brücke in 1892; Charcot in 1893, aan wie hij een necroloog wijdde (1893 f); Helmholtz in 1894; Ludwig in 1895 en Du Bois-Reymond in 1896. Jakob Freud stierf op 23 oktober 1896 en de jaren 1884-1885 en 1893-1900, waarin Schrebers ziekten vielen, «rather closely correspond to Freud's own periods of maximum psychological disturbance» (Vitz 246, n. 20). «Die Jahre 1893 bis 1900 waren in vieler Hinsicht die dramatischsten in Freuds Leben» (Schur 13).

Uit de tijd van de redactie van de Schreber-analyse (okt.-nov. 1910) stammen drie dromen, die Freud in 1911 toevoegde aan de derde editie van de *Traumdeutung* (172-173), als evenzovele weerleggingen van de periodenleer van Fließ-Swoboda; o.a. de Savonarola-droom van 1 op 2 okt., de chemie-droom van 10 op 11 okt., én een hardnekkig zich herhalende droom over de verzoening met een oude vriend, wat Freud als een «hypocriete droom» bestempelt (150, n. 1). In de eerstgenoemde droom zitten drie dochters op de schoot van hun vader waarbij hij duidend op een antiquarische kostbaarheid zegt: «Das haben Sie von mir. Ich sehe dabei deutlich eine kleine Profilmaske mit den scharfgeschnittenen Zügen Savonarolas» (1900 a, 172, n. 1). Die droom herinnerde Freud aan zijn bezoek met Ferenczi aan Firenze en zijn voornemen, om hem de herinneringsmedaille «mit den Zügen des fanatischen Mönches im Pflaster der Piazza Signoria an der Stelle, wo er den Tod durch Verbrennen fand, zu zeigen» (172). Maar de Savonarola-droom viel in de nacht die volgde op zijn brief aan Jung met een berisping, omwille van het feit dat hij verzuimde de geboorte te melden van zijn derde dochter Marianne (Lehman 182; Freud-Jung 390; 394)! Freud was vader van drie dochters, maar ook de Joodse patriarch van drie zonen waarover hij naar aanleiding van de Auto-didasker-droom schreef: «Drei und drei, das ist mein Stolz und mein Reichtum» (1900 a, 307). Die dagrest noemt Freud niet, wél de ontmoeting «am Traumtage selbst», na de terugkeer uit Sicilië, van een andere leerling die hij «vor Jahren schon den Scherznamen "Rabbi Savonarola"» (173) gaf, wegens zijn

fanatische trekken. Waarschijnlijk betreft het ook hier I. Sadger, over wie Freud aan Jung in 1908 schreef: «*Sadger, der Fanatiker, ein hereditär mit Orthodoxie Belasteter, der zufällig an die Psychoanalyse glaubt, anstatt an das von Gott auf dem Sinai-Horeb gegebene Gesetz*» (144), wat aansluit bij zijn Joods-Italiaanse spotnaam. In het licht van de niet genoemde dagrest, bevat deze droom een onverhulde wraak op Jung; «*daß den Traumgedanken weder Rachsucht noch Größenbewußtsein fremd sind, wird der Deutungskundige leicht erraten*» (1900 a, 174, n. 1).

De «hypocriete droom» viel in de tijd «*während ich mit der Bearbeitung eines gewissen wissenschaftlichen Problems beschäftigt bin*» (150 n. 1), met name de Schreber-analyse (Le Gaufey 157, n. 14). «*Mich sucht mehrere Nächte kurz nacheinander ein leicht verwirrender Traum heim, der die Versöhnung mit einem längst beiseite geschobenen Freunde zum Inhalt hat*» (150, n. 1). De werkelijke datum is onbekend, maar op 13 februari 1911 schreef hij aan Abraham, naar aanleiding van diens aankondiging van zijn bezoek aan W. Fließ te Berlijn: «*Aber ich bin sicher, das Sie uns beide nicht an ihn [Fließ] verraten werden*» (Freud-Abraham, 105). Die drie dromen uit de tijd van de Schreber-analyse duiden op zijn positie als Meester en als vader van de psychoanalyse, die tegen de huichelaars (Fließ) of afvalligen (Adler en Jung) moest worden beschermd. Kortom, ketters zoals Girolamo Savonarola die in 1498 door paus Alexander VI [= Rodrigo Borgia, 1492-1503] werd geëxcommuniceerd en terechtgesteld. De naam Alexander verwijst naar de jongste broer van Sigmund, die in 1866 het familieconcilie ervan overtuigde hem te noemen naar Alexander de Grote (Jones I, 21). In 1897 en kort na de dood van Jakob Freud, bezocht hij samen met Alexander Firenze en Orvietto met de fresco's van Signorelli (Jones 367) en in 1910 met de andere Alexander, Sandor Ferenczi, nogmaals Firenze en de Piazza della Signoria met de beeltenis van Savonarola.

Het is een bevreemdend en nimmer opgemerkt feit dat Freud geen enkel theoretisch inzicht over de paranoia uit zijn geschriften, vanaf de *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen* (1896), de brieven aan Fließ (1887-1904) tot de *Psychopathologie des Alltagslebens* (1904), toepaste bij de analyse van het geval Schreber. Ofschoon hij in 1911 de theoretische prioriteit benadrukte van zijn nieuwe inzichten (de verdrongen homoseksualiteit, de vier vormen van paranoia als transformaties van één onbewust homoseksueel wensfantasme, waarvoor de aanzet reeds werd gegeven door Krafft-Ebing (1890, 436; 446-447) en de waan als een asymptotische wensvervulling en als genezingsproces), treedt een andere strategie in de plaats die de identificatie met Schreber en zo de projectie van autobiografische elementen in de analyse veraad. Een systematische vergelijking van Freuds analyse met de tekst van de *Denkwürdigkeiten* werd nooit doorgevoerd en we beperken ons hier tot enkele significante interpretaties die systeem vormen en opnieuw cirkelen om het conflict tussen Meester en leerling, vader en zoon.

Bij de aanvang van zijn Schreber-analyse identificeerde Freud zich manifest met Schreber, tegenover *Flechtsig*, zijn oude concurrent, op basis van een

reeks oude conflicten met concurrenten (*Fleischl, Fließ*) (Vitz 246, n. 20). Die strategie is noch vanzelfsprekend, noch noodzakelijk, maar weeft de verstriking zelf: «*Er [Schreber] mutet dabei Flechsig dasselbe zu, was ihm selbst jetzt von meiner Seite zugemutet wird: "Ich hoffe, daß dann auch bei Geh. Rat Prof. Dr. Flechsig das wissenschaftliche Interesse an dem Inhalte meiner Denkwürdigkeiten etwaige persönliche Empfindlichkeiten zurückdrängen würde"*» (1911 b, 241-242). Dit is een citaat uit de juridische *Anlagen* (S. 445-446), gedateerd op 23 juli 1901, maar komt overeen met dezelfde vraag in de *Open brief*, waarin de aanklacht tegen Flechsig het scherpst werd geuit. Samen met de drie namen, wakkerde dit Freuds «persönliche Empfindlichkeit» aan bij de analyse van de *Denkwürdigkeiten*, wat hijzelf toegaf in twee brieven aan Jung: «*Meine Arbeit gefällt mir zwar nicht, aber das zu sagen, muß man ja anderen überlassen*» (Freud-Jung 417) en: «*Ich bin diesmal nicht sicher, wie weit ich meine Eigenkomplexe fernhalten konnte, und will mich auch gerne kritisieren lassen*» (423).

Freud beschouwde de leeftijd van Schrebers vader (1810-1861) als kritieke datum, met name 51 jaar, bij het uitbreken van de psychose van de zoon (1842-1893). We toonden aan dat niet deze leeftijd relevant is, wél de datum van zijn dood, 10 november [1861], waardoor de aggraving van de symptomen, met de Schub bij de terugkeer naar Flechsig na 10 november 1893, als “*anniversary reaction*” kan worden geduid (Devreese 1996, 117). Maar 51 jaar is de leeftijd die Freud in 1894 en in 1896 voor zichzelf berekende, op grond van de periodenleer van Fließ (Freud-Fließ 79; 209). In de *Nachtrag* (1912) vinden we sporen van het recent conflict dat reeds in de Savonarola-droom voorkwam. Hier duiken de namen van Adler en Jung cryptisch op, langs een mythe uit Salomon Reinachs *Cultes, mythes et religions*, die fungeert als sleutel voor de duiding van de zoon als vadersymbool, want in de hoofdttekst was het probleem van de instantie van de vader in de waan onopgelost gebleven (1911 b, 290-291). «*Daß der Adler seine Junge einer Probe unterzieht, ehe er sie als legitim anerkennt. Wenn sie es nicht zustande bringen in die Sonne zu schauen, ohne zu blinzeln, werden sie aus dem Nest geworfen*» (1912 a, 318). Door deze duiding van Schrebers symptoom in de zoon te kunnen staren, zonder erdoor te worden verblind, poneert Freud echter zichzelf door een «*Ichvergrößerung*» als zoon en vader van de psychoanalyse. Het «*aus dem Nest werfen*» van Adler, herhaalt het «*beiseite schieben*» van Fließ; «*Mit Adler wird es wirklich arg. Finden Sie Bleuler in ihm, so erweckt er mir das Andenken an Fließ, eine Oktave tiefer. Dasselbe Paranoid*» (Freud-Jung, 415). En aan Ferenczi: «*Fließ habe ich jetzt überwunden, worauf Sie so neugierig waren. Adler ist ein kleiner Fließ redivivus, ebenso paranoisch. Stekel als Anhang zu ihm heißt wenigstens Wilhelm*» (p. 339). De laatste uitdrukking varieert Schrebers scheldwoord «*kleiner Flechsig!*» (S. 384). Waar hij de miraculeuze vogels «*scherzweise Mädchennamen beilegt, da sie sich sämtlich nach ihrer Neugier, ihrem Hang zur Wollust usw. am ersten mit kleinen Mädchen vergleichen lassen*» (XV 214), interpreteert Freud dit op grond van hun domheid

(1911 b, 270) — wat Lacan (561) duidt als symptoom van Freuds misogynie! — om daarna in de *Nachtrag* de namen van zijn leerlingen om te duiden tot vogels. Freuds «mühele Deutung» (1911 b, 270) van de vogels als meisjes, was de grondslag voor zijn interpretatie van de «Vorhöfe des Himmels» als een sexuele topologie (1911 b, 289). In werkelijkheid zijn de «Vorhöfe» afgeleid van de toponiemen uit de drie psychiatrische klinieken waarin Schreber tussen 1893-1902 verbleef en die de grondslag vormen voor de waan over de Godsrijken (Devreese 1997 b). In Freuds apologie *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* duikt deze metafoor opnieuw op, in de context van Adlers afscheuring: «Dies Streben Adlers nach einem Platz an der Sonne hat indes auch eine Folge gehabt, welche die Psychoanalyse als wohltätig empfinden muß. Die "freie" Psychoanalyse blieb im Schatten der "offiziellen", "orthodoxen" und wurde nur als Anhang an dieselbe abgehandelt. Da tat Adler den dankenswerten Schritt, die Verbindung mit der Psychoanalyse völlig zu lösen und seine Lehre als "Individualpsychologie" von ihr abzusondern. Es ist soviel Platz auf Gottes Erde» (1914 d, 95-96). Dit werd ook het lot van Jung in 1913, aan wie Freud op 1 september 1911 schreef dat de *Nachtrag* die hij las op het Congres van Weimar, «für Feinhörige eine Ankündigung künftiger Dinge» was (Freud-Jung 488).

Het beroemd chiasme aan het einde van zijn tekst, met de drieledige tegenstelling tussen waan en theorie, waarheid en waan, ik en ander (1911 c, 315), verdekt de osmose tussen waan, autobiografie en theorie en verraadt Freuds subjectieve implicatie in zijn theorie. De *Nachtrag* was een voorstudie tot *Totem und Tabu* en zoals dit laatste werk, «not just a scientific expository treatise. They are self-reflexive, auto-symbolic; they not merely say but do, not merely represent but present. Overtly scientific, covertly autobiographical, they are half-disguised rhetorical dramas in their particular brand of psychoanalysis» (Mahony 175).

Bibliografie

- ADAMKIEWICZ, A. (1894) «Zu Herrn Prof. Flechsig's Mittheilung: Ueber ein neues Einteilungsprinzip der Großhirnoberfläche». In: *Neurologisches Centralblatt*, 13, p. 807-809.
- BANNOUR, W. (1993) «L'idéologie du corps médical français au XIXe siècle». In: *Misogynies, Les Cahiers du Grif* 47, pp. 51-59.
- BAUMEYER, F. (1955) «Der Fall Schreber». In: P. HEILIGENTHAL & R. BOLK, *Bürgerliche Wahnwelt um Neunzehnhundert*. Wiesbaden, Focus-Verlag, 1973, pp. 341-361.
- BENJAMIN, W. (1928) «Bücher von Geisteskranken. Aus meiner Sammlung». In: *Aussichten. Illustrierte Aufsätze*. Frankfurt, Insel, 1977, pp. 60-70.
- BERING, D. (1987) *Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812-1933*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- BERNFELD, S. & CASSIRER-BERNFELD, S. (1981) *Bausteine der Freud-Biographik*. Frankfurt, Suhrkamp.

- BERNHEIM, H. (1888) *Die Suggestion und ihre Heilwirkung. Autorisierte deutsche Ausgabe von Sigmund Freud. Erste Hälfte*. Wien, Deuticke.
- BERNHEIM, H. (1897) *L'hypnotisme et la suggestion dans leurs rapports avec la médecine légale*. Paris, Octave Doin.
- BLOCH, D. (1989) «Freud's Retraction of his Seduction Theory and the Schreber Case». In: *The Psychoanalytic Review*, 76/2, p. 185-201.
- BORCH-JACOBSEN, M. (1995). *Souvenirs d'Anna O. Une mystification centenaire*. Paris, Aubier.
- BROUARDEL, P. (1879) «Accusation de viol accompli pendant le sommeil hypnotique». In: *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, I, pp. 39-57.
- BROUARDEL, P. (1898) *L'exercice de la médecine et du charlatanisme*. Paris, Baillière et Fils, pp. 383-406.
- BROUARDEL, P. (1900) «Une femme peut-elle avoir des rapports inconscients pendant le sommeil?». In: *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, XLIII, pp. 43-82.
- BUSSE, G. (1991) *Schreber, Freud un die Suche nach dem Vater*. Frankfurt, Peter Lang.
- DALBIEZ, R. (1936) *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. Paris, Desclée de Brouwer, 2 bdn.
- DARKSCHEWITSCH, L.O. (1885) «Über die hintere Commissur des Gehirns». In: *Neurologisches Centralblatt*, 3, pp. 100-101.
- DARKSHEVICH, L.O., In: *Great Soviet Encyclopedia*. N.Y.-London, vol. VII, 1975, p. 112.
- DEVREESE, D. (1996). «Anatomie du meurtre d'âme». In: L.E. PRADO DE OLIVEIRA, *Schreber et la paranoïa*. Paris, L'Harmattan, pp. 79-133. Engelse versie: «Anatomy of Soul Murder. Family Romance and Structure of Delusion in Schreber's Memoirs». In: *The Psychoanalytic Review*, 83, 5, pp. 709-734; 6, pp. 929-943.
- DEVREESE, D. (1997 a). «“Ein Kämpfe für das deutsche Volk”. Wereldondergangwaan, biografie en geschiedenis in de Denkwürdigkeiten van D. P. Schreber». In: *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, XXVII, 1-2.
- DEVREESE, D. (1997 b). «Genèse et structure des royaumes divins. Du meurtre d'âme vers la béatitude comme Femme de Dieu». In: *Schreber revisité. Colloque de Cerisy*, Leuven, University Press.
- DEVREESE, D. (1997) *Anatomie van een zielenmoord. De waan van D. P. Schreber in het licht van de Kaspar Hauser-legende en de Duitse geschiedenis*. (In druk).
- DEVREESE, D. (1998). «A man lying in the manner of a woman. Soul murder, sodomy and demonology in Schreber's Memoirs», in: *The Psychoanalytic Review*.
- EISSLER, K. (1979) «Bericht über die sich in den Vereinigten Staaten befindlichen Bücher aus S. Freuds Bibliothek». In: *Jahrbuch der Psychoanalyse*, XI, pp. 10-50.
- FEDERN, P. (1956) «Die paranoide Gewißheit». In: *Ichpsychologie und die Psychosen*. Bern-Stuttgart, Hans Huber, pp. 195-197.
- FEUERBACH, P.J.A. von (1832) «Kaspar Hauser - Verbrechen am Seelenleben des Menschen». In: J. HÖRISCH, *Ich möchte ein solcher werden wie... Materialien zur Sprachlosigkeit des Kaspar Hauser*. Frankfurt, Suhrkamp, 1979, pp. 119-193.
- FLECHSIG, P. (1876) *Die Leitungsbahnen im Gehirn und Rückenmark des Menschen auf Grund entwicklungsgeschichtlicher Untersuchungen dargestellt*. Leipzig, Engelmann.
- FLECHSIG, P. (1884) «Zur gynäkologischen Behandlung der Hysterie». In: *Neurologisches Centralblatt*, 3, pp. 433-439; 457-468.
- FLECHSIG, P. (1888) *Irrenklinik der Universität Leipzig und ihre Wirksamkeit in den Jahren 1882-1886*. Leipzig, Veit & Comp.
- FLECHSIG, P. (1899) Vorwort. In: W. BECHTEREW, *Suggestion und ihre soziale Bedeutung*. Leipzig, Georgi.
- FLECHSIG, P. (1927) *Meine myelogenetische Hirnlehre, nebst biographischer Einleitung*. Berlin, Springer, pp. 1-55.
- FOREL, A. (1889) *Der Hypnotismus. Ihre psychologische, psycho-physiologische und medizinische Bedeutung*. Stuttgart, F. Enke, Sechste, umgearbeitete Auflage, 1911.

- FREUD, S. (1884 b) «Eine neue Methode zum Studium des Faserverlaufs im Centralnervensystem». In: *Centralblatt für die medicinischen Wissenschaften*, XXII, pp. 161-163.
- FREUD, S. (1886) «Bericht über meine mit Universitäts-Jubiläums-Reisestipendium unternommene Studienreise nach Paris und Berlin Oktober 1885-Ende März 1886». In: S. FREUD, *Gesammelte Werke. Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885 bis 1938*. Hg. von A. Richards unter Mitwirkung von Ilse Grubrich-Simitis, Frankfurt, Fischer, 1987, pp. 31-44.
- FREUD, S. - DARKSCHEWITSCH, L.O. (1886 b) «Über die Beziehung des Strickkörpers zum Hinterstrang und Hinterstrangkern, nebst Bemerkungen über zwei Felder der Oblongata». In: *Neurologisches Centralblatt*, 5, pp. 121-129.
- FREUD, S. (1889 a) «Rezension von Auguste Forel, Der Hypnotismus, Stuttgart 1889». In: S. FREUD, *Nachtragsband*, pp. 123-139.
- FREUD, S. (1890 a) *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*. In: G.W. V, pp. 287-315.
- FREUD, S. (1891 d) «Hypnose in Bums "Therapeutisches Lexikon für praktische Ärzte"». In: *Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885 bis 1938*, Frankfurt 1988, pp. 141-150.
- FREUD, S. (1893 f) *Charcot*. G.W. I, pp. 21-35.
- FREUD, S. (1896 c) *Zur Ätiologie der Hysterie*. In: G.W. I, pp. 423-459.
- FREUD, S. (1900 a) *Die Traumdeutung*, G.W. II/III.
- FREUD, S. (1911 c) *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (dementia paranoides)*. G.W. VIII, pp. 239-316.
- FREUD, S. (1912 a) *Nachtrag*. G.W. VIII, pp. 317-320.
- FREUD, S. (1913 k) *Geleitwort zu Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht von John Bourke*. G.W. X, pp. 453-455.
- FREUD, S. (1914 d) *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*. G.W. X, pp. 43-113.
- FREUD, S. (1925 d) *Selbstdarstellung*. G.W. XIV, pp. 31-96.
- FREUD, S. (1968) *Brautbriefe. Briefe an Martha Bernays*. Ausgewählt, herausgegeben und mit einem Vorwort von Ernst L. Freud. Frankfurt, Fischer.
- FREUD, S. (1968) *Briefe 1873-1939*. Hg. von Ernst und Lucie Freud. Zweite, erweiterte Auflage, Frankfurt, Fischer.
- FREUD, S. & K. ABRAHAM (1965) *Briefe 1907-1926*, Herausgegeben von Hilda C. Abraham und Ernst L. Freud, Frankfurt, Suhrkamp, 2., korrigierte Auflage, 1980.
- FREUD, S. & C.G. JUNG (1974) *Briefwechsel*. Herausgegeben von William McGuire und Wolfgang Sauerländer, Frankfurt, Fischer.
- FREUD, S. (1980) *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*. Herausgegeben von Jeffrey Moussaieff Masson, Frankfurt, Fischer.
- FREUD, S. & S. FERENCZI, S. (1993) *Briefwechsel Band I/1 1908-1911*. Herausgegeben von E. Brabant, E. Falzeder, P. Giampieri-Deutsch, Wien-Weimar, Böhlau Verlag.
- GILLES DE LA TOURETTE (1887) *L'hypnotisme et les états analogues au point de vue médicolegal. Avec préface de M. le prof. Brouardel*. Paris, Plon.
- GRASHEY, HIRT, v. SCHRENCK-NOTZING, PREYER (1895) *Der Prozeß Czynski. Thatbestand desselben und Gutachten über Willensbeschränkung durch hypnotisch-suggestiven Einfluß*. Stuttgart, F. Enke.
- HARRIS, M. (1989) *Murders and Madness. Medicine, Law and Society in the fin de siècle*. Oxford, Clarendon Press.
- HIRSCHMÜLLER, A. (1978) «Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers». (= Jahrbuch der Psychoanalyse, Beiheft 4), Bern, Hans Huber.
- HIRSCHMÜLLER, A. (1993) «Freud, Meynert et Mathilde; l'hypnose en question». In: *Revue Internationale Histoire de la Psychanalyse*, 6, pp. 271-286.
- JANET, P. (1886) «Deuxième note sur le sommeil provoqué à distance et la suggestion mentale pendant l'état somnambulique». In: *Revue philosophique*, XXII, pp. 212-223.
- JONES, E. (1953) *Sigmund Freud. Life and Work*, vol I. *The Young Freud 1856-1900*. London, Hogarth Press, 1980.

- KANN, R.A. (1950) *The Multinational Empire. Nationalism and National Reform in the Habsburg Monarchy 1848-1918*, vol. I. New York, Columbia University Press.
- KRAEPELIN, E. (1983) *Lebenserinnerungen*. Berlin-New York, Springer.
- KRAFFTEBING, R. (1890) *Lehrbuch der Psychiatrie auf klinischer Grundlage für praktische Ärzte und Studierende. Vierte theilweise umgearbeitete Auflage*. Stuttgart, F. Enke.
- KÜPER, W. (1990) *Das Verbrechen am Seelenleben. Feuerbach und der Fall Kaspar Hauser in strafgeschichtlicher Betrachtung*. Heidelberg, Manutius Verlag.
- LACAN, J. (1959) «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose». In: *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 531-583.
- LACAN, J. (1966) Présentation. In: *Cahiers pour l'Analyse*, 5, Ponctuation de Freud, Paris, Seuil, pp. 73-76.
- LE GAUFEY, Y. (1982) «Ce que le paranoïaque ne réussit pas». In: *Littoral 3/4, L'asservitude paranoïaque*, pp. 147-169.
- LEHMANN, H. (1978) «A dream of Freud in the year 1910». In *The International Journal of Psychoanalysis*, 59, pp. 181-187.
- LENTNER, (1897) «Zur Frage der gesetzlichen Stellungnahme gegen missbräuchliche Anwendung des Hypnotismus». In: *Dritter internationaler Congress für Psychologie in München vom 4. bis 7. August 1896*, München 1897, Reprint Nendeln/Liechtenstein, 1974, pp. 413-445.
- LORENZER, A. (1984) «Liébeault, Bernheim, Charcot: die Hypnose und die Macht der Ärzte». In: *Intimität und soziales Leid. Archäologie der Psychoanalyse*. Frankfurt, S. Fischer, pp. 72-83.
- LOTHANE, Z. (1992) *In Defense of Schreber. Soul Murder and Psychiatry*. Hillsdale NJ-London, The Analytic Press, 550 p.
- LUCADOU von, W. & KORNWACHS, K. (1979) «Parapsychologie und Physik». In: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Zürich, Kindler, Bd. XV, pp. 581-590.
- MACALPINE, I. & HUNTER, R. (1955) *Daniel Paul Schreber. Memoirs of my Nervous Illness*. Translated, Edited, with an Introduction, Notes and Discussion. London, Dawson.
- MAHONY, P. (1987) *Psychoanalysis and Discourse*. London-N.Y., Tavistock.
- MALCOLM, J. (1983) *In het Freud-Archief*, Amsterdam, 1985.
- MASSON, J.M. (1984) *The Assault on Truth. Freud's Suppression of the Seduction Theory*. London, Faber.
- MERMANN, F. (1895) «Der Process Czynski». In: *Münchener Medicinische Wochenschrift*, 43, pp. 124-126.
- MOLL, A. (1907) *Der Hypnotismus. Mit Einschluß der Hauptpunkte der Psychotherapie und des Okkultismus*. Berlin, Kornfeld.
- NIETZSCHE, F. (1986) *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Bd. 6, Januar 1880-Dezember 1884. Berlin, dtv & de Gruyter.
- PETERS, U.H. (1990) *Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie*. München, Urban & Schwarzenberg.
- REICHENEDER, J.G. (1987) «Die Entdeckung der Absicht im Zufall. Über eine frühe Stufe der Entwicklung der psychoanalytischen Methode». In: *Psyche*, 41/4, pp. 307-330.
- SCHILD, W. (1980) *Alte Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung*. München, Callwey Verlag.
- SCHMIDT, R. (1889) «Verbrechen an dem Seelenleben eines Menschen». In: *Der Gerichtssaal*, 42, pp. 57-67.
- SCHREBER, D.P. (1903) *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Leipzig, Oswald Mutze.
- SCHRENCK-NOTZING, A. von (1891) *Die Bedeutung narcotischer Mittel in der Hypnose*. Leipzig, Ambrosius Barth.
- SCHRENCK-NOTZING, A. von (1901) «Der Fall Mainone. Verbrechen gegen die Sittlichkeit an einer Hypnotisirten, verhandelt vor dem Schwurgericht in Köln am 7. und 8. Mai 1901». In: *Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik*, 7, pp. 132-143.

- SCHUR, M. (1972) *Sigmund Freud Leben und Sterben*. Frankfurt, Suhrkamp.
- SMALL, R. (1994) «Nietzsche, Zöllner and the Fourth Dimension». In: *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 76, pp. 278-301.
- STINGELIN, M. (1989) «Gehirntelegraphie. Die Rede der Paranoia von der Macht der Medien 1900. Falldarstellungen». In: F. A. KITTLER/G. Chr. THOLEN, *Arsenale der Seele. Literatur- und Medienanalyse seit 1870*, München, W. Fink, pp. 51-69.
- SUEUR, L. (1995) «Les psychiatres français du XIXe siècle face à la folie». In: *Revue historique*, 596, pp. 243-258.
- SWALES, P. (1982) «Freud, Fliess, and Fratricide: The role of Fliess in Freud's conception of paranoia». In: L. SPERLING (ed.), *Sigmund Freud. Critical assessments*. vol. 1, *The origins of psychoanalysis*. London, Routledge, 1989, pp. 302-330.
- SWALES, P.J. (1986) «Freud, His Teacher, and the Birth of Psychoanalysis». In: P.E. STEPANSKY, *Freud Appraisals and Reappraisals*, vol. 1, Hillsdale NJ, The Analytic Press, pp. 3-81.
- TAPPEINER, H. von (1912) *Lehrbuch der Arzneimittellehre. Neunte neu bearbeitete Auflage*, Leipzig, Vogel.
- TÖGEL, Chr. (1994) "... Und Gedenke die Wissenschaft auszubeuten". Sigmund Freuds Weg zur Psychoanalyse. Tübingen, Edition diskord.
- VITZ, P.C. (1988) *Sigmund Freud's Christian Unconscious*. New York & London, The Guilford Press.
- WENDEL, H. (1934) «Ante Starcevic (1823-1896)». In: *Encyclopaedia of Social Sciences*. London, Macmillan, vol. XIV, pp. 326-7.
- ZÖLLNER, Fr. (1881) *Naturwissenschaft und christliche Offenbarung. Populäre Beiträge zur Theorie und Geschichte der vierten Dimension, nebst einen besonderen Abdruck des offenen Briefes an Herrn Consistorial-Rat Prof. Luthardt*. Leipzig, Staackmann.

L'hypnose dans la cure psychanalytique

Fons Van Coillie

Résumé

Partant d'une distinction stricte entre transe hypnotique et suggestibilité, l'auteur définit la transe comme un état de rétrécissement de la conscience survenant souvent spontanément dans la vie quotidienne et artificiellement induit dans la séance hypnotique.

Il n'y a pas d'induction formelle dans l'analyse, mais l'analysant y est bel et bien amené à la transe, souvent sans que l'analyste en ait conscience. Cette transe est nécessaire à la libre association.

Lorsque la psychanalyse s'élève contre l'hypnose, elle se trompe d'adversaire. La question fondamentale est non pas de savoir si l'analyse est une thérapie hypnotique, mais bien si elle est une thérapie suggestive.

Par ailleurs, l'auteur propose également de faire une distinction entre inconscient et subconscient. L'état de conscience normal n'a pas accès aux processus subconscients, mais cela sans qu'une résistance soit en cause, alors que c'est bien le cas pour les éléments inconscients (refoulés).

Samenvatting

Vanuit een strikt onderscheid tussen hypnotische trance en suggestibiliteit wordt de trance gedefinieerd als een toestand van bewustzijnsverenging, die in het dagelijkse leven vaak spontaan optreedt en in de hypnotische séance kunstmatig wordt geïnduceerd. In de analyse is er geen formele inductie maar de analysant wordt er wel tot een trance verleid, veelal zonder dat de analyticus dit beseft. Die trance is noodzakelijk voor de vrije associatie. Wanneer de psychoanalyse zich tegen de hypnose keert, viseert ze de verkeerde tegenstander. De belangrijke vraag is niet of de analyse een hypnotische therapie is, wel of ze een suggestieve therapie is. In het artikel wordt ook voorgesteld een onderscheid te maken tussen onbewust en onderbewust. Het normale bewustzijn heeft geen toegang tot onderbewuste processen, zonder dat een weerstand in het geding is, zoals bij onbewuste (verdrongen) elementen wel het geval is.

«(...) l'histoire de la psychanalyse proprement dite ne commence qu'avec l'innovation technique qu'a été le renoncement à l'hypnose», écrivait Freud en 1914; et, depuis lors, cette déclaration est pour ainsi dire devenue le credo officiel

de la psychanalyse. L'hypnose ne suscite plus guère d'intérêt, sauf lorsqu'on se penche sur l'histoire de la naissance de la psychanalyse. Chez de grands théoriciens post-freudiens tels que Klein et Lacan, le thème "hypnose" n'est pas ou peu effleuré. Et lorsqu'il s'agit d'hypnothérapie, la plupart des psychanalystes réagissent de manière très rejetante. D'après Muldworf, « dans un cas, on vise explicitement l'assujettissement du patient au bon vouloir du thérapeute tandis que dans l'autre cas on cherche, au contraire, à libérer le plus possible le patient de cette emprise » (*in* Chertok, 1987, p. 137). Lucien Israël parle d'un « gommage provisoire d'un sujet » (*in* Chertok, 1987, p. 64). La condamnation la plus extrême provient de Roudinesco: « ce rite fasciste, cet abus de pouvoir barbare » (cité dans Chertok et Stengers, 1989, p. 11).

Freud connaissait bien l'hypnose, tant en théorie qu'en pratique, et porta probablement pour cette raison un jugement beaucoup plus nuancé. Des années après qu'il ait abandonné l'hypnose, en 1919, « il conseille à Paul Federn d'essayer l'hypnose afin de rétablir "la maniabilité" psychanalytique d'un de ses malades » (Chertok, 1990, p. 265). Mais, ce qui est plus important que de tels faits divers, c'est de constater que Freud reste intrigué par l'énigme de la relation hypnotique. Dans *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), Freud analyse les relations entre des phénomènes apparentés: la liaison affective, l'état amoureux, la formation de masse et la suggestibilité hypnotique. Il aboutit à la conclusion que l'état amoureux et la formation de masse peuvent mieux s'expliquer à la lumière de l'hypnose qu'inversement. Toutefois, il se heurte par là au fait qu'une bonne part de ce qui concerne l'hypnose doit encore être considérée comme inconnue et mystérieuse. Freud ne réussit pas à expliquer l'hypnose, et c'est pourquoi Borch-Jacobsen (1992, pp. 69 et svtes) conclut que le lien affectif à l'autre, objet d'étude préférentiel de la psychanalyse, reste pour celle-ci une énigme. Ce problème se concrétise autour du transfert. A plusieurs reprises, Freud insiste sur le fait que dans le transfert et dans la suggestion hypnotique un même phénomène de base est à l'œuvre: « C'est sans peine qu'on reconnaît en lui (le transfert) le même facteur dynamique que celui nommé suggestibilité par les hypnotiseurs, et qui est le vecteur du rapport hypnotique » (Freud, 1924, *OCF P*, XVII, p. 89). Ailleurs dans ce texte, il appelle l'hypnotisabilité un précipité héréditaire provenant de la phylogenèse de la libido humaine. Dès lors, le transfert peut-il être analysé? Comment est-il encore possible de distinguer la cure analytique et la suggestion à long terme?

Bien qu'il estimât fragile la distinction entre transfert et hypnose, Freud a toujours maintenu cette différence comme essentielle. Il était plutôt hostile à l'utilisation de l'hypnose, mais simultanément il était parfaitement conscient que la psychanalyse n'était pas parvenue à résoudre l'énigme que celle-ci posait.

La plupart des analystes post-freudiens reprennent à Freud son rejet de l'hypnose et non son intérêt persistant pour le phénomène. Le problème fut couvert du manteau du silence. Mais, en marge de la psychanalyse "officielle",

l'hypnose continue à la hanter. Continuellement, des analystes obstinés, originaux, non conformistes ou dissidents se plongent dans l'énigme non résolue de la suggestion hypnotique: Ferenczi et Rank au début; dans les années quarante, Kubie et Margolin aux É.-U. et Gill et Brenman dans les années cinquante. Plus près de nous, en France, Léon Chertok réentreprit une croisade pour rappeler l'hypnose à l'attention des analystes. Il réussit (du moins en partie) son projet: dès 1980, on voit déferler un flot de publications sur l'hypnose. Du lieu de notre propre (brève) expérience en hypnothérapie, nous nous sommes immergé dans ce courant avec, pour enjeu, la question de savoir dans quelle mesure la cure psychanalytique reste malgré tout encore une thérapie hypnotique. Car nous nous permettons de douter de ce que la psychanalyse notifierait une rupture avec l'hypnose.

Dans une première partie de cet exposé, nous tenterons d'apporter une réponse à la question de ce qu'est l'hypnose. A partir de la distinction entre hypnose et suggestion, nous présenterons une nouvelle définition de la transe hypnotique. Dans la deuxième partie, nous traiterons alors du thème proprement dit: la transe hypnotique dans la cure analytique.

I. Qu'est-ce que l'hypnose?

On se représente souvent l'hypnose comme suit: un hypnotiseur induit chez un sujet un état de conscience étrange, une sorte de sommeil, par lequel ce sujet devient totalement aboulique et se soumet à toute suggestion de l'hypnotiseur. Le sujet semble totalement sous le joug de ce dernier, même presque ensorcelé par lui. Cette représentation des faits est naturellement un peu simpliste, mais tout de même: ce que l'on peut provoquer sous hypnose paraît bien parfois être de la magie. Ainsi, uniquement en suggérant à la personne qu'elle s'était brûlée à un objet chaud, nous avons déjà maintes fois réussi à faire apparaître une cloque, impossible à distinguer d'une cloque provoquée par une brûlure réelle! (Chertok, 1979a, pp. 11 et svtes).

Suggestibilité et hypnose

Qu'il s'agisse d'une recherche, d'une thérapie ou d'un spectacle, l'hypnose est généralement utilisée en raison de la suggestibilité accrue qu'elle entraîne. C'est pour cette raison qu'on a eu trop facilement l'impression qu'hypnose et suggestibilité accrue étaient identiques. Celui qui laissait paraître une suggestibilité accrue était hypnotisé et celui qui semblait plus suggestible que la normale était sous hypnose! Les relations entre hypnose et suggestibilité sont en réalité bien plus complexes. Premièrement, le pouvoir de l'hypnotiseur est fondamentalement limité: on ne peut hypnotiser quiconque sans que celui-ci ne collabore. Et lorsque la personne est hypnotisée, ses conceptions éthiques

et morales restent intactes et opérantes. Il n'est donc jamais possible, même dans la transe la plus profonde, d'amener quelqu'un à faire ce qu'il ne veut pas vraiment. En général, la personne sous hypnose est plus accessible à des suggestions, mais la suggestibilité n'augmente pas proportionnellement à la profondeur de la transe hypnotique. Sous hypnose, 5 à 15% seulement de l'ensemble des sujets sont très suggestibles (Chertok, 1979a, p. 221). En outre, certaines personnes sont bien moins suggestibles sous hypnose qu'à l'état de veille et ne réagissent même pas du tout aux suggestions (idem, p. 227). En recherchant les facteurs susceptibles de jouer un rôle dans l'hypnotisabilité des sujets, on s'attendait à trouver une corrélation entre suggestibilité à l'état de veille et hypnotisabilité, mais il est apparu qu'il n'y avait aucun lien entre les deux (J.-R. Laurence e.a. *in* Chertok, 1984, p. 101).

Tous les chercheurs sont donc unanimes pour dire qu'une *suggestibilité accrue n'est pas une caractéristique essentielle de l'état hypnotique*, mais qu'elle n'en est qu'un effet secondaire. Dans la séance hypnotique cette suggestibilité n'est pas créée, elle est seulement davantage mise à nu et utilisée, pour autant que le sujet l'autorise. Le désir du sujet d'obéir à la parole de l'autre est essentiel pour la suggestibilité. Mais l'homme n'est pas maître de ses propres désirs: l'acceptation ou le refus inconscients des suggestions sont au moins aussi importants que la bonne volonté ou la résistance conscientes. D'où le fait que certains n'entrent que difficilement ou pas du tout en hypnose malgré qu'ils le veulent consciemment et que d'autres, bien qu'hypnotisés, semblent totalement inaccessibles à toute influence suggestive.

L'état hypnotique augmente donc le plus souvent, mais pas nécessairement, la suggestibilité du sujet. Inversement, la suggestibilité remarquable de l'être humain n'est pas essentiellement liée à l'hypnose. Les résultats que l'on obtient sous hypnose sont la plupart du temps atteignables également par des suggestions à l'état de veille. C'est ainsi que certains individus quasi non-hypnotisables sont tout de même capables de diminuer efficacement leurs sensations de douleur, de la même manière que des personnes très hypnotisables le sont lors d'une transe hypnotique (J.-R. Laurence e.a. *in* Chertok, 1984, pp. 103-104).

Confondre hypnose et suggestion est une erreur sans cesse recommise¹. Même Chertok tombe finalement dans le même travers lors de sa discussion avec le psychanalyste français J. Nassif, lequel soutient que Freud avait bien abandonné la suggestion, mais jamais l'hypnose. Lorsque Nassif explique l'apparition d'une brûlure sous hypnose comme «le signifiant (qui) s'inscrit dans le corps», Chertok lui reproche de retrancher la dimension psychophysiologique de l'hypnose et de résoudre le problème d'avance. Car «en quoi consiste en effet cette inscription? Pourquoi ne se produit-elle pas chez tous les individus

1) Un article de Jan Cambien à propos de psychanalyse et hypnose en est un exemple typique; en fait, cet article traite presque exclusivement de psychanalyse et de suggestion. (J. Cambien, "Psychoanalyse en hypnose: uitersten die elkaar (niet) raken", *Tijdschr. Klin. Psych.*, 22e ann., n° 2, juin 1992, p. 103).

ni dans n'importe quelles circonstances?» (Chertok, 1979a, p. 172). Mais le contre-argument de Chertok ne porte pas: la manière dont le psychique influe sur le somatique est un problème qui dépasse largement la seule question de l'hypnose. A juste titre, nous continuons à nous émerveiller des résultats remarquables obtenus parfois par la suggestion hypnotique: des opérations sous hypnose sans autre forme d'anesthésie, l'arrêt instantané d'une hémorragie obtenue uniquement par injonction, l'indéniable influence du système immunologique par des suggestions (Chertok, 1990, p. 220). Mais ce qui fait ici énigme, ce n'est pas l'hypnose, mais le fait que l'homme soit à ce point suggestible que même le fonctionnement biologique autonome réagit à la parole. Chertok lui-même écrit du reste que la plasticité psychosomatique que nous appréhendons sous hypnose se révèle également dans la conversion hystérique et qu'elle peut aussi se produire spontanément. (*idem*, pp. 220 et 90).

Dès lors, la suggestibilité ne peut être une caractéristique essentielle de la transe hypnotique; et cependant, ce sont les suggestions de l'hypnotiseur qui induisent la transe. Le sujet semble donc avoir un lien tout de même très particulier (le plus souvent appelé fusionnel) avec son hypnotiseur. Afin d'y voir plus clair, nous allons brièvement parler de l'induction hypnotique.

L'induction hypnotique

Pour hypnotiser un sujet il existe de nombreuses méthodes. Certaines, et plus particulièrement les méthodes théâtrales, créent l'impression que l'hypnotiseur doit disposer de dons particuliers. Mais en fait, hypnotiser est une chose très simple comme le constata Bernheim à son grand étonnement: Bernheim, dit-il, «(...) notait à sa propre surprise que l'hypnotiseur ne devait pas à la vérité de son personnage voix autoritaire, ni regard foudroyant; non plus que l'hypnotisé n'était recruté seulement parmi les débiles ou les soumis congénitaux: il suffisait de parler le plus simplement du monde, en souriant, à des sujets sains, équilibrés, raisonneurs, voire des esprits forts» (cité dans Chertok, 1987, p. 114). Une bonne part de la résistance à l'hypnose est nourrie par la conception selon laquelle l'état hypnotique serait un état de dépendance (inconsciente) totale. Durant l'induction, l'attention consciente du sujet serait déviée sur la personne de l'hypnotiseur. Le fait qu'il y ait des méthodes d'induction où ce n'est pas le cas (l'écoute d'un bruit monotone par exemple) est considéré par Freud, ainsi que par beaucoup d'autres, comme trompeur: «En réalité, ces procédés ne servent qu'à distraire et captiver l'attention consciente. La situation est la même que si l'hypnotiseur avait dit à la personne: maintenant occupez-vous exclusivement de ma personne, le reste du monde est totalement inintéressant» (Freud, *OCF P*, XVI, p. 65).

Selon Chertok, l'essence de l'induction réside dans le fait qu'elle déstructure progressivement les mécanismes qui guident la relation du sujet avec son environnement, et plus particulièrement la perception du temps et de l'espace. Un autre hypnotiseur prétend que, pour hypnotiser un sujet, quel que soit le

procédé utilisé, le point critique est toujours de savoir si le sujet arrête de penser consciemment (Hanssen, 1980, p. 53). Mais pour déstructurer la relation d'un sujet avec son environnement, ou pour arrêter l'acte de penser, il n'est pas nécessaire de faire appel à un hypnotiseur. La transe qui est artificiellement induite dans la séance hypnotique peut également être établie par des moyens purement physiques tels que la déprivation sensorielle ou les drogues, et peut également survenir spontanément, en situation de stress par exemple (Chertok, 1979a, p. 87 et p. 236). La formulation de Freud va donc un peu trop loin. Il faut bien que le monde devienne inintéressant et soit désinvesti, mais l'intérêt soustrait ne doit pas nécessairement être dirigé sur l'hypnotiseur. Cela nous semblera encore plus évident lorsque nous aurons expliqué l'état hypnotique lui-même.

