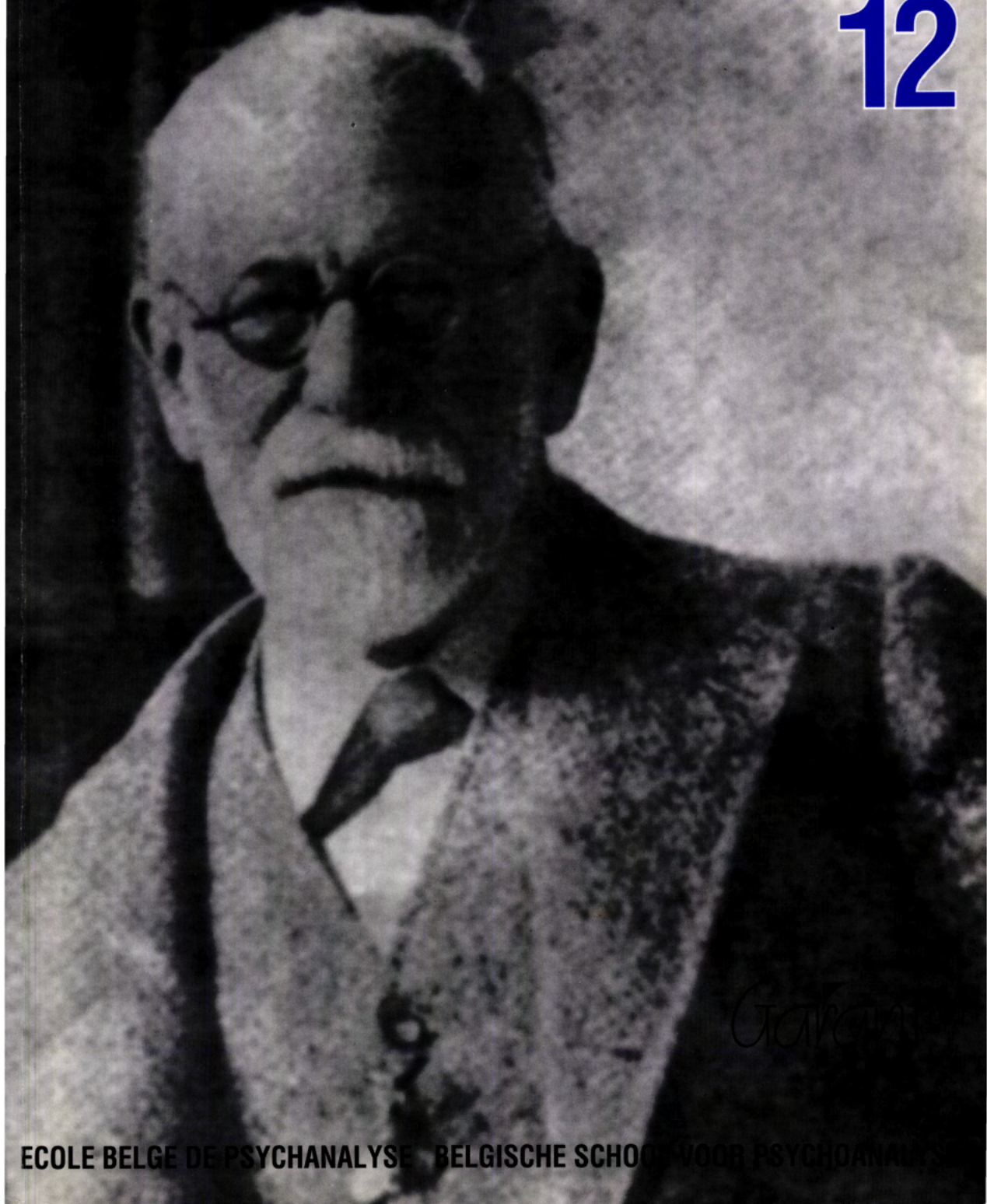


PSYCHOANALYSE

12



Garak

PSYCHOANALYSE

Revue de l'Ecole Belge
de Psychanalyse

Paraît une fois l'an

Tijdschrift van de Belgische
School voor Psychoanalyse

Verschijnt één maal per jaar

Direction

Bernard ROBINSON - Johan DE GROEF

Directie

Conseil de rédaction

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

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 kopies 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, publicatiedatum 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.

83, Tiensesteenweg

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.

© 1998

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 90-5350-787-6

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

PSYCHOANALYSE 12

1998

Contenu - Inhoud

Editorial	5
Editoriaal	9
Herman Theo Piron 1927-1997 <i>Johan De Groef</i>	13
Herman Théo Piron 1927-1997 <i>Johan De Groef</i>	17
Psychoanalyse en geweld – Allocutie aan de studiedag van de BSPa op 25 april 1997 <i>Jaak Le Roy</i>	21
Psychopathologie van het geweld: agressief vermomde en vervormde libido «private» <i>Antoine Vergote</i>	25
De oorverdovende lichtheid van adolescentair geweld <i>Lut Derijdt</i>	43
«Tout est à refaire» – La violence à Kinshasa est l'institution en négatif <i>René Devisch</i>	59
Confidentialiteit en meldingsplicht in de psychotherapie <i>Jan Cambien</i>	85
La rencontre du réel dans le handicap <i>Monique Schneider</i>	99

Het probleem van «false memories»: de rol van suggestie <i>Joost Hutsebaut</i>	111
La <i>Versagung</i> et la «perte de réalité» <i>Tania Rivera et Mauricio Garcia</i>	131
Het «sujet trouvé» – Interpreteren en subjectiviteit <i>Michel Thys</i>	153
Histoire et sujet: dialogue entre Bernard Robinson et Michel Legrand <i>Bernard Robinson</i>	169
Approche biographique, socio-analyse et psychanalyse <i>Michel Legrand</i>	177
Art et thérapie: liaison dangereuse – Entretien avec Jean-Noël Lavianne <i>Jean Florence</i>	185
Psychanalyse et sublimation – Entretien avec Philippe Van Haute <i>Antoine Vergote</i>	207
Psychoanalyse: voer voor historici? <i>Jozef Corveleyn</i>	217
Note de lecture <i>Joachim Nahl</i>	227

Editorial

En quoi le psychanalyste est-il lui aussi confronté à un phénomène humain fondamental : la violence ? Comment l'aborde-t-il ? A première vue on pourrait croire qu'il s'en éloigne, replié dans l'intimité tranquille du cabinet de consultation, et qu'il ne perçoit les échos de la violence humaine que de loin, à travers le contenu superficiel des associations libres des analysants, ou, comme chacun, à travers les médias et les événements accidentels de la vie.

Nous voulons témoigner qu'il n'en est rien et que de diverses façons il est interpellé directement par ce qui fonde psychologiquement la violence. Ce numéro s'ouvre sur les traces d'un colloque sur *Psychanalyse et Violence*. J. Le Roy, L. De Rijdt, et A. Vergote, entre autres, y ont apporté leur contribution.

En 1915, dit Jones, «*au point de vue politique, Freud n'était ni plus ni moins perspicace que les autres hommes. Il suivait le cours des événements sans s'y intéresser particulièrement, à moins toutefois qu'ils ne gênassent ses travaux. C'est ce qui advint pour la première fois en 1914.*»¹ Pris dans le tourbillon de ce temps de guerre, Freud est poussé à écrire un texte sur la guerre et la mort : *Actuelles sur la guerre et la mort*². Dans la foulée de *Totem et Tabou*, il essaye de comprendre et d'expliquer tant de déchaînements cruels et brutaux afin d'atténuer la déception et la désillusion de ses contemporains. En effet, dit-il, la civilisation exige de nous de renoncer à nos penchants primitifs, et nous espérons en contrepartie obtenir la paix et la tranquillité dans un lien social fait d'amour déssexualisé. Confiants en cette union des peuples de la culture, les hommes croyaient pouvoir jouir des bienfaits de la communauté. Comment ne pas s'étonner alors que chez l'homme cultivé le mal réapparaisse avec une telle violence dans les guerres, les luttes fratricides, le nettoyage ethnique ? Renaat Devisch, en ethnologue témoin, nous montre cette résurgence dans des conditions politiques particulières.

1. *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, tome 2, PUF, 1979, p. 179.

2. Traduit dans *Œuvres complètes*, volume XIII, PUF, 1988, pp. 127-155.

En réalité, la culture n'a pas extirpé le mal. L'investigation psychanalytique montre, au contraire, «*que l'essence la plus profonde de l'homme consiste en motions pulsionnelles qui, de nature élémentaire, sont de même espèce chez tous les hommes et ont pour but la satisfaction de certains besoins originels. Ces motions pulsionnelles ne sont en soi ni bonnes ni mauvaises. Nous les classons comme telles, elles et leurs manifestations, en fonction de leur relation aux besoins et aux exigences de la communauté humaine. Il est admis que toutes les motions qui sont prohibées par la société comme étant mauvaises - prenons pour les vicarier les motions égoïstes et les cruelles - se trouvent au nombre de ces motions primitives.*»³

Le psychisme naît de l'antagonisme pulsionnel et de son rapport à la Loi spécifiquement humaine. Le sujet en est le produit autant que le producteur. Par la parole singulière en libre association, le psychanalyste est mis en contact avec cette naissance autoconstitutive permanente du psychisme individuel. Dans le transfert, il est pris lui-même dans les aléas de l'histoire de cette naissance sans fin. Si l'homme désire, c'est bien parce qu'il a été sidéré. Cette sidération, dont l'art témoigne, est le passage violent nécessaire à l'humanisation. L'adaptation, chère aux psychologues, est violente pour le psychisme. Toute éducation est nécessairement une coercition pour le sujet en train d'émerger, coercition dont l'enfant, le Moi, ne peut qu'être complice. C'est ce qui fait son malheur : il est complice de l'idéal qu'on lui impose. Toute morale est violence pour le psychisme, même celle qu'on se donne à soi-même. Au-delà du plaisir et de l'amour le sujet se prive lui-même, se refuse ou se frustre ; c'est ainsi qu'il (se) constitue une réalité singulière, la réalité psychique. C'est ce dont parlent ici T. Rivera et M. Garcia. L'autre y est toujours inscrit. Monique Schneider indique les effets de cette aliénation radicale dans la rencontre avec le handicap mental, comme le livre de E. Heinemann et J. De Groef dont nous donnons un aperçu.

Le travail de la cure elle-même comporte donc aussi une certaine violence, même si le dispositif est conçu de telle sorte que cela se passe à doses homéopathiques. A propos de la dynamique psychique, Freud parlait souvent en termes de guerre ; quand il parle du transfert, il parle aussi en termes de domptage ou de chirurgie. Pour éviter les impasses de la suggestion ou la violence de l'interprétation sauvage, il faut pour le moins une théorie et une éthique. Les articles de J. Cambien, de M. Thys et de J. Hutsebaut témoignent de ce travail incessant du psychanalyste.

C'est dire que la vie et l'humanisation, dans n'importe quelle culture, imposent au psychisme une exigence de travail telle qu'elles ne laissent comme issues que les voies de la pathologie et celles de la sublimation. Au-delà de l'adaptation, ce sont les voies de la sublimation que cherchent tous les psychothérapeutes avec leurs patients. Ce sont les voies de la sublimation que cherchent toutes les démarches artistiques. Michel Legrand suggère que le récit

3. *Op. cit.*, p. 134.

autobiographique est une autre voie que celle de la psychanalyse. Jean Florence montre la limite de l'art-thérapie. Et Antoine Vergote tente de faire avancer la métapsychologie de la sublimation en réinterrogeant certains concepts fondamentaux de Freud. Ils ont chacun développé leurs idées dans un livre récent. Nous les avons rencontrés pour vous.

Bernard Robinson
18, chaussée de Verviers
4910 Theux

Editoriaal

Op welke manier wordt de psychoanalyticus geconfronteerd met zo'n fundamenteel menselijk verschijnsel als het geweld? Hoe pakt hij dit fenomeen aan? Op het eerste gezicht zou men kunnen denken dat hij er zich afzijdig van houdt – teruggeplooid op de gezellige intimiteit van zijn spreekkamer – en dat hij de echo's van het menselijk geweld slechts van verre – via de oppervlakkige inhouden van de vrije associaties van de analysanten of zoals iedereen via de media en de toevallige gebeurtenissen van het leven – opmerkt.

Wij willen getuigen dat dit niet het geval is. De psychoanalyticus wordt immers op verschillende manieren rechtstreeks geïnterpelleerd door wat psychologisch aan de basis ligt van het geweld. Dit nummer begint met enkele teksten van het colloquium *Psychoanalyse en geweld*: o.a. de bijdragen van J. Le Roy, L. De Rijdt en A. Vergote.

In 1915, zegt Jones, «*in politiek opzicht was Freud niet meer of niet minder scherpzinnig dan om het even wie. Hij was wel op de hoogte van de verschillende gebeurtenissen, maar hij had er geen bijzondere interesse voor tenzij ze hem bij zijn werk zouden kunnen hinderen. Dat overkwam hem voor het eerst in 1914.*»¹ In beslag genomen door de maalstroom van deze oorlogstijd, wordt Freud er toe gedreven om een tekst over oorlog en dood te schrijven: *Actuele beschouwingen over oorlog en dood*². In het spoor van *Totem en Taboe* probeert hij de wrede en brutale uitbarstingen van geweld te begrijpen en te verklaren om de teleurstelling en de ontgoocheling van zijn tijdgenoten te verzachten. Volgens hem eist de beschaving dat wij verzaken aan onze primitieve neigingen en hopen wij in ruil daarvoor vrede en rust te bereiken in een sociale band die gebaseerd is op gedeseksualiseerde liefde. Betrouwend op deze vereniging van cultuurvolkeren, geloofden de mensen te kunnen genieten van de weldaden van de gemeenschap. Is het dan ook niet verbazingwekkend dat bij de beschaafde mens het kwaad met zo'n geweld opnieuw ver-

1. Jones E., *Sigmund Freud. Life and Work*. Volume 2, p. 189, London, The Hogarth Press, 1974.

2. Freud S., GW X, pp. 324-355.

schijnt in oorlogen, broedertwisten of etnische zuiveringen? Renaat Devisch, als etnoloog getuige, toont ons dit opnieuw tevoorschijn komen van geweld in politiek bijzondere omstandigheden.

In werkelijkheid heeft de cultuur het kwaad niet uitgeroeid. Psychoanalytisch onderzoek geeft integendeel aan *«dat de meest basale essentie van de mens bestaat uit drifttendenzen die, van nature gelijksoortig zijn bij alle mensen en tot doel hebben om bepaalde basisbehoeften te bevredigen. Die drifttendenzen zijn in se noch goed noch slecht. Wij klasseren ze zowel als zodanig als in hun manifestaties, in functie van hun relatie tot de behoeften en de eisen van de menselijke gemeenschap. Men is het erover eens dat alle tendenzen die verboden zijn door de gemeenschap als zijnde slecht – bijvoorbeeld de egoïstische en gruwelijke tendenzen – deel uitmaken van die primitieve tendenzen.»*³

Het psychisme ontstaat uit de driftmatige tegenstelling en zijn verhouding tot de specifiek menselijke Wet. Het subject is er zowel het product als de producent van. Door het persoonlijke spreken in de vrije associatie wordt de psychoanalyticus in contact gebracht met deze permanent zelfconstituerende geboorte van het individueel psychisme. In de overdracht is de analyticus zelf opgenomen in de wederwaardigheden van de geschiedenis van deze eindeloze geboorte. Als de mens verlangt, dan is dat juist doordat hij geschokt is geworden. Deze schok, waarvan de kunst getuigt, is de noodzakelijk gewelddadige overgang naar de beschaving. De aanpassing, waaraan psychologen zo gehecht zijn, is gewelddadig voor het psychisme. Opvoeding is altijd noodzakelijkerwijze een dwang voor het subject in wording; dwang waaraan het kind, het Ik niet anders dan medeplichtig kan zijn. Dat is zijn ongeluk: hij is medeplichtig aan het ideaal dat men hem oplegt. Alle moraal impliceert geweld voor het psychisme, zelfs die welke men zichzelf oplegt. Jenseits van plezier en liefde ontzegt het subject zichzelf, weigert of frusteert het zichzelf; op die manier vormt hij een eigen werkelijkheid, een psychische realiteit, waarover T. Rivera en M. Garcia het hebben. De ander is er altijd ingeschreven. Monique Schneider geeft de gevolgen aan van die radicale vervreemding in de ontmoeting met de mentale handicap, net zoals het boek van E. Heinemann en J. De Groef waarvan we een bespreking geven.

De arbeid van de kuur zelf impliceert ook een zeker geweld, zelfs als het kader zo is opgevat dat dit met homeopathische dosissen gebeurt. M.b.t. de psychische dynamiek sprak Freud dikwijls in oorlogstermen; als hij over transfert sprak deed hij dat ook in termen van «temmen» of «opereren». Om de impasses van de suggestie of het geweld van de wilde interpretatie te vermijden, moet men minstens een theorie en een ethiek hebben. De artikelen van J. Cambien, M. Thys en J. Hutsebaut getuigen van deze onophoudelijke arbeid van de analyticus.

Dat wil zeggen dat het leven en de beschaving, in om het even welke cultuur, het psychisme dermate opvorderen dat zij slechts twee mogelijkheden laten,

3. *Op. cit.*, pp. 331-332.

namelijk de wegen van de pathologie of die van de sublimatie. Meer dan aanpassing, zoeken psychotherapeuten met hun patiënten sublimatiemogelijkheden. Het zijn de sublimatiemogelijkheden die elke artistieke ontwikkeling zoekt. Michel Legrand suggereert dat het autobiografisch verhaal een andere weg biedt dan de psychoanalyse. Jean Florence geeft de grens aan van kunsttherapie. Antoon Vergote poogt de metapsychologie van de sublimatie te verdiepen doorheen een herbevraging van sommige fundamentele concepten van Freud. Alle drie hebben hun ideeën ontwikkeld in een recent verschenen boek. Alle drie waren tegast voor een vraaggesprek.

Bernard Robinson
18, chaussée de Verviers
4910 Theux



Herman Theo Piron 1927-1997

Johan De Groef

«Aus unendlichen Sehnsüchten steigen
endliche Taten, wie schwache Fontänen»
R.M. Rilke

Herman Theo Piron werd – als tweede van drie jongens – geboren te Aalst op 23 december 1927. Zijn vader was een hardwerkende postbeambte met kunstminnende aspiraties en moeder was de dragende en inspirerende opvoedingsfiguur.

Na zijn humaniorastudies te Aalst, ging Herman naar Leuven. Hij koos voor geneeskunde. In de doctoraatsjaren raakte hij bevriend met o.a. Jacques Schotte. Meegevoerd in diens hooggestemde fascinatie voor *L'animal en proie au langage*, kiest Herman uiteindelijk voor een specialisatie psychiatrie en psychoanalyse. Het behalen van een licentie in de psychologie (Piron, 1956) was voor hem een betekenisvolle tussenstap: in zijn bijdrage tot de studie van de Kuder-belangstellingstest is reeds latent zijn eigenlijke fascinatie voor het verlangen werkzaam. In die vroege vijftiger jaren was er in Leuven een groeiende belangstelling voor de fenomenologie; meegenomen in het «antropopsychiatrisch-pathoanalytische project in statu nascendi» van zijn vriend Jacques Schotte volgde Herman lessen kunstfilosofie van Maldiney in Gent en de gastcolleges van Buytendijk in Leuven. Deze figuur boeide hem dermate dat Herman ook een bijdrage schreef in *Rencontre/Encounter/Begegnung*. (Piron, 1957): een feestbundel voor Buytendijk.

Na zijn geneeskundestudies en vanuit die typisch toenmalige Leuvense menswetenschappelijke cultuur, trok Herman voor zijn psychiatriespecialisatie naar Utrecht bij Professor Rümke. Hij behield voor zijn meester-clinicus een grote bewondering en maakte diens goede raad aan studenten tot een persoonlijke deugd: «Hoe eerlijker, hoe preciezer gij met uzelf bent omgegaan, des te beter zijt gij voorbereid de psychisch gestoorde mens te begrijpen....en... nader de psychisch gestoorde mens altijd, onder alle omstandigheden, zoals gij een gewoon mens zoudt benaderen.» (Rümke, 1971)

Hij sluit zijn psychiatriestudies bij Rümke af met een in menig opzicht opmerkelijke dissertatie: *James Ensor. Een psychoanalytische studie*. In deze enkele jaren later gepubliceerde studie wordt een poging gedaan om «de psychoana-

lytische methode toe te passen op het werk en het bestaan van de kunstenaar James Sydney Ensor. Aanleiding hiertoe waren ten eerste, het op 33-jarige leeftijd plotselinge afnemen van Ensors artistieke creativiteit; ten tweede, de periëden van een oeuvre dat aan de taal van de schilderkunst een reeks nieuwe stijlfiguren heeft toegevoegd. Zowel de analyse van de beelden van de jeugdherinneringen, als de analyse van de vermommingen eigen aan de Ik-functie, leveren een voorlopige inventaris op van de operationele imagerie, van de op metaforisch-metonymische wijze te lezen vormtaal van Ensors oeuvre. Tegen deze achtergrond worden niet zozeer de inhoud als wel de formele stylistische kenmerken en hun evolutie in 3 fasen, in hun organisch verband met het centrale fantasma beschreven. De tijd der creativiteit is in zijn fasisch verloop een herhaling van de momenten die het fantasma structureren.» Vanuit een grondige studie van de doeken en de vele etsen en tekeningen – toen nog niet-gecatalogeerd gestockeerd in kartonnen dozen in het Antwerpse Museum voor Schone Kunsten – articuleert Herman zijn fundamentele thesis dat «het werkelijke drama zich niet afspeelt in de zogenaamde realiteit, maar dat de werkelijkheid elders dient gezocht te worden. De stijlanalyse van Ensors existentie reveleert de fantasmatische werkelijkheid van de dubbelganger en haar verhouding tot de fantasmata van het vaderschap, de oorsprong van het eigen bestaan en de autocreatie.» (Piron, 1968)

Herman raakt niet uitgekeken op kunst en ontplooit zich tot een gepassioneerde en fijnzinnig verzamelaar: André Malraux kwam zo eens te laat voor de koop van een Japans schilderij en mocht zich tevreden stellen met een foto ervan voor zijn «*Musée Imaginaire*». Marijnissen vraagt Herman om een bijdrage over Hieronymus Bosch. Hoe langer hoe meer raakt hij geboeid door Oosterse kunst en later Oosterse levenskunst. Hij ontwikkelt oog en oor voor wat bezielend is; de artistieke schepping evenals de geesteskracht in het menselijk leven in het algemeen.

Tijdens zijn specialisatie psychiatrie begon Herman ook zijn leeranalyse bij Westerman Holstijn: de wat eigenzinnige figuur en medeoprichter van het Nederlandse Genootschap voor Psychoanalyse.

In 1954 is Herman samen met o.a. J. Lacan, J. Schotte, S. Leclair, Fr. Perrier, G. Pankow te gast bij de beroemde fenomenologische psychiater en psychoanalyticus L. Binswanger. In 1956-1957 is Herman samen met o.a. Jacques Schotte en Antoon Vergote getuige van het *moment fécond* van de Franse psychoanalyse: de oprichting van de Société Française de Psychanalyse met Lacan, Lagache, Dolto e.a. en haar uitgave van het tijdschrift *La Psychanalyse*. Hij volgt nog een complementaire psychiatrische vorming aan het Hôpital Sainte-Anne te Parijs.

Na zijn Hollandse en Parijse Wander- en Bildungsjahre vestigt hij zich in Antwerpen en bouwt hij er een privépraktijk uit als psychoanalyticus. Snel wordt hij op dat terrein een klinische referentie. Onder bescherming van een Ganeshabeeld op de schouw – de Indische godheid van wijsheid en geluk

voorgesteld als een klein dik wezen, half mens, half olifant – beoefent Herman de luisterkunst om een ander de kans te geven «zich uit te spreken en zich te bepalen ten aanzien van de waarheid. Psychoanalyse kan leiden tot een genezing, maar niet tot een genezing die men verwacht en zij kan dit maar doen in de mate waarin men zich met deze genezing helemaal niet bezighoudt en zich deze genezing niet tot doel stelt» (Piron, s.d.)

Hoewel hij van in den beginne betrokken was bij de preliminaire gesprekken ter oprichting van de Belgische School voor Psychoanalyse, mist hij toch het moment van de eigenlijke stichting in 1964. Kort daarop sluit hij (opnieuw) aan om vanaf dan blijvend een dragende en vormende figuur te blijven voor vele analysanden en analytici. Zijn eigen leermeesters indachtig ligt hem de vorming van jonge analytici nauw aan het hart. Samen met Huber en Vergote schrijft hij de eerste Nederlandstalige oorspronkelijke inleiding tot de *Psychoanalyse, wetenschap van de mens* (Piron, 1966); zowel zijn metapsychologische als klinische opstellen blinken uit qua helderheid en gevatheid. Doorheen de jaren begeleidt hij heel wat klinische seminaries en geeft hij bovenop een zeer drukke praktijk nog heel wat supervisie. Samen met zijn vriend Remi Mens sticht hij in 1968 een consultantsbureau in Antwerpen waaruit later de dienst Tele-onthaal zal groeien. Jarenlang blijft hij adviseur en voorzitter van de Raad van Bestuur.

Met een hem kenmerkende eigenzinnigheid en trouw aan zichzelf en zijn roeping beweegt Herman zich eerder in de marge van het georganiseerde groepsleven. «Het psychoanalytisch perspectief laat geen ruimte bestaan voor een samenleving, waarin men zich behaaglijk voelt en zij heeft de duale relatievorm gerelegeerd naar het terrein der pre-oedipale wensdromen.» (Piron, 1973)

Vrees voor al te veel institutionele beslommeringen en bovenal zijn klinische beroepsfierheid doen Herman uiteindelijk afzien van een benoeming in 1973 tot hoogleraar psychiatrie aan de U.I.A.

Zijn roeping volgend geeft hij verder onophoudelijk gestalte aan dat onmogelijk beroep van psychoanalyticus dat streeft naar een wijsheid die ons moet toelaten ons leven in te richten (Piron, 1966). Wijsheid in alle bescheidenheid die ingebed is in een integer contact dat het juiste midden houdt tussen afstand en nabijheid, is het ook die Herman toelaat zijn veel te vroeg en herhaaldelijk ziekworden te dragen. «Et ne faut-il pas croire enfin qu'un peu de cette rare liqueur qui s'appelle la tendresse humaine ne soit à l'origine de ce sentiment que nous avons vainement essayé de décrire et ne soit capable de faire disparaître en bonne partie l'angoisse «de ne pouvoir échapper à son destin, ni à la dure nécessité de la mort et de se trouver seul dans un univers incompréhensible».

«Maar kunnen wij zonder totem en taboe of zonder mythen?» (Piron, 1990) Vragen over religie en bedenkingen over «vadertje tijd, eindigheid en eeuwigheid» hielden Herman bezig maar kwamen enkel onder intimi ter sprake.

Gelovig meegaand in heilzame en rituele woorden gesproken door familie en vrienden, omgeven door een tedere oosterse stilte is Herman Theo Piron op 24 maart 1997 overleden te Gooreind. Op zijn vraag werd hij kerkelijk begraven. Tijdens de uitvaartliturgie op Paaszaterdag 29 maart '97 in de St- Laurentiuskerk hield zijn vriend Remi Mens de Homilie waarin hij een intiem beeld schetste van een lieve en integere mens (Mens, 1997).

Met het overlijden van Dr. Herman Theo Piron verliest de Belgische School voor Psychoanalyse één van haar dragende figuren en een waar analyticus.

Johan De Groef
Zennelaan 35,
1800 Vilvoorde

Bibliografie

- MENS, R., H.T. PIRON. Homilietekst S. Laurentius 29.4.97, in: *Mededelingen/Communications. BSP/EBP*, nr. 21, 1997.
- PIRON, H., *Bijdrage tot de studie van de belangstellingstest: de Kuder preference record en zijn bruikbaarheid voor retoricastudenten en eerstejaars-universiteitsstudenten*. Onuitgegeven Licentieverhandeling. Psychologie, K.U.Leuven, 1956.
- PIRON, H., «Essai de description d'un sentiment qui n'existe pas», in: *Rencontre/Encounter/Begegnung. Contributions à une psychologie humaine dédiées au prof. F.J.J. Buytendijk*. Spectrum, Utrecht – Antwerpen, 1957, 520 p.
- PIRON, H., *Ensor. Een psychoanalytische studie*. De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen, 1968, 152 p.
- PIRON, H., «Over de psychoanalytische interpretatie van Hieronymus Bosch», in: Marijnissen R.H. e.a., *Jheronimus Bosch*. Brussel, 1972.
- HUBER, W., PIRON, H.T. en VERGOTE, A., *Psychoanalyse. Wetenschap van de mens*. De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen, 1966, 252 p.
[Ce livre a paru en français sous le titre: *La psychanalyse, science de l'homme*, Ed. Ch. Dessart, Bruxelles, 1966.]
- PIRON, H., «Een plus een is drie», in: *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 1973, pp. 5 – 17.
- PIRON, H., «Wat heet vragen», in: *Hallo. Informatieblad van de Vlaamse tele-onthaal en de Nederlandse telefonische hulpdiensten*. 1978, jrg. 1, nr. 3, pp. 2-10.
- PIRON, H., «Totem und Tabu revisited», in: *Psychoanalytisch Forum*. 1990, jrg. 8 nr. 2, pp. 7-27.
- PIRON, H., *Over het Nationaal Verbruik van de Psycho-analyse*, s.d., 3p.
- RÜMKE, H.C., *Psychiatrie. Deel I. Inleiding*, Scheltema & Holkema, Amsterdam/ Haarlem, 1971, p. 18.



Herman Théo Piron 1927-1997*

Johan De Groef

«Aus unendlichen Sehnsüchten steigen
endliche Taten, wie schwache Fontänen»
R.M. Rilke

Herman Théo Piron, deuxième de trois garçons, naquit à Alost le 23 décembre 1927. Son père était un employé des postes zélé, aimant les arts, sa mère était la figure éducative porteuse et inspiratrice.

Après avoir terminé ses humanités à Alost, Herman poursuivit ses études à Louvain. Au cours de ses années de doctorat, il se lia d'amitié avec Jacques Schotte entre autres. Entraîné par ce dernier dans sa fascination exaltée pour *L'animal en proie au langage*, il choisit finalement de se spécialiser en psychiatrie et en psychanalyse. L'obtention d'une licence en psychologie (Piron, 1956) fut pour lui un moment charnière riche de sens : dans sa contribution à l'étude du test d'intérêts de Kuder, sa véritable fascination pour la question du désir est déjà à l'oeuvre de façon latente.

Au début des années 50 se développait à Louvain un intérêt croissant pour la phénoménologie ; emporté dans le «projet anthropopsychiatrique-pathoanalytique *in statu nascendi*» de son ami Jacques Schotte, Herman suivit les cours de Maldiney en philosophie de l'art à Gand et, à Louvain, ceux de Buytendijk, alors professeur invité. Cette personnalité captivait à ce point Herman qu'il apporta sa contribution à *Rencontre/Encounter/Begegnung*, (Piron, 1957), un recueil d'hommage à Buytendijk.

Après ses études de médecine et nourri donc de la culture humaniste louvaniste typique de l'époque, Herman partit poursuivre sa spécialisation en psychiatrie à Utrecht, chez le professeur Rümke. Il a toujours gardé une grande admiration pour son maître clinicien et avait fait sien le bon conseil que celui-ci donnait aux étudiants : «Plus vous serez honnêtes et rigoureux dans votre rapport à vous-mêmes, mieux vous serez préparés à comprendre les personnes psychiquement perturbées... et... en toute circonstance, approchez toujours la personne psychiquement perturbée comme vous aborderiez une personne normale.» (Rümke, 1971)

* Traduction de Ria Walgraffe.

Il conclut ses études en psychiatrie auprès de Rümke par une dissertation remarquable à maints égards: *James Ensor. Une étude psychanalytique*. Dans cette étude, publiée quelques années plus tard, il tente «d'appliquer la méthode psychanalytique à l'oeuvre et à la vie de l'artiste James Sidney Ensor»; il le précise en ces termes : «Ce qui m'y incita c'est d'abord la baisse soudaine de la créativité artistique d'Ensor à l'âge de 33 ans; deuxièmement, ce sont les péripéties d'une oeuvre qui a ajouté au langage pictural une série de nouvelles figures de style. Tant l'analyse des images des souvenirs de jeunesse que l'analyse des déguisements propres à la fonction du moi, fournissent un inventaire provisoire de l'imagerie opératoire, du langage des formes de l'oeuvre d'Ensor à lire sur le mode métaphorique-métonymique. Sur cette toile de fond sont décrits, non pas tant le contenu que les caractéristiques stylistiques formelles et leur évolution en trois phases, dans leur lien organique avec le fantasme central. Dans son déroulement par phases, le temps de la créativité est la répétition des moments qui structurent le fantasme.» A partir d'une étude approfondie des toiles et des nombreux dessins et esquisses – non encore catalogués à l'époque et entreposés dans des boîtes en carton au Musée des Beaux-Arts d'Anvers –, Herman articule sa thèse fondamentale: «Le réel drame ne se déroule pas dans la soi-disant réalité, il convient de chercher la réalité ailleurs. L'analyse du style de l'existence d'Ensor révèle la réalité fantasmatique du double et son rapport aux fantasmes de la paternité, de l'origine de sa propre existence et de l'auto-crédation.» (Piron, 1968)

D'art, Herman ne se lassa pas et il devint un collectionneur passionné et subtil; c'est ainsi qu'un jour André Malraux arriva trop tard pour l'achat d'une peinture japonaise et dut se contenter, et s'estimer heureux, d'en avoir une photo pour son «Musée Imaginaire». Marijnissen demanda à Herman une contribution sur Jérôme Bosch. Plus le temps passait et plus il se passionnait pour l'art oriental et, ultérieurement, pour son art de vivre. Il cultiva sa vue et son ouïe pour tout ce qui est inspiré, qu'il s'agisse de création artistique aussi bien que de force d'esprit dans la vie humaine en général.

Pendant sa spécialisation en psychiatrie, Herman commença conjointement son analyse didactique auprès de Westerman Holstijn connu pour son opiniâtreté et co-fondateur de la Société néerlandaise de Psychanalyse.

En 1954, en même temps que J. Lacan, J. Schotte, S. Leclair, Fr. Perrier, G. Pankow, Herman fut l'hôte du célèbre psychiatre phénoménologue et psychanalyste L. Binswanger. Avec J. Schotte et A. Vergote, Herman fut témoin, en 1956-57, du «moment fécond» de la psychanalyse en France: la fondation de la Société française de Psychanalyse par Lacan, Lagache, Dolto etc... et la publication de la revue *La Psychanalyse*. Il suivit encore une formation complémentaire en psychiatrie à l'hôpital Sainte-Anne à Paris.

Après ses années de «migration et de formation» néerlandaises et françaises, il s'établit à Anvers pour y développer une pratique privée en tant que psychanalyste. Très vite il devint une référence en matière de clinique. Sous la

protection d'une statuette de Ganesh (dieu indien de la sagesse et du bonheur, figurine petite et trapue, mi-homme, mi-éléphant) trônant sur la cheminée, Herman exerça l'art de l'écoute pour donner à autrui l'opportunité de «se dire et de se déterminer au regard de la vérité. La psychanalyse peut mener à la guérison, mais pas à une guérison que l'on attend, et elle ne peut le faire que dans la mesure où on ne s'en occupe pas du tout et qu'on ne la pose pas comme but à atteindre.» (Piron, s.d.)

Bien qu'il ait été impliqué dès le début dans les discussions préliminaires à la fondation de l'Ecole belge de Psychanalyse, il a cependant raté le moment de la fondation proprement dite en 1964. C'est peu après qu'il s'y (ré-)affilia pour en être dès lors, de façon permanente, une personnalité porteuse et formatrice pour de nombreux analysants et psychanalystes. Se souvenant de ses propres maîtres, il prit fort à coeur la formation des jeunes analystes. En collaboration avec Huber et Vergote, il écrivit en néerlandais la première *Introduction originale à la psychanalyse, science de l'homme* (Piron, 1966); ses essais, tant métapsychologiques que cliniques, sont brillants de clarté et de finesse. Au fil des ans et malgré sa très nombreuse patientèle, il accompagna de nombreux séminaires cliniques et assura moult supervisions. Avec son ami Remi Mens, il fonda à Anvers en 1968 un bureau de consultations dont est issu ultérieurement le service Télé-accueil. Durant de longues années il y fut conseiller et président du conseil d'administration.

Avec toute l'opiniâtreté, la fidélité à lui-même et à sa vocation qui le caractérisaient, Herman se mouvait plutôt en marge de la vie associative organisée. «La perspective psychanalytique ne laisse pas de place pour une vie sociale dans laquelle on se sente bien et elle a relégué la forme relationnelle duelle au terrain des rêves de souhaits pré-oedipiens.» (Piron, 1973)

La crainte de trop de tracas institutionnels et surtout sa fierté professionnelle clinique ont finalement amené Herman à renoncer en 1973 à une nomination de professeur en psychiatrie aux Facultés universitaires d'Anvers.

Fidèle à sa vocation, il continua sans relâche à donner corps à ce métier impossible qu'est celui de psychanalyste, «métier tendant vers une sagesse qui doit nous permettre d'organiser notre vie» (Piron, 1966). Une sagesse empreinte de modestie, intriquée dans un contact intègre tenant le juste milieu entre distance et proximité, c'est cela qui permit à Herman de porter la maladie qui le frappa trop tôt et de façon répétée. «Et ne faut-il pas croire enfin qu'un peu de cette rare liqueur qui s'appelle la tendresse humaine ne soit à l'origine de ce sentiment que nous avons vainement essayé de décrire et ne soit capable de faire disparaître en bonne partie l'angoisse de ne pouvoir échapper à son destin, ni à la dure nécessité de la mort et de se trouver seul dans un univers incompréhensible.»¹

«Mais pouvons-nous nous passer de totem et tabou ou de mythes?» (Piron, 1990). Des interrogations sur la religion et des méditations sur «le petit père

1. En français dans le texte.

temps, finitude et éternité» occupaient Herman mais n'étaient abordées qu'avec les intimes.

En accord confiant avec les paroles salutaires et rituelles prononcées par sa famille et ses amis, Herman Théo Piron s'est éteint le 24 mars 1997 à Gooreind dans un tendre silence oriental. A sa demande il fut enterré religieusement. Durant la liturgie des obsèques célébrées le 27 mars 1997, jour du Samedi Saint, à l'église Saint-Laurent, son ami Remi Mens esquissa dans son homélie le portrait d'un homme bon et intègre.

Par sa mort, l'Ecole belge de Psychanalyse perd une de ses personnalités marquantes et un vrai psychanalyste.

Psychoanalyse en Geweld

Allocutie aan de studiedag van de BSPa op 25 april 1997

Jaak Le Roy

Namens de organisatoren van deze studiedag, wens ik U allen een hartelijk welkom.

Waarom een studiedag? De BSPa is een vereniging van psychoanalytici en psychoanalytici in opleiding, in de twee landsgedeelten en dus tweetalig. Wij funderen onze psychoanalytische activiteiten in het werk van Freud en Lacan, en betrekken hierbij inzichten uit de engelse psychoanalyse en diverse menswetenschappen. Met deze studiedag willen wij naast de interne werking een nieuwe traditie inzetten m.n. publiek kenbaar maken van onze werkzaamheden en discussies aangaan met collega's uit andere psychoanalytische of psychoanalytisch geïnspireerde verenigingen en ook debatten voeren over thema's die mensen uit de therapeutische praktijk, ambulante of klinische, aangaan. Wij hopen ook dat de setting van vandaag, met een ruime tijd voor een debat, uitdaagt tot een open discussie.

Waarom een studiedag over geweld en psychoanalyse? Het zou inderdaad veel dichter bij huis zijn, indien we een klassiek psychoanalytisch concept als thema hadden genomen. Geweld is geen psychoanalytisch begrip maar in de klinische praktijk, in het dagelijks werken met patiënten in de psychoanalyse of de psychiatrie, komen we de gevolgen van geweld voortdurend tegen. Geweld speelt zich af tussen enerzijds psychisch leven en anderzijds de externe realiteit, tussen enerzijds het hoogst particuliere van een persoon en anderzijds het collectieve gebeuren waar elk subject deel van uitmaakt en tussen enerzijds het structurele geweld bij de constitutie van de subjectiviteit en anderzijds het specifieke geweld in de familie, de culturele en maatschappelijke wereld.

Freud situeert de impact van geweld in het verloop van de seksuele driften, het seksuele karakter van het trauma, de radicale ingreep van het incestverbod door de vader. Het is in zijn artikel over oorlog en dood (1915) dat Freud probeert te verklaren waarom zoveel mensen die anders sociaal zijn zich laten meeslepen in geweld- en gruweldaden. Het geweld komt voort uit de vernietiging van de sociale band en door een terugkeer naar archaische vormen van

zelfbehoud. Door de veelheid aan doden in een oorlog kan het subject de dood niet meer ontkennen, de imminentie van de eigen dood. Geweld zou dan een actie kunnen zijn waardoor de angst voor het traumatische zelfverlies wordt afgeweerd. In zijn latere tekst van 1932, *Waarom oorlog* (zijn briefwisseling met Einstein) laat Freud de hypothese dat geweld een libidinale oorsprong heeft schieten, en verbindt hij dit met de doodsdrijf. Maar hij zegt nog in *Malaise dans la civilisation* dat wanneer de doodsdrijf in actie komt zonder seksuele bedoeling, en in de heftigste destructieve woede er toch een intens narcistisch plezier meegaat en aan het subject zijn oude almachtswensen reveleert.

Ferenczi stelt dat voor hem het trauma ligt in het feit dat het kind onvoorbereid is voor een onverwachte intrusie, schok of verlies. Het gewelddadige ligt in het onverwachte en het teveel dat niet kan afgeweerd worden en het kind moet andere wegen vinden om de angst te beteugelen en door dit teveel in te kapselen in een innerlijk kerkhof (wat Torok en Abraham later hebben uitgewerkt), dan wel de pijn te concentreren in een lichaamsorgaan of zich volledig te anesthesiëren in een complete passieve toestand zonder weerstand te leveren. Ferenczi vond dat deze sporen van het trauma alleen maar konden gepercipieerd worden als de patiënt in een betere tijd opnieuw een trauma ervaart of hetzelfde creëert om het originele trauma te controleren.

Maren Vinar vertelt in het boek dat door verschillende Argentijnse psychoanalytici is geschreven over de behandeling van mensen die geleden hebben van dictatoriaal staatsgeweld en foltering het volgende verhaal.

Een patiënt is getraumatiseerd door de moord die op zijn vader is gepleegd in een militaire gevangenis. In de analyse spreekt hij erover alsof deze gebeurtenis iets van hem persoonlijk is en van zijn vader. De patiënt voelt zich in de steek gelaten, schuldig omdat hij toen niets ondernomen heeft, en hij beschuldigt zijn vader omdat hij toch onnodige risico's had genomen terwijl hij de gevaren wel kende. In zijn rouwverwerking spreekt hij over zijn rivaliteit met vader, zijn agressieve wensen ten aanzien van hem. De analytische beschrijft hoe zij in haar luisteren ontdekt dat er iets in het verhaal ontbreekt; de patiënt lijkt vergeten te zijn dat zijn vader werd vermoord in een gevangenis. Vinar begrijpt dit als een poging om het externe geweld, dat levensbedreigend is, in te kapselen in zijn persoonlijke geschiedenis en fantasieleven. De analytische vond dat ze de schuld niet moest interpreteren om aldus niet een collusie aan te gaan met deze defensie. Zij koos ervoor om wat zij noemde «haar oog te houden op de horizon, op de prikkeldraad en op de rook die uit de schoorstenen komt». De analyticus moet de beide scènes gaande houden, de externe en het interne zonder fantasie en realiteit te laten colluderen. Op een dag vertelt de patiënt over een bijna dodelijk ongeval van een familielid, en wat later over een persoonlijke mislukking in zijn actuele leven. Kort daarna stopt hij de analyse en de analytica vermoedt dat deze gebeurtenissen de traumatische wonden opengerukt hebben. Na een tijdje komt de patiënt toch weer terug voor een zitting, hij brengt alle documenten en informatie mee die hij heeft kunnen

vinden over de moord op zijn vader. Als hij weer wegblijft ziet zij dat als manier om van haar een memoriaal te maken dat zij ook moet levend houden. Het is pas als de patiënt haar weer een tijd later levend en wel terugvindt, niet vernietigd door wat hij had achtergelaten, dat hij in de overdracht de massale pijn, de woede en hulpeloosheid die door externe geweld was veroorzaakt, kon ervaren.

Als er sprake is van ernstig geweld in de geschiedenis van een patiënt, wordt de analyticus geconfronteerd met zijn houding t.a.v. dit geweld. In dit geval neemt zij niet een ideologische positie in die strijdig zou zijn met haar taak als analyste, maar zij gaat evenmin mee in de vermindering en de aliënering en aanpassing aan het perverse geweld.

Het collectieve, en daarbij reken ik ook het familiale, het politieke en culturele bieden een kader voor de verwezenlijking van verlangens, van idealen, en biedt de gelegenheid aan mensen om hun onbewuste archaische tendensen te «containen». Als doorgever van symbolische codes wordt in deze collectieve instituties de basisvoorwaarde gelegd waardoor psychisch leven in een transsubjectieve ruimte mogelijk is. Geweld in het collectief, en zeker wanneer het door de gezagsinstanties wordt uitgevoerd, gaat gepaard met het buiten werking stellen en het niet meer doorgeven van de verboden. Door het feit dat dit geweld nog gemotiveerd of gerationaliseerd wordt, wordt het subject in het perverse systeem gevangen. Het blijft een grote vraag hoe familiaal seksueel geweld of politiek geweld, en die beiden een destructie van de subjectiviteit viseren, hoe deze het fantasieleven en de verlangenstructuur zullen raken of niet.

S. Amati, een ander analyste die met veel holocaust slachtoffers heeft gewerkt, is van mening dat het subject zich in situaties van chronisch en levensbedreigend geweld waarbij de persoon elke mogelijkheid ontnomen wordt om over het geweld en het hieruitvolgende lijden na te denken zich enerzijds volledig aliëneert (ik pas me aan aan gelijk wat) en anderzijds haar subjectiviteit kan bewaren door zich onbewust te binden in het geheim aan een taak: de taak een object te bewaren (denken aan een partner of kind, vasthouden aan een ideaal of een gebruik). In deze configuratie kan de persoon zich in een fusie bevinden met het perverse geweld en toch via deze «act van geloof» een object en de eigen alteriteit bewaren.

Een belangrijk punt voor het debat zou ook kunnen zijn de houding van de psychoanalyticus of psychotherapeut. Wellicht is het te eenvoudig en ontstaat er ook geweld van het ongeloof wanneer de therapeut de verhalen over de geweldpleging (realiteit en fantasie) alleen beantwoordt met een «dat is hoe u het gevoeld heeft en dat u het hier zegt is het enige wat van belang is». Leidt dat wel tot het loskomen van wat Freud de «retroactieve annulatie» (wat gebeurd is heeft niet plaatsgevonden) en de «isolatie» (er is iets gebeurd maar het is van geen belang) noemt?

Het is zeker ook zo dat een extern trauma veelvuldig wordt verteld en naar voor wordt geschoven om de agressiviteit en het geweld van de oerscene, de

oedipale posities, de castratie als een dekherinnering te hanteren. De neiging van de therapeut of analyticus om hier in mee te gaan is wellicht ook ingegeven door de moeite die wij toch allen blijven houden t.a.v. de haat naar de castrerende vader.

We hebben dus een veelheid aan invalshoeken voor het belangrijke thema geweld dat ook in alle lopende Belgische affaires en onderzoeken een kern uitmaakt.

We hebben niet in detail afgesproken wat iedere spreker zal brengen. Hun werk kennende zijn we ervan overtuigd dat ze een heel eigen spoor gaan trekken door dit gebied. Er zal zeker, naast theoretische inzichten, aandacht zijn voor klinische en technische aspecten. In het debat nodig ik u uit om vragen, opmerkingen, associaties, terzake of niet terzake naar voor te brengen. Het is er in de eerste plaats om te doen dat er een dialoog kan zijn.

Jaak Le Roy
Koning Albertlaan 154
3360 Bierbeek

Psychopathologie van het geweld: agressief vermomde en vervormde libido «private»

Antoine Vergote

Samenvatting

De titel waaronder ik mijn lezing heb laten aankondigen geeft reeds een aanwijzing van de stelling die ik wil ontwikkelen. Voor analytici is erin verneembaar, vooreerst, dat ik niet alle geweld als *psychopathologisch* beschouw en, ten tweede, dat ik het psychopathologisch geweld interpreteer als een lotgeval van de libido en het niet nodig en niet nuttig acht het begrip «doodsdrift» in te voeren.

Ik zal eerst de dubbelzinnigheid van het woord «geweld» en de ambivalentie van de psychische werkelijkheid bespreken. Daarbij aanleunend behandel ik even Freuds beroemde schriften over oorlogsgeweld. Na die eerste opheldering, kom ik dan tot de analyse van het psychopathologisch geweld. In enkele slotbeschouwingen trek ik daaruit de praktische conclusies.

Résumé

Le titre sous lequel j'annonce mon exposé indique déjà la position que je souhaite développer. Les analystes y percevront d'emblée que je ne considère pas toute violence comme psychopathologique, et ils verront ensuite que j'interprète la violence psychopathologique elle-même comme un destin de la libido, en n'estiment ni nécessaire ni utile d'introduire le concept de «pulsion de mort».

Je commenterai d'abord l'ambiguïté du mot violence et l'ambivalence de la réalité psychique. M'appuyant sur ces deux faits, je traiterai un moment des célèbres écrits de Freud concernant la violence dans la guerre. Après ce premier éclaircissement, j'en viendrai alors à l'analyse de la violence psychopathologique. Enfin, je tirerai les conclusions pratiques dans quelques considérations qui clôtureront cet exposé.

Geweld: ambiguïteit, ambivalentie en antropologisch verschil

Het feit dat een psychoanalytische vereniging een studiedag wijdt aan geweld, geeft te denken dat geweld een negatief fenomeen is en dat het een psychopathologisch gegeven is. Hierbij moeten wij dus vooreerst de vraag stellen wanneer en waarom men geweld als negatief beoordeelt.

De semantiek van het woord wijst niet op een bepaald negatief fenomeen. Oorspronkelijk betekende het woord: macht. Het Nederlandse woord is trouwens nauw verwant met het Duitse *Gewalt*, afgeleid van *walten*, dat betekent: heersen, besturen; verder: handelen. *Gewalt* betekent vooreerst: macht, gezag. In het Nederlands evolueerde de betekenis van «geweld» naar de aanwijzing van de opvallend krachtadige wijze van handeling. Aldus in de uitdrukkingen: met geweld iets willen, met geweld de deur openrukken, met geweld de stad innemen. Geweld krijgt dan verder de negatieve betekenis van een storend geweld, zoals in: maak niet zo'n geweld met uw moto. En tenslotte heeft geweld de duidelijk negatieve connotatie van machtsmisbruik; aldus in: met geweld afdwingen, gewelddadigheid.

In de oorspronkelijke meerduideligheid en in de betekenisverschuiving van het woord lees ik een psychologisch probleem. Waarom is het semantische veld van het woord zich gaan verengen, zodat het nu bij voorkeur kracht- en machtsmisbruik lijkt op te roepen. Het woord *kracht* heeft blijkbaar niet een negatieve betekenis, tenzij in «verkrachten». *Macht* is blijkbaar ambigu, vooral omwille van utopisch-ideologische uitspraken erover.

Dat het woord «geweld» een overheersend negatieve betekenis heeft gekregen, is waarschijnlijk het gevolg van een verandering in de perceptie en in het affectieve waardeoordeel van de bevolking. Men heeft duidelijk een sterke affectieve aandacht gekregen voor de storende fenomenen die men in het woord samenbrengt: moorden, inbraak, georganiseerde criminaliteit, overvallen met zware wapens, oorlogen, burgeroorlogen met moordpartijen en verkrachtingen, gewelddadige repressie door dictaturen, vervolgingen, ook brainwashing, executie van ter dood veroordeelden, religieus fanatisme, sequestatie van politieke en sociale verantwoordelijken, vandalisme, onveilige buurten, voetbalhooligans, en laatst in het bijzonder nu: kindermisbruik, vooral met moord.

Geweld fascineert, intrigeert en beangstigt; en bij het bekijken van met geweld gekruide films proeven velen graag die gevoelsspanningen. Heeft het geweld toegenomen in onze maatschappij? Zekere vormen die indruk maken komen blijkbaar meer voor dan vroeger, maar worden vooral bij voorkeur door de T.V. getoond en besproken als sensatie-makend nieuws. De publiciteit die aan dat soort geweld gegeven wordt, beïnvloedt de perceptie van het geweld, d.i. de indruk van de grootte van de feiten en het oordeel over «geweld». Die publiciteit heeft waarschijnlijk ook een invloed op de werkelijkheid, want degene die op het gebruik van geweld zint, kan zich gemakkelijker normaal achten in een zogenaamde «geweldmaatschappij». De indruk van toegenomen geweld wordt ook versterkt door de verwachtingen die de mensen hebben. Negatief geweld is bijzonder ontgoochelend voor een gemeenschap die op alle gebieden gekenmerkt is door de hang naar veiligheid en zekerheid: tegenover ziekte, ouderdom, armoede, oorlog, natuurrampen en misdaad. De ontgoocheling, de onzekerheid, de angst doen dan de vraag stellen naar de verklaring van het destructieve geweld. Psychoanalytici weten dat mensen

altijd naar duidelijk aanwijsbare oorzaken zoeken voor wat abnormaal en storend is. De idee dat zo'n oorzaak te vinden is, werkt vooraf reeds geruststellend. Daarom is een voorgehouden biologisch-psychiatrische of een sociologische verklaring heel wat meer geruststellend dan een psychoanalytische. Wanneer men een aanwijsbare oorzaak kent, kan men op de werkelijkheid inwerken en de oorzaak uitschakelen. Wanneer men een duidelijke oorzaak kan aanwijzen, dan is het abnormale ook het gevolg van een accidentele factor. Het abnormale stelt dan de opvatting niet in vraag die men van de mens en dus van zichzelf heeft. Dat soort oorzakelijk denken wordt in onze tijd eveneens bevorderd door de wijze waarop dergelijke verontrustende feiten besproken worden. Onze populaire cultuur is aldus doordrongen van psycho-sociale verklaringsschema's die objectieve feitelijkheden aanwijzen: armoede, werkloosheid, onzekerheid over de economische situatie, gescheiden families, verontrustende oorlogsgeruchten. Er moet natuurlijk een psychologische tussenschakel zijn tussen feitelijkheden en handelingen. «Frustratie» is hier vaak een voor de hand liggend psychologisch werkbegrip. De ernstige psychologie heeft echter sinds lang dat verklaringbegrip verlaten. De term frustratie is immers maar een woord voor een complexe interactie tussen de verwachtingen, de perceptie van feiten, de vooruitzichten betreffende doelmatige handelingen, en het psychologisch vermogen (of onvermogen) om een handelings-schema op te stellen en uit te voeren. Freud heeft ook nooit de «frustratie» als een verklarend begrip gehanteerd. Het is zijn overtuiging dat de werkelijkheid zelf – de feitelijke gegevens, de andere – altijd in zekere mate *versagt*: de driftbegeerten niet zonder meer beantwoordt. De persoon moet altijd op zijn driftwensvoorstellingen inwerken, op straffe van ontsporing in psychopathologie.

Die stelling van Freud stemt overeen met het in de beschavingen heersende wijsheidsdenken. Alle religies hebben sacraal-morele wetten voorgehouden die de leden van de gemeenschap moeten leiden tot het beheersen van geweld en het matigen van driftverlangens. Wijsgerige wijsheidsleraars hebben in de oudheid de mens geleerd zichzelf op te voeden en zijn geweld onder controle te houden. De oude Grieken hebben hierbij ook groot belang gehecht aan het in gemeenschap gesproken woord over belangen, conflicten en taken. De eerste wetgevers, zoals Solon in Athene, waren ook wijsheidsleraars die door een democratische gemeenschapsordening de individuen in de gemeenschap leerden een samenleving te stichten waar men het negatieve geweldgebruik verzaakt. In zijn *Nikomachische Ethiek* heeft Aristoteles dat principe fijn ontleed en verantwoord. Merkwaardig is ook dat de latere wijsheidsliteratuur, vooral in de *Stoa*, een analyse maakt van de woede waaruit het negatieve geweld voortkomt, en dat zij die woede interpreteert als een veelal verkeerde interpretatie die kwaadwillige bedoelingen aan de andere toeschrijft¹. Zijn het niet die principes betreffende het verhelderende en milderende gesprek en de

1. Hierover Margaretha Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, 1994.

bedrieglijke interpretatie die men uitwerkt in de hedendaagse psychotherapeutische gemeenschappen?

Die wijsheidsliteratuur besprak echter niet het probleem dat centraal is in onze aandacht: dat van de gestoorde persoonlijkheid in de geweldpleging. Welke is immers de psychische instantie die tot de ordening en beheersing van het geweld kan komen, zelfs: tot het gemeenschappelijk gesprek in vertrouwen? De idee dat het geweld moet geordend en gematigd worden impliceert dat geweld en kracht vooreerst positieve mogelijkheden inhoudt. Het behoort tot de levenskracht en de zijnsmacht van de mens. Bekijken wij ook niet-gestoorde kinderen: onstuimigheid, competitie spelen, prestatiedrang zelfs zonder rivaliteit, ongeduld bij honger... Ook het psychische leven zet zich door met een kracht die agressief is in die zin, dat zij tegen de weerstand van de werkelijkheid ingaat; ook agressief in die zin, dat zij kracht en genot put uit het zich meten met weerstand en met anderen in rivaliteit. Het is precies een taak en een probleem in de opvoeding, zoals in de gemeenschap, ruimte te geven aan het constructief geweld zonder dat het destructief wordt voor de minder-begaafden en zonder dat het pathologisch ontaardt.

Als men die elementaire observaties samenvoegt met de waarnemingen van de dierenwereld, komt men gemakkelijk tot de idee dat geweld, ook de agressie die de andere vernietigt, een *natuurlijk instinct* is in de levende wezens, en dus *ook in de mens*. De grote vis slokt de kleine op, het luipaard en de leeuw springen op de zebra toe en verslinden ze, de roofvogels storten zich op de kleine zeeschildpadden die naar de zee toe strompelen enz. Zachte natuurliehebbers die documentaires over dieren bekijken zijn ontgoocheld dat de natuur vol «wreed» geweld is. Een dergelijke uitspraak is natuurlijk antropomorfisch. Dieren vallen aan om hun jongen en hun territorium te verdedigen of om te verslinden en zich te voeden. Wreedheid is een menselijke gevoelsverhouding en gedraging die buiten de orde staat van natuurwetmatigheden.

Met dergelijke antropomorfisering van het dierenrijk komt de naturalisering van de menselijke wereld overeen. Men denkt eigen menselijke gedragingen in de dieren terug te vinden en men denkt anderzijds de mens te begrijpen door zijn gedragingen te duiden naar het model van het dierlijk gedrag. In zijn destijds veel besproken werk met de betekenisvolle titel *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (1963) heeft de befaamde etholoog Konrad Lorenz een dergelijke naturalistische theorie voorgehouden van de menselijke agressiviteit en van «het kwaad». De geweldplegingen onder mensen zijn volgens Lorenz de uitdrukking van het agressie-*instinct* dat wij van onze antropoïde voorouders overgeërfd hebben en dat door de rede nog niet voldoende beheerst wordt. Bekende neurobiologen beoordelen dit theoretisch begrip van een agressie-instinct dat moet ontladen en beheerst worden, als een wetenschappelijk schijnbegrip. De werkelijkheid is dat verscheidene neuronale strategieën in dienst staan van verscheidene levensfuncties als zijn: seksualiteit, voortplanting van de soort, honger, zelfverdediging².

2. Zie P. Karli, *Le cerveau et la liberté*, Paris, Odile Jacobs, 1995, p. 186.

Als het geweld bij de mens een probleem wordt, dan is het precies omdat bij hem een eigen menselijke factor de overgeërfde animale natuur intrinsiek wijzigt. Freud heeft dat feit sterk belicht betreffende de seksualiteit. Daarom heeft hij beslist een onderscheid in te voeren in het woordgebruik, hoewel, schrijft hij, hij zich daarvoor niet kan steunen op de semantiek van de termen. Voor de menselijke seksualiteit behoudt hij de term *Trieb* voor; voor het dierlijk gedrag: *Instinkt*. Hoe spreekt Freud dan over geweld? Hoewel hij altijd de werkelijkheid erkend heeft van het agressieve geweld dat in woord, handeling of verbeelding, op actieve of passieve wijze de evenmens kwetst of vernietigt, moreel of fysisch, toch heeft hij dat geweld niet begrepen als de uitwerking van een eigen agressie-instinct. Hij heeft zelfs uitdrukkelijk het door Adler in 1908 ingevoerde theoretisch begrip van agressiedrift verworpen³. In 1924, in zijn studie over het masochisme, gebruikt hij echter zelf de term *Agressionstrieb*, maar dan brengt hij die *Trieb* terug tot de toen ingevoerde doodsdrift. Vergeten wij hierbij dan niet dat de doodsdrift vooreerst innerlijk op de destructie van de levende wezens zelf en dus ook van het psychische organisme gericht is. Op de doodsdrift ga ik verder even in. In haar bij de *klinische analyses* aanleunende theorievorming geeft de psychoanalyse dus geen theoretische grondslag aan een op ethologie gebaseerde verklaring van het destructieve menselijk geweld.

In zijn bedenkingen over de oorlog houdt Freud nochtans ideeën voor die daar dichtbij aanliggen. In *Zeitgemässes über Krieg und Tod* van 1916 schrijft hij bijvoorbeeld: «*Er (der Urmensch) war gewisz ein sehr leiderschaftliches Wesen, grausamer und bössartiger als andere Tiere. Er morderte gern und wie selbstverständlich. Den Instinkt, der andere Tiere dann abhalten soll, Wesen der gleichen Art zu töten und zu verzehren, brauchen wir ihm nicht zu zuschreiben*» (X, 345). In de onbewuste wensvoorstellingen, schrijft Freud nog, zijn wij als de oermens: een bende moordenaars (X, 345). Hier komt Freuds onbevangen psychogenetisch evolutionisme onbeschroomd aan het woord. In zijn briefantwoord van 1932 aan Einstein, *Warum Krieg?* is dat eveneens, en nog naïe- ver het geval. Zoals in het dierenrijk, schrijft Freud, heerste in de mensheid oorspronkelijk alleen de macht van het geweld, eerst zelfs van het brute natuurgeweld van de man met de sterkste spieren. In het spoor van Hobbes' *Leviathan* (1651) ontwikkelt Freud dan een positivistische ontstaanstheorie van het recht. Men komt bedrogen uit, schrijft hij, wanneer men niet gedenkt dat het «recht» oorspronkelijk de macht was van het brute geweld en wanneer men heden ten dage poogt "*reale Macht durch die Macht der Ideen zu ersetzen*" (XVI, 19-20). Wel kunnen nu de gevoelsbindingen van de identificaties helpen de leden van een gemeenschap bijeen te houden, schrijft hij nog. Na dergelijke primitieve of oermenselijke antropologische bedenkingen voert Freud in *Warum Krieg* dan plots zijn nieuwe driftheorie in over de eros en de doodsdrift. Maar nu is die doodsdrift naar buiten gericht. Hij spreekt van de *Trieb zu*

3. *GW VII*, 371; *SE X*, 140.

hassen und vernichten, Agressionstrieb oder Destruktionstrieb. Hij ziet dat begrippenpaar duidelijk als eigen aan het levende wezen zonder meer, dier of mens. De vermenging van die polair-tegengestelde krachten maakt de dynamiek van het leven uit, zoals dat zichtbaar is in de seksualiteit en in de zelfbehoudsdrift. In de bespreking van de motieven van de menselijke handelingen vernoemt Freud dan de *Lust an der Agression und Destruktion* (p. 21). Het is nu echter niet duidelijk of hij hier niet een ontmenging ziet van beide driftparen, zoals in de schizofrenie, die hij kenmerkt door de radicale ontmenging, maar die hij eveneens en paradoxaal karakteriseert als *Verneinungslust*. Freud erkent wel dat er vormen zijn van vermenging van destructieve strevingen met erotische strevingen, en ook vormen van vermenging van destructieve strevingen met wat Freud noemt ideële (*ideelle*) strevingen; vaak dienen de ideële motieven als voorwendsels die het gemakkelijker maken de destructieve strevingen in alle soorten gewelddaden te voldoen, schrijft hij.

Om het geweld uit de samenleving te bannen zou de mensheid moeten het driftleven onderwerpen aan de dictatuur van de rede, aldus Freud (p. 24). En daar dat een utopie lijkt te zijn, koestert ook hij het ideaal van een soort dictatuur van verlichte geesten. Zonder dat hij ernaar verwijst, houdt Freud hier dus een politieke filosofie voor die sterke gelijkenis vertoont met Plato's boek *De republiek*. Die opvatting lijkt wel te behoren tot het Duitse cultuurgoed tot 1945. Men vindt ze bij veel bekende filosofen terug⁴. Verder stelt Freud dan een vraag die niet voorkwam in het schrijven van Einstein waarop hij antwoordt: waarom verzetten wij – Freud en Einstein – ons eigenlijk tegen geweld en oorlog? Oorlog komt toch overeen met de natuur (is: *naturgemäß*), grondt in de biologie en is nauwelijks te vermijden (p. 24). Het antwoord van Freud is consequent met de gehele gegeven verklaring van het geweld: *Wir sind Pazifisten, weil wir es aus organischen Gründen sein müssen* (p. 25). Freud legt dat uit: de cultuurontwikkeling – ontstaan door het geweld, hebben wij gezien – heeft onze (van de hogere cultuurmens) organische aanleg gewijzigd; de evolutie heeft een *konstitutioneller Intoleranz* voor geweld voortgebracht, en de agresiedrift meer naar binnen doen richten. Freud herhaalt hier zijn haekeliaanse – en door racisten gehuldigde – theorie over de erfelijkheid van de psychologisch aangeworven eigenschappen: «*man hat sich noch nicht mit der Vorstellung vertraut gemacht, dass die Kulturenmacklung ein solcher organischer Prozess sei*» (p. 25). Dat organische proces heeft echter als nare gevolgen dat het de driftgenotsmogelijkheden vermindert (p. 26). In die laatste bemerkingen horen wij Freud instemmen met Weense hoogbeschaafde kringen die de nostalgie koesterden naar het wilde leven van «de primitieven».

Freud besluit zijn brief met een hartelijke groet en met de woorden: «*Ich...bitte sie um Verzeihung wenn meine Ausführungen sie enttäuscht haben*». Inderdaad, mij ontgoochelen ze ook; maar ik vergeef ze Freud.

4. Zie hierover het boeiende werk van Jacques Taminiaux, *Le théâtre des philosophes*, Grenoble, Jérôme Melem, 1995.

Ik vind het merkwaardig hoe Freud, wanneer hij de klinische analyses verlaat en het heeft over de cultuur, steeds terugvalt op zijn eerste menging van natuurfilosofie met biologisch positivisme. Betreffende zijn theorie van het driftenpaar schrijft hij trouwens zelf dat het een soort mythologie is die op de natuurwetenschap vooruitloopt (p. 22 onder). De vraag of wij aan de term «doodsdrift» het statuut kunnen toekennen van een verklarend theoretisch begrip, moet dan ook besproken worden met inachtneming van de ideeënachtergrond die ik even opgeroepen heb. Hoeden wij ons alleszins ervoor de doodsdrift in te roepen als een mysterieuze kracht die ons een esoterisch inzicht geeft in het raadsel van Antigones figuur, in de oorlog, in het geweld, in de zaak Dutroux en compagnie.

Tegenover dat soort positivisme in Freud en nog meer bij latere analytici, was het een verheugende ervaring Lacan te horen dergelijke problemen heel anders aan te pakken. In Hegels *Phänomenologie des Geistes* b.v. zag Lacan de grond van een antropologische verklaring van het eigenmenselijke geweld⁵. Hegels idee is inderdaad dat het geweld als strijd aan de oorsprong staat van de cultuurgeschiedenis. In zijn beroemd stuk over de zogeheten meester en slaaf, stuk waarnaar Lacan verwijst, stelt Hegel het gebeuren als volgt voor: bij de aanvang vechten twee individuen, twee gelijken, voor het meesterschap. De strijd is een strijd op leven en dood precies omdat het voor het ontwakend bewustzijn, voor de mens dus, meer betekent als meester erkend te worden door de andere mens, dan het biologische leven te behouden. Door zijn leven op het spel te zetten, wordt één van de twee zich echter bewust van de waarde van zijn eigen persoonlijk leven. Hij wijkt voor de dreigende dood en onderwerpt zich. Maar hij, eerst slaaf-arbeider, wordt door zijn persoonlijk erkennen van het leven en van de werkelijkheid, de stichter van de cultuurgeschiedenis. Hegels bedenken van de *antropologische* betekenis van geweld als strijd houdt ook in dat Hegel, meer dan Freud, vertrouwen had in de toekomst van de cultuur. Hegel dacht zoals Napoleon die het beroemde woord uitsprak: de geest is sterker dan het zwaard. Wij kunnen aldus Hegels bewondering begrijpen voor Napoleon. Die bewondering was zelfs zo groot dat, wanneer hij Napoleon bij zijn militaire overwinning in een Duitse stad op zijn witte paard zag voorbijtrekken, hij schreef: ik heb de wereldziel te paard gezien (*die Weltseele auf dem Pferde*)!

Wanneer men nu met Hegel het agressieve geweld denkt als een constitutief moment in de wording van de mens als cultuurmens, dan is het enige probleem te onderzoeken of en hoe verscheidene vormen van geweld bijdragen tot de voortgang van de mensheid. Voor ons is belangrijk op te merken dat Hegel en Marx in principe juist datgene uitschakelen wat ons probleem uitmaakt betreffende het geweld. Niet het geweld als constructieve macht in de wording van het individu en van de gemeenschap, maar het geweld dat de

5. «Over de filosofie in Freuds herdenken van meerdere freudiaanse inzichten», zie F. Van Haute, *Psychoanalyse en Filosofie. Het imaginaire en het symbolische in het werk van Jacques Lacan*, Leuven, Peeters, 1989, pp. 40-47.

agressieve intentie heeft van de vernietiging. Hegel en Marx zien de destructieve gevolgen van het geweld als de prijs die de geschiedenis doet betalen voor de vooruitgang. De geschiedenis van de beschaving is als de grote manager die honderden of duizenden arbeidsplaatsen offert aan de herstructurering van zijn onderneming, overtuigd dat de gemeenschap aldus honderdduizenden werkplaatsen redt en er zelfs nieuwe zal kunnen creëren.

Over de constructieve functie van geweld als strijd en over de onvermijdelijkheid van de negatieve gevolgen kan men discussiëren. Filosofische interpretatie, sociaal-politieke idealen, technische economische factoren, morele evaluatie komen hierbij ter sprake. Het probleem waarmee analytici zich kunnen inlaten met hun eigen bevoegdheid, is dat van het doen lijden om het lijden, het probleem van de destructie om de destructie, het probleem dat Freud in zijn twee teksten over de oorlog af en toe identificeert als: haat, bedrog, vernedering van de andere volksgroep, afschuwelijke wreedheid, irrationele vernietigingslust. Freud vat het soms samen in de moreel-religieuze term *das Böse*, het kwaad. Geen dialectische filosofie kan dat verklaren. Freuds driftenmythologische theorie van de beschavingen evenmin.

De psychopathologie van het geweld

Voor psychoanalytisch inzicht in het destructieve geweld, leg ik Freuds ontgoochelende algemeen-antropologische beschouwingen dus terzijde; zij horen thuis in een museum van 19de-eeuwse wetenschappelijke curiosa. Nu wend ik mij tot specifiek klinische analyses.

De vraag die Freud en ons als klinici bezighoudt is de volgende: hoe komt de drift er toe zich om te zetten in agressief-vernietigende gedragingen? Met de ambiguïteit van het woord geweld komt de psychologische ambivalentie overeen van de drift. Freud heeft deze van in het begin opgemerkt. Zeer vlug heeft hij in de therapie de negatieve agressie tegenover de therapeut geobserveerd en ze met name genoemd. Hij beschrijft ze in de weerstand en in de overdracht. Hij wijst herhaaldelijk op gevoelsambivalenties. Hij ontleedt de dodende agressiviteit in dromen en in Witze en duidt de pijnigende agressie in het sadisme. Maar wanneer de befaamde en begaafde patiënte Sabina Spielrein in sterke klinische teksten reeds in de jaren 1910-1920 de doodsdrift invoerde, heeft Freud zich krachtig verzet tegen dat theoretisch verklaringsbegrip. Zo ook wanneer Adler in 1908 de agressie-drift wil invoeren, wijst Freud ze af als theoretisch begrip. Hij heeft beide niet nodig. Het is omdat de *seksuele drift* zelf geweld inhoudt, dat zij *vatbaar* is voor *pervertering*.

Ik herinner u eerst kort aan dat grondgegeven van de psychoanalyse. De menselijke libido heeft deel aan de levens- en instinctkracht van de bezielde natuur, de *animalische Natur*, zoals Husserl het uitdrukt, dit is: de psychische, men kan zelfs zeggen: de dierlijke natuur; maar de libido is er toch aan ontheven omdat zij niet meer bestuurd wordt door een voorgeprogrammeerde ingeschreven finaliteit. Die antropologische eigenheid kenmerkt alle driften die

Freud vernoemt en die eigenlijk aspecten zijn van de libido: zelfbehoudsdrift, bemachtigingsdrift, ik-drift. Alle delen ze dus in de driftlotgevallen en iedere klinische analyse brengt al die aspecten, die zogenaamde onderscheiden driften, ter sprake.

In de *Trieb* onderscheidt Freud de driftwensvoorstellingen en het affect. Ik wijs kort op de complexe term: drift-wens-voorstelling, nl. de bepaalde idee of fantasma van de driftbevrediging door het bereiken van het drift-wens-object. Noteren we de klinische correctheid van die term; wat men gemakkelijk mis kent bij het gebruik van de algemene en wat vrijblijvende of direct metafysisch begrepen term: h et verlangen, *le désir*. Het affect is de energetische drang van de drift. Die laat zich meestal in het bewustzijn vernemen in de affectiviteit, het gevoelen, waarvan de grondmodus is: ofwel genot, ofwel onbehagen.

Het affect houdt het geweld-moment van de libido in. Dat kon Freud zeer vroeg observeren in de histerie. In die neurose wordt door verdringing de driftwens-voorstelling afgesplitst van het affect. In de hysterische conversie en in de angst-crisis, d.i. in de paroxysmale angst, precipiteert het affect zich agressief in het eigen lichaam en doet het, letterlijk, geweld aan.

De neurose is niet de geweld-pathologie die ons probleem is, hier en in de maatschappij. Onderzoeken wij dan hoe wij vanuit de neurosenpathologie, h et specifieke veld van de psychoanalyse, inzicht kunnen verwerven in de geweld-psychopathologie.

Ik ga uit van het meest elementaire gegeven: *de orale drift*, d.i. de orale organisatie van de libido. De agressiviteit ervan is manifest. De baby investeert het lichaam van de moeder, verovert het en eigent het zich toe. Met oraliteit verbind ik wat de Hongaarse analyticus Imre Hermann in de jaren '20 noemde de *hechtings-drang*. Tientallen jaren later werd die vector opnieuw «ontdekt» door Angelsaksische kindertherapeuten en veel bestudeerd onder de benaming: *attachment*. Het samengaan van oraliteit en hechting vermijdt aan de door Freud beklemtoonde oraal-agressieve vernietiging betekenis te geven vanuit een pathologische gezichtshoek, zoals teveel gebeurt bij Freud zelf. De driftactiviteit wordt kwalitatief bepaald door de bewuste, voorbewuste of onderbewuste intentie. In de oraliteit gaat het om zelfbehoud in en door de symbiotische eenheid. Maar de vorm van de drift en van haar bevrediging in de vereiste symbiotische eenheid van baby en moeder houdt in zich reeds de virtualiteit in van vernietigende agressie, d.i. van geperverteerd geweld. Het kind van 1 1/2 jaar dat op de arm of op de schoot van zijn moeder zich regelmatig bruut afwendt en hard in de schouder of arm bijt, is reeds niet meer onschuldig oraal-agressief.

Gaan wij een stap verder en analyseren wij de *woede*. Woede is een eigen menselijk lotgeval van de driftenergie. Het komt reeds voor bij de beleving van de hechtingsdrang. De observaties van Bowlby en anderen hebben dat geïllustreerd: gehospitaliseerde babies die na een tijd in de «analytische depressie» vervallen, de depressie van de gestoorde hechtingsdrang, maken eerst een fase door van woede, dan van paniek, en komen dan terecht in de autistisch

aandoende depressie. De paniek en de autistische depressie begrijp ik als zelf-destructie door het driftgeweld dat tegen zichzelf gekeerd wordt. In mijn interpretatie zou ik dan verder gaan dan wat ik bij die auteurs gelezen heb. Gezien de symbiotische eenheid met de moeder kan de baby voorbewust de afwezigheid van de moeder niet anders interpreteren dan als een afwijzing door de moeder. Dat is later ook steeds de natuur van de woede: zij is de opstoot van de driftenergie tegen een hindernis die als een intentionele actie geïnterpreteerd wordt. In de symbiotische eenheid met de moeder heeft het ondergaan van een morele of fysische kwellung de betekenis van een gepijnigd worden door de andere. Door die eenheid verenigt de baby zich ook met de actie van de moeder. Aldus wordt het ondergaan van lijden tenslotte een actief ageren op zichzelf. Het zich verlaten voelen is een verstoten worden, en dat keert zich om tot het zichzelf verstoten. Dat is wat gebeurt in een autistische depressie. Terloops wijs ik reeds erop dat men voor het begrijpen van die zelfdestructie blijkbaar de doodsdrift niet nodig heeft. Men moet echter meer dan Freud het vaak doet aandacht geven aan de relationele dynamische structuur van de libido, ook reeds van de orale drift en de hechtingsdrang.

De woede is dus de samenballing van de driftenergie tegenover een hindernis die spontaan als hinderende andere wordt gepercipieerd. Die on- of voorbewuste perceptie verklaart schijnbaar zinloze woede-crisissen. Zo ken ik een fijne, vreedzame, gewoonlijk zachtmoedige man die als chauffeur voor een rood licht vaak een woedeuitbarsting maakt tegen het rode licht. Voor de archaisch-affectieve interpretatie is de hindernis een aanval, waartegen de drift haar vitale energie mobiliseert en in het lichaam een scheutje adrenaline bijspuit. De drift-explosie in de woede is in de verbeelding en in de driftintentie reeds een tegenaanval. In het verlengde van de woede ligt dus de doodslag, want in de voorbewuste verbeelding *is* de woede inderdaad *reeds* doodslag.

De aanvallende drift kan ook een complexe passieve vorm aannemen. Het insisterend klagen, zegt Freud terecht, is eigenlijk een aanklagen van de andere. Het klagen is een soort moreel psychopathologisch geweld dat dan op zijn beurt geweld uitlokt. Men zou hier een verdere analyse kunnen maken van de omkering van aanklacht tot klacht.

Aan de binding tussen affect, woede, doodslag, panische angst heeft, zoals meerderen onder u weten, L. Szondi een bijzondere aandacht gegeven. Daarover o.a. handelde het Internationale Szondi-Congres in Krakau in augustus 1996. Szondi interpreteert die fenomenen als de uiting van de driftvector die hij de «paroxysmale» noemt, P (e - hy) in zijn systeem, omdat de meest opvallende en volgens hem de meest directe uiting ervan de gewelduitbarsting is. Het Griekse werkwoord waarvan «paroxysme» afgeleid is, betekent inderdaad ophitsen. Die neiging tot paroxysme voert Szondi dan terug tot de drift die hij dan precies noemt: het affect. Met de affectfactor verbindt hij de histerie als het uiterlijk vertonen of verbergen. Hij steunt hiervoor op klinische observaties. Die band tussen de epileptische paroxysmale uitingen en de histerie

werd trouwens reeds door de vroegere psychiatrie opgemerkt. Die band acht ik fenomenologisch en psychologisch ook begrijpelijk. Het affect dat driftdrang is, vertegenwoordigt zich in het bewustzijn als gevoelens die ook uiterlijk gemanifesteerd of verborgen worden. Als driftdrang ligt het affect ook diep in de psychosomatische eenheid, zodat een affect dat zich niet in verwoordbare gevoelens uiten kan, zich omzetten kan in de lichamelijke conversie van de verdrongen driftvoorstellingen. Szondi kenmerkt de bepaalde drift, die hij affect noemt, en die volgens hem ook erfelijk overgedragen wordt, met de volgende woorden: drang, toorn, woede, jaloersheid, afgunst, wraak, moord, brandstichting; dat alles wordt soms samengevat in het woord: *das Böse* (het kwaad als destructieve driftigheid). De «affect-vloed» veroorzaakt dan «affect-paniek». Bij die karakterisering van het *Affect P* beroept Szondi zich ook op Freuds doodsdrift. De sublimatie van de paroxysmale affect-drift gebeurt volgens Szondi door de omkering van het geweld als *das Böse*, omkering die het sociaal en ethisch goede sticht: omkering van kwetsen tot helen, van stelen tot geven, van wraak tot vergevingsgezindheid, van jaloersheid tot mededeelzaamheid, van geweld ook tot recht. Voor Szondi is de chirurg aldus een gesublimeerde moordenaar, de rechter een gesublimeerde misdadiger, de pompier een gesublimeerde brandstichter⁶. Die opvatting ligt dicht bij Freuds stelling dat reactieformaties een vorm van «indirecte» sublimatie kunnen zijn.

Voor mijn persoonlijke kritische bedenkingen bij Szondi's theorie over drift, affect en doodsdrift verwijs ik naar mijn uiteenzetting hierover op het Congres van Krakau. Ik heb in het bijzonder bezwaren tegen de vlugge aaneenschakeling drang, toorn enz., en *das Böse*. Szondi die een merkwaardige clinicus was met een breed veld van ervaringen, heeft ongetwijfeld, meer en beter dan Freud, bepaalde pathologieën en hun mogelijke «sublimatie» en tegenhangers in het vizier gesteld en gepoogd er een eigen plaats aan te geven in een structureel geconcipieerde psychopathologie. Maar de confuse menging van biologische en psychologische begrippen verhinderen hem vaak door te gaan tot een echte psycho-analyse van de onderscheiden pathologieën en van hun mogelijke corresponderende socialisatie of sublimering. Dezelfde kritiek maak ik eveneens op het begrip doodsdrift dat Freud volgens mij om slechte psychopathologische redenen ingevoerd heeft en dat hij in 1920 trouwens met een verwarde biologie poogt te staven.

Ik ga dus verder met een *psycho*-analyse van het destructieve driftgeweld. In die optiek is het noodzakelijk de gevallen te onderscheiden en de driftlotgevallen te bepalen die er zich in uiten. De woede en de gevolgen ervan kunnen enkele geweldfenomenen begrijpelijk maken. Dit geldt bijvoorbeeld voor de vaak besproken agressiviteit van autochauffeurs. Volgens mij gaat het hier meestal om een paranoïde trek die brutaal geactualiseerd en geïntensifieerd wordt door de beleving van de eenheid met de motorische energie. Het sub-

6. Zie vooral *Kaïn. Gestalten des Bösen* (1969) en *Moses Antwort auf Kaïn* (1973).

ject voelt er zich imaginair en affectief zo één met het fysisch geweld dat het in handen heeft, dat zijn driftenergie geen uitstel aanvaardt en dat het de hinderenis door anderen geplaatst fantasmatisch als een aanval beleeft. Ik denk dat de agressieve en gevaarlijke irriteerbaarheid van psychotici teruggaat op een veralgemeende dergelijke dispositie.

De niet-psychotische geweldvormen zijn complexer en moeilijker te analyseren. Hetgeen ik hierover zeggen kan, is in zekere mate hypothetisch, want zelf heb ik het niet voldoende kunnen toetsen aan klinische observaties en aan therapeutische ervaringen, van mezelf of van anderen. Om in die gevallen inzicht te bekomen, moet men trouwens noodzakelijk inferenties maken uit de ervaring met neurotische analysanten, bij wie juist een grondige observatie mogelijk is.

Het driftgeweld dat ik bespreken wil, is dat van de pedofiele verkrachting, van de «sadistische» moord en van de roofmoord. Daarover is het dat de gemeenschap zich nu vooral verontrust. Voor een duiding ervan moeten wij op het oog houden dat de ontwikkeling van de libido verloopt langs twee hoofdwegen: de vorming en differentiatie van de seksualiteit in mannelijk en vrouwelijk, en de ik-vorming door het narcistische driftlotgeval. Die twee wegen kruisen elkaar en combineren zich herhaaldelijk. Het is uit de pathologische vervormingen van die twee ontwikkelingsprocessen dat het destructief geweld voorkomt. Ik leg er nog eens de nadruk op: het geweld dat een psychologisch, ethisch en sociaal probleem stelt, is niet een rest van nog niet beheerste, nog niet geciviliseerde, nog niet gesublimeerde driftvorm. Het is de pathologische deformatie ervan. De pathologie is nooit een stilstand van een formatie, nooit een overblijfsel, nooit een stuk van een uiteengevallen of uiteengesprongen geheel. De analytische theorie die consequent is met haar klinische ervaring moet zich beslist opstellen tegen het positivisme dat uit een oude wetenschap insluipt in de uiteenzettingen over het normale en de pathologie. Pathologie is altijd een vervorming die de plaats inneemt van de vorming. Destructief geweld is een deformatie van een bijzondere soort.

Ik beschouw eerst kort hetgeen analytici het meest vertrouwd is en hetgeen nu een hevige sociale en ethische revolve gewekt heeft: het seksuele geweld dat de kinderverkrachting is. De revolve tegen pedofilie is des te heviger omdat de feiten vaagweg doen denken dat er een samenhang is tussen pedofilie, kinderverkrachting, kindermoord. De psychoanalyse bevestigt die band. Het lieflijke woord pedo-filie (van *philia*, liefde) is huichelachtig; het maskeert een pervers geweld. Want pedofilie is altijd *Verführung*, verleiding in de zwaar negatieve betekenis die het Duitse en Nederlandse woord oorspronkelijk had en bij Freud nog heeft. Ik verwijs naar mijn uiteenzetting hierover op het Congres van Nijmegen 1995 over *Seduction and psychoanalysis*. Zoals ik er aangetoond heb, herhaalt Freud tot in zijn laatste werken zijn inzichten die op zijn ervaringen steunden: door de combinatie van passief ondergaan geweld en seksualiteit is de verkrachting – ondergaan, gepercipieerd of voorgesteld op basis van

verhalen – de oorsprong van neurose. Welnu, het kind ervaart altijd de pedofilie als een affectieve verkrachting, ook wanneer het zich schijnbaar heeft laten verleiden, en zich laat bewegen tot een – steeds ambivalente – medeplichtigheid. De propaganda die in het spoor van de seksuele revolutie gemaakt wordt voor de initiatie van kinderen tot seksueel genot, is één van de meest sinistere seksuele perversies in bepaalde landen met minder erotische cultuur-traditie.

In de pedofiele omgang van de man met de knaap werken het narcissisme, de beproeving en de ervaring van seksuele macht samen en samen geven zij er een genot dat meer het genot is van bemeesterende macht dan dat van erotische genieting. De pedofiel bewondert en koestert het mooie lichaam van het jongentje, vooral, zoals hij zegt, van zijn geslachtje. Speculair bemint en bewondert hij in het knaapje zijn eigen imaginair en nog steeds ontwakende en dus nog als oorspronkelijk gedroomde seksualiteit; en dat ook wanneer hij in verbeelding, in pornofilm of in de werkelijkheid twee knaapjes op de seksuele scène opvoert. Op de achtergrond van de verbeelding speelt vaak, misschien altijd, de fantasie van het seksuele spel van zijn vader met hem als knaap die door de vader bewonderd wordt. Dit spel van de verbeelding en/of van de gedragingen kan doorgaan tot coïtale omgang. Ik meen dat hier dan vlug een omslag gebeurt, in de verlenging van het erotische driftspel. Houden wij voor ogen dat de affectieve grondtoon in de pedofilie het seksueel-narcistisch krachtgevoel is. Die ervaring nu kan vlug in een sadistisch machtsgevoel doorslaan, vooral bij de verkrachtende coïtale bemeestering. In de coïtale verkrachting overweldigt de machtsbeleving de uitlokkende en reeds ambiguë erotiek. De moord ligt in de dynamiek van het verkrachtend geweld; hij ontwikkelt de destructie-macht ervan tot het uiterste.

Mijn analyse sluit niet een element uit van sadistische perversie in de pedofiele verkrachting. Ik ben echter overtuigd dat die seksuele perversie er niet het voornaamste is en dat men, meer dan de klassiek freudiaanse psychopathologie het doet, belang moet hechten aan het narcistisch machts-element. Wel is het zo dat dit element zich vestigt op een mogelijkheid die geboden wordt door de libido, zoals Freud die analyseert in *Triebe und Triebchicksale*, waar hij o.a. bedacht is op het ontstaan van de seksuele perversies van masochisme en sadisme. In die merkwaardige metapsychologische studie beschrijft Freud hoe de ontwakende libido gestimuleerd kan worden o.a. door pijnervaring, hoe de agressie-drift, die zich tot de andere richt, de pijn-genotvoorstelling met zich meedraagt en erkent in het geweld aan de andere aangedaan en het ego ze zelf ervaart met genot alsof het de andere is. Wat Freud hier wil belichten is niet een pathologie, schrijft hij nadrukkelijk, maar de vorming van de fantasmatische en affectieve dynamische structuur van de libido. Deze geeft dan de archaische libidinale grond én aan de seksuele relatie én aan de mogelijke sado-masochistische perversie.

In de structurele dynamiek van de libido ligt ook de mogelijkheid ingeschreven van de specifieke perversie die ik betreffende de pedofilie geanalyseerd heb: de perversie van het vernietigende geweld. Dat geweld is de narcistische

verheving van de zelfmacht die reeds in de seksualiteit ligt en die hier in het spoor van de beschreven spiegelrelatie tot vernietigend machtsgenot wordt. Het seksuele genot wordt er bijzaak en is het wellicht altijd geweest. Ik vergelijk dat met een drugverslaving waar het genieten uiteindelijk bijzaak wordt en vaak afwezig is. Hetgeen belang heeft in de sadistische verkrachting, is de opdrijving tot het uiterste van de zelf-macht door de vernedering en vernietiging van de andere in zijn affectieve, morele en lichamelijke eigenheid, vooral die eigenheid die op seksuele liefde aangelegd is. Die diepe keus van het verkrachtingsgeweld kan zich dan ook doorzetten in gedragingen waarbij het seksuele genot eigenlijk afwezig is. Ik vernoem gekende feiten: de Slovenen die een paar jaren geleden berucht waren voor de verkrachting van Kroatische vrouwen, hebben ook tientallen zoniet honderden vaders verplicht publiek incest te bedrijven met hun zoon, of broers onderling. Franse soldaten hebben destijds in Algerije in verschillende dorpen de mannen verplicht naakt op handen en voeten als honden te defileren voor de meisjes en de vrouwen.

In het sadistisch geweld werkt een ik-inflatie, niet door participatie aan een macht, zoals dat wel het geval kan zijn in een utopische ideologie, maar door vernietiging van de andere als andere. In een zelfs gewelddadige ideologie beleeft de persoon zijn narcistische grootheid buiten zichzelf in zijn deelachtigheid aan de (toekomstige) gemeenschap. In het sadistisch geweld beleeft hij ze alleen, uit en in zichzelf in een tijdeloos nu. Dat is het eigene van het pathologisch geweld. Daarom is het radicaal te onderscheiden van het geweld dat vooreerst macht nastreeft als verwezelijking van een positieve sociale, politieke, patriotische of religieuze ordening. Eigenmacht door vernietiging is de keuze van *das Böse*, waarmee Freud en Szondi het geweld hebben geïdentificeerd. Dat woord past slechts bij het intentioneel destructieve geweld. Dat is ook hetgeen in de bijbelse traditie «het kwaad» tenslotte is, kwaad dat zijn essentie heeft in «Satan». Hij is degene die systematisch tegen de waarheid ingaat, die doodt en die de verpersoonlijking is van de *hubris*⁷. De verhalen over satancultus, de bewering van honderden Amerikaanse vrouwen, soms van mannen, het slachtoffer geweest te zijn van satanische verkrachting, zijn hoogstwaarschijnlijk voor het allergrootste deel fantasmen, gestimuleerd en uitgebuit door kwaadwillige fantasten. Het is echter met reden dat men hiervoor naar de bijbelse figuur van het radicaal Kwade teruggrijpt. En een analyticus kan begrijpen dat die fantasmen bestaan en zelfs in een bepaalde context de verbeelding kunnen verhitten tot een soort hysterische waan.

In de hierboven besproken geweldplegingen is het genot in hoofdzaak inderdaad een transgressie-genot eigen aan de *hubris*. De transgressie moet hier begrepen worden als de intentionele en radicale overtreding van de wet die tot de kern behoort van ethiek en religie: de eerbied voor de mens als persoon en de deemoed in de erkenning dat men niet almachtig is. Het besproken trans-

7. Meer uitvoerig hierover mijn studie "Antropologie du diable. L'homme séduit en proie aux puissances ténébreuses", in *Figures du démoniaque, hier et aujourd'hui*, Bruxelles, Fac. Saint-Louis, 1992, p. 83-110.

gressiegenot vooronderstelt een zeker besef van die ethisch-religieuze grondwet. Men zoekt er het zuivere egoïstische genot in de almachtservaring die de absoluut verboden vernietiging van de persoon als persoon moet geven.

Dit streven is volgens mij ook de echte inhoud van Sade's literatuur. Clinici kunnen er de perverse fantasmen exploreren. Ik acht het echter vreemd en bedenkelijk dat een Franse bourgeois-intelligentia, soms zelfs nog sympathiserend met het toenmalige communisme, onbeschroomd Sade kon verheerlijken, bijna sacraliseren! Sade heeft niets te maken met ethiek, schreef Roland Barthes. Appolinaire noemde hem de meest vrije geest die ooit leefde. De zuiverste (pure) persoonlijkheid, aldus Eluard. En Michel Foucault vierde hem als de grootste *maître à penser* van de moderne mens! Iets dergelijks werd ook minder filosofisch gezegd door *serial killers*⁸.

In de pedofiele verkrachting van meisjes geeft de perceptie van het tere en onschuldige nog een extra stimulans aan de vernietigingslust met transgressiehubris. Dat maakt dan ook van die verkrachting iets bijzonder monsterachtig in de ogen van de mensen.

Analytische ervaring laat ook vermoeden dat bij de verkrachting en moord van vrouwen onbewuste voorstellingen mede in het spel zijn, die het zogenaamde sadisme nog complexer maken; op de achtergrond, vermoed ik op grond van klinische ervaring, leeft het oedipale fantasma van de verkrachting van de moeder, en wellicht ook moordende haat tegenover haar. Die onbewuste motivatie kan geleid worden door het fantasma van de moeder-prostitutie.

Naast al die geweldvormen die het seksuele spoor volgen, zijn er ook de roofmoorden die niet uit woede voortkomen, zoals bij een psychopathische aanval tegen een onverwachte weerstand, en die ook niet vooreerst door haat gemotiveerd zijn. Er zijn overvallen waarbij men doodt zoals men steelt. Het leven van de andere lijkt enkel de hindernis te zijn die volgens planning en met genot moet genomen worden. Dit lijkt hier wel een bijzonder niet-erotisch transgressie-genot te zijn in de vernietigende overmacht zonder strijd. Die interpretatie sluit aan bij hetgeen Léon Cassiers zei, na zijn jarenlange werkzaamheid als psychiater-criminoloog in de centrale gevangenis van Leuven: de moordenaars achten zich de meerderen, misprijzen de andere veroordeelden en gaan liefst niet om met hen. Dit zojuist beschreven transgressie-genot zonder sociale aandrang is de perverse voltooiing van een narcistische voorstelling die in bepaalde primitieve ritën haar gesocialiseerde uitdrukking vond of nog vindt. Bij de zogenaamde koppensnellers in bergstreken van de Filipijnse eilanden moest een jonge man, om als mannelijk erkend te worden, in een strijd het hoofd afhakken van een lid van een andere stam, en dat hoofd als bewijs meebrengen. Dat gaf regelmatig aanleiding tot een weerwraak, die echter beperkt was tot het doden van één lid van de eerste stam. Nu is de

8. Voor heel die literatuur zie R. Shattuck, *Forbidden Knowledge. From Prometheus to Pornography*, New York, St Martins Press, 1996, pp. 224-301.

rituele verplichting ontaard tot een weinig moedige aanval in de rug met als trofee meestal een afgesneden vinger. In de oorspronkelijke rituele initiatiecontext kan men eigenlijk niet een psychopathologie van het geweld aanwijzen. De intentie is er niet die van de lust in de destructie om de destructie en zelfs niet in de transgressie alleen; de transgressie is er een eerste factor die cultureel verwerkt wordt.

Men moet volgens mij wel van geweldpathologie spreken in de ideologische gewelduitoefening die aan de paranoïde haat enorme dimensies geeft, zoals in de massale onderdrukkingen, vervolgingen, folteringen en uitmoordingen die bureaucratisch georganiseerd werden door Hitler, Stalin en die bedreven werden door Mao's hysterisch opgezwepte "culturele" revolutionairs.

Betreffende de zoëven besproken roof- en lustmoordenaars heeft Szondi een interessant onderzoek ingesteld met behulp van zijn *Trieb*-diagnostische test. Ik vermeld de voornaamste resultaten ervan die hij voorstelt in zijn *Kain. Gestalten des Bösen* (p. 72-78). Moordenaars zijn mensen die bijzonder in het «affect» en in de seksuele vector gestoord zijn en die niet over voldoende psychische beveiligingsmechanismen beschikken tegen hun drift- en affectgevaaren. De kaïneske dodende gezindheid blijft bij moordenaars nog vele jaren, na hun geweldpleging, in de gevangenis voortbestaan, ook wanneer zij verborgen is. Daar de moordenaars paroxysmale mensen zijn, «kan de leeuw bij hen ook meermaals springen». Maar de dodende gezindheid blijft nog meer bij roofmoordenaars dan bij lustmoordenaars verder bestaan (p. 77). Szondi verklaart dat verschil niet. Ik stel volgende hypothese voor. Bij lustmoordenaars is de seksualiteit het voorspel en biedt zij het spoor voor de transgressiviteit. Dat houdt ook in dat bij hen de moord een relationele inhoud heeft in de aanvang en zelfs, hoe gruwelijk het dan ook wordt, in de gewelddadige vernietiging. Bij roofmoordenaars is de andere maar een weerstand en een object zoals een gepantserde auto er een is. Haat kan er sterk of zwak aanwezig zijn; het blijft anonieme haat. Er is daar dus in de handeling zelf geen uitnodiging om de andere als een persoon te gaan erkennen en de moord erop met schuld bewustzijn te bedenken.

Conclusorische bedenkingen

Mijn analytische interpretatie betreft het bedreven psychopathologische geweld. Een andere studie kan natuurlijk het slachtoffer beschouwen. Hierbij zou men een onderscheid moeten maken tussen seksuele aanranding en geweld ondergaan bij catastrofes of bij oorlog. Er is immers een essentieel verschil tussen neurose en «traumatische neurose».

1. De analytische interpretatie van het destructieve geweld impliceert zeer complexe psychologische processen die niet meer tot de orde van de neurose behoren, maar er toch gelijkenis mee vertonen. De neurosen zijn immers de verdringing van zich vormende, niet geactualiseerde perversies. Is de dynami-

sche structuur van de neurose reeds moeilijk te vatten, dan is het nog heel wat moeilijker het hierboven beschreven geweld als transgressie-lust te begrijpen. De afwezigheid of de voorlopige en tenslotte achteruitblijvende aanleuning bij het seksuele spoor maken het beschouwde geweld even irrationeel en onvoorstelbaar voor de gangbare psychologische denkwijze als voor de hege-
liaanse rationaliteit.

2. De voorgestelde analytische verklaring leidt tot gevolgtrekkingen met betrekking tot de sociaal-juridische problemen van de preventie, de probatie en de juridisch bepaalde therapeutische begeleiding. Als men erop bedacht is, dat ook bij seksuele geweldpleging de seksualiteit maar een beperkte functie heeft, dan moet men niet verwachten dat men door chemische castratie (b.v. met androcuz) zonder meer nieuwe aanrandingen zal voorkomen. Men heeft trouwens geobserveerd dat sommigen recideerden terwijl ze onder die behandeling waren. Het transgressie-genot reduceert men niet door de reductie van de hormoonspiegel.

3. Gangbare termen als zijn: «beheersen, onder controle houden, afleiden naar nuttige activiteiten, in dienst stellen van sociale doeleinden...», hebben slechts betekenis voor personen die door geheel hun voorgaande psychische ontwikkeling daartoe voldoende in staat zijn. Het psychopathologische geweld is immers niet een rest, nog niet beheerste natuurlijke drift. Geheel de psychoanalyse hangt aan dit alternatief: ofwel wordt de oorspronkelijk onbepaalde drift gehumaniseerd ofwel wordt zij geperverteerd. De neurose is de tussenoplossing van de verdringing van de perverse neigingen door de reeds gehumaniseerde persoonlijkheid. De humanisering van de drift (de libido) is een lang proces, o.a. van verinnerlijking in het ik-ideaal van wat Freud «de hogere cultuurwaarden» noemt: eerbied voor de persoon en erkenning van het verbod te doden, waarheidszin en waarachtigheid, vorming van tederheidsgevoelens, bekwaamheid tot liefde... Die humanisering vangt aan bij de allereerste hechtingsdrang en voltrekt zich gedurende alle vormingsjaren. Kinderanalytici hebben nu voldoende aangetoond dat reeds de orale fase en de hechtingsdrang uitdrukkelijk gepersonaliseerd zijn in de zintuiglijk-affectieve ervaring en dus reeds een verinnerlijking kunnen voltrekken van de liefdevolle of gestoorde moederlijke dispositie tegenover het kind. Bij haar dramatisering van de doodsdrift lijkt Melanie Klein dat niet te beseffen.

4. De humanisering van het affect brengt nochtans een blijvende spanning tweeweg in de psyche. Hetgeen de klassieke filosofie de «deugden» noemde, d.i. de ingeoeffende deugdelijke gesteltenissen, behoort tot de verinnerlijking van de cultureel-ethische waarden. Zij geven een blijvende positieve gerichtheid aan het driftgeweld waarvan zij de min of meer vaste vormen zijn. Toch heffen zij de spanning tussen drift en cultuur niet zonder meer op. Want de initiale ongeordende drift blijft zich enigszins verzetten tegen de beperking en ordening. In de driftwens-voorstellingen leeft dus een zekere nostalgie naar de bevrijding en transgressie en naar fantasmatisch voorgestelde machtservaring.

In melancholische uitlatingen over de cultuur geeft zelfs Freud meer dan eens uitdrukking aan die nostalgie van de beschaafde westerse stedeling. Die spanning laat de neigingen tot vandalisme en de anarchistische opstoten van adolescenten begrijpen.

5. De verinnerlijking van de cultuurwaarden en van de ethische normen is bij heel wat mensen weinig diepgaande. Zij wankelen tussen, enerzijds, de onzekere aanvaarding van uiterlijke verplichtingen en van het sociale oordeel over hun gedragingen en, anderzijds, de hang naar het zich vrij maken van de voorgehouden waarden. Wanneer dan de maatschappij in beweging is – door ernstige sociale omwenteling, door oorlog, door een crisis in de gezagsorganen, door de invasie van andere modellen en opvattingen... – dan vermindert voor hen én het prestige van de culturele waarden in het algemeen, én het gevoel van verplichting, én de identiteit van de sociale oordelende blik waarnaar zij zich richten. In zo'n tijdsgewricht is er meer destructief geweld. En die situatie verscherpt ook de aandacht voor dat geweld; wat dan opnieuw de neiging tot geweld bij heel wat leden van de gemeenschap aanwakkert, want het discours over het heersende geweld doet bij de ondiep gehumaniseerden geweldgebruik meer als normaal beschouwen. Het bewustzijn hiervan in de gemeenschap en de besliste houding tegenover geweld hebben steden als New York opnieuw meer tot een gezonde, voldoende veilige samenleving gemaakt. Dat bevordert dan eveneens de affectieve bindingen in de gemeenschap, die Freud erg belangrijk acht voor het humane samenleven.

6. Betreffende de doodsdrift als theoretisch begrip in de verklaring van psychopathologisch geweld wil ik eenvoudig het volgende stellen. 1) Voor de invoering van dat begrip heeft Freud, zoals reeds gezegd, op ongelukkige wijze geargumenteed. Uiteindelijk deed hij er beroep op, omdat zijn psychologie een tegenpool tegenover de eros nodig heeft, en hij, in zijn monistische optiek, niet echt de functie erkent van de steeds aanwezige confrontatie met de anderen en met de taalnegativiteit. 2) De invoering van de doodsdrift wordt veelal een esoterische kunstgreep die dispenseert van een doorgedreven analyse van de narcistische negativiteit zowel in het destructieve geweld als in de psychose.

Antoine Vergote
H. Hooverplein 5, B. 7,
3000 Leuven

De oorverdovende lichtheid van adolescentair geweld

Lut Derijdt

Samenvatting

In een poging het frequent optredend geweld bij adolescenten theoretisch te begrijpen wordt uitgegaan van het concept doodsdrijf, voornamelijk in zijn Kleiniaanse uitwerking. Besproken worden o.a. het primitief wreedaardig superego bij gedragsgestoorde jongeren en het destructief narcisme.

Vertrekkende van Bion's theorie over het denken wordt het verband geëxploreerd tussen geweld en de capaciteit tot denken. Omwille van de geringe frustratietolerantie van gewelddadige jongeren komt hun denkapparaat ofwel niet tot ontwikkeling ofwel wordt het defensief vernietigd. De escalerende toename van projectieve identificatie schept de mogelijkhedenvoorwaarden voor geweld. De invloed van de adolescentaire ontwikkeling en van groepsfenomenen op de toename van geweld worden besproken.

Therapeutisch wordt gepleit voor het verhogen van de frustratietolerantie om het denken te bevorderen.

Résumé

En essayant de comprendre théoriquement la violence chez les adolescents, nous partons du concept de pulsion de mort, surtout dans son élaboration kleinienne. Le surmoi archaïque cruel du jeune délinquant et le narcissisme destructif seront compris dans cette perspective.