L'état hypnotique

Qu'est-ce qui fait la spécificité de la transe hypnotique? La réponse n'est certainement pas simple. Personne ne semble contester qu'il existe une chose telle qu'un état hypnotique spécifique, différent de l'état de veille normal et du sommeil ordinaire, bien qu'à ce jour on n'ait trouvé aucun signe physiologique pour déterminer si quelqu'un est ou non en état d'hypnose. De plus, le terme "hypnotisé" couvre aussi bien la transe légère, à peine distinguable de l'état conscient habituel, que la transe la plus profonde dans laquelle le sujet semble plongé dans un profond sommeil. Il est encore plus difficile de déterminer ce que signifie "hypnotisé" lorsqu'on sait que l'attitude et le comportement pendant une transe hypnotique peuvent totalement varier d'une personne à l'autre et également chez une même personne en fonction des circonstances: l'hypnotisé peut tout aussi bien être très actif ou extrêmement passif, coopérant ou résistant...

L'état hypnotique se distingue nettement de l'état de veille par le fait que l'hypnotisé est moins vigilant. Le seul facteur qui distingue l'hypnotisé du non-hypnotisé est, selon Chertok, une certaine *perte de conscience* (1979a, p. 228). Qu'est-ce que la conscience? Dans une situation normale, être conscient signifie toujours être conscient de plusieurs choses à la fois. On est conscient du temps, de l'environnement, de son activité et de soi-même. Dans notre vie éveillée, nous veillons toujours à notre bien-être physique et psychique. Une composante essentielle de la conscience humaine normale est la conscience de soi: notre conscience orientée vers le monde et vers nous-mêmes est aussi toujours consciente de son implication dans le monde et soi-même. L'hypnotisé relâche de plus en plus cette surveillance consciente de soi-même et de l'environnement, au fur et à mesure qu'il entre plus profondément en transe. Ce à quoi l'hypnotisé renonce donc de plus en plus, c'est à son soi conscient, son moi conscient. Le contrôle du monde extérieur et le fait de s'y adapter sont levés (Chertok, 1979a, p. 88).

Si cette perte de conscience est le seul facteur distinctif, il doit en découler qu'il est question d'hypnose chaque fois qu'il y a une perte de conscience. Ainsi, l'hypnose devient un concept qui inclut énormément de choses: quelqu'un qui fixe un feu serait hypnotisé, tout comme celui qui médite, rêve éveillé ou dort simplement, et peut-être même celui qui est tellement absorbé dans la lecture ou la musique qu'il en oublie son entourage et lui-même. Dans la même ligne d'idées, Roustang (dans un commentaire des écrits de Matisse) croit que, pour saisir l'essence de son modèle, le portraitiste se met spontanément en état de transe hypnotique (Roustang, 1990, pp. 93-95). Par nature, l'analysant qui se laisse aller à une association libre est aussi en état d'hypnose. Cette conclusion — conforme à la thèse de Chertok soutenant que la perte de conscience est le seul facteur qui permette de faire la distinction entre hypnotisé ou non — est combattue par Chertok lui-même.

La transe hypnotique: un état psychophysiologique spécifique?

Chertok pose l'hypothèse que l'état hypnotique est un état spécifique qu'il nomme *quatrième état organismique* (1979a, p. 86). Des ressemblances surprenantes entre l'hypnose chez les animaux et chez l'homme semblent soutenir cette thèse; et pourtant on ne peut provisoirement pas corroborer son assertion. Les trois autres "états organismiques", le sommeil, le rêve et l'état de veille normal, peuvent être différenciés physiologiquement par l'électroencéphalogramme. Cela n'est pas possible pour l'état hypnotique: un examen à l'électroencéphalogramme ne donne pas de résultats univoques. Certains chercheurs voient dans l'hypnose une sorte de *présommeil*. Par ses propres recherches, Chertok constate que, chez la plupart des sujets, l'hypnose ne modifie pas le tracé; chez d'autres, il trouve un tracé qu'il n'est guère possible d'interpréter univoquement: les modifications de l'électroencéphalogramme suggèrent tantôt une diminution de la conscience, tantôt une hypervigilance (1979b, pp. 69-70).

Nous devons donc nous en tenir provisoirement au critère psychologique "perte de conscience" pour spécifier la transe hypnotique, et cette caractéristique semble tout de même un peu mince pour prétendre à un "état spécifique de l'organisme".

C'est une question classique que de se demander comment l'hypnose se situe par rapport à d'autres états modifiés de conscience ou d'autres transes. D'après Chertok, tous ont un trait commun fondamental: perte partielle du contrôle et du contact avec l'environnement et la réalité (1979a, pp. 228 et svtes). Tous les états modifiés de conscience (tels que training autogène, autohypnose, méditation transcendantale, possession rituelle, transes collectives) sont donc considérés par Chertok comme des formes d'hypnose.²

2) Chertok distingue les diverses formes de transes à l'aide de quatre variables: la modalité d'attention [attention focalisée, diffuse]; le lieu de contrôle [contrôle externe, contrôle interne]; le niveau d'activité mentale [activité, passivité]; le niveau de résistance [résistances, adjuvances]. Les diverses combinaisons de ces facteurs déterminent les multiples formes de transes.

La conception freudienne de l'hypnose

Comparons nos constatations à ce que Freud écrit à propos de l'hypnose dans *Psychologie des masses et analyse du moi*. Il pose que, tout comme la personne aimée dans l'état amoureux et le meneur pour l'homme de la masse, l'hypnotiseur prend la place de l'idéal du moi durant l'hypnose. Dans ce texte, l'idéal du moi n'est pas encore distingué du Surmoi et est considéré comme l'élément le plus important du moi (Freud, 1921, *OCF. P*, XVI, p. 51). Les conséquences du désinvestissement de l'idéal du moi sont drastiques : fort accroissement de l'affectivité, inhibition de la pensée, suspension de toute autocritique, disparition de la conscience morale et même perte de l'épreuve de réalité. A la place de l'idéal du moi vient l'objet, que l'on ne peut pas vraiment appeler un nouvel idéal (si ce n'est dans le cas particulier d'une masse organisée telle que l'Église ou l'Armée) mais qui va exercer les fonctions de l'idéal du moi. En d'autres termes, le sujet est entièrement livré aux suggestions de cet objet. Freud lui-même jugeait qu'il n'avait pas ainsi réussi à expliquer entièrement l'hypnose et la suggestion hypnotique. Mais à notre avis, ce qu'il atteint n'est tout de même pas rien. Seulement, suggestion et hypnose sont à nouveau confondues, bien que, dans une note en bas de page de ce même texte, Freud qualifie la suggestion comme n'étant qu'un phénomène partiel de l'état hypnotique.

Pour notre part, nous pourrions décrire l'état hypnotique comme étant un état de désinvestissement de l'idéal du moi, pour autant que cet idéal du moi soit pris au sens large comme dans le texte de Freud, et si nous admettons que le désinvestissement est toujours limité, — puisque, sous hypnose, on ne peut obliger personne à faire quelque chose qui va vraiment à l'encontre de ses idéaux et de ses normes essentielles. Mais le réinvestissement d'un autre objet à la place ainsi devenue vacante de l'idéal du moi — point sur lequel Freud met fortement l'accent — ne nous semble pas nécessaire pour pouvoir faire mention d'une transe hypnotique. Probablement ce réinvestissement peut-il apporter une plus grande clarté dans le lien suggestif.

Un élargissement toujours croissant du concept d'hypnose

Si nous n'avons pas trouvé dans les écrits scientifiques de Chertok les arguments valables pour pouvoir concevoir l'état hypnotique comme un état spécifique et distinct, à notre avis dans *Mémoires d'un hérétique*, ouvrage ultérieur écrit de façon plus légère, nous trouvons par contre un développement toujours plus important du concept d'hypnose.

En se référant à l'étude de Demaret sur l'hypnose animale, Chertok écrit qu'on en reste un peu étourdi : « quand on écoute Demaret parler d'hypnose animale, on a un peu le vertige... Il y a tant de comportements connus qui, tout à coup, se révèlent être des phénomènes typiques de l'hypnose : les oisillons qui s'immobilisent quand leur mère pousse un cri particulier, les chatons

qui ne bougent plus quand on les prend par la nuque, les singes qui s'épouillent en état d'extase, les parades amoureuses, et même les étourneaux qui volent tous ensemble!» (Chertok, 1990, p. 328). De même dans l'univers humain, l'hypnose semble tout à coup omniprésente. Ainsi Chertok se demande-t-il: «Est-ce que le drill que subissent les militaires crée un rapport d'obéissance hypnotique?» et, quelques lignes plus loin, il donne un bel exemple pour illustrer comment l'hypnose est imbriquée dans la vie quotidienne: «Cela me rappelle un cas cité par Jean-Pierre Peter, qui est un historien spécialiste du métrisme: il rapporte que les conducteurs de poids lourds qui reviennent au petit matin, à la queue leu leu, de Rungis vers le nord de la France, "dorment" au volant! Ils décident lequel d'entre eux va mener le convoi, celui-là se bourre de café et les autres suivent en dormant. Ils gardent automatiquement leurs distances. Une véritable technique hypnotique préméditée» (*idem*, p. 329). Quant à la transe hypnotique collective, il ne faut pas la chercher très loin: «Il suffit de penser à un concert rock ou à des matches de foot» (*idem*, p. 293).

Si auparavant nous étions encore un peu timides pour qualifier d'hypnotiques un certain nombre d'activités tout à fait normales, nous n'hésitons plus à présenter: un joueur de tennis, un musicien, un joueur d'échecs, un orateur, un écrivain, un amoureux, un rêveur éveillé..., tous sont plongés dans une transe hypnotique, étant entendu que tous se laissent vraiment aller, qu'ils se perdent dans leur activité.³ Tous arrêtent de penser consciemment, oublient (du moins en partie) leur environnement et eux-mêmes. Que ceux d'entre vous qui trouvent qu'on va tout de même chercher un peu loin écoutent la championne de tennis de table Bettine Vriesekoop: «On ne remporte pas un titre européen en étant pleinement conscient, cela se fait dans une sorte de griserie. Rien ne vous arrête, vous roulez d'une partie dans une autre, *vous sortez de vous-même, vous planez, vous vous voyez jouer en bas*».⁴

Si nous prolongeons logiquement les thèses de Chertok, nous constatons que la transe hypnotique fait partie de la vie quotidienne. Tout homme recherche à un moment ou l'autre l'état bienheureux de la transe ou de la griserie. Etre délivré pour un temps de son idéal du moi, arrêter de penser, oublier un instant sa condition humaine avec tout ce que cela entraîne de commandements, d'interdits, de normes, d'idéaux et d'obligations: n'en avons-nous pas tous besoin? En première instance, «l'hypnose vous repose de vous-même et de l'Autre» (Sibony dans Chertok, 1987, p. 177).

3) Si l'on prend en considération cette grande variété de situations, qui toutes sont hypnotiques, il n'est alors pas étonnant qu'on ne trouve pas, sur le plan physiologique, des indications univoques pour caractériser l'hypnose.

4) Interview dans l'hebdomadaire *Hebdo* n° 2836. (C'est nous qui mettons en italiques.) Vriesekoop se voit elle-même *en bas, en train de jouer*. Ce qui est intéressant, c'est qu'elle prend ainsi la même position que dans les expériences où l'on "sort du corps" et d'état avant la mort, position qui est aussi celle du sujet dans le fantasme et de A dans le schéma du vase de Lacan.

Se décharger un instant du poids de sa propre individualité peut se faire de bien des façons: par l'alcool ou la drogue, en se noyant dans la masse en chantant, en priant ou en chahutant, en se perdant dans une œuvre d'art. La description que nous fait Bill Buffords des hooligans est instructive: «Je suis attiré jusqu'au moment où la conscience s'arrête: les moments de survie, d'intensité bestiale, de violence, lorsqu'il n'y a pas de pluralité, pas de possibilité de niveaux de pensée différents: il n'y en a qu'un — le présent dans son caractère absolu» (Buffords, 1991, p. 209).

Naturellement, ce n'est pas pareil de se perdre dans une œuvre d'art ou de se droguer de violence; mais tout de même, dans les deux cas, la griserie est un élément essentiel de l'expérience recherchée. A propos de la sublimation, Paul Moyaert écrit: «Dans la contemplation esthétique, *le jeu des significations est arrêté ou transcendé et le sujet est libéré ou purifié de son moi*. Le sujet n'est plus présent à lui-même ni intéressé par lui-même. Il est en dehors de lui avec son attention»⁵ (1994, pp. 203-204). En d'autres mots, le sujet s'est perdu pour un temps, et se perdre soi-même correspond à la définition de la transe. Ce dans quoi l'on se perd est une deuxième chose, qui n'est certainement pas inintéressante pour la nature de la transe entre autres. Nous pouvons dès lors faire écho à Moyaert lorsqu'il écrit que le beau n'anesthésie pas. La conscience de l'esthète ou du joueur d'échecs n'est pas anesthésiée, mais pourtant ils sont tous deux grisés: pour un moment, ils sont "sans moi" (*ik-loos*) comme le dit Moyaert. D'ailleurs, ce n'est même pas original de qualifier le transport esthétique de transe hypnotique. Bergson écrivait: «L'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité... Dans les procédés de l'art on retrouvera sous une forme atténuée, raffinée et en quelque sorte spiritualisée, les procédés par lesquels on obtient ordinairement l'état d'hypnose» (cité dans Borch-Jacobsen, 1984, p. 109).

Rétrécissement de la conscience

Si nous reparcourons notre exposé sur l'état hypnotique, nous restons convaincus qu'en démystifiant la transe hypnotique nous avons pris une bonne voie; et cependant un certain doute nous gagne: de par la conception de l'hypnose que nous avons maniée, nous ne semblons plus être en mesure de distinguer un état de sommeil normal d'une transe hypnotique profonde. En cherchant comment nous avons abouti dans cette impasse, nous pensions que la thèse de Chertok — notamment que l'unique caractéristique différentielle de la transe hypnotique est la perte de conscience — n'est en fin de compte pas soutenable. D'ailleurs, peut-on vraiment parler de perte de conscience chez un supporter de football enthousiaste ou chez un joueur d'échecs qui n'a d'yeux que pour son jeu?

5) Notre traduction. Nous mettons en italiques.

Rétrécissement de la conscience nous semble un terme plus correct parce qu'il implique aussi bien la perte de la conscience que le maintien (ou même le renforcement) d'une partie de la conscience. Cette conception offre, à notre avis, une ouverture pour définir de façon cohérente ce qu'est (psychologiquement) une transe: un état de conscience dans lequel des parties de la conscience, actives dans un état de conscience normal, le sont moins ou ne le sont presque plus (dormir, au propre comme au figuré), tandis que d'autres parties restent actives ou deviennent même hyperactives. Les diverses sortes de trances pourraient alors être différenciées en fonction des aspects de la conscience qui restent actifs et de ceux qui deviennent passifs.

Là où Chertok concevait d'autres types de trances comme diverses variations de la transe hypnotique, nous considérerions plutôt la transe hypnotique (induite par un hypnotiseur) comme l'une des nombreuses formes de trances ou d'états de conscience modifiée.

Si nous prenons la transe somnambulique comme prototype de la transe hypnotique classique, nous constatons que le sujet dort littéralement mais que, malgré cela, il est en contact intense avec son hypnotiseur. La part de la conscience qui entretient le lien avec l'hypnotiseur ne dort donc pas. Et pourtant, on ne peut pas dire que ce sujet est conscient de son lien avec l'hypnotiseur, parce que le mot "conscient" signifie qu'on n'est pas uniquement conscient de quelque chose mais également qu'on est conscient de ce qu'est ce quelque chose. En d'autres termes: nous parlons de conscience lorsque la conscience de soi est également active, ce qui n'est pas le cas dans le somnambulisme. Nous présumons que la cause de l'amnésie spontanée après une transe hypnotique profonde est du même ordre. Car, normalement, on ne peut évoquer de souvenirs que de situations consciemment vécues. De même, nous ne nous souvenons de nos rêves que si nous avons été réveillés pendant le rêve. Lorsque nous percevons quelque chose sans être conscients de percevoir cette chose, nous ne serons plus capables de nous remémorer cette perception, sauf, parfois, sous hypnose! Voici un exemple frappant: certaines personnes qui ont subi une intervention chirurgicale sous anesthésie chimique peuvent ultérieurement raconter sous hypnose ce que l'équipe opératoire avait dit pendant l'opération (Chertok 1979a, p. 40).

Dans la transe esthétique, certains organes sensoriels, certaines représentations et certains affects sont hyperactifs, tandis que d'autres parties de l'état de conscience normal deviennent tellement passives qu'elles n'interviennent quasiment plus. Toute l'attention est concentrée sur un segment de la réalité de sorte que tout le reste s'estompe. (C'est d'ailleurs une méthode de base de l'induction hypnotique: se fixer sur un point ou une représentation). La conscience de soi reste également active dans la transe esthétique, en ce sens que le sujet est très conscient du fait qu'il jouit. La véritable jouissance humaine suppose que l'on soit conscient de sa jouissance. La transe esthétique est un exemple de transe dans laquelle l'accent est mis sur le fait qu'on se concentre

sur une activité et où l'oubli de soi-même occupe la seconde place. D'autres trances visent en premier lieu l'engourdissement du moi: ce dans quoi l'on se perd n'a pas tellement d'importance.

II. Psychanalyse et hypnose

Nous pensons avoir montré que la transe n'est pas disparue de la cure analytique. Mais dans quelle mesure doit-on à présent qualifier la cure analytique de thérapie hypnotique?

Pour Freud, une psychanalyse n'était sûrement pas une thérapie hypnotique, mais il signalait tout de même que l'association libre n'était possible que dans un état semblable à la transe hypnotique (1900, p. 95). D'autres analystes réagissent la plupart du temps de façon très négative envers tout soupçon d'hypnose, chose paradoxale pour Chertok: «L'attitude des psychanalystes est d'autant plus paradoxale que la situation analytique n'est pas sans comporter d'éléments hypnogènes: la concentration, le silence, la position allongée, l'ambiance feutrée constituent un début de déprivation sensorielle. Le silence peut aussi intervenir de deux façons différentes: d'une part il favorise l'activité fantasmatique; d'autre part il peut provoquer des modifications de l'état de conscience, à la faveur desquelles le sujet est susceptible de basculer d'un niveau de régression à un autre, et se trouver ramené à cette forme de communication spécifique qui caractérise l'hypnose» (1979a, p. 163). Dans une cure classique, déjà rien que le fait de s'allonger produit des effets importants: «S'allonger désarme l'homme. Un grand nombre d'agissements, de postures et de manières qui en position debout déterminent entièrement quelqu'un, sont ôtés comme des vêtements, comme si les choses qui le préoccupaient tellement en temps ordinaire ne faisaient plus vraiment partie de lui. Ce processus externe va de pair avec le processus interne de l'endormissement dans lequel on laisse de côté et on se dépouille de beaucoup de choses — comme certains modes de pensée protecteurs, vêtements de l'esprit — qui, en d'autres temps, semblent indispensables» (Canetti 1983, p. 443)⁶.

Tout comme Freud et beaucoup d'autres auteurs, Chertok pense que l'analyse n'est possible que dans un état *comparable* à la transe hypnotique. Mais tous maintiennent toujours cette minime différence: il ne s'agirait pas vraiment d'hypnose mais d'un état comparable à celle-ci. En quoi cette différence consiste, personne ne l'indique nulle part. En 1882 Freud ne se préoccupait pas encore de cette différence; à cette époque son problème était qu'il n'arrivait pas à hypnotiser certains patients. Il imagina la solution suivante (1895, p. 85): «Donc, quand une première tentative n'aboutissait ni au somnambulisme ni à des modifications somatiques nettes, j'abandonnais *en apparence* l'hypnose pour

6) Nous traduisons.

n'exiger que la concentration, et ordonnais au malade de s'allonger et de fermer les yeux afin d'obtenir celle-ci. Sans doute suis-je parvenu ainsi à obtenir le degré le plus élevé possible d'hypnose».⁷

En 1895 la différence n'est qu'*apparente*, plus tard elle devient essentielle. Pour Freud, comme pour la plupart des analystes, la cure analytique ne *peut* pas être un état vraiment hypnotique puisque, selon eux, la psychanalyse est née à l'instant où l'hypnose a été abandonnée. Ils veulent donc distinguer l'analyse de l'hypnose par souci de l'analyse. De par la confusion classique entre hypnose et suggestion, ils dirigent leurs préoccupations vers une fausse piste. Le propre de la psychanalyse est qu'elle ne veut pas être une thérapie *suggestive*; que l'analysant soit ou non en transe, n'a aucune importance. La psychanalyse n'est pas née au moment où Freud a abandonné l'induction hypnotique, mais plus tard, lorsqu'il arrêta — sur l'insistance de ses patients d'ailleurs — de diriger leur parole et lorsqu'il sût tolérer la libre association.

Chertok, lui aussi, voulait maintenir séparées la psychanalyse et l'hypnose, mais sa préoccupation va à l'hypnose: on ne peut pas qualifier l'analyse de vraiment hypnotique, de peur que tout intérêt pour la recherche sur l'hypnose disparaisse (1979a, p. 172).

L'hypnose dans la pratique analytique

Quiconque a quelque expérience de l'hypnose remarquera qu'un analysant qui réellement associe librement est en transe hypnotique légère. Il existe aussi des moments de transe très profonde pendant lesquels l'analysant se tait le plus souvent mais qui pourtant sont des moments féconds pour la parole analytique ultérieure. Parfois il arrive que l'analysant le relève aussi après coup en disant par exemple: "J'étais parti très loin cette fois". Un autre analysant réagit, dépité, lorsque ses associations sont interrompues par la sonnerie du téléphone, disant que ça l'a *réveillé*. Un autre encore trouvait les interventions de son analyste très perturbantes: elles le tiraient de sa "concentration". A la fin d'une séance, l'analysant donne souvent à voir les réactions typiques de quelqu'un qui était sous hypnose: il lui faut le temps de revenir à lui et au monde.

Sans doute, beaucoup d'entre ceux qui ont traversé une analyse objecteront-ils qu'ils n'ont jamais été sous hypnose. Mais des sujets hypnotisés pour la première fois ont très souvent la même réaction!

Dans une thérapie hypnotique classique, la transe est explicitement induite; dans la cure analytique, elle ne l'est pas. Que l'analysant tombe en transe ou non semble laissé au hasard. Pourtant, tout cela n'est pas aussi spontané qu'il y paraît. D'abord, il y a les éléments hypnogènes du cadre analytique que nous avons mentionnés précédemment. Ensuite, la règle fondamentale de l'analyse n'est qu'une invitation voilée à la transe hypnotique: «Dites tout ce qui vous passe

7) Nous mettons en italiques.

par la tête, sans sélectionner, sans vous demander si c'est pertinent ou non». Dans *Début du traitement*, Freud ajoute encore ce qui suit à la formulation classique de la règle fondamentale de la cure analytique: «Comportez-vous à la manière d'un voyageur qui, assis près de la fenêtre de son compartiment, décrirait le paysage tel qu'il se déroule à une personne placée derrière lui» (1913, p. 94). Ceci se rapproche déjà très fort d'une induction classique.

Une des raisons pour lesquelles le jeune Freud abandonne l'hypnose est la résistance qu'y opposaient certains de ses clients: ils n'entraient pas en hypnose. Avec certains de ses clients, l'analyste rencontre le même problème: ils résistent à l'association libre. Il tentera donc d'analyser cette résistance. De la même manière, l'hypnothérapeute essaiera de surmonter les résistances à l'hypnose de son client en les commentant.

L'attention flottante

L'attitude de l'analyste, son intonation, ses interventions et interprétations peuvent favoriser la transe hypnotique ou au contraire la contrecarrer. Dans l'analyse, l'analysant essaie de mettre en mots ses idées inconscientes et ses fantasmes à travers l'association libre. Son état d'esprit diffère dès lors très fort de l'état d'esprit de quelqu'un qui réfléchit (Freud 1900, p. 149). Associer librement n'est possible que lorsque les processus de pensée secondaires sont partiellement levés au profit des processus primaires. Cela implique une diminution du contrôle de la conscience, ce qui est caractéristique de la transe hypnotique. L'analyste a donc tout intérêt à favoriser la transe hypnotique de son analysant. Puisqu'il n'applique pas d'induction formelle, son attitude et son style seront ici décisifs. Écouter et intervenir à partir de l'"attention flottante", comme Freud le prescrit, favorise clairement l'hypnose. Beaucoup de descriptions de la manière dont l'analyste doit être présent dans l'analyse vont dans le même sens "flottant". L'inconscient du médecin est "l'organe récepteur" dans la cure (Freud); l'analyste ne doit pas essayer de retenir quelque chose, ni ne doit rien noter, parce que cela perturbe la juste attitude d'écoute (Freud); l'analyste écoute avec son image du corps inconsciente (Dolto); "gardez-vous de comprendre" (Lacan); on écoute et sent avec le corps (Masud Kahn); garder une attitude empathique (Kohut).

La conclusion est évidente: l'analyste aussi doit pouvoir se laisser aller à une transe légère. Ce n'est pas étonnant qu'il court le risque de s'endormir. Sans doute vaut-il mieux s'endormir de temps en temps que de vouloir à tout prix tout comprendre, pénétrer et contrôler. On peut même supposer que l'analyse a vu le jour lorsque Freud a cessé de vouloir contrôler la situation et qu'il s'est laissé glisser — tout comme son patient — dans une légère transe hypnotique.

C'est un malentendu tenace que de considérer la relation hypnotique comme une sorte de rapport maître-esclave. Une telle attitude est naturellement tout

à fait inutilisable pour un travail analytique. Mais tous les auteurs qui ont l'expérience du travail analytique sous hypnose confirment que le patient n'est pas assujéti, d'une part, et que, d'autre part, pour l'analyste, c'est une position beaucoup moins confortable que dans l'analyse classique. Le patient règle lui-même la profondeur de sa transe et peut tout aussi bien réagir à une intervention qui suscite sa résistance en s'éveillant de la transe, par exemple, qu'en s'y enfonçant plus profondément et en devenant ainsi inatteignable. Dans une analyse normale, nous remarquons des réactions similaires lors d'interprétations menaçantes: l'analysant arrête d'associer et commence à penser de façon très rationnelle ou nie les paroles de son analyste.

Gill et Brenman soulignent que, sous hypnose, la situation n'est pas fondamentalement différente pour l'analysant, mais bien pour l'analyste (Chertok, 1989, pp. 204 et svtes). Car ce dernier est beaucoup plus impliqué dans l'interaction et inévitablement beaucoup plus angoissé. Sous hypnose, «les inconscients se touchent plus», mais surtout l'hypnose nous fait sentir que nous ne savons pas encore grand chose du relationnel (Chertok 1979a, p. 169). Le thérapeute qui travaille analytiquement avec l'hypnose lâche nécessairement beaucoup de ses propres résistances et perdra donc plus facilement le contrôle de la situation. Une des raisons principales pour lesquelles Freud abandonna l'induction hypnotique était précisément l'éclosion d'un transfert incontrôlable, ce qui signifie au fond un transfert que Freud n'arrivait plus à contrôler. Par là, nous ne voulons pas prétendre que Freud avait tort dans sa décision, mais bien qu'il a pris cette décision parce qu'en premier lieu ce n'était plus possible *pour lui*. En conclusion, nous ne pouvons qu'adhérer à ce que Ferenczi avait déjà soutenu, à savoir que l'hypnose est un ingrédient nécessaire d'une cure analytique parce qu'aussi bien l'association libre que l'attention flottante ne sont possibles que dans une transe hypnotique (mentionné dans Roustang, 1990, p. 28).

La régression

Jusqu'ici notre approche de l'hypnose a été surtout descriptive. En ce qui concerne la psychanalyse, la question est de savoir ce que l'hypnose signifie d'un point de vue psychodynamique. Chertok parle d'une régression structurelle vers un mode de fonctionnement archaïque où domine la fusion et où l'individu comme tel n'est pas encore constitué (1979a, p. 228). C'est bien sûr la transe la plus profonde qu'il envisage alors, et celle-ci n'est que rarement atteinte. Dans des trances moins profondes, la régression va moins loin et l'on rencontre plutôt des manifestations de transfert telles qu'on les connaît dans l'analyse, comme Freud pouvait les ressentir lorsqu'une patiente hypnotisée lui témoignait son amour. En analyse, nous essayons de réaliser une régression contrôlée dans laquelle l'analysant tente de mettre en mots tout ce qu'il éprouve dans son état régressif. D'où la nécessité, d'un point de vue dynamique, de favoriser les éléments hypnogènes de la cure.

Inconscient et subconscient

La théorie et la pratique de la psychanalyse s'orientent vers la clarification de l'inconscient. En ce sens, la psychanalyse s'intéresse en premier lieu aux représentations refoulées. Freud estimait que le terme "subconscient" était inadéquat pour désigner ces représentations, parce que le mot subconscient éveille trop l'impression que sous la conscience habituelle se trouverait une autre conscience, fût-elle éventuellement moins accessible. Mais Freud se rendait bien compte que bien plus de processus inconscients entrent en jeu que simplement ceux qui sont soustraits à la conscience par une résistance. D'un point de vue terminologique, peut-être serait-il éclairant de faire une distinction entre des contenus inconscients dont on ne *veut* pas prendre conscience et des contenus subconscients dont on ne *peut* devenir conscient. Ces derniers ne sont pas ou très difficilement accessibles à la conscience sans qu'une résistance vienne en barrer l'accès.⁸ Ainsi, la remémoration des conversations des chirurgiens que nous avons déjà évoquée ne peut être nommée inconsciente, mais bien subconsciente. Il en va de même pour l'influence psychique exercée sur des processus somatiques (la pression sanguine par exemple): la conscience ne contrôle pas cette influence. C'est précisément sur ce terrain du subconscient que l'hypnose enregistre ses succès les plus remarquables: la remémoration de choses effectivement inscrites dans le psychisme mais à une place inaccessible pour la conscience normale, et l'influence du psychique sur le somatique. On peut donner beaucoup d'exemples de l'activité du subconscient. Ainsi, certains écrivains prétendent que leurs personnages de roman vont mener une vie autonome et dicter eux-mêmes la suite de l'histoire. Ou le scientifique qui trouve dans un rêve la solution du problème auquel il s'attelle depuis longtemps. Dans un programme de la télévision néerlandaise traitant de la mémoire, on a pu voir récemment un prodige mathématique à l'œuvre. L'homme résolvait en quelques secondes des opérations très complexes et déclarait ensuite qu'il ne savait pas lui-même comment il s'y prenait. D'ailleurs, on voyait nettement qu'il était en transe pendant qu'il calculait. De même, les interactions non-verbales, si importantes dans le commerce quotidien avec nos semblables, sont pour une large part subconscientes.

Le matériel qui surgit dans l'analyse grâce à la libre association peut être réparti en trois catégories:

1. des représentations, des pensées et des sentiments qui ne sont en fait pas refoulés mais qui pourtant restent toujours réprimés; l'analysant ne veut pas y penser *consciemment*;
2. des choses dont l'analysant n'est plus conscient mais qu'il reconnaît tout de même après un certain temps comme des souvenirs qui étaient refoulés:

8) Le subconscient ne peut être assimilé au préconscient dont le contenu est bien accessible à la conscience.

l'analysant ne voulait pas y penser *inconsciemment*; après perlaboration de ce matériel, l'analysant a le sentiment qu'il l'a en fait toujours su;

3. lorsque l'analyse est poursuivie suffisamment longtemps surgissent également des représentations et des pensées que l'analysant ne reconnaît pas: elles proviennent généralement de l'histoire vécue la plus précoce et n'apparaissent pas à l'analysant comme étant des souvenirs. L'analysant ne peut pas *reconnaître* ces représentations mais, au bout d'un certain temps, il peut *admettre* qu'elles appartiennent à sa personnalité intime, compte tenu de ses réactions émotionnelles et du lien que ces représentations entretiennent avec des traits de caractère et des symptômes restés jusque là incompréhensibles.

Voici un exemple: un analysant, qui depuis belle lurette est occupé avec des événements dramatiques qui se déroulèrent avant sa troisième année, voit tout à coup dans ses associations libres l'image d'une femme qu'il peut très bien décrire mais sans pouvoir l'identifier. En questionnant son frère aîné il apprend que celui-ci et lui-même ont vécu tout un temps chez cette femme, lorsque l'analysant avait deux ans. Mais lui-même n'est toujours pas en mesure de se souvenir d'avoir jamais vu cette femme. On peut constater quelque chose de similaire lorsqu'un analysant raconte un rêve. Il rend d'abord compte de ce dont il se souvient consciemment; ensuite il se rappelle encore des morceaux du rêve qu'il avait déjà oubliés; et parfois il arrive aussi que suivent des images ou des lambeaux dont il ne se *souvient* pas vraiment mais qui "surgissent" et qui lui semblent appartenir vaguement au rêve.

Pour qu'il devienne possible de parler du matériel du premier type, une résistance consciente doit être vaincue. Pour ce faire, une cure analytique classique n'est pas vraiment nécessaire, une thérapie en face à face peut suffire. Le matériel du deuxième type présuppose la levée d'une résistance inconsciente et n'est accessible en face à face que dans une faible mesure. Pour laisser monter à la conscience des représentations du troisième type, il ne suffit pas de lever une résistance: tout comme le "souvenir" des conversations entre chirurgiens pendant une opération, ces représentations ne sont accessibles à la conscience que dans une transe, parce qu'elles appartiennent simultanément à l'inconscient et au subconscient.

Une tentative pour influencer par hypnose des processus subconscients peut à son tour être entravée lorsqu'on se heurte à une résistance inconsciente imprévue. C'est ce que Chertok expérimenta lors de sa tentative à faire apparaître chez Mme D. une cloque de brûlure. Avant cela, il avait vainement essayé de la délivrer d'un symptôme névrotique (rétention psychogène d'urine) par la suggestion hypnotique. Lorsque la tentative pour faire apparaître une cloque échoua une première fois, il semblait que Mme D. y opposait une résistance inconsciente: elle pensait que si Chertok réussissait à susciter une cloque alors qu'il n'arrivait pas à influencer son symptôme névrotique, cela signifierait que ce dernier serait incurable (Chertok 1990, pp. 29 et 76).

Nous nous sommes demandés précédemment dans quelle mesure une cure analytique était une thérapie hypnotique. Nous ne pouvons plus répondre autrement qu'en affirmant que, pour être vraiment analytique, la cure doit être hypnotique. Dès lors, pour l'efficacité même de la cure, ne vaudrait-il pas mieux appliquer à nouveau formellement l'induction hypnotique?

Analyse et hypnoanalyse

Abstraction faite de l'induction hypnotique formelle, on peut se demander s'il existe encore une différence entre une analyse habituelle et une hypnoanalyse. Dans sa pratique, Chertok ne voit pas vraiment de différence: «Le thérapeute évite tout usage délibéré de la suggestion, il écoute et interprète notamment le matériel surgi sous hypnose ou au réveil; quant au patient, il doit "travailler" comme en analyse» (1990, p. 222). Une hypnoanalyse, tout comme une analyse classique, se déroule en majeure partie en transe légère. Une transe plus profonde n'est pas souhaitable: il n'y a plus moyen alors de rien faire avec certains patients et le travail presté risque de n'être pas vraiment intégré dans une perlaboration (Chertok, 1979a, p. 193). Selon Chertok, que l'on puisse parler d'hypnoanalyse ne dépend pas du fait que l'on induise ou non l'hypnose, mais de la disposition de l'analyste: «Pour moi, dit-il, l'hypnoanalyste est d'abord quelqu'un qui est sensible à la multiplicité incontrôlable des facteurs qui jouent dans la cure, et qui est capable de vivre son impuissance à comprendre sans la refouler derrière des théories» (1990, p. 226). Sous cet angle, tout analyste est un hypnoanalyste, ou devrait l'être.

Lorsque des analysants d'autres analystes s'adressent à Chertok dans l'espoir de trouver chez lui, sous hypnose, la clef qu'ils cherchent vainement depuis des années dans leur analyse, il les renvoie le plus souvent chez leur analyste. «Et comme j'arrive souvent à détecter si l'analyste du patient que j'ai en face de moi est un hypnotiseur qui s'ignore, je lui dis parfois: vous savez, sur le divan, vous êtes déjà en transe, vous n'avez pas besoin d'aller ailleurs» (Chertok 1990, p. 223).

L'hypnose ne lève ni la résistance ni le refoulement; elle crée uniquement les conditions dans lesquelles la levée du refoulement devient possible. (Et c'est précisément cela que nous essayons aussi d'atteindre par le *setting* analytique classique). C'est pourquoi, dans le traitement des névroses, les thérapies hypnotiques ne sont pas ostensiblement plus efficaces que d'autres thérapies. Chertok a finalement réussi à faire apparaître une cloque chez Mme D., mais il n'est pas parvenu à influencer son symptôme névrotique. Chertok prétend bien comprendre que Freud ait été tenté de vouloir guérir ses patients par hypnose, étant donné les quelques beaux succès qu'il avait obtenu. «Mais Freud devait se rendre compte que ça ne marchait pas toujours avec les "vrais" névrosés, loin s'en faut» (Chertok, 1979a, p. 153). L'hypnose ne semble en effet pas remporter ses succès psychothérapeutiques dans les "vraies" névroses mais dans les états dissociés. Le plus souvent il s'agit alors d'une réaction de défense

massive contre un événement traumatique, séparé de la personnalité normale, — comme le cas “Madeleine” auquel Chertok se réfère souvent. Cette patiente réagit à un trauma (une peine d'emprisonnement) par une amnésie totale: elle a 34 ans, est mariée, mais pense avoir 22 ans et être célibataire. De telles amnésies sont la conséquence d'une dissociation, alors que les amnésies hystériques sont la conséquence du refoulement (Chertok, 1979a, p. 104). De même, les “névroses de guerre”, dans lesquelles l'hypnothérapie obtient de bons résultats, ne sont pas de vraies névroses. Une vraie névrose est toujours une construction très complexe qui n'est pas séparée de la personnalité; elle y est au contraire entièrement intriquée. Dès lors, une thérapie en profondeur des névroses ne tentera pas de s'attaquer à la “maladie” séparément, mais traitera la personnalité (consciente et inconsciente) dans son ensemble. Ce sera inévitablement un travail de longue haleine.

Mais nous nous sommes un peu écartés de la question concernant la différence entre analyse et hypnoanalyse. La différence restante, à savoir l'induction formelle, est-elle vraiment si insignifiante? Comme le souligne Chertok, il n'existe pas de méthode standard d'induction qui fonctionnerait également bien chez tout un chacun. Un hypnotiseur compétent s'adapte aux besoins du sujet et sera tantôt plus autoritaire, tantôt maternel ou séducteur. L'hypnotiseur doit être en mesure d'éveiller chez le sujet le désir de lui obéir et, pour cela, il doit occuper la juste place dans le fantasme du client. S'il peut un jour se départir de cette position transférentielle qu'il a lui-même prise, reste pour nous une question ouverte: autrement dit, le transfert ici provoqué activement par le thérapeute pourra-t-il jamais être dénoué? Chertok est suffisamment analyste pour se faire du souci: dans ses hypnoanalyses, le transfert négatif n'apparaît pas!⁹ Mauvais signe, mais d'autres hypnoanalystes, comme Wolberg (1964) par exemple, sont confrontés au transfert négatif. Le problème ne tient donc pas à la transe elle-même, mais à l'influence (inconsciemment) exercée sur l'analysant par l'hypnotiseur. En d'autres termes, nous nous heurtons à nouveau au problème de la suggestion, et par le même fait aux limites de notre article.

A partir d'une distinction rigoureuse entre hypnose et suggestion, nous avons tenté de définir l'état hypnotique comme un état rétréci de conscience qui se produit souvent dans la vie quotidienne et qui est indispensable dans la cure psychanalytique, pour autant qu'elle veuille pénétrer profondément dans l'inconscient. C'est pourquoi nous estimons qu'il est nécessaire que la psychanalyse s'intéresse à nouveau à l'hypnose. Il n'est tout de même pas possible que l'analyste mène son patient vers la transe hypnotique sans vouloir en être conscient!

9) Pour Roustang, ce n'est pas un problème: en hypnoanalyse il n'y a pas davantage de transfert positif (1994, p. 146). Cet ouvrage offre une vue très partielle de l'hypnose et de l'hypnothérapie et souffre surtout d'une constante confusion entre subconscient et inconscient.

Que pendant de longues années les analystes aient négligé l'hypnose, ou l'aient fortement critiquée, ne nous semble pas dénué de signification; nous devons prendre au sérieux ce que nous fait remarquer Chertok: l'analyste n'ose pas vivre son impuissance à comprendre et se défend souvent par le recours à de belles théories analytiques. Nous ne savons pas encore grand-chose sur les raisons qui font que l'analyse donne parfois de bons résultats, et d'autres fois non. Derrière le jugement destructeur de Roudinesco («l'hypnose est un rite fasciste») il n'est pas difficile de deviner son angoisse d'un assujettissement illimité et passionnel du sujet dans sa relation primaire à l'Autre, tel qu'il peut se manifester dans l'hypnose.

Beaucoup de problèmes soulevés par l'hypnose — et qui sont d'importance capitale pour l'analyse — ont dû être laissés en suspens: la question des éléments déterminants pour un changement affectif, le rapport entre corps et esprit; et surtout, qu'est-ce que la suggestion? et dans quelle mesure la cure analytique diffère-t-elle fondamentalement d'une thérapie suggestive? Seule cette dernière question est d'importance capitale pour la psychanalyse et non celle de savoir si la cure analytique est une thérapie hypnotique. Mais cette dernière interrogation est assurément beaucoup plus difficile à résoudre. Pour réfléchir à toutes ces questions, la psychanalyse ne peut plus ignorer l'hypnose.

Bibliographie

- BORCH-JACOBSEN, M., *Hypnoses*, Paris, Galilée, 1984.
 BORCH-JACOBSEN, M., *Le lien affectif*, Paris, Aubier, 1992.
 BUFORD, B., *Tussen het tuig*, Amsterdam/Leuven, Meulenhof/Kritak, 1991.
 CAMBIEN, J., «Psychoanalyse en Hypnose: uitersten die elkaar (niet) raken», *Tijdschr. Klin. Psych.*, 22e année, n° 2, 1992.
 CANETTI, E., *Massa & Macht*, Amsterdam, Athenaeum/Polak & Van Gennep, 1983.
 CHERTOK, L., 1979a: *Le non-savoir des psy. L'hypnose entre la psychanalyse et la biologie*, Paris, Payot.
 CHERTOK, L., 1979b: *L'hypnose*, Paris, Payot.
 CHERTOK L., DEMARET A., FEDIDA P., KUBIE L.S., LAURENCE J.-R., MANNONI O., MICHAUX D., MOREAU C., MULDWORF B., NASSIF J., OUGHOURLIAN J.-M., RAUSKY F., *Résurgence de l'hypnose. Une bataille de deux cents ans*, Bibliothèque neuropsychiatrique de la langue française, Desclée De Brouwer, 1984.
 CHERTOK L., BORCH-JACOBSEN M. & coll., *Hypnose et psychanalyse, réponses à Mikkel Borch-Jacobsen*, Paris, Dunod, 1987.
 CHERTOK L. & STENGERS I., *Le cœur et la raison. L'hypnose en question, de Lavoisier à Lacan*, Paris, Payot, Science de l'homme, 1989.
 CHERTOK L., STENGERS I. et GILLE D., *Mémoires d'un hérétique*, Paris, La Découverte, Cahiers libres/documents, 1990.
 FREUD, S. (1895): *Les études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1981.
 FREUD, S. (1900): *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1987.
 FREUD, S. (1913): *La technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1985.
 FREUD, S. (1914): *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1991.

- FREUD, S. (1921): *Psychologie des masses et analyse du moi*, OCF. P, XVI, Paris, PUF, 1991.
- FREUD, S. (1924): *Autoprésentation*, OCF. P, XVII, Paris, PUF, 1992.
- HANSEN P.J., *Hypnose in de praktijk*, Deventer, Ankh-Hermes bv, 1980.
- MOYAERT P., *Ethiek en sublimatie. Over "De ethiek van de psychoanalyse" van Jacques Lacan*, Nimègues, SUN, 1994.
- MULDWOLF B., «La force du transfert», in L. Chertok (éd.), *Hypnose et psychanalyse. Réponses à Mikkel Borch-Jacobsen*, Paris, Dunod, 1987, pp. 135-138.
- ROUSTANG F., *Influence*, Paris, Les éditions de minuit, 1990.
- ROUSTANG F., *Qu'est ce que l'hypnose?* Paris, Les éditions de minuit, 1994.
- WOLBERG L.R., *Hypnoanalysis*, New York, Grune & Stratton, 1964.

Qu'advient-il d'Hamlet en psychanalyse?

Jan Cambien

On ne fait pas d'hamlet sans casser des œufs. (Lacan)¹

Résumé

Des interprétations d'*Hamlet* selon les perspectives freudiennes, winnicottienne, kleinienne et lacanienne seront discutées. Bien que chacune d'entre elles contribue à ajouter quelque chose à notre compréhension, elles sont toutefois inconciliables par ailleurs. Quelle est la signification de cette incompatibilité pour le clinicien?

Samenvatting

Hamlet-interpretaties vanuit een Freudiaanse, Winnicottiaanse, Kleiniaanse en Lacaniaanse invalshoek worden besproken. Hoewel elk van deze interpretaties iets toevoegt aan ons begrip, zijn ze anderzijds ook onverzoenbaar. Wat is de betekenis van deze onverzoenbaarheid voor de clinicus?

L'assertion de Lacan (4 mars, 7-8)² selon laquelle Freud a promu d'emblée le thème d'Hamlet à «un rang équivalent au thème oedipien» est peut-être un peu exagérée. Mais c'est un fait connu que Freud nourrissait un intérêt tout particulier pour Hamlet. Dans son *Interprétation des rêves* il donne d'*Hamlet* une interprétation oedipienne qui plus tard sera élaborée par Jones. Dans *Jeu et réalité* (*Playing & Reality*) Winnicott nous fait part de ses considérations sur *Hamlet*. Lacan nous parle abondamment d'Hamlet dans son Séminaire *Le désir et son interprétation*. Klein quant à elle n'écrit rien à propos d'Hamlet, mais Meltzer et Harris-Williams (1988) font un excellent commentaire kleinien sur la fameuse tragédie. L'époque où Jones (1949) pouvait parler de LA théorie psychanalytique est bien révolue.

Passer en revue ces points de vue divergents me semble intéressant pour au moins deux raisons. Premièrement, chaque angle d'incidence contribue à

1) Lacan, Séminaire du 22 avril 1959 (*Ornicar*, 31).

2) Compte tenu de la complexité de la référence bibliographique (voir bibliographie) un renvoi à la date du séminaire suivie de la pagination m'a semblé la manière la plus opportune de référer à Lacan.

l'appréciation de la multidimensionnalité du chef-d'œuvre shakespearien. Nulle interprétation d'Hamlet qui soit la juste, la vraie. Nul point d'appui archimédien d'où l'on puisse "soulever" Hamlet. Il y a même beaucoup à dire en faveur de la conviction selon laquelle toute interprétation révèle en fin de compte quelque chose de son interprète: «*Every interpretation is... ultimately an act of self-revelation*» (Jacobson, 1989, 271). Dans Hamlet, les personnages du drame en sont d'ailleurs la plus belle illustration. Mais — comme l'écrit Jacobson — saisir que chaque interprétation est très partielle et qu'elle dit sans doute d'abord quelque chose de l'interprète ne peut constituer un super-point d'appui interdisant toute interprétation. Les interprétations contribuent à intensifier notre compréhension et notre jouissance esthétique.

Une deuxième raison pour s'intéresser à ce tour d'horizon des perspectives psychanalytiques est qu'un champ d'application relativement restreint permet de confronter quatre points de vue analytiquement très importants.

Dans le prolongement de ce survol et de cette confrontation des diverses conceptions psychanalytiques, je terminerai en prenant le risque de vous soumettre ma propre interprétation.

I. Freud et Jones: Hamlet en tant que Claudius³

La question classique qui surgit à propos d'Hamlet est de se demander pourquoi il temporise. Lors de sa rencontre avec le spectre, il lui promet fermement de le venger sans retard: «Que d'une aile aussi vive que la réflexion ou les pensées d'amour, je vole à ma vengeance»* [*That I with wings as swift as meditation or the thoughts of love may sweep to my revenge*] (I, 5, 29-31). Malgré ce vœu solennel, Hamlet postpose la vengeance. Cet ajournement constitue traditionnellement «*the problem of problems*» (Jenkins, 1982, 125).

En tout cas, cet atermoiement n'est pas intelligemment compris si on le considère comme inéluctable parce que, sinon, la pièce serait directement terminée. Cette solution tiède et fade se résume dans la boutade: "*Without delay, no play*". Jones (1967, 25) dénomme cette vision «*the box-office view*». Pour certains, il ne serait pas même question d'une quelconque temporisation problématique. A ce propos, Fielding (1985, 62) fait remarquer à juste titre qu'«il est stupéfiant que certains puissent nier qu'il temporise» [*it is astonishing that anyone can deny that he does delay*]. La tergiversation d'Hamlet est indubitablement un facteur essentiel de l'action dramatique.

C'est le point de départ évident pour Freud. Très sûr de lui, celui-ci déclare: «en fin de compte, dans *Hamlet*, le conflit est effectivement à ce point enfoui

3) A propos des divers commentaires de Jones sur Hamlet, voir Jacobson (1989).

* Pour la traduction française des citations d'*Hamlet*, traduction de François Maquin, Paris, Flammarion, 1995.

qu'il me revient de le déterrer» (Freud, 1942, 26).⁴ Freud ne se laisse pas intimider par la mise en garde célèbre d'Hamlet contre toute tentative de déchiffrage: «Vous voudriez arracher le cœur de mon mystère... faites de moi l'instrument que vous voudrez, vous pourrez sans doute me faire grincer mais vous ne parviendrez pas à me jouer» [*You would pluck out the heart of my mystery... Call me what instrument you will, though you can fret me, you cannot play upon me*] (III, 2, 356-363)]. Pas plus qu'Oedipe face à l'énigme du Sphinx, il ne recule devant cet avertissement. Jones va même jusqu'à transformer la mise en garde en invitation et en fait le thème de son étude: «*Pluck out the heart of my mystery*».

La clé de Freud-Jones pour déchiffrer l'atemoiement énigmatique d'Hamlet — «le Sphinx de la littérature moderne» (Jones, 1967, 21) — est l'hypothèse du complexe d'Oedipe inconscient. Si Hamlet tuait Claudius, il assassinerait le mari de sa mère et il réaliserait ainsi un souhait infantile refoulé. A l'âge adulte, Hamlet ne veut pas faire ce qu'il souhaitait enfant et qu'il a ensuite durablement refoulé lors du déclin de son complexe d'Oedipe. Consciemment, toute idée de sexualité avec sa mère lui répugne; il préfère laisser cela à son mari. Par ailleurs, Claudius a réalisé précisément ce qu'Hamlet enfant a toujours désiré, à savoir posséder sexuellement la mère et, pour ce faire, éliminer son époux légitime. Partiellement et inconsciemment, Hamlet peut s'identifier à Claudius (identification facilitée par le fait que Claudius est en fin de compte un membre de la famille). Inconsciemment et substitutivement, Hamlet peut donc jouir un peu avec lui. Si Hamlet tuait Claudius, il assassinerait un aspect de lui-même et accomplirait donc une sorte de suicide par déplacement: «... *he cannot kill him without also killing himself*» (Jones, 1947, 29). Hamlet est paralysé par cette configuration inconsciente.

L'explication que Jones et Freud fournissent pour l'ajournement est en tout cas mieux trouvée que beaucoup de tentatives antérieures, — même si celles-ci pouvaient sembler d'une certaine façon plus «vraies». Au XVIIIe siècle, [voir à ce sujet Abrahams & Brody dans leur introduction à Hamlet par exemple (1968) et Jones (1947)], Ritson affirmait que l'ajournement était de la prudence, étant entendu que Claudius était un homme puissant, bien défendu par des gardes du corps: «si Hamlet avait directement exécuté son projet, cela aurait eu les pires conséquences pour sa vie et sa réputation» (Abrahams & Brody, 1968, XXIV). Stevens, un autre auteur du XVIIIe siècle, posait l'hypothèse qu'Hamlet était fondamentalement immoral: «Sous quelque angle qu'on le considère, le comportement d'Hamlet est contre nature et indéfendable, sauf si l'on prend en compte que c'était un jeune homme dont les capacités intellectuelles étaient gravement atteintes par son propre malheur. Un individu

4) Traduit d'après la version anglaise: «*After all, the conflict in Hamlet is so effectively concealed that it was left to me to unearth it*», Pelican Freud Library, 14, 126. La version anglaise me paraît plus claire que la française: «Le conflit dans Hamlet est effectivement à ce point caché qu'il me fallut d'abord le deviner» (1984, 128).

moral sans signes de folie ne temporiserait sûrement pas» (*Ibidem*). Goethe lui-même avançait une explication pour l'ajournement allant dans le même sens. Selon lui, Hamlet était un aristocrate fragile et sensible qui n'était pas à la hauteur de sa mission: «Shakespeare entendait présenter (en Hamlet) une âme confrontée à une grande tâche imposée comme un devoir et qu'il n'était pas de taille à accomplir» (Goethe cité par Jones, 1967, 26). [*«Shakespeare sought to depict a great deed laid upon a soul unequal to the performance of it»* (Goethe cité par Dowden, 1912, XXIV)]. Joyce appréciait le commentaire de Goethe: «Le beau rêveur velléitaire qui se brise au contact dur des faits. On sent toujours les jugements de Goethe si justes*. Justes d'un point de vue transcendantal» (Joyce, 1994, I, 266).

Aussi vraies qu'elles puissent être, comparées à l'hypothèse de Freud et Jones, de telles explications semblent à peine moins superficielles et banales que la *box-office view* ou la dénégation grossière. Elles attribuent le sursis à des circonstances (les gardes de Claudius) ou à des caractéristiques personnelles fortuites (l'immoralité ou la fragilité d'Hamlet), là où Freud et Jones proposent une interprétation qui, à un niveau plus profond, vise des dimensions qui sont propres à toute existence individuelle quelles que soient les circonstances.

Que l'interprétation de Freud et de Jones appartienne à une catégorie différente de celle de Goethe et autres, ne signifie nullement qu'elle ait élucidé de façon non problématique et définitive la vérité du mystère d'Hamlet — quoi que Freud puisse prétendre. Nous nous contentons provisoirement d'affirmer que c'est une meilleure trouvaille, bien que Dover Wilson (1934, XLIV) signale qu'elle était déjà présente dans les écrits de Bradley. Frattarolli (1990), entre autres, attire l'attention sur le fait qu'il n'est guère évident que le meurtre de Claudius aurait pour Hamlet la signification d'un passage à l'acte de ses souhaits incestueux. «La raison pour laquelle le fait d'assassiner l'homme qui lui montre une image de la réalisation de ses souhaits refoulés ne consoliderait pas le refoulement plutôt que de le menacer, reste vague. Hamlet pourrait tuer Claudius comme bouc émissaire et, du même coup, son propre moi mauvais, parricide, incestueux. Il pourrait ensuite occuper sa place légitime en tant que roi tout en renouvelant son sentiment de loyauté envers son père et sans se remémorer sans cesse la sexualité de sa mère» (Frattarolli, 1990, 282).⁵

* Voici le texte original: «*One always feels that Goethe's judgements are so true. True in the larger analysis*», que nous traduisons par: On sent toujours les jugements de Goethe si vrais. Vrais au plein sens du terme.

5) Incidemment, Lacan fait une réflexion analogue: «Ne pouvons-nous pas dire que cela se renverse? Si Hamlet se précipitait tout de suite sur son beau-père, ne pourrait-on pas dire aussi bien qu'il trouve l'occasion d'éteindre sa propre culpabilité hors de lui?» (Séminaire du 18 mars 1959, 19), et à nouveau lors du Séminaire du 8 avril, 27: «Ce désir... c'est le désir pour la mère. En tant qu'il suscite la rivalité avec celui qui la possède, il devrait donc aller, n'est-ce pas, dans le même sens que l'action, et non pas l'entraver.» La même objection est également formulée par Lidz (1975, 10): selon lui, Otto Rank soulignait déjà ce problème dans *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage* (1912) [Le motif de l'inceste dans la littérature et la légende].

Dans l'hypothèse de Freud et Jones, une force occulte empêche Hamlet de tuer Claudius. Frattarolli souligne qu'il n'est pas possible de comprendre pourquoi cette force invisible ne peut pas fonctionner plutôt comme *vis a tergo*. On ne peut accepter une réponse du type "parce que la temporisation ne trouverait alors aucune explication", car le propre d'une explication est précisément de rendre intelligible le fait que temporiser est indispensable et non fortuit — à cause de cette constellation inconsciente particulière. Il faut pouvoir "expliquer" pourquoi la force inconsciente agit comme Freud et Jones le supposent et ne peut fonctionner comme Frattarolli le propose hypothétiquement. Eh bien, une telle explication n'existe pas! Se venger pourrait tout aussi bien signifier une libération du conflit oedipien qu'une confrontation avec lui. (Cf. Frattarolli, 1990, 283).

L'hypothèse Freud-Jones laisse encore subsister deux autres problèmes. Le premier contient en fait toute une catégorie de problèmes. Tous les concepts freudiens, dont l'inconscient et le complexe d'Oedipe, peuvent être et sont mis en question — avec plus ou moins de prudence et de respect — tant dans les cercles psychanalytiques qu'en dehors de ceux-ci. A cette catégorie de questionnements, je ne veux pas donner suite.⁶

Un deuxième problème — important à mon avis — posé par l'interprétation freudienne est qu'elle implique qu'Hamlet tuerait le roi sans tarder s'il était conscient de ce qui le retient. Si, par une hypothétique psychanalyse, Hamlet pouvait prendre conscience du fait qu'il confond Claudius avec son père et avec lui-même, son dilemme serait résolu. Il pourrait distinguer sa problématique oedipienne de la "problématique éthique objective" et donc agir sans équivoque. Comme le dit Jones: «Cette paralysie trouve sa source dans la lâcheté intellectuelle» (Jones, 1967, 91). En ce sens, l'interprétation freudienne dégénère en une variante sophistiquée d'une explication à la Goethe. La temporisation exige une interprétation d'un autre acabit. Elle doit permettre d'entrevoir en quoi le fait de surseoir est par essence incontournable pour l'homme, indépendamment de limitations particulières ou de faiblesses névrotiques individuelles. Pour Freud et Jones, Hamlet est en fin de compte un "psycho-névrosé" (Jones, 1947, 30) et plus particulièrement un cas "d'hystérie sur fond cyclothymique" (Jones, 1967, 67). Bien que Jones n'accorde pas grande importance à un diagnostic psychiatrique, c'est pour lui évident que l'esprit d'Hamlet ne peut être que «ce qu'il faut bien appeler un esprit dérangé» (Jones, 1967, 15).

6) Quelques-uns de ces problèmes sont signalés par Frattarolli (1980, 282) et par Jacobson (1989, 266). Frattarolli indique qu'il n'y a pas vraiment d'opposition oedipienne contre le (spectre du) père. Selon Jacobson, on ne peut affirmer qu'Hamlet a refoulé ses intérêts sexuels pour sa mère. Toujours selon lui, il est rare qu'en public, sur scène, un autre qu'Hamlet ait été aussi explicite quant à cet intérêt. Un non-psychanalyste tel que Lott (1968, 2) est bien plus imprudent et irrespectueux: «*There is sufficient evidence for assuming that Hamlet's relationship with his mother is an example of a general trait, itself insufficiently evidenced, that men have a powerful attraction to their mothers which is not filial.*»

II. Winnicott: Hamlet en tant qu'Ophélie

Tout comme Freud et Jones, Winnicott propose un cadre pour penser la temporisation; s'il n'est pas non plus vrai, il est lui aussi bien trouvé. Il soulève un autre pan du voile — de la fascinante temporisation en l'occurrence. Freud et Jones voyaient Hamlet comme déchiré entre la conviction consciente de devoir tuer Claudius et l'interdit inconscient de lever ne fût-ce qu'un petit doigt contre l'époux de sa mère. Mais pour Winnicott, par contre, Hamlet est paralysé par son identité féminine.

En réaction à l'appel du spectre, un clivage entre des éléments masculins et féminins s'accomplit en Hamlet — «éléments qui jusqu'à la mort de son père avaient coexisté harmonieusement, n'étant que des aspects d'une personnalité richement douée» (Winnicott, 1975, 117). Pour être capable d'agir, Hamlet devrait pouvoir se défaire de ses éléments féminins. Le changement d'attitude envers Ophélie serait une illustration de la manière impitoyable et donc de l'aversion avec laquelle son élément féminin clivé est rejeté. Winnicott comprend le célèbre monologue «*to be or not to be*» comme l'expression du profond désarroi d'Hamlet; selon lui, Hamlet ne voit en fait aucune alternative pour *to be*, essence du féminin dans la conception de Winnicott.

A propos de cette page winnicottienne pas toujours très limpide, Fielding affirme dans son commentaire que le fameux monologue traite de l'absence d'espace pour «être» (*being*) et donc pour le féminin. L'«agir» actif dans «*to take arms against a sea of troubles*» est un remplissage attendu de *not to be*. Mais, dans la situation d'Hamlet, le remplissage de *to be* consiste en «*to suffer the slings and arrows of outrageous fortune*» et cela ne signifie rien d'autre que subir passivement — à nouveau — l'action. C'est-à-dire: *being done to*. Le fameux monologue d'Hamlet est donc la constatation de l'effondrement de l'espace pour le *to be*, et donc de la capacité de créer et de penser: «(*Hamlet*) *cannot locate the I am which must precede thinking*» (Fielding, 1985, 67). Selon Fielding, le monologue d'Hamlet n'est dès lors pas le paradigme de l'homme pensant, mais une déclaration d'échec de la capacité de penser de l'homme.

L'interprétation de Winnicott s'apparente à une tradition qui souligne la féminité d'Hamlet.⁷ Le représentant le plus extrême de cette tendance est Vining (1881, cité par Jones, 1967, 23 et 77); pour lui, Hamlet serait une fille qui aurait été éduquée par erreur comme un garçon. Quoi qu'il en soit, tant *gentle Will* que Winnicott lui-même ont la réputation d'avoir été des hommes très féminins.

7) Le rôle d'Hamlet sera régulièrement interprété par des femmes, parmi lesquelles Sarah Bernardt, Asta Nielsen, Frances de la Tour, Siobhan Mc Kenna.

La réflexion de Winnicott sur Hamlet est brève et vague. Avec une «*tantalizing brevity*» (Fielding, 1985, 61), il esquisse des idées intéressantes sans les développer plus avant. Formuler une critique est une tâche ardue, précisément parce que dans sa concision l'interprétation reste tellement floue. L'idée que l'atermoisement d'Hamlet est lié à un dilemme déchirant entre une part masculine et une part féminine peut stimuler notre imagination. Ainsi inspirés par les remarques de Winnicott, nous pouvons méditer sur la situation d'Hamlet en tant qu'elle contraint à opérer un choix entre deux significations possibles d'un geste effectif envers Claudius.

1. Si je tuais Claudius, je serais quelqu'un; je serais Hamlet the Dane, capable de faire quelque chose; je serais un homme.

2. Si je tuais Claudius, je serais un homme et donc je ferais quelque chose au lieu d'être, et je ne serais donc personne car je ne serais pas une femme.

Etre un homme ou être une femme est un choix déchirant que personne ne souhaiterait ou ne pourrait faire et auquel il faudrait donc indéfiniment surseoir si nous y étions confrontés. Quel bonheur que ce soit généralement l'anatomie qui opère ce choix et non nous-mêmes!

Une des faiblesses de l'interprétation de Winnicott réside dans le fait qu'elle se base sur une idéalisation du féminin et une dévalorisation du masculin. La foi en une mère parfaite est essentielle pour tout le paradigme winnicottien. Si l'on part du texte de Shakespeare, rien ne permet de conclure que les éléments masculins et féminins en Hamlet menaient au départ une coexistence harmonieuse, ni que ce soit la mort d'Hamlet senior qui provoque la dissociation (et de quelle manière?), ni que cette dissociation doive être accomplie (comment?) pour qu'Hamlet puisse disposer de la nécessaire *readiness*. Les critiques d'*Hamlet* ont maintes fois prouvé — et ce de façon convaincante — qu'Hamlet n'a jamais été dépourvu de qualités masculines telles qu'audace, bravoure, détermination, capacité d'agir... Ainsi, Hamlet n'a pas besoin de se défaire d'un moi féminin avant d'être à même d'affronter la rencontre extrêmement angoissante avec le spectre; il n'y a qu'un seul acte qu'il hésite à poser; pour le reste, il s'avère particulièrement capable d'agir.

Ici également, on peut à nouveau se demander si, après une analyse winnicottienne, Hamlet serait toujours paralysé. Personnellement, je pense que non. Toutefois, après son analyse, il ne passerait pas davantage à l'action. Hamlet abandonnerait sa mission; il s'en laverait les mains et prendrait sa retraite dans le champ du *being*. En d'autres termes, Hamlet choisirait la position que Winnicott lui-même choisit et qui peut être critiquée comme une idéalisation régressive de l'espace maternel. Winnicott se situe ainsi dans le camp de ceux qui pensent qu'Hamlet aurait dû laisser tomber la mission qui lui était impartie par le spectre. De ce fait — et c'est plutôt surprenant — Winnicott rejoint la compagnie des kleinien.

III. Klein : Hamlet en tant que Claudius et Hamlet, Satyre et Hypérion

Klein n'a rien écrit à propos d'Hamlet. Mais nous disposons de la précieuse étude kleinienne-bionnienne de Meltzer et Harris-Williams (1988). Dans une interprétation kleinienne, il n'est évidemment pas question d'un espace maternel idéal dans lequel "être" (*being*) (au féminin) serait essentiel. Cet être sans agir, Meltzer et Harris (1988, 92) le rejettent directement comme une position pseudo-paradisique, à mettre en parallèle avec «l'herbe grasse qui pourrit à son aise aux rives du Léthé» [*fat weed that rots itself in ease on Lethe Warf*] (I, 5, 32-33) — l'interprétation que le spectre donne pour le cas où Hamlet «ne bougerait pas» [*wouldn't stir in this*] (I, 5, 34). Hamlet ne peut "être" en innocence, il doit penser une réalité mauvaise et mystérieuse. Pour ce faire, il doit découvrir ou créer un «pays inexploré» (*undiscovered country*), c'est-à-dire l'univers de la psyché pensante. Le Big-Bang accompagnant cette création a peu à voir avec des fantaisies romantiques à propos d'une fusion sereine, harmonieuse entre mère et bébé. Pour paraphraser une boutade bien connue de Winnicott: «*Hamlet is not such a thing as a baby*». L'acte de penser de la psyché suppose qu'elle soit émancipée.

Meltzer et Harris font une distinction entre «explorer le mystère» (*exploring the mystery*) et «résoudre l'énigme» (*solving the riddle*).⁸ Initialement, Hamlet est en état de surseoir, d'"explorer le mystère". Il ne passe pas à l'action, mais réfléchit. Il est en quête de sens, analyse la réalité à laquelle il est confronté comme s'il s'agissait d'un cauchemar. Il accepte le mystère, l'énigmatique. C'est en ce sens qu'il est en train de baliser un "pays inexploré", à savoir un espace pour un esprit qui ne fait pas sans réfléchir ce qui semble socialement attendu. Avec Horatio, Hamlet est le seul Danois de la cour qui soit capable de ce type d'activité mentale. Mais Hamlet sombre dans une action a-mentale dès qu'il tue Polonius: poignarder Polonius est interprété comme la volonté de résoudre par la violence l'énigme du contenu de l'espace maternel. Par ce meurtre, l'identité d'Hamlet est devenue "polonoïde". Dès cet instant, «*the undiscovered country* est une affaire perdue» (Meltzer et Harris, 1988, 128).

Jenkins (1982), un grand spécialiste de Shakespeare, fait une interprétation quasi kleinienne. Pour lui, la tâche d'Hamlet ne se limite pas simplement à liquider le meurtrier de son père. Non, il doit délivrer la terre du Satyre (Claudius) et la rendre à Hypérion (Hamlet senior). A ce niveau, le problème que pose sa mission est le suivant: s'il supprime Claudius, il personnifie non seulement le divin, le céleste, le juste Hypérion, mais simultanément Satyre, porteur de mort et de destruction.⁹ Tuer Claudius signifie être en mesure de tuer — tout

8) Comparez avec Dowden (1875, 126): «*Hamlet might so easily have been manufactured into an enigma, or a puzzle; and then the puzzle... could be completely taken to pieces and explained. But Shakespeare created it a mystery and therefore it is, for ever suggestive; for ever suggestive and never wholly explicable.*» (C'est nous qui soulignons).

9) Pointé également par Lott (1968, XXI), qui par ailleurs tente d'expliquer le "mystère" Hamlet d'une façon assez proche de mon "Hamlet et Horatio". Lott considère Hamlet comme l'homme moderne qui tente d'échapper à la morale corrompue des détenteurs du pouvoir à l'époque élisabéthaine (Lott, 1968, XIV-XIX). Voir également ma note 11.

comme Claudius. Hamlet tue d'ailleurs Claudius avec sa propre arme, le poison. Si Claudius est un Satyre, il est également un homme, et Shakespeare le dépeint non comme un "vilain, de type Iago", mais comme un être à l'intelligence vive et possédant un bon jugement (voir e.a. Kittredge, 1939, XVII-XX). Tuer Claudius c'est également supprimer celui que sa mère aime. En ce sens, la bonne action d'Hamlet est en même temps une mauvaise action. Faire triompher le droit c'est produire de l'injustice. Il ne nous en faudrait pas tant pour temporiser, suspendre, soulever les décisions à prendre. Si *to be* implique qu'Hamlet reconnaisse que rien n'est clairement bien ou mal, que le monde ne se divise pas en Hyperions d'un côté et en Satyres de l'autre, mais qu'au contraire, ces deux-là cohabitent en lui de façon inextricable, qu'il ne pourra donc pas trancher entre ce qu'il fait au nom de hauts principes éthiques et ce qu'il entreprend poussé par la passion, il ne lui reste probablement que le choix de *not to be*, de mourir.

Si nous transposons l'interprétation de Jenkins en langage kleinien, Hamlet est paralysé par le regard de type "position dépressive" qu'il porte sur la situation. Hamlet se rend compte que bien et mal ne peuvent être clairement séparés, ni dans le monde ni en lui-même. Localiser le mal en un objet et le traiter ensuite sur un mode persécutoire semble être une vision du monde illusoire, irréaliste, paranoïde-schizoïde. Ce regard paranoïde-schizoïde, sans ambiguïté, bidimensionnel sur la réalité, c'est celui qu'Hamlet tente de dépasser, pour finalement y retomber.

Une perspective kleinienne, tout comme une vision winnicottienne, diffère de celle de Freud en ce qu'elle renvoie à des dimensions préoedipiennes. Nous n'allons pas nous préoccuper de savoir si une interprétation kleinienne du délai, en termes d'oscillation entre les positions paranoïde-schizoïde et dépressive serait plus élégante et/ou plus plausible qu'une explication oedipienne ou qu'un drame bisexuel winnicottien. Nous avons déjà dit que pas une interprétation d'Hamlet n'a le privilège d'être la bonne, et que nous rendons davantage justice à la richesse multidimensionnelle de la tragédie si nous laissons coexister plusieurs interprétations.

Ce qui est remarquable, c'est qu'une interprétation kleinienne défendra irrémédiablement la position que le problème consiste en ce qu'Hamlet n'est pas capable de surseoir "définitivement" la vengeance. Cela provient d'un a priori au bénéfice de la position dépressive dans la pensée kleinienne et post-kleinienne (Likierman, 1989). D'un point de vue kleinien, on ne peut interpréter la vengeance que comme la poursuite d'une logique paranoïde-schizoïde et donc pathologique. Pour Freud et Jones, par contre, le pathologique réside nettement dans le fait qu'Hamlet ne puisse se venger avec plus d'empressement. En ce sens, la position kleinienne semble profondément imbriquée à un point de vue éthique.

Winnicott également suggérerait qu'il était plus pathologique de ne pas pouvoir temporiser que de passer à l'acte. D'un point de vue classique, Frattaroli

(1990) a “critiqué” explicitement Hamlet de n’être pas capable de surseoir parce qu’il ne s’était pas encore suffisamment émancipé de l’autorité oedipienne. Mais c’est la vision kleinienne qui semble, de la façon la plus pertinente, faire le moins de compromis à ce point de vue. Hamlet se comporte de façon immature et donc immorale.

Cette optique trouverait sans doute une correspondance dans une série de commentaires d’auteurs du XIXe siècle, surtout inspirés de Hegel, pour lesquels Hamlet était avant tout aux prises avec des objections d’ordre moral. Ce à quoi Jones faisait remarquer ceci: «Il est désormais évident que les hypothèses concernant le conflit qui voient le désir conscient de vengeance d’Hamlet inhibé par un pressentiment inconscient d’ordre éthique reposent sur l’ignorance de ce qui se passe actuellement dans la vie. Pareils pressentiments relèvent des couches les plus conscientes de l’esprit plutôt que des plus profondes, inconscientes» (Jones, 1967, 60). Ceux qui apprécient à sa juste valeur le modèle kleinien ne trouveront pas l’affirmation de Jones aussi évidente qu’il l’affirme. Par ailleurs, les analystes non-kleiniens auront probablement l’impression que dans le modèle kleinien l’inconscient freudien a mystérieusement disparu.

IV. Lacan: Hamlet en tant que “phallus” de Gertrude

En 1959, dans le cadre de son séminaire *Le désir et son interprétation*, Lacan consacre sept leçons à *Hamlet*. Conformément à son habitude, et donc aussi dans ces leçons, Lacan se déclare un fidèle disciple de Freud. L’approche freudienne d’Hamlet était «si juste, si équilibrée» (4 mars, 10) que ses considérations restent pour Lacan les points de référence centraux: «nous veillerons toujours à maintenir Hamlet à la place où Freud l’a mis» (*ibidem*).

Au niveau du contenu, Lacan n’entreprend effectivement pas une confrontation avec l’interprétation freudienne classique. Sa méthode de travail consiste en une sorte de reformulation des problèmes en “lacanien”, «grâce aux appareils que nous avons forgés» (4 mars, 12). A cet appareillage conceptuel appartient, comme vous le savez, le signifiant. Dans la première leçon, Lacan fait remarquer que le fameux monologue d’Hamlet «*to be or not to be*» signifie en tout cas aussi que le problème d’Hamlet se situe au niveau des signifiants: «Mais par cet ou bien... ou bien..., il s’avère qu’il est de toute façon pris dans la chaîne du signifiant» (4 mars, 15).

Lacan ne se limite cependant pas à des lacanismes. Il part lui aussi du traditionnel “problème des problèmes”, à savoir la procrastination d’Hamlet. Pour Lacan, c’est tout autant le mystère important de la tragédie. Lacan ne suggère nulle part que le problème d’Hamlet serait de passer à l’action au lieu de refuser la mission du spectre. Non, pour Lacan tout comme pour Freud et Jones, la temporisation est un problème névrotique.

La raison de la procrastination est, selon Lacan, la non-castration d'Hamlet. Son évolution lente, zigzagante est interprétée par Lacan comme un "accouchement" difficile de la position castrée: «l'accouchement lent et détourné de la castration nécessaire» (4 mars, 17). Ce n'est que lorsque la position de la castration est atteinte qu'Hamlet pourra accomplir sa mission. En traduction lacanienne cela signifie que la tragédie d'Hamlet est celle du désir: «ce qui distingue la tragédie d'Hamlet,... c'est d'être la tragédie du désir» (4 mars, 18). La clef de cette tragédie du désir est le désir de la mère: «le point clé, c'est le désir de la mère» (*ibidem*, 28).

Contrairement à Freud, Lacan pense le désir de la mère comme un génitif subjectif au lieu d'un génitif objectif. Pour Freud, le problème consiste en ce que la reine est objet des désirs refoulés d'Hamlet. Pour Lacan, c'est la reine qui a un désir problématique: «ce n'est pas son désir pour la mère, c'est le désir de sa mère» (18 mars, 20). Selon Lacan (18 mars, 18-25), la scène clef est ladite *closet-scene* (III, 4). Hamlet y parle à sa mère d'une façon qui dévoile ses desseins: «J'userai du poignard de ma langue» [*I will speak daggers to her*] (III, 2, 384)]. Hamlet fait un commentaire virulent dans lequel il oppose Claudius et son père, l'un comme Satyre, l'autre comme Hypérion. Il exhorte sa mère à améliorer sa vie. A la fin de cette scène, il semble nourrir peu d'illusions et il en déduit que sa mère va tout rapporter à son oncle.

Voici comment Lacan explique cette scène: Hamlet s'occupe du désir de sa mère, le juge, tente de l'influencer, mais s'avoue vaincu en fin de compte. Ce par quoi Hamlet illustre parfaitement que «le désir de l'homme est le désir de l'Autre». En tant que sujet, en tant que centre du désir et de l'action, Hamlet disparaît parce qu'il est confronté au désir d'un autre crucial, à savoir sa mère, qui le désempare totalement, dont il ne comprend rien. Hamlet tente de trouver un ancrage dans l'Éthique, la Moralité, en lacanien dans la Loi — d'où il harcèle sa mère mais finalement, il s'épuise. La Loi devrait être portée de façon non problématique par une reconnaissance de celle-ci par la mère. Et c'est bien ce qui n'a pas lieu: «Ce qui survient à Hamlet, c'est l'annonce de l'absolue fausseté de ce qui lui était apparu comme le témoignage même de la beauté et de la vérité, de l'essentiel» (8 avril, 31). C'est ce qui paralyse Hamlet, le laisse sans désir, incapable d'agir. Son rapport à l'Autre est trop vulnérablement dépendant du désir problématique de sa mère (15 avril, 14). «Qu'on me donne mon désir» supplie-t-il (8 avril, 26).

Pour désirer il faut donc être castré. Il faut pouvoir accepter de sacrifier le phallus — symbole de la vie et *la* vie en ce sens — dans l'Autre, sans que pour autant l'Autre donne en retour quelque chose d'essentiel, de significatif, sans que l'autre concret (dans le cas d'Hamlet, la mère) justifie ce sacrifice: «...toute sacrifiée qu'elle soit à l'Autre, sa vie n'est pas, au sujet, rendue par l'Autre» (8 avril, 33). En d'autres mots, Hamlet doit pouvoir être capable d'une capitulation inconditionnelle à la Loi, au manque dans l'Autre, au fait que pour être homme il doit parler, utiliser des signifiants, et que tout cela ne garantit en aucune façon qu'il existerait une quelconque justice ou moralité

absolue.¹⁰ Selon Lacan, cette acceptation absolue et sans compromis de la castration est assumée par Hamlet au moment où il réalise qu'Ophélie n'est plus. Car reconnaître une perte irréparable est la condition nécessaire pour pouvoir désirer. Et fondamentalement, l'objet auquel il faut pour cela irrévocablement renoncer, c'est le phallus en tant que possession narcissique. Hamlet retrouve son désir à l'instant où il veut se battre avec Laërte dans la tombe d'Ophélie. Le lecteur qui se demande à présent comment lier Ophélie et le phallus n'aura pas encore été frappé par ce qui, au grand étonnement de Lacan, n'avait jamais sauté aux yeux de quiconque avant lui, à savoir qu'Ophélie peut se lire "O phallus": «Je me suis seulement étonné qu'on n'ait pas pointé qu'Ophélie est O phallos» (15 avril, 16).

Je me limite ici à ne rendre que la ligne interprétative principale de Lacan, mais il est clair que c'est avec la "dame" qu'il tente d'arracher le cœur du mystère d'Hamlet (cf. III, 2, 356-357). La reine, ou mieux, la problématique de son désir, joue donc le rôle principal. Il est en tout cas intéressant de remarquer que Lacan reste dans le camp de Freud et de Jones en ce qui concerne la moralité de la pièce. Hamlet est névrosé tant qu'il sursoit. Il devient "sain" après avoir accepté la castration et "assumé par là son désir", c'est-à-dire qu'il est capable d'agir. Là où, dans une perspective kleinienne et winnicottienne, la mort de Claudius est la preuve d'une pathologie dissociative, elle est le signe de la santé pour Lacan comme pour Freud et Jones. Après une analyse lacanienne, Hamlet ne temporiserait donc pas, — et ce, bien sûr, pas seulement parce qu'après un certain temps il en aurait marre d'attendre une autre séance qui, sans beaucoup tarder, prendrait fin.

Je doute que la trouvaille de Lacan concernant la matérialité du signifiant "Ophélie" puisse convaincre beaucoup d'entre vous que la confrontation d'Hamlet avec la mort d'Ophélie soit la mise en scène de sa castration. Ce n'est certainement pas mal trouvé, mais pas vrai du tout par ailleurs. La mort d'Ophélie renvoie à la perte inconditionnelle de l'objet aimé et donc à un "être seul au monde" incurable. C'est une condition pour accéder à la position phalliquement castrée, mais elle ne coïncide en rien avec elle. Le texte contredit ce qui devrait prouver la justesse de la conception de Lacan, à savoir qu'à partir de cet instant Hamlet est capable d'agir. Après la mort d'Ophélie, Hamlet n'est toujours pas en état de tuer Claudius. Qu'hormis l'hésitation à perpétrer ce seul acte, il n'ait d'ailleurs jamais été question du moindre manque de virilité ou d'une absence de désir, cela a été prouvé de multiples fois, comme je l'ai dit précédemment.

10) Cette logique de la pensée lacanienne n'est nulle part — pour autant que je sache — mieux expliquée et défendue que dans Paul Moyaert, *Ethiek en sublimatie*.

L'interprétation lacanienne de la scène de la chambre est tout aussi problématique. A la fin de sa tirade fulminante à Gertrude, Hamlet est convaincu, selon Lacan, qu'elle va tout rapporter à Claudius. Hamlet se dégonflerait ainsi comme un ballon. Pour ma part, la fin de cette scène peut se lire tout aussi bien comme point d'orgue convaincant en style *dagger-speaking*. A mon avis, Hamlet semble croire qu'il peut effectivement diminuer le risque de cafardage par une mise en garde musclée. Dans sa réplique, Gertrude semble en tout cas impressionnée: «Je te l'assure, si les mots sont faits de souffle, si le souffle est la vie, ma vie ne peut souffler un seul des mots que tu m'as dits» [*Be thou assured, if words are made of breath, and breath of life, I have no life to breathe what thou hast said to me*] (III, 4, 199-201)]. Aucune indication plus loin dans le texte ne permet de croire que la menace d'Hamlet n'ait pas atteint son but.

Malgré ces problèmes, les points de vue de Lacan ne sont pas sans intérêt. La perspective lacanienne est un angle d'approche nouveau et passionnant puisque le conflit d'Hamlet prend la dimension d'un sombre et mystérieux conflit dans l'Autre. Le problème d'Hamlet n'est pas uniquement une lutte intérieure, un problème individuel soluble, analysable. Non, l'individu est jeté dans un univers où son individualité est également un destin dans lequel les autres et l'Autre jouent un rôle déterminant. La tragédie d'Hamlet n'est pas seulement celle de son désir, elle est aussi celle du désir de la mère et du Désir, de la "condition humaine".

V. Hamlet et Horatio

Aucune interprétation n'a réussi à déchiffrer définitivement la procrastination d'Hamlet. Hamlet restera «*for ever suggestive and never wholly explicable*» (Dowden, 1875, 129, cf. note 8). Nul ne doit le déplorer. Bien au contraire. Chaque interprétation mène notre pensée dans une autre direction, attire notre attention sur d'autres niveaux, atteint d'autres couches émotionnelles, fait rêver à d'autres dimensions. Je ne peux ici que brièvement les rappeler une dernière fois. Nous avons une dimension oedipienne: Hamlet est paralysé d'angoisse par ses souhaits incestueux et meurtriers. Au niveau préoedipien, il est enchevêtré dans une identité bi- ou transsexuelle inextricable, déchiré entre l'"être" féminin et le "faire" masculin. On peut également trouver dans Hamlet le niveau kleinien du conflit interne entre Bien et Mal, entre Ciel et Enfer, vie et mort, entre une conception du monde idéalisante-persécutoire et dépressive. En fin de compte, Lacan nous fournit matière à penser dans quelle mesure le destin d'Hamlet est déterminé par l'Autre et les autres. Ces quatre cadres interprétatifs nous procurent un *country* mental qui ne sera jamais entièrement *discovered*.

De prime abord, il ne semble y avoir aucune raison de continuer à confronter ces diverses interprétations entre elles. Il serait sans doute plus sage de

les apprécier toutes simultanément comme des vérités partielles. C'est vrai, mais c'est impossible. Car, sous certains angles, les interprétations sont inconciliables. Comme je l'ai déjà mentionné, au moins deux camps se dessinent : d'un côté Freud, Jones et Lacan, de l'autre Klein et Winnicott. Selon ces derniers, Hamlet est mentalement malade dès qu'il passe à l'action. Selon les premiers, tant qu'il diffère l'action, Hamlet est névrosé. En aucun cas il ne s'agit d'une question triviale. Si Hamlet était un analysant, il est clair qu'en fonction de la "conviction" de l'analyste, le résultat thérapeutique serait aussi totalement et fondamentalement différent qu'il est possible de l'imaginer.

Ce qui est presque bizarre dans cet état de choses, c'est qu'il est pourtant tellement évident que ce dont il s'agit dans *Hamlet* c'est précisément que certains dilemmes sont insolubles. Parfois, il n'est guère possible de dire : il faut agir comme ci ou comme ça ou ne pas agir du tout. Nous exposerons plus loin une des raisons qui font d'Hamlet l'exemple paradigmatique de ce type de situations. Nous aimerions d'abord souligner que les deux camps ont également tort quand ils résolvent le dilemme. Supposer qu'un Hamlet analysé — non névrotique — tuerait Claudius sans hésitation contient la méconnaissance de tout ce que "l'autre camp" met justement en lumière. Caïn a tué Abel. Romulus a tué Remus. Ces coups meurtriers ont eu un rôle à jouer dans la fondation d'une culture et d'un ordre moral, mais ils n'en restent pas moins des meurtres. Qu'un individu hésite à tuer quelqu'un, quelles que soient les circonstances, ne peut être considéré comme le signe d'un esprit dérangé, mais serait bien au contraire un signe d'humanité. D'un autre côté, Winnicott, Meltzer et Harris-Williams et autres adeptes n'ont guère davantage raison en défendant la position qu'Hamlet ne devrait pas s'abaisser à une morale d'oeil pour oeil, dent pour dent. S'il agit, il n'agit pas *lege talionis*. Hamlet n'avait pas d'autre choix : faire lui-même justice et créer un univers moral ou laisser le crime impuni et ainsi laisser croître la corruption comme « l'herbe grasse qui pourrit à son aise aux rives du Léthé ». Voici pour moi une première évidence : Hamlet est déchiré par un dilemme insoluble ; il ne peut pas agir et il ne peut pas ne pas agir. Dans leurs interprétations, les analystes cités commettent donc tous un *acting-in*. Dans le monde analytique, c'est l'équivalent d'un délit incestueux dans la vie courante : poussé par l'amour, enfreindre des limites qui doivent être respectées. Malgré sa tradition non égalée de non-jugement et de non-intervention, la psychanalyse n'hésite pas à arracher le coeur du mystère d'Hamlet et à le réduire à une névrose. On pourrait dire à propos des psychanalystes ce que Dowden (1875, 160) écrivait au sujet de Ray, Kellog, Conally et Buckwill, « les médecins des fous » : « Ils sont unanimes à souhaiter mettre Hamlet sous traitement médical judicieux » [*They are unanimous in wishing to put Hamlet under judicious medical treatment*]. Il faut ensuite donner raison à Lowell qui écrivait en 1870 : « Il serait une figure appropriée pour Bedlam,¹¹ pas pour la scène » [*He would be a fit figure for Bedlam not for the stage*] (cité dans Rylands, 1947, p. 237).