D'autre part, nous inspirant cette fois de la théorie bionnienne de la pensée, nous réfléchissons ensuite sur les liens entre la violence et la capacité de penser. Parce que les adolescents violents sont incapables d'accepter les frustrations, leur appareil à penser ne se développe pas ou bien ne se trouve défensivement anéanti. C'est alors l'escalade de la projection identificatrice, qui nourrit la violence. Nous en viendrons enfin à une discussion quant à l'influence sur cette violence du développement adolescent et des phénomènes groupaux.

Du point de vue thérapeutique, nous insisterons sur l'importance de pouvoir accepter des frustrations, qui signifie le développement de la capacité de penser.

Zou men kunnen stellen dat niet zozeer geweld het probleem is, maar wel agressie? Agressie is als een gas. Het is overal. Het pervadeert alles. Het beheerst het leven. Agressie is ongreepbaar, abstract, kan overal en altijd toeslaan en als een dreigende aanwezigheid de toekomst beheersen.

anaal

agressie : dikt matz. - kan in gedacht w
dit = lichaam

44

geprojecteerd LUT DERIJDT
geïmpuliseerd

Geweld is vreselijk, maar is af te lijnen. Geweld is gematerialiseerde agressie, agressie die heeft plaatsgevonden. Terwijl agressie tijdloos, gewichtloos en zonder geheugen is, verbindt geweld zich aan bepaalde feiten, die men kan onthouden en waarover kan gesproken worden. Zoals voor een adolescent alles beter is dan de diffuse, niet-benoembare spanning in zijn lichaam, zo is geweld misschien een verdediging tegen de ondraaglijkheid van de alomtegenwoordige agressie. Is geweld daarom zo ontstellend onverantwoordelijk, zo ontstellend licht?

Op een Leicester conference, een groepsanalytische ervaring voor therapeuten, was een uit de hand gelopen situatie ontstaan met dreigend geweld. Twee stafleden gingen ten einde raad naar Bion en vroegen: «Oh for gods sake, Dr. Bion, what do you think?» Bion antwoordde: «I do not find the circumstances right for thought.» (Symington, 1986, p. 277). Die indruk, dat de omstandigheden het ontstaan van gedachten volkomen verhinderen, heeft men niet zelden op een adolescentenafdeling waar de sfeer zinsverbijsterend zwaar kan zijn van een dreigende agressieve lading. En toch, als ons «denken» een fatale ontsporing niet kan voorkomen, lijkt het alternatief een radicale, repressieve vergeldingsfilosofie. Met deze weinig troostende gedachte reed ik op een zondagochtend naar de kliniek om de «schade» van een gewelddadig uit de hand gelopen afdelingsleven op te meten. De patiënten, die kunnen reflecteren en psychotherapeutisch werken, dreigden de kliniek te verlaten. Een manier om dit te begrijpen is dat het hen toelaat hun geprojecteerde agressie en destructiviteit daar achter te laten. Van de moeilijke patiënten, diegene nl. die niet denken, maar ageren, en hierin zeer ver kunnen gaan, zouden er nadien verschillende, wegens onaanvaardbare grensoverschrijdingen, gevraagd worden de kliniek te verlaten. Is dat dan de enige uitweg, zo dacht ik, terugkeren tot de base-line en het gebeurde evacueren? Maar is dat niet hetzelfde als wat vele gewelddadige adolescenten beogen: hun geschiedenis evacueren en geheugenloos in het heden leven. Terwijl geweld toch juist onmiskenbare sporen nalaat.

De sfeer op de afdeling was teneerdrakkend, desolaat. *The day after!* Patiënten in de isolatiekamer, beenbreuken, vernielde voorwerpen, een angstig gelaten stemming bij het personeel en de patiënten die niet rechtstreeks betrokken waren. Het was haast onmogelijk zicht te krijgen op het gebeurde. Alleen de hoeveelheid concrete feiten al, maakte iedere poging tot denken futiel. De sfeer op de afdeling was al een ganse dag broeierig geweest. Een jongen reageerde agressief op een meedogenloos spel van aantrekken en afstoten door een meisje. In het verleden hadden dergelijke situaties hem gevaarlijk suïcidaal gemaakt. Een andere jongen, opgenomen wegens een psychotische decompensatie na een verkrachting, beweerde die avond door een vreemde verkracht te zijn geweest en liep overstuur rond. Een meisje had gedronken, en begon overspoeld in het wilde weg rond te slaan. Toen de verpleegkundige haar naar haar kamer wilde brengen, ontstonden op de afdeling verschillende clans: mensen die haar verwijdering steunden, anderen die het onterecht von-

destructiviteit
(symantiek
/pos-.)

voor geweldenaar is het licht

v: automatisch → geschaad in menselijkheid
wet = altijd alibrain

den. Enkelens vielen de verpleegkundige aan. Er ontstond een enorm tumult. Er was een poging tot brandstichting, mensen verlieten de kliniek via het dak. De bijeengeroepen rijkswacht vroeg versterking aan en slechts met zeer veel moeite kon de orde hersteld worden.

Indien het al mogelijk is destructiviteit, beschouwd op het niveau van het individu, te containen en eventueel te denken, op groepsniveau heeft ze blijkbaar een zo grote impact, dat voor iedereen die ermee te maken heeft duidelijk is dat het een illusie zou zijn de mogelijkheden van denken nog te overwegen.

Na deze sfeerzetting, wil ik via een korte omweg langs Freud's theorie over de doodsdrijf, Klein's uitwerking hiervan bespreken.

Daarna zullen we bevragen welke factoren tijdens de adolescentie een defusie tussen levens- en doodsdrijf bevorderen, zodat we veel reëel geweld tegenkomen.

Besproken worden:

- destructief narcisme,
- geweld en de capaciteit tot denken,
- de invloed van de groep.

In laatste instantie zullen we enkele uitspraken doen over het therapeutisch omgaan met gewelddadige adolescenten.

Fenomenologisch kunnen we niet anders dan aannemen dat er naast een levensdrijf tevens een inherente destructieve kracht in de mens schuilt. De cruciale vraag, door Freud (1932) gesteld in *Waarom oorlog?*, lijkt dan: hoe kunnen mensen zodanig opgevoed worden dat ze deze doodsdrijf kunnen of willen onderdrukken? Want naast de angst voor destructiviteit, zien we ook een duidelijk plezier in het uitleven ervan.

In deze dubbelheid ligt allicht het unheimliche karakter van onze destructiviteit.

In 1920, in *Jenseits des Lustprincipes*, een erg theoretisch, speculatieve tekst, poneerde Freud een nieuwe dichotomie in zijn driftenleer. Enerzijds de Eros, de levensdrijf, die de ik-driften bevat, is gericht op zelfbehoud en leidt tot de vorming van steeds grotere gehelen. Anderzijds de Tanatos, de doodsdrijf, door Freud gepostuleerd vanuit de herhalingsdwang, die een terugkeer van het organisme naar een anorganische, levenloze toestand nastreeft. De doodsdrijf is volgens Freud een stille verborgen kracht die leidt tot ontbinding, uiteenvallen in kleinere delen. In deze tekst lijkt het alsof de doodsdrijf het leven fundamenteel programmeert. We leven met het oog op een terugkeer naar een anorganische levenloze toestand, met het oog op de dood.

In deze optiek is de levensdrijf er alleen maar op gericht de eigen weg naar de dood voor het organisme te beveiligen, een omweg die bewerkt dat andere dan de immante mogelijkheden van terugkeer tot het anorganische op afstand worden gehouden (Freud, 1920, p. 136). Het doel van de levensdrijf is dus toe te laten dat het organisme zijn doodsdrijf realiseert, d.w.z. sterft van binnenuit volgens zijn eigen geprogrammeerde ritme en niet door een interferentie van buitenuit.

Freud stelt dat alle organische driften conservatief zijn, gericht op herstel van het vroegere, en gericht tegen verandering (Freud, 1920, p. 135). In deze tekst noemt Freud de driften tot zelfbehoud, die wij ieder levend wezen toekennen, partiële driften, d.w.z. ondergeschikt aan de doodsdrijf (Freud, 1920, p. 136).

Volgens Freud streeft ook het lustprincipe naar een spanningsreductie binnen het organisme, naar een Nirvana-toestand. Het lustprincipe lijkt dus niet fundamenteel een verschillende logica te volgen dan de doodsdrijf die zich aan gene zijde van het lustprincipe bevindt.

Kunnen we dan stellen dat er een aangeboren verzet is tegen het leven, uitgaande van het lustprincipe en de doodsdrijf samen, die zich in oorsprong in een complete fusie bevinden?

In haar interpretatie van Freud's tekst stelt P. De Martelaere (1993) m.i. terecht dat kinderen en neurotische volwassenen moeten leren te willen leven en dat we hen hierbij helpen door de regressieve «terugwegen» af te snijden, zodat ze vooruitgestuwd worden. Geldt dit niet in oorsprong voor iedereen? Een intrigerende gedachte dat de wil tot leven ons niet zo vanzelfsprekend eigen is, dat we zelfs dat moeten aanleren, moeten leren: willen leven. In een kliniekmilieu waar ondanks alles de regressie bevorderd wordt, presenteren deze terugwegen zich in al hun naakte aantrekkelijkheid en kunnen de doodsdrijf en het lustprincipe zich ten volle ontplooien in een zich herhalende regressieve spiraal waarbij iedere verantwoordelijkheid en zorg voor het bestaan worden afgeworpen. Hier wordt pure lust nagestreefd!

Freud postuleerde de doodsdrijf vanuit de herhalingsdwang. In de kliniek is er een herhalingsdwang merkbaar op het niveau van het geweld, tegen anderen; van het telkens opnieuw naar buiten projecteren van de doodsdrijf. Er is ook een herhalingsdwang merkbaar op het niveau van het geweld tegen zichzelf, van de zelfdestructie: automutilatie, suicidepogingen. Deze destructiviteit gericht tegen zichzelf verhindert dat het scenario van de doodsdrijf zich spontaan afwikkelt en dat het individu van binnenuit sterft. Een suicidepoging kan m.a.w. geïnterpreteerd worden als een interfereren met het voorgeprogrammeerde ritme van de doodsdrijf. In die zin kunnen we een deel van de manifeste destructiviteit dus begrijpen als een tegenwerken van de doodsdrijf. Staat ze dan misschien zelfs per definitie ten dienste van de levensdrijf? Als dat zo is, dan is het leven inherent destructief. In elk geval is dit een indruk, waar we op een adolescentenafdeling vaak niet aan ontsnappen, die zich integendeel op een overweldigende manier kan opdringen.

Het Freudiaanse concept van de doodsdrijf werd met zeer veel scepsis en weerstand onthaald. Het was, en is nog steeds zeer moeilijk de mens als inherent destructief te denken en agressie niet op te vatten als een reactie op frustratie. Bovendien is Freuds begrip moeilijk en abstract. Hij sprak over een «stille» kracht die het individu, klinisch onzichtbaar, naar de dood drijft. Het is alleen door de activiteit van de levensdrijf dat de doodsdrijf naar buiten wordt geprojecteerd en zichtbaar wordt als destructiviteit. De doodsdrijf is inderdaad

klinisch «stil» in zoverre angst en pijn des levens zijn en de dood verwijst naar onthechting, vergetelheid.

Bovendien is er in het onbewuste volgens Freud geen manier om de dood voor te stellen. Nochtans zaten in Freuds oorspronkelijke beschrijving van de doodsdrijf wél degelijk klinische observaties. Dit waren:

- 1) De oorlogsneurosen na de Eerste Wereldoorlog. Freud zag hierin een herhaling van het oorlogstrauma, dat zich o.a. uitte in wederkerende nachtmerries.
- 2) De herhaling van traumata in de overdracht en in de symptoomvorming.
- 3) Zijn observatie van het fort-da spel bij zijn kleinkind en de vaststelling dat een kind d.m.v. repetitief spel een moeilijke gebeurtenis bemeestert (in casu het verliezen en terugvinden van een object).

M. Klein was één van de weinige analytici die het concept van de doodsdrijf enthousiast onthaalde en hierin een mogelijkheid zag sommige van haar klinische vaststellingen bij kleine kinderen te duiden. Volgens haar is de doodsdrijf klinisch niet zo stil. Dit concept laat haar toe het raadsel op te lossen van het primitieve, wreedaardige superego dat reeds op zeer jonge leeftijd werkzaam is. Klein was immers tot de vaststelling gekomen, en in 1932 werkte zij dat verder uit, dat de schuldgevoelens als gevolg van het superego niet ontstaan na de resolutie van het oedipuscomplex op 4-5 jaar, maar dat er ernstige schuldgevoelens zijn terug te vinden in het materiaal van zeer jonge kinderen. Zij vond bovendien dat hoe jonger het kind, hoe wreedaardiger het superego. Volgens haar was dit superego de manifestatie van de doodsdrijf die vanaf de geboorte werkzaam is en die gericht is, zoals Freud zelf stelt, tegen het individu.

Dit vroege superego wordt gekleurd door de oraal en anaal sadistische fasen waarin het kind zich bevindt. Het jonge kind heeft fantasieën dat het als straf zal gebeten worden, opgegeten, in stukken gesneden. Dit correspondeert niet met dreigingen door de ouders.

Later wordt het superego minder wreed, minder primitief, mede onder invloed van de introjectie van de reële ouderlijke verboden. Het oedipale superego is dus veel draaglijker en correspondeert veel meer met de doorge maakte externe realiteit.

Klein was geïntrigeerd door de vaststelling dat de fantasieën van kleine kinderen gelijkenissen vertonen met de wreedaardigheden die psychopaten en perversen tegenover hun slachtoffers stellen. Zij werkte Freud's thesis uit 1916, nl. dat onbewuste schuldgevoelens de drijvende kracht zijn achter crimineel gedrag, verder uit.

Voor haar heeft de externalisatie in spel of crimineel gedrag als doel het ik gerust te stellen dat externe straffen niet zo bedreigend en onnipotent zijn als de interne. Jongeren met ernstige gedragsproblemen hebben geen zwak defecueus superego, maar een superego dat primitief en wreedaardig is en waaraan ze telkens opnieuw proberen te ontsnappen. Deze jongeren zijn gedreven door haat tegenover de buitenwereld die, zoals de kliniek leert, vaak versterkt

is door reële agressie in hun voorgeschiedenis: verwaarlozing, mishandeling, agressie, zelfs moord op één van de ouders. Deze jongeren blijven steken in een paranoïde schizoïde problematiek en kunnen de overgang naar de depressieve positie niet maken.

De baby reageert van bij de geboorte op twee tegenstrijdige manieren op de vitale behoeften die hij voelt. De levensdrift of eros probeert aan die behoeften te voldoen door het zoeken van een object. De doodsdrift of Tanatos wil die behoeften vernietigen, ze kwijtraken, evenals de waarneming ervan en het ik dat ze waarneemt.

In het Kleiniaanse denken kan de doodsdrift zich in drie vormen uiten:

- 1) Als een destructiviteit die intern wordt gevoeld, een angst voor annihilatie of psychisch uiteenvallen. Onder invloed van de levensdrift wordt deze destructiviteit naar buiten geprojecteerd en verbonden aan een object. Hierdoor ontstaat het ik. De dreiging wordt niet meer beleefd alsof ze van binnen komt, maar van buiten. Geen angst voor annihilatie dus maar voor achtervolging door een object. Het primitieve wreedaardige superego vindt in de introjectie hiervan zijn oorsprong.
- 2) Een deel van de doodsdrift blijft intern, wordt niet naar buiten geprojecteerd en staat ten dienste van de levensdrift. Het manifesteert zich als agressie tegenover het achtervolgende object dat ontstaan is door projectie van doodsdrift.
- 3) Een laatste vorm waaronder de doodsdrift zich kan uiten is als pure destructie, die zich van binnen uit tegen het subject zelf keert. Voorbeelden zijn het destructief narcisme zoals door Rosenfelt (1987) beschreven, of de vernietiging van het eigen perceptueel apparaat waarover Bion (1962) het heeft. Hierdoor wordt de waarneming van het zelf en van de objecten teniet gedaan.

De levens- en doodsdriften zijn bij de mens aanwezig in wisselende graden van fusie, vermenging. In normale omstandigheden heeft de levensdrift het overwicht. Wanneer er ontmenging optreedt, zoals uitgewerkt door Bion en Rosenfelt, of wanneer er bij fusie een duidelijk overwicht is van de doodsdrift dan wordt deze doodsdrift, klinisch zichtbaar. Bij dit laatste denk ik aan afgunst of manifestaties van extreem geweld. Bij afgunst is er een aanval op de creativiteit of de levenscapaciteit van de objecten (Klein M., 1957). Het is echter geen pure destructiviteit omdat de goedheid van het object, hoewel ze ondraaglijk is, tegelijkertijd ook erkend wordt.

Indien het zo is dat gewelddadigheid op alle niveaus manifester wordt tijdens de adolescentie – en klinisch heeft het er alle schijn van –, hoe moeten we dan de tendens tot ontmenging van levens- en doodsdriften in deze levensfase begrijpen?

De adolescentie – levensfase tussen ± 12 en 22 jaar – sluit ontwikkelingspsychologisch aan bij het oedipale gebeuren dat nu een veel overweldigender en bedreigender karakter krijgt. Een reden hiervoor kan zijn dat de jongere een

geslachtsrijp lichaam krijgt waardoor het incestueuze veel meer als een reële mogelijkheid verschijnt. Een andere reden is dat de agressieve component van de oedipale situatie veel meer op de voorgrond treedt bij de adolescentaire oedipus. Opgroeien is immers in zekere zin altijd een agressieve daad. Men zal de plaats van zijn ouders innemen, overnemen in de rij van de generaties. Winnicott (1971) schreef: «In de fantasie van het jonge kind is er dood, in de fantasie van de adolescent is er moord». Of ook: «Je plant een kind en je oogst een bom». Het Laiusmotief, de infanticide fantasie van de vader tegenover zijn zoon, vindt hier zijn grond. Leonard Nolens (1996) vertelt in zijn dichtbundel *En verdwijnt met mate* hoe, als wij oud zijn en vuil, de stappen dreunen van de volgende generatie, die zal komen «om onze tafels op te stoken, onze bedden af te breken, en onze toren met ijzersterke ideeën in de grond te slaan». Nolens zegt verder: «Maar nu is de avond nog veilig genoeg voor het feesten. Laten we vrijen en praten en drinken voordat ze komen, zij, de kinderen met splinternieuwe springmessen en gouden aanstekers, de barbaren die wij razendsnel in het donker hebben gemaakt.» Terwijl Winnicott stelt dat ouders moeten proberen deze fantasmatische agressie te overleven, leidt de confrontatie tussen de diepgewortelde onbewuste rivaliteit en afgunst van de vader tegenover zijn zoon en de losgeslagen destructiviteit van de zoon in de chaos van het adolescentair gebeuren, er niet zelden toe dat de agressie in de realiteit wordt uitgevochten. Een voorbeeld hiervan is *De Vlasschaard* van Stijn Streuvels.

De psychologische sfeer tijdens de adolescentie is er één van verwarring op alle terreinen. Er is onzekerheid wat betreft de differentiatie tussen intern en extern, tussen goed en slecht, man en vrouw, volwassene en kind (Meltzer, 1973). Er is verwarring tussen liefde en haat en een gevoel overall controle te verliezen. Deze confusionele toestand stelt primitieve verdedigingsmechanismen in werking. De angst voor annihilatie die hier door ontstaat kan immers alleen overleefd worden door ze naar buiten te projecteren. Hierdoor regresseert de adolescent naar een paranoïde-schizoïde manier van functioneren met vooral splitsingsmechanismen en projectieve identificatie. De relaties situeren zich op het niveau van de deelobjecten. De anderen worden veelal gebruikt in functie van de eigen behoeften. Deze toestand is identiek aan deze welke M. Klein beschrijft in de vroegste babytijd wanneer uit de oorspronkelijke chaos van levens- en doodsdriften een defusie ontstaat. De doodsangst wordt naar buiten geprojecteerd waardoor een slecht, persecutorisch object ontstaat. Ook de levensdrift wordt naar buiten geprojecteerd met als gevolg een goed, geïdealiseerd object. Dit gaat gepaard met een splitsing tussen een goed en een slecht zelf, een splitsing die rigied in stand gehouden wordt. Adolescenten zijn meesters in het zwart-wit denken. In deze paranoïde-schizoïde positie zien we voornamelijk projectie: centraal staat de bekommernis alle angst kwijt te geraken alsook het ik te verdedigen tegen mogelijke belagers. In normale omstandigheden komt geleidelijk ook een proces van introjectie op gang, waardoor het ik een goed, een levensbrengend introject kan vormen.

Zodoende wordt de doodsdrift gebonden en zal ze minder overspoelend tekeer gaan. Defusie van de driften met als gevolg klinische manifestaties van de doodsdrift, zien we dus vooral in situaties waar het paranoïde schizoïde functioneren domineert, zoals in de adolescentie. Een graduele fusie behoort evenwel tot de hoopvolle mogelijkheden.

In de vaak spectaculaire symptomen van de adolescent herkennen we niet zelden de brute werking van de doodsdrift. Deze symptomen kunnen begrepen worden als een verdediging tegen de angst en de pijn die deze ontwikkelingsfase doet ontstaan. Angst en pijn die te maken hebben met het ontwikkelen van een volwassen seksualiteit en een eigen identiteitsgevoel.

Ook al is het filosofisch en psychoanalytisch verre van duidelijk wat het zou betekenen vanuit een eigen identiteit te spreken, adolescenten proberen te gehoorzamen aan de ongeschreven regel een eigen identiteit te verwerven. Het gevoel te moeten spreken in eigen naam, zelf verantwoordelijk te zijn voor zijn keuzen en verlangens en niet meer te kunnen terugvallen op de ouders van de kindertijd, gaat dikwijls gepaard met veel angst, schaamte en onzekerheid. Deze worden verborgen onder een laag van arrogantie. Volgens Bion (1957) verwijst het samengaan van arrogantie, nieuwsgierigheid en domheid op een catastrofe. In een persoonlijkheid waar de doodsdrift overheerst, zoals bij de adolescent, leidt trots niet tot zelfrespect, maar tot arrogantie. Ten koste van alles wil men zijn eigen standpunt volgen, zijn eigen doelstelling bereiken. Vanuit zijn arrogantie maakt de adolescent de band met anderen kapot en verliest zo vele mogelijkheden die hij nodig heeft om met ondraaglijke aspecten van zichzelf om te gaan en te kunnen «groeien».

Soms is de adolescent geneigd toe te geven aan een regressief verlangen naar veiligheid. Dit kan leiden tot het ontstaan van een narcistische organisatie. De adolescent wil immers het gevoel onderhouden dat alles wat positief is in zijn relatie met de buitenwereld onnipotent gecontroleerd wordt door hemzelf, dat hij niemand nodig heeft. Regressieve verlangens passen niet in dit scenario. Wat hij van de anderen zou kunnen krijgen maakt hij afgunstig kapot, alleen al omdat het hem afhankelijk zou maken. Onder het vernis van onnipotentie is zelfgenoegzaamheid de wanhoop dat men niets kan krijgen omdat men alles zelf vernietigt nooit ver af.

Als de onnipotentie doorprikt wordt, vormt openlijke agressie vaak de enige mogelijkheid om de afhankelijkheid af te weren.

Het moeten opgeven van de illusie van onnipotentie zit in de kleine dingen des levens. Bv. wanneer de patiënt meer of andere 'medicatie' eist, wanneer hij verandering van de afdelingsregels eist, enz. Dat het hierbij letterlijk om een strijd op leven en dood kan gaan, wordt geïllustreerd door het geval van een jonge vrouwelijke huisarts die onlangs werd vermoord omdat ze een voorschrift voor medicatie weigerde.

In een voorbeeld wil ik het destructief narcisme schetsen zoals door Rosenfelt gedacht en zoals het zo typisch voorkomt bij adolescenten.

Een jongen van 17 jaar werd opgenomen met een paranoïd-psychotisch beeld. Hij leefde alleen met zijn moeder, die hem afwisselend aantrok en afstootte, naargelang ze een partner had. Toen hij minder paranoïd werd ging hij zich wat meer openstellen voor de therapie en de mensen op de afdeling. Hij riep bij mij vaak de associatie op van een kleuter in een te groot lijf. Hij was bij momenten koppig, eisend, kolèrig, stampvoetend, doch liet ook een aanhankelijke kant vermoeden.

Naargelang zijn afhankelijkheidsbehoefte voor hem bedreigender werd en het stilstaan in de therapie hem in contact bracht met wanhoop en depressieve pijn, stelde hij zich meer ongenaakbaar op. Dit reflecteerde zich in zijn uiterlijk: hij leek nog groter en zwaarder, droeg provocerend agressieve kleding, tatoeages en kettin-gen.

Hij was geen kleuter meer: telkens hij zijn zin niet kreeg (o.a. m.b.t. medicatie) reageerde hij dermate dreigend dat de verpleging zich gegijzeld voelde. Frustratie was onverdraaglijk voor hem. Hij kon ze niet transformeren of symboliseren doch alleen evacueren. Hij leek te oscilleren tussen dreigende acting outs en de psychose. Het verdragen van de frustratie zou betekenen ook zijn 'onverdraaglijk' depressieve gevoelens tolereren: nl. dat hij liefde en diepe haat voelt tegenover hetzelfde object, en dat hij door zijn haat zijn object zou kunnen verliezen. De immense dreiging die hij uitstraalde was van die orde dat hij telkens zijn zin kreeg. Zo kon er geen containende relatie tot stand komen tussen hemzelf en de afdeling, waardoor denken het ageren niet kon vervangen. Uiteindelijk diende hij te worden overgeplaatst naar een meer gesloten afdeling. Op een dwingende manier herhaalde de verwerpende relatie met zijn ouders zich.

Agressiviteit kan een probaat middel zijn om afhankelijke objectrelaties te vermijden; zonder positieve introjecten blijft de destructiviteit ongebonden. Vaak is de narcistische persoonlijkheidsorganisatie subtieler, minder infantiel eisend en agressief dan bij deze jongen en zien we een tergende devaluatie van het object. Rosenfelt (1987) wijst op de idealiserende van de destructieve delen van het zelf waaraan de jongere zich onderwerpt en waardoor hij zijn positieve kanten gegijzeld houdt. Rosenfelt spreekt van pure doodsdrift die zich tegen het zelf keert. Destructiviteit wordt geërotiseerd. Patiënten vertellen hoe bevrijdend het is te behoren tot een «gang», buiten de kliniek of op de afdeling zelf. Hoe ze zich almachtig, goddelijk voelen, iedereen kleineren, alle regels overtreden, vernielen. «Après nous le déluge». Dan pas voelen ze zich leven. Na een agressief incident op de afdeling gebeurt het dat mensen oprecht hun spijt uitdrukken dat ze er niet bij waren en dat ze verwoede pogingen ondernemen te «stoken» en het vuur opnieuw in het kruitvat te doen slaan. Het is een stemming die op hallucinante manier verfilmd werd door Kubrick in *A Clockwork Orange*; een film die al 20 jaar uit circulatie wordt gehouden in Engeland omdat de regisseur meent dat een «gang» hem zou laten ondergaan wat hij verfilmd heeft. Het is één van de zeldzame gevallen waarin een kunstenaar aan autocensuur doet.

Het is zeer moeilijk een libidinale objectrelatie, nodig om therapie te beginnen of verder te zetten, met deze patiënten te onderhouden. De narcistische organisatie voelt de afhankelijkheid van een therapeutische relatie steevast als slecht aan.

In een tweede voorbeeld wil ik deze idealisatie illustreren.

Een 17-jarige jongen wordt aangemeld voor therapie omwille van een psychotische decompensatie.

Hij leest veel om de verveling van het bestaan te verdrijven. Hij zegt meer te leren door zelf te lezen dan door naar school te gaan. Bij de start van de therapie las hij Heidegger omdat een interne stem hem vertelde dat hij was uitverkoren diens filosofie verder te ontwikkelen. Hij was voorbestemd om de stichter van een amorele filosofie te worden. Hij bracht zijn ideeën in praktijk door dieren pijn te doen, te spuwen op oude mensen en gehandicapten, alsook in de koffie van volwassenen. Regels en wetten waren volgens hem uitgevonden door stupide mensen die niet zelf konden denken. Ze waren een teken van zwakte en hij probeerde iedere moraliteit te bannen. De enige wet was het nastreven van persoonlijk geluk ten koste van alles, zelfs indien hiervoor een moord noodzakelijk was.

Hij verpestte de lucht in mijn bureau door constant te roken. Hij predikte het grenzeloos gebruik en misbruik van alles op aarde zodat er niets overbleef voor de volgende generaties: via zijn filosofie voelde hij zich opgenomen in een «destructieve gang» die iedere behoefte aan zachtheid en afhankelijkheid ridiculiseerde.

M.i. probeerde hij zichzelf te beschermen door een «pact» te sluiten met een destructief, persecutorisch superego, zo voelde hij zich sterk tegen alle mogelijke «belagers».

Telkens hij zich positief wilde engageren in de therapie had hij nachtmerries waarin een bende hem op de hielen zat. Hij werd bespot, bespuwd en zelfs gefolterd. Het was moeilijk zijn panische angst te containen en een negatieve therapeutische reactie te voorkomen. Bij vooruitgang in de therapie hoorde hij een stem die hem verweet de regels van de amorelen met de voeten te treden. Naarmate de therapie vorderde werd hij meer met zijn afhankelijkheid geconfronteerd en werd de druk groter.

Toen hij beseftte dat hij een meisje waarop hij verliefd was niet onnipotent kon controleren, droomde hij dat hij met haar in een vliegtuig zat en met zijn sigaret een gapende wonde in haar gezicht brandde. We kwamen tot de interpretatie dat hij mensen wil controleren, onder hun huid wil kruipen en dat hij tegelijkertijd zijn vriendin zijn eigen pijn wil doen voelen en haar straffen. Bij dreigende scheiding slaat possessieve liefde makkelijk om in moorddadige wreedheid. In de groep adolescenten ontstaat geweld vaak naar aanleiding van verliefdheden.

Op een bepaald moment kwam zijn agressie heel acuut in de overdracht. Hij was gespannen en vroeg of hij opnieuw Haldol moest nemen. Hij besprak zijn medicatie altijd met een andere dokter en ik vroeg hem wat het betekende dat hij dit nu met mij wou doen. «Je moet me antwoorden! Jij ontsnapt altijd.» Ik zei dat hij blijkbaar iets concreets nodig had van mij om te voelen dat ik het goede niet voor mezelf hield. Zijn ogen boorden zich dreigend in mij en hij zei dat hij mijn gezicht zou verbranden met zijn sigaret als ik niet antwoordde. De spanning was te snijden. Ik voelde me bang maar bleef praten met hem in de hoop zijn agressie te containen. Ik zei ondermeer dat hij zich overweldigd voelde, gecontroleerd door zijn vriendin en dat hij mijn hulp vroeg om dat te verdragen. Dat hij zijn wanhoop aan mij wilde laten voelen, alsook zijn angst pijn gedaan te worden. Langzaam kalmeerde hij. Ik voelde het incident lange tijd branden in mij en twijfelde of er toch geen bijkomende therapeutische maatregelen nodig waren, bv. neuroleptica. Later bleek dat het handhaven van het therapeutisch kader een cruciaal moment was in

zijn therapie. Omdat ik zijn agressie had «overleefd» en hij er niet in geslaagd was mij onnipotent kapot te maken, kon hij mij nadien meer als een persoon los van hemzelf zien. Dit bracht een verschuiving teweeg van een eerder paranoid-schizoid functioneren naar een meer depressieve positie.

Soms kan, zoals hier, de angst gecontained en therapeutisch verwerkt worden. Containment is een begrip dat vooral door Bion is uitgewerkt (1959, 1962). Een responsieve omgeving in een toestand van «maternal reverie» is in staat de ondraaglijke angsten van de baby mentaal te begrijpen, mee te dragen, zodat ze in een meer draaglijke vorm kunnen geïnternaliseerd worden. Soms leeft de adolescent alleen als hij ageert. Zodra hij stilstaat voelt hij zich dood. Alle leven is in de destructiviteit geprojecteerd. Hij laat dan geen «containment» toe. Stilstaan in therapie betekent dan dat de doodsdrijf, die niet meer kan geprojecteerd worden, in alle gewelddadigheid naar het individu terugkeert.

Dit proces kan versterkt worden doordat de omgeving als reactie op de voortdurende agressieve vernedering, het narcisme wil fnuiken, en de patiënt wil kleinkrijgen, «doen kruipen» zoals ik ooit een moeder hoorde zeggen tegenover haar zoon. Dit betekent hem herleiden tot een willoos subject, wat gebeurt met Alec in *A Clockwork Orange*, door hem te onderwerpen aan een hersenspoelend gedragstherapeutisch programma, de *Lodovico*. Zowel de therapie met zijn connotatie van vernederende afhankelijkheid als het stoppen van de therapie lijkt dan uitzichtloos en inderdaad pleegde de gefnuikte zoon zelfmoord.

Zoals reeds gesteld is er een relatie tussen geweld en «denken». Gewelddadige adolescenten kunnen niet denken. Zij kunnen de frustrerende confrontatie met de pijnlijke adolescentaire realiteit niet aan, o.a. hernieuwde incestueuze aanspraken, confrontatie met het tekort, met differentiatie en verschil.

De theorie van Bion (1962) over het denken kan ons helpen één en ander te verduidelijken. In de Kleiniaanse traditie reflecteert Bion over de mogelijkheden-voorwaarden om te denken aan de hand van het model baby-borst.

Geconfronteerd met de afwezigheid van de borst en de resulterende frustratie heeft de baby de keuze tussen: enerzijds deze frustratie wijzigen, bewerken of anderzijds ze mentaal vermijden, uit de weg gaan. Deze eerste mogelijkheid doet zich voor indien er een voldoende frustratietolerantie is. De bewerking die zich dan voordoet is precies dat zich op de plaats van de frustratie een gedachte ontwikkelt. «No breast therefore a thought.»

In de opvatting van Bion zijn gedachten op hun beurt de mogelijkheden-voorwaarde voor het ontstaan van een denkend apparaat. Hierdoor kunnen de volgende frustraties gemakkelijker worden getolereerd, meer draaglijk gemaakt. Indien er onvoldoende frustratietolerantie is wordt de frustratie vermeden. De «no breast» wordt niet omgevormd tot een gedachte. De afwezige borst bindt zich niet aan een preconceptie van afwezigheid, maar wordt een slecht object, een Ding-an-sich als het ware, enkel geschikt voor evacuatie. In plaats van een denkapparaat krijgen we nu een hypertrofische ontwikkeling

van het apparaat voor projectieve identificatie. Alles wat nog enige gelijkenis met een gedachte zou kunnen vertonen wordt behandeld als een slecht intern object dat enkel illusoir door evacuatie kan geneutraliseerd worden. Zelfs ruimte en tijd kunnen dergelijke gruwelijke primitieve bewerking ondergaan, omdat ze een kader bieden aan mogelijke gedachten. Bion spreekt over een patiënt die zijn tijd verspilde en moedwillig bleef verspillen gedreven door een angstige vernielzucht. In de kliniek met de adolescenten zijn voorbeelden hiervan legio: mensen die zich buiten de tijd stellen, voor altijd in hun 4de jaar humaniora zitten, zich niet inschrijven in de opeenvolging van de generaties, hun ontwikkelingsstaken uit de weg gaan. Het is een mad tea-party, zoals bij Alice in Wonderland, waar het altijd 4 uur in de namiddag is. Bij adolescenten is het echter meestal 4 uur 's nachts. Ze gaan van de ene bevrediging naar de andere zonder ooit de schade van de vorige op te meten. Men zou het ook zo kunnen stellen: de ene schade na de andere wordt geëvacueerd in externe destructie om zo van de ene bevrediging naar de andere te gaan. Uitgedrukt in termen van Bion: «De evacuatie van de slechte borst is synoniem met het krijgen van voedsel van de goede borst». Bevrediging ontstaat dus niet door het opnemen van iets goeds, maar door het kwijtraken van iets slechts.

De dominantie van projectieve identificatie vertroebelt het onderscheid tussen zelf en extern object. Iedere perceptie van tweeheid, van verschil wordt hierdoor teniet gedaan. Het besef van verschil, dat in de adolescentie tot ontwikkeling komt, is pijnlijk omdat het noodzakelijkerwijze verwijst naar tekort.

Op een hoger niveau komt de tegenstelling tussen projectieve identificatie en denken terug als de tegenstelling tussen almachtig denken en leren uit ervaring. Als de frustratietolerantie op dit hogere niveau onvoldoende is om tot gedachten te komen, maar toch te groot om primitieve ontwijkingsmechanismen te activeren, ontwikkelt de persoon almacht als substituuut voor het denken. Moraliserende alwetendheid komt in de plaats van leren uit ervaring in dienst van de waarheid.

Deze onnipotente houding is onverbreekelijk verbonden met de uitoefening van macht. Hoe hachelijker de situatie van machtshebbers hoe meer ze geloven in de eigen onfeilbaarheid en in hun macht de realiteit te kunnen creëren. Speer beschrijft een ruzie tussen Göring en één van zijn luchtmachtgeneraals, Galland, die gerapporteerd had dat de Amerikanen bezig waren Aken te bombarderen. Göring vraagt waarom hij dit gerapporteerd had. «Omdat het waar is» was het antwoord. «Dat is niet waar, Galland, dat is onmogelijk» stelt Göring. Galland blijft de realiteit verdedigen en zegt dat ze door Göring extern kan gecontroleerd worden. Deze laatste stelt echter: «Luister Galland, ik ben een ervaren gevechtspiloot. Ik weet wat kan en wat niet kan. Geef toe dat ge u vergist hebt». Als Galland weigert toe te geven, verliest Göring zijn zelfbeheersing: «Hierbij geef ik u officieel het bevel dat ze niet daar waren. Er waren geen Amerikaanse vliegtuigen. Begrepen?» Befehl ist Befehl. Het lijkt een fragment uit een komedie over het absurde.

Ook adolescenten kunnen vaak niet aan de druk weerstaan de pijnlijke reali-

teit te vervangen door een meer draaglijke onnipotent gecreëerde realiteit: «Het is zo omdat ik het zo wil».

De daarnet uiteengezette theorie over het denken van Bion was geconcipieerd voor de psychose. Maar het lijkt ook een interessant kader om de beschreven fenomenen van agressie en geweld begrijpelijk te maken. Misschien zou men kunnen stellen dat de psychose een soort eindtoestand is, waar een tot puin, tot debris herleide wereld geïntrojecteerd is, en geweld eerder een enactment, een enscenering van deze zelfde mechanismen. In die zin is reëel extern geweld een poging om de agressie af te lijnen en heeft ze nog iets hoopvol. Gewelddadigheid is het negatief van de psychose.

De adolescentaire periode laat een toename van reëel geweld zien. Een groep adolescenten leidt tot een exponentiële toename. Adolescenten kunnen alleen functioneren in groep. Een groep biedt echter schitterende mogelijkheden om hun haat tegen de noodzaak van leren uit ervaring uit te leven. Dit wordt in de hand gewerkt doordat de groep de illusie toelaat dat het geweld onttrokken wordt aan de eigen verantwoordelijkheid. Een groep kan zeer eensgezind zijn in het nastreven van destructiviteit. Er gaat een sterke mimetische aantrekkingskracht uit van geweld.

Adolescenten projecteren de ondraaglijke aspecten van zichzelf in de andere groepsleden in de hoop dat ze zo gecontand en verwerkbaar gemaakt worden. Meestal zien we echter een explosieve container. Er wordt zeer veel angst en onveiligheid gecreëerd in de groep, met als gevolg gevoelens van krenking en vernedering. Adolescenten die zoals we stelden arrogantie graag aanwenden als verdedigingsmechanisme kunnen hierop reageren met impulsief fysiek geweld. Het is de krenking die vaak de stoppen doet doorslaan. Nergens ziet men zo scherp Bions (1961) beschrijvingen van de groep als in een groep adolescenten, waar de creatieve werkgroep aspecten (Bion's work group) voortdurend bedreigd worden door primitieve psychotische mechanismen (Bion's basic assumptions). De actualiteit leert ons dat grote groepen nog meer gevaar lopen.

Het kan de indruk wekken dat in deze tekst niets gezegd is over de therapeutische mogelijkheden tegenover geweld. Mij lijkt nochtans dat ik de basis voor een therapeutische reflectie heb ontwikkeld, aangezien de enige reële mogelijkheid tot modificatie van geweld is de frustratie te helpen, te leren verdragen. Tegenover frustrerend geweld helpt alleen de kracht van het denken, dit is het te ontvangen in een mentale ruimte die voldoende groot is opdat de explosies niet ook de buitenmuren omvormen tot puin. Een mentale ruimte die een echte container kan zijn waar het geweld tijdelijk kan worden opgevangen en gemetaboliseerd, verwerkt wordt, begrijpbaar gemaakt, ingeschreven in een verhaal. Dan nog blijft de vraag of er containers zijn die groot genoeg zijn voor groepsgeweld.

Enkele moeilijkheden bij het therapeutisch omgaan met geweld zijn:

- Naast de moederlijke container is zeker ook een herstel van de paternele

functie noodzakelijk. Soms lijkt het erop dat dit alleen door repressie mogelijk is, wat dan weer antitetisch kan zijn aan containment.

- Ook het unheimliche karakter van geweld kan de containende functie in het gedrang brengen. Agressie verschijnt als iets wat ons eigen is en toch vreemd. Volgens Freud (1919) is iets unheimlich als het ons doet denken aan een innerlijke herhalingsdwang en gekoppeld is aan extreme hulpeloosheid. Dit is zeker zo bij geweld. Dit maakt dat we op rationeel niveau erdoor gefascineerd zijn. Doch op emotioneel niveau is onze eerste reactie het af te stoten, waardoor we ook het containen, het metaboliseren, het begrijpen afstoten.
- Denken zoals beschreven door Bion gebeurt in abstractie. «No breast therefore a thought.» Dit is een groot probleem voor sommige adolescenten. Het lijkt erop of hun denkactiviteit pas op gang kan komen als het «ding», de agressie tijdelijk reëel aanwezig gesteld is. Ze drukken bij frustratie hun onmacht, hun kwaadheid lichamelijk uit. Ze briesen als het ware van woede. Soms kan pas dan – in situ – de agressie vastgehouden worden, alsook de onderliggende frustratie.

Adolescenten zoeken de onverantwoordelijkheid van het bestaan en doen dit op een luidruchtige manier. Geweld is oorverdovend licht. Men kan er niks meer in horen. Toch kan men soms ook optimistisch zijn. In de adolescentie is er ook levenskracht, een euforisch gevoel. Het leven en zelfs geweld kunnen soms licht zijn. Laat ons hopen dat het meestal een mad teaparty is en geen gebombardeerd Dresden.

Lut Derijdt
Waversebaan 217
3001 Heverlee

Bibliografie

- BION, W.R. (1957). «On arrogance.» In: W.R. Bion, *Second Thoughts*. Karnac Books, London (1984), pp. 86-92.
- BION, W.R. (1959). «Attacks on linking.» In: W.R. Bion, *Second Thoughts*. Karnac Books, London (1984), pp. 93-109.
- BION, W.R. (1961). *Experiences in groups and other papers*. Tavistock Publications.
- BION, W.R. (1962). «A Theory of Thinking.» In: W.R. Bion, *Second Thoughts*. Karnac Books, London (1984), pp. 110-119.
- FREUD, S. (1916). «Enkele karaktertypen uit de psychoanalytische praktijk. III. De misdadigers uit schuld bewustzijn.» Sigmund Freud, Nederlandse Editie: *Cultuur en Religie 1*. Boom, Meppel/Amsterdam (1982), pp. 199-201.
- FREUD, S. (1919). «Het "Unheimliche".» Sigmund Freud, Nederlandse Editie: *Cultuur en Religie 2*. Boom, Meppel/Amsterdam (1983), pp. 157-196.
- FREUD, S. (1920). «Aan gene zijde van het lustprincipe.» Sigmund Freud, Nederlandse Editie: *Psychoanalytische Theorie 1*. Boom, Meppel/Amsterdam (1985), pp. 99-163.

- FREUD, S. (1932). «Waarom oorlog?» Sigmund Freud, Nederlandse Editie: *Cultuur en Religie* 3. Boom, Meppel/Amsterdam (1984), pp. 178-196.
- KLEIN, M. (1927). «Criminal tendencies in normal children.» In: M. Klein, *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*. The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London (1981), pp. 170-185.
- KLEIN, M. (1932). «Early stages of the Oedipus conflict and of super-ego formation.» In: M. Klein, *The Psychoanalysis of Children*. The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London (1980).
- KLEIN, M. (1933). «The early development of conscience in the child.» In: M. Klein, *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*. The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London (1981), pp. 248-257.
- KLEIN, M. (1934). «On criminality.» In: M. Klein, *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*. The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London (1981), pp. 258-261.
- KLEIN, M. (1946). «Notes on some schizoid mechanisms.» In: M. Klein, *Envy and Gratitude and other works 1946-1963*. The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London (1980), pp. 1-24.
- KLEIN, M. (1957). «Envy and gratitude.» In: M. Klein, *Envy and Gratitude and other works 1946-1963*. The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London (1980), pp. 176-235.
- MARTELAERE, P., de (1993). «Een omweg naar de dood. Over Freuds Jenseits des Lustprinzips.» In: *Een verlangen naar ontroostbaarheid. Over leven, kunst en dood*. Meulenhof, Amsterdam/Kritak, Leuven (1993), pp. 44-62.
- MELTZER, D. (1973). *Sexual states of mind*. Clunie Press, Oxford.
- NOLENS, L. (1996). «En verdwijn met mate.» *Gedichten*, Querido. Amsterdam, p. 51.
- ROSENFELT, H. (1987). «Destructive narcissism and the death instinct.» In: H. Rosenfelt, *Impasse and Interpretation*. Tavistock Publications, London and New York, pp. 105-132.
- SYMINGTON, N. (1986). «The Analytic Experience.» *Lectures from the Tavistock*. Free Association Books, London (1986), pp. 277-278.
- WINNICOTT, D.W. (1971). «Contemporary Concepts of Adolescent Development.» In: D.W. Winnicott, *Playing and Reality*. Penguin Education, New York (1980), pp. 162-176.

«Tout est à refaire»

La violence à Kinshasa est l'institution en négatif

René Devisch

Résumé

À Kinshasa, les pillages massifs en septembre 1991 ont entraîné un repli de la population suburbaine sur le voisinage: on parle de villagisation de la ville. La vie en ville se résume à l'art de la débrouillardise. La dégradation des milieux de vie et la vie de misère dans les cités suburbaines, tout comme la dégradation dans les services publics tels que les transports, l'enseignement et les services de santé, ont brisé les miroirs – tant traditionnels qu'importés – d'identification et de partage des rôles. De plus en plus de citoyens se trouvent réduits à une vie de nomades déshérités et de parasites. Butant contre l'anomie omniprésente, désabusés, certains se retranchent dans une autovictimisation ou dans la violence, comme réaction perverse et imaginaire contre les forces aliénantes auxquelles ils imputent leur échec et leur infortune. D'autres cherchent refuge dans les Églises de guérison. À part la chaleur de la communauté des frères et sœurs en l'Esprit Saint, celles-ci offrent aussi des diagnostics nouveaux des relations et des institutions qui portent la violence, (dé)font l'interaction et mobilisent ou désarment la solidarité.

Samenvatting

In Kinshasa hebben de massale plunderingen van september 1991 het zich terugplooiën op de buurt in de hand gewerkt: men heeft het over de dorpsvorming in de stad. Het leven van de slopbewoner wordt herleid tot de kunst van het overleven. De algemeen slechte behuizing, de ellendige levensomstandigheden en de heersende willekeur in de voorsteden en sloppenwijken, de ineensstorting van de openbare dienstverlening – vervoer, onderwijs en gezondheidszorg – hebben zowel de autochtone als de allochtone rolmodellen en identiteitsspiegels aan stukken geslagen. Meer en meer stadsbewoners leven als ontheemde nomaden; hun bestaan wordt gekenmerkt door onzekerheid en parasitisme. Deze ontgoochelde individuen zoeken steeds meer hun toevlucht in autovictimatisering en geweld als een pervers en imaginair afweermechanisme tegen de vreemde machten die ze verantwoordelijk achten voor het verlies van hun eigen kracht en vitaliteit. Of ze zoeken soelaas in de genezingskerken van de Heilige Geest die, naast in een gemeenschap van broeders en zusters, ook voorzien in een nieuwe etiologische analyse van die relaties en mechanismen in het publieke bestel die aan de basis liggen van de verloedering van instellingen en solidariteitspatronen.

L'état de délabrement des institutions publiques à Kinshasa, l'hyperinflation sans fin, les privations subies et l'état de menace constituent pour nombre de Kinois une humiliation profonde, si pas une effraction dévastatrice dans le champ de l'intersubjectivité et des possibilités de symbolisation.

L'ordre postcolonial produit une violence de l'État qui, paradoxalement, se sert des instruments dits légaux contre la communauté de droit et l'ordre public. Ni la tradition ancestrale, ni les modèles du Parti-État zaïrois mobilisé par le MPR (Mouvement populaire de la révolution) et son idéologie du *Recours à l'authenticité* n'ont réussi à inspirer un mouvement de véritable émancipation face au passé colonial et à un Occident qui a par trop servi de miroir à nombre d'émigrés du milieu rural vers la capitale, Kinshasa. Aujourd'hui plus que jamais, la misère et l'incohérence de la vie à Kinshasa brisent les modèles postcoloniaux de progrès et les miroirs d'identification (de Lannoy, Mabilia et Bongeli 1986)¹. Là où l'institutionnel, la loi ou le référent collectif et permanent – les dispositifs publics de «l'inter-dit» ou du contact – vacillent, s'installe la violence, si ce n'est la lassitude. Kinshasa se subdivise en *la ville* réservée à une minorité et *les cités* ou *la cité* (de Maximy 1984, Houyoux, Kinavwuidi et Okita 1986, Pain 1984). Elle n'arrive pas à résorber les failles entre une économie communautaire du don et du troc – nécessité de survie pour beaucoup – et l'économie capitaliste d'échanges marchands minés par l'hyperinflation. Tout en étant séduits par la modernité marchande, beaucoup de citoyens continuent à porter au fond d'eux-mêmes la loi parentale et ancestrale établie au village, du moins en tant que principes de perception et d'appréciation, ou en tant que disposition et injonction sourdes à la sociabilité et à la solidarité. Paradoxalement, c'est dans la CNS (Conférence nationale souveraine), dans les Eglises (groupes de prière, groupes de la base et Eglises de guérison inclus), dans les *jacqueries* et autres pillages récents, et en même temps dans les *Marches d'espoir* (février et mars 1992) et les *Journées ville-morte*, que le peuple se découvre une certaine souveraineté et se réapproprie, en dehors du champ de l'état postcolonial, ses rapports à ses idéaux et à sa mémoire collective.

1. J'ai graduellement fait mienne l'interrogation profonde que vit le peuple kinois et me suis laissé interroger à mon tour par les contradictions manifestées dans la gestion du passé colonial aliénant. De 1965 à 1971, j'ai étudié la philosophie et l'anthropologie à Kinshasa. À partir de 1971, pendant deux ans et demi, j'ai participé à la vie quotidienne de Kwaangolais dans une douzaine de villages à quelque 450 km au sud-est de Kinshasa. Là, en marge, j'ai été témoin de la construction enthousiasmante de la nation mais aussi de la nationalisation brusque et dure des propriétés et des entreprises, familiales et autres, appartenant à des étrangers. Depuis 1986, j'ai séjourné quelque six semaines par an à Kinshasa dans les quartiers suburbains de Kwaangolais très démunis. Fin septembre 1991, j'ai été profondément ébranlé par les pillages ou jacqueries perpétrés par le peuple et par l'armée à Kinshasa. En janvier-février 1993, je fus témoin des pillages violents qui ont eu lieu dans cette ville. J'y ai encore travaillé en septembre-octobre 1993, en janvier-février 1994, en septembre-octobre 1995 et 1996, ainsi qu'en avril 1998. L'étude porte sur la situation d'avant la prise du pouvoir par l'AFDL et la création de la République démocratique du Congo.

Conjurer la rupture coloniale

Un bref regard porté sur la «situation coloniale» (Balandier 1955) devrait nous permettre de jeter quelque lumière sur un certain nombre de problèmes contemporains en Afrique centrale. Sans doute, pareil diagnostic du passé risquerait-il, à tort, de n'offrir qu'un regard négatif, éclipsant, de par sa perspective limitée, un nombre de véritables apports de l'œuvre coloniale. L'entreprise coloniale et missionnaire est mue par des objectifs de civilisation modernistes, visant notamment à transformer la différence négative du Noir en une identité par conversion et non par affinité. Le gouvernement colonial n'est pas fondé dans une filiation de sang ou de droit foncier. Il s'autorise une violence institutionnelle d'autant plus abusive ou perverse que ce gouvernement légitime l'oppression du colonisé au nom de sa mission pacificatrice. Tout au long de l'entreprise coloniale, la métropole développe l'image d'une Afrique déchirée tant par des luttes tribales que par une mentalité obscurantiste et superstitieuse. Voici que ces images de l'altérité négative resurgissent après l'indépendance, voire aujourd'hui, qualifiant les rébellions ou la violence contemporaine en Afrique sud-saharienne de résurgence de luttes tribales et de mœurs révolues. À son arrivée, le colonisateur est sans racines dans l'histoire de la région qu'il soumet: il est étranger aux valeurs fondamentales et à la cosmologie des sociétés où il s'impose. Il s'affiche comme un héros philanthropique. Il se définit un projet de civilisation moderne et une mission d'émancipation humaniste, marxiste, chrétienne et/ou technocratique initiant et autorisant de vastes entreprises médicales, éducationnelles, agricoles, architecturales et industrielles. S'inspirant du paradigme évolutionniste prédominant dans les sciences au début du vingtième siècle, l'immense projet civilisateur colonial se légitime au travers d'images privatives ou négatives du colonisé. Le colon construit une image-miroir inversée de ses propres idéaux de progrès centrés sur la raison, l'émancipation, la liberté, l'autonomie et autres droits de l'individu (Corbey 1989, Pieterse et Parekh 1995, Spurr 1993, Thomas 1994). Sous l'égide de la monarchie, de l'Église et du modernisme, la colonie s'attelle à éradiquer les vices du colonisé: la pauvreté, la paresse, l'ignorance, l'analphabétisme, l'épidémie, l'exploitation du faible et du crédule (Vaughan 1991).