11) Célèbre hôpital psychiatrique anglais de l'époque.

Pour ma part, je pense qu'Hamlet se rend fatalement compte combien il est seul dans un monde incompréhensible. Son père est décédé. Il ne peut s'en référer à lui. Sa mère réagit à la mort de son mari d'une manière objectivement peu compréhensible. Avec elle non plus il n'y a pas moyen de communiquer. Nulle part il n'y a trace d'une instance capable d'instaurer une enquête sur un méfait éventuel, car le suspect est la plus haute instance. Le monde entier — la Cour, pour Hamlet — semble totalement insensible à des questions qui, pour lui, sont de la plus haute importance. Personne ne s'interroge, ne réfléchit ni n'est sensible à ce qui l'ébranle. Certainement pas Polonius ni Laërte, ni même Ophélie, pour ne pas citer Rosencrantz et Guildenstern. Personne n'est sur la même longueur d'onde qu'Hamlet. Et quand bien même il y aurait quelqu'un qui comprendrait ce qui le préoccupe, il n'y aurait personne sur qui il pût compter pour y changer quelque chose. Autour de lui tout le monde continue à vivre sa vie sans sentir la puanteur de ce qui est pourri dans l'état de Danemark. Sauf Horatio bien sûr, «*the one sterling thing in the rotten state of Denmark*» (Dowden, 1871, 153), l'exception qui confirme la règle. Même lorsque les comédiens présentent à la Cour les faits détaillés, personne ne pose de question. Pendant la pantomime, Claudius ne bronche pas. Même lorsque tout est explicité verbalement, ce qu'il demande initialement c'est: «N'y trouve-t-on point d'offense?» [*«Is there no offence in it?»*] (III, 2, 224)].

Si le spectateur peut sans la moindre peine se mettre dans la peau d'Hamlet, ce n'est pas parce qu'il est fils de roi. Même si, dans l'enfance, tout un chacun a imaginé être un prince, le fait d'envoyer un fils de roi sur les planches ne suffit pas à fasciner un adulte. Un roi est d'ailleurs une chose de rien [*«The king is a thing of nothing»*] (IV, 2, 27 et 29)]. Même la situation factuelle dans laquelle se trouve le prince est très peu commune. Rares sont ceux d'entre nous qui ont été confrontés au fait que leur oncle devienne l'assassin de leur père pour épouser deux mois plus tard leur mère. Mais tous nous reconnaissons sans peine l'expérience d'être seul dans un monde corrompu et incompréhensible et d'être face au dilemme: capituler ou s'efforcer d'y mettre de l'ordre et réagir contre des formes de pouvoir incompréhensibles, car subtilement perfides: «Les méfaits du tyran, l'arrogance de l'orgueilleux, les peines de l'amour déprisé, la loi si lente, l'insolence des gens en place et les brimades que patiemment le juste doit souffrir des indignes!» [*«The oppressor's wrong, the proud man's contumely, the pangs of dispriz'd love, the law's delay, the insolence of office, and the spurns that patient merit of unworthy takes!»*] (III, 1, 71-75)].

Hamlet ne pose pas seulement le problème du rapport sexuel avec les parents, de l'équilibre entre le féminin et le masculin, de la lutte entre l'humain et l'inhumain et de la détermination de l'individu par l'Autre. Il soulève également la question de l'individu vis-à-vis du groupe, d'être conçu comme individu unique et d'être sollicité par les lois et les exigences de l'espèce. En tant qu'hommes nous sommes délimités — nous pourrions dire coagulés ou “hamletisés” — par une série de structures “humaines”: nous appartenons à telle

génération, à *tel* sexe, à l'espèce humaine, c'est-à-dire à une espèce marquée par le langage et une éthique. Mais chaque homme est en même temps un individu unique sur lequel peut reposer la responsabilité d'inventer ou de recréer le monde esquissé, à l'encontre du groupe, de l'espèce, des partenaires de même sexe, des membres de la famille ou de l'*Establishment*.¹² C'est ce qu'Hamlet ressent et qui le paralyse et le rend fou. Il est enfermé dans un univers, «*a prison*», dont il doit se libérer sans avoir le moindre point d'appui: «Le temps est disjoint. Maudit soit le sort qui m'a fait naître pour que je le restaure» [*The time is out of joint. O cursed spite, that ever I was born to set it right*] (I, 5, 188-189). Il est seul et, s'il agit, il n'en est pas moins seul. Seul le geste envers Claudius a la signification supposée par moi et cela explique pourquoi c'est le seul acte qu'Hamlet postpose. Qu'Hamlet ne donne par ailleurs aucun signe de manque de virilité ou de procrastination est un fait souvent constaté mais jamais expliqué.

Dans cette perspective, Hamlet est plus proche d'Antigone que d'Oedipe. Antigone est cependant moins opprimée par la conscience de la portée de son acte. Les conséquences en sont également moindres. S'il est vrai qu'elle prend la défense de valeurs humaines, elle se sent indubitablement moins seule. Elle est comprise et soutenue par son fiancé et le peuple aussi se range à ses côtés. Et surtout, on réfléchit au dilemme. Chacun est touché par la question. Par contre, l'isolement d'Hamlet est total. Personne ne soupçonne, ni encore moins ne comprend ce qui préoccupe Hamlet. «Il deviendra roi tout de même...» Hormis Horatio, seul un spectre le soutient. Et que celui-ci soit réel ou halluciné est une question restée très ouverte pour Hamlet (voir Dover Wilson, 1970, 2-23).¹³ Hamlet ne peut même pas compter sur sa mère. Dans le Premier Quarto — bien que de piètre valeur — on percevait des restants de compréhension mutuelle et de complicité entre Hamlet et sa mère, mais dans toutes les versions ultérieures ils sont soigneusement éliminés. Même sur Dieu, Hamlet ne peut compter. Dans l'acte III, scène 3, Hamlet, entre-temps

12) Seul un puissant politicien doublé d'un excellent diplomate (en l'occurrence Salvador de Modariaga «ambassadeur, professeur et délégué à la Ligue des Nations») peut prétendre défendre la thèse perversement choquante selon laquelle Hamlet était une bête politique machiavélique au lieu d'être celui qui rompait les mécanismes immoraux et pourtant contraignants de toute institutionnalisation, de tout rapport de pouvoir (Dover Wilson, 1935, p. 321).

13) En 1584, Reginald Scot publiait la *Discovery of Witchcraft*. Il est communément admis que cet ouvrage constituait une des sources de Shakespeare. Scot était ouvertement sceptique quant à l'existence d'esprits. En 1597 (quelques années avant Hamlet) le roi James I critiquait Scot dans son livre intitulé *Daemonologie*. (Dover Wilson, 1935, 63-64). Que dans son fameux monologue Hamlet dise: «*the undiscovered country from whose bourne no traveller returns*» ne laisse à mon avis subsister aucun doute sur le fait que Shakespeare ne croyait pas vraiment au spectre, mais bien aux possibilités de son exploitation artistique. Finalement, Shakespeare veut nous faire ressentir que le spectre n'enlève rien à l'isolement extrême dans lequel se trouve Hamlet. *Hamlet* peut sans doute être considéré comme l'*antic disposition* de Shakespeare en réaction au roi James I. Concomitamment avec le fait historique bien connu du décès récent du père de Shakespeare, ce serait un contexte historique actuel qui collerait bien avec notre tentative d'interprétation.

“remonté”, a une occasion idéale pour éliminer le roi lorsqu'il le rencontre seul mais en prière. Si Hamlet avait tué Claudius en train de prier, Dieu aurait pu lui procurer une place au paradis, et ce n'était pas là l'intention d'Hamlet. Dans ce fameux passage, Johnson nomme les ruminations d'Hamlet «*too horrible to be read or uttered*» (Dover Wilson, 1935, 103). Cette scène énigmatique et très controversée est selon moi parfaitement compréhensible en tant qu'elle illustre de la façon la plus déchirante la solitude d'Hamlet abandonné de tous, même de Dieu.

Hamlet est LE héros (tragique) de tout analysant. Nulle part le «*sense of isolation*» qui, selon Bion, se doit d'être la croix de l'analyse, n'est dramatisé de façon aussi poignante. Derrière le divan, aucun Dieu sur lequel s'appuyer. Le seul espoir c'est qu'aucun Polonius, Laërte, Gertrude, Ophélie, Claudius, Osric ni Rosencrantz n'ait pris place. Il ne peut qu'espérer n'être pas réduit à un Oedipe ou un Narcisse. L'analyste dont l'analysant rêve est celui qui, humblement comme Horatio, renonce encore un temps au bonheur et qui, dans ce monde âpre, offre un espace et un temps dans lequel le récit de l'analysant peut être raconté et être entendu. «Le reste est silence» [The rest is silence (V, 2, 345)].

Bibliographie

- DOR J. (1985): *Introduction à la lecture de Lacan. 1. L'inconscient structuré comme un langage*, Paris, Denoël.
- DOVER Wilson J. (1935): *What happens in Hamlet?* Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- DOWDEN E. (1875): *Shakespeare. A critical study of his mind and Art*, London, Routledge, 22e rééd. 1948.
- FIELDING J. (1985): «“To be or not to be” : Hamlet, culture and Winnicott», *Winnicott Studies I*, 58-67.
- FRATTAROLLI E.J. (1990): «A new look at Hamlet: aesthetic response and Shakespeare's meaning», *The International Review of Psycho-Analysis*, 269-285.
- FREUD S. (1900): *L'interprétation des rêves*, Paris, P.U.F., 1987, stt chap. V, IV, 2, pp. 230-232.
- FREUD S. (1942): «Personnages psychopathiques à la scène» in *Résultats, idées, problèmes, I*, Paris, P.U.F., 1984, 123-129.
- JACOBSON D. (1989): «Hamlets other selves», *The International Review of Psycho-Analysis*, 1989, 16, 265-272.
- JONES E. (1947): «The problem of Hamlet and the Oedipus-complex», in *Hamlet*, Vision Edition.
- JONES E. (1949): *Hamlet et Oedipe*, Paris, Gallimard, 1967.
- JOYCE J. (1922): *Ulysse I-II*, Folio, Paris, Gallimard, 1994.
- LACAN J.: «Hamlet», *Ornicar*, 1981, 7-31; 1982, 13-36; 1983, 17-41. Pour les références bibliographiques détaillées, voir Dor (1985).
- LIDZ T. (1975): *Hamlet's Enemy. Madness and Myth in Hamlet*, New York, Basic Books, Paperback 1990.

- LIKIERMAN M. (1989): «Clinical significance of aesthetic experience», *The International Review of Psycho-Analysis*, 133-150.
- MELTZER D., HARRIS-WILLIAMS M. (1988): *The apprehension of beauty. The role of aesthetic conflict in development, violence and art*, The Clunie Press.
- MOYAERT P. (1994): *Ethiek en sublimatie. Over "De ethiek van de psychoanalyse" van Jacques Lacan*, Nijmegen, Sun.
- SHAKESPEARE W. (1601): *Hamlet*
Arden Edition, ed. E. Dowden, London, Methuen, 1899.
Arden Edition, ed. H. Jenkins, London, Methuen, 1982.
Minster Classics, ed. Abrahams et Brody, London, Lancer Books, 1968.
New Swan Shakespeare, ed. Lott B., London Longman, 1968-1970.
Cambridge University Press Edition, ed. J. Dover-Wilson, 1934.
Glinn & Company edition, ed. G.L. Kittredge, 1939.
New Claredon Shakespeare, ed. G. Rylands.
Vision Edition, 1947.
- VAN CAENEGEM R.C. (1982): *Geschiedenis van Engeland van Stonhenge tot het tijdperk der vakbonden*, Den Haag, Nijhof.
- WINNICOTT D.W. (1971): *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975.

Les trois temps de l'éthique hamlétienne: le deuil, le désir et l'amour du prochain

Hedwige de Le Court*

Résumé

Selon Lacan, assigné à venger son père en tuant Claudius, Hamlet s'affronte aux problèmes inhérents à cet acte dès lors que le deuil, le désir et l'amour du prochain n'ont pu s'instaurer comme conditions pour l'agir.

— Qui faut-il venger? Un père idéal comblant sa femme, ou un père entaché d'un défaut fondamental où s'endeuille l'idéalité?

— Comment convient-il de venger le crime quand le père veut la mort de Claudius et que la mère, elle, jouit de ce même homme? quand tous deux étouffent ainsi le désir comme unique moteur de l'action juste?

— Dans quelle disposition faut-il réaliser l'acte? Dans la haine infinie envers ce prochain qui veut le mal, ou dans l'amour pour celui-là, qui préfigure ainsi le renoncement total où se scelle le destin à venir d'Hamlet?

L'identification à Laërte et la mort d'Ophélie permettront à Hamlet d'effectuer le deuil de la complétude par quoi s'ouvre l'accès au désir. Le sacrifice d'une part corporelle rendra impossible ce rêve criminel de comblement, ce rêve qui entraîne toujours la haine meurtrière dans son sillage. Alors l'acte pourra s'accomplir comme pur acte de coupure, comme geste même qui rétablit la loi.

Samenvatting

Wanneer Hamlet Claudius moet doden om zijn vader te wreken, stuit hij volgens Lacan op problemen die inherent zijn aan deze daad op het ogenblik dat de rouw, het verlangen en de naastenliefde zich niet kunnen doen gelden als voorwaarden voor het handelen.

— *Wie moet gewroken? Een ideale vader die tegemoet komt aan zijn vrouw, of een vader wiens idealiteit in rouw is gedompeld omdat hij bezoedeld is door een fundamentele fout?*

— *Hoe moet de misdaad gewroken worden wanneer de vader de dood van Claudius wil, terwijl de moeder van hem geniet? wanneer beiden zo het verlangen als enige drijfveer tot de juiste daad verstikken?*

— *Welke dispositie is vereist om de daad te stellen? De eindeloze haat tegen de naaste die het kwade wil, of liefde voor diegene die de totale zelfverloochening aankondigt waarin Hamlets lot bezegeld wordt?*

De identificatie met Laërtes en de dood van Ophelia stellen Hamlet in staat om over de volledigheid te rouwen. Hierdoor wordt de toegang tot het verlangen geopend. Het offer van een lichaamsdeel zal deze misdadige droom van vervulling, deze droom die de moorddadige haat in zijn kielzog meevoert, onmogelijk maken. De daad kan zich zo voltrekken als pure coupure, als het gebaar zelf dat de wet herstelt.

Durant l'année 1958-1959, soit l'année précédant son séminaire sur l'Éthique, Lacan a prononcé un séminaire sur Hamlet et la question du désir. Nous ne disposons, jusqu'à présent, que de quelques séances de ce séminaire, publiées grâce au concours de la revue *Ornicar*? Sans préjuger donc de ce que Lacan aurait pu nuancer de ses allégations, nous considérerons comme suffisamment élaborées les seules séances accessibles à tous. Avec Lacan, deux autres textes donneront matière à notre étude. Le premier, écrit au début du siècle par un homme de théâtre, John Dover Wilson, est devenu, par sa nouveauté et sa minutie, une référence à laquelle Lacan lui-même n'a pas échappé. Le second texte nous vient d'un psychanalyste de la mouvance lacanienne. Dans son récent ouvrage intitulé *Érotique du deuil*, Jean Allouch tente une remise au jour du problème hamletien à partir justement de ces deux sources textuelles.¹

A l'orée de la pièce, Hamlet, prince de Danemark, nous est décrit comme un jeune homme profondément endeuillé par la mort de son père. Un deuil que le jeune homme ne parvient pas à surmonter, et dans lequel il se retranche d'autant plus volontiers que tous les autres, et en particulier sa mère, semblent s'en être depuis longtemps consolés. En vérité, s'outrage Hamlet, à peine le roi était-il mort que déjà sa femme se précipitait dans les bras de son beau-frère, Claudius, avec lequel elle convolait en noces.

A la scène 5 du premier acte, Hamlet rencontre le spectre de son père. Celui-ci revient afin de révéler au prince les circonstances de cette mort prématurée qui fut, en réalité, l'issue d'un meurtre. Hamlet apprend alors que son père a été traîtreusement assassiné par ce frère rival, aujourd'hui installé sur le trône du Danemark. Suite à cette révélation, le père sollicite vivement son fils en des termes on ne peut plus clairs: "*Venge son meurtre odieux et contre la nature*".²

Contentons-nous, pour le moment, de souligner qu'à partir de ces prémisses, toute la pièce va dérouler ce long atermoiement, profondément énigmatique, au cœur duquel Hamlet se débattrait, dans la honte et la douleur, mais surtout dans l'impuissance à saisir la cause de cet empêchement d'agir.

1) Les ouvrages à la base de ce travail sont: J. Lacan, *Séminaire Livre VI*, séances de mars et avril 1959, revue *Ornicar*? numéros 24, 25, 26/27, parues en 1981; Jean Allouch, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, Ed. EPEL 1995, Paris; John Dover Wilson, *Pour comprendre Hamlet*, trad. franç. de Dominique Goy-Blanquet, Coll. Seuil 1992; William Shakespeare, *Hamlet*, trad. franç. de Jean Malaplate, Ed. Corti 1991.

Accessoirement, on lira avec Lacan Ernest Jones, *Hamlet et Oedipe*, trad. franç. de Anne-Marie le Gall, Ed. Gallimard, 1967.

2) W. Shakespeare, *Hamlet*, 1.4, 25.

Hamlet est sans conteste l'une des pièces qui a suscité les plus nombreuses et les plus diverses interprétations, la difficulté étant que la pièce semble se prêter de bonne grâce à la plupart d'entre elles. Tous les commentateurs s'accordent cependant pour reconnaître comme thème central de l'œuvre que le héros est confronté à un acte qu'il ne parvient pas à accomplir. Cet acte, annoncé très tôt dans la pièce, est celui d'une vengeance qui doit être à la mesure de la souffrance paternelle, c'est-à-dire infinie.

L'action même de la tragédie devient alors celle de cet atermolement, de cette procrastination sans cesse reconduite par Hamlet. A partir de cette donne de départ, unanimement reconnue, se dessinent une multitude de divergences interprétatives, dépendant de la source évoquée à l'origine de cet atermolement.

La source, déclarent certains, doit être située dans la personnalité d'Hamlet lui-même; Hamlet est un intellectuel dont l'excès de pensée entrave toute exécution active; ou bien Hamlet est un mélancolique, possédé en outre par des accès d'humeur cyclothymique. Or Lacan refuse catégoriquement cette perspective psychologisante qu'il estime réductrice; en particulier, il rejette la vision goethéenne selon laquelle "*Hamlet c'est l'action paralysée par la pensée*".³

Un second point de vue, plus intéressant, mais dont j'ignore s'il a fait l'objet d'une thèse spécifique, consisterait à dire qu'Hamlet est une pièce dans la pièce *Hamlet*, c'est-à-dire, et selon une idée quasi-contemporaine de l'art, qu'on voit dans le personnage Hamlet celui qui montre ce que fait une œuvre théâtrale, à savoir suspendre l'action jusqu'à son dénouement fatal. Si cette version me semble n'avoir retenu l'attention de personne, l'on peut sans doute en incriminer la raison au fait qu'il faudrait, si on accepte cette thèse, expliquer encore, et cette fois avec le personnage d'Hamlet lui-même, à quel acte difficileux Shakespeare lui-même s'affronte à travers l'atermolement que constitue l'écriture de ce drame.

Nous nous trouvons alors conduits à la troisième interprétation, centrée autour de l'acte. Ici c'est l'acte lui-même qui exige ce long détour; non point que l'acte soit physiquement compliqué à réaliser, mais en ce que la "façon" dont il est exigé d'Hamlet comporte une difficulté interne. Lorsque Lacan avance que tout problème gît en ce "*que la tâche est conflictuelle, qu'elle comporte une contradiction interne*"⁴, nous devons entendre que la réalisation d'un tel acte n'est possible qu'après un long travail de remaniements subjectifs, et cela en raison de la façon dont l'acte est demandé.

Pour faire court, je dirai que toute la difficulté de l'acte vient de ce que le sujet appelé à agir doit agir d'ailleurs que de là où il est sollicité.

Examinons de plus près si notre façon de poser le problème semble trouver quelques échos chez les partisans de la troisième interprétation, dite "de l'acte". Sans que cette thématique soit annoncée comme telle, il semble cependant

3) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 11-3-59, p. 20.

4) J. Lacan, *idem*, p. 22.

que l'on puisse brosser une telle trajectoire, essentiellement subjectivante, à la fois chez Lacan et chez J. Allouch, ces deux auteurs que nous choisirons de suivre pour lire *Hamlet*, aux côtés de John Dover Wilson.

Chez Lacan nous découvrons qu'Hamlet, sollicité depuis et par un Surmoi paternel, ne pourra agir qu'à partir du moment où son acte procédera de son désir. Pour Allouch, Hamlet est appelé à apaiser l'âme de son père, c'est-à-dire à réaliser son deuil; mais cela ne saurait avoir lieu que par un sacrifice supplémentaire qu'Hamlet aura à découvrir. Pour nous, nous privilégierons le point de vue selon lequel, appelé à venger son père, Hamlet aura à pratiquer l'amour du prochain. Certes, une telle problématique n'est pas celle qui occupe Hamlet, ni même ses commentateurs, mais nous désirerions introduire ici comme une lecture qui ne peut avoir lieu qu'après-coup. Il s'agit d'une reprise, ou d'une révision de la pièce qui tire sa source de l'acte étrange et final où Hamlet scellera son destin.⁵

Nous examinerons comment ce thème travaille sourdement la pièce, mais il convient dès à présent de souligner que les trois versants sous lesquels l'acte hamlétien pose son problème, à savoir le deuil, le désir et l'amour du prochain, constituent très certainement les trois fils d'un même nœud qui ne se déroulera qu'à parcourir ces trois éléments.

Entamons cette étude en donnant la parole à Lacan. Quand celui-ci entreprend d'étudier cette œuvre tragique, il entend explorer la structure logique qui préside à l'émergence d'un désir chez tout sujet humain. La visée lacanienne est celle de parcourir ces traces et attendus (que l'on peut également ici entendre au sens d'atermoiements) requis pour l'émergence d'un désir, et par là même d'explicitier la véritable nature du désir.

D'entrée de jeu, Lacan nous pose un repère en marquant la différence qui sépare le drame hamlétien de celui d'Oedipe: "*C'est dans l'inconscient que le crime oedipien est commis par Oedipe, alors qu'ici le crime oedipien est su. Et de qui? De l'autre, de celui qui en est la victime, et qui surgit pour le porter à la connaissance du sujet*".⁶

Or, ce savoir au sujet de l'identité du fauteur de crime n'engendre point l'acte de vengeance subséquent, comme l'on s'y attendrait spontanément, et comme le critique Dover Wilson s'y attendait. John Dover Wilson, nous dit Allouch, "*suppose que, lorsqu'on sait, l'action doit s'ensuivre d'une manière quasi naturelle, voire nécessaire. Selon Lacan, une fois qu'Hamlet sait, ce savoir lui-même peut parfaitement aller avec la procrastination*".⁷

Mais après tout, si l'on considère les choses de plus près, Oedipe lui aussi savait déjà (l'oracle le lui ayant révélé) le crime où son désir allait le conduire. C'est d'ailleurs à fuir ce destin désirant qu'Oedipe le retrouvera dans l'erreur.

5) Est-ce le même après-coup qui travailla Lacan au point qu'il consacra une grande partie de son séminaire suivant (*Séminaire Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Ed. du Seuil 1986) à la question de l'amour du prochain?

6) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 5-3-59, p. 13.

7) Jean Allouch, *Erotique du deuil*, p. 216.

Le problème n'est peut-être pas alors tellement de savoir quel est l'auteur du crime, auteur déjà connu, sinon reconnu dans les deux cas, mais de savoir comment régler la dette pour un crime qu'un autre (l'inconscient pour Oedipe, Claudius pour Hamlet) a commis.

Le problème particulier qui occupera Hamlet tout au long de la pièce est résumé par un propos de Lacan "*Il s'agit pour lui de rencontrer la place prise par le péché de l'Autre, le péché non payé. Celui qui sait est, contrairement à Oedipe, quelqu'un qui n'a pas payé le crime d'exister... Hamlet ne peut ici ni payer lui-même, ni laisser la dette ouverte. En fin de compte, il doit la faire payer. Mais, dans les conditions où il est placé, le coup passe à travers lui-même*".⁸

Les conditions dans lesquelles Oedipe et Hamlet sont placés restent fondamentalement hétérogènes. Chez Oedipe, l'oracle, le destin désirant seront oubliés dans la fuite et rattrapés malgré elle, l'essentiel du drame oedipien se déroulant dans l'aterrissement que le héros mettra à se découvrir lui-même comme fauteur du péché, à reconnaître l'inconscient comme étant une part de lui-même. Quand Oedipe aura réalisé sa faute, son acte de paiement sera expéditif: il se crèvera les yeux qui n'étaient là que pour ne pas voir.

Hamlet est placé dans une autre condition puisque le désir criminel ne lui est pas inconscient, mais lui est révélé comme voulu en toute connaissance de cause, et voulu non par lui-même mais par Claudius, cet autre qui lui est à la fois extrêmement proche et lointain, ce qui est la définition la meilleure que l'on puisse avancer du "prochain". Ce prochain est pris dans une acception nouvelle. Ce n'est plus un semblable, un proche au sens traditionnel du terme, et envers lequel je nourris des sentiments mitigés où se mêlent sympathie et rivalité. Le prochain se révèle comme tel, comme autre que le semblable, à partir du moment où il s'adonne au désir criminel que la loi est faite pour défendre, et m'oblige ainsi à suppléer à cette loi défailante par un sentiment hors la loi: la haine infinie envers le prochain.

Ce qui retient le geste vengeur d'Hamlet, c'est donc qu'il veut en faire un acte de vengeance infinie, hors normes et hors loi, si bien que les conditions n'en sont jamais remplies. Pour qu'un acte véritable puisse avoir lieu, d'autres préalables sont requis, ceux du deuil et de la reconnaissance du désir, comme nous l'étudierons. Mais ces conditions sont justement les conditions d'impossibilité de la haine infinie, qui doit ainsi changer de signe et devenir acte d'amour fini envers ce prochain.

Il n'en faudra pas moins que le temps d'une tragédie pour mener Hamlet, depuis son innocence native, à travers la haine, jusqu'à cet amour si difficile à conquérir. Il n'en faudra pas moins que la traversée du deuil et l'épreuve de la reconnaissance du désir pour que se lève, finalement, cet amour du prochain.

8) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 4-3-59, p. 16.

On ne peut pas dire qu'en ce qui concerne Hamlet son père lui ait été d'un grand secours: sa responsabilité dans le tourment d'Hamlet n'est pas mince d'avoir non point dirigé, mais détourné son fils hors de ce chemin du deuil, du désir et de l'amour du prochain.

Du deuil d'abord

Le père d'Hamlet s'est toujours proposé, de son vivant, comme un héros, comme un idéal sans peurs et sans reproches. Cette vision a d'ailleurs si bien imprégné l'esprit de son fils qu'il sera impossible à ce dernier d'interroger l'énigmatique péché auquel le père fait allusion lorsque, spectre maudit, il lui narre les supplices qu'il subit dans l'au-delà pour être mort surpris dans la fleur de son péché.⁹ L'usage que le spectre fait de cette révélation n'est d'ailleurs nullement d'en décrire la teneur, ni de s'en repentir, mais de dénoncer l'abomination que Claudius a perpétré de l'avoir tué à ce moment-là.

Hamlet est interdit de s'interroger sur cette faute, il ne parvient pas à se départir de cette idéalisation assignant son père à un statut de modèle sans failles et sans reproches. Ce père, dont l'amour pour sa femme se parait de toutes les vertus de la courtoisie, ce père noble et grandiose n'a, aux yeux du prince, jamais été affecté d'aucun désir ni d'aucune jouissance. Il n'a dès lors jamais été entaché d'aucun manque.

Mais n'est-ce pas là justement que réside cette fameuse faute du père? De n'avoir pas donné à son fils, à sa femme, le manque qui aurait autorisé le fils à devenir époux, père et géniteur depuis le manque, et qui aurait épargné à l'épouse de se jeter dans ce que l'époque considérait comme un inceste? Le père est condamné à errer telle une ombre dans la nuit, à souffrir mille morts pour n'avoir pas assumé, de son vivant, sa tâche de père. Car il ne suffit pas, pour être à la hauteur de cette charge, de donner les signes de la vertu la plus accomplie; encore faut-il payer, et payer concrètement, une dette préalable à l'occupation de cette place symbolique. Seule une telle perte assure un pouvoir légitime au père, un pouvoir légitimé par cette perte même. La dette ne fut pourtant pas apurée en son temps, et c'est cela qui fait du père d'Hamlet un "revenant". La dette résiduelle reste due, et il faut qu'elle soit payée pour que le royaume du Danemark ne passe pas définitivement aux mains de tyrans gavés d'orgueil et de pouvoir, tels ce Claudius par lequel s'est instauré

"Ce jardin plein de mauvaises herbes

Qui montent en graine. Il n'est en lui que choses rances,

De grossière nature".¹⁰

Il revient à Hamlet d'accomplir une œuvre de salut qui sera tout à la fois salut du père, de la mère et du pays tout entier.

9) W. Shakespeare, *Hamlet*, 1.5, 76.

10) W. Shakespeare, *Hamlet*, 1.2, 133 à 135.

Convaincu par son Idéal paternel de devoir accomplir une mission "épura-trice" dont Claudius est la cible, Hamlet diffère cependant cet acte auquel il oppose sa longue hésitation. Ce symptôme, dit d'atermoiement, nimbe le héros shakespearien d'une aura de faiblesse face à l'action, mais c'est là la grandeur même de qui veut assumer jusqu'au bout ce que comporte le fait d'être responsable de son acte. La responsabilité n'est pas quelque chose qui se déclare ou se réclame à cor et à cris, elle se paye d'un sacrifice que le sujet consent sur lui-même avant d'agir, pour que cet acte soit garanti responsable. Tel est le sens, ou du moins l'un des sens, que nous pourrions attribuer à la célèbre procrastination d'Hamlet.

Parce que le père s'est voulu idéal et sans taches, il aurait donc rendu Hamlet incapable de lui faire le moindre reproche et de réaliser par là, du temps même de son vivant, le crime et le deuil de cette image parfaite. Parce que l'image d'un père fautif lui a manqué, faute d'un père fautif, la mort d'un roi qui fut "*l'idéal du roi comme du père*"¹¹ laisse Hamlet sans aucun point d'appui pour soutenir son acte. Pour que l'acte soit rendu possible, il aurait fallu que se fut instaurée "*la castration nécessaire*",¹² c'est-à-dire ce lieu de faille commun au père et au fils, leur manque-à-être à tous deux, cette mortification basale d'où se source, pour chacun, son authentique désir. Il faudra donc qu'Hamlet puisse rencontrer d'abord quelque chose qui "*vient à équivaloir à la castration qui a manqué au début*"¹³ afin que son désir nouveau-né y puise le ressort de son action.

Du désir ensuite

Hamlet se voit diverti du désir qui, jusque là, l'occupait et avait pour objet la fille d'un conseiller d'Etat, la belle Ophélie, à laquelle il adressait des lettres enflammées. Ce dévoiement du désir est la conséquence de l'injonction spectrale qui suit immédiatement le rapport sur les tortures subies par son père.

*"Ne laisse pas le lit royal de Danemark
Hanté par la luxure et le maudit inceste
Mais ce que tu feras pour poursuivre cet acte,
N'en souille ton esprit, interdis à ton âme
De t'en prendre à ta mère".*¹⁴

Cette phrase joue le rôle d'un pivot dans le déroulement du drame hamletien. Lacan nous la pointe immédiatement du doigt en spécifiant qu'en adjurant son fils de ne commettre aucun excès vis-à-vis de sa mère, le spectre "*met au premier plan et comme tel, le désir de la mère*".¹⁵

11) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 4-3-59, p. 11.

12) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 4-3-59, p. 17.

13) J. Allouch, *Erotique du deuil*, p. 205.

14) W. Shakespeare, *Hamlet*, 1.5, 82 à 86.

15) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 11-3-59, p. 25.

Dans la même veine, J. Allouch ajoute: Hamlet est “*détourné de son amour pour une femme par l'intervention massive du père. Cette intervention, notons-le, va dans le sens d'assigner Hamlet à la question que lui pose le désir de Gertrude*”.¹⁶ Citons encore un mot de Lacan: “*Hamlet a perdu la route, la voie de son désir*”¹⁷ avant d'en explorer les effets dévastateurs d'amour. Nul doute pour Hamlet que le désir maternel a pris couleur de corruption depuis qu'elle a contracté ce second mariage. Le désir admirable dont elle faisait preuve envers Hamlet père, ce désir qu'exalte Hamlet,

*“Faut-il qu'il m'en souviennne? Elle tenait à lui
Au point que l'on eût dit qu'un surcroît de désir
Naissait de l'aliment lui-même”*¹⁸

a dégénéré en une impudique gloutonnerie, une “*obèse et lourde jouissance*”¹⁹ qui, littéralement, écrase et dévore toutes les énergies désirantes de son fils.

Si le désir embrasse si facilement la cause de la jouissance et s'entremêle si aisément à elle, s'il n'y a pas de délimitation nette entre le désir et la jouissance effrénée, alors teinté de crime et d'horreur est le désir de toute femme. La mère a cédé sur son désir pour une jouissance sans freins, elle a abandonné la loi d'honneur pour une non-loi d'excès. Ce renversement de position aura un double effet ravageur sur son fils. D'une part, il devient évident que le désir des femmes, ce désir pourri, ne peut engendrer qu'une lignée de criminels, d'êtres odieux, dans laquelle Hamlet se voit brutalement projeté. “*Il vaudrait mieux que ma mère ne m'eût pas enfanté*”, puisque “*Nous sommes d'affreux gredins, tous tant que nous sommes*”.²⁰ D'autre part, il va apparaître que la dégradation du désir de la mère aura des retombées sur toutes les femmes, sur la sexualité féminine en général. C'est Ophélie qui, bien sûr, fera les frais d'une telle déception, et sera entraînée malgré elle dans ce flot, ce raz de marée d'horreur et de répulsion qui submerge Hamlet.

Si le désir est toujours profondément corrompu dans sa nature et difficile à distinguer de la jouissance qui peut l'envahir à tout instant, sans qu'aucune protection n'en garantisse l'intacte valeur désirante, alors mieux vaut rejeter définitivement tout désir, et pour commencer le sien propre, qu'Hamlet rejette avec dégoût. “*J'ai insisté sur le caractère d'agression, de dévalorisation, d'humiliation sans cesse imposé à cette personne qui est devenue soudain le symbole même du rejet de son désir*”: cette interprétation de Lacan se situe résolument à l'opposé de celle de John Dover Wilson pour lequel “*ce n'est pas Hamlet qui l'a repoussée, mais l'inverse. Elle a refusé de le voir et lui a retourné ses lettres; elle n'a même pas eu un mot de réconfort quand il s'est*

16) J. Allouch, *Erotique du deuil*, p. 219.

17) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 15-4-59, cité par J. Allouch p. 220.

18) W. Shakespeare, *Hamlet*, 1.2, 142 à 144.

19) W. Shakespeare, *Hamlet*, 3.3, 146.

20) W. Shakespeare, *Hamlet*, 3.1, 120 à 126.

21) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 22-4-59 citée par J. Allouch, p. 245.

introduit dans sa chambre en pleine détresse pour un ultime et pitoyable appel au secours. Depuis ce moment-là il en a fini avec elle.²²

Toutefois, avant d'examiner ce point de discorde, poursuivons le relevé des dérives suscitées par l'effraction du père auprès de son fils.

Et donc, de l'amour du prochain

Le spectre pratique une intrusion, non pas seulement du fait d'apparaître sous cette forme fantomatique, mais surtout en ce qu'il force son fils à un savoir. Lui qui, par malchance, connaît les circonstances exactes de sa mort, n'hésite pas à les communiquer à son fils : il est mort tué par la main assassine et traîtresse qui lui versa un poison fatal dans l'oreille. Selon un mouvement parallèle, le père distille à présent dans l'oreille d'Hamlet le poison de la vengeance haineuse.

Jusque là, Hamlet se contentait de maintenir une distance mêlée de résistance, une réserve prudente envers son oncle, lui refusant, par exemple, le titre de père et les sourires complices. Mais avec la révélation paternelle, c'est la violence qui commence à posséder le prince, une agressivité où nous décelons le propre de ce qui constitue un "*commandement du Surmoi*".²³

Le Surmoi est une instance pétrie de haine. Elle peut proprement être cernée dans le fait qu'elle se lève toujours sur fond de mort d'un idéal du moi ; quand cet idéal exaltant succombe, lui succède régulièrement un Surmoi contraignant. Écoutons ce que dit à ce sujet J. Florence : "*Le Surmoi est impératif. Il est la loi mais énoncée absolument, et c'est cet aspect de voix qui n'est que voix, qui n'entend pas, qui lui donne ce caractère insensé, brutal, primitif, de pure tyrannie qui peut aller jusqu'à la méconnaissance de la loi dans son acception juridique*".²⁴ Le Surmoi est tout ce qui reste du père pour Hamlet, et c'est bien pourquoi nous pouvons reprendre ici la formule que J. Florence propose dans un autre contexte, et dire qu'Hamlet "*c'est celui qui préfère garder l'amour haineux du Surmoi, au prix du désir et de la vie*".²⁵

Et pourtant ! Et pourtant, au lieu d'une réaction conséquente avec ses prémisses, au lieu d'être poussé à la vengeance sans plus attendre, "*cela est remplacé par des remords, des scrupules de conscience*".²⁶ Qu'est-ce à dire ? sinon que les choses se présentent de façon plus compliquée pour Hamlet, que derrière l'autorité bardée de son savoir une vérité de ce savoir ne cesse d'insister et de se faire valoir. En toute honnêteté, Hamlet ne peut faire qu'il

22) J. Dover Wilson, *Pour comprendre Hamlet*, p. 147.

23) J. Allouch, *Erotique du deuil*, p. 211.

24) J. Florence, *Ouvertures psychanalytiques*, Faculté universitaire Saint-Louis, 1985, Bruxelles, p. 219.

25) J. Florence, *Ouvertures psychanalytiques*, p. 330.

26) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 5-3-59, p. 9.

ne se sente, malgré lui, intimement lié à ce prochain qu'est Claudius, ce prochain par lequel lui est révélé quelque chose de caché, d'enfoui au fond de son deuil et de sa déploration, quelque chose qui rendait même ce deuil inconsolable: le remords entretenant le regret éploré. Oui, si Hamlet sait le crime contre le père, il ignore tout de la vérité de ce savoir, vérité qui le concerne lui, Hamlet, et le travaille sous la forme des remords et des reproches qu'il ne cessera de s'adresser sous la fausse imputation de son atermolement, alors qu'elle concerne, en fait, son propre être criminel, son propre désir criminel envers le père. Vœu auquel, comme nous l'avons vu, le père s'est refusé de donner prise ou expression, laissant son fils ainsi sans médiation et sans recours autre que le remords, justement, devant l'extrême danger de la haine envers le père et devant l'extrême danger de la haine envers soi haïssant le père.

Après avoir parcouru les trois effets égarants dus à l'intervention paternelle, poursuivons la lecture de la pièce, et constatons que le premier geste d'Hamlet sera de se précipiter, manifestement sans trop savoir pourquoi, chez Ophélie. Quand il surgit chez elle, complètement désesparé, tenant des propos incohérents, la jeune fille ne sait que répondre et s'effraie de voir Hamlet, toujours si constant dans ses manières, dans un tel état. Mais de là à incriminer, comme J. Dover Wilson, Ophélie d'un refus de répondre, la conclusion semble bien trop rapide. Elle rejoint pourtant la version du père d'Ophélie, Polonius, persuadé que la morosité d'Hamlet, aussi bien que ses accès de foolery, d'imperitinentes bouffonneries, ont pour unique cause la prise de distance et la réserve que lui-même, Polonius, a vivement recommandé à sa fille:

*“Je ne veux, en un mot, plus que dorénavant
Vous alliez gaspiller un moment de loisir
Pour vous entretenir avec Méléard Hamlet
Veillez-y, je vous le demande. Allez en paix.
Ophélie:
“Jobéirai, seigneur”²⁷*

De leurs côtés, le Roi et surtout sa femme Gertrude attribuent la tristesse et les excès du prince à l'inconsolable du deuil paternel ainsi qu'à la brutalité du mariage maternel.

Et qu'en dit Hamlet lui-même? A ses amis Rosencranz et Guildenstern, récemment mandés à la cour par Claudius, Hamlet exprime son nouvel état en ces termes: *“J'ai perdu dernièrement — pourquoi, je l'ignore — toute ma gaieté”*.²⁸ La sagesse d'Hamlet rompt ici avec toutes ces explications simplistes et par trop évidentes. Par delà le deuil, par delà la séparation d'avec Ophélie, quelque chose d'autre, obscurément, ronge le prince et ravage sa capacité de vivre et de désirer. Jusque là, son amour se soutenait de l'image du père; il trouvait son repère en ce père modèle dont il imitait la façon toute courtoise d'ai-

27) W. Shakespeare, *Hamlet*, 1.3, 132 à 136.

28) W. Shakespeare, *Hamlet*, 2.2, 276-277.

mer. Si bien qu'en aimant Ophélie, c'était, en finale, son père même qu'Hamlet continuait à aimer. Et maintenant que cet idéal s'est effondré comme modèle visuel, le père renvoie son fils, tout uniment, s'occuper du "*désir de sa mère*";²⁹ de ce désir

*"Qui brouille la grâce et le teint de la pudeur,
Traite la vertu d'hypocrite, arrache la rose
Au front lisse d'un amour innocent
Qu'il marque d'un stigmat",*³⁰

de ce désir complètement assouvi et qui, par là même, s'est dégradé en honteuse jouissance.

Hamlet est appelé à en découdre avec cette jouissance afin de la ramener au désir. Une telle action n'est pas seulement destinée à sauver sa mère; elle lui permettra, à lui aussi, de retrouver la source de son désir. Il faudra cependant que le père lui-même vienne quelque peu clarifier son message pour qu'Hamlet commence à entrevoir ce qui est requis de lui et à frayer ainsi une voie de passage pour son action.

Dans un premier temps, la jouissance infâme se manifeste dans cet objet comblant qu'est Claudius, cet être ignoble dont la présence pourrit l'image de Gertrude. C'est pourquoi ce vice dont elle est atteinte doit, de toute urgence, être détaché, tranché d'elle, afin de la rendre à sa maternité honorable. L'acte dont Hamlet se sent investi se laisse décrire nettement: "*Je dois être cruel mais pour faire le bien*"³¹ proclame-t-il lorsqu'il tente de détourner sa mère de cet homme exécration. Le coup qu'Hamlet se sent entraîné à porter passera donc au travers de sa mère, comme le suggère le spectre, réapparu lors de cette scène où Hamlet, une dernière fois, tente de convaincre sa mère de renoncer à sa jouissance. Au cours de ce plaidoyer vigoureux, le père fait une brusque apparition pour encourager son fils: "*Va te placer entre elle et son âme qui lutte*";³² lui assigne-t-il, selon un phrasé dont le tranchant s'entend aisément, mais où rien ne vient indiquer comment se placer en ce lieu, ni quelle est la nature de cette âme luttant contre qui, contre quoi?

Qu'est-ce qu'une âme, et qu'est l'être d'une âme, voilà la question, voilà où nous proposons d'immiscer le célèbre "*To be or not to be*"³³ qui chante dans tous nos cœurs en gardant jalousement son mystère. L'âme possède-t-elle un être, ou son être est-il le non-être? Question qui semble byzantine, mais dont l'option va pourtant trancher radicalement entre deux modes de vie.

En ce temps de christianisme dont, tout au début de notre étude, nous avons souligné qu'il était en passe de prendre acte du fait que Dieu est mort, mais sans y avoir encore abouti, dans ce temps d'hésitation, de remise en question quant au divin, la question de l'âme accuse tout son relief. Selon la

29) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 11-3-59, p. 25.

30) W. Shakespeare, *Hamlet*, 3.4, 40 à 44.

31) W. Shakespeare, *Hamlet*, 3.3, 164.

32) W. Shakespeare, *Hamlet*, 3.3, 104.

33) W. Shakespeare, *Hamlet*, 3.1, 56.

doctrine chrétienne, l'âme possède une existence éternelle, un être immortel dont le statut, béatifique ou infernal, n'est point assuré. C'est bien pourquoi Hamlet se refusera au suicide tentateur, par "*peur de quelque chose après la mort*".³⁴ Pour la même raison, parce qu'il croit en l'existence de cet être de l'âme, il veut que cet être chez Claudius soit précipité aux enfers, selon une logique de la haine que seule une telle croyance peut entretenir.

Regardons de plus près cette scène. Après avoir manigancé, avec l'aide de comédiens de passage, une petite pièce destinée à réjouir la Cour, et reprenant les termes exacts du crime royal, Hamlet reçoit la réponse qu'il attendait: Claudius se lève et sort dans un état d'émotion violente. Hamlet est donc totalement assuré de la culpabilité de son oncle, sûr de lui; et voilà que, chance suprême, il tombe peu de temps après sur Claudius en prière, désarmé, littéralement livré à sa main vengeresse. Et cependant Hamlet arrête son geste. Voici l'interprétation que Lacan en donne: "*Si Hamlet s'arrête au moment de tuer Claudius, c'est qu'il se préoccupe de ce point précis que j'essaye de définir — il ne lui suffit pas de le tuer, il veut pour lui la torture éternelle de l'enfer*".³⁵ Ce commentaire reprend les termes mêmes par lesquels Hamlet considère, très lucidement, sa non-intervention:

*"Est-ce donc vengeance de ma part
De le prendre au moment qu'il purifie son âme,
Alors qu'il est prêt, mûr pour ce grand passage?
Non.*

*Halte, mon glaive! Attends un moment plus terrible."*³⁶

Mais s'il en est ainsi, si l'âme, vue comme l'être éternel d'un sujet, peut obtenir ciel ou enfer uniquement selon la contingence ultime qui la surprendra, et non pas selon un jugement équitable pesant les mérites et les péchés de toute une vie, alors n'y a-t-il pas là malveillance, décret arbitraire qui tranche seulement sur l'instant dernier, sans tenir compte du reste? Quand la Loi n'est plus estimée bonne selon sa seule provenance divine, Dieu apparaît alors dans toute son illégalité. Dieu agit selon une capricieuse loi qui ôtera la vie à un père parfait au moment de ce qui aura peut-être été l'unique péché de sa vie, et le précipitera aux enfers sur base de cette seule circonstance, alors qu'il ouvrira les portes du paradis à un impie criminel mais ayant été exécuté en pleine prière...

Afin de réajuster cette loi injuste, Hamlet doit intervenir de façon à faire coïncider la mort du criminel avec le moment même de son péché, et cela, sans que ne se dresse le moindre écart entre Claudius et son âme, sans que la moindre distance ne s'offre où se glisserait une éventuelle contrition, une possible rédemption.

34) W. Shakespeare, *Hamlet*, 3.1, 78.

35) J. Lacan, *Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, p. 294.

36) W. Shakespeare, *Hamlet*, 3.3, 84 à 88.

A partir de là, on saisit mieux la portée de la recommandation du père lorsqu'il dira, dans la scène suivante, ce fameux "*va te placer entre elle et son âme qui lutte*". Ce lieu d'entremise apparaît à présent avec plus de clarté comme étant celui-là même d'une possible rédemption; et c'est là, justement, du moins pour ce qui concerne sa mère, qu'Hamlet est mandaté.

Le problème se pose avec une difficulté supplémentaire dans le cas de Gertrude puisque celle-ci est destinée à demeurer vivante, et devient, à ce titre, susceptible de retourner à sa jouissance avec un autre objet apte à en incarner l'être comblant. Pour que la rédemption soit efficace, le tranchant doit se produire non seulement entre la personne à sauver et son "*to be*" éternel, mais encore, mais surtout sur ce "*to be*" de façon à ce qu'il devienne un "*not to be*", une inexistence absolue sur laquelle désormais aucune jouissance ni aucune haine ne pourront plus prendre appui.

Ce "*not to be*" absolu, nous le retrouverons fréquemment chez Lacan sous l'appellation de *l'objet perdu* fondamental, dont l'inexistence absolue, comble auquel Hamlet est convié, doit encore être attestée, prouvée, exhibée, selon un procès extrêmement complexe. C'est à cette attestation que Lacan fait allusion lorsqu'il s'exclame, après avoir relevé la phrase déjà mentionnée du père, "*between her end her*": "*Voilà l'endroit où il est toujours demandé à Hamlet d'entrer, de jouer, d'intervenir. C'est significatif pour nous, parce que c'est notre travail, cela*".³⁷

Certes, la place du psychanalyste n'est pas celle d'un rédempteur. Lacan se refuserait à une telle association, bien que le rôle prescrit à l'analyste d'incarner la perte de jouissance, d'exhiber l'inexistence de l'objet pas-à-être d'où émerge le désir du sujet, se laisserait, à la limite, baptiser d'une telle appellation. Quant à Hamlet, il ignore encore, à ce stade des événements, que le deuil véritable à accomplir est celui de cette fonction comblante elle-même, depuis le deuil de laquelle une distinction entre les maris pourra alors s'opérer.

Telle est la tâche qui incombe à et encombre Hamlet: non point faire valoir son père au détriment de Claudius, mais faire valoir le manque que ces deux hommes se sont employés à éteindre sous le flot de leurs générosités. Entre la mère comblée et son objet comblant, "*dresse-toi*" est la place où Hamlet est convié afin d'incarner l'écart qui les séparera à tout jamais, donnant "lieu" et faisant corps au vide d'où surgiront une femme désirante et un objet perdu là où s'était imaginée une femme comblée par un objet comblant.

Donner corps au vide d'où se source un sujet de désir n'est pas une entreprise sans risques, puisqu'il s'y agit d'une entreprise d'abolition, de mort. Ainsi, Lacan nous affirme "*que le désir, l'homme n'en est pas seulement possédé, mais qu'il a à le trouver à ses dépens et à sa plus lourde peine. Il ne le trouvera à la limite que dans une action qui ne s'achèvera qu'à être mortelle*".³⁸ Au vocable de mortelle, préférons toutefois celui de mortifiante, qui convoie

37) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 11-3-59, p. 29.

38) J. Lacan, *idem*, p. 24.

la notion de faire du mort dans le vivant, sans nécessairement emporter celle qui fait du vivant un mort.

La mise en exergue de ce procès nous appelle toutefois à poursuivre le cheminement d'Hamlet.

Postposant donc une nouvelle fois l'acte auquel il se voue, Hamlet se rend en Angleterre d'où, après quelques péripéties sur lesquelles nous ne nous étendrons pas, il revient juste à temps pour assister à l'enterrement d'Ophélie, emportée dans un courant de douleur et de folie. Cette scène, dite du cimetière, constitue un nœud, un lieu de pivotement capital à l'intérieur de la tragédie, amorçant la remise en œuvre du désir chez Hamlet. Après J. Dover Wilson, J. Allouch lui-même relève l'impact de cette scène et appuie les dires de Lacan : *"Différant en cela des interprétations antérieures à la sienne, Lacan va expliquer cette levée de la procrastination par la fonction du deuil d'Ophélie, faisant ainsi de la scène du cimetière le véritable point tournant de la pièce"*.³⁹ Toutefois, l'opération transformatrice qui, manifestement, ici a lieu, prend une accentuation différente pour chacun de ces auteurs. Alors qu'Allouch insiste sur la fonction d'Ophélie, sur le nouveau positionnement qu'elle vient à occuper du fait de sa mort, Lacan attribue davantage d'importance au rôle que Laërte vient jouer dans cette scène. Laërte, frère d'Ophélie et compagnon d'armes d'Hamlet, va modifier radicalement la mise d'Hamlet dans le moment où il affichera, avec une ostentation outrancière, sa douleur.

Par le plus pur concours de circonstances, Hamlet se trouve donc dans le cimetière quand apparaît un modeste cortège, à peine quelques personnes, mais de haut rang, accompagnant une dépouille mortelle. La déduction s'impose : il doit s'agir de l'enterrement d'Ophélie. Tout d'abord, c'est l'étonnement qui s'empare de l'âme d'Hamlet et qui le pousse à regarder la suite des événements avec un intérêt croissant. Or, voici qu'au moment de la descente du corps, Laërte bondit dans la tombe *"pour étreindre une dernière fois le cadavre de sa sœur, en clamant de la voix la plus haute son désespoir"*.⁴⁰ Et c'est ici que le revirement brutal, inattendu d'Hamlet se déclenche avec une violence inouïe. Hamlet se précipite à la suite de Laërte dans la tombe, il s'empoigne avec son ami et resurgit, après ce bref combat dans la fosse, en poussant un rugissement :

*"Qui vient crier son deuil
Avec autant d'emphase, évoque en son chagrin
Jusqu'aux astres errants et les fait s'arrêter
Comme des auditeurs stupéfaits? C'est moi-même!
Moi, Hamlet le Danois"*.⁴¹

39) J. Allouch, *Erotique du deuil*, p. 195.

40) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 11-3-59, p. 31.

41) W. Shakespeare, *Hamlet*, 5.1, 222 à 226.

Dans la foulée de cette exclamation, Lacan réagit aussitôt et pointe qu'Hamlet "*fait brusquement cette identification, par laquelle il retrouve pour la première fois son désir dans son intégralité*".⁴²

De quelle identification Lacan parle-t-il? Est-ce une identification à Laërte, ou plutôt à un désir de Laërte, ou une identification en tant que "Danois"? Pour annoncer ce que nous allons longuement développer, disons que cette identification est triple. C'est, en effet, à partir d'une identification imaginaire à Laërte qu'Hamlet reprendra la capacité de perdre que possède celui-ci et pourra entrer dans cette identification symbolique qui le fera se déclarer "Danois".

Au départ de ce mouvement, il y a donc la présence massive et cette démonstration extraordinaire de Laërte. Cette exhibition de douleur éveille, nous dit le commentateur John Dover Wilson, deux types d'émotions chez le prince. La première se rapporte non pas à une renaissance de son amour, ni de son désir, mais au "*remords qu'il éprouve pour son manque d'amour*".⁴³ Thèse pour le moins hardie si l'on écoute la vibrante déclaration d'Hamlet:

*"Que j'aimais Ophélie. Quarante mille frères
Ne pourraient, rassemblant leur misérable amour,
Atteindre au mien".*⁴⁴

La seconde émotion suscitée par l'explosion de Laërte sera, quant à elle, reprise par Lacan et par Allouch comme tout à fait essentielle: il s'agit ici d'un sursaut scandalisé qui soulève Hamlet contre les manifestations outrancières de Laërte. Littéralement, ces manifestations lui sont insupportables.

Gardons en mémoire le fait que ce sera l'image de Laërte qui, par transgression de tous les sentiments fraternels, réorientera l'amour d'Hamlet pour Ophélie, et venons-en à présent au développement que propose J. Allouch. Celui-ci déploie avec beaucoup de finesse et de pertinence la modification de statut subie par Ophélie lors de cette scène, ainsi que l'accession au désir que cette transformation opère, mais il passe trop incidemment sur le rôle capital que joue Laërte en tant qu'image nécessaire, indispensable même, dans ce revirement. Il donne parfois même à croire que la mort d'Ophélie, à elle seule, aurait été suffisante pour réorienter le désir d'Hamlet, notamment quand il affirme qu'"*il est certains cas où la mort réelle seule permet un tel accès*".⁴⁵

Il est temps à présent d'explicitier cette trajectoire du désir afin d'en cerner mieux l'exacte notion. Car le désir ne se laisse jamais simplement connaître dans l'atteinte de l'objet dit désirable; il n'a point d'objet précis et définitif dans sa visée. Et c'est même lui qui nous fait nous exclamer, devant l'acquisition de chaque objet, de chaque réussite, où nous pensions trouver son accomplissement, un "ce n'est pas ça" dont il affecte toute réalisation.

42) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 11-3-59, p. 31.

43) J. Dover Wilson, *Pour comprendre Hamlet*, p. 272.

44) W. Shakespeare, *Hamlet*, 5.1, 237 à 239.

45) J. Allouch, *Erotique du deuil*, p. 247.

La question du désir se lève pour Hamlet au moment où le père profère cette sentence énigmatique, que nous avons déjà citée :

*“Ne laisse pas le lit royal de Danemark
Hanté par la luxure et le maudit inceste.
Mais ce que tu feras pour poursuivre cet acte,
N'en souille pas ton esprit, interdis à ton âme
De t'en prendre à ta mère”.*⁴⁶

Le père, par ce commandement dit du Surmoi, assigne son fils à ne pas interférer dans le désir de sa mère, alors même que ce désir lui a fait franchir les lois de la décence et les règles de l'époque.

La question que se pose dès lors Hamlet se résume comme suit : lorsque ma mère consomme du Claudius, que désire-t-elle réellement en lui, étant donné que, par définition, ce ne peut être lui qu'elle désire, sans quoi son désir même mourrait et s'éteindrait dans une pure jouissance, sans quoi la question même du désir ne se poserait absolument plus ? En attendant, ce désir maternel en passe par une action criminelle, celle de frayer avec cet ignoble Claudius, dont le choix indique déjà, par lui-même, la nature criminelle du désir. Le désir viserait alors, non point le personnage de Claudius, mais son âme, soit ce qui en lui n'est pas un objet que Gertrude puisse posséder, mais un non-être dont l'attrait amène Gertrude à reproduire maintes fois un rapprochement d'avec le corps de son second mari.

Comment aimer une mère dont le désir est si évidemment de nature criminelle et scandaleuse, comment aimer une mère criminelle en son désir, comment aimer ces hommes, pécheurs par nature, lorsque le désir qui constitue le propre de l'homme est mis à découvert comme originellement criminel ? Le christianisme a tenté de formuler une solution à ce problème en recommandant d'aimer le pécheur tout en haïssant son péché, ce qui, pour le cas Hamlet, s'illustre en ce mouvement qui le porte à aimer sa mère tout en haïssant ce péché qui la porte vers Claudius. Mais ne pouvoir aimer sa mère qu'en haïssant son péché, cela nécessite de préserver celui-là même qui incarne ce péché afin de pouvoir continuer d'aimer le pécheur. D'où l'aterrissement que manifeste Hamlet.

Celui-ci, voulant suivre le mot d'ordre d'une religion simplifiée, en dévoile l'impasse, car on ne sépare pas ainsi, par un simple coup de force, l'homme pécheur de son péché. Séparer le pécheur de son péché ne peut s'accomplir valablement qu'en exhibant la différence entre l'objet qui occasionne ce mouvement transgressif du péché (ici Claudius) et cet objet au-delà de l'objet occasion, cet objet impossible à rejoindre, toujours déjà séparé de l'homme pécheur ; et cela, entre autre, par l'objet-occasion lui-même. En ce sens, Claudius fonctionne comme représentant de l'objet impossible à atteindre ; sa présence criminelle absentifie et dévoile tout à la fois le mal absolu.

46) W. Shakespeare, *Hamlet*, 1.5, 81 à 85.

Cet homme qui veut le crime et le mal n'est donc pas ce mal lui-même mais seulement son représentant ou son agent, et même parfois son esclave comme il se voit dans les propos, presque désespérés, qu'émet Claudius alors qu'il souhaitait se détacher du mal.

*“Tenter le repentir? Oui, que ne peut-il pas?
Mais que peut-il faire pour qui ne peut se repentir?
État infortuné! Cœur noir comme la mort!
Ame prise à la glu qui veut se libérer
Et se prend plus encore!”*⁴⁷

Entièrement capté par cet être dont la loi dicte de ne supporter aucun manque, Claudius ne peut plus mettre en œuvre son désir. Le péché existe donc bien, mais la tâche de l'homme, ou plutôt l'homme en tant qu'homme (et l'homme n'est tel qu'à mettre en œuvre son désir) ne devient cet homme pécheur-désirant qu'à produire l'inexistence de cet être du péché. Cette production, préalable à ce qu'il y ait du sujet, ne peut se réaliser que d'une seule et unique façon, à savoir que l'homme s'affecte lui-même, en corps, d'une inexistence concrètement effectuée.

La séparation de l'homme et de son âme, de son être de péché, est une opération à produire, mais elle ne relève cependant pas d'une décision volontaire où l'homme, un jour d'inspiration ou de repentir, déciderait, dans sa bonne volonté, cette séparation. La séparation authentique se dessine à l'horizon d'un trajet, d'un véritable montage dans l'organisation duquel sont convoqués plusieurs participants: il faut au moins un autre pour qu'ainsi “*s'organise l'inaccessibilité de l'objet en tant qu'objet de jouissance*”⁴⁸. La scène du cimetière fournit l'illustration éblouissante d'un tel montage, et mérite donc bien l'instance que Lacan lui accorde. Elle sera pour Hamlet l'événement décisif grâce auquel son désir égaré retrouvera son orientation. Elle vérifiera la justesse de la thèse d'Allouch selon laquelle le désir ne prend son essor qu'à partir d'un deuil assumé.

Hamlet s'était donc arrêté devant le spectacle de la transgression maternelle, son désir en avait été corrompu en son vif. Or, avec l'épisode du cimetière, Laërte va donner à voir une autre transgression. Cette transgression déployée par Laërte choque d'ailleurs violemment John Dover Wilson en ce que le chagrin du frère dépasse les bornes d'un deuil fraternel respectable; “*ostentation indécente*”, “*attitude théâtrale*” sont les termes dont il affuble la conduite de Laërte,⁴⁹ qui exhibe à son avis une outrance d'exploration franchement intolérable. Cependant, si Laërte outrepassa la règle interdisant une trop grande déclaration d'amour pour une sœur, le caractère licite de la chose s'impose de soi puisque sa sœur est désormais hors de portée de toute saisie possible.

47) W. Shakespeare, *Hamlet*, 3.3, 65 à 69.

48) J. Lacan, *Séminaire livre VII, L'Éthique...*, p. 239.

49) J. Dover Wilson, *Pour comprendre Hamlet*, p. 272.

Au moment même où Ophélie est reconnue comme impossible de jouissance et de possession “dans” l’acte transgressif de Laërte, à ce moment-là, subitement, elle redevient objet de désir pour Hamlet. Mais qu’est-ce que signifie, au juste, une reconnaissance de l’impossibilité?

J. Allouch nous procure une réponse. Il nous dit, en une formule ramassée, qu’Ophélie s’impossibilise quand son “*existence ne correspond plus à rien qui soit*”⁵⁰; en d’autres mots, quand elle correspond au vide central du désir. Ainsi, pour qu’un véritable désir jaillisse, il faut que son objet propre ne soit pas perdu, ni interdit (ce qui n’aurait pour conséquence que le regret ou un rejet effectif), mais qu’il soit rendu absolument inexistant. Ce qui est loin d’être évident, car qu’est-ce qui, demande Allouch, est vraiment capable, dans la réalité, d’attester d’une inexistence? Il n’y a de fait, dans la réalité mondaine, absolument aucun moyen de prouver une inexistence. Nulle part, et jamais, la réalité ne désignera une inexistence comme telle. L’inexistence n’advient qu’avec et grâce au concours d’un sujet, elle ne prend corps qu’avec “*la subjectivation de ce plus d’existence*”.⁵¹ S’il faut donc un sujet pour venir témoigner d’un tel impossible, Laërte remplit ici cette fonction subjective de façon éblouissante. L’intérêt du geste impétueux de Laërte, qui le porte au rang d’un réel témoignage, ne provient pas uniquement de l’outrance de son transport. En effet, l’outrance à elle seule n’assure nulle inexistence. Mais ce qui devient proprement révélateur dans l’acte de Laërte, c’est qu’il s’évertue aussi démonstrativement pour rien, pour Ophélie rendue à l’état d’objet absolument inexistant.

Cette formulation peut paraître quelque peu étonnante, elle s’éclairera pourtant si nous revenons sur un autre épisode de la pièce, où quelque chose de semblable s’était déjà produit. Ce n’est, nous le verrons, pas la première fois qu’Hamlet assiste à un tel transport subjectif que “rien” de raisonnable ne justifie.

Revenons donc un instant à cette illustration antérieure. Un groupe de comédiens, invité à la cour, se présente devant Hamlet qui, ravi, leur demande de réaliser un petit échantillon de leur talent. L’acteur mandé se lance aussitôt dans la tragique narration de la fin de Troie: la ville en feu, son roi Priam abattu sous les yeux de son épouse Hécube..., et l’acteur, subitement, est saisi de larmes à l’évocation du sort de cette femme. Hamlet en est littéralement bouleversé, il s’écrie:

“... et tout cela pour rien!

Pour Hécube.

Qu’est Hécube pour lui, et qu’est-il pour Hécube,

Qu’il pleure ainsi sur elle?”⁵².

50) J. Allouch, *Erotique du deuil*, p. 247.

51) J. Allouch, *idem*, p. 71.

52) W. Shakespeare, *Hamlet*, 2.2, 497 à 500.

Que cette vibrante émotion soit issue “de rien”, voilà ce qui stupéfie et suscite l'admiration du prince, brutalement mis en face de quelqu'un capable de s'émouvoir “pour rien” alors que lui, Hamlet, n'arrive même pas à se mobiliser malgré toutes les bonnes raisons qui le poussent de tous côtés à agir.

La scène du cimetière fait pendant à cette exhibition, elle en est une répétition point par point. Une seconde fois, il apparaît qu'un autre, Laërte, peut aimer, au-delà du raisonnable, sa sœur dès lors que celle-ci a quitté toutes les qualités qui la rendaient aimable, pour devenir l'Inappréhensible. Deux fois, cela en fait une de trop. Hamlet ne peut plus rester insensible. Une intervention active de sa part s'impose. Comment va-t-il pouvoir y mettre du sien? La thèse d'Allouch éclaire ce point épineux d'une façon magistrale. Car enfin, pour qu'un objet soit véritablement rendu à ce rien d'où se sourcent et l'objectivité de l'objet et le désir du sujet, il ne suffit évidemment pas qu'il se meure ou ne soit réellement plus là: il faut y ajouter, nous dit l'auteur, un sacrifice subjectif. Ce sacrifice, autour duquel tourne toute la thèse du deuil accompli chez Allouch, est un sacrifice que le sujet opère sur lui-même “*Le sujet aura alors perdu non seulement quelqu'un, mais, en outre, mais, en plus, mais, en supplément, un petit bout de soi*”.⁵³

A quel ordre appartiendra ce sacrifice d'un bout de soi? Appartient-il à l'ordre physique, comme semble le suggérer la désignation lacanienne de la cession d'une “livre de chair”, ou appartient-il à l'ordre symbolique comme le promulgue J. Allouch? Curieusement, il faut répondre par oui aux deux termes de l'alternative. Le sacrifice sera symbolique et physique. Mais pas en même temps nous enseigne Hamlet, puisque la scène du cimetière, où se consacre le sacrifice symbolique, ne mettra pas encore fin à l'atermoiement, lequel cédera uniquement avec le sacrifice physique.

Examinons la teneur de ce sacrifice “symbolique”, ou plutôt de ce sacrifice dans le symbolique grâce auquel se réanimera le désir perdu d'Hamlet.

Ce sacrifice dans le symbolique rencontre une illustration flagrante, justement, dans cette fameuse scène du cimetière. Il s'accomplit dans ce moment privilégié où Hamlet réalise le “rien” de Laërte comme étant non point une bonne raison d'agir, toujours parfaitement inefficace, mais le seul mobile réel parce que c'est de lui que jaillit une déclaration subjective, un acte de nomination consacrant l'inexistence de ce vide, vouant le sujet, par cette nomination ainsi jaculée, à porter en lui cette inexistence. Ce nom marquera à tout jamais le sujet comme sujet porteur de cette inexistence. Ce nom, surgi nul ne sait d'où, puisqu'il est né véritablement de rien, du rien dont seul il fait preuve, ce nom sort de la tombe dans laquelle Hamlet s'est lancé à la suite de Laërte. Et ce nom, crié plutôt que déclaré, crié comme l'enfant au sortir du ventre maternel, est celui-ci: “*Moi, Hamlet le Danois*”.⁵⁴

53) J. Allouch, *Erotique du deuil*, p. 257.

54) W. Shakespeare, *Hamlet*, 5.1, 226.

N'est-il pas stupéfiant, s'étonne Lacan, qu'Hamlet s'attribue cette nomination alors qu'auparavant "*jamais on ne lui a entendu dire qu'il est Danois, il les vomit les Danois, et le voilà tout d'un coup révolutionné*".⁵⁵ Remarquons que le nom honni se renverse en pôle d'identification symbolique après, et seulement après, que l'image faillée de Laërte se soit offerte comme pôle d'identification imaginaire. Les Danois étaient objets d'aversion pour Hamlet, parce que le nom même de Danois évoquait pour lui ces hommes œuvrant dans la seule perspective de satisfaire leurs désirs, ces hommes vils adonnés tout entiers au comblement immédiat de leurs désirs. Mais quand l'objet du désir apparaît brusquement comme vide, et quand ce vide est réalisé comme la vérité du désir, le mot "Danois" prend une toute autre signification, ou plutôt perd toute signification et ne vient plus que souligner ce vide central réalisé.

"Danois" sera désormais ce nom issu du rien, apte à indexer et à rappeler ce vide d'où se crée et se nourrit toute parole, toute action et toute vie, qu'elle soit danoise ou autre. Ce nom, dépouillé de toutes ses connotations sociales et morales antérieures, n'est plus là que pour marquer, comme le dit Allouch, "*la perte de ce quelqu'un qui a été perdu. Ainsi de disparu ce quelqu'un acquiert-il le statut d'inexistant. Ainsi cesse-t-il de possiblement apparaître tel un fantôme ou une hallucination*".⁵⁶

Avec ce nom, grâce à lui, Hamlet sacrifie son "*to be*", l'existence présumée de son être éternel par-delà la mort. Il sacrifie ce qu'il pensait être son être-comblement, son être-total. Il accepte de réduire tout ce qu'il a d'être à l'être de son seul nom. "*Moi, Hamlet le Danois*", est l'ultime réduit d'être, la limite à l'être, à partir de laquelle il pourra désirer tout ce qu'il voudra, assuré qu'il est désormais qu'aucun de ces objets désirés n'encourra le risque de devenir un objet de comblement, assuré de ce que chacun d'eux rappellera, triste et doux refrain, le sujet à sa vocation d'être désirant, lui murmurant "c'est en tant que ton nom est Hamlet le Danois que tu peux désirer et amener à l'être des noms ces objets adombrés de vide qui éveillent ton désir de porter ce vide à l'être du nom".

C'est donc bien du deuil que procède le désir. Le désir prend son essor et son émergence dans ce nihil-rien, et il s'appuie sur le nom élu, sur le signifiant où l'inexistence première demeure. L'abolition absolue de l'objet soi-disant plénifiant, c'est ce que la psychanalyse nomme la castration réalisée, tandis que le signifiant qui en procède est la façon de désirer propre à tel ou tel sujet. Aussi ce signifiant vient-il à concrétiser la seule jouissance possible, la seule possession sensée de l'objet vide comme tel, puisqu'il en dérive; mais également, du même coup, il en rend impossible la jouissance en tant qu'"objet". Il n'y a que le signifiant lui-même qui soit accessible, il n'y a de jouissance possible que dans ce domaine, excessivement limité, du langage, pour l'homme animé et arrivé à l'éthique du bien-dire.

55) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 11-3-59, p. 31.

56) J. Allouch, *Erotique du deuil*, p. 351.

Les retrouvailles d'Hamlet avec son désir n'auraient toutefois jamais eu l'occasion de se produire si ne s'était pas interposé le personnage de Laërte. Laërte est un jeune homme de haute naissance, ardent et courageux. Il est pour Hamlet un semblable, quelqu'un de pareil à lui-même, occupant la fonction de l'image dans le miroir où Hamlet se contemple et s'aperçoit depuis l'extérieur de lui-même. Or toute image, nous explique Lacan, est d'ordre imaginaire, fondamentalement trompeuse sur la question du sujet qui s'y cherche lui-même. Dans la scène du cimetière se produit la mise en vérité de cette image, l'image devient une fiction véridique — et "*la vérité a structure de fiction*"⁵⁷ répétera d'ailleurs souvent Lacan, — lorsqu'elle vient à se donner comme image, c'est-à-dire comme renvoyant par-delà elle-même au vide dont elle se forge. Seule une image comme celle de Laërte embrassant le cadavre de sa sœur peut amener Hamlet à saisir la vérité où l'image dit qu'elle ne doit sa tenue qu'à ce vide absolu dont elle réalise la vêtue. L'image apparaît en tant qu'habit du vide, et dessine ainsi un mouvement strictement parallèle, mais non équivalent, à celui de la nomination, puisqu'elle montre l'exclusion interne dont elle se forme.

Tandis que le Nom émane du rien et ne cesse de le redire, de le rappeler par sa présence même de Nom, l'image laisse paraître, et il s'agit bien ici d'un para-être, la protection qu'elle offre contre ce vide qui ne saurait se voir sans ruiner par là même toute vie imaginaire. Laissons encore la parole à Lacan: "*Mais alors l'homme aussi en tant qu'image, c'est pour le creux que l'image laisse vide qu'il est intéressant - par cela que l'on ne voit pas dans l'image, par l'au-delà de la capture de l'image, le vide de Dieu à découvrir. C'est là la plénitude de l'homme, mais c'est aussi là que Dieu le laisse dans le vide*"⁵⁸.

Après qu'Hamlet eut renoué avec son désir, à travers le nom dont on jouit dans la reconnaissance du désir qu'il permet de formuler, et à travers l'image que l'on aime dans la reconnaissance du désir qu'elle permet de former, Hamlet se voit à nouveau arrêté. Malgré la reconnaissance du désir à laquelle il est parvenu, il ne parvient toujours pas à conclure l'acte pour lequel il fut mandé. La procrastination persiste, et manifeste la permanence d'une question encore irrésolue. Il suffit, pour s'en assurer, de voir comment Hamlet, immédiatement après la scène du cimetière, accepte, presque avec soulagement, d'entrer dans le pari absurde que Claudius a engagé avec Laërte. Ce pari comporte la clause suivante: Hamlet devra combattre Laërte en duel singulier et tenter, en triomphant de lui, de faire gagner quelques ornements futiles à ce Claudius qui a misé sur la victoire de son neveu.

Pourquoi ce duel absurde, cette lutte de pur prestige, alors que d'autres actes sont ici attendus et suspectés d'enfin aboutir, alors qu'Hamlet a enfin recouvré toutes ses énergies désirantes? Quelle exigence a poussé Shakespeare à intro-

57) J. Lacan, "Conférence et entretiens à la Columbia University", in *Scilicet* 6/7, p. 42.

58) J. Lacan, *Séminaire livre VII, L'Ethique...*, p. 231.

duire ce complément, d'ailleurs rarement exploré par les multiples commentateurs de la pièce, comme devant parachever le trajet de son héros? Cette énigme qui persiste par-delà l'assomption du deuil et les retrouvailles du désir, cette énigme ultime doit certainement, en tant qu'ultime, rejoindre une problématique extrêmement inaugurale.

Tournons-nous en arrière, vers cet inaugural de la pièce et du commentaire lacanien. L'auteur auquel nous faisons référence y mentionnait cette nécessité, pour Hamlet, de payer pour le crime d'exister. De ce crime d'exister, Lacan nous disait: "*Hamlet ne peut ni payer lui-même, ni laisser la dette ouverte. En fin de compte, il doit la faire payer*".⁵⁹ La question de ce crime à payer est, nous le verrons, étroitement liée à celle de l'amour du prochain dont le siècle shakespearien est en train de renouveler l'ordonnance.

La notion de crime d'exister n'implique certes pas que le sujet ait eu l'occasion de perpétrer un crime d'aucune sorte. Le crime d'exister affecte tout sujet comme tel, et dès sa naissance de sujet. Car il n'y a de sujet que du fait du langage, re-naissance du sujet à partir du langage qui fait sortir l'homme de sa masse biologique pour l'introduire au monde symbolique. Il n'y a donc pas de sujet qui soit d'avant le langage, ou plutôt ce langage enlève au sujet toute nature qui soit antérieure à ce langage, désormais seul alloué comme milieu de vie et d'exercice subjectif. Telle est la limite impartie à tout sujet, et que chaque sujet ne peut manquer d'éprouver comme une incomplétude, une perte d'origine douloureusement ressentie. Tout sujet aspire à cette complétude et à cette pleine jouissance de son origine, mais il ressent également le péril, le véritable danger de mort subjective afférent à ce désir.

Franchir la limite de l'humain, casser la barrière du langage où seulement l'homme peut vivre sa subjectivité, voilà l'essence de "*ce mal que je désire et que désire mon prochain*".⁶⁰

Cette origine obscure serait équivalente à l'Être sans étants, à l'Être qui haïrait tout étant faisant tache dans sa pureté de non-être. Cet Être, ou cette Chose, comme la nomme Lacan, ne pourrait convoquer que la haine; et pourtant elle réside au cœur du sujet comme son origine, bien qu'elle demeure absolument inaccessible. Écoutons ce que nous dit Lacan: "*Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose m'approcher? Car dès que j'en approche — c'est là le sens du Malaise dans la civilisation — surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi et qui vient, à la place même de la Loi évanouie, donner son poids à ce qui m'empêche de franchir certaine frontière à la limite de la Chose*".⁶¹

Nul n'incarne mieux ce prochain propre à Hamlet que Claudius, celui-là même qui a franchi allègrement les limites légales et exerce cette Loi sans

59) J. Lacan, *Séminaire livre VI*, séance du 4-3-59, p. 16.

60) J. Lacan, *Séminaire livre VII, L'Éthique...*, p. 220.

61) J. Lacan, *idem*, p. 219.

loi de pur caprice. Or, nous dit Lacan, devant le spectacle de la Loi évanouie, un seul recours reste au sujet pour préserver sa subjectivité: cette "insondable agressivité" plus communément appelée haine. "A la place même de la Loi évanouie" vient la Loi du Surmoi, instigatrice de haine, et véhiculée en l'occurrence par la voix du père. Cette Loi du Surmoi, strictement opposée au Mal du hors-Loi, est donc elle-même chargée de haine, puisqu'elle commande au sujet de reconduire, de restituer l'ordre universel du bien, quitte pour cela à exercer violence et cruauté envers le criminel.

Pour sortir de cette alternative où la haine toujours règne en maître, une troisième Loi doit venir au jour. Cette troisième Loi, faisant barrage au fondement haineux de toute autre Loi, ne peut cependant émerger comme loi qu'après-coup. Jamais donnée au départ, elle sera la résultante d'un sacrifice perpétré à même la chair de l'homme. Elle ne pourra s'énoncer clairement en tant que loi qu'au décours et au débours d'un tel geste, pour prendre alors la forme suivante: tu aimeras ton prochain comme toi-même. Cet amour du prochain, toujours à énoncer au futur, ne pourra prendre sa pleine dimension qu'après son passage par cette haine du prochain, puisque celle-ci est le premier signe de reconnaissance du prochain en tant que tel. Dans le sacrifice, cette haine sera non seulement évidée, mais transfigurée comme Hamlet va nous le donner à voir.

Probablement est-ce cette nécessité du sacrifice, obscurément ressentie, qui pousse Hamlet à se précipiter dans cette dernière scène où il accepte d'en découdre avec Laërte, son semblable. Galvanisé par ce défi amical, Hamlet néglige toute autre considération, notamment celle que ce duel, organisé par Claudius, devait contenir quelque trahison. Et en effet Claudius escomptait bien en finir avec ce neveu par trop gênant. Avec la complicité de Laërte, il avait fait enduire l'arme de ce dernier d'un poison mortel, et, pour toute sécurité, avait même préparé dans sa bague un produit mortel qu'il escomptait jeter dans la boisson destinée à rafraîchir le prince.

Excité par la perspective d'y connaître quelque blessure, Hamlet se jette dans un combat qu'il ne veut pas savoir tramé à cet effet. Mais ce sacrifice corporel, déjà consenti par l'acceptation d'un tel duel, et que l'on peut percevoir comme la nécessité de subir enfin une castration jamais advenue, il ne convient pas de l'associer comme tel avec une simple mutilation physique. Quand il est fait mention de la castration, quand Hamlet sera transpercé par l'instrument mortel, ce n'est pas sur l'aspect physique de la chose qu'il faut s'appesantir et sur lequel il faut conclure.

La castration est dite symbolique, malgré son aspect purement physique, parce que la part corporelle sacrifiée vient à symboliser le fait que, désormais, le sujet se décomplète d'un organe dont il ne pourra plus faire usage qu'à titre de parole.

Quelques exemples rendront plus claire cette formule obscure. Prenons le cas paradigmatique de cette castration, à savoir la circoncision. Cette découpe pénienne est pratiquée en certaines régions afin de garantir que le sujet de

cette opération fera désormais de son organe un usage "limité" par une marque légale. Au sujet est alors rendu cet organe qu'il pourra donner comme symbole de son désir. Le second exemple princeps concerne le cas d'Oedipe. En guise de castration, Oedipe s'était crevé les yeux: ce geste signifiait le renoncement à sa volonté de tout savoir, de tout ça-voir. A la suite de cette castration, Oedipe put récupérer le pouvoir d'apporter à son peuple le bon œil, celui qui protège contre maux et fléaux. Et à présent Hamlet, frappé par la dague mortelle, blessé en sa chair par l'arme fatale, pourra la reprendre en main pour un usage purement légal, c'est-à-dire qu'il n'en disposera plus en tant qu'instrument de vengeance ni d'exercice de sa haine, mais qu'il s'en servira pour rétablir la légalité selon laquelle seul l'homme désigné nommément par le roi défunt a le droit de lui succéder sur le trône.

Tel ne fut pas le mode d'intronisation pour Claudius, et c'est à ce titre qu'il sera évincé, éjecté de sa position illégale au profit de Fortinbras qu'Hamlet nommera en ses lieu et place.

L'amour du prochain reçoit alors une double définition. Négative, elle se produit comme un renoncement à la haine qui veut la souffrance éternelle de cet être prochain, un renoncement à cet au-delà infernal, en le vidant de toute pertinence et de tout être. Seul demeure alors cet au-delà proprement immanent qu'Hamlet assume lorsqu'il délègue son immortalité à Horatio qu'il charge de raconter son histoire. Son bonheur, cette félicité éternelle à venir lui viendront uniquement du bien-dire d'Horatio, et, par-delà lui, de Shakespeare.

*"Horatio, je suis mort,
Tu vis. Fais-moi connaître et connaître ma cause
A tous ceux qui ne savent point".⁶²
"O Dieu, mon Horatio, songe à ce nom meurtri
Qui vivrait après moi si tout reste inconnu".⁶³
"Mais je prédis l'élection de Fortinbras,
Je lui donne ma voix mourante. Dis-le lui".⁶⁴*

Quant à la définition positive de cet amour du prochain, nous en dirions ceci, à titre programmatique plus que conclusif: elle n'envisage plus le prochain comme un être odieux et criminel, elle ne l'objective plus en l'emprisonnant dans une telle intention, mais le resubjective parce qu'elle opère un renversement de cette volonté criminelle.

La volonté criminelle du prochain est convertie en une "figure" de l'appel, au renoncement que le prochain déjà m'annonçait lorsqu'il s'annonçait comme "mon" prochain.

Quand il sera devenu figure du destin douloureux d'Hamlet, Claudius sera alors rendu à sa pleine dignité, selon un amour véritablement transfigurateur.

62) W. Shakespeare, *Hamlet*, 5.2, 271 à 273.

63) W. Shakespeare, *Hamlet*, 5.2, 281 à 282.

64) W. Shakespeare, *Hamlet*, 5.2, 293-294.

A propos du secret

Jean Florence

Professionnels de la rencontre personnelle fondée sur un contrat de confiance, nous sommes, médecins, psychologues, psychothérapeutes, psychanalystes, institués dépositaires de toutes sortes de secrets.

Secrets confiés expressément et tenus pour tels par les sujets, mais également secrets livrés sans qu'ils s'en doutent ni ne puissent en mesurer la portée ou les enjeux, secrets naïvement ou étourdiment lâchés, secrets touchant ces sujets eux-mêmes en leur intimité, ou secrets concernant d'autres personnes et dont ils ne peuvent plus longtemps soutenir seuls le poids, l'accablement, la torture ou la honte. Devenir porteur d'un secret peut flatter, certes, puisque cela donne le sentiment d'être choisi, élu, distingué du commun des mortels qui, eux, l'ignorent — mais cela peut aussi peser, embarrasser, diviser celui qui s'en trouve saisi, investi, assiégé. Notre pratique prend la suite de la séculaire pratique de la médecine hippocratique, conjointement à celle des pasteurs, des prêtres et confesseurs ainsi qu'à celle de hauts secrétaires des princes de ce monde...

Le secret concerne bien l'éthique, et par là le fond de l'être: l'ontologie et l'ontogenèse; il touche aux formes les plus essentielles du lien à l'Autre et de l'identité personnelle; il est l'épreuve même, tant dans les liens privés que dans la vie sociale, du pouvoir que l'homme possède sur lui-même et sur l'autre: il représente ce qui peut être le plus précieux et le plus menaçant.

Le secret touche aux potentialités du désir lui-même, dans ses intermittences, sa vulnérabilité, son infini va-et-vient, son insurpassable ambiguïté entre le dire et le taire, entre l'aveu et le silence, la conscience et l'ignorance. Comique, tragique, romanesque, le rapport de l'homme au secret est profondément paradoxal: paradoxe qui tient à la nature même du langage (si nous n'étions pas des êtres parlants nous n'aurions pas à avoir affaire au secret — ni au mensonge — ni à la vérité...). Le langage est l'implacable secrétaire de notre être, seul secrétaire que nous ne pourrions démettre ou licencier sans encourir un danger extrême (encore qu'il soit toujours dangereux de démissionner un(e) secrétaire!) Les poètes ont à l'envi navigué dans les eaux troublées et troublantes de ce vaste paradoxe, et les psychanalystes, cahin-caha, plus tri-

vialement sans doute, y nagent aussi, sachant que leur parti pris têtue pour les vertus de la parole n'empêche pas que l'entretien, en principe, est infini (comme dit Blanchot) et que, serait-il fini, il ne donnerait jamais le fin mot de ce que nous sommes, ni le mot de la fin...

Je procéderai en quatre temps pour évoquer quelques dimensions du secret:

1. l'histoire du mot dans notre langue;
2. la question de la naissance de la pensée et de la psychose;
3. les dramaturgies du secret chez quelques écrivains;
4. le paradoxe de la fameuse règle psychanalytique et ses conséquences: le travail du secret.