La politique linguistique et éducationnelle de la colonie compartimentalise, ébranle et fixe d'importantes dynamiques interrégionales de formation étatique et d'échanges culturels. Elle impose des taxonomies et des cartographies de parlers purs par opposition aux dialectes, ou de cultures originelles par opposition aux cultures mixtes, et cela en fonction de délimitations géographiques fixées par des besoins contingents de l'administration, de l'enseignement et de la pastorale. Le régime colonial rigidifie, ou même réifie dans les corps des distinctions ethniques et la division Noir-Blanc. Le colon suscite auprès de bon nombre de colonisés la pulsion d'adhésion mimétique à l'altérité, aux valeurs et aux styles de vie occidentaux, hédonistes, chrétiens ou matérialistes. Dans la sensibilité du peuple congolais/zaïrois, le Belge, l'homme blanc,

est sous bien des égards perçu comme trop individualiste et dur, subordonnant la vie et les gens à la puissance des capitaux et des marchandises, intransigeant face aux rigueurs de la technologie, trop rigoureux quant aux régulations du temps; pour atteindre son but, il brise et méprise la nature de l'homme. De fait, nombre de nationaux s'en accommodent: à l'école, à l'église, à l'hôpital, tout comme dans l'entreprise et dans les bureaux d'administration, le colonisé, de même que le peuple démuné en ville aujourd'hui, apprend à accepter la soumission et l'obéissance comme des qualités primordiales. Aux prises avec l'altérité – concrètement, la mission civilisatrice du livre (la Bible et l'école), de la modernité, de la ville et de l'État –, la vie au village et la culture orale («non écrite») sont définies essentiellement en termes d'absence, de négativité, d'infériorité, voire d'extériorité à la façon de l'antinomie culture/nature, activité/passivité, avancement/recul. Dans cette vision moderniste privative, la vie au village est naturalisée au regard du colon et de son alliée, ladite élite noire: au village relégué aux fins fonds de la brousse, est niée presque toute existence sociale et culturelle, puisque cet espace figure comme pure extériorité ou absence face à la mission civilisatrice de l'école, de l'hôpital, de l'office administratif, de l'entreprise capitaliste et de l'église. Mais avant tout, l'éducation scolaire et la conversion chrétienne, en défigurant, voire en diabolisant les traditions ancestrales jugées rétrogrades et païennes, projettent une division moralisatrice et raciste dans le for intérieur même de la personnalité dudit évolué. Devenir civilisé équivaut à devenir chrétien, somme toute à se «blanchir», ainsi qu'à «détribaliser» la mémoire et l'identité. C'est abjurer l'état de péché et se défaire du stigmate de primitivité qui connotent la coutume ancestrale. C'est rompre avec ses origines rurales et familiales, à considérer désormais comme impies, primitives, stagnantes, rétrogrades, exploitatrices et dégénérentes. La conversion est en même temps une filiation imaginaire par rapport aux modes de vie occidentaux, vécue bien souvent comme une ascension sociale et comme l'accès à un ordre mondial des choses.

Après l'accès du pays à l'indépendance, la Première République (1960-65) autant que la Deuxième République (1965-91) ne manquent pas de reproduire la rupture, initiée par le régime colonial, d'avec les institutions traditionnelles et d'avec le fondement ancestral du pouvoir politique. Dans son élan presque messianique, le Parti-État de la Deuxième République se distingue du moins par le projet de construction d'une nation et d'une filiation propres par le Recours à l'authenticité. De 1968 à 1973, les *discours de la N'sele* contribuent à la fondation et à la définition d'une identité des citoyens: sous de nombreux aspects, c'est une identité antinomique au «Blanc». Ces discours démystifient le projet colonial et délogent l'Occidental de sa position (post)coloniale de paternité ou d'autorité par rapport au peuple congolais/zaïrois: désormais, un rôle d'oncle est imparti à l'homme blanc. Pareil rôle est désormais défini en termes de devoirs et non plus de droits face au peuple qui, lui, entend à présent se positionner comme sujet ou auteur souverain de son histoire. Mais les ressortissants belges et occidentaux – que le peuple appelle «expatriés»

comme si l'homme blanc s'était «expatrié» du pays lui-même – n'entendent pas assumer tous les devoirs qu'implique le statut d'oncle dont ils se voient affublés. Ces derniers ne cessent d'attendre des «neveux» une adhésion mimétique à leurs modèles occidentaux de religion personnaliste et/ou de progrès, de science, de rationalité éclairée et de gestion prévoyante. Ils considèrent ce manque d'adhésion du peuple à l'héritage belge et occidental qu'ils lui offrent comme une perte de vitesse, voire comme un recul dans le processus de modernisation.

Dans les années 1980 et 1990, marquées par la récession économique catastrophique du pays, l'expatrié se voit affublé de façon de plus en plus nette d'attributs négatifs. Plus la situation économique se détériore, plus la figure de l'expatrié engendre auprès du peuple un rapport d'antinomie revendicatrice et une pulsion d'angoisse de mort ou d'anéantissement. Sous son paraître d'entrepreneur technocrate, l'expatrié est vécu dans l'imaginaire collectif comme un modèle impossible à intégrer, comme une figure adverse, quelqu'un qui vient d'abord pour exploiter. Des espoirs et des désillusions sont exprimés; les uns et les autres finissent par se rabattre sur la logique du bouc émissaire, parlant de crise, de contentieux, de rupture des relations privilégiées. En 1990, en disant que «l'oncle a mangé son enfant», le peuple kinois exaspéré accuse le peuple belge d'inconscience et de désaffection envers les Zaïrois, qu'il avait pourtant prétendu s'allier dans un projet civilisateur. Et le peuple d'ajouter: «Il est inacceptable que l'oncle continue aujourd'hui à se chamailler avec ses neveux et nièces, ou qu'il se mette à les battre ou les délaisse. C'est ahurissant, cela ne peut pas se faire. C'est toute la famille des pères, des oncles, des neveux qui y perd.» Les jacqueries de fin septembre 1991 et les pillages en janvier-février 1993 tuent le projet et, au regard du peuple, cassent les modèles d'identification que n'ont cessé de faire miroiter le colonisateur et ses relais postcoloniaux. Dans l'âpre lutte quotidienne pour la survie, la majorité du peuple n'a plus d'autre choix que de s'abandonner au désespoir, au silence et à la terreur qui le caractérisent aujourd'hui.

Orgie de violence et ruptures dans les années '90

Dans les années '90, Kinshasa offre une scène où la violence militaire potentielle ne semble contenue que dans la mesure où les diverses forces en place se contrebalancent. Comment comprendre sinon que, sur cette scène urbaine, se côtoient des kalachnikovs et des armes belges, ou encore se relayent des experts militaires égyptiens, français, sud-africains ... Mais la violence que le peuple kinois subit jour après jour est plutôt un «partout ça va mal». Ce sont les privations de plus en plus extrêmes dues à l'effondrement de l'économie formelle et à l'essoufflement des institutions de l'État. C'est aussi, pour le commun des mortels, l'impossibilité de comprendre le cours des choses, de discerner le bien et le mal: en fin de compte, pour l'individu éveillé, c'est la menace de la perte de l'exercice de sa pensée propre et de sa conscience.

De l'adhésion à une illusion vers la fureur

La misère et l'incohérence de la vie à Kinshasa brisent les modèles et les miroirs d'identification coloniaux et postcoloniaux, tout en suscitant la fuite dans un imaginaire onirique autant que dans une violence qui vise à piéger le prestige de l'argent et de la modernité. Face à la vie chère et à l'incapacité du gouvernement à contrôler les dérapages de la monnaie et de l'économie, la frustration du peuple explose le 3 décembre 1990. Fin septembre 1991, ce que j'appelle les jacqueries sert de point de chute à une jouissance dans la destructivité, à une orgie de la violence. En janvier-février 1993, les pillages de l'armée visent davantage les voitures, les devises et autres biens contenus dans les entreprises et dans les maisons d'opposants politiques. La misère et la dégradation de l'espace public, tout comme l'érosion du social et de la solidarité, incitent le peuple à la débrouillardise et à la petite prédation, appelées *Article 15*. Cette prédation de misère a fini par s'autolégitimer comme une nécessité de survie apparemment toute banale.

À la fin des années '80, souffle à l'extérieur du pays le vent libérateur de la *glasnost*, mais, à l'intérieur, le malaise politique s'aggrave. Au cours des premiers mois de 1990, partout dans le pays, le peuple désillusionné est invité à s'exprimer librement sur le Parti-État essoufflé et oppresseur. Devant les hautes autorités du pays, le peuple exprime de plus en plus ouvertement ses griefs et ses déceptions. Dans des mémorandums, le peuple n'hésite pas à rejeter l'État, l'armée, l'organisation scolaire et économique du pays. En écho à cela, le discours présidentiel du 24 avril 1990 annonce la dissolution du MPR. Du coup, l'ouverture au multipartisme bouleverse la scène politique nationale. La dénégation de cette dissolution, ou la rectification quant au nombre de partis annoncée dans un discours ultérieur, à peine une semaine plus tard, ne sont plus capables d'arrêter le processus de démocratisation – ou plutôt de désinstitutionnalisation de l'État – mis en marche: de multiples partis et organisations politiques voient le jour. Une presse relativement libre, aux allures parfois très moralisatrices ou alors libertines, légères, se développe en porte-parole du mécontentement politique et social (de Villers 1992a: 5). Le Parti-État éclate donc, et il en résulte une situation socio-politique extrêmement instable et incontrôlable. Le peuple réagit avec méfiance, et se rallie à l'initiative de la CNS qui ouvre un horizon de changement radical.

Bien que la démocratisation en vue crée l'espoir d'un avenir meilleur, celui-ci est plus incertain que jamais. Dans ce climat d'incertitude se développe une économie de la «chance», spéculative et prédatrice, visant à détourner la malchance et à contrecarrer l'économie en ruine. À partir de 1989-1990, la surproduction monétaire ininterrompue et l'inflation rapide qui s'ensuit rongent de plus en plus vite la valeur d'achat de la monnaie. Celle-ci apparaît comme une entité mystérieuse et fantasmagique, sans plus de rapport avec le travail ni avec la production. S'installe l'ambiance du jeu, du hasard, de la spéculation, et se multiplient des pratiques d'extorsion d'argent. Les brasseries de

bière et de soft-drinks organisent à grande échelle des jeux de hasard inscrits dans le creux des capsules de bouteilles. En 1989, le pari sur les chevaux est créé à Kinshasa et se rencontre d'emblée à tous les coins des cités sous le nom de PMU (Pari mutuel urbain). Les courses de chevaux européennes sont désormais offertes en spectacle dans les émissions de télévision de France-Inter à destination de l'Afrique équatoriale.

Dès la fin de 1990 jusqu'en mai 1991, les jeux de hasard, appelés «promotions», déstabilisent profondément l'économie de la ville. Promettant et procurant dans de très brefs délais des bénéfices spectaculaires par rapport aux sommes investies, ils captivent toute la population kinoise «où la démagogie du sensationnel prend le pas sur le devoir d'incitation à l'effort» (Jewsiewicki 1992). Dans toutes les couches de la population kinoise – et aussi dans d'autres grandes villes du pays –, nombreux sont ceux qui transforment leurs maigres économies en souscriptions et confient la recette de la vente de leur frigo, de leurs bijoux, voire de leur voiture ou d'autres formes de propriété, aux «bureaux de placements» tels que *Bindo promotion*, *Madova*, *Nguma promotion*, *Panier de la ménagère*, *Tontine*, *Trésor*, etc. Le peuple surnomme Moïse, Messie, Sauveur un des premiers promoteurs, Bindo Bolembé. Ces bureaux s'organisent au sein des camps militaires, des campus universitaires ou des bureaux de l'administration publique. Dans cette tontine toute spéciale, puisant fortement aux registres de l'imaginaire relatif au couple chance-malchance, la mise initiale est doublée ou triplée dans des délais de plus en plus raccourcis – initialement deux mois, puis quelques semaines et moins. Les premiers mois, la rémunération se fait en biens importés d'Afrique du Sud: radio, téléviseur, machine à coudre, cuisinière, congélateur... En mai 1991, c'est le krach: les bureaux cessent leurs paiements au terme d'une première tranche de remboursements, au profit, dit-on, des familles de militaires, discrimination qui d'ailleurs ne fait qu'accroître la tension. Une toute grande partie de la population kinoise a investi son argent dans ces jeux financiers. Les effets sont désastreux, en particulier sur le secteur informel de l'économie. La frustration amère du peuple grossit l'imaginaire de la malédiction. Les souscripteurs dupés et ruinés invitent «à la casse ou au pillage» (de Villers 1992a: 102); des vagues de violence éclatent dans des instituts d'enseignement supérieur de la ville.

En août 1991, suite aux jeux financiers en faillite, à la dévaluation de la monnaie de 48% et, surtout, au blocage de la Conférence nationale souveraine dont les travaux avaient octroyé une voix au peuple, l'amertume et la fureur de la masse culminent. Ces défaites ajoutent à la frustration de la masse et sapent tout espoir, voire toute foi et loi. Les 23 et 24 septembre 1991, une sorte de mutinerie militaire «activée et manipulée en sous-main» (Yoka 1994: 83), suivie par des badauds avant que le peuple ne s'en mêle, déclenche de gigantesques jacqueries: des pillards déferlent sur les quartiers résidentiels, les centres commerciaux et la petite et moyenne industrie à Kinshasa, et bientôt le phénomène s'étend à quelques autres villes du pays. Des centaines de milliers

d'hommes et de femmes de tous âges se ruent vers les usines, entreprises, dépôts, magasins, boutiques et vers les maisons de nombre de Libanais commerçants ou diamantaires, d'expatriés occidentaux et de certains «dinosaures» ou «barons» nationaux, comme ils sont appelés. On s'en prend aux biens, aux voitures, aux machines et aux installations, mais les propriétaires restent épargnés. En sinistrant en quelques jours ces entreprises et ces propriétés privées, c'est comme si le peuple kinois cherchait à exorciser les faux espoirs éveillés par le mythe de la modernisation et par la technocratie du Nord, ainsi qu'à dénoncer, voire à liquider les criantes inégalités sociales. Il est frappant que l'*École belge* à Kinshasa – un lycée dont les enseignants en majorité belges offrent le curriculum belge – et un supermarché de luxe soient parmi les premières cibles: en dilapidant ces institutions, la population entend détruire un miroir d'identification important et se venger de sa séduction frustrante et de ses promesses fallacieuses. Les rêves de progrès et de luxe hédoniste n'ont jamais été aussi déçus que maintenant, en cette fin de la Deuxième République, avec son inflation désastreuse, ses brimades, ses extorsions d'argent et ses arrestations arbitraires. La Deuxième République, lors de son essor, ne s'était-elle pas promue elle-même à la tête de la course des pays africains vers l'*Objectif 80* de la pleine entrée dans l'univers de la modernité?

Ces jacqueries, à la façon d'une immense folie collective, rappellent les rixes carnavalesques dans le milieu rural. (Elles apparaissent en outre comme une transposition dans les rues, et à grande échelle, de l'ambiance frénétique des bars, dont je traiterai plus loin). Par une nuit de déviance ritualisée et ludique, les mêlées en question visent à chasser l'esprit du notable fraîchement enterré et, avec lui, tous les maux qui hantent la communauté. Cette nuit d'inversion carnavalesque vise à faire resurgir et à légitimer à nouveau l'ordre diurne et les conditions d'autodétermination (Devisch 1993: 93). Ainsi, paradoxalement, le peuple s'est reconquis une certaine souveraineté. Les jacqueries ne sont donc pas uniquement un rejet, mais aussi une manifestation ponctuelle de maîtrise pour le peuple. Mais ni les «promotions» ni les jacqueries, malgré leurs apparences de renversement de l'ordre des choses, n'ont conduit à un lendemain et un ordre régénéré; elles ont plutôt promu le règne de l'imaginaire «de la nuit», de la malédiction et de la sorcellerie. Les jacqueries ont molesté des centaines d'entreprises qui, depuis lors, sont abandonnées; l'Association des entrepreneurs parle d'une perte de 100.000 emplois. Les jeux d'argent du début 1991 et les jacqueries ont cannibalisé l'économie formelle, ruiné de nombreuses institutions publiques et aggravé les inégalités sociales. Beaucoup de Kinois sont très honteux et troublés de cette destructivité paroxystique qui a envahi la population kinoise et les forces de l'ordre.

Positions d'échec

La valeur de la monnaie ne fait que se déprécier et les revenus réguliers de la toute grande partie du peuple s'effritent. Il y a une hyperinflation monétaire

aux environs de 200% par mois depuis octobre 1991 et se poursuivant en 1992 et 1993. Le pouvoir d'achat du revenu salarial ne fait que chuter et ne couvre même plus un quart des dépenses ménagères de simple survie. En janvier 1994, le salaire d'un huissier de la Fonction publique ne représente plus en termes réels qu'un huitième de sa valeur en 1988; en mai 1988, son salaire n'a plus que 39% de sa valeur de janvier 1981, 7,5% de sa valeur de 1975 (Manwana 1988, MacGaffey 1987, 1994). En particulier dans les zones d'extension et dans les quartiers pauvres où la population est en forte croissance, un nombre toujours plus important de foyers vit au bord de la famine, plongé dans des conditions d'existence marquées par l'incertitude la plus totale face à l'avenir. À tous les niveaux de la société suburbaine, tant dans le secteur privé que dans le secteur public, s'est installée une situation de précarité et de pénurie où, pour leur survie, un nombre grandissant d'individus se trouvent acculés à la débrouillardise quelque peu prédatrice et à devoir choisir entre duper et être dupé.

Suite à l'augmentation vertigineuse des prix au lendemain des jacqueries, le revenu total et toute l'énergie de la plupart des Kinois vont à l'achat de moyens de subsistance. C'est très souvent un régime d'aliments pauvres, notamment de manioc, de feuilles de manioc et de maqueraux (*mpiodi* ou *thompson*) importés. Et les gens de dire: «À l'époque des Belges, on se servait trois repas par jour. Pendant la Première République (de 1960 à 65 donc), on n'en servait que deux. Avec la Deuxième, il ne nous en reste qu'un seul - et encore. Où s'arrêtera le progrès?» Dans les cités, des familles en nombre croissant vont jusqu'à passer trois jours sans manger. Un quart des enfants se présentant en consultation médicale souffrent de malnutrition. Pour les besoins de survie, de nombreuses familles cultivent le manioc en bordure des avenues de Kinshasa et à la périphérie des zones habitées. En termes de gagne-pain et d'approvisionnement de la masse, l'économie formelle cède le pas aux circuits vivriers informels: le ravitaillement informel de Kinshasa puise dans l'hinterland jusqu'à 800 km de la capitale (Goossens, Minten et Tollens 1994). Sur les petits marchés, des commerçantes ont de plus en plus recours au troc: du manioc contre du sucre, etc. On ne s'achète vêtements et souliers que sur des marchés aux puces; pour les sorties, les jeunes se prêtent leurs quelques beaux habits ou bijoux. Il y a crise d'hospitalité, et la solidarité est fissurée. L'inscription aux rôles des écoles secondaires et supérieures est aux enchères. À l'hôpital, le malade doit apporter lui-même de quoi se soigner médicalement et se nourrir. Il arrive que les malades soient détenus à l'hôpital jusqu'à ce qu'ils honorent la facture. On voit des malades mentaux et des toxicomanes, partis de l'hôpital en faillite, se débattre dans la rue pour se nourrir.

Dans les quartiers populaires, la survie d'une grande partie des jeunes adultes sans foyer se définit plus que jamais par l'économie de prédation et de débrouillardise dans la rue. C'est chaque jour la lutte pour la survie, l'incertitude profonde quant à la nourriture et la santé. Ils se trouvent conduits à faire fi des régulations formelles de l'ordre public: quotidiennement, ils apprennent à

se garantir une survie selon la loi du plus malin, du plus astucieux. Pour eux, la survie est de plus en plus fonction du fameux *Article 15*: c'est l'économie informelle, la loi de dérision des pauvres et des démunis. L'Article 15 affiche une part d'humour en octroyant à la débrouillardise un statut de règle ou de loi en écho aux lois, de plus en plus déficientes, de la Constitution et du secteur formel frustrant avec son emploi salarié en faillite et son commerce inflatoire. Devant l'interlocuteur étranger, les hommes et les adolescents masculins évoquent l'Article 15 avec un mélange de rire gêné et de fierté, étant donné que cette économie de rapine de la rue procure autant de revenus et d'honneur viril, si pas plus, que les emplois réguliers. En effet, l'Article 15 évoque l'espace sémantique et social du petit prédateur, des petites violences rusées, des débrouillardises aux dépens des autres et de l'État. Le concept semble être en plus une réédition urbaine d'une certaine figure imaginaire, propre au milieu traditionnel ou rural, du sorcier ou du chasseur s'aventurant dans les zones indomptées de la forêt profonde, dans cet espace-temps de fantasmes relatifs aux banquets sorciers nocturnes (Devisch 1993: 86-93, Devisch et Brodeur 1996: 131-172). L'Article 15 désigne une capacité à manipuler, à tromper ou à escroquer l'autre dans une ambiance ludique, par astuce ou charme, en vue de se procurer quelque profit en argent ou en biens pour la survie. Le piéton ou le chauffeur de voiture, en s'arrêtant dans l'espace public anonyme, s'expose tout naturellement à un quelconque jeu de séduction et d'exaction. Ces activités prédatrices comprennent l'usufruit des «biens qu'on déplace» (expression désignant les petits vols). Aux abords de la rue ou dans de petites *Kuwait-cities*, s'organise alors la revente de ces biens: outils, briques et pierres, planches, pneus, tuyauteries et autres objets de construction, ou encore vieilles pièces de voiture et ferraille. Les petits métiers et les trafics de débrouillardise se multiplient: les pourboires aux receveurs dans le taxi-bus, aux *pousse-pousseurs* (qui transportent des biens en charrette), aux cireurs de souliers, aux porteurs, aux gardiens de voiture... Les maigres revenus donnent aux petits prédateurs et commerçants de la rue l'illusion et la fierté d'être leur propre patron. Somme toute, cette petite économie de prédation de la rue n'offre d'autre voie de reconversion des menus profits que la consommation ou le plaisir immédiats: vivant sans assurance du lendemain, ou n'ayant aucune autre ressource de survie, mieux vaut en jouir sur le tas.

L'univers imaginaire de nombreux citadins continue malgré tout à être hanté par les images de la télévision et les scènes «en ville» affichant avec ostentation une vie aisée centrée sur les beaux habits, de riches voitures et des biens de consommation de luxe: ce miroitement d'images d'hédonisme mercantilisé renforce les clivages sociaux. Il fonctionne comme une sorte de grille capable de stigmatiser les individus et les espaces sociaux démunis de ces biens. Ce miroitement reflète un ordre des choses qui exclut toujours davantage de personnes du progrès qui leur était pourtant assigné par le diplôme et/ou inscrit dans leur projet de migration vers la ville. Plus que jamais, ce même miroitement alimente auprès des démunis une vision contradictoire,

séduits qu'ils sont par l'univers des nantis, mais n'occupant eux-mêmes qu'un espace de misère, une position obscure de dominé sans aucun pouvoir ni recours licites, vivant en grand nombre dans des zones insalubres de marécages ou menacées d'éboulement. Alors que l'éducation et la santé, le transport public, l'électricité et l'eau courante ont régulièrement été présentés par les mass media comme des objectifs à atteindre «au service de tous», leur fonctionnement réel ne sert qu'au profit d'une petite minorité. La population des cités parle de malédiction du pauvre, du «petit». Elle se rend de plus en plus compte que cette misère qui est la sienne tient à des processus beaucoup plus globaux et généraux, voire nationaux et internationaux, à même de défaire sans cesse ce qu'ils essayent de faire à leur niveau: toute petite épargne s'effrite aussitôt par la dépréciation de la monnaie et par l'inflation. Au niveau de la ville, voire de la nation, les quelques initiatives encore prises pour le bien commun par l'autorité publique ou par les grands commerçants ne visent le plus souvent qu'à servir un but politique, ou à assouvir des besoins de consommation directe, de bénéfiques à court terme. Le seul secteur d'investissement économique subsistant ne concerne plus que le gros transport et les magasins de biens de consommation directe.

Kinshasa offre certaines zones périphériques et de transition plus ou moins anonymes (le pont de Matete, la route de Kimwenza, le *bypass*, le Poids Lourd, le chemin de fer, la transition entre Masina et l'aéroport), et des espaces publics comme celui entre le Palais du Peuple et le nouveau stade, ou comme la Fikin et certaines écoles et bases militaires. Ces zones périphériques et ces espaces publics, dont certains sont totalement dégradés dans leur physiologie urbaine, respirent une certaine anomie et une violence inerte, en particulier aux heures de l'après-midi et de la nuit. Dans ces espaces de transition, les panneaux publicitaires et le mélange étrange de voitures et d'habits, de luxe et de misère juxtaposés, réveillent, à la façon d'actes exclamatifs, à la fois le rêve du progrès et les frustrations. Ils ne cessent donc de rabattre «le petit» sur la différence, sur la séparation d'avec la société moderne de consommation avec laquelle pourtant il cohabite dans son imaginaire. Ces espaces relancent sans cesse une rumination sur l'inaccessibilité et l'incohérence des idéaux urbains auxquels tous sont associés et dont nombre sont exclus. C'est en ces «non-lieux» que le grand corps urbain clame sa souffrance, qu'il exprime un effacement de la sociabilité et de l'organisation institutionnelle. Chaque quartier secrète en quelque sorte sa zone «périphérique», de préférence dans des lieux dégradés autour des grands carrefours ou des gares routières: l'anonymat et le brassage semblent y noyer les rapports personnalisés et effacer toute référence éthique. On y cherche à attraper son coup de chance. C'est là que des bandes de jeunes, s'arrachant à la matrice sociale ou familiale ou exclus d'elle, se nichent au moyen de quelques morceaux de carton pour le sommeil après minuit. C'est en ces lieux anonymes que se manifeste de façon paroxysmale à quel point quantité de groupes n'ont pas pris racine en ville, à quel point les instances publiques – telles qu'administration publique, services d'ordre, éco-

les – chargées de régler les rapports interpersonnels ou l'accès à la modernité, sont à la dérive.

Les espaces anonymes constituent une limite mentale de la ville, où un nombre grandissant d'individus sans domicile fixe explorent les possibilités pour eux d'encore cohabiter avec cette ville devenue mortifère. Ces espaces ont la fonction de porte d'entrée et de sortie entre une cité (suburbaine) donnée et la ville ou une autre cité. Ces lieux dégradés servent d'ultime tentative de communication ou de partage entre les couches cloisonnées de la ville : le fortuné et le pauvre, la vie et la mort s'y font face. C'est en ces lieux périphériques et transitionnels que les agitations dans les attroupements se transforment en émeutes. C'est là aussi que ceux qui reviennent des pillages en masse se trouvent rançonnés par des groupes plus durs. Dans ces zones mitoyennes, les rituels de passage que sont les funérailles, en particulier celles de jeunes gens ou bien celles de la tradition mortuaire *ekobo*, prennent de plus en plus l'allure d'une exploration carnavalesque et déviante d'un espace sans intimité ni bornes, de pure extériorité. De façon ostentatoire, les funérailles du jeune infortuné mettent à nu combien l'espace familial ou domestique est sans ressources, sans reproduction sociale, un lieu de malaise, de simple passage. Épousant la logique du bouc émissaire, la troupe qui escorte le cadavre au cimetière viole les espaces sociaux et ses régulations : elle occupe toute la rue, adopte une conduite choquante, agresse les passants, fait intrusion dans les parcelles ouvertes, dans les marchés ou dans les voitures qui s'arrêtent, et s'adonne encore à d'autres outrages afin de détourner ou de déjouer le mauvais sort, le danger que représente l'érosion du social. À voir la peur qui se lit dans les yeux des nantis lors de pareils cortèges, cette grande permissivité démontre la force irruptive des sans-voix, des sans-le-sou, des sans-visage.

Se résigner

Tout particulièrement face à la maladie ou à la mort d'un des siens, maint Kinois éprouve la contradiction profondément inscrite au cour de l'entreprise de modernisation et de l'économie capitaliste auxquelles il se trouve associé. Les impératifs capitalistes témoignent un mépris hostile envers les valeurs villageoises axées autour de la solidarité entre parents. Et pourtant, les lois du partage et les enjeux des forces de la nuit et de la sorcellerie continuent à travailler la conscience et l'imaginaire des immigrés en ville. Avec le temps, l'immigré est sans doute capable d'évaluer les pertes et profits de son projet de transition vers la ville et sa modernité marchande, les avantages qu'il en a tirés et ceux qu'il a sacrifiés. Maint Kinois aujourd'hui est hanté par l'idée d'avoir été berné de tous côtés et d'être exclu de l'émancipation que ses parents au village, l'école et l'église lui avaient assignée. La culture hégémonique de l'Occident n'a cessé de prêcher les avantages de l'école et du diplôme pour lesquels parents et étudiant devaient tout sacrifier. Mais le citoyen découvre combien le poids du diplôme n'est pour la plupart qu'une chimère. Le diplôme

est incapable de récompenser véritablement les dispositions qu'il valorise et favorise en principe, comme le culte du livre et l'engagement désintéressé et impartial pour la vérité, la science, le service social ou le développement. Les diplômés de la jeune génération découvrent combien leur diplôme vaut peu pour obtenir un emploi ou pour améliorer, voire simplement comprendre, la réalité; et ce d'autant plus aujourd'hui qu'il y a perte massive d'emplois suite aux jacqueries de 1991 et de 1993, à l'hyperinflation et à l'effondrement du Parti-État arrimé aux forces politico-industrielles et supranationales d'endettement sans fin. Nombre de citoyens comparent les apparences fictives ou le simulacre de participation aux avantages de la vie urbaine et de la civilisation moderne, à une espèce de maléfice ou d'ensorcellement. Ils se réfugient dans la dépression, l'autodépréciation, la torpeur. Dans leurs cités pauvres et sous-équipées, vivant dans la lourdeur et l'engluement de la misère, ils se trouvent bloqués dans un temps sans issue. Ayant perdu leur emploi et/ou leurs biens, des chefs de famille toujours plus nombreux se replient en marge de la société, déprimés et angoissés face à l'avenir. Une entropie sociale affecte graduellement toutes les couches suburbaines et dévore progressivement tout l'espace public.

Les idéaux et les dispositifs de l'inter-dit en panne

«La vérité est que le pouvoir lui-même est sans fusibles, exposé à une implosion de son système et au dérèglement de ses méthodes...» Yoka (1994: 83)

Là où le chef, l'institutionnel, la loi ou le référent collectif et permanent, en un mot les dispositifs de l'inter-dit ou du contact vacillent, le silence, l'apathie, ou au contraire la violence s'installent. La violence est comprise ici comme l'essence même de l'anomie, comme l'institution en négatif; quand les individus ne savent plus où prendre position, comment être sûr des conventions ou des droits, et comment s'assurer d'un certain maintien d'ordre? Le lieu commun, à partir duquel ils organisent leur histoire, leurs projets collectifs et leurs rapports entre eux au-delà des liens de parenté, s'effrite. La violence est l'ordre même de réalité d'où toute possibilité de symbolisation a été abolie: c'est la mise en suspens du symbolique, l'incohérence ou l'arbitraire envahissant l'espace public. À Kinshasa, pendant deux décennies, on a assisté ainsi à l'effritement progressif de l'image du Père de la Nation qui a nourri si longtemps l'imaginaire collectif, qui a servi à donner une consistance au projet d'une société nouvelle de citoyens et d'une nation zaïroise. La violence, le peuple l'appelle le *Cycle du serpent*, une expression pour dénommer voltes-faces et revirements sur la scène politique, administrant «une violence lapidaire et improductive, dans le but de prélever, d'extorquer» (Mbembe 1991: 3), ainsi que l'hyperinflation monétaire, l'anarchie, le mépris de la légalité et du bien public, et les difficultés de tout genre qui en résultent. Le peuple en a trop vu et a perdu beaucoup d'illusions.

Un nombre croissant de jeunes, appelés les *phaseurs*, n'ont plus d'espace ni familier ni prévisible pour le repli ou le sommeil. Beaucoup d'entre eux abu-

sent de chanvre ou d'alcool de maïs distillé localement. Certains abandonnent leur nom propre et préfèrent des noms de dérision ou des sobriquets, comme s'ils n'avaient plus ni origine ni place ni racines familiales. S'affublant de noms tels que *Prince*, *Catcheur*, *Voie 12*, *Buffalo*, *4 X 4*, *Tout-puissant*, *Le conférencier Burkina Faso*, *Tshisi (Tshisekedi) haut commandement*, ces phaseurs s'affichent comme étant leurs propres géniteurs venus de nulle part ni de personne. Ces noms servent en même temps de critique sociale, tournant en dérision la façon dont *le Vieux*, ou le chef politique, affiche en public une certaine exaltation du moi. Ces phaseurs s'affirment comme s'ils ne devaient rien qu'à eux seuls, et ils s'attribuent un nouveau nom chaque fois que leur situation, leur réseau et leur point de chute se modifient.

La crise économique et l'âpre lutte pour la survie conduisent à un désenchantement et à un dépérissement de l'esprit civique, voire de toute éthique de la chose publique (Kankwenda 1992, Nzongala-Ntalaja 1982, *Politique africaine* 1991, Willame 1992). La misère est aussi perte du lien et hémorragie du sens. Toute instance sûre et impartiale de recours institutionnel s'effrite. Les espoirs collectifs s'effondrent, les miroirs tendus à la société se brisent et le tissu organisationnel familial de la vie urbaine se disloque. Le peuple est réduit à l'impuissance. Les rues et les espaces publics deviennent de plus en plus muets. C'est l'incertitude profonde, l'abattement, l'apathie, l'hémorragie du corps collectif: il n'y a plus de tracés communs ni de projets de société qui mobilisent l'assentiment du peuple. Seul l'anti-pouvoir, la figure prophétique de Tshisekedi, est encore capable de mobiliser la masse, du moins pour une résistance muette durant une «Journée ville-morte».

Une régénération onirique et son aube éthique

«Quand par exemple le chanteur le plus populaire parmi les jeunes, Shungu Wembadio dit *Papa Wemba*, déclare sans rire qu'il est le *Chef Coutumier du village Molokai* et qu'il investit le cour de Kinshasa, le quartier Matonge; quand en même temps il se déclare, comme *jeune premier*, promoteur de la mode *made in Miguel* (Miguel = Europe) et que tous les jeunes l'imitent au détail près, en adoptant sa démarche déguingandée (style Western), en parlant l'indou-bill (mélange de français et d'argot kinois), en s'habillant *rétro* comme lui (au mépris parfois des consignes officielles), l'on comprend l'envergure du *fashion group* en tant qu'idôlatrie collective...» Yoka (1991: 34)

L'onirique semble être une source importante pour les cultures kinoises en émergence. En effet, la vie urbaine se développe en rupture tant avec l'ordre du village et de l'ancêtre qu'avec le souvenir colonial des corvées et autres sévices ou humiliations. D'une certaine façon, les «temples du rêve» et la puissance charismatique du jaillissement d'un nouveau mode vestimentaire, d'un nouveau cadre ou style du dire et du paraître alimentent un profil distingué du citadin affranchi. Ils produisent une culture urbaine aux allures de véritable culte, voire de *magie* du pouvoir issue de la maîtrise du geste et de la parole. Le bar, les chansons, le faste vestimentaire, la démarche «déguingandée», la

séduction érotique, le parler charmeur et autres styles et mythes du paraître, autant que les allures millénaristes du MPR en essor, absorbent et manipulent le Kinois. Ils génèrent un espace-temps effervescent de comportements et d'expressions qui donnent la mesure de la civilisation kinoise, de la ville-spectacle et de ses mythes de progrès et chimères de succès. Enivré par le millénarisme de ses débuts, en 1973-74, le Parti-État entend nationaliser ou «zaïriser» toutes les institutions publiques: les médias, l'industrie, l'économie, la jeunesse, l'éducation, les soins médicaux.

Le bar, quant à lui, éclipse toute référence à l'ordre public. Le client cherche à y sauver son esprit, à l'abri du mimétisme de plus en plus terni imposé par le MPR, ainsi bien que des contradictions entre l'idéologie prometteuse de bien-être pour tous, la conduite des militants, et ce que le peuple éprouve ou ce dont il écope. Pour le temps d'une soirée, le client du bar revit le faste que lui font miroiter les mythes modernistes, tout en occultant combien ils se trouvent en réalité mis à mal par les mécanismes implacables de l'inflation galopante et du marché de l'emploi en faillite. À partir des années '80, le peuple se met à invoquer le Ciel avec ferveur: dans les parcelles privées se créent des groupes de prière et des églises de guérison, la Bible apparaît partout et l'on chante des psaumes même dans les bus des transports publics. En marge de l'espace politique et au travers d'une religiosité naïve, ces groupes et ces églises relaient l'ambiance et le leadership charismatiques mobilisés jadis par le MPR, désormais en déclin ou en faillite.

Le mimétisme finit par se lasser

«... le matraquage de propagande et l'autoritarisme de l'État étaient si forts que le peuple ne pouvait pas ne pas être influencé. Le peuple des années 70 était déboussolé.» Ciervide (1992: 220)

Au temps de la Deuxième République, tout Zaïrois est par naissance membre du MPR et par là uni à ses idéaux. Envoûté par la relation charismatique générée par le Fondateur du Parti-État, le peuple se conforme à son style du paraître et colle à ses messages idéologiques. Le discours du Parti-État se reproduit aux différents échelons sur un mode très redondant. C'est l'articulation d'une équation fusionnelle entre le chef et son peuple, entre désir et satisfaction, effaçant la relation à une loi et à une éthique supérieures ou souveraines. Tout citoyen est membre du MPR, pris dans une même dépendance, dans un seul point de vue, dans une même trajectoire effaçant la particularité de chacun: le Parti entend effacer l'agencement du particulier au général, méconnaissant les racines culturelles très variées dans le pays et les filiations ethniques distinctives de l'identité des personnes. Pour chaque individu, l'appartenance au Parti-État est jalonnée de déracinements et de renoncements par rapport à ses origines de sang et de culture. Le Parti-État ne reconnaît pas l'histoire singulière des sociétés locales, ni les formes de vie diversifiées: il gomme les points d'ancrage multiples dans les histoires particulières des individus ou

des communautés, et empêche l'émergence d'un champ intersubjectif aux supports institutionnels très différenciés et ouverts. Aux différents échelons, et en référence à l'espace-temps imaginaire d'un avenir meilleur visant un «retour à l'authenticité», le Parti-État ne cesse de prescrire pour tous les citoyens les termes de leur identité, les grilles de signification et les structures de gestion du collectif. Mais cette conversion génère de l'imaginaire plutôt que du symbolique et ne sert pas de fondement au contrat social étatique.

En imposant la vérité du Parti-État et en viciant, voire en se dressant contre, le mythe des origines et les bases de filiation et d'éthique propres aux centaines de milliers de noyaux familiaux ou lignagers du pays, le Recours à l'Authenticité reproduit une perversion caractéristique du régime colonial et de sa mission civilisatrice. S'enfermant dans une vision moderniste et donc négative des traditions villageoises, de l'identité ethnique et des instances ancestrales, le MPR occulte les multiples sillons dans les mémoires et les identités tracés à partir du village et de l'ancêtre. Il évacue du lien social la dimension de la réciprocité au pluriel. Il vide les rapports sociaux d'un fondement éthique de droits et de devoirs réciproques entre les divers membres sociaux tels qu'ils se trouvent incorporés comme dispositions dans la mémoire intergénérationnelle collective et dans l'habitus (préconscient) des personnes. En contradiction avec sa propre thématique anticoloniale, le Recours à l'Authenticité reproduit la vision moderniste héritée de la colonie et s'enferme dans une vision qui, sur un mode paranoïde, oppose modernité à traditions obscures, raison éclairée à croyances irrationnelles, vie urbaine évoluée à ruralité primitive et mentalité rétrograde. Par le fait qu'elle rejette à la fois la tradition, l'ancêtre et le réseau villageois comme repères éthiques, l'idéologie du Parti-État brise et rend muettes les bases stables de la reproduction sociale. Le MPR crée un nouvel espace d'inscription d'identités nouvelles sans support dans le psychisme ou la filiation intergénérationnelle ni dans l'interdit lignager. Le parti cherche avant tout à amplifier et à sanctionner l'identification mimétique au Fondateur et à ses représentants. Mais comment réussir un projet de société qui coupe court aux «ailleurs», à toute possibilité de symbolisation ou d'émergence d'un discours, voire d'une identité qui pourrait puiser aux origines ancestrales ou auprès d'une réminiscence de l'histoire, ou encore aux discours multiples du peuple? Le Recours à l'Authenticité ne s'est-il pas épuisé par des mécanismes d'occultation ou de défense, en imposant des significations idéalisées et totalitaires, tout en bloquant la parole individuelle, et donc l'individu, à s'inscrire dans la différence? Sont absents les espaces d'accueil de la différence, de la particularité, de la discorde, du discutable, du lointain, de l'écart, de l'irrégularité, du désaccord.

À l'origine, la seule ambition du MPR s'affirme comme étant de «servir» le bien commun et non de «se servir»; mais avec l'érosion de l'économie, le Parti-État se voit de plus en plus réduit à une «politique du ventre» (Bayart 1989). Dans les années '70, «retroussons les manches» est le mot d'ordre pour convoquer, les jours fériés, des fonctionnaires et des jeunes gens à l'entretien des

routes ou au nettoyage des espaces publics. En rang et habillés de l'uniforme coloré du MPR, âges et sexes confondus, les participants trouvent un plaisir à rythmer leur travail par les chants du Parti. Dans ce *no man's land* des espaces publics, leurs activités ont l'air d'un rite propitiatoire de servants séduits et séducteurs. Parce qu'évocateurs des stigmatisations coloniales et de la chichotte, les termes de «fainéant», «profiteur», «voleur» sont rayés du vocabulaire expurgé du Recours à l'Authenticité du Parti-État comme des réminiscences du mal colonial à exorciser. Conjointement à la nationalisation des entreprises privées en 1974, dans les discours du Parti-État destinés à la masse, les mots tels que «travail» ou «production» perdent de leur contenu. L'association politique devient de plus en plus une fin en soi, notamment de création d'un espace-temps du paraître du peuple devant le chef. Les rencontres et scènes de séduction entre peuple et notables du Parti ne servent que de paravent pour dissimuler la jouissance que les leaders entendent s'octroyer en contrepartie de leurs dons au peuple. L'alliance matrimoniale interethnique se pratique pour obtenir un poste politique. La séduction, voire la lutte pour les faveurs politiques, se profile sur un arrière-fond d'angoisses, d'imaginaire de sorcellerie et de multiples pratiques occultes, comme en témoigne l'étonnant «déballage» auxquels se livrent des haut-fonctionnaires exilés ou convertis à la cause d'une église de guérison (Ndaywel 1993: 30-50).

Avec la crise économique des années 1980-90, le peuple à son tour tend à convertir le Parti-État en «père nourricier», en instance alimentaire. C'est la «politique du ventre» que l'on vient d'évoquer, l'État devenant l'espace alimentaire par excellence et le privé s'élevant en espace de gestion des grandes entreprises étatiques, telles le transport aérien, la frappe de monnaie et le change, l'exploitation du diamant. Les documents officiels et les autorisations venant des instances publiques – cartes de commerce, laissez-passer, permis de conduire, inscriptions dans les registres de la commune, recours en justice, enregistrements de véhicule, exemptions, etc. – ne s'obtiennent plus qu'à travers des réseaux d'amis d'un ami... et en dédommageant les fonctionnaires «des frais de pied» ou pour «les haricots des enfants». Ce qu'Achille Mbembe (1985: 234-35) dit au sujet du Cameroun est d'application au Zaïre: «L'État, la Fonction publique, la Police, la Force militaire, etc. sont assumés avant tout comme autant de gisements alimentaires et d'instruments d'extorsion. Ils constituent des sites à partir desquels s'organise la satiété ou la disette». Cette «généralisation des pratiques de la 'politique du ventre' disqualifie totalement les élites du pouvoir et de l'argent, enlève tout fondement légitime aux hiérarchies sociales, provoque une confusion générale des valeurs» (de Villers 1992a: 91). L'administration publique ne fonctionne pas et subit une érosion ou un démantèlement de plus en plus paralysants. Sous certains aspects, la «politique du ventre» réédite la solidarité clanique et la met aussi à l'épreuve, puisqu'absolument tout – personnes et biens – devient ressource dans le circuit de la lutte pour la survie.

Le mimétisme finit par lasser. Il érode la crédibilité des institutions publiques. Les fonctionnaires en ont assez de s'investir dans les écoles surpeuplées

des cités, dans les services médicaux sous-équipés, ou dans la fonction publique paralysée. Les services qui continuent à fonctionner sont ceux qui permettent de cueillir des commissions à très court terme: les forces de l'ordre et les employés dispensant des licences et autres autorisations officielles par exemple. Si l'érosion des services publics a d'abord suscité des épreuves de force entre employés et chef ou entre le peuple et les fonctionnaires, aujourd'hui l'échec de ces institutions suscite la passivité des employés et une complicité de fait avec la politique du ventre de la part des clients. Mais, dans la plupart des institutions publiques, les fonctionnaires se découragent mutuellement à prendre encore quelque initiative professionnelle. Celui qui s'applique encore à être productif dans un service public se trouve vite paralysé par la suspicion, ou plutôt divisé: on l'accuse de favoriser la reproduction des causes de la misère, c'est-à-dire de contribuer au maintien de l'institution avec laquelle on a des comptes à régler. Depuis fin 1991, nombre de fonctionnaires de l'État ne font plus rien d'autre qu'apparaître devant leur chef de bureau et s'attrouper devant les bâtiments aux heures de service. Par exemple, chaque matinée, les travailleurs de la Régie des routes se rassemblent devant les dépôts, alors que les machines et les bulldozers paralysés sur les chantiers servent d'attraction pour les jeux des enfants. Nombre de bâtiments des services publics sont délaissés et les alentours jonchés de débris. La gestion de la chose publique suit de plus en plus la loi de la dénégation des problèmes, de la résignation, de l'inertie.

Opulence et ostentation pour dénier la menace de mort

«Le Sapeur a une forte conscience de son être. Il devient le miroir de lui-même; il est porté à vouloir donner de lui-même l'image la plus brillante et la plus flatteuse. En outre, à tous ceux qui le regardent, il semble donner la sensation d'une réussite esthétique...» Gandoulou (1989: 161-62)

«Des noms de pagnes ou des tenues comme *Tembe na Bambanda (Défi aux rivales)*, *Mon mari est capable*, *Liso ya pité (Regard lubrique)*, *Ebale ya Zaïre (Fleuve Zaïre)*, *Super de Paris...* font miroiter certes des chimères peu raffinées mais aussi et surtout un univers de *challenge* et d'érotismes mélangés.» Yoka (1991: 35)

L'ambiance déliée des bars, des dancings et autres lieux de plaisance établis à travers les cités de Kinshasa s'offre comme «un vaste théâtre éclaté où se ritualisent des formes d'hédonisme et de narcissisme sans cesse inédites» (Yoka 1994: 274). Cette ambiance apparemment continue de fête à Kinshasa apparaît comme un *acting out*, comme la frénésie d'un défoulement pervers, face à la société de consommation et à la civilisation intrusives, ainsi qu'à l'inflation agressive et aux institutions défailtantes de l'État. Les bars, saturés d'une éphémère plénitude de jouissance vécue sur un mode imaginaire, se soustraient à la confrontation avec l'occultation et les manœuvres que le Parti-État ne cesse de reproduire dans l'espace public. Dans les bars et dancings, on célèbre les vertus de la liberté, de l'excès, de la conquête. Il s'agit là d'un jeu de faste, d'un éclat de réjouissance fait de paraître, de bière et d'exhibition com-

pétitive de beaux vêtements. En affichant au bar et dans les dancings les valeurs et les conduites de l'exubérance et de la vie hédonique éblouissante, les clients cherchent en même temps à satisfaire cette envie de participer aux valeurs de la société d'aisance telles qu'ils les imaginent à partir d'images des mass media. À travers des fugues de plaisir, de frime, de conquête amoureuse, les Kinois cherchent à exorciser leur misère et leurs frustrations. Ce culte de l'élégance permet au «sapeur» – vocable dérivé du mot lettriste *SAPE* signifiant *Société des Ambianceurs et des Personnes Élégantes* – de se soustraire imaginativement à la précarité de sa quotidienneté (Gandoulou 1984, 1989). Dans la mesure où il réussit à exhiber le pouvoir de l'*avoir*, le sapeur excelle avec charisme dans le pouvoir du paraître, transformant la scène publique en «théâtre urbain». Pour témoigner à la fois de sa participation réussie à la modernité et à l'ère nouvelle mise en place par la Deuxième République, et de son affranchissement de la «misère» matérielle de son groupe d'origine, le jeune tout comme l'homme adulte tendent à afficher un paraître d'aisance, de faste et d'assurance. Ils recherchent en particulier l'élégance et l'outrance dans les vêtements et autres parures qui par leur prix comptent comme symboles de l'avoir et de l'aisance modernes. Jusqu'en 1990, les cafés-bars et les dancings créaient dans tous les quartiers de la ville l'espace-temps par excellence pour cette économie du plaisir et pour le culte fervent de la consommation ostentatoire qui *fait mousser la vie* comme le dit une réclame de bière. Au bar, on célèbre la vie déliée, le monde de l'essor, le «laisser vivre». La bagarre étant prohibée au bar, c'est à travers leur ostentation que d'aucuns – se créant des alliances recomposables à souhait – cherchent à afficher une supériorité face à d'autres, invités ou convives.

Plus que le bar, c'est le chant qui est porteur d'une mémoire de la ville et qui contribue à créer la culture urbaine. Les chants évoquent surtout l'amour, l'argent, la famille, la femme, l'inégalité, le mal, la sorcellerie et la guérison (Tshonga Onyumba 1982). L'interrogation éthique à laquelle ces thèmes conduisent semble noyée et niée dans l'ambiance des dancings. Mais elle ne manque pas d'être reconnue et reproduite dans le parler quotidien. C'est dans les chants des bars que se tissaient les discours interdits de la colonie. Mais au temps de la Deuxième République, les grands orchestres kinois soutenus par un important mécénat du Parti-État, ont avalé les questions sociales pressantes.

Critique sociale dans la créativité langagière et artistique

«Radio-Trottoir, réseau informel d'informations *hors-circuit*, voire en *court-circuit* par rapport aux versions et aux schémas médiatiques officiels, est le lieu privilégié de la boursouffure anecdotique, et donc ... en quelque sorte la chaîne médiatique des pauvres, mais c'est aussi un phénomène de revanche et de réplique par rapport à la censure.» Yoka (1994: 85)

Le discours totalitaire du Parti-État et les fuites dans l'imaginaire onirique des bars se voient court-circuités par une créativité langagière inouïe, principale-

ment dans les groupes des sapeurs et les couches populaires de Kinshasa. Dans son idiome français inventif, le peuple parvient encore à se sauver malgré qu'il se dise *cadavéré* à cause de la situation *conjoncturée*. C'est avec une extraordinaire liberté que le peuple parle la langue vernaculaire qu'est le lingala ou qu'il recourt au français, langue d'emprunt héritée, comme code rigide, du colon et du système scolaire et administratif de l'État. Ainsi que le montre Achille Mbembe (1992b), cette inventivité est une façon imaginaire de contrebalancer une source étatique du pouvoir, de pervertir même ou d'attraper ce pouvoir «par la queue» à travers un «humour très merdique». En défigurant la langue d'emprunt, le Kinois réussit à mettre à bonne distance la langue de l'impérialisme français et du pouvoir étatique. Cela a une fonction rassurante, restauratrice, régénérante, capable de désamorcer la violence du monde étranger, de domestiquer et d'appriivoiser ce qui a inspiré la crainte et le respect de l'ère (post)coloniale. Le bar, de même que les domaines régis par l'Article 15, l'ouï-dire de la rue nommé *Radio-trottoir* ainsi que la presse libertine sont les principaux espaces où le Kinois célèbre dans le rire et la décharge cette créativité langagière transgressive. Dans son discours libertin, la presse trouve un moyen d'exorciser et de décharger les frustrations et angoisses accumulées face à la chose publique. Le peuple fait surgir des expressions et des mots nouveaux, convertissant la langue en une néo-formation ludique, en un jeu du désir, en une possibilité libérée du dire dans la jouissance transgressive. Ainsi, à travers le parler kinois, le français, instrument du pouvoir, de l'ordre et du Logos, est domestiqué dans l'espace du pathique, de la passion. C'est un jeu du rire, de la résonance, du surgissement et de la convivialité qui interpelle l'autre. Le parler kinois est, de cette manière, à même de domestiquer le discours du pouvoir en un lieu de «récollecion», de «remembrance», effleurant des questions éthiques.

Mamy Wata est une figure de l'imaginaire collectif à travers laquelle le peuple cherche à apprivoiser l'ordre monétaire qui, sous les charmes d'une sirène, s'avère avide et rapace. À en croire les tableaux des peintres naïfs (Fabian 1978; Jewsiewicki 1991), l'homme offre un de ses enfants comme gage d'amour à la sirène représentée sous les traits d'une riche femme européenne, séductrice et cupide. Les peintres populaires expriment dans de telles oeuvres un onirisme fataliste. La pulsion mimétique quasiment fusionnelle qui pousse l'homme à adhérer aux valeurs hédoniques et à s'affubler des biens de consommation importés, y est figurée par la sirène, Mamy Wata. Celle-ci exerce une séduction éblouissante, tout en étant foncièrement mortifère: dans la logique de l'imaginaire, de la nuit et de la sorcellerie, elle n'est encline à accorder ses faveurs qu'à ceux qui lui offrent une dévotion totale, voire sacrifient à sa cause la vie de leurs propres enfants. Dans une impulsion de bonne humeur, la sirène aurait la capacité de réciproquer ce don d'une vie humaine par un contre-don d'argent, source de prestige et de plaisir en surabondance. L'imaginaire populaire crée ainsi une logique du don à l'inverse de ce qu'opèrent les biens matrimoniaux: dans le cas du mariage, où le prétendant transfère des

biens à la famille de la fiancée pour compenser d'avance la fertilité ou la descendance qu'elle transmettra au groupe du mari.

C'est dire que dans cette imagerie le peuple envisage la loi de la monnaie selon une tout autre logique que l'*homo economicus*: ici l'argent n'est pas un moyen d'achat, mais plutôt une compensation, une indemnisation, non pas de choses mais du don de la vie. En d'autres mots, le peuple cherche à domestiquer la valeur monétaire qui s'effrite de plus en plus vite. Plus la monnaie perd de sa valeur, moins le peuple reconnaît le signe monétaire comme une valeur d'échange univoque. Le travailleur salarié se sent divisé: il reçoit tout au plus un salaire de famine qui ne couvre même plus un quart des dépenses en nourriture de son ménage. Il n'a pas d'autre choix que de séduire ou de duper le patron ou la patronne pour qui il travaille. Afin de pouvoir encore offrir ses services, il se trouve devant un choix impossible: soit il laisse mourir ses enfants, soit il demande une rémunération en fonction, non plus de sa prestation, mais de ses besoins: plus ces derniers sont pressants, plus la demande de compensation ou de salaire peut être démesurée. En d'autres mots, le salaire ne permettant plus de reproduire la force de travail, le travailleur est acculé, dans une logique du désespoir, à demander d'être payé en fonction de ses besoins de survie.

En 1996 s'est développée une autre figure imaginaire, *Dona Beja*, quelque peu apparentée à celle de la sirène et inspirée par un feuilleton brésilien passé à la télévision zaïroise. *Dona Beja* y apparaît comme une femme d'une beauté envoûtante que tant d'hommes ont aimée mais que personne n'a épousée. Aux dires du peuple, elle aurait envoûté la monnaie nouvelle, désormais appelée *Dona Beja pondesi* (littéralement, «ça nous fait mourir»), *Belle femme, Le billet qui se prostitue, Devise de Mbado/de l'Équateur*: il s'agit des billets de 5 millions de zaïres que le peuple a continué à refuser même après que ce refus eût contribué à déclencher les pillages de janvier 93 et que des militaires aient abattu quelques commerçants pour avoir refusé ce billet – ne valant que 3 USD à l'époque. *Dona Beja* personnifie le culte du paraître, l'esprit du lucre et la séduction capricieuse et indomptable érigée en système. Elle évoque les paradoxes de l'assujettissement du peuple, séduit par la cupidité et les biens de luxe, mais de plus en plus appauvri par l'inflation galopante et ses effets pervers, qui creusent notamment une inégalité insupportable et vertigineuse entre riches et pauvres. Le refus du billet bancaire par le peuple montre aussi sa capacité, ou mieux sa volonté, de se réaliser en dehors des schémas que l'on veut lui imposer d'en haut.

«*Tout est 'à moule': tout est à refaire*»

Les églises, la villagisation et l'espace des mères génèrent une éthique sociale nouvelle (Devisch 1996). Une éthique sociale est en train de renaître au niveau du voisinage, des groupes de prière et, partiellement, dans les églises de guérison, qui trouvent des adeptes en grand nombre

parmi les gens contrariés et profondément éprouvés. Le peuple s'unit progressivement autour d'un point commun : *la pauvreté et l'âpre lutte pour la survie*. La crise actuelle semble avoir uniformisé tout le monde vers le bas. Il n'y a plus de classe moyenne : « tous sont redevenus peuple, tous fraternisent, unis qu'ils sont par la même insécurité économique » (Ciervide 1992 : 222). C'est autour des mères que, depuis les jacqueries et les pillages récents, se renforcent les réseaux de voisinage dans un processus dit de villagisation. Alors que l'espace de faste furtif s'organise autour de la *nanà* au bar, la lutte quotidienne pour la survie face à l'inflation cannibale est menée par les *mamá*, les mères de famille. Les femmes constituent la majorité et sont très souvent les principales animatrices aussi bien des groupes de prière ou communautés de base des églises chrétiennes traditionnelles que des centaines d'églises de guérison (appelées « sectes » dans une terminologie révolue). Les églises contribuent à une certaine émancipation de la voix du peuple : elles constituent le creuset d'une nouvelle mentalité en émergence, celle du rejet de l'ordre mortifère des choses, de la protestation contre la situation actuelle. C'est là aussi que se montent des actions de solidarité dans le voisinage et que se mobilise une éthique de frères et de sœurs dans le Christ ou dans l'Esprit Saint, visant une société égalitaire inspirée par la Bible. Mais ce sont désormais surtout les églises de guérison du Saint-Esprit qui assouvissent le désir d'animation et de célébration, créant de nouveaux signes d'appartenance sociale non discriminatoire. À leur façon, ces groupes de base se substituent aux bars, dont ils reprennent, de façon inversée, l'ambiance ludique tout en prônant la sobriété. Depuis l'hyperinflation de fin 1991, la bière et le tabac ont presque disparu de la cité. C'est à travers le travail des églises que le peuple apprend à dépasser sa colère paroxystique des pillages, ainsi qu'à prendre des risques en vue d'un espoir d'avenir meilleur.

« Dans les pillages, le peuple a agi comme prédateur. Dans la marche [de l'espoir], il a montré un tout autre visage : un peuple discipliné, unanime, priant et pacifique. Quel est le vrai visage du peuple kinois, celui des pillages ou celui des marches ? » Ciervide (1992 : 221)

Et les fidèles de dire que c'est de ce cheminement que renaîtra en ville une éthique de la personne, de la raison, d'une gestion de la chose publique, des droits sociaux et, pourquoi pas, du progrès... Et de ce peuple viendront les leaders de demain. Issu de pareils groupes de la base, un « comité laïc » a réussi à mobiliser *la Marche de l'espoir* des chrétiens, les 16 février et 1er mars 1992. C'est le peuple qui proteste contre la suspension de la Conférence nationale souveraine et les autres manœuvres politiques de blocage du processus démocratique (de Dorlodot 1994). Le refus du billet de 5 millions, les quelques marches de protestation, et par après les Journées ville-morte sont le point de départ d'une nouvelle histoire, celle du peuple qui souffre et qui découvre qu'il porte en son sein les germes d'un changement qualitatif différent des rêves utopiques des partis politiques et des églises de guérison. N'est-ce pas ce

qu'explique cette patience-passion du peuple (Gbabendu et Efolo 1991, Jewsiewicki 1993, Jewsiewicki, M'bokolo, Ndaywel et Sabakinu 1990). Le peuple éprouve et manifeste «sa capacité de concertation, sa volonté unanime d'un changement radical, sa décision de chercher des voies pacifiques, sa disponibilité à payer le prix nécessaire pour que le changement arrive... Voici un peuple décidé et en marche» (Ciervide 1992: 221).

La désillusion est une école ambiguë. L'effondrement des attentes face au Parti-État a fait resurgir par bribes des idéalizations de l'entreprise coloniale, dont certains réclament une réédition de nos jours. Mais, à l'inverse, des chants de deuil, des voix dans les journaux et des récits populaires idéalisent pour leur part le retour au village. En effet, un changement important est en train de s'opérer dans l'imaginaire populaire kinois. *Putu ou Mputu* – terme utilisé pour désigner le flot agité, les chutes d'eau, l'eau souterraine où la vie se régénère et que le tourbillon draine vers la surface – fut d'abord associé au pays d'origine du colonisateur et de ses biens enviés et sans cesse renouvelés. Aujourd'hui, c'est le village rural d'origine que des chants de deuil à Kinshasa qualifient de *Mputu*: après une rupture imposée avec l'espace culturel et éthique du village, voilà que l'espace de vie des parents est à nouveau perçu comme (seule) ressource sûre de survie. Des orchestres tels que *Swede swede*, *Mbonda loningisa* prennent le village comme source d'inspiration et introduisent la musique traditionnelle dans leur répertoire à Kinshasa. Certains chômeurs de longue durée se décident à rentrer au village pour se mettre à cultiver les champs. D'autres font des voyages en Angola pour échanger des produits. Depuis les pillages de janvier 1993, nombre de jeunes Kinois créent des villages agricoles le long de l'important axe routier de Bandundu vers Kinshasa, à quelque 50 km ou plus de la capitale.

Conjointement, une certaine villagisation et autonomisation du quartier restreint s'opère. Depuis les jacqueries, dans de nombreux quartiers, l'on s'est mis à fabriquer du savon à base d'huile de palme produite sur place, et des cordonniers y fabriquent des souliers et des sandales. L'économie nationale est sinistrée mais les gens se débrouillent (De Herdt et Marysse 1997, de Villers 1992b, 1996, de Villers et Omasombo 1998, Goossens 1996, Goossens, Minten et Tollens 1994).

Les zones de marché constituent l'espace féminin par excellence. Elles sont complémentaires à l'espace domiciliaire de la mère et à celui de ses champs. Jour après jour, nombre de mamans font un petit commerce dans l'espoir, le soir venu, d'en tirer tout juste le nécessaire pour nourrir leurs jeunes enfants. En nombre croissant, les femmes de la ville cultivent du manioc, du maïs et des arachides sur de petits lopins de terre le long des artères urbaines ou en bordure de la ville. Les hommes et les garçons n'y jouent qu'un rôle de suppléant, de porteur. Le marché et le champ sont l'habitat «du dehors» de la femme, induisant à la fois une privatisation minimale et un bornage affectif de l'espace public. D'autre part, pour se protéger contre les cambriolages, les habitants s'en remettent à l'entraide du voisinage immédiat, circonscrit par

quelques rues. C'est comme si l'espace autour des mères restait le support de la petite communauté et de l'éthique familiale. Il se distingue de plus en plus nettement de l'espace public, inflatoire par l'effet des mécanismes pervers de l'argent et de l'économie marchande. En effet, ces espaces du marché, de la maison et des champs contrastent fort non seulement avec les espaces de transition et de brassage anonymes, sans loi ni parole, mais aussi avec les zones publiques plutôt masculines aux rapports impersonnels et circonspects, où droits et valeurs ne comptent que comme privilège et monopole entre parents ou «coteristes» – terme créé pour désigner les solidarités quelque peu opportunistes entre ressortissants d'une même région.

René Devisch
Blandenstraat 240
3053 Haasrode

Remerciements

Les recherches à Kinshasa sont effectuées dans le cadre du Centre de recherches africaines au département d'anthropologie de la Katholieke Universiteit Leuven, financées par la Fondation nationale belge de la recherche scientifique, la Communauté européenne (DGXII B4 Health STD2 0202 B et TS3 CT94 0326), ainsi que la Harry-Frank Guggenheim foundation, New York.

Je remercie l'Institut des Musées nationaux du Congo, ainsi que le CERDAS (Centre de coordination des recherches et de la documentation en sciences sociales desservant l'Afrique sud-saharienne) pour leur collaboration à Kinshasa.

Bibliographie

- BALANDIER G. 1995 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, Presses universitaires de France.
- BAYART J.-F. 1989 *L'État en Afrique: la politique du ventre*. Paris, Maspéro.
- CIERVIDE J. 1992 Zaïre 1990-1992: éveil du peuple. *Zaïre-Afrique* 32: 219-26.
- CORBET R. 1989 *Wildheid en beschaving: de Europese verbeelding in Afrika*. Baarn, Ambo.
- DE HERDT T. et S. MARYSSE 1997 Against all odds: coping with regress in Kinshasa, Zaïre. *The European journal of development research* 9: 209-30.
- DE LANNOY D., Mabilia Seda Diangwala et Bongeli Yeikelo Ya Ato (Réd.), 1986 *Tango ya ba noko, Le temps des oncles: recueil de témoignages zaïrois*. Bruxelles, CEDAF-Institut africain (*Cahiers du CEDAF-ASDOC*).
- DE DORLODOT P. 1994 «Marche d'espoir» Kinshasa 16 février 1992: non-violence pour la démocratie au Zaïre. Paris, Hermattan.
- DE MAXIMY R. 1984 *Kinshasa, ville en suspens: dynamique de la croissance et problèmes d'urbanisme; approche socio-politique*. Paris, ORSTOM.
- DE VILLERS G. 1992a *Zaïre, années 90 (volume 2) - Zaïre 1990-1991, faits et dits de la société d'après le regard de la presse*. Bruxelles, Institut africain-CEDAF (Série *Cahiers du CEDAF-ASDOC*).

- DE VILLERS G. 1992b *Le pauvre, le hors-la-loi, le métais: la question de l'«économie informelle» en Afrique*. Bruxelles, CEDAF-Institut africain (Série Cahiers du CEDAF-ASDOC).
- DE VILLERS G. (Réd.) 1996 *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique*. Bruxelles, Institut africain-CEDAF; Paris, L'Harmattan (Série Cahiers africains).
- DE VILLERS G. et J. OMASOMBO TSHONDA 1998 *Zaïre: la transition manquée 1990-97*. Bruxelles, Institut africain-CEDAF; Paris, L'Harmattan (Série Cahiers africains).
- DEVISCH R. 1993 *Weaving the threads of life: the khita gyn-eco-logical healing cult among the Yaka*. Chicago, University of Chicago press.
- DEVISCH R. 1996 «Le pillage de Jésus»: les églises de guérison et la villagisation de Kinshasa. Dans: G. de Villers: 91-138.
- DEVISCH R. et C. BRODEUR 1996 *Forces et signes: regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka*. Paris, Éditions des archives contemporaines.
- FABIAN J. 1978 Popular culture in Africa: findings and conjectures. *Africa* 48: 315-34.
- GANDOULOU J.-D. 1984 *Entre Paris et Bacongo*. Paris, Centre George Pompidou.
- GANDOULOU J.-D. 1989 *Au cœur de la sape: mœurs et aventures des Congolais à Paris*. Paris, L'Harmattan.
- GBABENDU ENGUNDUKA A. et E. EFOLO NGOBAASU 1991 *Volonté de changement au Zaïre*, 2 vols. Paris, L'Harmattan.
- GOOSSENS F. 1996 *Cassava production and marketing in Zaïre: the market of Kinshasa*. Leuven, Leuven university press.
- GOOSSENS F., B. MINTEN et E. TOLLENS 1994 *Nourrir Kinshasa: l'approvisionnement local d'une métropole africaine*. Paris, L'Harmattan.
- HOUYOUX J., KINAVWUIDI Niwembo, et OKITA Oniya 1986 *Budgets des ménages*. Kinshasa, BEAU.
- JEWSIEWICKI B. 1991 Painting in Zaïre: from the invention of the West to the representation of the social self. Dans: *Africa explores: twentieth century African art*, S. Vogel et I. Ebong (Réd.), 130-51. New York, Centre for African Art; Munich, Prestel.
- JEWSIEWICKI B. 1992 Jeux d'argent et de pouvoir au Zaïre: la «bindomanie» et le crépuscule de la Deuxième République. *Politique Africaine* 46: 55-70.
- JEWSIEWICKI B. 1993 *Naître et mourir au Zaïre: un demi-siècle d'histoire au quotidien*. Paris, Karthala.
- JEWSIEWICKI B., E. M'BOKOLO, I. NDAYWEL È NZIEM, SABAKINU KIVULU (Réd.) 1990 *Moi, l'autre, nous autres: vies zaïroises ordinaires, 1930-1980*. EHESS-CELAT-SAFI.
- KANKWENDA MBAYA (Réd.) 1992 *Le Zaïre: vers quelles destinées?* Dakar, CODESRIA; Paris, Karthala.
- MACGAFFEY J. 1987 *Entrepreneurs and parasites: the struggle for indigenous capitalism in Zaïre*. Cambridge, Cambridge university press.
- MACGAFFEY J. 1994 Civil society in Zaïre: hidden resistance and the use of personal ties in class struggle. Dans: J. Harbeson, D. Rothchild, N. Chazan (Réd.), *Civil society and the state in Africa*. London, L. Rienner: 169-90.
- MANWANA M. 1988 La politique des salaires au Zaïre. *Zaïre-Afrique*, 28: 389-430.
- MBEMBE A. 1985 *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*. Paris, L'Harmattan.
- MBEMBE A. 1991 Désordres, résistances et productivité. Dans: *Politique Africaine* 42, numéro thématique *Violence et pouvoir*.
- MBEMBE A. 1992a Pouvoir, violence et accumulation. Dans: J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire*. Paris, Karthala: 233-56.
- MBEMBE A. 1992b Provisional notes on the postcolony. *Africa* 62: 3-37.
- NDAYWEL È NZIEM (Réd.) 1993 *Quelle politique culturelle pour la Troisième République au Zaïre? Conférence nationale souveraine et culture*. Kinshasa, Bibliothèque nationale du Zaïre.

- NZONGALA-NTALAJA (Réd.) 1982 *The Crisis in Zaire: myth and realities*. Trenton, Africa world press.
- PAIN M. 1984 *Kinshasa: la ville et la cité*. Paris, ORSTOM.
- PIETERSE NEDERVEEN J. et B. PAREKH (Réd.) 1995 *The decolonization of imagination: culture, knowledge and power*. London, Zed books.
- Politique Africaine* 1991, 4, numéro thématique *Zaire: un pays à reconstruire*.
- SPURR D. 1993 *The rhetoric of empire: colonial discourse in journalism, travel writing, and imperial administration*. Durham, Duke university press.
- THOMAS N. 1994 *Colonialism's culture*. Cambridge, Polity press.
- VAUGHAN M. 1991 *Curing their ills: colonial power and African illness*. Oxford, Polity press.
- WILLAME J.-C. 1992 *L'automne d'un despotisme: pouvoir, argent et obéissance dans le Zaire des années quatre-vingt*. Paris, Karthala.
- YOKA LYE MUBADA 1991 Système de la mode à Kinshasa: culte du paraître. Dans: Mashin Mazinga (Réd.), *La ville africaine et ses urgences vitales*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa: 31-7.
- YOKA LYE MUDABA 1994 Mythologie de la violence à Kinshasa. *Zaire-Afrique* 34: 83-8.

Confidentialiteit en meldingsplicht in de psychotherapie*

Jan Cambien

Samenvatting

In de psychoanalyse geldt het beroepsgeheim zoals in de geneeskunde, maar het heeft er een zo mogelijk nog centralere betekenis. Het wezen zelf van de psychoanalytische praktijk is er immers op gebaseerd. Vrij associëren is alleen denkbaar indien de analysant kan rekenen op een zeer strikt opgevatte zwijgplicht.

Wat analytici aldus in vertrouwen vernemen evenals de voor de ethiek relevante psychoanalytische theorieën impliceren misschien geen eigen psychoanalytische ethiek, maar toch minstens een ethiek met een duidelijk profiel: gekenmerkt door mededogen en door het blootleggen van het moraliseren in de moraliteit.

Résumé

Le principe du secret professionnel, s'il a ses racines dans la déontologie médicale, est d'une importance encore plus fondamentale dans la psychanalyse puisqu'il est fondateur de sa pratique. La libre association, en effet, suppose une confidentialité tout à fait stricte.

Ce que les analystes ont ainsi pu entendre, non moins que les théories psychanalytiques qui ont rapport à l'éthique, ne donne peut-être pas naissance à une éthique psychanalytique sui generis, mais à une éthique au profil néanmoins très clair: marquée d'une profonde compassion et d'une réticence vis-à-vis de toute morale moralisatrice.

Nadenken over de kwesties confidentialiteit en meldingsplicht in de psychotherapie is nadenken over ethische kwesties. Zoveel is duidelijk. Zelfs in een legaal perspectief bekeken is dat het geval. Wetten kunnen uiteindelijk, om het met Van Gerven (1987, p. 71 e.v.) te zeggen, niet los gezien worden van het maatschappelijk debat over wat ethisch noodzakelijk en wat ethisch wenselijk is in de evolutie van de samenleving in haar verhouding met de individuen waaruit ze bestaat. Wetgeving is beleidsvoering, dit is geoperationaliseerde ethiek. En de psychiatrische praktijk, de geneeskundige praktijk in het algemeen trouwens, is ook voortdurend ethiek in actie. Alle geneeskunde is voort-

* Deze tekst is een bewerking van een lezing gegeven in het UPC St.-Jozef te Kortenberg op 15 mei 1997.

durend, behalve een technisch ingrijpen, ook en zelfs wezenlijk een realiseren of niet realiseren van deontologische principes. Men komt daarbij soms voor hete vuren te staan, waarbij men, juridisch geformuleerd, «in equity» probeert te beoordelen wat volgens een *jus strictum* wellicht wel legaal maar toch te hard zou zijn¹.

En dus ook de psychoanalyse – die ik hier als een model van de psychotherapie naar voor wil halen om dan later in deze uiteenzetting na te denken over de vraag of wat ik over de psychoanalyse beweer al dan niet ook over de psychotherapie in 't algemeen mag beweerd worden – is ethiek in de praktijk, en het is ongetwijfeld zinvol om over ons handelen af en toe na te denken.

Meldingsplicht in Maoïstisch China

Met Vergote (1988, p. 299) zouden we er kunnen van uitgaan dat er niet zoiets bestaat als een ethiek van de psychoanalyse: «De psychoanalyse... stelt geen eigen ethiek voor». Daarmee bedoelt Vergote niet dat de psychoanalyse buiten of zelfs boven de ethiek zou staan van de andere, de gewone – dit is: de niet-psychoanalytische – stervelingen. Hij bedoelt niet dat Freud en zijn apostelen, de Kleins, de Bions en de Winnicotts, de Doltos en de Lacans, goeroes zijn die de vele culturele drenkelingen van ons op drift geslagen postmoderne tijdvak ook nog in de volgende eeuw een *Sendero Luminoso*, een «lichtend pad», zouden kunnen wijzen. Een psychoanalyse die zou voorhouden een nieuwe, grensverleggende ethiek te verkondigen zou niet meer zijn dan «een doctrinair [ontspoord] dogmatisme» (Vergote, 1988, p. 323), dus niet minder dan een terroristische organisatie, waarvan Sendero Luminoso een actueel en anachronistisch grotesk prototype is.² Met anachronistisch zinspeel ik hier op het feit dat deze spirituele erfgenamen van de helden van velen onder ons, die jong en onervaren waren in de jaren zestig – Che Guevara, Camillo Torres, Castro e.a. – nog steeds Mao Tse-Doeng beschouwen als de incarnatie van de Absolute Geest, hoewel we in het tijdperk van en na Deng Xiao Peng te weten zijn gekomen dat Mao Tse-Doeng voor de titel van het Geïncarneerde Kwaad een geducht rivaal is voor Jozef Stalin, die we al niet meer tot onze helden rekenen toen we jong waren. Mao zeker en vast nog wel. Hitler, het geïncarneerde

-
1. In het Romeins recht werd een onderscheid gemaakt tussen het strikte recht (*jus strictum*) en het billijke recht (*jus aequum*). In het oud-Engelse *common law*-recht werd van de *chancellor*, oorspronkelijk de biechtvader van de koning, verwacht dat hij «in equity» zou oordelen. (Zie hierover Van Gerven, 1887, 3e hoofdstuk.)
 2. Sendero Luminoso, Lichtend Pad, is volgens Hobsbawm (1997, p. 348) de enige terroristische groep van betekenis in het laatste decennium van deze eeuw, samen met ETA. Het is een beweging die steeds haar moaïsme heeft geafficheerd – ook na de ineenstorting van het sovjetregime (Hobsbawm, p. 524). Ter gelegenheid van een redactioneel bestuur merkte Corveleyn volkomen terecht op dat “hoe verwerpelijk de terroristische methoden ook zijn – ze toch ook min of meer te begrijpen zijn in het verzet tegen regimes die niet van de zachtzinnigste kunnen genoemd worden”.

Kwaad buiten categorie, is nooit onze held geweest, maar wel van velen uit een vorige generatie.

Wellicht kan nadenken over het Maoïsme helpen ons denken af te bakenen betreffende confidentialiteit en meldingsplicht in de psychotherapie. Ik citeer niet uit het *Rode Boekje* maar uit het boek van de Chinese Jung Chang, schrijfster van *Wilde Zwanen, Drie dochters van China*: «Het samenstellen van gedetailleerde dossiers over de achtergronden van mensen was altijd een wezenlijk aspect van het controlestelsel van de communisten geweest, al voordat ze aan de macht waren gekomen. De dossiers met betrekking tot partijleden werden bijgehouden door de afdeling Organisatie van de Partij. De dossiers over alle mensen die voor de staat werkten en geen partijlid waren werden opgebouwd door de leiding van hun werkeenheid en bewaard op de afdeling personeelszaken. Ieder jaar schreef iedere baas een rapport over alle personeelsleden afzonderlijk en dit rapport werd in hun dossier gestopt. Niemand mocht zijn eigen dossier lezen, en alleen mensen die er speciaal toestemming voor hadden gekregen, mochten de dossiers van anderen lezen.» (Chang, 1991, p. 214).

Of voor diegenen die toch liever Mao zelf aan het woord zouden horen omdat Mao hun held was toen ze nog jong waren of omdat ze vinden dat het wetenschappelijker of juridisch correcter is de beschuldigde zelf aan het woord te laten dan te citeren uit wat tenslotte een roman is, ziehier een citaat uit Mao's essay *Over de juiste oplossing van de tegenstellingen onder het volk* van 27 februari 1957: «Tijdens de onderdrukking van de contrarevolutionairen werden eerlijke mensen soms bij vergissing als schuldigen beschouwd. Dergelijke gevallen komen ook nu nog voor. Dat we onze vergissingen hebben weten te beperken is te danken aan ons beleid, namelijk het trekken van een scheidingslijn tussen ons en onze vijanden en het rectificeren van alle fouten die aan het licht komen.» (Mao, 1970, p. 115).

Mao schreef dit in 1957 in een periode waarin een delusionale heksenjacht bezig was tegen alles wat nog besmet bleef door connecties met het Amerikaans imperialisme en vooral met de Kwomintang. Er waren executiegolven waarbij hele families werden uitgeroeid met inbegrip van pasgeboren baby's en neven tot in de zevende graad (zhu-lian jiu zu). Soms werden hele woonwijken «ontsmet om de Kwomintang-microbe historisch te overwinnen». Het hoofdstuk dat Jung Chang wijdt aan de beschrijving van de jaren 1956-'57 geeft ze de ondertitel: «Stilte daalt neer over China».

Het tegendeel van een Maoïstische ethiek: Wilhelm Reich

Natuurlijk kan niemand zich «een eigen psychoanalytische ethiek» voorstellen volgens het model van de historisch gerealiseerde Marxisme zoals die in Rusland en China hebben bestaan. Neen, «een ethiek van de psychoanalyse» zou eerder iets in contrast hiermee zijn, iets eerder te liberaal, ik zou haast zeggen

iets te bourgeois. Maar, aldus De Grote Roerganger die daarvoor verwijst naar Lenin: «De eenheid der tegendelen is de fundamentele wet van het heelal» (Mao, 1970, p. 41). Een ontspoord tegendeel is niettemin wat we ons eerder voorstellen als we denken aan een «ethiek van de psychoanalyse». De psychoanalyse heeft altijd onder vuur gelegen in termen van «de verdediger van een libertijnse moraal», is vaak beschuldigd geweest als de prediker van het panseksuele, als de vergoeliker van het verfoeilijke op het vlak van seksualiteit en zelfs van de agressiviteit («De delinquent als slachtoffer van vroege trauma's» bijvoorbeeld).

Een bloemlezing van de moraliserende beschuldigingen tegen Freud en de psychoanalyse kan men samenstellen door het lezen van Freud's biografie door Peter Gay. Vooraanstaande Europese en Amerikaanse professoren hebben de psychoanalyse verweten «de pleitbezorger te zijn van de vrije liefde, van het opheffen van alle remmingen en van een verval in primitieve barbarij». Psychoanalyse is de «eredienst van Venus en Priapus genoemd en de aanstoker van masturbatie, perversiteit en onwettelijkheid» (Gay, 1988, 195-196). Op een congres voor neurologen en psychiaters in Hamburg in 1910 zei een zekere professor Wilhelm Weygandt het volgende over Freud's *Traumdeutung*: «Dit is geen werk waarover we een wetenschappelijk debat moeten voeren maar een werk dat we moeten aangeven bij de politie.»

Het historisch voorbeeld van een werkelijk libertijns ontaarde psychoanalytische ethiek is het latere werk van Wilhelmus Reich. Reich, die zelf vier gelegaliseerde relaties had plus een onbepaald aantal affaires, was op een concretistische en wanende manier de advocaat van een vrije, door geen sociale conventies gebonden seksuele moraal. Hij voerde in het kader van een CORE (Cosmic Orgone Engineering) een strijd tegen de DOR (deadly orgone) een soort seksuele antipartikels of antimaterie die ontstonden uit een fatale combinatie van OR (orgone) en NR (nuclear radiation) (NR plus OR gaf dus DOR). Reich is een interessant geval en in elk geval bevestigt zijn geval het diepe inzicht van de grote Roerganger over de eenheid der tegendelen, want Reich was zoals u weet ook een notoir communist en werd als dusdanig gevangengenomen in de tijd dat Amerika leed aan Mc Carthyisme. Maar toen was Reich allang uit de psychoanalytische vereniging geëxcommuniceerd en het is eigenlijk vrijwel zeker dat Reich's psychotische wereld niet een voorstelling geeft van de mogelijke ontaarding van een psychoanalytische sui generis ethiek. Retournons à nos moutons.

Heeft de psychoanalyse een eigen ethiek?

Men kan, zoals Vergote (1988), beweren dat de psychoanalyse geen eigen ethiek heeft. Volgens Vergote is de psychoanalyse gebaseerd op de gewone ethische waarden en onderschrijft en bevestigt ze die ook. En psychoanalyse maakt hoogstens het innemen van een ethische positie door de analysant

mogelijk. Wat wil dit zeggen? Dat de psychoanalytische ethiek de Kantiaanse categorische imperatieven van de ethiek aanvaardt, t.t.z. dat van analyticus én analysant verwacht wordt dat ze de andere behandelen zoals ze zelf willen behandeld worden, of nog – meer moraaltechnisch geformuleerd – dat de andere steeds als doel en nooit als middel mag gebruikt worden. Dit veronderstelt dan logischerwijze dat – en nu drukken we het meer in psychoanalytisch jargon uit – dat het individu in staat is tot «Versagung» aan de drift, verzaken aan de drift omwille van de noodzakelijkheid hiervan voor de mogelijkheid van een cultuur. Anderzijds zal de psychoanalyse – aldus Vergote – zich aansluiten bij een ethiek die het bestaan van het driftmatige in de mens erkent en er een zekere plaats aan toekent. Dit is het geval o.m. in het pragmatisch eudaemonisme van Aristoteles die de driftaanspraken erkent zonder nochtans het bestaan ervan als verantwoording te beschouwen voor een hedonistische filosofie. Kortom: de psychoanalyse voegt op ethisch gebied geen jota toe aan de ethische wetten van Kant en Aristoteles.

Een psychotherapeut of psychoanalyticus heeft dus logischerwijze in dat perspectief niets te zeggen over meldingsplicht en confidentialiteit. Ethici, moraalfilosofen, juristen of desnoods volksvertegenwoordigers kunnen bepalen wat de gedragscodes, de maximes en principes zijn die de therapeut moet volgen in verband met beroepsgeheim en meldingsplicht. De psychotherapeut, de psychoanalyticus in casu, zou hoogstens een aantal moeilijke praktijk-situaties kunnen voorleggen aan de moraalfilosofen of de wetgevers en hen dan vragen welke gedragscode hij moet volgen of hoe hij de principes moet toepassen. Ethisch gezien zou hij niets meer te zeggen hebben dan om het even welke andere burger en zich enkel te voegen hebben naar de maatschappelijke consensus over bedoelde kwesties.

Wordt in deze redenering niet uitgegaan van een zuivere, ideaaltypische, onwerkelijke situatie, waarin analyticus en analysant probleemloos, Kantiaans, rationeel, zonder storing vanuit het onbewuste, ethische posities gaan innemen en die moeiteloos kunnen handhaven? Dat lijkt mij onrealistisch en ik zal er zo dadelijk voorbeelden van geven. Voorts kan de psychoanalyse toch niet zonder meer als een ethisch neutrale onderneming gezien worden. Enerzijds is er immers sprake van een uitzonderlijke ethische act, het innemen van een positie in het brandpunt van elke mogelijke ethiek – ik zinspeel hier op de grondregel: «Associeer vrij. Ik ben te vertrouwen». Anderzijds is de psychoanalyse een zeer doorgedreven studie van de concrete realiteit van het morele, het immorele en het amorele. Er wordt voortdurend geassocieerd en voortdurend geïnterpreteerd en gepubliceerd rond thema's als vertrouwen, doodwensen, schuldgevoelens, afgunst, idealen, geweld, schaamte, incest, perversie, idealisering, wantrouwen, achtervolgingsangsten, wraakgevoelens, enzovoort. Er is m.a.w. zo een intensieve en concrete omgang met de werkelijkheid van het morele handelen en het onderzoeken en nadenken erover, een zo voortdurend erin rondneuzen dat het nauwelijks te geloven is dat dit het aanzicht van de ethiek niet zou veranderen. Indien de psychoana-

lyse dan niet is gekomen om de ethische Thora af te schaffen dan is ze wel onmiskenbaar een manier om ze in vervulling te doen gaan of minstens om de voorwaarden hiervoor aan een grondig onderzoek te onderwerpen.

Feitelijke beïnvloeding van de ethiek door de psychoanalyse

Dat de psychoanalyse historisch en maatschappelijk een invloed heeft uitgeoefend op de zeden in de Westerse wereld wordt vrij algemeen aangenomen. Over allerhande gedrag wordt in deze eeuw minder dan vroeger enkel in morele termen of anders helemaal niet nagedacht, maar automatisch en bovenal ook in psychologische termen, waarbij het vaak weinig moeite kost om het psychoanalytisch templaats van de voorgestelde psychologische verklaringen te ontwaren. Geen krantenverslag van een assisenzaak zonder een psychodynamisch portret van de misdadiger. Er kan geen misdaad worden gepleegd waarvoor de verwijzing van het slachtoffer *en* de dader naar de psychologische diensten al niet vooraf was georganiseerd.

Freud zelf, de stichter van deze evolutie – of de aanstichter van deze evolutie voor diegenen die deze evolutie betreuren – was heel zeker ook gegrepen door een eigen morele overtuiging. In *Über die Allgemeinste Erniedrigung des Liebenslebens* (1912) evenals in de cultuurhistorische geschriften, o.m. in *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915), in *Warum Krieg?* (1933), in *Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908), en in het alom bekende *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), beschrijft Freud het antagonisme tussen de drift en de cultuur. Hij spreekt zich daarbij in niet mis te verstane bewoordingen uit tegen de hoge morele eisen van de cultuur. Zo schrijft hij: «Het is een van de aparte sociale onrechtvaardigheden dat de culturele standaard van iedereen dezelfde seksuele levenswandel eist die sommigen dank zij hun constitutie moeiteloos afgaat, terwijl hij van anderen zeer zware psychische offers vergt» (Freud, 1908, p. 25), of nog: «Wanneer wij in aanmerking nemen dat de inperking van de seksuele activiteiten bij een volk in het algemeen gepaard gaat met een toenemende levensangst en vrees voor de dood, die het individu hinderen in zijn vermogen tot genieten en een einde maken aan zijn bereidheid voor een of ander doel zijn leven te geven, dan mogen wij ons afvragen of onze 'culturele' seksuele moraal de offers waard is die zij ons oplegt» (p. 36).

Tenslotte, kort en krachtig, in een brief aan de bekende Amerikaanse neuroloog James Jackson Putnam: «Sexual morality – as society defines it – seems to me very contemptible. I advocate an incomparably freer sexual life» (geciteerd door Gay, 1988, p. 143). Zoals Gay (ibidem) opmerkt is duidelijk dat Freud zich zelf dus wel degelijk als een hervormer ziet, als een Luther van een seksuele Reformatie.

De denkfout van Rome

Wat de strekking is van deze Reformatie wordt geëvoceerd door volgende anekdote. Van één van mijn patiënten, die de gebeurtenissen in Rome met Argusogen volgt, verneem ik dat de Heilige Stoel recent tot het inzicht is gekomen dat ook een homoseksueel kan heilig worden. De voorwaarde hiervoor is dat hij levenslang in perfecte onthouding leeft. «Welnu», aldus mijn patiënt, «de fundamentele denkfout van Rome is dat men veronderstelt dat mensen bezig zouden zijn met de vraag of en hoe ze heilig kunnen worden». De psychoanalyse heeft wellicht geen beter voorstel dan de Heilige Stoel als het erover gaat de morele criteria voor heiligheid te bepalen, als het erover gaat haarscherp te bepalen waar de transcendentale grond voor een mogelijke moraal zich situeert – het werk van Kant. Ze komt wellicht evenzeer tot het besluit dat ethiek niet anders dan als een categorisch imperatief te denken is.

Maar dat is niet wat de psychoanalyse bezighoudt. Voor Freud is homoseksualiteit een lijden van een patiënt, die niet de ambitie heeft heilig te worden, waar Freud met mededogen naar luistert en waarover hij nadenkt. Homoseksualiteit is een raadsel, een mysterie en we horen te onderzoeken of we het kunnen begrijpen. Er kan een constitutionele factor in meespelen; de homoseksueel kan op een of andere manier als kind of zelfs in de vroege puberteit getraumatiseerd zijn geweest; of hij kan de gevangene zijn van een psychodynamiek waarin onbewuste fantasieën een gewone objectwisseling geblokkeerd hebben. Eigenlijk is de heteroseksualiteit trouwens evenzeer een raadsel dat om verklaring schreeuwt als de homoseksualiteit, aldus Freud (1908), die over de homoseksueel ook in alle objectieve neutraliteit welwillend kon opmerken: «De constitutie van de door inversie getroffenenen, de homoseksuelen, onderscheidt zich vaak zelfs door een bijzondere geschiktheid van hun seksuele drift om cultureel gesublimeerd te worden».

Freud treft een soort heiligheid aan *in* hen, zo zou men kunnen zeggen. En is dat dan toch weer niet zoals Christus, die de zondaars vergeeft omdat hun Liefde zo groot is.

«Oordeelt niet, en gij zult niet worden geoordeeld. Vonnist niet, en gij zult niet worden gevonnist. Spreekt vrij, en gij zult vrijgesproken worden. Geeft, en u zal worden gegeven...» «Hoe ziet ge de splinter in het oog van uw broeder, en de balk in uw eigen oog ziet ge niet? Huichelaar, trek eerst de balk uit uw eigen oog; dan zult ge zien, hoe ge de splinter uit het oog van uw broeder moet trekken. *Hypocrita, ejice primum trabem de oculo tuo, etcetera*». (Lucas 6, 37-42).

Deze evangelische woorden drukken uit wat het morele pact is dat de psychoanalyticus sluit met zijn analysant als ze in zee gaan met als enige regel, daarom de grondregel genoemd: «Associeer vrij». Zeg alles wat in u opkomt, alles waar u aan denkt, ook al boezemt het u weerzin in, ook al is het volgens objectieve maatstaven moreel verwerpelijk, ook al lijken verpletterende schuldgevoelens elk zeggen uit te sluiten, ook al wordt u verteerd door

schaamte. Overwin al deze weerstanden en spreek. U zal niet geoordeeld worden. Gij zult niet worden gevonnist. Spreekt vrij.

Freud en Calvijn

Het is niet zo dat de psychoanalyticus zonden vergeeft, laat staan goedkeurt of zelfs uitlokt of bevordert zoals sommigen kwaadaardig hebben durven beweren – herinner u Weygandt die de psychoanalyse wilde aangeven bij de politie. Neen, wat de analyticus doet is de zonden samen met de analysant onderzoeken, interpreteren en bespreken. In die zin komt de analysant er ook veel minder makkelijk van af dan de biechteling en lijkt de psychoanalyse zelfs moreel stringenter dan de katholieke Kerk – meer inderdaad een calvinisme. Er wordt in een psychoanalyse een archeologische arbeid ondernomen die inzicht kan bieden in het psychische puin dat door de associatieve graafwerken wordt opgeworpen. De manier waarop de analyticus daarbij procedeert bestaat in een voortdurend eigen «concomiterend» innerlijk graafwerk. In de mate dat de analyticus kan afdalen in het latente inferno van zijn eigen psyche of, anders gezegd, in de mate dat hij in de tegenoverdracht niet gehinderd is door angsten, remmingen, blokkeringen maar integendeel onversaagd zijn onbewuste kan onder ogen zien, in die mate is hij het morele pact trouw. De analyticus hoort om het in de Bijbelse termen te zeggen, voortdurend oog te hebben voor de balk in zijn eigen ogen indien hij de splinter in de ogen van de analysant wil kunnen helpen verwijderen.

Het is natuurlijk juist dat de analyticus, die geheimhouding belooft over alles wat hij zal horen, in de traditie van de Hippocratische eed en van het biechtgeheim, ook expliciet of impliciet communiceert dat die geheimhouding er is omdat ervan wordt uitgegaan dat de bevrijding kan gevonden worden in het zeggen en in het onderzoeken en begrijpen. In die zin is – om het met Henk Oosterling (1996, p. 79) in zijn artikel «Video ergo sum» te zeggen, de bevrijding van de seksualiteit maar ogenschijnlijk. Er wordt m.a.w. van de analysant verwacht dat hij zijn hoop stelt in het spreken en onderzoeken, dat hij ernaar streeft via deze weg aan het driftmatige te versagen. En normalerwijze is dat de bedoeling van de analysant. De situatie waarin een analysant in analyse zou gaan met de bewuste en geassumeerde intentie, niet van naar genezing te streven via het woord en het inzicht, maar omdat hij een pervers genoeg hoopt te beleven in het van de analyticus een door geheimhouding gegijzelde toeschouwer te maken van zijn diabolische activiteit, mogen we over 't algemeen gesproken als fictie beschouwen. Dat de principes m.i. nochtans onveranderd zouden blijven, zelfs in dit soort extreme gevallen zal ik zo dadelijk nog betogen. Voor alle duidelijkheid wil ik hier wel onderlijnen dat gedwongen hulpverlening een heel andere situatie is, waarop ik in mijn uiteenzetting niet inga.

Moraliteit in de praktijk

De ervaring leert dat de analysant, die vrijwillig in analyse gaat, niet zonder het nodige vallen kan opstaan en de moraliteit realiseren die wordt verwacht en verhoopt. Sommigen menen natuurlijk dat analyses alleen geïndiceerd zijn indien men er zeker van is dat de toekomstige analysant niet zal ageren en enkel zal spreken; m.a.w., als die toekomstige analysant – in de vertrouwde terminologie – neurotisch is. Zelf meen ik dat een psychoanalyse die haar indicatiestellingen op die manier zoekt te beperken, een psychoanalyse is die noch interessant, noch moedig kan genoemd worden. Bovendien is het volgens mij een illusie dat dergelijke objectieve kennis van mensen en dergelijke objectieve indicatiestelling mogelijk is. Zelfs een psychoanalyse die nauwgezet zoekt te selecteren zal geconfronteerd worden met het probleem dat analysanten de grenzen van de moraliteit overschrijden, maar heel zeker een minder angstige psychoanalyse die niet bang is als ook grotere zondaars hun hoop op haar stellen.

De analyticus hoort – ik geef realistische voorbeelden en probeer toch de confidentialiteit niet te schaden – wie de dader is van een overigens niet zo heel ernstig crimineel feit, waar een andere persoon uit het patiëntenbestand van het GGZ waarin hij werkt van verdacht wordt met ruïneuze gevolgen vanden voor diens gezondheid, professioneel en familiaal leven. De analyticus hoort over kwellende incestueuze en pedofiele fantasmen. Hij wordt bedreigd door de angst dat de fantasmen elk ogenblik in realiteit zouden kunnen worden uitgegeerd of misschien zelfs al zijn, zonder dat hij het weet omdat de analysant zich toch te zeer schaamt om het te kunnen bespreken. De analyticus verneemt dat de seropositieve vriend van de analysant een vluchtig maar onbeschermd contact heeft gehad – onbeschermd omdat dit zoveel meer genot verschaft dan beschermd. En hij verneemt dat, alhoewel de analysant dit ook moreel verwerpelijk vindt, hij toch ook onweerstaanbaar is aangetrokken tot een partijtje Russische roulette met zijn vriend. De analyticus hoort hoe een jonge vrouw een huwelijk aangaat hoewel ze zich niet kan bevrijden van lesbische verlangens en ze haar partner hierover niet heeft ingelicht. Of we horen over de transgressies van analysanten die leraar of hulpverlener zijn met hun patiënten of studenten. Denken we maar aan het haast banale voorbeeld tenslotte waarin de analyticus veelal als eerste, en soms als enige wordt geïnformeerd over overspel, waar de analysant zich dus tenslotte evenmin houdt aan de morele regel dat hij zijn oedipale en of andere fantasieën zegt en niet omzet in daden. En vergeten we niet dat het horen over doodwensen bijna op het verplichte programma staat van een analyse en in al hun concrete hevigheid «moeten» geformuleerd worden. En tenslotte, last but not least, weten we dat de moraliteit van de analyticus al evenmin een gegarandeerd gegeven is in het hele gebeuren. De literatuur over het moreel falen van therapeuten, inclusief van analytici, confronteert met schokkende feiten.

Praktijk van de ethiek in de psychoanalyse

De ervaring dwingt ons tot een ethiek die mededogen heeft, die niet streng veroordelend en eisend kan zijn. In vertrouwen heeft men op een geprivilegieerde manier toegang gekregen tot de intimiteit van het menselijk psychisme. Men kan van een reis doorheen die woeste en verscheurde landschappen niet anders dan gelouterd, relativerend en begrijpend terugkeren. Men heeft het voorrecht gehad meer te vernemen dan mensen normaal van elkaar te weten komen. Men is toegelaten in iets wat veel intiemer is dan het lichaam wat de mensen bloot geven aan de geneesheer. Wat deze tocht langs de verste uithoeken van de menselijke geest dus leert is precies datgene wat Freud formuleerde, nl. dat «het een van de aperte onrechtvaardigheden is dat de culturele standaard van iedereen dezelfde seksuele levenswandel eist die sommigen dank zij hun constitutie moeiteloos afgaat, terwijl hij van anderen zeer zware psychische offers vergt». Freud formuleert daarmee in eigen woorden een overigens klassieke kritiek op de Kantiaanse ethiek, nl. dat een ervaring van het reële leven of m.a.w. toetsing van de imperatieven aan casuïstiek doet inzien dat God een onrechtvaardige handelaar is. Een Mercedes wordt aan iedereen tegen dezelfde prijs aangeboden, maar het bewandelen van het rechte levenspad wordt door God aan sommigen peperduur en aan anderen voor een prikje aangeboden. In de economische wereld tref je hetzelfde fenomeen trouwens verder alleen nog bij dokters en psychotherapeuten aan.

Het is een essentiële maatschappelijke verantwoordelijkheid van de psychoanalyse dat ze de bevindingen gewonnen in haar bevoorrechte positie meedeelt en dat ze pleit voor begrip, vergevingsgezindheid, tolerantie, menselijkheid in de beoordeling van de zwaktes van anderen. Dat wil niet zeggen dat de morele idealen daardoor of daarvoor moeten gewijzigd worden.

De psychoanalytische theorie van de ethiek

Niet alleen vanuit haar ervaring zal de psychoanalyse eerder begrip voor morele problemen bepleiten dan dat ze morele idealen zal voorhouden of voorstellen. Deze positie is ook meer in overeenstemming met haar denkwerk over theorieën. Het zou te ver leiden om dit hier uitvoerig te argumenteren, maar aangezien er een vrij algemene vertrouwdheid is met dit denken kan ik volstaan met eraan te herinneren.

Moraliteit wordt in de psychoanalyse gedacht als een functie van het Über-ich. Er is het oedipale Über-ich zoals Freud het conceptualiseerde en er zijn de theorieën over het primitieve, preoedipale, sadistische superego zoals geconcipieerd door Klein en de post-Kleinianen. Tenslotte kan men in de psychoanalyse de moraliteit denken in kader van alle voorhanden zijnde concepten over de allervroegste ontwikkeling. Ik verwijs bvb. naar termen als hechting, containing, goede en slechte objecten, doodsdrijf, paranoïd-schizoïde dynamiek,

basic fault, holding, valse persoonlijkheid en as-if mechanismen. Ook deze en andere concepten kunnen moeiteloos in relatie gebracht worden met de kwestie ethiek, aangezien het allemaal modellen zijn die nadenken over de strijd tussen leven en dood, tussen Goed en Kwaad, tussen geloven, vertrouwen en wanhoop en destructie, enzovoort.

Ik verwijs hier zeer schetsmatig naar deze drie conceptuele kaders.

Ten eerste: Het freudiaanse Über-ich, gedacht als de erfgenaam van het ondergegene oedipuscomplex.

Deze theorie tematiseert dat er verdrongen krachten in het geweten in het spel zijn. Moraliteit en geweten zijn geen natuurlijk gegeven, oorspronkelijke attributen van de mens, maar zijn bedongen op de meer oorspronkelijk gegeven seksuele en agressieve drift. Achter de dijken van de moraliteit blijft een dreigende Zuyderzee van seks en agressie die alles kan overspoelen. Zelfs waar de dijken standhouden kost het weinig moeite om achter de dijken de stilte van de oceaan na een orkaan te horen. Moraliteit is vaak moraliserend, is vaak een nauwelijks vermomd machtsspel, een hypocriet streven naar een eersterangspositie onder rivaliserende broers. Diegenen die wegens hun voorbeeldig gedrag met succes hun weg gebaand hebben naar de «vaderlijke posities» blijken op dat ogenblik voor de omstaanders maar al te duidelijk nog steeds streverige Oedipusjes te zijn die dus eigenlijk zelfs moreel incompetent zijn voor de plaats die ze wisten te verwerven.

Ten tweede: Het Kleiniaans denken over de vroege wortels van het superego.

Deze freudiaanse inzichten krijgen hier nog meer reliëf. Moraliteit en ethiek kunnen een wreedaardig en gesplitst karakter hebben. De doodsdrift evenals het daarvan afgeleide sadisme en de paranoïde angsten hebben iets wezenlijk disruptief en moeilijk integreerbaar in het genuanceerd en realistisch oordeel over zichzelf en de anderen. Er is voortdurend het gevaar dat we krampachtig houden aan een innerlijk goed object en het slechte buiten ons plaatsen. Wit-zwart denken, manicheïstisch denken, als ik het theologisch mag uitdrukken, is een voortdurende en haast onafwendbare, onvermijdelijke verleiding. Als wij denken dat het probleem van onze maatschappij in Dutroux ligt of als Amerika denkt dat het probleem van Amerika the Evil Empire is, dan is ze verstrikt in manicheïsme. Psychoanalytische concepten brengen toch een andere invalshoek om te denken over ethische problemen. Om nog eens Freud te citeren: «De sadistische drijfveer in mij is onvoldoende sterk om last te hebben van een derivaat ervan, nl. de wens om andere mensen te helpen». Ze bestrijden onze «furor curandi» evenals onze «furor iudicandi». Psychodynamisch gezien is het zeer moeilijk om de balk in de eigen ogen te zien.

Ten derde: De uiteindelijke grond voor de mogelijkheid van moraliteit tenslotte is het vertrouwen, het geloof, «the leap of faith» in het goede. En ik verwijs hier dus naar de zeer complexe en veelzijdige theorievorming rond de primitieve ontwikkeling. Het is precies bij dit fundamentele niveau dat de psychoanalyse

uiteindelijk aansluiting zoekt als ze de analysant uitnodigt om alles te zeggen, omdat ze in ruil hiervoor haar betrouwbaarheid, haar respect voor de intimiteit, haar begrip en mededogen voor de menselijkheid van de analysant aanbiedt. Alleen de realisatie hiervan, dus alleen het geloof van de analysant in de welwillende betrouwbaarheid van de analyticus, kan de brug zijn die de analysant in staat stelt om door het zeggen de overkant van de moraliteit te bereiken. En het lijkt mij geheel logisch als principe voor te stellen dat hoe ernstiger de problematiek is op moreel gebied, hoe groter de eisen van de confidentialiteit zijn.