1. Les secrets du mot "secret"

Il y a une "philosophie" dans la langue elle-même, des réseaux de signification. L'histoire d'un mot comme celui de "secret" nous permettra de nous éveiller à ces directions de sens, de nous raviver un univers, ou plutôt, une nébuleuse d'évocations qui nous disposeront à entrer dans cette commune réflexion sur le secret.

Le mot est issu du latin *secretum*: lieu écarté, pensée ou fait qui ne doit pas être révélé, mystères (d'un culte religieux). *Secretus*, l'adjectif, signifie solitaire, séparé, isolé, reculé, caché et rare.

Le verbe *se-cernere* lui-même, à l'origine de ce mot, est constitué du préfixe SE- marquant la séparation et de CERNERE: trier, passer au crible; d'où distinguer, discerner, voir, choisir, décider (*krinein* en grec — *krypto*: cacher; crypte).

Premiers usages en français: Savoir réservé à quelques-uns, échange de connaissances réservées donnant lieu à un conseil, un avis dans un *contexte politique* (secrétaire). Éléments de la vie privée qui ne doivent pas être connus de tous. "Sous le sceau (royal) du secret": expression originellement politique, devenue métaphore de la confiance avec promesse de ne rien révéler. "En secret", à voix basse (messe basse).

Sert à désigner par euphémisme certaines choses ou activités: les parties sexuelles (= les secrets), les besoins naturels (le secret); "laisser un secret" s'emploie plaisamment au XVIIe siècle pour dire faire un pet discret...

Autre usage encore: moyen, procédé, méthode, art ou technique qui doivent faire l'objet d'un enseignement particulier, de façon initiatique: secrets de fabrication, secret industriel.

C'est depuis le XVIe siècle, comme l'atteste le Dictionnaire historique de la langue française (Robert) que le "contenu caché" prend une valeur psychologique au sens où il s'applique à l'intériorité de la personne. Le secret se met à désigner la vie intime et non révélée de quelqu'un. Les expressions apparaissent qui témoignent de cette acception: "les secrets du cœur", "avoir le secret de quelqu'un", "confier un secret", "être du secret"...

Comme l'information que l'on prétend cachée ou réservée ne l'est pas toujours, il y a des expressions dérisoires telles que: secret de comédie (pièce de théâtre que le public peut entendre), secret de Polichinelle (1808: ce personnage grotesque de la *Commedia dell'arte* étant très souvent berné, ses secrets n'en sont plus).

A ce sujet, Arnaud Lévy fait remarquer que la locution peut être interprétée de plusieurs façons:

- D'abord, cela désigne le secret de Polichinelle lui-même (celui qu'il garde) et le secret le concernant.
- "Avoir un Polichinelle dans le tiroir" évoque le secret d'une grossesse. Mais l'enfant ne peut être indéfiniment retenu dans le ventre de sa mère et le secret ne peut être gardé.
- Polichinelle veut aussi dire marionnette, pantin, celui qui n'a pas de volonté propre: métaphore de la relation première de la mère à l'enfant et du dressage sphinctérien précoce — l'enfant est comme agi par sa mère — statut du fœtus?

Le même Lévy utilise les connotations sémantiques du mot "secret" pour méditer sur l'archéologie ou la psychogenèse "anale" du secret. Le secret étant un savoir caché à autrui traité sur un mode anal, c'est-à-dire dans un rapport de pouvoir: lâcher, abandonner, s'exécuter, se soumettre, donner librement ou refuser, retenir en soi quelque chose qui a une valeur dans un lien, qui est un enjeu, chose précieuse et/ou chose mauvaise, trésor ou caca. A partir de quoi — ce qui va nous permettre d'aller à notre second point — se construit ce qui s'appelle le "propre" dans sa triple acception: — par opposition à sale, dégoûtant, mauvais; — par opposition à étranger (moi/non-moi); — par opposition à impropre (conforme — non conforme).

Le sujet, comme on le sait, peut ou non se prendre pour l'objet anal (on est ce que l'on fait). Il y a donc, pour cet auteur, dans son optique psychogénétique très classiquement "analytique", un rapport, il y a un lien entre secret, sécrétion et excrément. A un autre niveau, lien entre la séparation (bon objet à garder, à donner — mauvais objet à rejeter) et la métaphore de l'acte mental instaurant le secret comme ce qui est propre, privé et personnel, avec toute l'ambivalence portée sur la valeur narcissique tenant à ce secret pour le sujet lui-même et pour ce qu'il offre ou non de lui-même à l'autre.

Pour revenir à notre usage de la langue, il nous faut encore évoquer le *secret de la confession* (+/-1690) — et nous reviendrons sur ce qui peut rapprocher celle-ci de l'analyse — et, bien sûr, le *secret professionnel* (1875). C'est d'ailleurs la question du secret professionnel (pour les médecins, les psychologues) dans ses aspects juridiques, éthiques et déontologiques qui avait été le point de départ de cette présente enquête sur le secret.

2. La naissance de la pensée

Quel a été notre premier secret?

Les réflexions sur le secret de Polichinelle nous ont suggéré que le rapport premier à l'Autre est de possession ou d'identification. Encore que l'idée que l'enfant serait initialement agi par sa mère, pensé par elle, ne peut être qu'une fiction: je me demande si, dès ses premiers mouvements, même très désordonnés, le nourrisson n'agit pas une forme primordiale de vouloir pulsionnel qui crée très tôt chez la mère le sentiment, mi-agréable mi-déçu, que ce petit être lui "échappe". Peut-elle d'ailleurs deviner le sens de tous ses cris? Elle dispose d'un énorme pouvoir sur son bébé, mais qui trouve d'emblée sa limite: que va-t-il prendre ou rejeter, garder ou "rendre" de ce qu'elle tient tellement à lui donner? L'apprentissage de la propreté est un "match" (suivi selon les cas de plus ou moins épiques prolongations!) où l'enfant va éprouver son propre pouvoir, plus conscient, de s'ouvrir ou de se fermer à cet Autre si bienveillant et si exigeant. A cela s'accorde l'apprentissage du langage, jusqu'à ce coup de tonnerre qui ne passe inaperçu pour personne: le premier *non*. Viendra ensuite, un quelque beau jour, le premier mensonge, dont on devine l'extraordinaire enjeu pour le sentiment du "soi": "Je peux faire qu'elle ne me sache pas, je ne suis pas transparent; elle cherche à m'intimider en prétendant, en voulant me faire croire que, si je dissimule quelque chose ou une pensée, mon nez s'allongera ou que de toute façon son petit doigt la renseigne..."

On comprend que certains analystes, principalement stimulés par l'énigme de la psychose, aient exploré tous ces moments essentiels, dans la genèse du sujet, où l'interaction de l'enfant et de la mère ouvre ou ferme, de façon plus ou moins infirmante, les chemins de la liberté: dans le mouvoir, le sentir, l'agir, le faire, le penser, le désirer. Au fondement de l'expérience psychotique, n'y a-t-il pas cette perte de la possibilité de *penser secrètement*?¹

La possibilité de jouer, de fantasmer, d'imaginer des fictions n'est-elle pas fondamentalement liée à l'exercice, primordialement accordé par la mère, du plaisir de penser en secret — plaisir aussi grand que celui, qui est son corollaire, de communiquer ses pensées? Les symptômes les plus impressionnants de la psychose (conviction du vol de la pensée, compulsion à penser des idées pénibles, sentiment du vide de la pensée ou de transparence au regard des autres) ne seraient-ils pas le témoignage de l'extraordinaire lutte que le sujet mène pour gagner cette liberté par le déploiement d'un discours complètement délié de toute entrave syntaxique ou sémantique, ou par la régression au refus autistique de parler? Toute relation nouvelle à l'Autre (à l'amour...) mobilise chez chacun ces enjeux originels, cette lutte pour ex-sister séparé *et* relié à l'autre.

1) Nous développons les apports de ces analystes dans *Séduction inconsciente, inconscient suggéré*, paru dans *Communications - Mededelingen*, août 96.

Ferenczi et Tausk, et plus près de nous Piera Aulagnier, Monique Schneider, François Roustang, ont attiré l'attention des analystes sur cette relation entre désir, pensée, négation, mensonge et secret.

3. Dramaturgie du secret: du côté des poètes

Je ne puis me permettre ici que des évocations qui n'aurent de fonction que suggestive...

Tout écrivain de quelque consistance a exploré, exploité le vaste monde du secret. Les vicissitudes de l'amour en sont *l'élément* même au sens où l'on dit que l'on se trouve "bien dans son élément". Dans les eaux de l'amour, le secret est parfaitement dans son élément: il y démultiplie tous ses enchantements, tous ses illusionnismes, tous ses tours de magie, tous ses artifices et toutes ses puissances... Prenons quelques écrivains au hasard: Diderot (*Les bijoux indiscrets*), Shakespeare (*Beaucoup de bruit pour rien*), Marivaux, dans toutes ses comédies, Proust (*A la recherche du temps perdu*), Hergé: (*Le secret de la Licorne, Le trésor de Rackam le rouge...*)

Le langage nous contraint à devenir des *interprètes*, des devins, à rêver d'être voyants. Car devant le secret de l'autre nous ne disposons que de signes: signes sensibles, signes mondains, signes mensongers, signes artistiques... Qui chercherait la vérité s'il n'avait précocement appris, livré au travail de la pensée, que tout geste, toute intonation, tout salut, toute parole exigent d'être interprétés? Qui chercherait la vérité s'il n'avait d'abord éprouvé la souffrance que donne l'opacité de l'être aimé? Les poètes ne sont-ils pas ceux qui nous apprennent ce rapport obstiné aux signes, par cette promesse que les secrets de l'âme seront percés à jour?

4. Le travail du secret en psychanalyse

Je m'en tiendrai ici à relever le paradoxe essentiel — et constitutif — de la règle fondamentale qui instaure le rapport analytique: «Dites tout ce qui vous vient à l'esprit, le plus sincèrement possible, sans exercer de jugement ni de convenance, ni moral, ni esthétique, ni intellectuel (logique) sur ce qui se présente...».

La règle, simplifiée à outrance dans l'expression "tout dire" est, on le sait bientôt dès que l'on se risque à la suivre, impossible. Et bien sûr, elle suscite d'entrée de jeu les résistances du dire lui-même. Et pourtant le névrosé ordinaire l'accepte sans dommage majeur, même si elle réveille les dits complexes originaires qui constituent dans la vie inconsciente les modes par lesquels nous tentons de "fixer" l'autre dans un rapport déterminé. L'imposition de cette règle au psychotique (au *border line*) peut créer une angoisse immaîtrisable chez lui, qui redoute et désire à la fois être cru, être entendu, être reconnu comme existant sans risque de mort de sa pensée. Il faut que tout analysant, quelle que soit sa structure, se sente accordé en même temps le droit de se taire.

La psychanalyse n'instaure-t-elle pas un rapport nouveau au secret? Les *Études sur l'hystérie* nous font découvrir qu'un événement (ou une suite d'événements) de haute intensité émotionnelle, dont le sujet n'a pu signifier et faire reconnaître le caractère choquant, traumatique, insupportable pour des raisons de contrainte, est devenu "secret" — et que, loin d'être oublié dans cet état de refoulement, il exerce son influence dans la production des symptômes de conversion. Le symptôme hystérique apparaît comme la tentative de garder le secret sans réussir à contenir la violence dont il est porteur.

Mais l'hystérie est aussi le modèle du retour du refoulé sous toutes les formes énigmatiques que l'inconscient peut ourdir. Le symptôme peut donc n'être plus seulement le signe d'une maladie, d'un déficit, d'une dégénérescence, d'une lésion ou d'une perte de fonction; il devient signifiant, polysémique, trace, mémoire ou monument: symbole d'une intense activité, exigeant une énorme énergie de travestissement, de transposition, d'effacement jamais totalement réussis. Comme le symptôme, pour Breuer et pour Freud, prend la valeur d'une parole qui n'a pu se dire, d'une voix qui a été étouffée, il devient le partenaire positif du travail analytique. Et ce travail libère en effet des secrets: secrets de famille, secrets d'alcôves, secrets d'amour. Jusqu'à ce que Freud se mette à douter de la réalité des scènes et découvre l'impact de l'activité de la fantaisie (*das Phantasieren*) qui met désormais l'activité du secret (cacher - dévoiler) dans un rapport au réel (traumatique), à l'imaginaire (fantastique, fantaisiste, romanesque, légendaire, mythique) et aux structures symboliques de l'interlocution (les lois et les interdits, les obligations et conventions du langage, les contraintes intersubjectives de la parole).

La cure analytique a pu être comparée à la confession. Mais Freud fait remarquer qu'il est plus difficile d'avouer ses fantasmes que d'avouer ses péchés. Les péchés sont en quelque sorte catalogués — et, par ailleurs, les pénitences infligées sont proportionnelles à leur degré de gravité. Il en va autrement pour les fantasmes qui ne sont pas seulement des "mauvaises pensées" mais des pensées imposées, qui surviennent issu d'on ne sait où, étranges, séduisants, inquiétants, effrayants. Le fantasme est un produit mixte, tissé de conscient et d'inconscient, une formation intermédiaire où la fiction se mêle au souvenir, l'archaïque à l'actuel, l'ancestral à l'individuel. Il y a donc le secret volontairement tenu secret et des secrets inconscients dont le sujet ignore être le détenteur ou le dépositaire.

L'expérience analytique nous invite ainsi à prendre en compte deux aspects fondamentaux du secret: la psychose invite à reconnaître la nécessité vitale pour un sujet à se constituer une part secrète, protégée de l'Autre omnipotent, et cela conduit à une réflexion fondamentale sur la fonction du refoulement primaire; la névrose invite à prendre la mesure des effets négatifs de certains secrets liés au roman familial ou aux réalités traumatiques de la vie de famille.

Il resterait à investiguer le vaste problème de l'éthique du secret professionnel dans la pratique analytique, mais surtout, là où la question du secret devient

cruciale et conflictuelle, dans la pratique institutionnelle où les impératifs thérapeutiques croisent des impératifs d'un autre ordre: administratif, médico-légal, judiciaire. Mais peut-être l'abord de ces questions peut-il tirer profit d'une réflexion préliminaire sur les dimensions du secret, réflexion à laquelle ces pages se proposaient d'introduire.

Laissons au poète le soin de relayer nos questions. Ces notations de Paul Valéry dans *Tel quel*, on va le voir, ne sont pas sans résonance avec ce qui précède (les citations sont prises, respectivement, aux pages 356, 308 et 350):

Les hommes se distinguent par ce qu'ils montrent et se ressemblent par ce qu'ils cachent;

L'amour s'adresse à ce qui est caché dans son objet... je t'aime donc je ne te sais pas...

ou encore, à propos de deux mots qui disent si justement les contradictions du secret: l'incessible et l'insaisissable:

Qu'y a-t-il donc de si précieux en nous que nous ne puissions l'abandonner aux prêtres, aux serpents, à la douceur évangélique, aux commandements des prophètes, aux foudres, aux souffrances du Christ? Qui résiste aux menaces les plus graves, aux promesses les plus étendues, aux miracles, et même aux tentations?...

Il y a ce je ne sais quoi que nous ne cédon et ne céderions jamais, car rien ne peut remplacer, gagner, abolir, valoir ce qui fait que nous sommes ce que nous sommes, et qui ne peut se changer contre rien, quoiqu'il puisse se changer en rien...

Bibliographie

- Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1968.
 Piera CASTORIADIS-AULAGNIER, «Le droit au secret: condition pour pouvoir penser», *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 14, Automne 76, pp. 141-158.
 Gilles DELEUZE, *Proust et les signes*, Paris, P.U.F., 1965.
 LE ROBERT, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Robert éd., 1992, 2 volumes.
 Arnaud LEVY, *Évaluation étymologique et sémantique du mot secret. Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 14, automne 1976, pp. 117-129.
 Serge TISSERON, «L'héritage insu: les secrets de famille», in *Communications - génération et filiation*, n° 59, Paris, Seuil, 1994.
 Paul VALÉRY, *Tel Quel*, in *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard.

Effets inconscients du traumatisme de l'inceste sur les intervenants psycho-médico-sociaux

Françoise Henryon*

Résumé

Les situations d'inceste et d'abus sexuel sont, depuis quelques années, de plus en plus fréquentes dans les consultations de pédopsychiatrie. De nombreux professionnels sont amenés à intervenir, parfois en urgence et sans toujours bien cerner leur mandat spécifique.

Cet article abordera, à partir de situations cliniques, une réflexion sur le rôle du médecin et en particulier du pédopsychiatre. Des références théoriques psychanalytiques nous permettront de comprendre combien l'interdit de l'inceste est une nécessité à la fois individuelle et sociale. Quand cet interdit est transgressé, l'effet traumatique est intense non seulement sur la victime mais aussi sur son environnement. Ces effets traumatiques immédiats ont également des répercussions plus lointaines, dans lesquelles on peut observer des mécanismes de répétition mis à l'œuvre. Ceci rend nécessaire l'élaboration d'une éthique professionnelle tenant compte de la dimension transférentielle et de l'importance de la fonction paternelle.

Samenvatting

Gevallen van incest en sexueel misbruik komen sinds enkele jaren meer en meer voor in de kinderspsychiatrische praktijk. Heel wat professionelen worden er toe aangezet om tussen te komen, dikwijls op acute wijze, zonder altijd een duidelijke omschrijving van hun specifiek mandaat.

Deze tekst, vertrekkend van klinische situaties, zet aan tot een reflectie over de rol van de geneesheer en meer bepaald van de kinderspsychiater. Theoretische psychoanalytische referenties zullen het ons mogelijk maken te begrijpen hoezeer het verbod op incest zowel een individuele als sociale noodzakelijkheid is. Als dit incestverbod wordt overtreden, is het traumatisch effect niet alleen intens voor het slachtoffer, maar is het dat ook voor de omgeving. Deze onmiddellijke traumatische effecten hebben evenzeer verderstrekkende gevolgen waarin men herhalingsmechanismen aan het werk ziet. Dit maakt de uitwerking van een beroepsethiek noodzakelijk die rekening houdt met de overdrachtsdimensie en het belang van de vaderlijke functie.

«Il sentit ses yeux se couvrir de nuages et les ailes du cœur lui tombèrent.»
Cervantes.

Cette petite phrase extraite de *Don Quichotte* pourrait bien témoigner du vécu intime des enfants ayant subi l'inceste. Elle peut aussi servir à décrire le sentiment ressenti par un médecin en voie de spécialisation en pédopsychiatrie, lorsqu'il rencontre ces enfants ou leur famille. Mais le médecin n'est pas le seul à connaître ce sentiment : mon expérience clinique en milieu hospitalier et en centre de guidance m'a permis de me rendre compte de l'impact profond que de telles situations avaient, en effet, sur l'ensemble des intervenants psycho-médico-sociaux qui y étaient confrontés. Les travaux de Freud et des psychanalystes ont montré combien l'interdit de l'inceste était une nécessité, à la fois individuelle et sociale. Quand cet interdit est transgressé, les effets traumatiques sont intenses, non seulement sur la victime mais aussi sur son environnement ; ces effets traumatiques immédiats vont aussi avoir des répercussions plus lointaines, dans lesquelles on peut voir à l'œuvre des mécanismes de répétition. Je pense que la violence suscitée par les cas d'inceste impose aux professionnels une grande vigilance afin de ne pas provoquer à leur tour des effets traumatogènes, et de créer au moins les conditions rendant possible une guérison.

En écoutant les enfants, les parents et les différents intervenants psychomédico-sociaux, j'ai pu observer différents points. Tout d'abord, ce fait que l'inceste actuel n'est souvent pas le premier vécu par la famille et qu'il se produit même fréquemment une répétition de génération en génération (cette répétition transgénérationnelle a été mise en évidence par les tenants du courant systémique). Tournons-nous maintenant du côté des multiples personnes amenées à intervenir dans les situations d'incestes et d'abus sexuels ; on constate qu'elles appartiennent à des professions très diverses : pédiatres, pédopsychiatres, gynécologues, psychologues, assistants sociaux, éducateurs, infirmiers, juges et délégués du S.P.J., conseillers et délégués du S.A.J., et même inspecteurs de la Police judiciaire... Chaque profession a ses objectifs, ses modes de fonctionnement, ses normes et valeurs, et la rencontre entre les différentes professions n'est pas toujours facile, d'autant que leurs intérêts sont parfois contradictoires. Qui plus est, il n'est pas rare que les professionnels cernent mal les limites de leur mandat spécifique. Il est donc très difficile, surtout pour les familles et les jeunes, de distinguer les différentes fonctions les unes des autres, comme si la logique incestueuse touchait aussi l'institution, y brouillant les cartes et les limites (limites intergénérationnelles et limites interprofessionnelles).

J'ai pu remarquer d'autre part que, les professionnels étant à l'occasion, tout autant que les familles, incapables d'élaboration psychique, l'intervention pouvait avoir pour effet de répéter le traumatisme : en cause, les interrogatoires répétés (ceux du psychologue, de l'éducateur, de l'assistante sociale, de l'expert, de l'inspecteur de la P.J.) à différents moments de la prise en charge, et le véritable "passage à l'acte" que constitue la brusque rupture des liens familiaux lors d'un placement de l'enfant sans préparation ni paroles. Il peut y avoir enfin répétition du traumatisme par recherche de catharsis abusive,

qui peut être traumatique si un cadre thérapeutique n'a pas été installé au préalable.

Au nom de quoi le pédopsychiatre échapperait-il à cette confusion? Quel est d'ailleurs exactement son rôle? S'agit-il pour lui d'objectiver les faits? de trouver le coupable? de protéger l'enfant? de recevoir la souffrance de celui-ci? de permettre le rétablissement des liens familiaux?... Que faut-il dire ou ne pas dire au médecin traitant, au délégué, à l'inspecteur, à l'expert? Y a-t-il moyen d'instaurer un cadre psychothérapeutique pour l'enfant et sa famille, un cadre qui ne répéterait pas l'inceste subi? Ceci ne me semble possible que si le pédopsychiatre sait *en tant que quoi* il travaille, c'est-à-dire quel est son mandat: celui d'expert, de psychothérapeute, de consultant... Mais plus que tout, il faut qu'il ait élaboré une éthique professionnelle et surtout humaine qui le rende attentif à ne pas être l'instrument d'une vaine répétition du traumatisme, et assez ouvert pour permettre aux personnes qu'il reçoit de se dire dans leur subjectivité et de pouvoir peut-être ensuite vivre d'autres choses qu'une incessante répétition.

Traumatisme et répétition

Qu'est-ce qu'un traumatisme?

Pourquoi a-t-il tendance à se répéter?

La notion du traumatisme et de son importance évolue tout au long des écrits de Freud: de la *neurotica* (où toute névrose a comme origine un traumatisme objectivable dans l'enfance) à son abandon et à l'élaboration de la théorie de l'après-coup (qui dit que l'événement traumatique de l'enfance n'est pas pathogène par lui-même mais que c'est son souvenir qui le devient lors d'un deuxième événement survenu après la puberté, lequel donne au premier son sens sexuel), puis enfin à l'élaboration des névroses traumatiques (où on voit la compulsion de répétition échouer à maîtriser l'effet de l'accident). C'est dans *Au-delà du principe de plaisir* (Freud, 1984, pp. 49-50) qu'il décrit, en 1920, le vécu traumatique et la compulsion de répétition; le traumatisme a tendance à se répéter dans le rêve: «Le malade, dit-il, serait pour ainsi dire fixé psychiquement au traumatisme» dans la névrose de transfert et dans la névrose de destinée. Mais cela se retrouve également chez l'enfant, dans son impulsion à jouer; en décrivant le jeu du *Fort-da*, Freud nous montre combien la répétition est en fait une recherche de symbolisation. Il explique ailleurs ceci (cité in Laplanche et Pontalis, 1967, p. 86): «D'une façon générale, le refoulé cherche à faire retour dans le présent, sous forme de rêve, de symptôme, de mise en acte: ce qui est demeuré incompris fait retour; tel une âme en peine, il n'a pas de repos jusqu'à ce que soient trouvées résolution et délivrance.»

Je voudrais ici préciser que, dans les traumatismes produits par l'inceste, ce qui fait retour n'est pas encore refoulé mais reste "enkysté" sans trouver

d'aménagement psychique possible. C'est ce que j'appellerais le "retour du transgressé" ou peut-être la "nostalgie du traumatisme"... le non-symbolisé faisant retour dans le réel. Je pense aussi que la compulsion de répétition est encore plus grande dans ces situations d'incestes que dans d'autres traumatismes. Nous reviendrons sur ceci ultérieurement.

L'inceste interdit: fantasme et réalité

Qu'est-ce que l'inceste?

L'anthropologie culturelle (Claude Levi-Strauss) affirme l'universalité de l'interdit de l'inceste comme marquant le passage de la nature à la culture et fondant ainsi un ordre spécifiquement humain. La théorie analytique a, elle, un concept clé, celui du complexe d'Oedipe, conçu comme moment où l'enfant intègre l'interdit de l'inceste et se place dans la structure familiale et dans la suite des générations. Freud (1962, pp. 131-133), dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, nous montre comment la tendresse des parents réussit à guider l'enfant devenu grand dans le choix d'un objet sexuel à l'extérieur de sa famille: «L'enfant a pu se pénétrer des préceptes moraux qui excluent expressément du choix de l'objet les personnes aimées pendant l'enfance, appartenant au même sang que lui.» Ce choix est commandé par la société; il s'accomplit tout d'abord, durant la petite enfance, sous la forme de représentations qui ne sont pas destinées à se réaliser (fantasmes); ces fantasmes incestueux doivent ensuite être rejetés et dépassés pour que l'adolescent puisse s'intégrer dans la vie sociale.

Joël Dor (1985, p. 112), commentant les textes de J. Lacan sur les trois moments du complexe d'Oedipe, montre comment l'enfant est contraint par la fonction paternelle à renoncer à ses fantasmes incestueux (refoulement originnaire), ce qui lui permettra de s'inscrire dans la structure familiale et de s'introduire dans l'ordre symbolique. Il est évident que, pour pouvoir exercer cette fonction paternelle, l'adulte doit avoir accepté sa propre castration: cela lui permettra — ainsi qu'à l'enfant — de renoncer à la satisfaction immédiate de la pulsion. Citons ici Laplanche et Pontalis (1967, p. 83): le complexe d'Oedipe «tire son efficacité de ce qu'il fait intervenir une instance interdictrice (prohibition de l'inceste) qui barre l'accès à la satisfaction naturellement cherchée et lie inséparablement le désir et la loi (point sur lequel J. Lacan a mis l'accent).»

Il n'est donc pas étonnant que, lorsque l'inceste est vécu dans la réalité et le corps, cela soit très destructurant pour le psychisme de l'enfant et que cela empêche ce dernier d'accéder aux identifications féminines ou masculines comme de trouver sa place dans la succession des générations. Il me semble nécessaire de préciser ici que ces différents moments vécus par l'enfant et les parents s'inscrivent dans l'inconscient de l'enfant et sous-tendent son désir au cours des différents âges de la vie. Tous les adultes restent donc porteurs

d'émois qui, vécus dans un corps et une sexualité adultes, peuvent faire réellement "infraction" dans le psychisme des petits enfants à leur charge, — enfants qui, de par leur immaturité physique et psychique, n'ont pas encore la possibilité d'en faire la lecture et de l'intégrer. C'est ce que nous explique J. Laplanche dans *Nouveau fondement pour la psychanalyse* (1987, pp. 125-129), ouvrage où il élabore la théorie de la séduction généralisée qui touche dans la réalité toute relation parentale (et surtout celle de la mère avec son bébé): «Par le terme de séduction originaire, nous qualifions donc cette situation fondamentale où l'adulte propose à l'enfant des signifiants non-verbaux aussi bien que verbaux voire comportementaux, imprégnés de signification sexuelle inconsciente». Et l'auteur ajoute: «Enfin, c'est à partir du seuil de la séduction originaire et de la séduction précoce, qu'il faut rendre toute leur importance aux faits de séduction infantile.»

Ce texte permet de dépasser le clivage réalité-fantasme. Comme nous l'a dit pour sa part R. Steichen dans sa conférence «Les violences intrafamiliales» du 22/4/94 à Louvain-la-Neuve, chaque homme, à partir des événements vécus tout au long de sa vie (et surtout à partir de ceux de sa petite enfance), se construit son trauma, — c'est-à-dire un ensemble de scénarios (conscients ou inconscients) sur base d'un fantasme originaire (toujours inconscient) qui permet un tissu, une trame, une lecture de sa vie. Il n'est pas possible dans cet ensemble de distinguer ce qui a été réellement vécu (le traumatisme) de ce qui a été remanié après-coup et sans cesse relu; il ne s'agit pas d'addition de phénomènes dont on pourrait distinguer les parts respectives (vraies-réelles ou fausses-fantasmées): il n'existe aucun indicateur permettant de les différencier. Ceci devrait être gardé en mémoire dans toutes les situations d'expertise; cela va en tout cas me permettre, dans la suite de ce texte, quelques mises en garde méthodologiques.

Pourquoi l'inceste est-il traumatisant?

Pourquoi la compulsion de répétition est-elle plus importante dans les situations d'inceste?

«Fonction privilégiée du fantasme, dialectique temporelle des stades, ces deux traits essentiels de la sexualité humaine autorisent la psychanalyse à formuler une théorie du traumatisme dont on n'a peut-être pas encore suffisamment apprécié la spécificité. Car on en reste trop souvent, et parmi les psychanalystes eux-mêmes, aux débats qui tentent de faire leur part respective à l'événement externe contingent et au terrain qui prédispose le sujet à être traumatisé. [...] Au-delà du traumatisme-événement ou de la dissolution du traumatisme dans la prédisposition, voire dans les relations d'objet, c'est la nature traumatique de la sexualité humaine que nous désigne la théorie freudienne dans ses moments de plus grande lucidité» nous dit Laplanche dans son intro-

duction à la *Vie sexuelle* de Freud (1969, p. 3). Ceci ne fait que résumer ce qui a été dit plus haut.

Au-delà de ce vécu inhérent à toute histoire humaine, lorsque l'inceste est agi dans le corps (et d'autant plus que s'y rajoutent d'autres facteurs traumatiques tels que la violation de l'intégrité du corps et l'annulation de la fonction protectrice de l'adulte), cet inceste a des effets traumatiques intenses. Voici une définition de l'abus sexuel sur mineurs d'âge: «Entraînement dans des activités sexuelles, par des adultes et visant principalement à satisfaire ceux-ci, de mineurs d'âge encore immatures et dépendants, qui ne peuvent donc ni comprendre radicalement le sens, ni donner leur consentement éclairé (H. Kempe, 1978). Ces abus transgressent soit les grands tabous de l'humanité, soit, à tout le moins, les normes de nos sociétés contemporaines.» Et voici une définition de l'inceste: «Abus sexuel et réalisé par un (des) parent(s) ou allié(s) de l'enfant, avec le(s)quel(s) le mariage est impossible.» Nous ne discuterons pas ici les différents éléments de ces définitions, cités par J.-Y. Hayez.

Ferenczi (1983, pp. 129-133), dans un texte célèbre, nous montre combien il y a «confusion de langue» entre l'adulte parlant le langage de la passion et de l'amour génital, et l'enfant parlant le langage de la tendresse: «J'ai pu, tout d'abord, confirmer l'hypothèse déjà énoncée qu'on ne pourra jamais insister assez sur l'importance du traumatisme et en particulier du traumatisme sexuel comme facteur pathogène.»

Au lieu d'assumer sa fonction de protection et d'éducation dans l'amour, l'adulte exerce sa volonté et impose ses actes à l'enfant qui est en relation vitale avec lui, le plus souvent par la menace (de retrait d'amour, de rejet par les autres membres de la famille, de punition corporelle ou autres). Il exerce également une pression par la séduction ou par la culpabilisation de l'enfant — en décrivant à celui-ci les conséquences familiales possibles s'il parlait et dénonçait ses agissements. Cela a des effets intrapsychiques importants: «On peut alors parler simplement, pour l'opposer à la régression dont nous parlons d'habitude, de progression traumatique (pathologique) ou de prématuration (pathologique).» Lorsque l'inceste se répète, l'enfant peut vivre dans la peur et être amené à une identification à l'agresseur qui augmente encore la confusion dans laquelle il vit: «Mais le changement significatif, provoqué dans l'esprit de l'enfant, par l'identification anxieuse avec le partenaire adulte, est l'introjection du sentiment de culpabilité de l'adulte: le jeu jusqu'à présent anodin apparaît maintenant comme un acte méritant une punition.»

Ceci va s'exprimer sous forme de différents symptômes - somatiques, dépressifs ou comportementaux. Citons un ouvrage récent: «Il faut ici se référer aux dernières définitions de Freud sur les conséquences des expériences traumatiques qui sont inélaborables; celui qui est incesté est soumis à une excitation débordante qui ne peut se construire sous la forme de symptômes névrotiques, par exemple de craintes phobiques, qui permettraient l'évitement de la situation traumatisante. Les tendances autodestructrices sont dès lors à l'œuvre.» (Gabel *in* Gabel, Lebovici, Mazet, 1995, p. 10). Il faut remarquer que

l'effet traumatogène est encore accentué s'il y a déni chez l'adulte abuseur, ou chez les intervenants, du préjudice subi.

Mon hypothèse est qu'après un inceste, il y aurait non seulement possibilité d'identification à l'agresseur, mais aussi possibilité d'identification au traumatisme lui-même. Il y aurait alors une véritable fuite narcissique, entraînant l'impossibilité d'élaborer le trauma et une compulsion de répétition encore plus grande que dans d'autres situations traumatiques, — à la fois aux niveaux individuel, familial et social, — manifestant l'échec du refoulement et de la représentation. Une conséquence de ce processus est la répétition de l'événement, soit chez la même personne, soit dans les générations suivantes. Il arrive également que l'enfant d'une personne incestée devienne un porte-drapeau de la souffrance de son parent, souffrance qu'il exprime sous différents symptômes qui ne le concernent pas directement lui-même.

Exemple clinique: Geoffrey S.

Geoffrey, cinq ans, est amené à la consultation du centre de guidance pour difficultés d'intégration scolaire se manifestant surtout par de l'agressivité verbale et physique. Depuis le début de l'année, Madame S. est en conflit permanent avec l'institutrice et la situation se dégrade jusqu'au retrait de Geoffrey hors de l'école. Madame S. nous parle de la souffrance de son enfance où elle fut maltraitée et abusée régulièrement par son père. Elle avait cherché sans succès de l'aide auprès de sa famille et du milieu scolaire, et s'était sentie désespérée de ne pas être crue.

On peut voir dans cet exemple que l'échec du refoulement et de la représentation entraîne un appauvrissement de la vie fantasmatique, avec tendance à un passage direct dans la réalité produisant des troubles comportementaux. Peut-être pourrait-on reprendre l'image d'Oedipe se crevant les yeux devant le corps suicidé de sa mère (peut-être par fascination, pour ne plus rien pouvoir voir d'autre et garder cette image comme une — vaine — tentative de point d'ancrage et comme support à une question à jamais sans réponse: pourquoi?); puis cette autre image d'Oedipe se mettant à déambuler ça et là, conduit par sa fille Antigone, elle aussi prise dans le déterminisme familial et qui, ne pouvant assumer de descendance, mourra. L'enfant qui ne peut étayer son narcissisme sur une relation saine avec un parent est sapé dans son essai de construction par l'effraction corporelle et psychique. Ceci est encore aggravé si les intervenants psycho-médico-sociaux, eux aussi captés par la fascination parfois voyeuriste de ces questions (qui, on l'a vu, nous touchent tous inconsciemment dans notre psychisme) identifient l'enfant au traumatisme subi, soit en le désignant une fois pour toutes comme victime innocente (ce qu'il est en réalité, mais peut ne pas correspondre au vécu intime de l'enfant qui aurait endossé la culpabilité) ou comme sauveur de la famille (ayant tout fait pour apaiser les conflits familiaux).

Exemple clinique: Valérie H.

Valérie, dans l'institution où elle vivait, était connue par l'ensemble de l'équipe comme "la fille qui avait subi l'inceste et avait été soumise à des photos

pornographiques". Tout son comportement était expliqué par ce passé, et peut-être Valérie, par ses difficultés, essayait-elle de se "détacher" de cette image.

Dans ce cas clinique, une thérapie mal comprise avait alors eu pour effet d'empêcher les essais de refoulement et avait donc intensifié les symptômes. H. Van Gijseghem parle des effets iatrogènes des investigations et des thérapies mal comprises: une «victimisation secondaire» est due à l'investigation et à la judiciarisation, mais «elle est également générée par une thérapie qui ne respecte point le besoin de l'enfant d'oublier mais qui, en revanche, garde la plaie ouverte, que celle-ci soit due à un inceste réel ou à une fausse allégation. Cette thérapie, se faisant souvent à partir de la prémisse que l'enfant doit parler et reparler de la chose pour "exciser" le trauma, empêche plutôt l'enfant de retourner cette chose au secret ou à l'oubli. [...] En fait, l'intervenant, après avoir recueilli un dévoilement, basé sur des faits réels ou non, aurait intérêt à créer des conditions (thérapeutiques ou autres) dans lesquelles l'enfant peut retourner le contenu du dévoilement dans les limbes du secret et passer à autre chose.» (H. Van Gijseghem, octobre 95, pp. 26 et 27).

Pourquoi cette fuite narcissique aspire-t-elle littéralement l'ensemble du comportement? Utilisons à nouveau les écrits de Freud où il insiste sur l'importance de la relation dans la construction du narcissisme: «Dans une telle perspective, où le moi se définit par une identification à l'image d'autrui, le narcissisme — même primaire — n'est pas dans un état d'où serait absente toute relation intersubjective mais l'intériorisation d'une relation.» (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 262).

Ne pourrait-on supposer que, si l'inceste n'est pas inscrit comme interdit mais est vécu comme réalité dans le corps, les processus d'identification ne peuvent se réaliser mais que, restant labiles, ils cherchent à se fixer sur ce qui a été vécu de plus intense: l'événement traumatique lui-même? Ne peut-on aussi supposer que, comme les affects ressentis lors de ces événements sont toujours contradictoires (plaisir intense de cette relation particulière et peut-être plaisir corporel — peur et douleur ou horreur de ce contact pressenti comme non respectueux de son intégrité), l'effet traumatique et déstructurant est encore plus fort, et produit donc également une identification plus grande au traumatisme et une plus grande propension à la répétition?

L'inceste dans notre société

Pourquoi y a-t-il, dans notre société, un intérêt actuel si fort pour ces questions?

Y aurait-il une tendance sociale à répéter ces traumatismes?

Il est frappant de voir l'intérêt que porte aujourd'hui notre société à l'inceste et aux graves problèmes que celui-ci soulève: nombreux films et débats à la

télévision, articles dans les journaux (parfois articles à sensation), nouvelles lois et décrets suscitant maintes réflexions chez les divers intervenants psychomédico-sociaux, création de structures nouvelles et d'organismes d'aide, publication de prospectus ou de cassettes répertoriant les différents modes d'aide aux victimes ou les moyens de protection. Cet intérêt actuel a bien sûr un effet très positif, celui de permettre aux victimes de parler de leur vécu et de trouver l'aide nécessaire. Mais il me semble aussi porteur de dérives potentielles: un malaise familial peut parfois, pour s'exprimer, prendre la forme d'une plainte pour inceste, surtout dans les situations de divorce ou de séparation avec conflit autour d'un droit de garde ou de visite.

Exemple clinique: Urgences — Virginie J.

Lorsque j'étais de garde dans un service d'urgences, il y avait régulièrement, le vendredi après-midi ou le samedi matin, des appels provenant de parents séparés ou divorcés suspectant leur ancien conjoint de faire subir des abus sexuels à leur enfant. On nous demandait d'intervenir afin que soit supprimé le droit de visite de celui-ci. De telles demandes étaient très difficiles à évaluer car surgissaient le plus souvent dans une situation de crise. Je pense ici particulièrement à la petite Virginie J., quatre ans, conduite aux urgences par sa mère qui ne voulait pas laisser l'enfant à son père, selon le droit de visite établi. Cette mère avait elle-même subi l'inceste durant son enfance, et vivait actuellement un grave conflit de couple.

Citons J.-Y. Hayez: «Statistiquement, on peut dire qu'il y a autour de 50 % d'allégations vraies lorsqu'elles sont faites par un parent contre l'autre, après une séparation conjugale. Ceci s'oppose aux révélations faites directement par le mineur, où statistiquement il y a autour de 95 % d'allégations vraies.» Ces chiffres sont repris par l'auteur dans son article «Accompagnement psychosocial d'un cas d'inceste "bien ordinaire" et quelques variantes» (Gabel, Lebovici, Mazet, 1995, p. 123).

Par ailleurs, il se produit souvent un malaise chez les intervenants, avec suspicion d'inceste dès qu'un enfant présente un symptôme susceptible d'être provoqué par un abus (énurésie, irritation génitale, dessins phalliques, jeux sexuels). Il est bien sûr important de ne pas passer à côté d'un événement réel; néanmoins, la pression médiatique peut être telle qu'elle provoque une crainte excessive de ne pas détecter celui-ci, et parfois amène à voir de l'abus sexuel là où il s'agit simplement d'un comportement normal ou ayant une autre signification. Cette suspicion peut donc dans certains cas entraîner des réactions abusives. Nous avons vu plus haut Van Gijsegem nous décrire les effets iatrogènes de l'investigation et d'une éventuelle judiciarisation du cas (victimisation secondaire); dans le même texte, cet auteur nous montre que les effets traumatiques d'une fausse allégation sont à rapprocher de ceux d'un abus réel: «S'il n'y a pas eu d'inceste mais que l'enfant a néanmoins été amené à croire qu'il y a eu inceste, les effets peuvent être comparables. Le fait que l'enfant a été saisi de l'idée, sinon de la certitude, que son père l'ait incestué, signifie pour lui la même abolition de la distance intergénérationnelle, la

même destruction de la fonction paternelle, le même viol de l'idéal du moi, et, par conséquent, la même faillite du statut-enfant, et donc le sabordement du désir.» (Van Gijseghem, Octobre 1995, p. 27).

Dans l'introduction du livre *De l'inceste* (F. Héritier, B. Cyrulnik, A. Naouri, 1994, p. 14), Françoise Héritier montre comment l'évolution de la législation française peut expliquer une augmentation du nombre de cas incestueux. Il est vrai qu'en Belgique également on demande de plus en plus aux enfants de «prendre les décisions les concernant en propre. Ils se retrouvent hissés au même niveau juridique et symbolique que leurs parents, ce qui pourrait expliquer en partie l'augmentation des actes incestueux.» Le livre en question nous signale aussi combien, dans les familles à interaction incestueuse, les repères sont flous: «Dans les familles à transaction incestueuse, au sein desquelles les statuts affectifs et sentimentaux sont mal définis, les codes comportementaux sont flous, la limite entre l'affectivité et la sexualité n'est pas claire...» (B. Cyrulnik, *op. cit.*, p. 53).

Pourrait-on qualifier notre société dans son ensemble, société où les codes comportementaux sont plus flous qu'auparavant (les exemples en seraient nombreux: uniformisation vestimentaire, disparition des rituels), de «société à interaction incestueuse»? Ceci est confirmé par Aldo Naouri dans le même ouvrage. Nous décrivant la relation dyadique mère-enfant des premières semaines qui suivent la naissance, cet auteur nous montre (p. 110) combien la mère vit alors une «propension incestueuse naturelle»: ladite propension est, écrit-il, «strictement indispensable au tout petit» et «est assurément douée du potentiel vivifiant le plus haut qui soit.» Mais il ajoute aussitôt: «Winnicott l'avait baptisée "préoccupation maternelle primaire" et ne s'en est jamais beaucoup défié. J'ajouterais, moi, que livrée à elle-même, sans frein et sans contrepoids, cette propension finit toujours par devenir à la longue proprement mortifère. Et que si elle n'est pas rapidement atténuée ou qu'elle ne rencontre pas sa brisure, elle produit de très sérieux dégâts [...]». Notre société paraît incapable d'aider la mère au «renoncement total et délibéré de sa propension incestueuse» et, au contraire, semble accentuer cette propension incestueuse naturelle des mères par une «logique consumériste» à laquelle elles adhèrent comme femmes pour «faire en sorte, elles aussi, que nul ne manque de rien» (A. Naouri, *op. cit.*, p. 117). Mais il existe également chez nous un idéal imaginaire social qui semble promouvoir «l'abrasion généralisée des différences»; cela peut créer, dans les familles, des attitudes incestueuses qui, «quand elles se fixent et parviennent à se produire à l'identique, [...] finissent au fil des générations par faire glisser imperceptiblement de la propension incestueuse à l'acte incestueux lui-même». Cette évolution sociale explique d'une part que l'inceste puisse être un sujet «à la mode», et que d'autre part il finisse par paraître anodin. Cette double tentation de fascination-banalisation, qui guette tout le monde, guette aussi les intervenants psycho-médico-sociaux.