* * *

Ik meen dus, in contrast met sommige anderen, dat het principe van geheimhouding in de psychoanalyse strikter moet genomen worden dan in de geneeskundige traditie het geval is en op dezelfde hoogte moet geplaatst worden als dat van het biechtgeheim, waarvan de onbegrensde algemeen aanvaard wordt, ook al kan dit leiden tot dramatische situaties zoals door Hitchcock geanalyseerd in *I confess* waarin een priester beschuldigd wordt van de misdaad van een biechteling. In de psychoanalyse is het principe van de geheimhouding immers datgene waarop haar praktijk exclusief gebaseerd is. Het is haar grond. Het raakt veel meer het wezen zelf van de onderneming dan dat het geval is in de geneeskundige praktijk. Een eenvoudig voorbeeld kan dat overtuigend aantonen: geen levensgevaarlijk gewond misdadiger zal nalaten zijn lichamelijk lijden te laten verzorgen door een geneesheer als hij beseft dat hij een ernstig risico loopt dat die geneesheer zijn beroepsgeheim wat de misdaad betreft redelijk vrij zou kunnen interpreteren. Het is principieel uitgesloten dat een potentiële misdadiger voor psychische verzorging een analyticus kan opzoeken indien hij geen garantie heeft dat die hem niet zal aangeven. De fameuze Tarasoff-casus³ getuigt volgens mij in die zin van een oppervlakkig pragmatisme en niet van een dieper inzicht. Met dergelijke wetgeving heeft men meteen het geloof, dat vertrouwen onze enige hoop is, in de wortel uitgerooid. Het is m.a.w. structureel een creëren van een Maoïstisch regime zoals ik dit eerder met een citaat uit *Wilde Zwanen* evoceerde.

Er kan nooit een uitzondering zijn op het principe van de geheimhouding. Er zou een maatschappelijk akkoord moeten zijn dat de psychoanalyticus over een uniek instrument beschikt om het Kwade te bestrijden, nl. zijn engagement dat hij niet uit de biecht zal klappen. Het is wellicht de enige kans om immoraliteit te overwinnen. Als de psychoanalyticus die kans vergooit is er niemand anders die dit nog kan proberen in zijn plaats en dan heeft de analyticus gedaan wat iedereen kan. Als de maatschappij via de wetgeving de analyticus dwingt om te melden, dan heeft ze m.i. ook haar eigen kansen op een morele Redding gehypothekeerd. En dat hierin afgunst tegenover de bijzondere posi-

3. In de USA bestaat n.a.v. het geval Tarasoff de wettelijke verplichting het beroepsgebeuren te doorbreken indien derden bedreigd zijn.

tie van de analyticus – en de geneesheer – kan meespelen hoeft niet betwijfeld te worden.

Er is dus geen sprake van dat zou moeten bepaald worden in welke uitzonderlijke gevallen er toch meldingsplicht zou kunnen zijn of in welke gevallende confidentialiteit principieel zou moeten opzij worden geschoven. In de praktijk zal eenieder die ervan overtuigd is dat zijn verbreken van de stenen wet van de zwijgplicht de enige manier is waarop blijvende en ernstige fysieke schade aan derden te voorkomen is dit doen. Maar vermoedelijk is dat veelal een fictief limietgeval en zal men dit verbreken van de zwijgplicht moeten vergeven als een aanvaardbare menselijke zwakte eerder dan het te idealiseren als een illustratie van een fundamenteel ethisch principe. Ooit is het angstzweet mij uitgebroken omdat ik plots dacht dat de dader van «de campusmoord» op mijn divan lag. Tegenoverdrachtelijke zwakte speelt dus heel zeker ook zijn rol in het doorbreken van de stilte. De problemen van niet gefundeerde schending van het vertrouwen zijn m.i. veel belangwekkender dan de eerder fictieve gefundeerde opschortingen ervan. De problemen stellen zich dus veeleer in de grenszone aan de geheel andere kant van de confidentialiteit. Ik denk bvb. aan het met vuur spelen met het principe van vertrouwen in de context van intervisies, supervisies en publicaties. Ik denk dat er reden is om ons zelf op de vingers te tikken omdat we ondanks onze goede bedoelingen toch te loslippig zijn onder collega's over onze gevallen en ons dus als onvoldoende te vertrouwen gedragen. Er is dan ook alle reden om de geïnstitutionaliseerde vermenigving van maatschappelijke controle en psychotherapeutische benadering in de hier geschetste zin met een uiterst waakzaam oog te bekijken.

Anders dan de voormalige premier John Major die n.a.v. de moord op de peuter Jamie Bulger door twee tienerknapen verklaarde: «We must condemn a little more and understand a little less» en anders dan Blake Morison die in zijn essay hierover, *As if*, meent: «We must condemn a little less and understand a little more», is de stelling die mij meest verdedigbaar lijkt: «We must understand a little more and yet also condemn a little more». In die gevallen waarin juristen moeten optreden moeten die dit niet van zich afschuiven op de therapeuten en de therapeuten moeten evenmin de illusie wekken dat zij zouden kunnen instaan voor controle van maatschappelijk destructief gedrag.

Jan Cambien
Waversebaan 217
3001 Heverlee

Bibliografie

- CHANG, J., *Wilde Zwanen. Drie dochters van China*. Amsterdam, Amber, 1991 – vertaling 1992.
- FREUD, S. (1908), *Die Kulturelle Sexualmoral und die Moderne Nervosität*.
- FREUD, S. (1912), *Über die Allgemeinste Erniedrigung des Lebenslebens*.

- FREUD, S. (1915), *Zeitgemässes über Krieg und Tod*.
- FREUD, S. (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*.
- FREUD, S. (1933), *Warum Krieg?*
- GAY, P., *Freud. A life for our time*. London, Dent, 1988.
- HOBSBAWN, E., *Een eeuw van uitersten. De twintigste eeuw 1914-1991*. Utrecht, Het Spectrum, 1994 - vertaling 1995.
- MAO TSE-TOENG, *Vier filosofische essays*. Brussel, La Taupe, 1970.
- OOSTERLING, H., «Video ergo sum». *Wijsgerig Perspectief*, 1996-1997, nr 3.
- ROBBINS, M., *Conceiving of personality*. New Haven, Yale, 1996.
- VAN GERVEN, W., *Met recht en rede*. Tiel, Lannoo, 1987.
- VERGOTE, A., «Ethiek van de psychoanalyse». In Vergote A., Moyaert P. e.a. *Psychoanalyse. De mens en zijn lotgevallen*. Kapellen, De Nederlandse Boekhandel, 1988, 299-323.

La rencontre du réel dans le handicap

Monique Schneider*

Résumé

Une onde de choc atteint aussi bien les parents et les thérapeutes que les handicapés eux-mêmes. Cette onde rend aussi sensibles les lieux morts du discours analytique. Au-delà de la question de la faute et de la responsabilité, à un niveau plus original, le semblable dans lequel on ne parvient pas à se reconnaître va devenir la cible d'une opération déréalisante, la rencontre évitant une structure de conflit et de rivalité qui pourrait être identificatoire. L'analyse d'un texte autobiographique de Goethe permet à l'auteur de ressaisir les effets de mutilation et de transfiguration de la rencontre ratée, et d'évoquer la nécessité de prise en compte d'un support collectif de partage.

Samenvatting

Een schokgolf raakt zowel de ouders, de therapeuten als de gehandicapten zelf. Hij maakt ook de dode plekken in het analytisch discours zichtbaar. Jenseits van de vraag naar de verantwoordelijkheid en de schuld, op een veel oorspronkelijker niveau, zal de gelijkenende waarin men zich niet herkent het mikpunt worden van een derealiserende operatie, de ontmoeting een structuur van conflict en rivaliteit vermijdend die identificatoir zou kunnen zijn. De analyse van een autobiografische tekst van Goethe geeft de auteur de mogelijkheid om de mutilatie- en transfiguratie-effecten van een gemiste ontmoeting te begrijpen en de noodzakelijkheid van een collectief gedeelde steun te evoceren.

Les métamorphoses consécutives au handicap ne sauraient se limiter aux déstructurations ou restructurations affectant l'être qui en est la première victime; une onde de choc peut se dessiner autour du point névralgique, impliquant aussi bien les parents que les thérapeutes confrontés à une question qui ne saurait les laisser intacts.

En même temps que se trouvent ébranlées certaines des certitudes qui soutiennent l'existence quotidienne, certitudes passant d'ailleurs inaperçues lorsqu'elles ne se heurtent pas à ce qui vient les rendre dérisoires, ce sont les axes théoriques familiers qui vont tout à coup apparaître comme vacillants. Une

telle rencontre est ainsi particulièrement apte à faire affleurer les points vulnérables de l'appareil analytique. Les études conduites par Simone Sausse, dans sa thèse comme dans son livre¹, sont particulièrement précieuses dans leur impact sur la théorisation analytique. N'est-ce pas la confrontation avec le handicap qui permet de rendre sensibles les lieux morts du discours analytique?

En deçà de la culpabilité

La survenue du handicap est essentiellement porteuse d'un effet boomerang, dans la mesure où, après s'être porté sur l'existence du handicap, le questionnement se retourne immédiatement sur celui qui est placé en position de témoin ou de parent. L'angoisse de culpabilité semble alors recouvrir les autres réactions possibles, angoisse qu'il s'agira ici d'interroger, non pour remettre en question son importance, mais plutôt pour dégager la strate psychique qui se trouve ainsi impliquée. Où situer le sentiment de faute qui s'impose sur le mode radical?

Un premier niveau de réponse fait partie intégrante de l'appareillage analytique lui-même. Dans le rêve de l'injection à Irma, le thème de la faute est étroitement intriqué avec celui du processus interprétatif lui-même, comme si interpréter revenait essentiellement à spécifier une forme de responsabilité. La corrélation est d'ailleurs présentée telle quelle dans la formule que Freud adresse en rêve à sa patiente: «Si tu as encore des douleurs, c'est uniquement par ta propre faute.» La suite du travail interprétatif décrira une trajectoire à l'intérieur de laquelle Freud passera d'une accusation de l'autre – en l'occurrence, l'accusation de l'être souffrant – à une accusation de lui-même, accusation se muant en tentative de plaidoirie. Dans cette première perspective, il s'agit essentiellement de circonscrire la culpabilité en la référant à des actes passés. Freud établira alors un catalogue impressionnant de fautes médicales.

En deçà de cette élaboration qui s'étaie sur une certaine rationalité – référer la souffrance à des initiatives pouvant après coup être contestées –, le sentiment de responsabilité peut se trouver rapporté à un niveau plus fondamental. Dans *La violence de l'interprétation*, Piera Aulagnier cerne une forme de responsabilité impliquée, non essentiellement au niveau des actes, mais au niveau de la rencontre sensorielle. En proposant le postulat de l'auto-engendrement, elle dégage la corrélation qui se noue entre toute donnée perceptive et le mouvement psychique, situé au niveau de l'originaire, qui constitue le monde en «fragment de surface spéculaire». Ce phénomène de spécularisation, donnant naissance au pictogramme, se trouve ainsi analysé:

«Toute création de l'activité psychique se donne à la psyché comme reflet, présentation d'elle-même, force engendrant cette image de chose dans laquelle elle

1. S. Sausse, *Le miroir brisé. L'enfant handicapé, sa famille et le psychanalyste*, Paris, Calmann-Lévy, 1996.

se reflète [...]. Si on admet qu'en cette phase le monde – le hors-psyché – n'a pas d'existence hors la représentation pictographique que l'originaire en forme, il s'ensuit que la psyché rencontre le monde comme un fragment de surface spéculaire dans laquelle elle mire son propre reflet.»²

Au niveau de l'originaire, on ne pourrait donc parler d'un objet situé en face de soi; ainsi, dans la rencontre bouche-sein, c'est la «bonne bouche» qui s'éprouve comme créatrice du sein, comme prolongée par lui; se forge ainsi l'image de «l'objet-zone complémentaire». A partir du moment où on postule, dans cet originaire distinct du primaire et du secondaire, une connexion fondamentale entre le perçu et l'être percevant, les risques solidaires de la mauvaise rencontre sensorielle revêtent un caractère abyssal:

«Le désir de détruire l'objet s'accompagnera toujours, dans l'originaire, du désir d'anéantir une zone érogène et sensorielle, et aussi l'activité dont cette zone est le siège: l'objet vu ne peut être, en cette phase, rejeté qu'en renonçant à la zone visuelle et à l'activité qui lui est propre.»³

L'intérêt d'une telle construction théorique est de mettre l'accent sur la radicalité de ce qu'on pourrait nommer la mauvaise rencontre. Les réactions de refus qui accompagnent la confrontation avec un objet déconcertant ne font pas que concerner le statut de l'objet. C'est l'être percevant lui-même qui va connaître une forme d'éclipse, de chute dans quelque oubliette. Dans la mesure où, si on se réfère au postulat de l'auto-engendrement animant le registre originaire, la réalité rencontrée est éprouvée comme engendrée par soi, la responsabilité cesse d'être essentiellement référée à des actes éventuels, elle devient radicalement coextensive à l'ensemble de la vie perceptive. Si on s'engage dans cette perspective, on est amené à penser que ceux qui sont déstabilisés par la rencontre du handicap ne sont pas seulement les parents, ceux qui peuvent référer la culpabilité à la filiation, mais tous ceux qui, par la rencontre perceptive du handicap, se trouvent en quelque sorte pris eux-mêmes en flagrant délit, comme si la perception nouait d'emblée un lien aussi décisif que celui qui fonde la filiation.

Spécularité et agressivité

La corrélation entre rejet de l'autre et mutilation de soi, telle qu'elle vaut pour le registre originaire, va nécessairement se trouver endiguée ou, à la limite, partiellement déjouée, si on se situe au niveau des instances moins fondatrices, celles qui caractérisent le primaire et le secondaire. La corrélation entre perception et spécularisation n'en sera pas pour autant suspendue, et c'est pour éviter les effets destructeurs de la spécularisation ébauchée qu'une stratégie d'évitement va être mise en oeuvre, stratégie au terme de laquelle le

2. P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, P.U.F, 1975, p. 58.

3. *Op. cit.*, p. 63.

semblable dans lequel on ne parvient pas à se reconnaître va devenir la cible d'une opération déréalisante.

Pourquoi la déréalisation en lieu et place d'une réponse qui pourrait se faire plus agressive, réponse animée par des visées potentiellement destructrices? Si on oppose sommairement l'agressivité à l'amour, on risque de méconnaître la stratégie spécifique qui peut être mise en place dans une confrontation avec ce qui surgit sous les apparences du monstrueux. En effet, dans la rencontre avec celui qui, dans un premier temps, sera posé comme le non-semblable, l'agressivité elle-même se trouve en quelque sorte mise en déroute, laissant place à des formes plus surnoises d'annulation. Dans l'analyse lacanienne de l'expérience spéculaire, l'agressivité est convoquée comme composante nécessaire à l'intérieur d'un affrontement – l'affrontement fût-il purement visuel – dans lequel l'être rencontre son double existant en face de lui, l'un des deux se nourrissant nécessairement de l'être de l'autre. Une telle agressivité, loin d'être destructrice du lien, fait donc partie intégrante du processus de reconnaissance par lequel l'autre est posé comme mon semblable. Reconnaissance qui aboutit indissolublement à l'établissement d'un lien et à l'appréhension d'une menace.

Que devient l'ébauche de spécularisation lorsque l'autre rencontré me renvoie une image que je ne peux appréhender comme origine d'un phénomène de délégation? L'agressivité est alors privée de ses conditions de possibilité, dans la mesure où la composante transférentielle qui la soutient se trouve paralysée. Dans *L'interprétation des rêves*, Freud rend sensibles les deux vecteurs qui soutiennent le voeu meurtrier animant le mouvement fratricide en recourant à l'expression française: «Ote-toi de là que je m'y mette.»⁴ Dans cette formule, on met souvent en relief le voeu suppressif, «ôte-toi de là», sans nécessairement prendre en compte le vecteur qui rend possible le premier: «que je m'y mette». Ainsi compris, les voeux suppressifs, pour l'essentiel, ne reposent pas sur un refus de reconnaissance, mais présupposent une reconnaissance minimale du semblable à supprimer. Lorsqu'il s'intègre dans un contexte de rivalité, le mouvement fratricide repose sur la possibilité, pour soi comme pour le rival, d'occuper la même place.

A quelles stratégies peut-on recourir quand cette spécularité minimale, nécessaire pour la mise en place de l'agressivité, se heurte à une impossibilité, à ce «miroir brisé» dont parle S. Sausse? Confronté à l'inscription, dans le virtuel, d'une place tabou, l'être dépourvu, face au handicap, de son arme familière, va avoir recours à une défense plus radicale, reposant sur les multiples visages du déni et de l'annulation. Néanmoins ce mouvement d'identification impossible, propre à la rencontre de l'autre non spécularisable, ne peut se trouver magiquement supprimé. Cet autre qui ne peut s'inscrire dans le dispo-

4. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, P.U.F., 1967, p. 413. *Die Traumdeutung*, Studienausgabe, Frankfurt-am-Main, Fischer, 1977, p. 466. J'ai analysé cette structure d'affrontement dans *Père, ne vois-tu pas...? Le père, le maître, le spectre dans L'interprétation des rêves*, Paris, Denoël, 1985, pp. 165-195.

stif frontal du miroir va alors m'envahir, dans la mesure où l'impossibilité spéculaire va m'interdire de le poser en face de moi. Il deviendra alors un non-objet envahissant, vampirique, ébranlant l'assise qui soutient l'identité.

Se pose évidemment la question de savoir comment l'être handicapé va percevoir cette structure d'agressivité neutralisée parce qu'impossible. Dans ses travaux, Johan de Groef⁵ insiste sur la façon dont le sujet anticipe cette specularité impossible en s'adaptant préventivement au désir de l'autre. Aurait-il compris que le pacte de non-agression auquel le témoin du handicap se trouve parfois acculé est l'envers d'un déni d'existence ? L'un des axes qui structurent mon rapport à l'autre, dans la possibilité d'un moment conflictuel, se trouve en effet inopérant.

La création socialisée d'une pseudo-réalité

Que peut être le destin d'une rencontre échouant à insérer l'autre dans une structure de conflit et de rivalité, structure certes violente mais néanmoins instauratrice de specularité ? La figure désertant l'espace du miroir sera condamnée à faire l'objet d'un déni dont on peut tenter de cerner les modalités. La riposte faisant appel au déni n'est certes pas spécifique de la rencontre du handicap, mais constitue une modalité de la défense contre le trauma. « Il ne peut rien t'arriver (*Es kann dir nix g'schehen*) » ; c'est ainsi que, dans *Der Dichter und das Phantasieren*, Freud formule la réaction opposée par le moi à tout risque de catastrophe. Une telle négation mégalomane peut d'ailleurs se convertir en accusation, en revendication de culpabilité, lorsque le sujet se trouve confronté au catastrophique. Dans *Père, ne vois-tu pas... ?*⁶, texte consacré à la lecture de *L'interprétation des rêves*, le réseau des rêves offerts par Freud m'a semblé s'organiser autour d'une chute traumatique survenue dans l'enfance, chute autour de laquelle s'inscrit un espace blanc et qui est la cible d'une multitude d'opérations d'effacement, comme si le trauma venait s'inscrire, non en polarisant ouvertement un champ représentatif, mais en trouant ou en déchirant l'écran sur lequel tentera d'apparaître un réseau de traces. Or ce travail destructeur, reposant sur l'abolition des conditions d'inscription, peut néanmoins se trouver endigué par le recours à une revendication d'auto-accusation mégalomane. Dans le récit au sein duquel il fait état de la chute hémorragique de l'enfance, Freud insère cette remarque qui fait écho au « *Es kann dir nix g'schehen* » en s'adressant à lui-même ce reproche : « *Es ist dir recht geschehen* »

5. J. de Groef: «La vie ordinaire: une affaire pas ordinaire», in *EMPAN*, n° 24, décembre 1996, pp. 18-21 ; «Du sei wie Du, de l'amour et de la passion», in *Le Coq-héron*, n° 145, mars 1997, pp. 4-51 ; «Le handicap mental: un continent noir», in *Paradoxes*, périodique des éducateurs, travailleurs sociaux, institutions et services affiliés à la FISSAAJ, n° 169, pp. 45-50.

Evelyn Heinemann & Johan De Groef (Hg), *Psychoanalyse und Geistige Behinderung; Fallstudien aus Belgien, Deutschland, England, Frankreich und den USA*, Grünwald Verlag, Mainz, 1997, 143 p.

6. M. Schneider, *Père, ne vois-tu pas... ?*, op. cit. L'analyse du travail d'effacement à l'oeuvre dans le trauma est poursuivie dans *La part de l'ombre. Approche d'un trauma féminin*, Paris, Aubier, 1991.

(Tu l'as bien mérité)». La riposte autovindictive est certes terrible, mais elle est néanmoins restauratrice de la toute-puissance mise à mal par le trauma. L'auto-accusation rétablit un ordre cruel, inflexible, mais néanmoins susceptible de faire l'objet d'une fascination impitoyable. C'est ainsi qu'un vaste champ traumatique, mettant en échec les processus d'anticipation, peut néanmoins se trouver réélaboré dans la mise en scène fantasmatique de la destruction.

Un tel jeu, jeu inhérent à la mise en scène de la destruction, est-il possible avec la représentation du handicap? Le handicap n'échappe-t-il pas fondamentalement au registre d'un catastrophique apte à se trouver récupéré dans une thématique de toute-puissance meurtrière? Après avoir présenté une série de rêves au sein desquels il se livre à une sorte de fête meurtrière, Freud dit son impression de «se découvrir unique scélérat (*einzigste Bösewicht*) parmi les nobles âmes avec lesquelles on partage la vie»⁷. En revendiquant ainsi l'unicité, fût-ce dans la scélératesse, Freud reconvertit l'éventuelle auto-accusation en triomphe. Une telle reconversion est-elle envisageable pour celui qui, tant au niveau de la complicité perceptive qu'au niveau de la filiation, se trouve situé, en une assignation fantasmatique, à la place de celui par qui le monstrueux advient? Si une telle reconversion n'est pas radicalement inenvisageable, elle n'en reste pas moins d'un accès extrêmement difficile.

Étant donné les apories auxquelles risque de se heurter la tentative pour inscrire le handicap dans une participation perceptive, le mode de défense le plus banal va consister dans une irréalisation massive, irréalisation qui ne se limite pas à quelques stratégies individuelles, mais qui s'insère dans une riposte collective prenant la forme de ce «pacte dénégatif» que René Kaës situe au fondement de la constitution du groupe. L'efficience d'un tel pacte est décelée au sein même de la fondation analytique et R. Kaës donne l'exemple de la phrase adressée par Freud à Fliess après l'opération d'Emma Eckstein, opération à l'occasion de laquelle Freud commit une faute professionnelle. Or l'alliance masculine va se trouver soudée par une énonciation disculpante: «Pour ce qui est du sang, écrit Freud à Fliess, tu n'es absolument pas coupable.» Loin de rendre impossible l'ouverture d'un champ d'exploration, un tel déni assure essentiellement le maintien d'une structure de bord, comme s'il venait limiter la dimension de responsabilité qui est également inséparable de la constitution du groupe. R. Kaës insiste sur la fonction, à la fois instauratrice et relative, d'un tel pacte:

*«Nous ne pouvons penser et nous lier dans des Ensembles que sur un fond de négativité radicale. Mais alors que le travail de la pensée et du groupement est, pour une part, de réduire la marge infinie de cette négativité, de la limiter et de l'accueillir comme condition du contact avec l'inconnu et avec l'altérité, nous oeuvrons aussi à colmater d'ersatz et d'objets omnipotents l'espace ouvert par cette castration.»*⁸

7. *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 404. *Die Traumdeutung*, op. cit., p. 467.

8. R. Kaës, «Le pacte dénégatif dans les ensembles transsubjectifs», in A. Missenard et coll., *Le Négatif. Figures et modalités*, Paris, Dunod, 1989, p. 118.

Le déni fondateur devra d'ailleurs se prolonger dans une série de dénis rétroactifs, puisque la dimension de «pacte dénégatif» n'est soutenable que si elle se trouve elle-même occultée:

«Nous devons en outre nous mettre d'accord, poursuit R. Kaës, pour oublier que nous avons des oubliettes, afin de ne pas être confrontés à penser qu'elles contiennent des déchets ou des cadavres.»⁹

Dans la mesure où ce qui fait l'objet d'un tel pacte touche le registre de l'ininscriptible, les difficultés auxquelles se heurte la perception du handicap – perception ne pouvant reposer que sur une relative opération d'adoption, étant donné l'étranglement qui affecte le mouvement d'agression –, celui qui incarne le non-semblable ne risque-t-il pas de devenir l'un des objets privilégiés du pacte dénégatif? Rapportés au contrat tacite qui se noue ainsi, les non-semblables se retrouveront moins menacés qu'irréalisés, renvoyés dans les limbes.

L'entrée dans un champ irréalisé

Si le décret promulgué par le pacte dénégatif prend la forme d'un décret d'inexistence, tout être qui conteste cette inexistence ne peut qu'occuper la place de l'agresseur du pacte; il se trouve ainsi, par rapport à l'enceinte socialisée, dans la position virtuelle du révolutionnaire soupçonné d'organiser la subversion du groupe.

A partir du moment où l'on se trouve assigné à résidence du côté de ce qui représente un danger pour le groupe, est-il possible d'avoir recours à des réponses mesurées? N'est-on pas condamné à recourir au surinvestissement, dans la mesure où la négociation culpabilisante, en tant qu'elle débouche sur l'acceptation d'une responsabilité située, présuppose l'appartenance communautaire, cette appartenance devenant problématique pour ceux qui sont perçus comme incarnant une blessure permanente pour le narcissisme du groupe?

La position d'exclusion peut alors soutenir une fantasmatique mégalomaniaque, analogue à celle qui anime Freud lorsqu'il revendique la position d'«unique scélérat». La difficulté précédemment signalée se lève à nouveau: si on peut se fantasmer comme origine d'une destruction, il est plus acrobatique de se représenter comme celui par qui advient ce qui risque d'être mis au compte du monstrueux. Une figure s'impose toutefois, celle de Frankenstein, le héros du roman de Mary Shelley, au sujet duquel on oublie bien souvent que ce patronyme désigne le savant auteur du monstre et non le monstre lui-même. Assimilation qui en dit long sur la position de celui qui, lié par l'opération d'auto-engendrement qu'implique toute rencontre sensible appréhendée au niveau originaire, se trouve ainsi pris, vis-à-vis du handicap, dans un rapport fantasmatique démiurgique. Il devient créateur d'une néo-réalité et on com-

9. *Op. cit.*, p. 114.

prend que ce rapport au défi puisse animer – je renvoie sur ce point à la thèse de S. Sausse – des créations artistiques.

Le mouvement subversif, mouvement inséparable de la tentative pour éviter un retrait loin du champ de la visibilité, peut revêtir des formes autres que celles qui prennent leur parti de la dimension d'agression inhérente au statut de non-semblable. Des témoignages de parents font état de l'ouverture à une sensibilité décuplée, comme si le handicap contraignait celui qui tente de l'adopter à inventer une autre temporalité échappant aux intentions programmatiques qui régissent l'univers socialisé, à inventer aussi bien un autre système de valeurs faisant place à l'accueil de l'imprévisible. Nous sommes alors plus proches d'une thématique férenczienne, transformant l'exclu en sauveur ou en « ange gardien », que de la dynamique freudienne, jouant insolemment avec l'éventualité du monstrueux ; l'ironie sur le « Dr Hérode », éventuellement pédiatre, en est un exemple. D'une manière ou d'une autre, il semble difficile de se cantonner dans les opérations de pensée qui, selon les hypothèses de l'*Esquisse*, obéissent à la loi des « petites quantités ». Le surinvestissement ne constitue-t-il pas la dépense minimale pour soutenir cette position d'éventuelle effraction du pacte ?

Une telle condamnation à l'excès peut-elle néanmoins caractériser une position durable ? Il est évidemment nécessaire de recourir à un rythme, impliquant des moments de réalisme dégrisé, l'essentiel étant de garder une attitude critique à l'égard des positions normatives qui définissent des critères de normalité. Celui qui est régulièrement confronté à la nécessité d'inscrire ce qui, par rapport au contrat implicite réglant la vie ordinaire, tombe dans l'ininscriptible, sera nécessairement amené à recourir à des ripostes qui, dans une situation plus banale, seraient stigmatisées, soit comme maniaques, soit comme trop idéalistes. Pour juger du recours à ce qui frôle le pathologique, il importe de se souvenir de la remarque de Freud concernant l'ensemble des créations culturelles : art, religion et philosophie peuvent entrer dans un rapport analogique avec le pathologique, mais le désamorcent du même coup en l'insérant dans un processus de partage. En qualifiant de *Zerrbild*¹⁰ l'image déchirée, image littéralement « mise en morceaux », par laquelle les grandes productions sociales sont prises dans un rapport spéculaire avec le pathologique – ce rapport fût-il basé sur une défiguration –, Freud fait saillir la dimension de violence qui soutient aussi bien le choix pathologique que la création culturelle, comme si l'un et l'autre se nourrissaient de quelque monstruosité appri-voisée.

La menace mortelle, anonyme, pesant sur l'enfant

Le cordon ombilical qui peut relier la menace du monstrueux et la création esthétique est d'ailleurs opératoire si on revient à l'un des noyaux fantasma-

10. *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1951, p. 104. G.W. IX, p. 91.

tiques qui soutiennent la création de la psychanalyse. Le chapitre VII de *L'interprétation des rêves* est en effet traversé, animé, par une parole extraite d'un poème de Goethe: «Père, ne vois-tu donc pas...?». Le rêve de l'enfant mort qui brûle, rêve «rerêvé» par plusieurs personnes, est présenté par Freud comme si la source était «inconnue». Étrange phénomène de cécité –, mais la cécité n'est-elle pas convoquée par le poème? –, si on se souvient que Goethe est l'auteur le plus abondamment cité par Freud tout au long de *L'interprétation des rêves*. Le rapport de Goethe à l'enfant mort fera d'ailleurs l'objet d'un écrit à l'occasion duquel Freud se penchera sur le texte autobiographique de Goethe, *Dichtung und Wahrheit* (Fiction et vérité). Alors que, dans son étude psychanalytique, Freud centre la thématique de la mort de l'enfant sur un combat singulier, comme s'il fallait camper un affrontement entre l'enfant détrôné par un rival et le nouveau venu, Goethe dessine une trajectoire beaucoup plus complexe, trajectoire attentive aux multiples formes solidaires de l'avènement du monstrueux. C'est essentiellement sur le texte de Goethe, en tant qu'il recèle le germe de ce qui viendra au jour dans *Erlkönig* (Le Roi des Aulnes) que nous nous pencherons pour ressaisir les effets de mutilation et de transfiguration s'inscrivant dans le sillage d'une menace traumatique.

Dans le texte de Goethe, le récit de la catastrophe s'abattant sur les enfants est lui-même inséré dans un cadre cosmique, celui du tremblement de terre de Lisbonne, dont Goethe souligne la dimension de scandale et d'absurdité: «La nature affirme son arbitraire effréné (*ihre schrankenlose Willkür*).»¹¹ Une telle violence naturelle est d'emblée placée sous le signe du «monstrueux» (*ungeheuer*), comme si le cadre à l'intérieur duquel peuvent s'insérer des événements familiaux se trouvait lui-même dynamité. L'histoire singulière, histoire qui fait l'objet principal du récit, est ainsi d'emblée référée à ce qui devrait lui servir de sol porteur. Sol qui se soustrait soudain en une catastrophe constituant un «événement de portée universelle» (*Weltereignis*): «Soixante mille humains, un instant auparavant tranquilles et sans soucis, s'abîment ensemble (*gehen miteinander zugrunde*).»¹² L'attention à la dimension cosmique est importante dans un moment où la sensibilité aux trajectoires individuelles risque de faire passer à l'arrière-plan la violence traumatique rencontrée à un niveau transindividuel. Or l'ébranlement va remettre en question, dans l'esprit de l'enfant, les fondements mêmes de la confiance:

«L'enfant, qui était contraint d'entendre répéter tout cela, en était fort troublé. Dieu, le créateur et le conservateur du ciel et de la terre, que le premier article du Credo lui représentait comme si sage et si miséricordieux, ne s'était nullement conduit comme un père, en confondant dans la même perte le juste et l'injuste.»¹³

11. *Fiction et vérité*, Paris, Aubier, p. 26. *Dichtung und Wahrheit*, Frankfurt-am-Main, Inselaschenbuch 149, 1975, p. 37. (Seront mentionnés ci-dessous comme *FV* et n° de page, *DW* et n° de page).

12. *FV*, p. 26. *DW*, p. 36.

13. *FV*, p. 26. *DW*, p. 37.

Avant d'en venir aux trajectoires strictement individuelles, l'attention du narrateur se concentre sur des cercles de plus en plus étroits : après l'ébranlement cosmique, le « malheur familial » (*Familienleiden*)¹⁴, la petite vérole, d'abord présentée comme un malheur s'abattant sur l'ensemble des frères et soeurs. Alors que Freud tente d'insérer la survenue de la mort à l'intérieur d'un couple fratricide, Goethe met en scène une temporalité catastrophique difficilement résorbable dans la seule thématique de la culpabilité. L'élément destructeur semble contemporain de la défaillance d'une instance originaire, défaillance provoquant un effet dépersonnalisant : « De même qu'en été une promenade en famille se voit troublée [...] par un soudain orage, de même... »¹⁵ : la maladie semble s'abattre sur la famille comme si elle était analogue à une force naturelle et aveugle :

«La maladie sévissait dans les familles, tuait ou défigurait beaucoup d'enfants [...]. Le mal atteint aussi notre maison et me frappa avec une violence particulière. Tout mon corps fut parsemé de boutons, mon visage en fut couvert, et je restai plusieurs jours aveugle, dans de grandes souffrances.»

Quelle est la cible sur laquelle s'abat le mal ? Un écart considérable sépare la mise en scène interprétative freudienne, telle qu'elle se donne dans *Poésie et vérité, un souvenir d'enfance*, et le texte de Goethe. Freud est en effet essentiellement soucieux de séparer l'agent qui, sur la scène du fantasme, occupe le rôle destructeur et la victime, le jeune frère, soumis à l'agressivité de l'aîné, ce qui enferme le jeu de vie et de mort dans un affrontement entre deux protagonistes. En laissant ouverte la possibilité d'un combat fantasmatique fratricide se jouant à l'arrière-plan de la naissance du petit frère, il importe de ne pas rabattre purement et simplement ce schème interprétatif sur la survenue de la maladie, et d'approcher le phénomène plus indirectement destructeur qui se donne à voir quand se met en place l'ordre du catastrophique. Le découpage des identités respectives s'effectue en premier selon une logique autre qu'individualiste, comme si l'être tombant soudain malade était la famille prise comme tout, puisque Goethe parle de « maladie familiale » (*Familienleiden*). C'est seulement dans un second temps que, dans la progression textuelle, la cible se resserre autour de Wolfgang lui-même pour qui la maladie entraîne un phénomène de défiguration :

«Enfin, au bout d'un temps tristement écoulé, une sorte de masque me tomba du visage (fiel es mir wie eine Maske vom Gesicht), sans que les pustules aient laissé sur la peau de trace visible, mais les traits étaient sensiblement changés (merklich verändert).

*Les autres étaient assez impitoyables pour me rappeler mon premier état. Particulièrement une tante, fort vive, qui auparavant m'avait idolâtré, pouvait rarement me voir [...] sans s'écrier : "Fi, mon neveu, que tu es devenu vilain" (Pfui, Teufel! Wetter, wie garstig ist Er geworden).»*¹⁶

14. *FV*, p. 30. *DW*, p. 43.

15. *FV*, p. 30. *DW*, p. 44.

16. *FV*, p. 30. *DW*, p. 44.

Avant qu'apparaisse la dualité offerte par le couple du frère aîné et du plus jeune, un phénomène de dédoublement s'annonce en premier à l'intérieur même des effets de la maladie. Par ce redoublement de la peau provoqué par les pustules, on assiste à la chute de ce qui a passagèrement tenu lieu de visage: «une sorte de masque me tomba du visage». Avant qu'il y ait perte de l'autre, advient l'équivalent d'une perte de soi, d'une chute de la face. Chute d'autant plus déconcertante que le visage officiellement situé derrière le masque se retrouve lui-même «visiblement altéré» (*merklich verändert*). Dans la mesure où le rapport à l'image de soi constitue un substrat identitaire, c'est l'identité originaire qui semble emportée par la chute du masque-visage; la remarque de la tante viendra entériner cette rupture de la reconnaissance de soi par l'autre. Le vrai visage n'est plus désigné que par la référence à un passé: «mon premier état», dit Goethe.

La narration nous fait alors assister à une cascade de pertes ou plutôt à une inclusion les unes dans les autres des différentes pertes. La maladie atteignant le frère plus jeune s'introduit en effet dans le sillage de celle qui s'empara de l'aîné, comme si, du fait de la maladie de l'aîné, un segment de la fratrie était mort, le deuil de l'autre trouvant ainsi à se loger dans un préalable deuil de soi:

*«A l'occasion de cette maladie familiale, je veux aussi rappeler le souvenir d'un de mes frères qui, de trois ans plus jeune que moi, fut atteint de la contagion et souffrit beaucoup. [...] Il dépassa à peine l'enfance. Parmi plusieurs frères et soeurs nés après moi et qui ne vécurent pas non plus longtemps, il me souvient seulement d'une très belle et agréable petite fille qui disparut bientôt aussi, en sorte qu'au bout de quelques années, nous nous vîmes seuls, ma soeur et moi.»*¹⁷

Peut-on imputer une telle dévastation, au niveau de la retranscription inconsciente, à une rivalité fratricide, selon l'hypothèse avancée par Freud dans sa lecture du texte de Goethe? Le retour au texte littéraire, sans invalider radicalement l'hypothèse freudienne, restitue néanmoins une strate psychique mise à mal par l'irruption du catastrophique. En deçà des identités individuelles, n'est-ce pas l'unité globale représentée par l'ensemble de la fratrie qui se trouve menacée, comme si la famille subissait l'équivalent d'une perte de visage solidaire d'un sentiment de vulnérabilité affectant l'enracinement? N'assiste-t-on pas à l'équivalent d'un glissement de terrain, s'inscrivant lui-même dans le prolongement des secousses telluriques liées au séisme?

Le sentiment de culpabilité peut certes intervenir, mais il importe de ne pas être dupe de son caractère défensif et secondaire. Précieuse culpabilité qui viendra réintroduire de la responsabilité individuelle là où le catastrophique a été vécu comme atteinte affectant le support lui-même et non seulement la scène contenue. Le trauma lié au catastrophique vient en effet fissurer, malmenner le système de coordonnées à l'intérieur duquel advient la destruction; en deçà des conflits subjectifs, on assiste à l'équivalent d'un retrait du sol porteur, sol renvoyant à des unités plus globales que celles qui s'incarnent dans l'indi-

17. *FV*, p. 30. *DW*, p. 45.

vidu : la famille, la nature, l'ordre de l'univers, autant d'états qui subissent une expérience d'effondrement. La revendication de culpabilité pourra certes intervenir, mais pour tenter d'endiguer et de limiter ce sentiment d'un effondrement du substrat porteur, substrat renvoyant aux conditions archaïques d'un narcissisme partagé.

Sans doute n'est-ce pas un hasard si, immédiatement après avoir retranscrit la perte familiale, Goethe met en scène une dimension qui rend fondamental le rapport au sol. Surgit en effet le grand-père campé comme puissance tutélaire du jardin. Là où la survie psychique est ébranlée, l'attention se tourne vers les conditions d'une vie infra-humaine, comme si, en deçà de la responsabilité individuelle, il était nécessaire de retrouver l'accès à une vie anonyme et végétale, marquée par la temporalité lente et cyclique des saisons. Dans les trajectoires analytiques, après l'irruption du catastrophique, il importe d'être attentif aux tentatives faites pour retrouver une complicité – une sorte de fraternité animiste ou cosmique – avec le champ du vivant, ménageant la possibilité d'une survie ensommeillée.

La plongée dans la dimension chthonienne ne représente toutefois que l'un des vecteurs mis en place par le texte de Goethe. La création poétique interviendra pour édifier un pont entre le catastrophique et l'entrée dans une aura de terreur sacrée. Ce n'est pas sans inquiétude qu'on peut être amené à retrouver dans le poème du *Roi des Aulnes* les traces d'un signifiant qui, dans la biographie, était connecté au funeste. L'un des vers du poème étale et redécoupe, à la manière d'un puzzle, des segments verbaux proches du terme désignant la maladie familiale : *Windblätter*, «*In dürren Blättern säuselt der Wind*» (Dans les feuilles sèches, c'est le frémissement du vent). Le vers transmue ainsi la terreur en murmure inquiétant et envoûtant, le personnage du Roi des Aulnes reprenant à son compte les pouvoirs de la maladie, comme si le mutisme provoqué par le catastrophique monstrueux ne pouvait se trouver reconverti que par ce qui, dans la force du poème, provoque cet effet ambigu où se mêlent émerveillement et sidération.

Est-ce à cet effet de nuit que Freud sera sensible quand, réinsérant dans son texte théorique la parole attribuée à l'enfant du poème – «Père, ne vois-tu pas...?» –, il fera sombrer le nom de l'auteur de ce poème pour réactualiser, en deçà des revendications subjectives, une communauté plus anonyme ? Qu'il s'agisse de l'attention portée à la dimension chthonienne ou de l'accès à une parole nocturne, il semble que l'impact du monstrueux ne puisse se trouver circonscrit dans les limites du subjectif individuel et qu'il rende nécessaire la prise en compte d'un sol partagé.

Monique Schneider
19, rue Bobillot, A 260,
75013 Paris

Het probleem van «false memories»: de rol van suggestie

Joost Hutsebaut

Samenvatting

Het probleem van suggestie heeft de psychoanalyse in feite nooit losgelaten. De discussie over de rol van suggestie gaat terug tot de oorsprong van de psychoanalyse. In de actuele literatuur neemt het concept suggestie de vorm aan van «false memories». Dit begrip werd geformuleerd vanuit de experimentele geheugenliteratuur en stuitte vooral in de psychodynamische literatuur op zeer veel scepsis. In deze tekst wordt aangetoond op welke manier het concept ook binnen een psychodynamisch denkkader een plaats kan krijgen. Daartoe worden eerst de bevindingen vanuit de experimentele geheugenliteratuur gesitueerd. Daarna worden recentere opvattingen over de aard van de analytische relatie in de psychodynamische literatuur besproken. Van daaruit wordt tenslotte een exploratie van de dynamiek van “false memories”, in brede zin van suggestie, voorgesteld.

Résumé

Le problème de la suggestion n'a en fait jamais cessé de hanter la psychanalyse. La discussion sur le rôle de la suggestion remonte à l'origine de la celle-ci. Dans la littérature actuelle, le problème de la suggestion revient sous la forme d'une discussion sur les soi-disant «false memories» (faux souvenirs). Ce concept a été formulé dans la littérature de psychologie expérimentale sur la mémoire et a rencontré beaucoup de scepticisme, surtout dans la littérature psychodynamique. Dans ce texte, on essaie de démontrer comment le concept peut malgré tout avoir une place dans la pensée psychodynamique. Seront exposés d'abord les résultats de la recherche expérimentale sur la mémoire. Dans un deuxième temps, seront discutées les conceptions récentes sur la nature de la relation psychanalytique dans la littérature psychodynamique. Cela nous permettra de proposer une exploration de la dynamique des faux souvenirs, au sens large: la problématique de la suggestion.

De discussie rond «false memories» is ongetwijfeld één van de meest opvallende en emotionele discussies van de laatste jaren. Opvallend omdat de discussie alomtegenwoordig is en overal wordt gevoerd: van de theoretisch-experimentele over de gedragstherapeutische tot de psychodynamische literatuur en van de populaire zelfhulpboeken over talkshows tot de kranten en

weekbladen. Emotioneel omdat weinig discussies zo ethisch beladen zijn en zo heftig worden gevoerd. Dat heeft natuurlijk ook te maken met de politieke en juridische aspecten van de discussie. In die zin is de oprichting van de False Memory Syndrome Foundation – een belangenvereniging van voornamelijk ouders die beweren ten onrechte door hun kind van incest beschuldigd te zijn – wellicht de doodsteek geweest voor een vruchtbaar debat. De (financiële) belangen zijn daarvoor te groot geworden. De vulgarisering van de discussie en haar juridische context hebben onvermijdelijk ook tot een extreme polarisering van de standpunten geleid. Deze polarisering valt al onmiddellijk op in het typische vocabularium dat beide partijen gebruiken. Vaak wordt ze geëxpliciteerd in de wat naïeve tweedeling «believers» versus «disbelievers». Verder spreekt men nogal plastisch van «graven» in het geheugen of over het «inplanten» van herinneringen.

Heel de context waarin de discussie wordt gevoerd, heeft haar onvermijdelijk een nogal wrange bijmaak gegeven. Analytici spreken vaak eerder denigrerend over de «therapeutische» praktijken in de V.S. of over de directieve «retrieval»-aanpak van (sommige) gedragstherapeuten. Daarbij gaat men er minstens impliciet, maar vaak ook expliciet, van uit dat de zogenaamde «false memories» in zekere zin een «oneigenlijk» probleem vormen voor analytici. Wat men dan uit het oog verliest, is niet alleen het (stevige) wetenschappelijke onderzoek dat de basis voor heel de discussie vormt, maar ook dat de discussie niet alleen gaat over de beruchte «false memories», maar meer in het algemeen over de rol van suggestieve beïnvloeding in therapie en als dusdanig ook raakt aan een oud zeer in de psychoanalyse.

Probleemstelling

De recente «false memory»-discussie heeft haar oorsprong in de geheugenliteratuur. De discussie zelf mag dan wel recent zijn, het onderzoek dat er de basis voor vormt is toch al ongeveer een kwart eeuw oud. Elisabeth Loftus (zie bv. 1974, 1989, 1993) onderzocht als eerste de invloed van misleidende informatie op herinneringen van ooggetuigen. Haar onderzoek kreeg heel wat navolging en resulteerde in een nieuw model van het kwetsbare of kneedbare geheugen. Het reproductiemodel, dat ervan uitging dat herinneringen de reproducties of afdrucken van vroegere ervaringen zijn, maakte plaats voor een reconstructiemodel. Herinneringen zijn geen entiteiten, maar reconstructies van geheugenfragmenten uit verschillende bronnen. Elke herinnering vereist een actieve synthese en integratie van het geheugenmateriaal. Daarom zijn herinneringen ook kwetsbaar voor «synthese»-fouten. Een typische fout ontstaat wanneer de reconstructie informatie bevat uit andere bronnen dan de oorspronkelijke ervaring (bv. informatie afkomstig uit suggestieve vragen). De bronnen van informatie worden verward en een «nieuwe» herinnering wordt gecreëerd. Externe, suggestieve, inhouden worden geïntegreerd in de herinnering. «False

memories» kunnen dan worden omschreven als herinneringen die worden toegeschreven aan externe ervaringen, waar ze in feite teruggaan op een gereconstrueerde ingebeeelde voorstelling. Laboratoriumonderzoek biedt vrij overtuigende evidentie voor de mogelijkheid van deze «false memories». Steeds meer gebeurt er nu ook onderzoek naar de (cognitieve) factoren die vermoedelijk een rol spelen in deze pseudoherinneringen (zie o.m. Hyman en Pentland, 1996; Mitchell en Zaragoza, 1996; Suengas en Johnson, 1988; Zaragoza en Mitchell, 1996). Daarbij manipuleert men vooral de (veronderstelde) determinanten van source monitoring. Dit is het proces dat toelaat om de verschillende bronnen waarop herinneringen teruggaan, te onderscheiden. Herhaling, visualisatie en hypnose bleken inderdaad vaker te leiden tot valse herinneringen. Hieruit kan men afleiden dat source monitoring een belangrijk cognitief proces is in de vorming van «false memories». Dit proces kent ook een belangrijke individuele variabiliteit. Verschillen in suggestibiliteit zouden hierdoor verklaard kunnen worden.

Tot zover de bijdrage van de geheugenliteratuur aan het debat. Me dunkt bestaan er hierover binnen de analytische literatuur een aantal misvattingen of onduidelijkheden. Een belangrijke misvatting is dat deze «false memories» door de therapeut worden gecreëerd of ingeplant. Alsof de therapeut een volledig voorgekauwde herinnering in het geheugen van de patiënt plant. Het is steeds de patiënt die de herinnering (de voorstelling die als herinnering wordt ervaren) vormt. Het is de patiënt die de inhoud die suggestief wordt aangeleerd, verweeft met zelfkennis om zo een voorstelling te creëren die als herinnering wordt ervaren en als herinnering wellicht ook een specifieke functie kan vervullen.

Bovendien hebben geheugenpsychologen «false memories» enkel vanuit een cognitieve invalshoek bestudeerd. Hun onderzoek toont alleen aan welke cognitieve factoren en processen een rol kunnen spelen in de vorming van deze pseudoherinneringen. Hieruit blijkt dat het geheugen (cognitief) blijkbaar zodanig georganiseerd is dat ingebeeelde voorstellingen soms de kwaliteit van een herinnering krijgen. Geheugenpsychologen hebben enkel aangetoond dat de zogenaamde «false memories» een mogelijkheid vormen, eigen aan de structuur van het geheugen, en ze hebben onderzocht welke de cognitieve mogelijkhedenvoorwaarden daartoe zijn.

Deze benadering van «false memories» schiet wellicht hierin tekort dat ze te weinig aandacht besteedt aan de sociale component van suggestie. Zeker wanneer men het belang van deze «false memories» voor de therapeutische praxis wil onderzoeken, zou men meer aandacht moeten hebben voor de sociale of relationele dynamiek van suggestie (zie ook Brown, 1995). Verder is het onduidelijk *waarom* «false memories» door de patiënt worden gecreëerd. Dat ze kunnen worden gecreëerd mag duidelijk blijken, maar de vraag naar de betekenis of functie van «false memories» kan niet worden beantwoord binnen deze literatuur. Dit is ook niet zozeer een kritiek op het geheugenonderzoek: deze vra-

gen behoren gewoon niet tot haar domein. Waar de geheugenliteratuur de aanzet voor deze discussie heeft gegeven, door vanuit haar invalshoek de cognitieve mogelijkheidsvoorwaarden te bestuderen, kan (onder andere) de psychoanalyse het debat verder zetten door de relationele dynamiek en de betekenis van «false memories» te onderzoeken.

De problematiek van «false memories» staat niet op zich, maar vormt wellicht eerder een extreme mogelijkheid van het potentiële probleem dat suggestie kan stellen. Daarom is het zinvol om in eerste instantie het aspect suggestie in de therapeutische relatie te exploreren, om nadien opnieuw de problematiek van «false memories» op te nemen in het debat. Het uitgangspunt daarbij is dat «false memories» wellicht niets meer zijn dan een ontsporing van een dynamiek die steeds werkzaam is in een analytische (of therapeutische) relatie. Daarom zijn de beruchte «false memories» wellicht heel wat minder vreemd aan een analytische therapie dan de aard van de discussie laat vermoeden.

De klassieke psychoanalytische visie op suggestie

De kern van een analytische therapie wordt wellicht nog steeds in belangrijke mate gevormd door Freuds inzicht dat genezing steunt op begrip en inzicht. Breuer en Freud (1895) zagen in dat de schijnbare irrationaliteit in de histerie wel een betekenis heeft. Analyse streeft naar inzicht in het symptoom dat tegelijk verhullend en onthullend is. Het niet-weten dat het symptoom toont, kan worden begrepen en geweten. Daarom ligt in een analyse traditioneel het accent op interpretatie, de verwoording en verklaring van de psychologische betekenis van het symptoom. Het is dan ook niet zo verwonderlijk dat de psychoanalyse zich steeds heeft afgezet tegen irrationele therapieën.

De apotheose van de irrationele genezing is de hypnose (Collins, 1980). In de hypnose wordt de rede expliciet het zwijgen opgelegd. Binnen de psychologie van de hypnose ontstond ook de idee van suggestie, dat vaak werd gebruikt om de hypnotische therapie te verklaren en te rechtvaardigen. Hoewel Freud hypnose reeds vroeg verwierp, bleef de idee van suggestie niettemin tot aan zijn dood sterk aanwezig in zijn gedachtengoed. In feite heeft Freud steeds een erg ambivalente relatie met suggestie gehad.

Collins (1980) beschrijft hoe de term suggestie een wisselvallig lot onderging in de klinische literatuur. De term zou in de loop van de negentiende eeuw voor het eerst verschenen zijn in het klinische vocabularium. Suggestie kende een lange traditie als therapeutische procedure, vooral in de hypnose, en als concept waarmee onverklaarbare psychologische effecten konden worden begrepen. Na de tweede wereldoorlog zou de term plots uit de belangstelling verdwenen zijn, om nadien opnieuw te verschijnen, vooral in het placebo-effect. Ook nu nog speelt suggestie een therapeutische rol, vooral in de toepassing van hypnosetechnieken.

Freud zelf zou reeds erg vroeg gewezen hebben op het wisselende en ambigue gebruik van het concept suggestie (Good, 1996). Essentieel voor suggestie is

dat er een idee in de psyche van een persoon wordt voortgebracht zonder dat de oorsprong ervan wordt onderzocht. De voorstelling wordt geïnternaliseerd alsof ze door de persoon zelf was voortgebracht. Dat onderscheidt suggestieve beïnvloeding ook van andere vormen van psychische beïnvloeding (bv. bevelen). De aard van de suggestieve beïnvloeding kan erg verschillend zijn. Suggesties kunnen openlijk zijn, maar ook verborgen en subtiel. Ze kunnen direct en expliciet of indirect en impliciet zijn. Suggestie kan ook inherent zijn aan de interpersoonlijke therapeutische situatie. Daarin kan suggestie volgens Freud zowel een positieve als een negatieve rol vervullen. Suggestie zou kunnen helpen om de weerstand van de patiënt te overwinnen, maar kan tegelijk een centraal probleem vormen voor de analyticus.

Freud gaf dus volgens Good verschillende betekenissen aan suggestie. Twee aspecten lijken centraal te staan. Ten eerste wijst Freud erop dat suggestie integraal deel uitmaakt van de overdrachtsrelatie. De nadruk ligt dan vooral op de suggestibiliteit van de patiënt. Ten tweede kan suggestie ook de betekenis hebben van ongepaste beïnvloeding. In dat geval ligt de nadruk op de suggestieve beïnvloeding van de analyticus. Die kan voortkomen uit de tegenoverdracht, een theoretische fout of uit het afwijken van de technische neutraliteit. Toch benadrukt Freud zelf eerder de suggestibiliteit van de patiënt dan de rol van tegenoverdrachtelijke suggestie. De algemene tendens in de actuele analytische literatuur stelt dat Freud de kracht van de suggestieve beïnvloeding heeft miskend, dan wel onderschat (Bowers en Farvolden, 1996; Good, 1996; Powell en Boer, 1994).

Wanneer we nu de klassieke benadering van suggestie in de analytische relatie vergelijken met nieuwe benaderingen, dan lijkt er een opvallende splitsing te bestaan. Waar klassiek suggestie vrijwel werd ontkend, ten voordele van de analytische neutraliteit, benadrukt men nu steeds meer de onvermijdelijke verwevenheid van suggestie in het analytische proces. Deze switch hangt samen met een veranderde conceptualisatie van de analytische relatie. Ik ga hier uitgebreider op in omdat dit toelaat om het concept suggestie breder te situeren en nadien tegelijk ook te specificeren.

Een nieuwe benadering van de analytische relatie

Enigszins paradoxaal kan men stellen dat de oorsprong van de psychoanalyse problematisch is geweest voor haar verdere ontwikkeling (Cooper, 1997; Mc Laughlin, 1996). Freud heeft de psychoanalyse steeds willen wortelen in het medische model van de West-Europese wetenschappen. Voor Freud was het dan ook erg belangrijk dat de psychoanalyse haar wetenschappelijke kern kon behouden. Dat was niet zo vanzelfsprekend in de moderne tijd waarin enkel objectieve, positivistische kennis als wetenschappelijk werd beschouwd. Een ander problematisch aspect voor de psychoanalyse was haar oorsprong in de hypnose. Indien Freud de uniciteit van de psychoanalyse als wetenschap wou

vrijwaren, dan was het belangrijk om de wetenschappelijke kern van de psychoanalyse te onderscheiden van haar oorsprong in de irrationele hypnose-therapie. Deze bekommernis leidde onvermijdelijk tot een merkwaardige spanning binnen de psychoanalyse.

Aan de éne kant diende Freud de therapeutische agentia in de analyse te onderscheiden van de agentia in de hypnose of in andere vormen van therapie. Het was met andere woorden belangrijk om aan te tonen dat de psychoanalyse een unieke werking heeft, te verantwoorden vanuit en gedirigeerd door haar theoretische basis. Zo ontstond de dichotomie interpretatie versus suggestie. De psychoanalyse zou werkzaam zijn door de kracht van de interpretatie die kon leiden tot structurele veranderingen. De hypnose zou haar therapeutische kracht louter te danken hebben aan suggestie, wat enkel zou leiden tot een tijdelijke onderdrukking van de verdringing zonder een oplossing ervan. Om de overtuiging hard te maken dat de psychoanalyse werkzaam is door de interpretatie, werd het uiteraard belangrijk om de invloed van suggestie te weerleggen. Dat was niet zo evident, te meer daar, conform het medische model, de analyticus traditioneel een superieure, en dus invloedrijke, positie innam. Het is wellicht net in deze sterk asymmetrische relatie dat beïnvloeding een belangrijke rol kan spelen.

Aan de andere kant betekende de ontdekking van de infantiele seksualiteit en de daarmee samenhangende fantasieën niet alleen dat de hysterie niet meer louter kon worden begrepen vanuit haar reële antecedenten. Freud ontdekte niet alleen de onbewuste fantasieën van de patiënt, die zijn of haar beleving structureren, maar ook de onbewuste fantasieën van de analyticus die de klinische realiteit kunnen vertekenen. Hier ontdekte Freud wellicht de essentie van seductie (Simon, 1994). Seductie speelt immers ook in de analytische relatie een rol door het seductief-suggestief potentieel in elke analyticus.

Zo ontstaat er een spanning tussen enerzijds de behoefte om de psychoanalyse als wetenschap te onderscheiden van de suggestie in de hypnose en anderzijds de psychoanalytische visie op de mens, als een vat vol onbewuste conflicten, fantasieën en verlangens die ook in de analytische relatie een seductieve kracht kunnen uitoefenen. Dat Freud deze seductieve kracht zeer goed kende heeft zeker ook te maken met de grensoverschrijdende excessen van zijn collega-analyci (Gabbard, 1995).

De psychoanalyse heeft deze spanning schijnbaar nooit echt goed verteerd. Freud trachtte ze op te lossen door de analytische relatie te ritualiseren (Mc Laughlin, 1996). Het «analytische kader» kan in die zin ook worden opgevat als een poging om de wederzijdse beïnvloeding te reguleren en de analyticus te beschermen tegen ongecontroleerde beïnvloeding en seductie. Tegelijk werd een dichotoom denken gehanteerd waarbij de interpretatie diametraal tegenover de suggestie werd geplaatst. Een interpretatie zou inzicht en verandering bieden door haar inhoud. Een incorrecte interpretatie zou stuiten op de weerstand van de patiënt en dus geen invloed uitoefenen (het overeenstemmings-

argument). De ontwikkeling van een analytische techniek, gebaseerd op neutraliteit en abstinentie, betekende de definitieve breuk met de traditie van de hypnose en suggestie.

In feite maakt deze beweging deel uit van een bredere conceptualisatie van de analytische situatie als een «één-persoon-psychologie»-situatie. De analyticus dient abtinent en anoniem te zijn. Hij fungeert als een neutraal scherm, een spiegel, waarop de patiënt zijn conflicten, verstarde fantasieën en pathologische objectrelaties projecteert, die in de overdracht, buiten de psychische realiteit, «objectief» kunnen worden waargenomen. Tegenoverdracht werd daarbij oorspronkelijk ervaren als een hinderpaal voor de zuivere analytische arbeid. Hoewel deze visie nu duidelijk veranderd is, vatten de meeste analytici de tegenoverdracht nog steeds op als de reactie van de analyticus op de overdracht van de patiënt. De subjectiviteit van de analyticus wordt daarbij meestal miskend. De psychoanalytische relatie wordt vooral opgevat als een één-richtingsrelatie. De analyticus zou slechts minimaal deelnemen aan de interactie met de patiënt zodat er weinig aandacht werd gegeven aan de impact van de individuele analyticus en zijn of haar karakter.

Het benadrukken van de neutraliteit geeft echter de illusie dat de analyticus zijn invloed ook kan controleren dankzij zijn kader, zijn houding en zelfanalyse. De illusie van neutraliteit heeft daarom ook een defensief aspect (Stolorow en Atwood, 1997). Analytici zouden vooral hun neutraliteit verdedigen wanneer de overdrachtelijke reacties van de patiënt een bedreiging vormen voor het eigen zelfgevoel.

Deze traditionele visie wordt thans door heel wat analytici uitgedaagd (zie o.m. Aron, 1991; Bader, 1995; Cooper, 1997; Grossman, 1996; Hoffman, 1991; Mc Laughlin, 1996; Raphling, 1995; 1997; Renik, 1996; Stolorow en Atwood, 1997). Zij spreken van een nieuw post-modern paradigma waarin het accent ligt op de persoonlijke aanwezigheid van de analyticus als subject in een interactionele relatie van beïnvloeden en beïnvloed worden. Termen die worden gebruikt om dat nieuwe paradigma te karakteriseren zijn sociaal-constructivisme, perspectivisme, intersubjectiviteit en relativisme. Meteen wordt daardoor ook de verwevenheid met een epistemologisch vraagstuk duidelijk. De idee is dat de analyticus niet zonder meer objectief inzicht kan hebben in het verleden en in de conflicten van de patiënt. Verder heeft deze nieuwe conceptualisatie ook gevolgen voor de visie op de overdracht en tegenoverdracht, voor de visie op de autoriteit van de analyticus en voor de visie op de interpretatie. De essentie is dat de analytische situatie een "twee-personen-psychologie"-situatie is. Binnen de erg recente analytische literatuur vormt dit model een krachtige stroming.

Aspecten van deze conceptualisatie

Welke zijn nu de aspecten van dit nieuwe paradigma? Het belangrijkste aspect is wellicht de continue betrokkenheid van de persoon van de analyticus,

zowel bewust als onbewust, in het analytische proces. De persoonlijke betrokkenheid van de analyticus heeft een voortdurende invloed op de wijze waarop hij zichzelf en de patiënt in een onderlinge interactie begrijpt. Daarom is het inzicht van de analyticus steeds functie van zijn perspectief op dat moment. Een gevolg van deze visie is ook dat wat de analyticus begrijpt over zijn of haar eigen ervaring en gedrag en over de ervaring en het gedrag van de patiënt, steeds vatbaar is voor de lotgevallen van de eigen weerstand van de analyticus.

De continue en niet steeds bewuste betrokkenheid van de analyticus zorgt er ook voor dat de analytische relatie wordt opgevat als een plaats voor constante wederzijdse beïnvloeding. De analytische relatie wordt niet alleen gevormd door de overdrachtelijke projecties van de patiënt en de reacties van de analyticus hierop, maar door de voortdurende wederzijdse en asymmetrische beïnvloeding. De belangrijkste invloeden zijn wellicht net diegene waar we ons niet van bewust zijn. De analyticus is immers als persoon, als «vat vol conflicten», betrokken in de interactie.

Hiermee hangt ook een volgend aspect samen. Niet alleen de manier waarop de analyticus de patiënt ervaart is belangrijk, maar ook de ervaring van de patiënt over de analyticus als subject. Aron (1991) wees erop dat patiënten hun analyticus willen leren kennen en doorgronden door contact te zoeken met hun innerlijke belevingswereld om zo een authentieke relatie aan te gaan. Hij spreekt van een intersubjectieve verbondenheid. Aron ziet in de fantasieën van de patiënt over de analyticus dan ook een poging om op een eigen en idiosyncratische manier de complexe en ambigue realiteit van deze individuele analyticus te begrijpen.

Subjectiviteit in plaats van neutraliteit

Binnen dit model gaat men ervan uit dat absolute objectiviteit en neutraliteit een mythe zijn. De analyticus kan zichzelf als persoon niet uitschakelen in de analytische relatie. De analyticus is voortdurend betrokken met heel zijn persoon. Bijgevolg zal zijn eigen subjectiviteit steeds deel uitmaken van de manier waarop hij zijn patiënt waarneemt. De analyticus drukt voortdurend zijn eigen subjectiviteit uit tegenover zijn patiënt. Twee personen met twee psychologieën interageren in de analytische ontmoeting. Daarom zal elke analytische relatie tot op zekere hoogte verschillend zijn. De overdracht wordt ook bepaald door de manier waarop de patiënt deze analyticus waarneemt. Ook de reactie van de analyticus hierop is doordrongen van een onherleidbare subjectiviteit. Overdracht en tegenoverdracht zijn gezamenlijke creaties. De tegenoverdracht heeft een belangrijke invloed op de vorming van de overdracht. Overdracht en tegenoverdracht vormen een intersubjectief systeem van wederzijdse beïnvloeding. Het beeld van de analyticus als een expert die een objectieve techniek toepast, geïsoleerd van zijn eigen subjectiviteit, maakt plaats voor de appreciatie van de analyticus als een totaal-subject die betrok-

ken is in een echte, authentieke relatie. De analytische relatie wordt «vermenselijkt».

Deze visie heeft in een extreme vorm ook geleid tot de deconstructie van de autoriteit van de analyticus. Dit is een uitloper van de perspectivistisch/realistische visie die stelt dat elke kennis functie is van het perspectief op dat moment. Daaruit leidde men af dat de visie van de analyticus geen correctere visie is dan de visie van de patiënt. Daarom zou een analyticus ook geen enkele basis voor zijn autoritaire positie hebben.

Interpretatie en suggestie

Traditioneel werden interpretatie en suggestie als dichotome categorieën tegenover mekaar geplaatst. De interpretatie werd van de suggestie gevrijwaard door het analytische kader, gestoeld op neutraliteit. Maar de centrale rol van de interpretatie heeft, zo luidt de kritiek, geleid tot een miskennis van de verschillende manieren waarop de analyticus de patiënt beïnvloedt, verschillend van de invloed van de inhoud van de interpretatie. Interpretaties doelen de patiënt immers te beïnvloeden door hun inhoud (interpretatieve invloed). De interpretatie werd het ideaal, en men ging ervan uit dat andere factoren het proces zouden verstoren. Problematisch was wellicht de overtuiging dat het ook mogelijk was om deze versturende factoren te controleren in het kader. De nieuwe opvattingen betekenen een belangrijke uitdaging voor deze overtuiging. Elke interpretatie is immers ook een actie (of specifieker een interactie). Elke interpretatie draagt daarom naast een interpretatieve invloed ook een niet-verbale, niet-interpretatieve invloed in zich. Interpretaties beperken zich niet tot de inhoud van wat ze meedelen. De impact van een interpretatie gaat verder dan haar inhoud, een interpretatie is ook een taal-«daad», een handeling, een actie en een interactie. Elke interpretatie ageert ook iets uit en beïnvloedt de patiënt op een wijze die de inhoud van de woorden te boven gaat. De richting die een interpretatie aan het gedrag geeft, kan niet worden voorspeld vanuit de lexicale inhoud van de interpretatie. De correctheid van de interpretatie elimineert daarom wellicht niet noodzakelijk de rol van niet-interpretatieve invloeden (cfr. overeenstemmingsargument).

Dit model gaat ervan uit dat een interpretatie steeds tot op zekere hoogte de persoonlijke agenda van de analyticus weerspiegelt. Ze draagt de stempel van het karakter, de conflicten en de overdracht van de analyticus. Interpretaties gaan steeds verder dan het toekennen van betekenis aan de associaties van de patiënt. Vanaf het moment dat een analyticus interpretatief tussenkomt, en dus een bepaalde interpretatieve lijn bevoordeelt tegenover een andere, wijkt hij af van een strikt neutrale positie en legt hij zijn persoonlijke visie in het materiaal. Raphling (1995) wijst op een belangrijke component van de niet-interpretatieve invloed van een interpretatie. Hij noemt de verwachtingen van de analyticus over de manier waarop het proces zich zal ontwikkelen en over de ontwikkelingsmogelijkheden van de patiënt. Deze verwachtingen volgen uit de klinische ervaring, het theoretische systeem en de persoonlijke, niet steeds

bewuste, verlangens van de analyticus. Daarom sluit de interpretatieve invloed niet alleen verleden en heden, maar ook toekomst in. Maar tegelijk bestaat er daardoor ook steeds het gevaar dat de toekomstvisie van de analyticus verglijdt in willekeurige suggestie en een directieve houding, vooral onder invloed van specifieke tegenoverdrachtsmotieven.

De specifieke toon, verwoording en aandacht voor sommige aspecten, eerder dan voor andere, kunnen onbewuste communicaties worden die richting geven aan de associaties van de patiënt, ze versterken of onderdrukken. Deze niet-interpretatieve invloeden van een interpretatie houden dus enerzijds het risico in van suggestieve verglijding, maar kunnen anderzijds ook niet worden geëlimineerd en misschien is dat zelfs niet wenselijk. Het is immers goed mogelijk dat interpretaties dan wellicht ook een deel van hun kracht zouden verliezen. Daarom moeten interpretaties niet van hun suggestieve component worden gezuiverd. Maar de suggestieve component kan wel toegankelijk gemaakt worden voor de analyse ervan (Grossman, 1996).

Integratie

Dit nieuwe «paradigma» heeft de nadruk gelegd op enkele aspecten van de psychoanalytische situatie die voorheen miskend of verwaarloosd werden. De vraag is echter of in een aantal gevallen de constructivistische pendel niet te ver is doorgedraaid. Steeds meer wordt er een betoog gehouden voor een integratie van een moderne en post-moderne positie.

Dat geldt zo voor de notie van objectiviteit. De visie van de analyticus is uiteraard doordrongen van zijn eigen subjectiviteit, maar het blijft een visie naast de visie van de patiënt. De analyticus blijft een object extern aan de denkende psyche van de patiënt. De analyticus toont aan zijn patiënt een visie op zichzelf die verschillend is van zijn eigen visie en ermee vergeleken kan worden. De visie van de analyticus is intrinsiek subjectief, maar ze kan toch worden beschouwd als een alternatieve versie voor de ervaring van de patiënt. Daarom is er een graad van objectiviteit in de subjectiviteit (Gabbard, 1997). Een ander omstreden aspect binnen dit nieuw model is de deconstructie van de autoriteit van de analyticus. Volgens Gabbard (1997) wordt die deconstructie overdreven. Enerzijds zijn er zeker momenten van relatieve objectiviteit waarin de analyticus de intrapsychische processen van de patiënt kan observeren op een manier die minder toegankelijk is voor de patiënt zelf. Anderzijds claimen analytici terecht autoriteit voor hun interpretaties op grond van hun klinische ervaring en kennis, hun algemeen inzicht in het psychische functioneren, hun professionele rol en hun bekwaamheid om de eigen subjectieve reacties te onderzoeken door ervaring, persoonlijke analyse en zelfanalyse. Daarom blijft de analyticus een terechte «superieure» positie behouden. De analytische relatie is in wezen een asymmetrische relatie.

De psychoanalyse dient volgens Gabbard te streven naar een gezonde dialectische spanning tussen moderne en post-moderne posities. Analytici wisselen vaak tussen een één-persoons, relatief objectieve, intrapsychische focus en

een twee-persoons, subjectieve focus. Objectiviteit en subjectiviteit zijn niet inherent dichotoom, net zoals een moderne en een post-moderne visie op de analytische situatie dat niet zijn. Daarom is er nood aan integratie. Een a priori waarheid is er niet, maar als analyticus moet men er toch van blijven uitgaan dat er een waarheid is en dat de gereconstrueerde waarheid niet louter ijle constructie is. Betekenis wordt zowel ontdekt als geconstrueerd.

Overgang naar suggestie

De analytische relatie wordt steeds meer geconceptualiseerd als een intersubjectief systeem van wederzijdse beïnvloeding. Daarom is het concept van neutraliteit een illusie. Interpretaties zijn steeds suggesties, de overdracht is nooit een zuivere projectie en de analyticus is nooit objectief in de positivistische betekenis van het woord. Alles wat analytici doen of zeggen, en vooral hun interpretaties, is het product van hun psychologische organisatie en onthult centrale aspecten van de eigen persoonlijkheid. Een analyticus neemt de werkelijkheid waar vanuit de constante vermenging van fantasie en realiteit en hij legt zijn persoonlijke organisatie en het theoretische systeem van waaruit hij werkt op aan zijn waarnemingen om er betekenis aan te geven.

De verwachtingen, behoeften, theorieën, verlangens, de uiterlijke kenmerken, flexibiliteit, angst en tegenoverdracht van de analyticus, met andere woorden zijn subjectiviteit, organiseert zijn perceptie en beïnvloedt de ontwikkeling van de overdracht. De analyticus is met zijn volle persoonlijkheid en psychische realiteit in de analytische situatie aanwezig en kan ook maar waarnemen, denken, voelen en handelen vanuit deze psychische organisatie. Betekenissen kunnen maar worden geassimileerd of geconstrueerd voor zover er betekenis-kaders aanwezig zijn om de waarnemingen te structureren. Angst zou ertoe kunnen leiden dat de betekenis-kaders tekort schieten. Op zijn beurt zal de betekenisverlening van de analyticus, al dan niet uitmondend in een verbale interpretatie, de beleving van de patiënt beïnvloeden, en dus ook de overdracht. Elke interpretatie is ingebed in een complexe dynamiek van wederzijdse beïnvloeding.

Daarom ontstaat suggestie steeds in de ontmoeting van de overdrachtelijke suggestibiliteit van de patiënt en de interpretatieve activiteit van de analyticus. De inhoud van suggestie wordt gedicteerd door het theoretische kader en de specifieke gevoeligheden van de analyticus. De manier waarop de inhoud wordt overgebracht wordt bepaald door het geheel aan niet-interpretatieve invloeden waarin die inhoud is ingebed. Het is precies daar waar excessen kunnen ontstaan. Ongecontroleerde suggestieve beïnvloeding ontstaat wanneer die invloeden versluierd, en dus ongeanalyseerd, blijven verder werken.

De dynamiek van suggestie

We zijn nu toegekomen aan een analyse van de dynamiek van suggestie in de therapeutische relatie. De recente inzichten in de aard van de analytische rela-

tie reiken ons daartoe enkele bruikbare inzichten aan. Toch blijkt dit bij nader inzien niet te volstaan om de suggestieve ontsporing te verklaren. Met deze conceptualisatie wordt het wel duidelijk dat in de therapeutische relatie een dynamiek meespeelt die de rol van suggestie in therapie helpt uitklaren. Maar voor we daaraan toe zijn, dient eerst de vraag gesteld te worden wat suggestie nu eigenlijk is.

Wat is suggestie?

Van Dale geeft drie betekenissen aan de term, waarvan één een voor deze discussie irrelevante juridische betekenis is. De hoofdbetekenis omschrijft Van Dale als volgt: (suggestie is) het van buitenaf opwekken of door beïnvloeding van de wil opdringen van bepaalde voorstellingen, gedachten, voornemens... In verzwakte betekenis verwijst suggestie naar de oppering van een denkbeeld (derde betekenis). Volgens Van Dale gaat het bij suggestie dus om psychische inhouden die van buitenaf worden geïnduceerd. De sociale component van suggestie is niet noodzakelijk, maar toch pregnant aanwezig. Suggestie lijkt ook steeds gepaard te gaan met een zekere dwang, overreding of beïnvloeding. Dat impliceert, in de sociale betekenis, een machtscontext, dit wil zeggen een asymmetrische relatie.

Voortgaand op dit laatste aspect kunnen we suggestie plaatsen op een breder continuüm van macht en beïnvloeding. Overreding is een sterkere vorm van beïnvloeding waarbij argumenten en redenen worden aangeboden om de ander te overtuigen van de eigen stellingen. Het expliciet beroep doen op de eigen autoriteit impliceert een nog krachtiger gebruik van macht, veelal uit hoofde van een titel of superieure positie. Wat suggestie onderscheidt van deze laatste twee aspecten van het gebruik van macht om te beïnvloeden, is wellicht dat het aspect van overreding in de suggestie minder overt aanwezig is. De beïnvloeding gebeurt subtieler, de invloed zelf blijft vaak onzichtbaar. Dat maakt wellicht de kracht van suggestie uit. De voorstellingen worden makkelijker ervaren als eigen ideeën. Ze blijven niet extern, zoals in de overreding waar ze duidelijk worden toegeschreven aan de ander, maar ze worden geïnternaliseerd. In die zin sluit deze analyse van suggestie aan bij de betekenis die Freud eraan gaf enerzijds en bij de recente betekenis binnen de cognitieve geheugenliteratuur in de zin van een faling van de source monitoring anderzijds (zie boven). De gesuggereerde idee wordt niet meer onderzocht wat haar oorsprong betreft, maar geïntegreerd in de psyche alsof het een eigen idee was.

Toegepast op de klinische context, moeten we stellen dat een suggestie (waarschijnlijk) ook steeds een interpretatie is. Net als de interpretatie biedt de suggestie een constructie van de werkelijkheid aan die inzicht moet bieden in het (irrationele) probleem. Meestal gaat het om een constructie van het verleden, waarin een verband met de huidige realiteit (bv. de realiteit van de overdracht) wordt gelegd. Hoe een vroegere werkelijkheid wordt geconstrueerd,

wordt bepaald door de theorie waarmee de clinicus de associatieve inhouden waarneemt, ordent en betekenis geeft. In principe gaat het om een aanvaarde theorie die geschraagd wordt door voldoende empirisch onderzoek en/of klinische ervaring. Meestal zal de betekeniscontext waarmee de clinicus de psychische inhouden begrijpt, gevormd worden door het samenspel van een algemene theorie en de specifieke gevoeligheden (de subjectiviteit) van de clinicus. Vanuit deze subjectiviteit kunnen bepaalde betekenselementen makkelijker beschikbaar zijn of net afgeweerd worden.

Deze betekenissen worden door de clinicus aangereikt aan de patiënt om inzicht te verwerven. De patiënt kan deze betekenissen opnemen in een persoonlijk geassumeerd levensverhaal, of hij kan die betekenissen verwerpen. In het eerste geval worden ze geïnternaliseerd en verweven in het levensverhaal van de patiënt, in het laatste geval blijven ze extern.

Een vraag die men zich hierbij nog kan stellen is in hoeverre suggesties ook een geëxpliciteerde inhoud moeten hebben. Kunnen impliciete, onuitgesproken, betekenissen ook suggestief werken en zo ja, ook tot suggestieve ontsporing, in de zin van «false memories», leiden? Misschien is het inderdaad niet nodig dat de suggestie steeds expliciet is. Beïnvloeding gebeurt vaak onbewust. Een suggestieve betekenisinhoud kan misschien ook worden aangereikt door net wel of net niet in te gaan op bepaalde associaties.

Wanneer wordt een interpretatie nu een suggestie? Wanneer krijgt een aange-reikte betekenis de kracht van beïnvloeding? Op die vraag zijn twee antwoorden mogelijk. Enerzijds is een interpretatie steeds ingebed in een dynamiek van niet-interpretatieve invloeden. Daarom is elke interpretatie ook een suggestie. Dit antwoord is echter niet bevredigend wanneer we een verschijnsel als «false memories» willen verklaren. Daarom wordt de vraag: wanneer ontspoord de suggestie? Wanneer wordt de suggestieve component van de interpretatie oncontroleerbaar? Wanneer escaleert de constructieve beïnvloeding in een destructieve seductie, waarvan de gesuggereerde «false memories» wellicht een voorbeeld zijn?

Enerzijds lijkt suggestie dus een rol te spelen in elke therapeutische relatie. De suggestieve component van een interpretatie geeft haar wellicht dat tikkeltje extra, waardoor ze kan overtuigen, een weerstand overwinnen, of de patiënt op een constructieve manier beïnvloeden. Invloed maakt integraal deel uit van elke analytische relatie. Zonder invloed verandert er niets, noch in positieve, noch in negatieve zin. In dezelfde zin heeft suggestie daarom ook de kracht om elke herinnering in analyse te beïnvloeden en te vertekenen. Elk nieuw betekenselement dat door een analyticus wordt aangereikt, kan worden opgenomen in de herinnering en verweven worden met de historische feiten en met de fantasieën waarin die feiten ingebed zijn en waarmee ze worden begrepen. Daarom is het niet steeds mogelijk om in een concrete herinnering historische van gefantaseerde en gesuggereerde elementen te onderscheiden. De fantasieën vormen intern gegenereerde betekenissen, de suggestie extern gegenereerde betekenissen.

Anderzijds lijkt suggestie ook de mogelijkheid in zich te dragen om te ontsporen. Ontsporing doet zich niet voor in elke analytische relatie, maar behoort misschien wel tot de mogelijkheden ervan. Een actuele vorm waarin de ontsporing aandacht krijgt is de «false memory», waarin herinneringen aan seksueel misbruik door de patiënt worden gecreëerd op suggestie van de therapeut. De vraag die dan belangrijk wordt is wanneer excessieve suggestie optreedt en «false memories» induceert. Dat veronderstelt een exploratie van de (wellicht vaak onbewuste) motieven, zowel van de patiënt als van de analyticus, maar vooral binnen het analytische paar. In die zin kan men ook stellen dat de effecten van suggestie kunnen worden geanalyseerd.

Suggestie in de therapeutische relatie

Elders hebben we enkele aspecten van de dynamiek van suggestie in de therapeutische relatie besproken (Hutsebaut en Corveleyn, 1997). Een eerste aspect is dat suggestie een rol speelt in elke therapeutische praxis, wat essentieel te maken heeft met de asymmetrische aard van de therapeutische relatie. Beïnvloeding speelt in elke menselijke relatie een rol, maar suggestie (in de zin van subtiële overreding) gedijt wellicht vooral in asymmetrische relaties. De analyticus neemt bijna per definitie een machtspositie in. Dit op grond van zijn ervaring en kennis en op grond van de hulpvraag van de patiënt die een afhankelijkheidspositie impliceert. Een tweede aspect is dat herinneren contextafhankelijk is. Het oproepen van informatie uit het geheugen wordt beïnvloed door de context waarin herinneringen worden opgehaald. De therapeutische relatie vormt ook een context die zal bepalen welke herinneringen worden opgehaald, hoe ze worden opgehaald en welke betekenis eraan wordt toegekend. Daarbij bepaalt de definitie van de therapeutische relatie hoe men de therapeutische context ziet. Van richtinggevend belang voor de aard van de therapeutische context is enerzijds de subjectiviteit van de analyticus, anderzijds het theoretische kader van waaruit hij de klinische inhoud interpreteert. Ik ga nog even in op deze beide aspecten.

□ Het theoretische kader

De hypothesen, overtuigingen, assumpties en theorieën van de analyticus, die zijn kennis en kunde uitmaken, vormen tegelijk een kader waarin het therapeutische proces zich ontwikkelt. Vanuit dit kader geeft een analyticus richting aan het proces van herinneren door gerichte vragen te stellen en tentatieve hypothesen of impliciete veronderstellingen naar voor te schuiven. Dergelijke hypothesen, vragen en assumpties creëren dus een context, waarin herinneringen worden opgehaald. Daarom liggen in de vragen en assumpties van de analyticus heel wat bronnen die mee kunnen bepalen welke herinneringen worden opgehaald en hoe ze worden opgehaald. Hypothesen, theorieën, veronderstellingen, verwachtingen, vragen en interpretaties kleuren mee hoe overdracht en tegenoverdracht worden beleefd en welke herinneringen bin-

nen deze relationele structuren worden opgehaald. Welke herinneringen worden opgehaald, het geloof dat eraan wordt gehecht en de manier waarop ze worden geïnterpreteerd, wordt daarom ook bepaald door de impliciete en expliciete suggesties die in het theoretische kader vervat zitten en die de «retrieval»-context vormen.

Ongewenste suggestieve beïnvloeding zal in dit verband vooral optreden wanneer de therapeut al te rigide vasthoudt aan bepaalde theorieën van pathogenese. Dan zal selectieve interesse het materiaal kleuren. Een theorie is een manier om de patiënt te begrijpen. Een theorie is uiteraard geen evidente waarheid. Wanneer de theorie tot waarheid en dus tot doel wordt verheven, kunnen excessen ontstaan.

□ Subjectiviteit

De theorie van de subjectiviteit (zie boven) vormt een tegengewicht voor de klassieke visie op de analyticus als een (quasi-)objectieve wetenschapper. De analyticus is met zijn hele persoon betrokken in de relatie met zijn patiënt. Elke analyticus heeft vanuit zijn verleden specifieke gevoeligheden die kunnen interfereren met de conflicten van de patiënt. De weerstand van de analyticus tegenover de eigen kwetsbare kanten kan hem beletten om bepaalde aspecten van de beleving van de patiënt op te merken. De betekenis die een analyticus toekent aan de associaties van de patiënt wordt ook door zijn eigen persoonlijkheid bepaald. De analyticus kan nooit zuiver de feiten waarnemen en er zuiver zijn theoretisch kader op leggen. Steeds legt hij ook zijn eigen persoonlijkheid, zijn eigen conflicten, weerstanden, angsten en fantasieën op het materiaal. De subjectiviteit van de analyticus kleurt steeds de aard van de reconstructie van de patiënt. Het miskennen van de impact van de eigen subjectiviteit kan leiden tot ongecontroleerde suggestieve beïnvloeding.

Vooraf de angst en onzekerheid van de analyticus kunnen een sterke impact hebben op de therapeutische relatie. Angst kan de associaties in de kiem smoren. De patiënt voelt dat de analyticus zijn conflicten niet kan dragen. Angst ontstaat vooral wanneer de conflicten raken aan de eigen kwetsbaarheden.

Hier ontstaat wellicht ook een interactie tussen theorie en subjectiviteit. Het hanteren van een bepaald theoretisch kader of van bepaalde theoretische assumpties op een bepaald moment, kan een manier zijn om om te gaan met de eigen specifieke gevoeligheden. Angst tast het dragend vermogen en de flexibele capaciteit om onzekerheden en ambivalenties te verdragen aan, zodat men rigide blijft vasthouden aan bepaalde theorieën. Theorie wordt dan een middel om om te gaan met de angst die in de relatie wordt ervaren. Wanneer die theorie ervan uitgaat dat psychische problemen vaak hun oorsprong hebben in verdrongen of gedissocieerde traumatische ervaringen, dan kan de interpretatie van een trauma de angst dempen.

Motieven voor «false memories»

Vanuit psychoanalytisch standpunt kan men veronderstellen dat «false memories» een eigen functie hebben. De creatie van valse herinneringen wordt wel-

licht gemotiveerd door niet steeds bewuste motieven. Dat is een uitgangspunt om dit verschijnsel te begrijpen. Een mogelijke psychodynamische hypothese is dat «false memories» in eerste instantie een defensieve functie hebben. Soms is deze defensie een weerstand die bij de patiënt moet worden gesitueerd. Vaak gaat het echter om een collusie van analyticus en patiënt in het trauma dat kan dienen om diepere conflicten te verhullen en de angst die samenhangt met deze conflicten te dempen. De valse herinnering is geen exclusieve creatie van de patiënt, noch een zuivere suggestie van de therapeut, maar een gezamenlijke creatie van een defensie. Dat net incestverhalen vaak optreden als defensie, hangt wellicht vooral samen met het feit dat in deze tijden incest een makkelijk toegankelijke betekenis is om irrationeel gedrag te begrijpen, zowel voor de patiënt als voor de therapeut.

Raphling (1994) wijst erop dat het overaccentueren van de rol van het trauma, zoals dat nu vaak gebeurt, het gevaar van een rebound-effect inhoudt, een gevaar dat zich nu lijkt te voltrekken. Vooral de enorme media-aandacht heeft ertoe geleid dat de these van incest zich ook genesteld heeft in de «verbeelding» van patiënten. Heel wat patiënten vermoeden een verleden van seksueel misbruik voor hun anders onverklaarbare symptomen. Seksueel misbruik dreigt, zowel voor de patiënt als voor de therapeut, een soort van «catch-all» te worden om weerspannige symptomen te verklaren. Daarom kunnen we speculeren dat dergelijke incestverhalen veelal een defensieve functie krijgen, die wanneer ze niet wordt geanalyseerd, de behandeling kan ondermijnen.

Er is nog een ander belangrijk psychodynamisch aspect aan traumaverhalen. De these van seksueel misbruik plaatst de patiënt in de positie van onschuldig slachtoffer. De moeilijkheden waaronder de patiënt lijdt, gaan terug op een trauma dat hem werd aangedaan. Het trauma biedt daarom een mogelijkheid om (een deel van) de eigen verantwoordelijkheid te externaliseren. De recente vloedgolf van «slachtoffer» groepen, waarin emotioneel gekwetste mensen hun moeilijkheden wijten aan het feit dat ze de kinderen zijn van misbruikende ouders, is hiervan een exponent (Sugarman, 1994). Daarom heeft dit vooral te maken met het complexe probleem van persoonlijke verantwoordelijkheid. Werkelijke traumatische gebeurtenissen vragen om begrip en sociale interventie. Ze reduceren de eigen verantwoordelijkheid. De complexe pathologie wordt gereduceerd tot externe omstandigheden. Het afschuiven van de eigen verantwoordelijkheid en de daarmee complementaire visie op zichzelf als een passief slachtoffer kan nefaste gevolgen hebben. De wederzijdse interesse van patiënt en therapeut voor de verklaringswaarde van seksueel misbruik kan een gedeelde weerstand vormen. Conflicten worden dan niet verder geëxploreerd. Ze kunnen verborgen blijven achter de idee dat de patiënt «toch» getraumatiseerd is. Het trauma kan op die manier een rationalisatie worden voor de moeilijkheden van de patiënt. Het trauma overdekt andere moeilijkheden die daardoor verborgen blijven. Daarin kan de defensieve functie van het trauma liggen. Het trauma kan dienen om onderliggende conflicten te

maskeren, anderen verantwoordelijk te stellen voor de eigen moeilijkheden en om de eigen schuld en verantwoordelijkheid te vermijden.

Een specifieke psychodynamische hypothese voor «false memories» zou daarom de volgende kunnen zijn. «False memories» zijn een poging om een intrapsychisch conflict op te lossen. Ze vormen een defensieve structuur tegen driftmatig geïnvesteerde herinneringen en fantasieën die niet (meer) door de reguliere defensiemechanismen kunnen worden afgeweerd. Wanneer door een therapeutische relatie de defensie tegen de zeer massale intensiteit van erg vroege pre-oedipale sadomasochistische fantasieën begint te wankelen, dan kan een additionele defensieve structuur noodzakelijk zijn om deze destructieve fantasieën af te weren. De «false memory» kan dan helpen om de eigen driftaanspraken en fantasieën te verdragen en te integreren, door ze te rechtvaardigen. De angst- en schuldgevoelens voor de eigen destructie worden geïntegreerd in een projectie op ouderfiguren. Deze projectie kan vervolgens georganiseerd worden in een herinnering aan seksueel misbruik die de eigen destructiviteit rechtvaardigt en verlicht en die de schuldgevoelens externaliseert (zie ook Beratis, 1988; Shengold, 1991).

Incestverhalen zullen vooral een defensieve functie kunnen vervullen wanneer de therapeut nogal rigide vasthoudt aan een theorie die de oorsprong van heel wat psychische problemen terugvoert tot seksuele trauma's. Rigiditeit kan voortkomen uit angst voor de intensiteit van de destructieve projecties van de patiënt. De theorie kan dan de defensie dienen. In deze collusie ontstaan valse herinneringen met een specifieke functie. De theorie dient een weerstand van de analyticus tegen de eigen angst die door de analytische relatie wordt opgeroepen. Deze angst komt vaak voort uit zeer zware emotionele aanslagen op de persoonlijke integriteit van de therapeut. Het is wellicht een illusie dat een analyticus bestand is tegen alle emotionele aanslagen en «neutraal» kan blijven. Zeker wanneer de emotionele aanslagen inslaan op kwetsbare aspecten van de subjectiviteit van de analyticus, kan de angst groot, misschien zelfs te groot worden. De theorie kan dan een middel zijn om de eigen angst in te dijken en af te dammen. De theorie wordt defensief gebruikt. Patiënt en therapeut colluderen in een incesttrauma dat een gedeelde weerstand biedt tegen de angst die voortkomt uit beider conflicten. De weerstand van de patiënt en van de analyticus komen samen en versterken mekaar.

Dit is een mogelijke psychodynamische hypothese naast andere. Ik heb daarmee vooral willen aantonen hoe «false memories» ook in een psychodynamisch kader zouden kunnen worden geïntegreerd. De geformuleerde hypothesen willen daartoe een eerste aanzet bieden. Dit betekent uiteraard niet dat herinneringen aan seksueel misbruik steeds valse herinneringen zijn.

*

* *

De problematiek van «false memories» is wellicht niet zo vreemd aan de analyticus als hij zelf (graag) gelooft. In dit artikel werd een exploratie van de dynamiek van deze «false memories», in bredere zin van suggestie, voorgesteld.

De geheugenliteratuur toont m.i. vooral aan dat het geheugen cognitief zo gestructureerd is dat «false memories» effectief tot de mogelijkheden van de menselijke psyche behoren en doet nu een poging om de cognitieve mogelijkheidsvoorwaarden te onderzoeken. De recente analytische literatuur heeft de aandacht geschonken aan een aantal miskende relationele dynamieken van de analytische relatie die daardoor intrinsiek suggestief is. Naast de cognitieve kunnen we dit de sociale of relationele component of mogelijkheidsvoorwaarde van suggestie (false memories) noemen. Hieruit volgt dat suggestie steeds een aspect is van een analytische therapie en dat, voor zover reconstructie een doel, of middel, is binnen deze therapie, suggestieve elementen steeds deel zullen uitmaken van deze reconstructie. «False memories» behoren daarom cognitief tot de mogelijkheden van het geheugen en relationeel tot de eigenschappen van de analytische relatie.

Verder hebben we de constructieve suggestieve beïnvloeding, die wellicht de therapeutische motor is, onderscheiden van de ongecontroleerde suggestieve ontsporing. Deze laatste vorm van suggestie (seductie) is destructief maar een mogelijkheid van de analytische relatie. Bijgevolg behoren «false memories» ook steeds tot de mogelijkheden van suggestie. Ze ontstaan wanneer ze een specifieke defensieve functie kunnen vervullen. Ongeanalyseerde defensieve motieven kunnen de creatie van false memories in een analytische relatie verklaren.

Recente modellen benadrukken de kwetsbaarheid van de analyticus in plaats van zijn capaciteit om objectief en neutraal te zijn. Een analyticus drukt zijn subjectiviteit vooral dan uit wanneer hij zich het sterkst aangesproken voelt in zijn subjectiviteit (wat niet steeds bewust zo ervaren hoeft te worden). Dan kleurt de subjectiviteit de interpretatie het sterkst. Wordt de angst voor de aanspraken te groot, dan kan de interpretatie vooral dienen om die angst in te dijken. De theorie wordt rigide gebruikt om de eigen angst en die van de patiënt te dempen. Incestverhalen bieden om verscheidene redenen (evidente hedendaagse verklaring, hanteerbaar vanuit verscheidene actuele modellen, externalisatie van de verantwoordelijkheid, maskering van de angstbeladen conflicten,...) een actuele en voor de hand liggende, defensieve interpretatieve inhoud. Vandaar dat «false memories» wellicht ook inderdaad een actueel verschijnsel zijn. Ze tonen de internalisatie van een interpretatie waarin patiënt en therapeut defensief colluderen.

Joost Hutsebaut
Centrum voor Dieptepsychologie
Tiensestraat 102
3000 Leuven

Bibliografie

- AARON, L. (1991). «The patient's experience of the analyst's subjectivity». *Psychoanalytic Dialogues*, 1, pp. 29-51.
- BADER, M.J. (1995). «Authenticity and the psychology of choice in the analyst». *Psychoanalytic Quarterly*, 64, pp. 282-305.
- BERATIS, S. (1988). «The personal myth as a defence against internal primitive aggression». *International Journal of Psycho-analysis*, 69, pp. 475-482.
- BOWERS, K.S. & FARVOLDEN, P. (1996). «Revisiting a century-old Freudian slip. From suggestion disavowed to the truth repressed». *Psychological Bulletin*, 3, pp. 355-380.
- BREUER, J. en FREUD, S. (1893-5/1993). *Studies over hysterie*. KB 5, Boom/Amsterdam.
- BROWN, D. (1995). Sources of suggestion and their applicability to psychotherapy. In J.L. Alpert (red.), *Sexual abuse recalled* (pp. 61-100). Jason Aronson Inc., Northvale/New Jersey/London.
- COLLINS, S. (1980). «Freud and "the riddle of suggestion"». *International Review of Psycho-analysis*, 7, pp. 429-437.
- COOPER, S.H. (1997). «Modes of influence in Psychoanalysis». *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 45, pp. 217-229.
- GABBARD, G.O. (1995). «The early history of boundary violations in psychoanalysis». *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 43, pp. 1115-1136.
- GABBARD, G.O. (1997). «A reconsideration of objectivity in the analyst». *International Journal of Psycho-analysis*, 78, pp. 15-26.
- GEERTS, G. en HEESTERMAN, H. (1984). *Van Dale. Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*. Van Dale Lexicografie Utrecht/Antwerpen.
- GOOD, M.I. (1996). «Suggestion and veridicality in the reconstruction of sexual trauma, or can a bait of suggestion catch a carp of falsehood?». *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 43, pp. 1137-1167.
- GROSSMAN, L. (1996). «The analyst's influence». *Psychoanalytic Quarterly*, 65, pp. 681-692.
- HOFFMAN, I.Z. (1991). «Discussion: Toward a social-constructivist view of the psychoanalytic situation». *Psychoanalytic Dialogues*, 1, pp. 74-105.
- HUTSEBAUT, J. & CORVELEYN, J. (1997). «Realiteit, fantasie en suggestie in traumatische herinneringen». *Tijdschrift Klinische Psychologie*, 27, pp. 251-266.
- HYMAN, I.E. & PENTLAND, J. (1996). «The role of mental imagery in the creation of false childhood memories». *Journal of Memory and Language*, 35, pp. 101-117.
- LOFTUS, E.F. (1993). «The reality of repressed memories». *American Psychologist*, 48, pp. 518-537.
- LOFTUS, E.F. & Palmer, J.C. (1974). «Reconstructions of automobile destruction: An example of the interaction between language and memory». *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 13, pp. 585-589.
- LOFTUS, E.F. e.a. (1989). «Creating new memories that are quickly assessed and confidently held». *Memory and Cognition*, 17, pp. 607-616.
- Mc LAUGHLIN, J.T. (1996). «Power, authority, and influence in the analytic dyad». *Psychoanalytic Quarterly*, 65, pp. 201-235.
- MITCHELL, K.J. & ZARAGOZA, M.S. (1996). «Repeated exposure to suggestion and false memory: The role of contextual variability». *Journal of Memory and Language*, 35, pp. 246-260.
- POWELL, R.A. & BOER, D.P. (1994). «Did Freud mislead patients to confabulate memories of abuse?». *Psychological Reports*, 74, pp. 1283-1298.
- RAPHLING, D.L. (1994). «A patient who was not sexually abused». *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 42, pp.65-77.
- RAPHLING, D.L. (1995). «Interpretation and expectation: the anxiety of influence». *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 43, pp. 95-111.

- RAPHLING, D.L. (1997). «Interpretation as comparison». *Psychoanalytic Quarterly*, 66, pp. 242-258.
- RENİK, O. (1996). «The perils of neutrality». *Psychoanalytic Quarterly*, 65, pp. 495-517.
- SHENGOLD, L. (1991). «A variety of narcissistic pathology stemming from parental weakness». *Psychoanalytic Quarterly*, 60, pp. 86-92.
- SIMON, B. (1994). «Fact and fantasy in the history of Freud's view on incest and seduction». *Psychiatric Clinics of North America*, 17, pp. 571-581.
- STOLOROW, R.D. & ATWOOD, G.E. (1997). «Deconstructing the myth of the neutral analyst: an alternative from intersubjective systems theory». *Psychoanalytic Quarterly*, 66, pp. 431-449.
- SUENGAS, A.G. & JOHNSON, M.K. (1988). «Qualitative effects of rehearsal on memories for perceived and imagined events». *Journal of Experimental Psychology: General*, 117, pp. 377-389.
- SUGARMAN, A. (1994). «Trauma and abuse: an overview». In A. Sugarman (Red.), *Victims of abuse* (pp. 1-21). International Universities Press, Madison.
- ZARAGOZA, M.S. & MITCHELL, K.J. (1996). «Repeated exposure to suggestion and the creation of false memories». *Psychological Science*, 7, pp. 294-300.

La *Versagung* et la «perte de réalité»

Tania Rivera* et Mauricio Garcia*

«Face au réel, ce qu'on croit savoir clairement
offusque ce qu'on devrait savoir.»

G. Bachelard

Résumé

L'article part du concept freudien de *Versagung*, (mal) traduit par *frustration*, pour le questionner dans ses rapports avec la notion (non moins problématique) de "perte de réalité". A partir des problèmes soulevés par un cas clinique, les auteurs suivent les élaborations de Freud à propos de la *Versagung* dans les années dix, qui la situent progressivement dans l'enceinte du moi, aboutissant, à partir de l'abord de la mélancolie, à la problématisation de la "perte de l'objet". Ils s'efforcent de démontrer que si la "perte de réalité" se trouve articulée à la *Versagung* dans cette période de la pensée freudienne, cela est dû au fait que ce dernier concept est intimement imbriqué au schéma conceptuel qui oppose le moi à la satisfaction des motions pulsionnelles dans la caractérisation du conflit névrotique, et non pas à l'existence d'un lien causal entre les deux qui nous autoriserait à concevoir une frustration exceptionnelle à la base d'une "perte de réalité" psychotique.

Samenvatting

Het artikel neemt het Freudiaanse concept *Versagung*, slechts vertaald als «frustratie», als uitgangspunt. Het wil dit concept in zijn relatie met de (niet minder problematische) notie van «realiteitsverlies» in vraag stellen. Uitgaande van de problemen die door een klinisch geval opgeroepen worden, volgen de auteurs Freuds beschouwingen over de *Versagung* tussen 1910 en 1920. Freud brengt het begrip meer en meer in verband met het ik, wat – uitgaande van de studie van de melancholie – leidt tot de problematisering van de notie van het «objectverlies». De auteurs willen aantonen dat de *Versagung* in deze periode van Freuds denken met «werkelijkheidsverlies» in verband gebracht wordt, op grond van het feit dat deze laatste notie intrinsiek deel uitmaakt van het conceptueel schema dat het neurotisch conflict begrijpt vanuit de oppositie tussen het ik en de bevrediging van de driften. Dit schema laat geen plaats aan een causale band tussen beide noties die zou toelaten om een bijzondere vorm van frustratie te denken op basis van een psychotisch «realiteitsverlies».

* Tania Rivera est docteur en Sciences psychologiques de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Mauricio García est doctorant à la même université, et psychothérapeute psychanalytique.

La *Versagung* pourrait-elle être simplement réduite à une frustration imposée par la «réalité» qui rendrait impossible la satisfaction pulsionnelle? Si l'on sait de longue date que le terme français ne rend pas l'indétermination que son homologue allemand maintient quant à l'agent du refus¹, il n'en reste pas moins que la notion de frustration en ce sens strict se retrouve, plus au moins explicitement, dans bon nombre d'élaborations théoriques en psychanalyse. Ainsi l'idée selon laquelle certains événements «réels» survenus dans une période précoce, où l'appareil psychique inachevé ne saurait y opposer de résistance ou de défense, pousseraient à l'extrême la privation imposée de l'objet de satisfaction dans son caractère d'inexorable violence, pouvant mener à des conséquences néfastes dont des retombées pathologiques ultérieures portent la trace². Pourquoi ne pas expliciter l'épithète qui s'associe automatiquement à la notion ainsi envisagée de frustration: traumatisante?

Das Versagen incite à ne pas se limiter à la remarque classique qui pourrait être mise au compte des limitations inhérentes à toute traduction. Le terme aurait, en latin, *abnegare* et *denegare* comme équivalents; sa racine *sagen* (dire, parler, mais aussi ordonner, édicter) prend par l'ajout du préfixe *ver-* un sens négatif de *non-dire*, de *non-accord*. Le préfixe indiquant aussi, outre celles de *perte* et d'*empêchement*, l'idée de *transformation*, d'*altération*, dénote certes une opposition, mais souligne plus particulièrement le sens d'une opposition active menée jusqu'à son terme³. À partir de ces quelques réflexions sémantiques, nous pouvons apporter une précision au sens trop étroit de «refuser», «ne pas accorder», échu à la *Versagung*, dans les termes suivants: il s'agirait d'une *contra-diction active aux commandements impérieux de la pulsion*.

Que la *Versagung* laisse indéterminé l'agent de cette contradiction est d'autant plus important, cependant, que cette équivocité fait l'objet même des développements freudiens à son sujet. À partir de la notion d'une «expérience de non-satisfaction» mythique, seule capable de servir de levier à l'*Aufhebung* que représente le passage du «principe de plaisir» au «principe de réalité» telle que Freud le conçoit dans *Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques*⁴, on assiste dans les années suivantes à un questionne-

1. Cf. Laplanche (J.) et Pontalis (J.-B.), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1973; ainsi que Bourguignon (A.) et al., *Traduire Freud*, Paris, P.U.F., 1989.

2. Citons, en guise d'exemple, Winnicott, pour ne s'en tenir qu'à un auteur chez lequel cette idée se retrouve très explicitement: «J'ai essayé de montrer comment une tendance au clivage dans la structure "individu-environnement" peut avoir son origine dans un défaut d'adaptation active de la part de l'environnement au début de la vie [c'est-à-dire: un manque de "dévouement" de la mère, qui ne serait donc pas "suffisamment bonne"]». Dans le cas d'un clivage extrême, la vie secrète intérieure ne tire que très peu de chose de la réalité extérieure. Elle est vraiment incommunicable.» Winnicott (D.), *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969, pp. 193-194.

3. Comme l'a fait remarquer Jacques Schotte dans son cours *La névrose obsessionnelle selon Gebattel*, 1988 (inédit).

4. En tant que défaut de la satisfaction attendue, «déception» qui entraîne l'abandon de la «tentative de satisfaction par le moyen de l'hallucination», en faveur d'une représentation de «l'état réel du monde extérieur» et de la recherche d'une «modification réelle». En fait, cette idée date, à peu de différences près, de *L'Interprétation des rêves*. Il est intéressant de remarquer que ce

ment sur le *sujet* de la *Versagung*, et sur le *sujet* qui peut advenir à partir d'elle. Ce questionnement est concomitant à la problématisation du moi qui se produit dans la période des écrits métapsychologiques.

La notion de «perte de réalité» (*Realitätsverlust*) présente dans l'œuvre freudienne des liens explicites avec celle de *Versagung*. L'objectif de notre article est de montrer qu'elles ne peuvent néanmoins être mises en rapport causal, comme on pourrait le soutenir à partir, par exemple, de l'idée présentée par M. Dayan, idée selon laquelle la *Realitätsverlust* reprend et prolonge une notion que prépare la psychiatrie du XIXe siècle, celle de la folie comme dédommagement pour une blessure infligée à l'individu par des événements de la vie «réelle»⁵. Notre argumentation contre cette option épistémologique s'appuiera sur un chemin frayé à travers quelques textes freudiens des années dix où s'entrelacent les notions de *Versagung* et d'un des modes de «détournement de la réalité» qui précèdent la *Realitätsverlust*.