Je ne sais pas pourquoi notre société développe actuellement un tel intérêt pour ces questions (cela demanderait une analyse sociologique qui ne fait pas

l'objet de ce travail). Mais j'ai parfois été dérangée par la fascination que suscite aujourd'hui l'inceste, — provoquant, comme je l'ai dit plus haut, des interventions qui peuvent aggraver et répéter le préjudice. Je pense pouvoir faire l'hypothèse que les déterminismes inconscients individuels agissent aussi au niveau de la société, comme si celle-ci s'interrogeait sur son origine, comme si elle cherchait à rétablir ses fondements; comme si également, incapable de réélaborer son trauma, elle était assujettie à répéter dans la réalité ses traumatismes; comme si enfin, s'interrogeant avec difficulté sur ses valeurs, elle cherchait refuge dans des questions plus courtes: recherche d'un sens déjà là et non à établir, recherche donc d'un responsable ou même d'un coupable, recherche de boucs émissaires. Il me semble que ces mécanismes sociaux agissant chez les intervenants peuvent pousser ceux-ci à identifier l'enfant au traumatisme, par recherche vaine d'un sens préétabli, l'empêchant ainsi de formuler progressivement les questions qui lui sont propres par rapport à son vécu. Peut-être pourrait-on, pour paraphraser Freud, parler de “retour du transgressé”: celui-ci serait alors au niveau social ce que le retour du refoulé est au niveau individuel. Je pense que les événements récents de l'actualité montrent combien chacun peut devenir aussi acteur de ce retour. Le rôle des intervenants psycho-médico-sociaux me paraît dès lors avant tout de permettre l'accès à une symbolisation du traumatisme, du manque ou de la perte.

Et le pédopsychiatre?

Le travail du pédopsychiatre est-il potentiellement incestueux?

Le pédopsychiatre peut être, me semble-t-il, plus qu'un autre exposé à des interventions susceptibles d'aggraver les phénomènes de répétition, — et ceci à la fois pour des raisons personnelles, qui le poussent à exercer sa profession dans le milieu de l'enfance en souffrance psychique, et pour des raisons sociales, qui actuellement semblent pousser de plus en plus le médecin, et surtout le psychiatre, dans un rôle de contrôle social. Historiquement, la psychiatrie a d'ailleurs eu souvent des difficultés à se démarquer de ce rôle.

Il me semble donc pouvoir affirmer que toute consultation enfant-pédopsychiatre peut être potentiellement incestueuse d'un point de vue psychologique. Xavier Renders (1991, pp. 250 et 251), citant Lebovici, nous décrit la particularité de toute relation adulte-enfant: «Lebovici nous disait combien il est difficile à tout adulte en présence d'un enfant de se départir d'une position de domination sur lui par le savoir (attendre ceci de lui, penser qu'on le connaît, qu'on le comprend, etc.), de domination par le savoir ou par la séduction; combien aussi il est difficile à tout enfant de ne pas penser et agir comme il croit que l'attend l'adulte.» Il arrive fréquemment que le pédopsychiatre établisse une relation basée sur la séduction (par exemple: “Je serais un meilleur parent pour toi” ou “Je serais ton meilleur copain” ou “Je te

comprends mieux"...). Il peut également accepter de répondre à une demande d'objectivation de l'enfant plutôt que de lui permettre l'accès à sa propre parole subjective: «Plus que l'adulte sans doute, l'enfant perçoit le danger d'une position de l'analyste qui serait trop marquée par l'objectivation du patient, par la volonté de connaître et d'expliquer (fantasmes, symptômes, comportements), par le savoir. Il peut y réagir de différentes façons: soit en s'érigeant lui-même en objet de jouissance pour l'analyste (lui apportant les rêves, jeux ou fantasmes qu'il pense être désirés par son analyste); soit en rigidifiant ses défenses (jeux répétitifs, par exemple, qui deviennent de véritables formations réactionnelles); soit en se réfugiant dans le silence et l'ennui; soit en quittant la cure.» (X. Renders, *op. cit.*). Je pense ici non seulement à des situations d'analyse mais surtout à certaines situations d'examen psychologique qui ont pour but d'établir les déficits cognitifs, instrumentaux ou affectifs de l'enfant afin de justifier la prescription de rééducation ou d'objectiver les plaintes des parents par rapport à leurs enfants plutôt que de leur permettre l'accès à leurs demandes personnelles autour de cet enfant.

Loin de moi, bien sûr, l'idée que les tests seraient en eux-mêmes nocifs ou préjudiciables aux enfants; mais ils peuvent présenter un danger de chosification quand l'enfant est réduit à la réussite ou non des épreuves. Ceci pose naturellement la question du diagnostic. Je parlerais ici de diagnostic *évolutif*, c'est-à-dire en réalité une représentation que se fait le thérapeute de la situation, représentation qui, formulée dans un langage commun, lui permet alors de mieux choisir son orientation thérapeutique. Ce langage commun me paraît indispensable pour permettre les repères nécessaires au développement de la pensée, les échanges entre professionnels, la recherche et l'établissement de statistiques... Mais il me semble que le diagnostic ne peut être uniquement conçu comme un élément de réalité appartenant au patient.

Par identification à la théorie ou, au contraire, par manque d'élaboration théorique, il arrive que le pédopsychiatre endosse le rôle de l'agresseur. Ferenczi parle d'un cas où, dit-il, la symptomatologie qui semblait alarmante fut analysée d'une manière consciencieuse, ce qui apparemment convainquit et tranquillisa le patient: «le résultat, qu'on espérait durable, ne l'était pourtant pas, et, le matin suivant, le malade se plaignait à nouveau d'une nuit effroyable, la séance d'analyse devenant une nouvelle répétition du trauma» (Ferenczi, 1983, pp. 123 et 128). Ce que dit Ferenczi est valable non seulement pour une situation analytique, mais également pour toute situation d'investigation ou de psychothérapie. Il me semble que ce rôle d'agresseur que pourrait prendre le pédopsychiatre est le plus souvent vécu par rapport aux parents de l'enfant (jugés comme mauvais parents et donc rejetés) plutôt que par rapport à l'enfant lui-même. Néanmoins, cette agressivité peut aussi s'exprimer par rapport aux autres intervenants: elle fait parfois partie des émotions quotidiennes, qui nous font faire alliance avec la famille contre les intervenants précédents, vis-à-vis desquels nous laissons percevoir notre jugement négatif... Ceci nécessite une réélaboration pour ne pas aggraver le clivage (bon-mau-

vais) fréquent dans ces situations et ne pas handicaper la poursuite du travail thérapeutique. Le manque d'élaboration théorique peut, lui, empêcher le pédopsychiatre de se situer par rapport aux différentes demandes, et le soumettre alors, dans son désir de bien faire, aux différentes pressions (de la famille, du médecin traitant, des juges...). Concluons ceci en disant qu'un travail théorique est toujours nécessaire qui permette au pédopsychiatre de se situer dans son cadre professionnel.

Le pédopsychiatre et l'élaboration d'une éthique: la reconnaissance du transfert

Cadre thérapeutique et instauration d'une fonction paternelle

La rencontre avec les situations de violence (maltraitements, abus sexuels et incestes), où la compulsion de répétition se montre souvent à l'œuvre, rend encore plus indispensable que les autres problématiques l'élaboration d'une éthique professionnelle. On pourrait dire que le choix est simple. Ou bien, le pédopsychiatre se considère comme porteur d'un savoir (sur le développement de l'enfant, sur les maladies mentales et leurs différents troubles et symptômes, sur le fonctionnement familial...) et il croit que ce savoir justifie a priori un savoir sur l'autre et un certain pouvoir-faire. Il imaginera par exemple savoir comment il faut élever un enfant, et pensera devoir soumettre tout enfant ou les parents de celui-ci à ce savoir pour qu'ils y deviennent conformes, en vertu de certaines normes. Ceci est souvent légitimé par les valeurs sociales en cours, mais est, à mon avis, source de violences potentielles.

Ou bien alors, se reconnaissant un certain savoir (venu de l'expérience vécue, de l'expérience professionnelle, des recherches théoriques qu'il confronte à celles-ci), le psychiatre ne pensera pas que cela lui donne a priori un savoir sur l'autre. Ce choix privilégie avant tout la relation, la rencontre intersubjective. Il s'agira d'une rencontre entre une personne qui se reconnaît professionnelle et une autre personne qui vient exprimer une souffrance, une plainte ou une demande. Le pédopsychiatre, dans cette relation, se fixe avant tout des limites, s'oblige à une certaine distance non fusionnelle, non possessive, accepte une certaine castration (celle du pouvoir sur l'autre, celle de la totale "compréhension") et reconnaît — en pouvant instaurer dans ce cadre l'interdit de l'inceste — la dimension du transfert. Cet interdit de l'inceste auquel le pédopsychiatre se soumet, l'ouvre à une autre écoute, celle de la parole de l'autre en train de naître dans la rencontre, en train de s'y constituer.

Si j'ai parlé d'un *choix* à faire, c'est qu'il me semble impossible d'avoir une "double oreille": l'oreille du savoir (parfois dogmatique) qui cherche réponse à ses propres questions, et l'oreille qui dans l'écoute des questions de l'autre peut l'entendre chercher sa vérité. Il est important que les enfants ayant été soumis à la violence, sexuelle ou autre, des adultes, puissent être entendus

avec cette oreille-là, plutôt que d'être soumis à nouveau au désir de l'adulte qui essaie cette fois, en la personne du pédopsychiatre, d'extraire de lui les éléments nécessaires à l'établissement d'un diagnostic ou d'un rapport d'expertise... Il est clair que l'élaboration d'une telle éthique ne peut se faire sans un travail personnel centré sur la rencontre avec son propre passé, son vécu d'enfance, sa propre souffrance, et sur les avatars de son complexe d'Oedipe; ceci en relation avec un savoir théorique qui se remanie progressivement au fil de la pratique. On peut également affirmer que l'élaboration de cette éthique nécessite le renoncement à une certaine pratique médicale — celle qui cherche des signes, les classe, construit son diagnostic, émet un pronostic, puis prescrit. La séquence nécessaire à l'élaboration de la pratique médicale ne suivra pas ici cette même chronologie. En outre, afin de ne pas identifier le patient au traumatisme vécu, il sera également nécessaire que le pédopsychiatre renonce à la recherche d'un sens déjà constitué (que ce soit dans sa propre histoire ou dans celle de l'autre); cela lui permettra au moins de *non nocere*, ne pas nuire, de ne pas être lui-même l'agent d'une répétition vaine. Cette éthique situe les pédopsychiatres dans une fonction paternelle (qui interdit et qui sépare, mais pour ouvrir vers d'autres types de relations). Une telle fonction est également violente, mais c'est une violence qui s'exerce dans le respect de l'autre et non dans la tentative de soumission de l'autre à sa propre loi.

Pour illustrer ce que peut apporter l'élaboration d'une éthique professionnelle d'inspiration psychanalytique, je citerai ici A. Naouri qui, dans un livre intitulé *L'enfant porté* (1982), compare la démarche médicale à la démarche psychanalytique: «A condition d'avoir déployé l'énergie nécessaire, au terme de ce travail, dressant la liste de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas, le médecin peut procéder, alors, à une incursion dans les classifications qui lui ont été enseignées et essayer les cases, l'une après l'autre, au début de son exercice, ou trouver rapidement la bonne case avec le temps et le métier. Car ce Savoir est remarquablement balisé de moyens de reconnaissance aussi éclairants que des lanternes. Il pourra alors émettre un avis, dire sa conclusion. Le voilà ainsi occupant une position de pouvoir. Celui qui lui confère son rapport, ses références, la possession de ce Savoir. Les décisions auxquelles il invite son patient à se plier ne souffrent pas de discussion. Il y est en principe asservi autant qu'il lui demande de l'être!» (p. 46). Naouri dit encore plus loin ceci: «L'analyste, dans son travail, ne prendra appui sur aucun de ces points (ensemble référentiel), sur rien qui ressemble à ce dispositif ordonné. Bien plus, son activité lui commande d'en prendre... exactement le contre-pied: aucun ensemble ne préside à aucune opération d'intersection; l'analyste n'est ni neutre ni extérieur à l'espace que dessine la parole du patient. Il se situe dans un rapport particulier à un Savoir composite dont la note majeure est précisément... un non-Savoir.» (p. 69).

Écoutons en parallèle ce que dit Winnicott: «Ce qui importe, ce n'est pas tant le savoir du thérapeute que le fait qu'il puisse cacher son savoir ou se retenir de proclamer ce qu'il sait.» (D.W. Winnicott, 1971, p. 81).

Le pédopsychiatre s'interrogera donc sur la place que lui donne la famille ou l'enfant lors de l'expression de leurs demandes, c'est-à-dire sur le type de transfert qui est en jeu. A ce sujet, Xavier Renders s'interroge : « Mais le transfert ne doit-il pas être conçu de manière à la fois plus large (par ceux qui s'y trouvent concernés) et plus dynamique (par l'actualisation du désir qui le sous-tend) ? En s'adressant à l'analyste, l'enfant-patient, pensons-nous, pose dans le transfert quantité d'interrogations sur ses origines, son sexe, son histoire, son devenir, la mort. De qui sont ces questions : sont-ce les siennes ou celles de ses parents et grands-parents dont il est porteur ? A qui sont-elles destinées à travers l'analyste ? Quel en est le contenu ? Le transfert, plus qu'une situation de reviviscence émotionnelle à deux, est une situation de mise en paroles de questions et de demandes qui concernent toujours plus que deux sujets. Et ces questions, ces interrogations, plutôt que d'être traduites ou expliquées, demandent à être reconnues, d'abord, replacées dans l'histoire du sujet et de sa famille, ensuite, enfin et surtout considérées comme porteuses du désir du sujet. » (X. Renders, *op. cit.*).

Quelques conséquences méthodologiques

Dans un domaine aussi complexe que celui qui est ici abordé, il n'est pas facile de déterminer des méthodes d'action qui seraient toujours valables ou suffisantes. Je rappellerai que mon objectif, dans cet article, n'est pas de déterminer une méthodologie de prise en charge des situations d'inceste. Néanmoins, je vais essayer ici, en utilisant les repères que j'ai établi plus haut, de définir certaines pistes pratiques, ou du moins certaines mises en garde permettant de préserver la possibilité de l'instauration d'un cadre psychothérapeutique. Une concertation entre intervenants, afin de définir et délimiter le mandat de chacun, est nécessaire. Le travail en équipe peut, en ce sens, aider chacun à se situer. Dans la rencontre avec l'enfant, le pédopsychiatre doit avant tout avoir une attitude de respect, se rappelant que cette rencontre peut être vécue comme dangereuse par le jeune enfant, surtout en phase de latence, et surtout s'il pressent que ces investigations peuvent aller à l'encontre des forces de refoulement qui sont à l'œuvre ou d'autres mécanismes de défense inconscients en train de se constituer. Même dans les situations d'expertise, et surtout dans celles d'expertise pour allégations d'inceste, il faudrait éviter au maximum d'interroger l'enfant sur les faits, et pouvoir rester à l'écoute de ses moyens spontanés d'expression par la parole, le jeu, le dessin... Il faudrait également pouvoir se baser sur un fonctionnement traumatique typique de l'appareil psychique. Le pédopsychiatre devra, suite aux révélations d'un enfant concernant un inceste, pouvoir respecter les temps de fermeture nécessaires, et surtout ne pas se mettre en position de domination ou de savoir qui pourrait être vécue par l'enfant comme un empiétement psychique.

X. Renders (*op. cit.*) nous rappelle dans son livre comment différents psychanalystes ont insisté sur le danger que comporte pour l'enfant la rencontre avec l'analyste (on pourrait généraliser à toute rencontre avec un psychologue ou un pédopsychiatre): «Le danger ici soulevé par Winnicott est au fond celui d'une poursuite par l'analyste (qui n'en aurait nullement conscience) de l'empiétement du *self* du patient [...] Avec Lebovici et Diatkine, la rencontre analytique constitue pour l'enfant un "rapproché" avec l'adulte dangereux et angoissant parce qu'excitant. Ce tête à tête duel est vécu par l'enfant comme une véritable situation de séduction. [...] Françoise Dolto insiste sur le fait que la psychothérapie peut être un véritable rapt ou viol de l'enfant si le thérapeute ne sait pas précisément ce qu'il y fait, s'il n'exprime pas clairement à l'enfant ce qu'est la cure, si l'enfant ne la souhaite pas lui-même.»

Toujours dans le même livre, Renders rend également manifeste le danger que comporte pour l'adulte la rencontre avec la sexualité de l'enfant. En effet, l'enfant peut susciter chez le pédopsychiatre des émois, sensations, fantasmes qui risquent de le surprendre s'il n'y est pas préparé. Ils lui donneront éventuellement l'impression qu'ils ne lui appartiennent pas, puisqu'ils sont véhiculés par son jeune patient. Et, surtout s'ils sont violents, ils susciteront à l'occasion chez lui une réaction d'expulsion, qui se manifesterait sous forme d'un passage à l'acte du "retour du transgressé" s'il n'y prend garde. C'est ainsi que le patient fait parfois vivre à son thérapeute ce qu'il a lui-même vécu dans son expérience familiale et qui a été à l'origine de sa souffrance. Le thérapeute sera ainsi amené à s'éprouver comme objet de rejet, d'abandon, d'agression, ou comme agresseur, témoin, voyeur, autorité surmoïque ou sadique. L'angoisse inconsciente qui en découle risque de susciter chez lui des attitudes de domination, d'agression, de séduction... agents de répétition possibles des transgressions subies par l'enfant. Rappelons-nous ici ce que Freud dit de la névrose de transfert et de la névrose de destinée: «répéter le refoulé comme expérience vécue dans le présent»; le patient pourrait ainsi chercher à répéter, dans la situation thérapeutique ou d'investigation, non pas le refoulé mais le "transgressé" en provoquant chez son thérapeute un contre-transfert appelant au passage à l'acte. Tout ceci doit être compris dans le cadre instauré et non pas seulement en lien avec la problématique du patient.

Il existe des protocoles très bien faits qui permettent de valider le discours de l'enfant quant aux faits (J. Guille: «L'entrevue par étapes progressives: protocole pour l'entrevue des enfants.» «L'analyse de la validité de la déclaration: critères relatifs au contenu pour l'analyse de la déclaration»). Il serait préférable que ces protocoles s'utilisent surtout dans le cadre de l'instruction judiciaire, après en avoir expliqué à l'enfant l'importance, et seulement si cette procédure est indispensable et respecte l'intimité de l'enfant; en effet, le refoulement est peut-être déjà en cours et, si c'est le cas, cela doit être respecté. Il importe aussi de ne pas insister sur des énoncés qui seraient contradictoires, car, le trauma venant de toute façon réélaborer le traumatisme à partir de l'histoire du sujet, des contradictions ou des confusions dans le récit ne

pourront être nécessairement des indices de mensonge, de fabulation ou de manipulation.

Lors de l'instruction, l'enregistrement du témoignage de l'enfant a un intérêt indéniable, celui d'éviter la répétition d'interrogatoires traumatisants. Quant à la vidéo, parfois proposée, elle me paraît porteuse d'effets plus négatifs que positifs, car elle pourrait être vécue comme voyeuriste par l'enfant. (Il serait bon, à ce propos, de s'interroger sur la place importante donnée à l'image dans notre société!).

Nous avons parlé plus haut de la fonction paternelle que peut exercer le pédopsychiatre. Cette fonction ne peut s'exercer qu'en référence à une loi extérieure, loi civile, loi symbolique. Dans certaines situations extrêmes, le pédopsychiatre sera parfois tenu d'interpeller les acteurs sociaux de cette loi civile, c'est-à-dire le parquet ou les juges d'enfants, après en avoir informé l'enfant et la famille. Nous ne discuterons pas ici des indications de la judiciarisation ou de la déjudiciarisation. Mais rappelons-nous que la question première sera toujours: Comment aider l'enfant? Dans ce sens, il pourrait paraître dangereux de transmettre des informations ou des certificats aux avocats ou aux membres de la famille. L'impossibilité de la "double oreille" implique la nécessité de bien préciser au départ le cadre dans lequel on travaille (expertise ou psychothérapie), et d'affirmer que le pouvoir décisionnel concernant les droits de garde, droits de visites, placements... se trouve à l'extérieur de l'équipe. Suite à des entretiens avec l'enfant et sa famille, il arrive que le pédopsychiatre ait une conviction sur la nature des faits et se sente responsable des décisions qui seront prises au *sujet* de l'enfant concerné. Cette conviction et le poids d'une telle responsabilité entraînent parfois des prises de position violentes: le travail en équipe ou la supervision peuvent alors aider à penser, à ne pas prendre des décisions sauvages, et à choisir la meilleure démarche possible, toujours dans le souci du sujet dans l'enfant. Le souci du maintien de la possibilité d'un cadre psychothérapeutique, ainsi que le souci de ne pas être agent de rupture de liens, peut être aussi un guide dans ces situations difficiles. La nécessité d'une attitude empathique, lui permettant de rencontrer ses patients, mobilise souvent chez le pédopsychiatre l'envie de croire en la réalité des faits racontés par ceux-ci. A cela, on pourrait répondre: s'agit-il vraiment de *croire*? Ne s'agit-il pas plutôt d'accompagner les personnes dans les démarches vers un mieux-être et un respect de l'intégrité de l'enfant?

Il me semble que ce sont les écrits de Freud et des psychanalystes qui peuvent aider le mieux le pédopsychiatre, face à l'ensemble des situations qu'il vit dans sa pratique, à élaborer une éthique professionnelle et humaine lui permettant de rencontrer la souffrance de ses patients et à rester vigilant à ne pas être lui-même l'instrument de la répétition vaine du traumatisme. L'éthique psychanalytique considère la personne humaine comme un sujet désirant, les désirs de celui-ci étant inconscients.

Une telle réflexion éthique tenant compte de l'importance pour le psychisme humain de l'inscription de l'interdit de l'inceste, et tenant compte également de la dimension transférentielle, permettra alors de construire un cadre dans lequel le pédopsychiatre ne basera plus ses décisions sur un certain arbitraire ou une impulsion liée à l'urgence, mais sur une élaboration théorico-clinique.

Références bibliographiques

- J. DOR, *Introduction à la lecture de Lacan: l'inconscient structuré comme un langage*. Paris, Denoel, L'espace analytique, 1985, p. 112.
- J. FLORENCE, A. VERGOTE, J. CORVELEYN, R. BERNET, P. MOYAERT, L. CASSIERS, *Psychanalyse. L'homme et ses destins*. Louvain, Ed. Peeters, 1993, p. 352.
- S. FERENCZI, «Confusion de langue entre les adultes et l'enfant: le langage de la tendresse et de la passion». *Oeuvre complète*, Psychanalyse IV, Paris, Payot, 1983, pp. 129-133.
- S. FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris, Folio, Essai, 1962, pp. 131-133.
- S. FREUD, *La vie sexuelle*. Paris, P.U.F., 1969, p. 120.
- S. FREUD, *Essais de psychanalyse*. Paris, P.B.P. 1984, pp. 49-50, pp. 51-64.
- Sous la direction de Marcelline GABEL, Serge LEOVICI, Philippe MAZET, *Le traumatisme de l'inceste*. Paris, P.U.F., 1995, p. 123.
- J.-Y. HAYEZ, «Abus sexuels sur mineurs d'âge, inceste et abus sexuel extra-familial». *Psychiatrie de l'enfant*, 1992.
- F. HERITIER, B. CYRULNIK, A. NAOURI, *De l'inceste*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1994, p. 14-15, 53, 110-117 et 125.
- J. LAPLANCHE, *Nouveau fondement pour la psychanalyse, la séduction originare*. Paris, P.U.F., 1987, pp. 125-129.
- LAPLANCHE et PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, P.U.F., 1967, p. 83 et p. 86.
- A. NAOURI, *L'enfant porté*. Paris, Ed. du Seuil, 1982, p. 46 et p. 69.
- X. RENDERS, *Le jeu de la demande. Une histoire de la psychanalyse d'enfant*. Bruxelles, Ed. De Boeck Université (Oxalis), 1991, pp. 250 et 251.
- H. VAN GIJSEGHEM, *L'enfant mis à nu*. Bruxelles, Ed. du Méridien, 1992.
- H. VAN GIJSEGHEM, «L'enfant victime de la fausse allégation d'abus sexuel», *Journal du droit des jeunes*, octobre 1995, p. 27.
- W. WINNICOTT, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*. Paris, N.R.F. (Ed. Gallimard), 1971, p. 81.

Psychoanalyse en handicap¹

Maud Mannoni*

Een jongere verplichten om “zijn handicap te aanvaarden” is een dwaling wanneer het gaat om een mentale handicap.

«Onder de mensen zou ik mij — zegt ons de held uit Dostoievsky's *Idioot* — wellicht vervelen (last hebben) en beklemd voelen. Om te beginnen besloot ik om tegen iedereen hoffelijk en openhartig te zijn; meer zal immers niemand van mij eisen. Misschien zullen zij mij ook hier als een kind beschouwen, vooruit dan maar! Om de een of andere reden zien ze ook allemaal een idioot in mij en inderdaad ben ik ook een tijdlang zo ziek geweest dat ik toen veel van een idioot moet hebben weg gehad; maar hoe zou ik er nu nog één kunnen zijn, nu ik zelf begrijp dat de mensen mij voor een idioot aanzien? Kom ik ergens binnen, dan denk ik: “Ze houden mij voor een idioot, maar ik heb toch heus wel wat in mijn mars, al hebben ze daar geen vermoeden van.”» (Dostoievsky (1869) p. 97)

Verre van de jongere te moeten verzoenen met zijn handicap, zoals sommigen aanbevelen, moet men voor de zwakste (meest gekwetste) onder hen, zwak (gekwetst) volgens onze normatieve criteria, vertrouwen en beroep doen op zijn eigen “genie”. Het is op die wijze en enkel op die wijze, dat de jongere met een verleden van gehandicapte, getekend door de betekenaar “negatieve score”, mogelijkheden zal vinden om zich hiervan los te maken en, in alle eigenheid en verschil, een mensenleven uit te bouwen. Zo woont Victor, een 25-jarige, met een zogenaamd normale vriendin samen op een goedkope flat. Hij heeft nochtans zijn beroep als kelner moeten opgeven (omdat hij steevast zijn leven vertelde aan het cliënteel) en ruilen voor een job als onderhoudsman in zijn gemeente: een eenzame activiteit die hem nauwelijks boeit. Maar de ontdekking van de liefde en het perspectief om zijn eigen plek uit te bouwen, hebben van deze ongeletterde opstandeling een man gemaakt die zich de moeite getroost om de verloren tijd in te halen, op zoek naar een

1) Maud Mannoni stuurde deze tekst ter inleiding voor en opening van het congres *Psychoanalyse en Mentale Handicap* te Blankenberge juni 1996.

nieuwe identiteit, en waarom niet, naar een andere mogelijkheid om zich professioneel waar te maken.

Het is niet eenvoudig voor een volwassene die men gehandicapt noemt om zijn plaats te vinden en zich in zijn arbeidsplaats te handhaven. Wij zeggen dikwijls tegen onze jongeren in Bonneuil: "Als je aan uw plaats houdt, moet je maar spelen dat je normaal bent. Men zal niet meer van U vragen." Een jongere kan maar spelen dat hij normaal is op voorwaarde dat hij zich kan bevrijden elders, op andere meer tolerante plaatsen. De "kwaliteit van leven" van diegene die uit de zware psychiatrie komen is veel groter in de "vriendenkringen" die Bonneuil tot stand gebracht heeft in de provincies dan in Parijs of de streek van le Val-de-Marne. De gastvrije ontvangst die plaats laat voor verscheidenheid heeft geen prijs.

Er zou veel te zeggen zijn over het lot dat heden ten dage de landbouwers beschoren is. Het is bij hen dat wij de grootste generositeit en solidariteit gevonden hebben in de ontvangst van jongeren met moeilijkheden. Sommigen hebben een leven kunnen uitbouwen in een landelijke omgeving, anderen zijn stille getuigen geweest van een drama dat zich afspeelde op het terrein dat zij geleerd hadden lief te hebben. Wanneer de boer, die voor de opvolging rekende op zijn zoon, ziet hoe deze "vertrekt voor de stad", ziet dat er geen erfgenaam is die de erfenis, vrucht van opofferingen van verschillende generaties, verderzet, ervaart hij de dood van zijn zaak als zijn eigen dood. Hij vraagt zich: "Welke zin heeft mijn leven gehad?"

Als de aarde zo teloor gaat, dan zijn het niet enkel mensen die men veroordeelt maar een cultuur. Hoewel het juist in de minst rijke streken is dat wij de grootste convivialiteit en hulpvaardigheid gevonden hebben, zonder te spreken van de bergen waar herders gelukt zijn in ware reddingen van jongeren op drift. Dit weten van het hart verwerft men niet via een permanente vorming uitgedacht door de administratie om gastgezinnen "performant" te maken, gastgezinnen die zij evident koos, in navolging van wat afgekeurd werd in Canada, zo'n 30 jaar terug: families die de aarde verwaarlozen, de dieren om zich "te voeden" met handicap.

We werken immers met de kleine ondernemers, met de "groenen", zij die biologisch' landbouwen, de wijnboeren, de pluimveeboeren. Men noemt hen de veroordeelden, want de toekomst is aan de landbouwer-zaakvoerder. De opening naar het stadsleven houdt ongelukkig ook een mentaliteitsverandering in, men moet dit onderstrepen: in zo'n samenleving is er geen plaats voor de gehandicapte, die welke, in zijn verschillend-zijn, leeft volgens een "niet-productief" ritme.

In de rurale wereld van onze grootouders, neemt men nog de tijd om te leven, te luisteren, met elkaar te praten. "Hoort dit kind praten tegen het vuur, de planten, de vogels, het heeft zoveel te vertellen." De boerin vol verwondering voor dit kind luisterde naar zijn taal zonder woorden, zij communiceerde met een mutistische autist. Zij nam de tijd om te leven, zij maakte dan ook deel uit van die boerenwereld van weleer. De technologische mutatie

waartoe Europa tegenwoordig de wereld aanzet, gaat gepaard met een omwenteling van mentaliteiten, — ik zou zelfs zeggen met een cultuurverandering. Het is een schizofrene wereld en onmenselijk die zich tegenwoordig construeert, een wereld waar de koopwaarde, het “productivisme” (C. Jacob, 1994 en Y. Le Bourdonnais, 1994) het wezen van de mens meesleurt op zijn doortocht. In die wereld van machines, micro-computers, is er geen plaats voor het onvoorziene. Integendeel, het onvoorziene en de fantasie ontregelen.

Een psychiatrie op twee snelheden, aangekondigd door Jacques Ruffié, is tot stand gekomen in 1986-1988. Een samenleving op twee snelheden heeft zich eveneens geïnstalleerd in Europa vanaf de jaren 1986, met akkoord van de “politici”.

Het Kreiskyrapport (Kreisky, 1989) vestigt de aandacht op de ernst van de situatie die op termijn onhoudbaar is, in economisch en menselijk opzicht. Men kan niet aanvaarden dat een deel van de bevolking actief zou zijn en een ander deel nietsdoend en bijgestaan. Zo'n stand van zaken kan niet anders dan leiden naar een sociale explosie.

Het probleem van de “mentaal zieken” stelt zich nog scherper met de actuele economische crisis. Men neigt ertoe hun situatie te banaliseren door ze te annuleren via een uitkering van een inkomen. De vraag is evenwel veel complexer want deze categorie van “uitgeslotenen” is aangewezen op heel verschillende behandelingen, vereist de grootst mogelijke veelvoudigheid van oplossingen. Wat telt voor diegene die mentaal ziek genoemd wordt, is dat het etiket van “gekheid” hem niet aan het vel kleeft voor altijd en dat hij zijn identiteit zou kunnen vinden in een gegeven sociaal weefsel.

Jacques, 30 jaar, heeft op zijn 18 een getuigschrift schrijnwerkerij gehaald. De overgang in zijn statuut van minderjarige naar volwassen gehandicapte is gelukt dank zij zijn weigering van een “pensionering voor het leven” waartoe de droom van zijn ouders hem had veroordeeld. Hij heeft een baas gevonden, heeft ten gronde de kaart van de “normaliteit” gespeeld, wat het einde betekende van zijn invaliditeitsuitkering; hij is er zelfs in geslaagd om drie maanden militaire dienst te vervullen in Duitsland. Daar zijn moeder dagelijks de generaal opbelde om te horen hoe haar zoon het stelde, wekte ze uiteindelijk ongerustheid op. Een sociaal assistente werd gevraagd zich te bekommeren om dit “geval” (van de zoon, jammer genoeg! niet van de moeder). Door de schrik dat de familie zich tegen haar zou keren en aanspraak zou maken op een uitkering op basis van een geestelijke invaliditeit, waarvoor zij aansprakelijk zou gesteld worden, nam het leger de beslissing om de jongere die genoegdoening had gegeven, te hervormen. Men schreef hem in op de lijst van reservisten, de generaal in hoogsteigen persoon beloofde hem dat Frankrijk op hem beroep zou doen wanneer het land in gevaar is.

Verzekerd door de bewijzen die hij had geleverd van zijn “normaliteit”, besloot Jacques om van stad tot stad te reizen, ver weg van zijn moeder en de

administratieve drukte. Hij wou, net als Don Quichotte, een vrij man zijn en een avonturier. Hij leefde eerder goed van "kleine jobs", zichzelf de tijd gunnend om terug in de wereld van de loontrekkende te keren. Hij droomde van een bestaan zoals de "gezellen" (in hun ronde van Frankrijk) en de leermeesters-ambachtslui van vroeger. Het was in Duitsland dat hij zijn "ronde" begon, daar waar hij het militaire leven gekend had, alvorens zijn moeder tussenkwam om hem opnieuw op de weg van de handicap te helpen. Hij gebruikte een "netwerk van vrienden" dat wij hadden in Frankrijk en in het buitenland, en in de conviviale middens werd de plaats van een leermeester-ambachtsman geaccepteerd, recht hebbend op zijn stukje "gekheid".

Wij hebben nooit aan onze patiënten gevraagd om "te leven met hun handicap". Integendeel, wij trachten hen te helpen uit hun uitsluiting te geraken, uitsluiting waar de blik van den anderen hen toe brengt. Het gaat er dus om hen te helpen om de ware regisseur te worden van het leven dat zij bedoelden te leven, eerder dan als robots berustend in de uitsluiting. Men verricht geen wonderen met diep mentaal gehandicapten. Maar als men zich met hen inlaat, van jongs af aan, dan kan men hen verstandig maken, een verstandigheid van het hart in hen vrijmaken evenals een communicatie in een taal zonder woorden. Het is heel belangrijk om in de provincie een plaats voor hen te vinden in het netwerk van gastgezinnen, van ambachtslui, boeren en vrienden; plaats waar zij zich — met de beperkingen die hun eigen zijn — aanvaard en geliefd maken. Ondertussen doet het jegens hun persoon betoonde respect als subject in hen het verlangen ontstaan te beantwoorden aan een verwachting; zij participeren, op hun ritme, aan een gemeenschappelijke "passie" (voor de dieren, de landbouw, enz.).

Wat intelligente psychotici betreft, neigen wij ertoe om hen combatief te maken, met de bedoeling hen te helpen bij het te boven komen van de verwerping waarvan zij het object zijn. Alles wel beschouwd, als het volstaat om het normaal zijn te spelen, met behoud van zijn deeltje gekte, waarom niet? Wij maken hen gevoelig voor een wereld waar sommigen hun eigen waardigheid verdedigen door de waanzin terug te werpen op een ander, op diegene die stoort of de waarheid zegt.

De jongere die een verleden van abnormaliteit gekend heeft, moet een dubbele overgang maken: die van kind-zijn naar volwassenheid, maar ook van diegene met een statuut van gehandicapte naar dat van een normaal subject. Hij moet zijn onafhankelijkheid tweemaal verdienen om het recht te verwerven zijn eigen leven te leiden en toegang te krijgen tot een job, tot een functie in de stad. Vanuit opvoedkundig standpunt, veronderstelt dit dat verre van de specifieke problemen van sommigen te miskennen, wij integendeel, in het volle besef van de zaak, er aan werken om er een instrument om te lukken van te maken; dat vergt een mobilisatie van alle energie, die van de kinderen, de jong volwassenen en die van de hulpverleners zowel als van de vrij-

willigers en de vrienden “allerhande”. Alle weten is in feite *politiek* en heeft maar zin als middel in de strijd. Eigenlijk, zijn het de gebeurtenissen die spreken: het «discours», zoals Foucault zegt (Foucault 1971, p. 51), «is nauwelijks de weerspiegeling van een waarheid die ontstaat voor zijn eigen ogen».

Maar in ons academisch systeem, werkt alles samen om de in het discours aanwezige waarheid te vernietigen. Men wil het oncontroleerbare temmen, het discours blijft onveranderlijk in een zinloze uitbreiding. Wanneer het woord geen gewicht meer heeft en alles wat gezegd wordt bedrieglijk en vol loze beloften blijkt te zijn, dan is de wanhoop groot voor het subject en is het niet te voorzien met welk geweld hij zal repliceren op de discours waarin hij niet kan geloven en die hem zonder hulp achterlaten.

Een plek om te leven, dat is wat op de meest verschrikkelijke manier ontbreekt voor de zwaarst geraakte kinderen die nochtans, eenmaal volwassen, zouden kunnen ontsnappen aan het psychiatrisch ziekenhuis wanneer zij in een dorp een mogelijkheid tot opvang (en activiteiten die hen boeien, want deze kinderen kunnen geboeid worden en staan open voor alle vormen van overschrijding) zouden vinden.

Een kind dat op volwassen leeftijd niet naar het normale productiecircuut zal kunnen terugkeren, zou de keuze moeten hebben tussen enerzijds een leven waar hij arbeid weigert (weliswaar tegemoetkomend aan zijn behoeften-voorziening), wat een minimum aan financiële hulp veronderstelt (het leven in de bergen is niet duur; sommige schizofrenen voelen er zich goed en slagen er in zich te laten aanvaarden in het dorp) en anderzijds een leven waar hij een werk zou kunnen kiezen binnen een zeer gevarieerd gamma van activiteiten.

In aansluiting op mei '68, stelde Winnicott (Winnicott, 1975, p. 206-207) zich vragen over de studentenrevolte en drong hij aan op de noodzakelijkheid van een blijvende confrontatie tussen de generaties. Het leek hem dat de volwassenen iets te leren hebben van de jongeren, maar dat de laatsten ook nood hebben aan verantwoordelijke volwassenen die niet opgeven. De confrontatie, plachtte hij te zeggen, heeft zijn eigen vorm en moet behouden blijven, opdat de vrijheid van mening zou behouden blijven.

Overigens voegde hij er aan toe, zal het niet noodzakelijk een lolletje zijn (en hij evocerde dan dat wat, op het niveau van het fantasme, in de tegenstelling van de generaties, zich altijd als levens- en doodskrachten in beweging zet.)

De samenleving heeft deze *adolescentaire toestanden* evenzeer nodig als de wijsheid van de ouderen. De marginalen (met inbegrip van de gekken) stellen een vraag die men zou moeten aanvaarden te beluisteren. Deze vraag is die van het *verschil* dat zij opeisen. Hoe kunnen we hen de middelen geven om te leven, zonder tegelijk een “sociale inpassing” ten alle prijze van hen te eisen? Dat is een van de problemen van onze tijd.

Bibliografie

- BOURDIEU P. (1993): *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- DOSTOIEVSKI F. (1869): *L'idiot*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- FOUCAULT M. (1971): *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- JACOB C. (1994): *La clé des champs*, Paris, Ed. Odile Jacob.
- KREISKY B. (1989): *Pour en finir avec le chômage en Europe*, Paris, La Découverte.
- LE BOURDONNAIS Y. (1994): *Des paysans heureux, une révolution en marche*, Paris, Flammarion.
- WINNICOTT D.W. (1975): *Jeu et Réalité*, Paris, Gallimard.

Mental handicap: a dark continent¹

Johan De Groef

Samenvatting

Van oudsher zijn wij gefascineerd door donkere continenten. De mentale handicap is zo'n continent waarbij wij via het mechanisme van negatieve zelfdefiniëring tenslotte onszelf bepalen.

De fascinatie voor de mentaal gehandicapte verraadt de fascinatie voor de vraag wat een mens tot mens maakt. Vanuit het menselijke «geïnstitueerd» worden in een kultuur wordt een licht geworpen op de mechanismen en hun verstoringen van de subjectwording van personen met een mentale handicap. In het bijzonder wordt stilgestaan bij het melancholisch proces van de onmogelijke rouw om het verlies van het gedroomde kind. De vraag die blijft is hoe de ander in zijn anderszijn gerespecteerd kan worden.

Résumé

De temps immémorial, nous avons été fascinés par des «continents noirs». Parmi ceux-ci, le handicap mental, par lequel nous nous qualifions finalement nous-mêmes, via le mécanisme d'autodéfinition négative.

La fascination qu'exerce le handicapé mental trahit la fascination de la question: qu'est ce qui rend un homme humain? Le fait d'être humainement «institué» dans une culture jette un éclairage sur les mécanismes de la naissance du sujet et sur ses avatars chez la personne handicapée mentale. Le processus mélancolique du deuil impossible pour la perte de l'enfant rêvé retiendra ici tout particulièrement notre attention. Reste à savoir comment l'autre peut être respecté dans son altérité.

*En dan weer opnieuw dezelfde onvoldaanheden,
dezelfde onvervulde wensen,
Afrika weer even eindeloos ver weg...
Kenzaburo OE, Het eigen lot.*

1) Lezing gehouden op het congres Psychoanalyse en Mentale Handicap te Blankenberge juni 1996.

Onze cultuur en zijn autochtonen zijn sinds de romantiek gefascineerd door «donkere continenten». In navolging van de ontdekkingsreiziger Stanley, noemde Freud in *Die Frage der Laienanalyse* (p. 303) het geslachtsleven van de vrouw een «*dark continent*».² In diezelfde lijn noem ik het fenomeen “mentale handicap” een Zwart Afrika voor onze menselijke conditie.

Donkere continenten hebben steeds dubbele en dubbelzinnige betekenissen gehad. Enerzijds verbeelden wij hen als exotische zonnige oorden en hemelse paradijzen van vóór de zondeval, maagdelijk ongeschonden, anderzijds stellen wij ze voor als ontaarde en helse plaatsen vol verderf, verleidelijk pervers. Donkere continenten boezemen ons angst in en tegelijkertijd fascineren ze ons. Het zijn unheimliche plaatsen die, zoals Freud in *Das Unheimliche* schrijft, niet nieuw of vreemd zijn maar ons juist van oudsher vertrouwd zijn, maar door een proces van verdringing vreemd geworden zijn. Donkere continenten appeleren het fantasma van een terugkeer naar de bron van alle leven, naar de oerbodem van ons bestaan. Vandaar de angst en fascinatie voor Mama Afrika.³ Vandaar de angst en fascinatie voor al wat duister en onklaar is en sprakeloos maakt.

In zijn roman *Het eigen lot* beschrijft Kenzaburo OE — de Nobelprijswinnaar voor literatuur 1994 — de aarzeling, de woede en de depressie van Vogel, een 27-jarige jongeman die vader wordt van een gehandicapt kind. Pas in de epiloog vertelt hij hoe Vogel de beslissing neemt om zijn ongelukkig geboren kind door operaties het leven te redden en het groot te brengen.

Vol walging (Sartres *Nausée*) voor het gehandicapte kind — eigenlijk vol walging voor de tot handicap geïtrofideerde baby — en in de hoop dat zijn baby (het heeft nog geen naam en het is nog geen zoon) zou sterven zonder zijn toedoen — eigenlijk door zijn niets-doen, leest zijn maitresse een episode voor uit zijn Afrikaanse boek (*My Life in the Bush of Ghosts*, van de Afrikaanse schrijver Amos Tutuola): «“Heb je het hoofdstuk over de piratendemonen gelezen?” Vogel schudde in het donker zijn hoofd. “Wanneer een vrouw zwanger wordt, kiezen de piratendemonen één uit hun midden die het huis van de vrouw moet binnensluipen. In de nacht verjaagt deze vertegenwoordiger van de demonen de echte foetus en kruipt zelf in de moederschoot. En dan wordt op de dag van de geboorte de demon geboren in de gestalte van de onschuldige foetus...” Vogel luisterde zwijgend.» Na korte tijd werd zo'n

2) In dit verband is het des te betekenisvoller dat Freud slechts één keer het woord *Schwachsinn* hanteert wanneer hij in *Die Zukunft einer Illusion* (181) de problematiek van de *Denkschwäche* en *Denkverbote* bij de vrouw belicht: het donkere continent — de vrouw — behept met fysiologische zwakzinnigheid, naar een uitdrukking van Moebius. Daarnaast komt het woord nog voor in enkele teksten in de *Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885-1938*; meer bepaald in Theoretisches (J. Breuer) (1895) Vier Dokumente über den Fall «*Nina R.*», waarin hij Janets notie «*insuffisance psychologique*» in verband met het ontstaan van de hysterie bespreekt.

3) We verwijzen hier naar het gelijknamige boek van Heinemann E., *Mama Afrika. Das Trauma der Versklavung*, Nexus Verlag, 1990.

baby onveranderlijk ziek. Wanneer de moeder offers bracht in de hoop haar kind te genezen, plaatsten de piratendemonen de offers in het geheim in een verborgen bewaarplaats. Het was nooit voorgekomen dat deze baby's herstelden. Wanneer de baby stierf en het tijd was voor de begrafenis, nam de demon weer zijn ware gedaante aan, ontsnapte van de begraafplaats en keerde terug naar de verblijfplaats van de piratendemonen met alle geofferde zaken uit de geheime bewaarplaats. «... de behekste foetus wordt blijkbaar geboren als een mooie baby, zodat het het hart van de moeder kan veroveren en zij niet zal aarzelen alles te offeren wat ze heeft. De Afrikanen noemen deze baby's "kinderen die op de wereld zijn gekomen om te sterven", maar is het niet heerlijk je voor te stellen hoe mooi ze moeten zijn, zelfs pygmeeënbaby's!» (pp. 195-196)

Afrika heeft voor Vogel de betekenis van een toevluchtsoord. Als Afrikaan zou hij van zijn probleem — een gehandicapt kind — verlost zijn. Het donkere continent representeert het object van zijn oud en nieuw verlangen.

Onze eigen autochtone cultuur hanteert tegenover elke andere allochtone cultuur het basismechanisme van de negatieve zelfdefiniëring om het eigene tegenover het andere te situeren. Dat impliceert een voorstellingspatroon met twee polen die mekaars tegenbeeld — mekaars negatief zijn. Zelfbeeld en beeld van de Andere zijn dialectisch met mekaar verweven. Elk portret is a.h.w. tegelijk een zelfportret in spiegelbeeld. Donkere continenten gefotografeerd bij middel van een camera obscura.

Een summiere antropologische studie van algemeen maatschappelijke beelden over gehandicapten brengt ditzelfde mechanisme van negatieve zelfdefiniëring aan het licht. Dezelfde algemene beeldengalerij werkt blijkbaar door en lijkt geïntrojecteerd in het imaginaire van alle rechtstreeks betrokkenen; ook de professionelen leven niet in een imaginair vacuüm.

Laat ons eens even stilstaan bij de portretten van gehandicapten en onze zelfportretten.

BEELD (zij) (geluks)engel spontaan + authentiek natuurlijk aanhankelijk gewillig teergevoelig emotioneel	(wij) ZELFBEELD mens vol zorgen geremd cultureel egoïstisch eigen wil ongevoelig rationeel

monster - dierlijk ontremd en driftig kind lichamel. anomalieën kwetsbaar	mens beheerst volwassene mooi sterk

Deze wijze van binair voorstellen, impliceert een dubbele spiegelverhouding: beeld versus zelfbeeld en + versus -. Twee opmerkingen dienen zich aan.

Ten eerste: deze spiegelverhouding zou enkel een vervreemdend effect hebben als zij niet is opgenomen in een dialectisch en historisch verband. Zichzelf vinden via de omweg van een ander en dus vreemd beeld is een proces waarbij een eenvoudige tegenstelling zich ontwikkelt en ontvouwt in een méérvoudigheid van meer complexe tegenstellingen en samenhangen. De basale tegenstelling tussen zelf en ander, tussen binnen en buiten ontdebelt zich in een veelvoud van tegenstellingen waarbij vermengingen⁴ optreden, bijvoorbeeld: men eigent zich het vreemde beeld toe — wat buiten was wordt binnen — maar telkens opnieuw heeft men nieuwe beelden nodig — nieuwe buitenkanten — om zich als zelf — als binnen — te vestigen.

Ten tweede: deze spiegelverhouding benadrukt zeer sterk het visueel karakter van de relatie. Het visuele is meer dan alle andere zintuigen binair gestructureerd. Sinds de Aufklärung is het zien een dominant zintuig geworden (in vergelijking bijvoorbeeld met het horen) dat mogelijk maakte dat de wereld in duidelijk onderscheiden termen georganiseerd werd. Het is een zintuig dat naar een woord van D. Anzieu⁵ veiligheid brengt door het juiste midden te houden tussen verlangen en gevaar.

Het is tegen deze achtergrond des te betekenisvoller dat video niet alleen als observatiemiddel gebruikt wordt, maar zelfs tot zogenaamd nieuw therapeutisch middel wordt verheven: misschien heeft dit meer met het fantasma van beheersing — iets is wat het is — en dus ook met angst voor donkere continenten te doen dan wel met een eigenlijk methode op grond van een kader dat interpretatie van het geziene toelaat: iets is wat men zegt dat het is.

Psychoanalyse privilegieert niet de speculaire positie van het zien, maar ze wil de positie van het gehoorde zijn luister teruggeven: de spiegel tegenover de echo (cf. de mythe van Narcissus).

Terug naar onze beeldengalerij. Merkwaardigerwijze en eigenlijk begrijpelijkerwijze treffen wij hier dezelfde metaforen die enerzijds vroeger ook voor andere “marginale” bevolkingsgroepen werden gehanteerd: bvb. de wilden, de narren, de boeren en bedelaars, anderzijds voor andere vreemde en zogenaamde primitieve culturen en volkeren werden/worden gebruikt: bvb. zwarten.⁶

4) Het proces van toenemende vermenging verbinden we hier aan de notie *Entmischung* zoals door L. Szondi uitgewerkt in zijn *Die Triebentmischten*. Hij verwijst hierin naar dezelfde notie in Freuds *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (G.W., pp. 111-112).

5) Wij verwijzen naar D. Anzieu, *La bisexualité dans l'autoanalyse de Freud*.

6) Voor zowel de historisch- als de cultuurantropologische thematiek, verwijzen wij naar: — Vandenbroeck P., *Over wilden en narren, boeren en bedelaars. Beeld van de andere, vertoog over het zelf*. Tentoonstellingscatalogus, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerpen, 1987; — Corbin R., *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding in Afrika*. Baarn, Ambo, 1989; — Nederveen Pieterse J., *Wit over zwart: beelden van Afrika en zwarten in de Westerse populaire cultuur*. Amsterdam, Koninklijk Instituut voor de Tropen, 1990.

Dit cultuur- en acculturatiemechanisme van negatieve zelfdefiniëring werkt ook door en herhaalt zich in individuele relaties. Tegelijk functioneren individuele varianten vanuit de eigen geschiedenis. Vrij vroeg had Freud het al over (tegen)overdracht en projectie. Sinds Klein en Bion zouden we die negatieve zelfdefiniëring projectieve identificatie kunnen noemen, meteen aangevend hoe dit cultureel voorbewuste mechanisme tegelijk ingeschreven is in een psychodynamiek.

Uit onze beeldengalerij blijkt dat zowel onze cultuur als zijn genormaliseerde cultuurdragers overvallen worden door een gevoel van *Unheimlichkeit* (angst en fascinatie) wanneer zij geconfronteerd worden met het fenomeen “mentale handicap”. Hoe unheimlicher, hoe meer nood men heeft aan duidelijke oppositivering van eenvoudige beelden die vanzelfsprekend zijn. De vraag stelt zich echter wat dan dat oude vertrouwde is dat verdrongen werd en zich deels opnieuw manifesteert in onze confrontatie met de mentale handicap? Welke antropologische vragen roept het continent (en bijwijlen het contingent) handicap op?

De handicap als een soort Sphynx, nu niet vragend: wat loopt eerst op vier dan op twee en tenslotte op drie benen (m.n. de mens) maar wel het raadsel voorlegend van de menswording zelf. *Cultuuranthropologisch* gesproken stelt de “mentale handicap” ons voor de vraag welke processen de overgang mogelijk maken van natuurwezen naar cultuurwezen, m.a.w. de overgang mogelijk maken van exogeniteit (buiten een bepaalde cultuur) naar endogeniteit (binnen een bepaalde cultuur). *Individueelpsychologisch* stelt de “mentale handicap” ons voor de vraag: Wat is een mens zonder gebrek?⁷ Of anders gesteld — meer vertrouwd maar ook beangstigender: Is een mens met een gebrek nog een mens?

Zo beschouwd hoeft het dan ook niet te verbazen dat er m.b.t. het fenomeen “handicap” enerzijds een enorme fascinatie en overspannen verwachtingen bestaat voor “natuurwetenschappen” als genetica en biologie. Met een parafrase op Freud: de genetica is ons noodlot. Anderzijds valt op hoezeer alle betrokkenen gegrepen zijn door het fantasma van de perfectheid en volledigheid; elk gebrek, schaarste of tekort roept om “vernieting”.

De orthopedagogische belangstelling bijvoorbeeld voor Gentle Teaching is in dit verband symptomatisch. Doordrongen als men is van het vernieuwend en emancipatorisch karakter van de orthopedagogische visie dat een persoon met een mentale handicap evenveel rechten heeft als om het even wie, ervaart men het tegelijk als vernieuwend en zogenaamd therapeutisch dat men de persoon met een mentale handicap met bijkomende psychische moeilijkheden benadert als persoon; alsof men zijn eigen vernieuwende stelling hiermee ongedaan maakt, want anders kan men dezelfde stelling toch

7) In dit verband is het betekenisvol dat de Romeinen een mens die op verstandelijk gebied als het ware geen stok heeft om op te steunen, een *im-becillus* noemde: letterlijk, iemand die geen (*bacillum*) steun, stokje bezat.

niet meer als vernieuwend zien. Mijns inziens blijkt hier vooral uit hoe unheimlich de “mentale handicap” is en blijft ook voor een emancipatoire orthopedagogiek, hoezeer het persoon-zijn zelf van de mentaal gehandicapte een vraag blijft.

Hoe dan ook, voor alle betrokkenen en niet in het minst voor de professionelen, geldt nog steeds wat Freud zo maar terloops schreef in zijn *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (p. 116),⁸ namelijk dat hij in het besproken geval een «doodswens tegenover abnormale kinderen» moest vaststellen.

Wij reageren menselijkerwijze verdeeld⁹ tegenover het fenomeen “handicap”. Enerzijds vormt dit fenomeen een bedreiging voor onze orde en onze fysieke en psychische integriteit, anderzijds geeft het ons de mogelijkheid onze narcistische kwetsuren te compenseren doorheen onze *furor sanandi* en de uitwerking van overgeïnvesteerde idealen. Het zorgen voor is complexer dan de spiegelmatige splitsing van verzorger en verzorgde. Een lektuur van Hegels *Herrschaft und Knechtsschaft* kan in dit perspectief inspirerend zijn. In de lijn van vroegere beeldspraak, kan men zich de vraag stellen wie echoot wie, wie spiegelt wie?

Vitam instituere

Portmann schreef dat wij veel te vroeg worden geboren: instinctonzeker en onaf (Lacan: het zijstekort, Nietzsche: *nichtfestgestelltes Tier*). We vertonen zowel kenmerken van nestvlinders als kenmerken van nestblijvers. Eigenlijk moeten we onze plaats in de wereld nog zoeken. Na negen maanden intra-uterien verblijf hebben we als prematuur nog enkele jaren voor de boeg in een sociale baarmoeder, alvorens wij onze eerste zelfstandige wankele passen in de wereld, in de taal kunnen zetten. Deze gebroken geboortestructuur (alweer een “breuk”) is de basis voor het risico én de mogelijkheid dat we alles moeten leren. Die basale afhankelijkheid kunnen we nooit restloos ombuigen tot volstreekte autonomie. Dit oorspronkelijk behoeven van de ander kan enkel symbolisch bemiddeld en begrensd worden. Geen autonomie zonder tegelijk heteronomie.

De wordingsgeschiedenis van elke mens bestaat uit het “leerproces” van het deelnemen aan een gesprek dat in feite reeds voor zijn geboorte over hem ging. Voor onze geboorte wordt er *over* ons gepraat, vanaf onze geboorte wordt er *tegen* ons gepraat en zo rond ons derde levensjaar breekt de tijd aan dat we, doorheen het aangesproken worden, grammaticaal korrekt *ik* zeggen als antwoord op de oproep die in het aangesproken worden vervat zit. Voordien spraken wij zoals de anderen over ons spraken, “Jantje is braaf”, enz.

8) Alsof deze gedachte oprees binnen een “normalisatiedenken” avant la lettre. Bovendien geeft Freud aan dat in bijvoorbeeld die verspreking, de psychische afwijking door een fysieke werd vervangen.

9) Wij verwijzen hier naar Lacan's thematiek van de gedeeldheid van het subject.

Pas bij het *ik* zeggen verschijn ik als een *ik* tegenover een ander. In het *ik* zeggen wordt de ander bevrijd uit de eeuwige herhaling van zijn eigen spreken. Doorheen het bij de eigen-naam aangesproken worden ontstaat de mogelijkheid van samenspraak. Het *ik* is de spreekvorm, de levensvorm bij uitstek in onze cultuur. Het is het entree-kaartje tot onze cultuur, het is onze identiteitskaart die in het opvoedingsproces wordt aangereikt. Dit is niet alleen een genetisch proces, maar ten diepste ook een *structureel* gebeuren, waarbij de drie spreekmodi: spreken over, toespreken, aan- en samenspreken, blijvend ons bestaan tekenen.

Dit in een cultuur "binnengepraat" worden, noemden de Latijnen *vitam instituere*¹⁰ — het leven instellen: onze cultuur is a.h.w. de grote instelling waarin wij worden opgenomen en waarin wij wonen en werken. In dit opnameproces spelen — zo stelden we hoger — spiegels en negatieve zelfdefiniëring een centrale rol. Dit opgeroepen worden om te antwoorden in eigen naam op ons appèl, is het moment van ons aller orthopedagogische invoeging vóór elke specifieke orthopedagogische begeleiding strictu sensu. De mens met zijn (zijns)tekort wordt — om niet op drift te slaan — op de rechte baan gezet en begeleid in de instelling die wij onze cultuur noemen. Het verwerven van die culturele ingesteldheid is het levensnoodzakelijke (ortho-)pedagogisch project bij uitstek.¹¹

His Majesty the Baby¹²

Voor Legendre moet een biologisch wezen opdat het als subject levensvatbaar zou zijn, «ingesteld» (*instituée*) worden; d.w.z. gehumaniseerd worden door een markering — een betekening, die van dat individu een ander maakt. Die ander is geen alter ego of aanhangsel van mezelf. Beschaven is voor Legendre een act van deling van een in-dividu (letterlijk: niet-gedeeld) om er een ander van te maken. Ter ondersteuning krijgt het gedeelde subject a.h.w. dat culturele stokje dat hem onderscheidt van degene zonder stokje — de imbecillus (cf. noot 6).

Waarom verlangen ouders kinderen? Kinderen verlengen ouders. Iedere ouder moet gelijklopend met het opgroeien van zijn kinderen *rouwarbeid* verrichten: het *reële* kind is niet het *gedroomde* kind¹³. Mijn kind is *mijn* kind niet: het eigenlijke en het oneigenlijke in één. Niet voor niets dat Freud dit themati-

10) Voor een uitvoerige analyse van dit fenomeen verwijzen we naar het oeuvre van P. Legendre en in het bijzonder naar de volgende werken: *L'amour du censeur*, Ed. du Seuil, *Les enfants du texte en Linestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, beide verschenen bij Ed. Fayard.

11) Ferenczi noemt opvoeding «een intropressie van het Uber-Ich van de opvoeder».

12) Wij verwijzen naar Freud, S., *Zur Einführung des Narzissmus* (p. 57).

13) Wij verwijzen hier naar J.-Cl. Quentel: *Lenfant. Problèmes de genèse et d'histoire*. Ed. De Boeck, Bruxelles, 1993.

seerde in zijn opstel over het narcisme: een kind als een projectie van het eigene en tegelijk het kind als vreemde, als niet-restloos toe te eigenen vreemde.

Dit sterven van het gedroomde kind is echter geen éénmalig gebeuren, maar een voortdurend dialectisch proces. Het gedroomde kind moet niet alleen sterven, maar we moeten ook kunnen blijven dromen over het gestorven en reële kind. Kunnen we niet meer dromen over een kind, dan is het geen leven meer maar enkel overleven. Kunnen we alleen maar dromen, dan is het ook geen leven meer, maar komt men terecht in een doodse stilte en stilstand en een dodend keurslijf.

Ook kinderen moeten rouwen om het verlies en verdriet dat zij hun ouders aandoen en dat hun zelf wordt aangedaan. Dit verliezen van een tijd dat men zichzelf tot ideaal was, die rouwarbeid om het zelfverlies (die tegelijk ook zelfvinding is) is maar mogelijk in de mate de ouders zelf dat verlies — die eigenlijke onteigening (in die zin een echte zelf-gave) en dat zogenaamde symbolische geweld van acculturatie kunnen dragen en verder dragen.

De Uitzonderingen¹⁴

De geboorte van een gehandicapt kind slaat de spiegel van zoveel gedroomde verwachtingen meteen stuk. Men krijgt niet de tijd om die ander in zijn andersheid te adopteren, zoals men niet de kans krijgt om die onteigening geleidelijk door te maken: bevallen dat meer resoneert met betekenissen als laten vallen, vallen en dus breken, scheuren. Die ander presenteert zich in alle brutaliteit. De natuur — zo wordt het beleefd — doet die ouders en dat kind onrecht aan en dat zonder perspectief van enige schadeloosstelling voor deze narcistische kwetsuur.

Vanuit een oneindig zwaar rouwproces voor de ouders en het kind, wordt het begrijpelijk dat hun geschiedenis een typisch verloop kent, ofwel blijven gehandicapten fantasmatisch en onbewust opgesloten in het voorgeborchte van het gedroomde ideaal en wordt de band met de realiteit doorgeknipt, ofwel worden zij gekruisigd op de loutere materialiteit van een anatomische of fysiologische realiteit.

Van hieruit wordt begrijpelijk dat zij ofwel het statuut krijgen van een engel op aarde, een soort E.T., ofwel het statuut krijgen van een gevallen engel, een duivel. In beide gevallen zijn ze zonder eigen-naam, *no-body*, maar schaduw van een ander. Tegelijk wordt op die wijze de tijd der vergankelijkheid aan banden gelegd en ontstaat er een steriele spanningsloze potentialiteit of een eeuwig nu.

14) Wij verwijzen hier naar het gelijknamige eerste deel uit Freuds *Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit*.

Ter illustratie geef ik enkele citaten uit een hoogst interessant *document humain*¹⁵ met een titel die beide tendenzen indiceert: de bloedrode aarde en de etherische ijle lucht en wat daartussen aan menselijk leven? Een moeder van een gehandicapt kind schreef: «Toen al wist ik dat, hoe groot Stijn ook zou worden, hij toch altijd op deze plaats (moeders buik) zou blijven zitten.» Of nog: «... ze leek meer een levende pop dan een baby», «...te vroeg en te bruusk op de wereld gezet».

De dialectiek van identiteitsbepaling (de verknoping van zelfverlies en zelfvinding) heeft hier plaats gemaakt voor een marionetachtige normaliteit en ontmengde gevoelens van blind vertrouwen of wantrouwen jegens iedere ander.

Het lijkt er op dat heel wat personen met een mentale handicap in de onmogelijkheid van rouw van hun ouders gefixeerd worden en zich a.h.w. identificeren met een “*melancholische*” positie. Het is alsof zij buiten spel geplaatst zijn. De gehandicapte die wacht voor de poort — buiten in de vrieskou — om toegelaten te worden tot het ingestelde leven. In dat uitstel van «instellen» speelt hij de rol die *wij* aankunnen.

De vraag blijft of wij het aankunnen om bovenop de handicap de persoon met een handicap «in gebreke te stellen», zodat hij doorheen die culturele markering deelgenoot wordt van ons aller cultureel proces van arbeid in het zweet des aanschijns (zo werd ons opgedragen na de zondevaal en de verdrijving uit het aards paradijs). Het «in gebreke stellen» bewerkstelligt de verknoping tussen het gedroomde en het reële doorheen een symbolische bemiddeling. Het is die verknoping, die *intricatie*,¹⁶ die integratie in onze cultuur mogelijk maakt: geen ontwikkeling zonder verwikkeling.

Misschien is het dat wat Schiller¹⁷ vermoedde toen hij schreef dat er een affiniteit is tussen het genie en de idioot, namelijk dat zij beiden het reële zoeken en quasi ongevoelig zijn voor schone schijn. Beiden hebben voeling met de grondvoorwaarden van dat instellen van het leven, beiden hebben voeling met datgene wat nog braak ligt en wacht op bewerking. Beiden staan aan de kant van wat onvervreemdbaar vreemd is en blijft.

De kolonisatie van het donkere continent: “mentale handicap”

Juist omdat de “mentale handicap” ons unheimlich voorkomt, worden wij gedreven door angst en fascinatie voor dit donkere continent. De gedrevenheid om tot een klaar en duidelijk weten te komen is des te groter. Heel wat zoge-

15) Wij citeren uit *Ijle Lucht. Rode Aarde*. Kangaroo-Ouders schrijven over hun jong gehandicapt kind, 1996.

16) We verwijzen hier naar P. De Neuter, «Ni ange, ni bête, ou: la nécessaire intrication des trois registres du corps humain», in B. Feltz en D. Lambert (Eds), *Entre le corps et l'esprit*. Mardaga, 1994, pp. 247-267.

17) Wij verwijzen naar Schiller Fr., *Die Asthetische Erziehung des Menschen. 26ste Brief*.

naamde “theorieën” functioneren in dit verband als projectieve identificaties: miskennis van de eigen handicap en het eigen niet-weten die zich omzet in hybride eclecticische constructies. Een gevestigd weten — zij het vanuit een theorie, zij het vanuit het direkt (mee-)geleefde voelen — transformeert het vreemde in iets vertrouwds. Het vreemde wordt gekoloniseerd en toegeëigend.

Vanuit de psychoanalyse als methode, therapie en theorie, die bij uitstek het weten onderscheidt van waarheid en het gevestigde weten telkens opnieuw bevraagt, is er het besef en de ervaring dat ook de analyticus telkens opnieuw rouwarbeid moet doormaken: de gedroomde client moet sterven en plaats maken voor de reële client doorheen een symbolische bemiddeling. De analytische theorie zelf heeft haar eigen eindigheid — beperktheid te denken en bewaart een centrale plaats voor dat wat niet restloos toe te eigenen is. Telkens opnieuw impliceert het luisteren van de analyticus een acceptatie van de eigen mentale handicap. Het fenomeen “mentale handicap” is a.h.w. onze blinde vlek, die maakt dat wij éénogig een dode hoek in ons blikveld hebben.

In een brief van 28 december 1914 aan Frederik van Eeden, schrijft Freud (en dit is de derde passage in zijn oeuvre waar hij het woord zwakzinnig gebruikt): *«Sie [die Psychoanalyse] hat uns ferner gelehrt, dass unser Intellekt ein schächliches und abhängiges Ding ist, ein Spielball und Werkzeug unserer Triebneigungen und Affekte, dass wir uns alle scharfsinnig oder schwachsinnig gebärden müssen, je nachdem unsere Einstellungen und inneren Widerstände es gebieten.»* Net als Odysseus ontsnapte aan de éénogige reus — de cycloop —, zo kan je stellen dat de gehandicapte dezelfde list gebruikt om te ontsnappen aan éénogige blikken: hij vermomt zich als volgzaam schaap en noemt zichzelf “niemand”.

Nobody is perfect

Vanuit die ondraaglijke rouw van zijn ouders is de gehandicapte aangewezen op een identificatie met die melancholische positie: hij identificeert zich met wat verloren is zijnde het gedroomde ideaal of met de loutere fysiologische en genetisch geprogrammeerde fragiliteit. Hij wordt buitenstaander in de gestalte van engel of gevallen engel. Die positie ontnemt hem zijn libidinale lichaam en dus zowel zijn leven als zijn dood. De pendant daarvan is echter dat hij blijvend aangewezen is op iets of iemand die hem draagt.

Van hieruit wordt duidelijk waarom zoveel gehandicapten zich geniaal weten aan te passen aan en te modelleren naar wat van hen gevraagd wordt. Zij vullen a.h.w. het tekort bij de ander op als een soort van schadeloosstelling voor de ondraaglijke droefenis die ze teweeg gebracht hebben, waar mogelijk restaureren zij wat verloren is. De glimlach op het gezicht van de gene die vraagt is immers de mooiste beloning voor iemand die zich spiegelde in een droeve blik. De idiote glimlach is een stille getuige van zowel de angst

voor wat mogelijk is aan agressie volgen zal na de droefenis, als een imitatie van die gemiste bestaansmodus.

Zo is het misschien ook begrijpelijk dat de gehandicapte ook beantwoordt aan een vraag van de analyticus; namelijk die problematiek weer te geven waar de analyticus vanuit zijn eigen geschiedenis al te vertrouwd mee is en dus via projectieve identificatie de meeste affiniteit mee heeft. De "melancholische" positie impliceert immers een mengbeeld dat voorafgaat aan alle verschillende pathologische structuren — het is een soort psychopathologische nulgraad.

Eens de gehandicapte opgenomen wordt en dus gedragen wordt door de dynamiek van anderen zal blijken of de gehandicapte zich nestelt in die dynamiek van de ander, dan wel of deze dynamiek draagkrachtig genoeg is om project te worden.

Essentieel in dit proces is de ethische mogelijkheidsvoorwaarde dat die dynamiek van de ander zijn bron vindt in het eigen tekort en niet in het tekort van de gehandicapte.

M.a.w. dat allerlei spiegelverhoudingen teniet worden gedaan, dat de spiegel wordt gebroken zodat twee verschillende mensen mekaar oog in oog met gebroken stem kunnen aanspreken.

Dan verdwijnen de portretten en ontstaat er ruimte voor een *face to face*.

Ten uitgeleide, eindig ik met de slotpassage uit OE's *A Personal Matter*, wanneer Bird doorheen de aanvaarding van zijn gehandicapte baby en dus doorheen de aanvaarding van zijn eigen handicap, a.h.w. zelf herboren wordt; Bird wordt Rebirth.

«Hij wilde proberen de weerkaatsing van zijn gezicht in de pupillen van de baby te zien. De spiegel van de ogen van de baby was van een diep, helder grijs en begon wel een beeld te weerkaatsen, maar het was zo uiterst fijn dat Vogel niet kon zien of hij inderdaad een nieuw gezicht had.»
(p. 237)

Bibliografie

- ANZIEU, D. (1973): «La bisexualité dans l'auto-analyse de Freud», in *Nouvelle revue de psychoanalyse*, Nr. 7, pp. 179-191.
- CORBIN, R. (1989): *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding in Afrika*, Ambo, Baarn.
- DE NEUTER, P. (1994): «Ni ange, ni bête, ou: la nécessaire intrication des trois régistres du corps humain», in B. Feltz und D. Lanbert (Hrsg.), *Entre le corps et l'esprit*, Mardaga, Bruxelles, pp. 247-267
- FERENCZI, S. (1985): *Bausteine zur Psychoanalyse, Bd. IV, Gedenkartikel, Kritiken und Referate, Fragmente*, Ullstein Materialien, Frankfurt/M.
- FREUD, S. (1901): *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, GW BD.IV.

- FREUD, S. (1914): *Zur Einführung des Narzissmus*, GW Bd.X.
- FREUD, S. (1916): *Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit*, GW Bd.X.
- FREUD, S. (1919): *Das Unheimliche*, GW Bd.XII.
- FREUD, S. (1926): *Die Frage der Laienanalyse*, GW Bd.XIV.
- FREUD, S. (1927): *Die Zukunft einer Illusion*, GW Bd.XIV.
- FREUD, S. (1933): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW Bd.XV.
- FREUD, S. (1987): *Theoretisches. Vier Dokumente über den Fall «Nina R.»*, GW Nachtragsband.
- HEINEMANN, E. (1997): *Das Erbe der Sklaverei, eine ethnopschoanalytische Studie in Jamaika*, Fischer, Frankfurt/M.
- LEGENDRE, P. (1974): *Lamour du censeur, Essai sur l'ordre dogmatique*, Ed. du Seuil, Paris.
- LEGENDRE, P. (1985): *Leçons IV, L'inestimable object de la transmission, Etude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris.
- LEGENDRE, P. (1992): *Leçons VI, Les enfants du texte, Etude sur la fonction parentale des Etats*, Fayard, Paris.
- NEDERVEEN PIETERSE, J. (1990): *Wit over zwart: beelden van Afrika en zwarten in de Westerse populaire cultuur*, Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam.
- OE, K. (1969): *A personal matter*, Picador, London.
- QUENTEL, J.C. (1993): *L'enfant, Problèmes de genèse et d'histoire*, Ed. de Boeck, Bruxelles.
- SZONDI, L. (1980): *Die Triebentmischten*, Hans Huber, Bern.
- VANDENBROECK, P. (1987): *Over wilden en narren, boeren en bedelaars, Beeld van de andere, vertoog over het zelf*, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerpen.

De vlucht in het vergeten

Jan Deknudt*

Niet Freud, maar Schopenhauer is de grondlegger van de psychoanalyse. Dat is de provocerende stelling van Marcel Zentner in zijn boek: *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Freuds psychoanalyse is geenszins revolutionair, maar veeleer een verdere ontwikkeling van het radicaal vernieuwende denken van Schopenhauer. En verder is Freuds genie "beperkt" tot het voorzien van een nieuwe, aan de positivistische geest van zijn tijd aangepaste, terminologie voor de nieuwe ideeën van Schopenhauer, tot het synthetiseren van die ideeën tot een samenhangende theorie en tot het therapeutisch bruikbaar maken ervan.

Tot deze bevindingen komt Zentner op grond van een gedetailleerde en systematische studie, waarin hij achtereenvolgens de klinische theorie van Schopenhauer en Freud, hun persoonlijkheidsmodel, hun drifttheorie en zelfs hun cultuurfilosofie vergelijkt.

Wat de klinische theorie betreft, blijkt ook bij Schopenhauer, net als bij Freud, de verdringing de centrale plaats in te nemen, maar tussen andere elementen die men evenzeer ten onrechte altijd als verworvenheden van Freuds neurosenleer beschouwd heeft, zoals de conflicttheorie, de verdichtings- en verschuivingsmechanismen, de symptoomvorming, de notie van het primair ziektegewin, het weerstandsfenomeen en de betekenis van de vroege kindjaren voor het ontstaan van psychische stoornissen.

Uit de vergelijking van hun persoonlijkheidsmodel blijkt dat bij Schopenhauer, net als bij Freud, de lust als het zoeken naar onmiddellijke bevrediging de primaire en de waarneming van de realiteit de secundaire rol toegewezen krijgt, verder dat enerzijds de wil (het *Es*) en het daaraan beantwoordend door het lustprincipe beheerste primaire proces en anderzijds het intellect (het *Ik*) en het daaraan beantwoordend door het realiteitsprincipe beheerste secundaire proces niet evenwaardig naast elkaar bestaan, maar zo gestructureerd zijn dat de wil de "grond" en het innerlijk van de menselijke psyche uitmaakt, terwijl het intellect als de oppervlaktelaag ervan beschouwd wordt, en tenslotte dat er tussen de wil en het intellect diverse vormen van "wissel-spel", van dynamiek bestaan waarvoor Freud later de termen verdringing,

projectie, rationalisatie, negatie evenals de deze termen omspannende notie afweermechanismen bedacht en geïntroduceerd heeft.

Op stuk van de drifttheorie maakt Schopenhauer, net als Freud, niet alleen een onderscheid tussen Ik-driften en seksuele driften, die van nature tot conflicten aanleiding geven, maar ook tussen de levensdrift en de doodsdrift — zij het dan dat Schopenhauer deze beide laatste bij die ene wil tot leven onderbrengt die tegelijk agressief en destructief is, in tegenstelling tot Freud die ze als twee afzonderlijke driften behandelt.

Zelfs cultuurfilosofisch stelt Zentner opvallende affiniteiten tussen Schopenhauer en Freud vast. In de eerste plaats is het onbehagen in de cultuur bij beiden niet zozeer een gevolg van de onderdrukking van de seksuele drift door de cultuur, maar eerder terug te voeren tot de werkzaamheid van de drift zelf, vooral van de doodsdrift. In die zin zijn beiden vertegenwoordigers van een pessimistische cultuurfilosofie — een pessimisme dat op de premisse berust dat lust of gelukkig zijn geen positief, maar een negatief fenomeen is dat wezenlijk uit de afname van onlust bestaat. In de tweede plaats leunt ook Freuds visie op de religie, verwoord in *De toekomst van een illusie*, duidelijk bij Schopenhauers denken van de dood van God aan. Beiden gaan van de absurditeit van religieuze voorstellingen uit, maar stellen zich daarbij de vraag of deze niet noodzakelijk zijn om de “onwetende” en “kwaadaardige” massa in bedwang te houden, en of aan de andere kant de religie niet tezeer de wetenschappelijke vooruitgang en de emancipatie van de mens naar mondigheid afremt.

Deze vergelijkingen tussen Schopenhauers en Freuds denken leiden steeds opnieuw naar dezelfde en naar mijn gevoel ook juiste conclusie, dat de geschiedenis niet onpartijdig oordeelde toen ze aan Freud in plaats van aan Schopenhauer het vaderschap van de psychoanalyse toekende.

De vraag die zich op grond van die conclusie opdringt, is te weten hoe die overweldigende hoeveelheid affiniteiten in het denken van beide troonpretendenten, en de vaak verbazingwekkende precisie, waarmee Freud Schopenhauer “gereproduceerd” heeft, verklaard kunnen worden — gegeven de omstandigheid, dat Freud zelf uitdrukkelijk schrijft dat «de verregaande overeenstemmingen niet op zijn bekendheid met Schopenhauers filosofie teruggevoerd kunnen worden, die hij slechts zeer laat in het leven gelezen heeft». Zentner weerlegt deze uitspraak van Freud en laat op grond van een grote hoeveelheid feitenmateriaal zeer overtuigend zien dat reeds de jonge Freud bijzonder goed met de grondintuities van Schopenhauers denken vertrouwd was.

Deze vertrouwdheid blijkt allereerst uit Freuds slechts recentelijk onderzocht lidmaatschap van de *Leseverein der deutschen Studenten Wiens*, een radicale studentenorganisatie die zich van de heersende burgerlijke en liberale waarden van die tijd wilde emanciperen en zich daarvoor ideologisch op de filosofie van Nietzsche, maar vooral op die van Schopenhauer beriep. Belangrijk in deze context is verder Freuds kennis van het werk van Th. Meynert, een Schopenhaueriaan in hart en nieren, die, aansluitend bij Schopenhauers onder-

scheid tussen de “primaire” wil en het secundair intellect, zijn theorie van het primair en secundair Ik ontwikkeld heeft, dat model heeft gestaan voor Freuds theorie van het primair en secundair proces en bovendien opvallende overeenkomsten vertoont met J. Lacans onderscheid tussen het «je» en het «moi». Ook de bestseller uit de jaren '70 van E. von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten* die volgens de auteur zelf zijn succes aan Schopenhauer te danken had, heeft in ruime mate tot Freuds kennis van Schopenhauer bijgedragen: hij heeft dat werk niet alleen grondig verwerkt, maar citeert er bovendien in *De droomduiding* meermaals uit. En tenslotte — ik moet mij beperken — bestaat er geen twijfel over dat verschillende leerlingen van Freud, met name O. Rank, V. Tausk, H. Sachs en R. Hitschmann, grote kenners van Schopenhauers denken waren, waardoor ook Freud zelf er van 1910 tot 1920 voortdurend mee geconfronteerd was — uitgerekend in de periode dat zijn grote theoretische werken tot stand kwamen.

Op basis van dit feitenmateriaal poneert Zentner de stelling dat, afgezien van enkele specifieke gevallen, waarbij een *directe overname* van Schopenhauer door Freud niet uitgesloten kan worden, Schopenhauers grondgedachten voornamelijk op een *indirecte manier*, dit wil zeggen *langs cryptomnestische weg* in het werk van Freud terecht gekomen zijn. Deze herinneringspsychologische vakterm betekent concreet dat Freud zijn grondige kennis van Schopenhauer nadien opnieuw “vergeten” is, maar slechts in zoverre hij ze later met zijn eigen observaties en ideeën organisch verbonden opnieuw kon “reproduceren”. Deze stelling lijkt zeer aannemelijk, vooral omdat Freud zelf deze verklaring gesuggereerd heeft door, enigszins in tegenspraak met zijn eerder geciteerde uitspraak, toe te geven dat hij «er met betrekking tot de omvang van zijn lectuur in vroegere jaren nooit zeker kan van zijn, of zijn zogenaamde nieuwe creatie geen prestatie van cryptomnesie geweest is»!

Nu is Zentner uiteraard niet de enige en zeker niet de eerste die op de diepgrijpende verwantschappen tussen Schopenhauers en Freuds denken gewezen heeft. Vele anderen, waaronder O. Rank, L. Marcuse, de Duitse filosoof O. Marquard, H. Ellenberger, Th. Mann, R. Safranski, maar ook Freud zelf, zijn hem daarin voorgedaan. Al deze studies schieten volgens hem echter in twee opzichten tekort. In de eerste plaats omdat ze te speculatief zijn. En in de tweede plaats omdat ze slechts geïsoleerde samenhangen tussen Schopenhauer en Freud verkend hebben en de totaliteit van Schopenhauers constitutionele bijdrage tot de psychoanalyse niet systematisch in kaart gebracht hebben. Deze studies waren daartoe overigens ook niet in staat, omdat ze niet alleen niet konden beschikken over zeer belangrijk tekstmateriaal van het Schopenhauer-archief, dat zich op dat ogenblik nog in de toenmalige D.D.R. bevond en door Zentner zelf na de val van de Berlijnse muur toegankelijk gemaakt werd, maar al evenmin beschikten over Schopenhauers respectievelijk in 1985 en 1990 nieuw uitgegeven *Handschriftliche Nachlass* en *Vorlesungen*. Het door Zentner ontsloten en getranscribeerde tekstmateriaal omvat niet alleen manuscripten van Schopenhauer zelf, maar ook teksten en gedich-

ten van de psychiatrische patiënten aan hem. Op grond van dat materiaal heeft hij in het eerste hoofdstuk van zijn boek Schopenhauers vroegtijdige ontmoeting met de patiënten en de psychiatrie van de Berlijnse Charité gereconstrueerd — een ontmoeting die van het allergrootste belang is, niet alleen voor diegenen, die werkelijk in de “oorsprong” van “Freuds” klinische verdringingstheorie en van de psychoanalyse in het algemeen geïnteresseerd zijn, maar ook omdat ze thema's en ideeën bevat, zoals het medelijden en de ascese, die vooruitgrijpen op en bepalend geweest zijn voor de ethiek van zijn hoofdwerk. Vanuit die ervaringen met “zijn” psychiatrische patiënten is de 26-jarige Schopenhauer in 1814 zijn klinische theorie van de waanzin beginnen ontwikkelen die hij pas in 1844 zal weten te voltooiën. Zentner wijst er nadrukkelijk op dat die theorie zelf en haar genese bovendien slechts adequaat geformuleerd kunnen worden, wanneer men zich niet uitsluitend op Schopenhauers hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* baseert, zoals tot dan toe gebruikelijk was, ook in voornoemde studies, maar ook op zijn recentelijk heruitgegeven *Handschriftliche Nachlass* en zijn *Vorlesungen*, waarin evenzeer zeer belangrijke aanvullingen op zijn klinische theorie van de waanzin en haar ontwikkeling terug te vinden zijn.

Het is nog maar zeer de vraag of men zich na dit opmerkelijke boek van Zentner nog met de psychoanalyse zou mogen bezig houden, zonder voorafgaandelijk grondig Schopenhauer te hebben bestudeerd. Mij heeft het in ieder geval duidelijk gemaakt dat de waardemeter voor de beoordeling van Freuds «originaliteit en oorspronkelijkheid» niet in de psychologie van zijn tijd gezocht moet worden (die overigens als zelfstandige discipline nog maar nauwelijks bestond), maar uitgerekend in dat gebied waarvan die psychologie zich langzaam begon te “emanciperen”, met name in de filosofie en vooral in de door Schopenhauer vertegenwoordigde filosofie van het onbewuste, waarmee reeds de jonge Freud bijzonder goed vertrouwd was!

Annonces Aankondigingen

Nous attirons l'attention des lecteurs sur les publications suivantes de nos membres:

Wij wijzen onze lezers op volgende publicaties van onze leden:

Firmin ASMA, *Pen of Penis bij Marnix Gijsen*, Antwerpen, Uitg. C. de Vries-Brouwers, 1996, 336 p.

Jozef CORVELEYN en Philippe VAN HAUTE (red.), *Mimesis en creativiteit in de psychose*, Leuven, Uitg. Garant, 1996, 149 p.

Gaston CLUCKERS en Jan CAMBIEN (red.), *Het externe en het interne gezin. Psychoanalytische ervaringen met het gezin*. Leuven, Uitg. Garant, 1997, 146 p.

René DEVISCH et Claude BRODEUR, *Forces et signes. Regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka*. Paris, Editions des Archives contemporaines, 1996, 422 p.

Jean FLORENCE, *Art et thérapie, liaison dangereuse?*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1997, 170 p.

Nathalie KOK en Kees NUIJTEN, *In dialoog met Lacan* (teksten van o.a. Antoine Vergote, Rudolf Bernet, Philippe Van haute, Paul Moyaert), Amsterdam, Boom, 1996, 244 p.

Antoine VERGOTE, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Paris, Editions du Cerf, 1997, 278 p.

Les thèmes des numéros 12 et 13 de Psychoanalyse seront respectivement «la Violence» et «Psychanalyse et Institution». Nous invitons les auteurs à nous envoyer leurs articles avant le mois de novembre.

De geplande **thema's van de nummers 12 en 13** van *Psychoanalyse* zijn respectievelijk «het Geweld» en «Psychoanalyse en Institutie». Teksten worden ingewacht vóór eind november.