Intentionnellement, nous n'avons pas voulu entrer dans la déconstruction que Lacan fait de cette problématique⁶, qu'il insère dans une théorie plus globale du «manque». Certes, la distinction entre privation, frustration et castration, et ses références respectives aux registres réel, imaginaire et symbolique, complexifient et enrichissent la pensée sur cette question. Inspirés par la méthode de Forester⁷, nous n'avons pas voulu citer Lacan par petits morceaux mais nous reconnaissons tout ce qu'on lui doit. Par ailleurs, cette contrainte de méthode nous permet de faire une démarche relativement indépendante, qui rencontre peut-être les développements de Lacan.

«Que cela serait beau d'être frustrée...»

Paula a 37 ans, elle est célibataire, et nous l'avons rencontrée dans un centre psychothérapeutique à Bruxelles. Elle vient en urgence, en se plaignant de rester renfermée dans son appartement toute la journée parce qu'elle a peur des grands espaces où elle ressent que «le vide l'appelle». De même, en franchissant des passerelles ou des ponts, elle se sent appelée à sauter dans le vide. Les gens veulent sa mort. L'angoisse la dépasse, elle craint un passage à l'acte suicidaire.

manque primordial de satisfaction porte non pas sur le besoin lui-même, mais sur la *satisfaction hallucinée*. Comme pour souligner un décentrement *princeps* du désir par rapport aux possibilités de satisfaction ou de privation qu'offre le schème instinctuel. Ce manque ne se situe donc pas dans les relations effectives entre mère et enfant; il doit être conçu avec plus de rigueur, car cette forme originaire de désir qu'est l'hallucination est vouée en principe à la non-satisfaction, puisqu'elle ne se produit qu'en l'absence de l'objet. Cf. Freud (S.), «Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques» (1911), in *Résultats, idées, problèmes*, Paris, P.U.F., 1984, pp. 136-137.

5. Cf. Dayan (M.), *Les relations au réel dans la psychose*, Paris, P.U.F., 1985, chapitre 1.

6. Cf. spécialement Lacan (J.), *Le Séminaire IV: La relation d'objet*, Seuil, Paris, 1994.

7. Forester (J.), *Le langage aux origines de la psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1984.

Depuis très jeune, elle présente divers troubles de comportement à l'école, ce qui lui vaut, entre ses huit et douze ans, un placement en institution pour enfants caractériels. À treize ans, elle commence à travailler comme fleuriste, profession qu'elle a exercée pendant plusieurs années. Disposant d'argent, elle se met à consommer de la marihuana, plus tard de la cocaïne. À 16 ans, elle se trouve dans un état de dépendance grave, et entreprend des cures de désintoxication répétées durant environ cinq ans. Elle dit avoir eu quelques «visions» durant cette période. Sa consommation diminue à partir de 21 ans, bien que des rechutes se produisent de temps à autre. Des hospitalisations s'ensuivent, parfois pour désintoxication, d'autres fois pour des états dépressifs avec anorexie, insomnie, humeur triste, idées suicidaires; elle reçoit alors le diagnostic d'hystérie. Celui-ci sera relayé quelques années plus tard par ceux de personnalité *borderline* puis de psychose. Elle a arrêté la consommation de cocaïne depuis l'âge de 26 ans.

Quelques jours après son arrivée au Centre, elle nous révèle voir souvent, depuis des années, et parfois plusieurs fois par jour, une scène terrifiante: «Je vois des hommes habillés en blanc qui m'invitent, voire m'ordonnent, de rentrer dans un cercueil. Et c'est réel! Je m'approche et les touche, et ils sont bien là! Ce n'est pas une vision.» Le phénomène se produit depuis sept ans, toujours identique. Elle résiste à suivre l'injonction: «C'est à moi de décider, mais parfois je ne peux pas m'empêcher de les suivre, c'est plus fort que moi.» Suite à cela, elle se retrouve parfois couchée par terre, «après les avoir suivis» ou «après être rentrée dans le cercueil». L'horreur éprouvée dans ces scènes fait qu'elle se procure un couteau pour se défendre des «visiteurs».

D'autres hallucinations, moins fréquentes, se présentent autour de cet appel à la mort, dans la lignée du dédoublement: elle se voit elle-même pendue, ou alors tenant un pistolet contre sa tête (quand elle rit, précise-t-elle). Un autre scénario hallucinatoire avait précédé celui des hommes en blanc: auparavant, c'étaient des nazis qui la poursuivaient pour la tuer.

Dans un entretien où elle se montre angoissée, car elle vient de voir les «visiteurs», elle ajoute que ce sentiment survient aussi à cause des souvenirs qui accompagnent l'hallucination, et persistent après que la fin de celle-ci. Il s'agit d'images de violence et d'abus sexuel, qu'elle situe entre six et douze ans, de la part de son père. Il lui est difficile d'en parler, car de mettre cela en paroles, elle risque en ce moment même de «le revivre». Elle nous apporte néanmoins un exemple de la violence dont elle aurait été l'objet: «Quand je refusais de faire ce que mon père voulait, il m'enfermait à clé dans le cellier en dessous de l'escalier.» Aucune liaison ne semble possible entre «le cellier» et le cercueil où elle est invitée à rentrer, et l'interprétation dans ce sens n'a aucun écho. Ce qui reflète – nous aurons tout à l'heure l'opportunité de nous y attarder un moment – le clivage radical entre ses hallucinations et les souvenirs rapportés, malgré leur étrange rapport en écho; et ce, même si d'autre part Paula les raconte dans une contiguïté discursive.

À la symptomatologie décrite s'ajoute le fait que Paula se sent incapable de reprendre son travail comme fleuriste car, ayant auparavant délivré des fleurs

à des services de pompes funèbres, elle dit ne plus pouvoir les tenir sans penser aux cadavres et aux enterrements.

Par ailleurs, elle n'arrête pas de nous dire à sa manière qu'elle se sent coupable face à ce passé avec le père : «Je ne pourrais pas en parler avec ma mère, je crains d'être jugée responsable et de perdre par là son affection...» D'autre part, elle n'arrive pas à «s'investir en quoi que ce soit, personnes ou activités». Pourquoi? Parce qu'elle pourrait «y trouver de la satisfaction».

Ce cas nous semble extrêmement riche, beaucoup plus par le nombre de questions qu'il soulève que par sa capacité d'offrir un appui à l'une ou l'autre théorie. Certes, il présente des difficultés de diagnostic – sur lesquelles nous n'allons pas nous pencher, étant donné les limites de cet article –, mais aussi Paula fait preuve d'une tension entre deux registres qu'il conviendrait, à nos yeux, de maintenir un moment, dans le but de faire travailler certaines contradictions et ambiguïtés au niveau théorique.

Quel rapport entre les événements historiques rapportés et la scène hallucinatoire si prégnante? L'hallucination présente-t-elle une *transposition* de la scène de séduction mortifère? Avons-nous affaire à une «hallucination chronique», ou devrait-on y reconnaître des traits d'activité fantasmatique représentés *sur la scène hallucinatoire*? Cet événement infantile extrêmement violent serait-il à l'origine de la psychose avérée dans les phénomènes hallucinatoires? Ou alors faudrait-il aller rechercher une «frustration» encore plus archaïque, à situer dans la relation première à la mère, par exemple, seule capable de rendre compte de cette «perte de réalité»? Cela n'est pas invraisemblable, il faut le reconnaître; on pourrait dire que la mère «brille par son absence» dans le discours de Paula⁸. Au lieu de nous laisser prendre dans le vertige des origines de plus en plus lointaines, nous préférons néanmoins garder la tension posée par la clinique elle-même, et remettre en question le statut du concept de *Versagung*. Pour cela, nous allons donc faire un petit bout de chemin avec Freud, comme nous l'avons annoncé.

La *Versagung* et l'introversion de la libido

Dans *Sur les types d'entrée dans la névrose*⁹, Freud cerne la question de la frustration suivant un exposé qui se soutient d'un curieux paradoxe: s'il s'agit de divers *types* d'entrée dans la névrose, ceux-ci sont en effet aisément réductibles à l'unité, à une «situation psychique déterminée»: la «stase de la libido». Il existe différentes voies menant à une telle stase contre laquelle le moi, avec les moyens dont il dispose, aurait à se défendre. La première correspond au cas de l'individu qui est en bonne santé aussi longtemps que «son besoin impérieux d'amour» est satisfait par un «objet réel du monde extérieur», et tombe malade quand cet objet lui est retiré. Il s'agit d'une «frustration réelle de

8. Bien sûr, sur le plan du réel, la mère de Paula est bien présente, peut être «trop» présente.

9. Freud, (S.), «Sur les types d'entrée dans la névrose» (1912), in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, P.U.F., 1973, pp. 175-182.

la satisfaction» (*reale Versagung der Befriedigung*) qui met en jeu des facteurs dispositionnels, jusque alors inactifs, menant à la maladie. Ce type révèle la force du «monde extérieur» dans l'étiologie de la névrose: «Ici le bonheur coïncide avec la santé, le malheur avec la névrose.»¹⁰

L'abstinence est donc la condition préliminaire au déclenchement de la maladie. Le fait que la frustration puisse avoir des effets aussi dévastateurs est dû à un facteur économique: elle endigue la libido, ce qui mène à trois destins possibles. Le premier consiste à agir de manière à forcer le «monde extérieur» à concéder une satisfaction *réelle* à la libido. Le deuxième est celui de la sublimation, qui implique un renoncement à la satisfaction libidinale, et le remplacement de son but érotique par des buts non érotiques (également *réels*) qui échapperaient à la frustration. Le troisième est l'*introversion* de la libido, qui amène à la régression sur l'activité *fantasmatique* et à l'instauration du conflit qui caractérise le destin névrotique, avec formation de symptômes comme satisfaction substitutive. La régression ne peut se produire que si l'individu présente une fixation dans une étape du développement de la libido, ce qui est doublement déterminé par la constitution sexuelle innée et les «actions du monde extérieur» survenues dans la première enfance. Il vaut la peine de suivre à la lettre la caractérisation de l'introversion par Freud.

«Elle [la libido] se détourne de la réalité qui a perdu sa valeur de par la frustration [*Versagung*] obstinée qu'elle oppose à l'individu, elle se tourne vers la vie fantasmatique, au sein de laquelle elle se crée des nouvelles formations de désir et ranime les formations de désir plus anciennes, oubliées. Par suite de la relation intime entre l'activité fantasmatique et le matériel infantile, refoulé et devenu inconscient qu'on trouve en chaque individu, grâce à la situation d'exception qui est accordée à la vie fantasmatique eu égard à l'épreuve de réalité, la libido peut maintenant rétrograder plus loin, trouver, sur la voie de la régression, des chemins infantiles et tendre vers des buts qui leur correspondent. Lorsque ces tendances, qui sont inconciliables avec l'état actuel de l'individualité, ont acquis suffisamment d'intensité, un conflit est inévitable entre elles et l'autre partie de la personnalité qui est restée en relation avec la réalité. Ce conflit est résolu par des formations de symptômes et débouche sur une maladie manifeste. *Le fait que l'ensemble du processus est parti de la frustration réelle trouve son reflet dans ce résultat que les symptômes qui permettent de retrouver le sol de la réalité représentent des satisfactions substitutives.*»¹¹

Le «détournement de la réalité» (*die Abwendung von der Realität*) correspond donc à une des voies qui permettent d'échapper à la frustration, celle de l'évasion régressive vers des modes de satisfaction antérieurs, pour lesquels il n'est pas question de se confronter à «l'épreuve de réalité». Ce qui se détourne de la réalité, c'est la libido. Freud nous livre ici, dans toutes ses étapes, le modèle complet de détournement de la réalité qui est celui de l'introversion. Le premier temps de la névrose correspondrait au *détournement de la libido* par rap-

10. *Ibid.*, p. 175.

11. *Ibid.*, p. 176-177. *Gesammelte Werke*, VIII, p. 323-324. Nous soulignons.

port à une réalité qui n'est plus satisfaisante et impose la *frustration* à l'individu. Le deuxième temps correspondrait à un bouillonnement de la libido dans le domaine du fantasme, d'où la poussée régressive repart avec une force redoublée vers des objets et des modes de satisfaction infantiles. Le troisième temps serait celui du conflit entre ces tendances infantiles et le moi. Ce conflit débouche sur une formation de compromis, le symptôme. Le fait que celui-ci soit une satisfaction substitutive corrobore, pour Freud, l'hypothèse de la frustration comme point de départ. C'est le désir qui meut l'homme, la propension à la névrose étant donc *ipso facto* attribuée à la recherche de satisfaction. Mais comment les symptômes permettraient-ils au névrosé de «retrouver le sol de la réalité» ?

Avant d'essayer de répondre à cette question, revenons aux autres types de cause de maladie¹². Dans le deuxième, l'accent est mis sur les difficultés qu'éprouve l'individu à s'adapter à la «réalité», à remplir «l'exigence de la réalité». L'individu échoue en raison de fixations de la libido à des modes de satisfaction anciens. C'est donc son conservatisme, son incapacité d'échanger son objet de satisfaction contre d'autres plus conformes aux exigences de la réalité, qui l'amène à la névrose. Le conflit est d'emblée présent entre *fixation* et *exigences de la réalité*, plurielles et variables en fonction des modifications de la vie. Elles sont éminemment culturelles, et Freud cite des exemples assez clairs, comme celui d'un jeune homme qui a toujours satisfait sa libido à travers des fantasmes débouchant sur la masturbation, et qui maintenant pourrait remplacer ce régime par «un choix d'objet réel»; une femme qui veut abandonner ses tendances polygamiques et ses fantasmes de prostitution pour se consacrer à son seul mari... De fait, le rôle de la vie fantasmatique est ici très important. «Une certaine mesure d'introversivité de la libido était généralement déjà présente», par la prédominance de la satisfaction dans le domaine du monde fantasmatique; une partie de la régression est donc économisée dans le processus. La modification que visent ces individus, et qu'ils ne réussissent pas à accomplir, a «régulièrement valeur d'un progrès dans le sens de la vie réelle»; néanmoins, cela ne coïncide pas forcément avec une aspiration de valeur éthique supérieure: «les hommes tombent aussi souvent malades lorsqu'ils se débarrassent d'un idéal que lorsqu'ils veulent l'atteindre». Le conflit se place donc, dans ce deuxième type, entre l'idéal et un moi régressif, ou mieux, dans *l'écart* entre les deux. Finalement, dans ce conflit, aussi bien la satisfaction à laquelle l'individu était accoutumé que celle qu'il voulait at-

12. En fait, le terme *Erkrankungsveranlassung* peut être interprété aussi bien comme tendance active inconsciente poussant à tomber malade que comme cause externe de maladie. Or l'argumentation proposée dans cet article nous paraît viser clairement les facteurs étiologiques de la névrose, et faire beaucoup plus que se limiter aux facteurs déclenchants. Il est cependant intéressant que le terme allemand *Veranlassung* signifie: déterminer quelqu'un, porter, engager; cause sujet instigation, initiative, motif; donner l'ordre de faire quelque chose ou agir sur l'ordre de, par l'impulsion de, voir même 'je me vois obligé et contraint de', ce qui rejoint notre lecture de la *Versagung* comme ce qui pousse à la maladie, envisagée comme accomplissement de souhait.

teindre sont inhibées, de sorte que s'installe une *Libidostauung* (stase de la libido).¹³

Tous les facteurs répertoriés, précise Freud, restent inoffensifs tant qu'ils ne portent pas sur une certaine quantité de libido capable de produire un certain taux de stase. Plus exactement, ce n'est pas la quantité de libido en soi qui serait déterminante, mais la quantité relative de celle-ci par rapport à la capacité du moi à la maîtriser. De plus, la distinction entre tous ces types n'a qu'une valeur schématique car dans la clinique ils ne se présentent jamais à l'état isolé. Cette schématisation a plutôt pour but de *dépasser une opposition stérile entre facteurs externes et internes* dans l'étiologie de la maladie, au profit de la caractérisation d'une situation psychique particulière. Ainsi, les deux types sont facilement, selon Freud, ramenés à une unité, car le premier cas, celui de la frustration, implique aussi une «incapacité de s'adapter à la réalité», précisément celle qui *refuse* la satisfaction. Le second type représente un cas particulier de frustration: la satisfaction refusée par la réalité n'est pas quelconque, c'est justement la seule possible pour l'individu. En ce cas, «la frustration ne provient pas directement du monde extérieur mais, au niveau primaire, de certaines tendances du moi; néanmoins, la frustration demeure le facteur général et le plus inclusif»¹⁴. La frustration se double donc d'une incapacité d'ajustement de la libido aux modes et objets de satisfaction possibles (ou «réels»), due à sa fixation dans des phases primaires du développement, à côté de la perte de l'objet de satisfaction imposée par la «réalité».

La *Versagung*, point nodal du modèle de la névrose

La «frustration», intimement liée à la notion de «stase de la libido» dans l'article de 1912, est ainsi fonction d'une série de termes complémentaires: augmentation de libido; perte de l'objet de satisfaction imposée par la «réalité»; incapacité «d'adaptation» liée à la fixation à des modes et objets de satisfaction primitifs. Elle va de pair avec l'introversion, menant à celle-ci dans le premier type; dans le deuxième type, au contraire, la frustration est dans une certaine mesure provoquée par l'introversion, qui était déjà présente en fonction de la fixation de la libido. En tout cas, le binôme frustration-introversion détermine une stase de la libido qui rouvre les voies de la régression. Leurs opposés, les facteurs de santé, sont la flexibilité de la libido, sa possibilité de modifier le but en fonction des exigences de la réalité, et la capacité du moi à renoncer à la satisfaction et à sublimer la libido. Le conflit est doublement présent: entre la fixation à des tendances infantiles et l'effort de s'adapter à un idéal, dans le cas où la fixation est le facteur prédominant; entre les tendances régressives aux-

13. Cf. *ibid.*, pp. 178-179. Freud y ajoute encore deux types de cause de maladie, celui de l'*inhibition du développement*, qui est une exagération du deuxième, et celui de l'*augmentation de la quantité de libido*, purement économique et déterminé par des processus biologiques.

14. *Ibid.*.

quelles est ramenée la libido via l'introversion et le moi, dans le cas où est soulignée la frustration imposée par le monde extérieur.

La «réalité» et ses exigences apparaît ainsi comme le terme opposé au désir (infantile, aussi bien en ce qui concerne son mode d'activité – la quête de satisfaction directe et immédiate – qu'en ce qui concerne ses objets). Dans ce schéma, cette dualité conceptuelle se superpose au conflit entre le moi et la libido qui caractérise la névrose. Le pivot d'un tel scénario conflictuel est la non-satisfaction. Seule l'impossibilité de satisfaction met en jeu ces forces opposées. La *Versagung* est donc au fondement même de ce conflit. Beaucoup plus qu'une description phénoménologique des événements du «monde réel» qui atteindraient l'individu, elle correspond au point nodal du modèle de la névrose¹⁵. Freud dépasse ainsi effectivement, par ces conceptions, la traditionnelle (et «stérile») polémique entre les facteurs externes et internes dans l'étiologie des névroses qu'il se propose d'abandonner.¹⁶

L'éparpillement de frustrations exposé dans l'article de 1912 indique que la réalité qui *frustre* et *exige* ne saurait être simplement identifiée à la «réalité concrète», mais se rapporte à la manière même dont le moi se constitue. Dans ce contexte, nous comprenons la «non-satisfaction» comme rupture, coupure structurante qui inaugure – non pas à un certain moment d'un continuum génétique, mais bien à un moment logique – une antithèse au mouvement de la pulsion vers la satisfaction. Au niveau du fonctionnement dialectique du moi, cela se reflète dans les exigences que celui-ci ne cessera, à la fois, de poser et de subir lui-même, dans une tentative perpétuelle de maîtrise et de satisfaction des pulsions. Le dépassement de la question des facteurs internes et externes sera effectivement atteint dans *Pour introduire le narcissisme*, par la caractérisation du moi comme ayant une double source, interne et externe à la fois: interne en tant que réservoir des pulsions, marionnette du désir, et en tant que représentant de la «réalité» (possible source de non-satisfaction) devant – et donc, dans une certaine mesure, *contre* – les revendications pulsionnelles; externe car résultant des identifications à des objets.

Nous pouvons à présent revenir à la question que nous avons laissée ouverte, celle de la relation entre le symptôme et la «réalité». Le détournement de la réalité de la part de la libido est corrélatif de l'introversion, suite à la frustration imposée par le «monde extérieur». Le chemin régressif que suit la libido à partir de ce détournement est placé sous le signe d'une sorte de «non-réalité» aboutissant aux tendances infantiles, auxquelles s'opposera la «partie de la personnalité qui est restée en relation avec la réalité». La relation à la réalité est donc opposée à la régression dans l'infantile; cette dualité recouvre le conflit entre le moi et la libido qui caractérise la névrose. Le symptôme, en tant que compromis entre deux tendances – celle, régressive, hors réalité, c'est-à-dire

15. Et de la santé, puisqu'il n'existe pas de "différence entre les conditions de la santé et celles de la névrose: les individus en bonne santé ont à se mesurer avec les mêmes tâches de maîtrise de la libido, la différence étant qu'ils y parviennent mieux". *Ibid.*, p. 181.

16. Cf. *ibid.*, p. 182.

de satisfaction infantile qui élude la frustration, et celle, moïque, qui prend en compte la réalité – permettrait donc au névrosé de «trouver le sol de la réalité», selon Freud. Fait-il, avec cette expression, allusion à ses conceptions sur la psychose et le délire?

La *Versagung*, point nodal du modèle de la névrose... et de la psychose?

Il ne faut pas oublier que l'analyse du Cas Schreber¹⁷ prend place peu avant l'écriture de *Sur les types d'entrée dans la névrose*. Dans ce texte remarquable, le délire de fin du monde du *Senatzpräsident* est interprété par Freud comme projection de la «catastrophe interne» due au retrait de l'investissement du monde extérieur, dans une anticipation de la notion de narcissisme secondaire introduite en 1914. Le délire y est considéré comme une tentative de reconstruction, de réinvestissement des objets. Freud nous propose donc une explication du délire comme «réparateur», compatible avec l'affirmation selon laquelle le symptôme permettrait de retrouver le sol de la réalité – fonction qui sera d'ailleurs maintenue dans des écrits postérieurs. Le délire, dans l'analyse des *Mémoires d'un névropathe*¹⁸, fait figure de symptôme, étant donc comme tel susceptible d'interprétation. Freud retrouve dès lors, chez Schreber, le fantasme signant l'entrée de la maladie, dans le plus pur style de l'introversion, à savoir cette rêverie «qu'il serait beau d'être une femme...». De fait, ce cas permet à Freud de corroborer l'importance du facteur sexuel et du complexe d'Oedipe dans la psychose, analogiquement à la théorie de l'étiologie des névroses. C'est en l'occurrence la libido homosexuelle qui joue ici un rôle central.

La projection occupe aussi une place importante dans ce texte, témoignant de la préoccupation de Freud à trouver des mécanismes de défense propres à la psychose, préoccupation qui traverse, bien que parfois seulement en filigrane, toute son œuvre. Le symptôme-délire permet au malade de communier à nouveau avec le «monde des objets», en leur prêtant des significations originales conformes à l'élaboration délirante. La persécution résulte de la projection de l'importance émotionnelle qu'a une personne ou un substitut de celle-ci dans la vie de l'individu. Il se produit un conflit entre le moi et les tendances régressives, dont celles-ci sortent dans une certaine mesure victorieuses, tandis que le moi est dédommagé par la mégalomanie, – bien que Freud se hâte d'affirmer que celle-ci n'est pas secondaire à la persécution, contrairement aux affirmations de la psychiatrie de son temps. Finalement, le fantasme d'être une femme doit être, selon Freud, rapporté à une «frustration», à une «privation dans la vie réelle» qui peut être retrouvée dans l'incapacité du

17. Freud (S.), «Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (dementia paranoïdes)» (1911), in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1984, pp. 263-324.

18. Schreber (D.-P.), *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975, (Le champ freudien).

Président à avoir un enfant «vers lequel eût pu s'épancher sa tendresse homosexuelle insatisfaite». ¹⁹

Nous assistons ainsi, dans ce texte, à une tentative de transposition sur le terrain de la psychose du modèle de l'introversion liée à la *Versagung*. Dans *Pour introduire le narcissisme*, par contre, Freud rectifiera cette visée en tranchant entre névrose et psychose: c'est dans le seul cas de la première qu'il serait légitime de parler d'introversion de la libido, étant donné que les psychotiques mettraient en place un véritable «détournement de leur intérêt du monde extérieur» corrélatif du retrait de la libido vers le moi qui instaure un état de narcissisme secondaire. ²⁰

La *Versagung* et le moi

Freud reprend ses considérations de 1912 concernant la frustration dans *Quelques types de caractère dégagés par le travail psychanalytique* ²¹. Il y est question de quelques «traits de caractère» qui, dans la cure, se révèlent résister au travail analytique. Freud soulève le cas de «ceux qui échouent du fait du succès»: contrediraient-ils la thèse selon laquelle l'homme sort malade de la *Versagung*? Cette contradiction peut être levée, affirme-t-il, si l'on distingue frustration *externe* et frustration *interne*. La première est déterminée par la disparition, dans la réalité, de l'objet de satisfaction. La frustration interne, par contre, provient du moi et interdit à la libido, suite à la frustration externe, de s'emparer d'autres objets en vue de se satisfaire. La frustration externe est donc en soi sans effet tant qu'une frustration interne ne vient s'y ajouter. De leur association, naît la possibilité d'entrée dans la névrose.

La frustration interne est ainsi une forme d'inhibition du moi au mouvement de la libido, mouvement qui en soi ne se laisserait pas bloquer par la perte de l'objet de satisfaction, cherchant en toute hâte à s'en trouver un substitut. Elle a donc le rôle dévolu dans le texte de 1912 à la fixation de la libido, cause prédisposante qui se situe dans l'histoire du développement de celle-ci, et qui aurait comme conséquence l'impossibilité de changement de buts et d'objets de satisfaction. Ici, néanmoins, c'est le moi qui effectue l'interdiction de changement d'objet. Dans le cas de l'entrée dans la maladie suite au succès, la frustration interne agit seule, rendant impossible la satisfaction dont les voies se trouvent subitement ouvertes. C'est précisément la levée de la frustration externe, le «succès», qui rend tangible l'accomplissement du désir, qui réveille les défenses du moi et mène à la maladie. Aussi longtemps que l'accomplissement du désir ne se produit que dans la vie fantasmatique et semble loin de se

19. Cf. *Ibid.*, p. 303.

20. Cf. Freud (S.), «Pour introduire le narcissisme» (1914), in *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F., 1969, p. 82-83.

21. Freud (S.), «Quelques types de caractère dégagés par le travail psychanalytique» (1916), in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 105-136.

réaliser, le moi est capable de le tolérer. Quand il menace effectivement de devenir réalité, le moi commence à s'en défendre. Ce sont donc les *forces de la conscience morale* qui interdisent à l'individu de jouir de la satisfaction longtemps souhaitée et désormais accessible. Cet abord de la *Versagung* s'étayant sur la théorie du narcissisme nous éloigne de plus en plus de la simple idée d'une perte «réelle» de l'objet imposée par une réalité contraignante et opposée au mouvement du désir, au profit d'une situation complexe où l'interdiction de se satisfaire est inhérente à l'individu, et son monde, composé d'une constellation de possibles et d'impossibles.

La «réalité» de l'idéal du moi

La conception de l'idéal du moi présentée dans *Pour introduire le narcissisme* a, effectivement, replacé la question de la «réalité» à l'intérieur du moi. L'idéal du moi incarne les valeurs de la culture, intériorisées par identification; c'est de lui que vient donc la frustration interne sans laquelle un refus de satisfaction par le monde extérieur demeure sans effet. L'idéal du moi est «imposé de l'extérieur»²². Ainsi, le retrait de la libido par rapport aux objets, tel que Freud le conçoit dans la psychose, ne représente plus une révolte contre une «réalité» insatisfaisante, mais correspond bien à une problématique moïque.

Quels rapports existeraient entre le «retrait de la libido» élaboré en 1914 et le détournement de la réalité imputé à celle-ci dans *Sur les types d'entrée dans la névrose*? Dans l'explication de la psychose, le retrait occupe une place analogue à celle de l'introversion induite par la stase de la libido rapportée à la *Versagung* dans le texte de 1912. En effet, Freud postulera à la base de la paranoïa une stase de la libido *dans le moi* équivalente à la stase de la libido d'objet qui se manifesterait, se situant cette fois effectivement dans le *déclenchement* de la névrose hystérique ou de contrainte, comme «névrose actuelle»²³. Ce n'est pas, néanmoins, une *Versagung* qui serait responsable d'une telle stase de la libido dans le moi, mais une modification du moi (*Ichveränderung*), que Freud exemplifie par la maladie organique et le rêve.

Dans la maladie, l'atteinte des organes, du corps, fait augmenter l'investissement du moi et entraîne un désinvestissement temporaire des objets, rétabli suite à la guérison. Le malade cesse d'aimer, «son âme se resserre au trou étroit de la molaire», nous dit W. Busch à propos de la rage de dents du poète²⁴. Tout se passe, pour ainsi dire, comme dans un système de vases communicants entre la libido qui demeure dans le moi et celle qui se dirige vers les objets: à une hausse du niveau de libido dans le moi répondrait une diminution de la libido d'objet. Ou alors, pour employer une autre image, une augmentation de l'investissement du moi agirait comme un aimant, attirant

22. Freud (S.), "Pour introduire le narcissisme" (1914), *op.cit.*, p. 104.

23. Cf. *Ibid.*, pp. 90-91.

24. *Ibid.*, p. 89.

vers le moi la libido placée ailleurs. De même, l'égoïsme du rêve tient au fait que l'état de sommeil représente un retrait narcissique de la libido vers l'envie de dormir. Le sommeil, aussi bien que la maladie, implique une modification du moi qui entraîne la redistribution de la libido.

L'hypocondrie, qui se manifesterait, dans l'entrée dans la psychose, suite à une telle modification du moi, serait le pendant psychotique de l'angoisse névrotique. Le délire de grandeur viserait à élaborer la première, tandis que l'introversion aurait un rôle semblable par rapport à la deuxième. Dans la psychose, ce n'est qu'après l'échec de la mégalomanie qu'est mis en place le délire, tentative de réinvestissement des objets, mais à un autre niveau que celui de l'investissement initial. La modification du moi est imputée par Freud, à défaut d'une atteinte physique des organes, à une augmentation de l'*érogénéité* de ceux-ci, explication d'allure biologique qui fait clairement écho au facteur quantitatif de la libido placé à la base du schéma de 1912.

Si l'*Ichveränderung* évacuée, comme nous l'avons indiqué, la notion de frustration dans l'article de 1914, notre auteur ne manque pas, paradoxalement, de se référer à la *Versagung*, qui persiste à la base de l'explication de la mobilité de la libido capable de mener, en l'occurrence, à la pathologie. Ainsi la libido, affirme-t-il, «devenue libre par frustration», a des destins différents dans la névrose et la psychose, selon qu'elle subsiste attachée aux objets dans le fantasme, ou qu'elle se retire sur le moi.²⁵

À cette reprise, fidèle au texte de 1912, de la «frustration» comme fond commun à toute pathologie, fait contrepoids la caractérisation aussi prometteuse qu'énigmatique d'une *Versagung* propre à la paranoïa qui clôt *Pour introduire le narcissisme*:

«L'insatisfaction [*Unbefriedigung*] qui résulte du non-accomplissement [*Nichterfüllung*] de cet idéal [du moi], libère de la libido homosexuelle, qui se transforme en conscience de culpabilité (angoisse sociale). ... On comprend mieux ainsi pourquoi la paranoïa est souvent causée par une atteinte du moi, par une frustration [*Versagung*] de la satisfaction dans le domaine de l'idéal du moi; on comprend mieux la conjonction de la formation d'idéal [*Idealbildung*] et de la sublimation dans l'idéal du moi, la rétrogradation [*Rückbildung*] des sublimations et l'éventuel remaniement [*Umbildung*] des idéaux dans les affections paraphréniques.»²⁶

Cette évocation incidente d'une *Versagung* «dans le domaine de l'idéal du moi» comme étant caractéristique de la paranoïa ne manque pas de poser problème. Elle contraste avec le chemin freudien que nous avons suivi: à partir de l'écart conflictuel entre les possibilités de satisfaction dont le moi dispose et ce que lui édicte son idéal, ce chemin souligne justement, par la notion de *Versagung*, l'incapacité du moi à accomplir cet idéal du fait de sa liaison persistante à la pulsion dont le caractère impératif extrême résiste à ses visées

25. *Ibid.*, p. 92.

26. *Ibid.*, p. 105. *Gesammelte Werke*, X, p. 169-170.

«adaptatives». La notion de «frustration interne» viendra, en 1916, cristalliser cette idée en explicitant que c'est le moi, suivant les injonctions de son idéal, qui se refuse, en dernière instance, le commerce avec l'objet en mesure d'apporter la satisfaction pulsionnelle tant recherchée. Si l'opposition active exercée par le moi à l'encontre des visées de la pulsion vient satisfaire les exigences posées par son idéal, cette situation simple se complexifie par le fait que la *contra-diction* puisse retomber, comme nous suggère ce dernier passage, au niveau même de ce dernier, dans son inexorable *travail du négatif*²⁷, déclenchant une démolition et une altération de la formation (*Bildung*) qui soutenait la «simplicité» de ce fonctionnement.

Cette incidence de la *Versagung* dans le domaine de l'idéal du moi, spécifique de la psychose, renverrait-elle à une décomposition de l'idéalisation-sublimation constructive du moi? Une telle interprétation rejoint les élaborations de Freud dans une lettre de 1899 à Fliess, formulées en termes d'*auto-érotisme* et *allo-érotisme*, anticipant le concept de «relation d'objet»:

«L'hystérie (...) comme sa variété la névrose obsessionnelle, est allo-érotique et se manifeste principalement par une identification à une personne aimée. La paranoïa redéfait les identifications, rétablit les personnes que l'on a aimées dans l'enfance (...) et scinde le Moi en plusieurs personnes étrangères. Voilà pourquoi j'ai été amené à considérer la paranoïa comme la poussée d'un courant auto-érotique, comme un retour à la situation de jadis.»²⁸

La place accordée par Freud à la libido homosexuelle dans la psychose, par ailleurs, semble venir souligner «l'extériorité» de l'idéal du moi, l'altérité inhérente à sa structuration. Freud démontre, dans son introduction du narcissisme, la portée de cette influence identificatoire dans le délire d'observation, qui représente l'idéal du moi sous une forme régressive. L'*instance de censure* viendrait à l'individu sous la forme de voix qui lui parlent à la troisième personne, la régression révélant donc leurs origines. L'individu s'indigne contre ces voix, cette «foule laissée indéterminée»:

«Quant à la rébellion contre cette instance de censure, elle provient de ce fait, conforme au caractère fondamental de la maladie, que la personne *veut se dégager de toutes ces influences, à commencer par celle des parents, et qu'elle en retire sa libido homosexuelle.*»²⁹

C'est l'inexorable «frustration» qui pose un moi, celui-ci ayant à *imposer* à jamais un barrage à la satisfaction pulsionnelle. La *Versagung* est, ainsi, caractéristique du *principe de réalité*, son équivalent originnaire étant l'expérience de non-satisfaction mythique qui marque le passage du principe de plaisir au principe de réalité, du rythme oscillant besoin/détente, à une quête incessante

27. Nous empruntons cette expression à André Green qui en fait l'intitulé d'un livre que nous ne pouvons commenter davantage, étant donné les limites de cet article: GREEN (A.), *Le travail du négatif*, Paris, Minuit, 1993.

28. Lettre à Fliess du 9 décembre 1899, in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1986, p. 270.

29. Freud (S.), «Pour introduire le narcissisme», *op. cit.*, p. 100. Nous soulignons les dernières propositions.

de satisfaction impossible. Il s'agirait, en d'autres termes, de la substitution du besoin au désir. Au-delà d'une simple visée adaptative, la *Versagung* reprise dans une dimension étiologique représente toutefois une coupure de la chaîne de satisfaction «différée et atténuée», sublimatoire. Elle est, dans cette perspective, essentiellement désorganisatrice, ce qui est élaboré au niveau économique en des termes de stase pressante de la libido pouvant mener, à défaut d'une capacité de maîtrise et d'élaboration par le moi, à la pathologie.

Avec l'introduction du narcissisme, la «formation d'idéal» essentiellement identificatoire est articulée à la sublimation qui repose sur le renoncement. Ainsi, l'idéal du moi prend le devant de la scène non seulement en tant que ses commandements induisent le moi à exercer une objection à la pulsion, mais aussi, dans le cadre de la psychose, en tant qu'il permet de cerner cette désorganisation à l'œuvre dans le moi comme déstructuration et remaniement délirant des identifications constitutives³⁰, à la différence de la névrose où c'est l'activité de production de fantasmes et sa prévalence dans l'*introversion* qui pourra ordonner, *métaboliser* une telle désorganisation.

Dans cet ordre d'idées, une «réalité» anti-plaisir, l'obstacle à la satisfaction imputé à des événements adverses ou mortifiants, pourrait être comprise comme un fantasme, une tentative d'élaboration essentiellement projective du chaos pulsionnel. Comme nous indique Racamier: «ce que nous savons tous est que l'opposition entre le monde d'un narcissisme béat et le monde d'une réalité vide ou blessante ne répond pas à plus qu'un fantasme»³¹. Reste à rechercher si un tel fantasme se retrouverait chez le psychotique, ou plus précisément serait transposé dans l'autre niveau de sa tentative délirante de restructuration, ou s'il s'agit d'un fantasme au sens strict, et donc purement névrotique. L'abord de la psychose paraît, en tout cas, venir faire résistance à ce qu'un tel fantasme soutienne une théorisation de la réalité de l'homme.

C'est sur ce point que le cas de Paula nous semble instructif. Ses hallucinations sont irréductibles à une explication en termes d'une réalité blessante située dans son histoire, malgré le fait que, par ailleurs, son discours témoigne d'un versant qui représente bien une tentative de métabolisation fantasmatique sous le mode de la violence subie de «l'extérieur». Tout se passe comme si le fonctionnement psychotique repéré notamment dans les hallucinations était radicalement *dissocié* des essais de construction fantasmatique qui vont jusqu'à amorcer une problématique de la culpabilité. Certes, ses appréhensions à l'égard de sa mère semblent la situer dans un scénario œdipien: pourquoi se

30. Ce qui peut être rapproché de la notion de «conflit identificatoire» qui détermine une potentialité psychotique, élaborée par Piera Aulagnier. Selon cet auteur, dans le compromis identificatoire psychotique, la «fonction tenue par l'allié extérieur n'a pu être intériorisée», cet allié se transformant en une sorte de «colonisateur» tout-puissant. Ainsi, la défense privilégiée dans toute psychose consisterait en une «idéalisations massive du pouvoir d'un autre». Aulagnier (P.), *Un interprète en quête de sens*, Paris, Payot, 1991, pp. 419-420.

31. Racamier (P. C.), «Propos sur la réalité dans la théorie psychanalytique», in *Revue Française de Psychanalyse*, 1962, n° 6, pp. 676-714. La citation se trouve à la page 695.

sentirait-elle coupable face à celle-ci si les abus de la part du père ne venaient pas rejoindre en quelque manière son propre désir à elle? Son «désinvestissement» actuel, dû au fait qu'elle risquerait de «trouver de la satisfaction», ne témoigne-t-il pas d'une dynamique de *contra-diction au mouvement de la pulsion*?

Mais les hallucinations demeurent totalement étrangères à ce mouvement «historisant» organisé par l'idéal du moi. Le parallélisme entre les deux, qui s'impose à l'observateur, tient en fait à une ressemblance au niveau du contenu de ces manifestations. L'analyste est tenté alors de les articuler, mais c'est justement cette articulation que Paula ne peut pas opérer, ce qui est signalé par l'échec de toute interprétation dans ce sens. Cet échec ne s'inscrit donc pas dans le registre de la résistance, mais dans une impossibilité radicale qui paraît, justement, caractériser ce qui éloigne son fonctionnement psychique de la configuration névrotique.

Ce cas illustre ainsi le parcours théorique que nous avons accompli jusqu'à présent, qui montre l'insuccès freudien à faire rentrer la psychose dans le schéma explicatif de la névrose. Car, à expliquer la névrose par une *Versagung*, on dédouble au niveau de la théorie ce qui fait le fonctionnement même de celle-ci à partir des fonctions du moi, fonctionnement qui précisément échoue (*versagt*) dans la psychose, comme le montre Paula, laquelle n'arrive pas à construire un «fantasme de frustration», pour ainsi dire.

Cette impasse théorique nous oblige à chercher d'autres pistes. C'est d'ailleurs le mouvement que Freud lui-même se voit obligé de réaliser, quelques mois à peine après la rédaction de *Pour introduire le narcissisme*.

Le deuil de l'objet

*Deuil et mélancolie*³² peut nous aider à progresser dans notre réflexion, en clarifiant quelques questions concernant le détachement de la libido, à partir de la notion de perte de l'objet et de son élaboration. Voyons tout d'abord comment y est présentée la perte de l'objet dans le deuil, phénomène «normal» en comparaison duquel Freud nous livrera son modèle explicatif de la mélancolie.

«... L'examen de réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus, et édicte dès lors l'exigence de retirer toute libido de ses connexions avec cet objet. Là-contre s'élève une rébellion compréhensible, on peut observer d'une façon générale que l'homme n'abandonne pas volontiers une position libidinale, pas même alors qu'un substitut lui fait déjà signe. Cette rébellion peut être si intense qu'on en vienne à se détourner de la réalité, et à maintenir l'objet par une psychose de souhait hallucinatoire³³. Ce qui est normal, c'est que le respect de la réalité conserve la victoire. Mais la tâche assignée par la réalité ne

32. Freud (S.), «Deuil et mélancolie» (1915-1917), in *Œuvres Complètes*, vol. XIII, P.U.F., 1988, pp. 259-278.

33. Freud renvoie, sur ce point, à son article «Complément métapsychologique à la doctrine des rêves» (1915-1917), in *Œuvres Complètes*, vol. XIII, Paris, P.U.F., 1988, pp. 243-258.

peut être aussitôt accomplie. En fait, elle est exécutée en détail, avec une grande dépense de temps et d'énergie d'investissement, et pendant cela l'existence de l'objet perdu est continuée psychiquement. Chacun des souvenirs et des attentes, pris un à un, dans lesquels la libido était rattachée à l'objet, est mis en position, surinvesti, et sur chacun est effectué le détachement de la libido.»³⁴

La soustraction de l'objet imposée par la réalité doit être doublée d'un abandon de l'objet, abandon qui n'est accompli, paradoxalement, qu'à travers le surinvestissement des souvenirs et attentes liés à lui, et propres à la vie fantasmatique (*Phantasieleben*). *Le deuil se fait donc dans le domaine du fantasme, lieu propre de l'investissement des objets*. En cela, il se rapproche de *l'introversion* des névrosés, d'autant plus que le moi, durant le travail de deuil, se trouve inhibé, ne recouvrant sa liberté qu'après ce processus. De même que, dans la névrose, la «relation érotique aux personnes et choses»³⁵ est maintenue dans le domaine du fantasme, alors que la relation à la réalité est abandonnée, le processus de deuil grâce auquel «l'existence de l'objet perdu est continuée psychiquement» s'accompagne d'une «perte d'intérêt pour le monde extérieur». Pour la «psychose de souhait hallucinatoire», à la façon du rêve, il en va tout autrement: une rébellion très intense conduit à un détournement de la réalité corrélatif à la préservation de l'objet dans une sorte de rêve heureux. *Ce détournement de la réalité est donc opposé à l'élaboration fantasmatique de la perte d'objet, et vise un maintien de l'objet à tout prix.*

La rébellion mélancolique

Dans la mélancolie, l'identification à l'objet est ainsi une façon de le maintenir, et représente en ce sens une rébellion contre la perte de celui-ci; d'autre part, elle est essentiellement narcissique, étant même *l'investissement narcissique d'objet par excellence*. Elle reproduit ainsi la relation à l'objet dans le narcissisme primaire, qui serait celle de l'adhérence totale, d'une liaison sans rupture entre le moi et l'objet. Cet objet originaire serait celui que J. Laplanche nomme «objet-source», soit l'objet introjecté de la mélancolie, qui se trouverait à la source même de la pulsion³⁶. Voyons comment Freud se réfère, incidemment, à la «régression au narcissisme» telle qu'elle se produit dans la mélancolie, par rapport aux autres «affections narcissiques»:

«Un tel remplacement de l'amour d'objet par identification est un mécanisme important pour les affections narcissiques; K. Landauer a pu récemment le mettre à découvert dans le processus de guérison d'une schizophrénie. Il correspond naturellement à la *régression* allant d'un type de choix d'objet au narcissisme originel.»³⁷

34. Freud (S.), «Deuil et mélancolie», *op. cit.*, pp. 262-263.

35. Freud (S.), «Pour introduire le narcissisme», *op. cit.*, p. 82.

36. Cf. Laplanche (J.), *Problématiques IV - L'inconscient et le ça*, Paris, P.U.F., 1981, p. 30.

37. Freud (S.), «Deuil et mélancolie», *op. cit.*, p. 268. L'auteur souligne.

Si, dans la mélancolie, on peut qualifier l'identification de maligne, en ce sens qu'elle est responsable du tableau morbide, conduirait-elle, dans d'autres psychoses, à la guérison? Interrogeons l'article de Karl Landauer, membre de la Société psychanalytique de Vienne ayant participé intensément aux réunions de fin 1913 à juin 1914, article auquel Freud nous renvoie³⁸. Il s'agit d'un cas considéré comme une catatonie avec rémission spontanée, où l'identification occupe effectivement une place essentielle. L'auteur appelle Marie cette jeune femme dont la mère est morte pendant l'accouchement, et le père remarié à deux reprises, sa dernière femme étant beaucoup plus jeune que lui. Malheureux dans ce mariage, il trouve le moyen de ruiner la fortune de la famille par des placements hasardeux, suite à quoi il met fin à sa vie en se tirant une balle de revolver dans la tempe gauche, un soir à 11 heures. Marie, âgée alors de 17 ans, accourt immédiatement et, devant le corps de son père, prend le pistolet et fait à son tour le même geste suicidaire. Sa blessure ne sera pourtant pas fatale, et on la retrouvera quelques instants plus tard riant avec une expression figée, sautillant, chantonnant pour elle-même: «Il est mort! Il est mort! Onze heures!». La patiente est restée dans une maison de repos pendant huit semaines dans cet état qualifié de catatonique, la rigidité de son ricanement n'étant brisée de temps à autre que par l'intonation de sa cantilène: «Il est mort...». Au bout de cette période, une «guérison» se produit soudainement.

L'analyse entreprise par Landauer décèle une identification narcissique avec le père, qui aurait une valeur de défense en tant qu'elle permettrait à la patiente de se soustraire à l'irruption, lors de sa mort, de son conflit entre haine et amour vis-à-vis de lui. Nous y voyons donc bien ce que Freud appelle un «remplacement de l'amour d'objet par identification»; Landauer va même jusqu'à affirmer qu'«au lieu d'accomplir le deuil, ce qui serait chose d'amour, elle abandonne l'amour et reprend la forme de choix d'objet primitive caractéristique du narcissisme»³⁹. Il n'est pas inintéressant de noter que cet article avance – à partir d'un cas considéré comme psychotique, où la mort joue un rôle important – les élaborations de Freud dans *Deuil et mélancolie*.

Nous pouvons dire schématiquement, en retranchant l'analyse fort détaillée de ce cas aux couleurs hystériques et foisonnant de fantasmes pour nous en tenir à l'épisode «catatonique», que l'auteur y décèle deux types d'identification: d'une part, une identification narcissique au père mort⁴⁰, qui détermine la mise en scène de la mort, diagnostiquée comme catatonie, et d'autre part, une identification à la mère (à entendre comme la deuxième femme du père, qui a

38. Cf. *Les premiers psychanalystes. Minutes de la société psychanalytique de Vienne*, t. IV, Paris, Gallimard, 1983.

39. Landauer (K.), "Spontanheilung einer Katatonie" (Guérison spontanée d'une catatonie), in *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*, II, n° 5, sept. 1914, pp. 441-459. La citation se trouve à la p. 450, et nous effectuons la traduction.

40. Il faut mentionner, même s'il ne convient pas à la clarté de notre exposé de s'y s'attarder, que cette identification narcissique conjuguerait, conformément à la complexité inhérente à ce processus, les deux parents, puisque, comme le remarque toujours très finement Landauer, la mère était, elle aussi, morte. Cf. *ibid.*, p. 451.

élevé Marie) conçue comme «choix d'objet secondaire» qui mène à la guérison. Il s'agit en fait d'un choix d'objet homosexuel : Marie révèle que les huit semaines d'immobilité et de silence ont été en vérité remplies de fantasmes sexuels avec la mère, ce qui nous permet de réaffirmer le rôle fondamental de l'activité fantasmatique dans le travail du deuil. L'essentiel à retenir de cette analyse, au-delà de la question évidemment pertinente de la légitimité du diagnostic posé, c'est la fonction structurante accordée par Landauer à cette identification, dont la remise en fonction aurait, pour ainsi dire, permis à la jeune femme une «[ré]adaptation à la réalité»⁴¹. L'auteur situe le «déclat» qui aurait déterminé la guérison spontanée dans un événement particulier, une altercation avec une soignante «à l'allure masculine», à partir de laquelle la patiente aurait pu «être à nouveau une femme, la mère»⁴².

Le modèle de l'identification narcissique de la mélancolie ne contredit donc pas les élaborations antérieures sur la psychose en termes de déstructuration des idéaux. Il vient, bien au contraire, le nuancer, mettant en opposition deux types d'identification, dont le pivot, le passage de l'un à l'autre, serait marqué par la «perte de l'objet». Cela permet à Freud de cerner le mécanisme à l'œuvre dans la psychose, selon sa dimension défensive. Le retrait de la libido d'objet vers le moi répond à une *rébellion* contre la perte de l'objet, qui provoque une tentative d'élaboration narcissique au moyen de l'identification à l'objet perdu. Dans *Pour introduire le narcissisme*, par contre, le détournement psychotique de la réalité était reporté au reflux de la libido d'objet vers le moi, corrélatif à une modification de celui-ci, sans que soit soufflé mot de la question du conflit, ni de la défense, ni de la possible solution qu'est l'identification.

Ce dernier article nous semble donc placé dans une sorte d'hiatus entre les élaborations sur la *Versagung* et le modèle mélancolique de rébellion contre la perte d'objet. Ce que Freud préfère taire en 1914, il nous en parle à propos de la mélancolie, et d'une façon qui nous autorise l'extension à la psychose en général : il y voit une rébellion contre ce qu'on pourrait nommer «la réalité de la non-satisfaction», et qui entraîne le désinvestissement des objets corrélatif à un détournement de la réalité. Son paradigme extrême reste le rêve et le correspondant pathologique hypothétique de celui-ci, l'*amentia*. Les phénomènes propres à chaque tableau clinique de la psychose représentent des voies particulières à travers lesquelles est mis en place un rétablissement du mode «ancien» de rapport à l'objet, où celui-ci coïncidait avec le moi ; paradoxalement, les symptômes psychotiques représentent aussi des tentatives d'*élaboration* de la perte de l'objet. Loin de rétablir une situation narcissique «paradisique», ce processus est forcément accompagné d'une déstructuration du moi, éclatement douloureux des identifications qui structurent celui-ci.

À la base du retrait de la libido d'objet dans la mélancolie, Freud postule une «déception» infligée au moi par l'objet. Il est curieux qu'il ne fasse pas appel ici

41. *Ibid.*, p. 454.

42. *Ibid.*, p. 451.

à la notion de *Versagung*, mais prenne comme modèle la «perte de l'objet» dans le deuil, même s'il précise que la perte mélancolique est indéterminée et floue, de nature plus «idéelle»⁴³. Pour rendre compte de la violence de l'autopunition mélancolique, la perte de l'objet doit toutefois être accompagnée de la conception d'une ambivalence primordiale à l'égard de cet «objet». L'ambivalence soit serait «constitutionnelle (...), soit découle[rait] précisément des expériences vécues qui entraînent *la menace de la perte d'objet*»⁴⁴. Si l'écho de la castration ne pouvait évidemment pas manquer de retentir dans ce modèle – la violence contre cet «objet» pouvant être, après coup, attribuée à la menace restrictive –, la conception d'une ambivalence originelle agissante à ce niveau vient anticiper le concept de pulsion de mort. L'ambivalence souligne, dans la pseudo-relation primaire à l'objet, un caractère mortifère. Violence qui retombe sur le moi propre dans la mise en défaut de la perte de l'objet, mise en défaut qui représente un des modes pluriels «d'élaboration» de ce moment structural problématique par excellence. Ce serait le mode d'élaboration peut-être le plus radical, puisqu'il barre, dans un premier temps qui correspond au processus pathologique en soi, toute voie de métabolisation fantasmatique.

Conclusion et perspectives

Nous avons vu que la *Versagung* imposée par la «réalité», la disparition de l'objet de satisfaction, est relevée dans les écrits des années dix au niveau de *l'interdiction*. C'est le moi qui exerce une *contra-diction* active aux commandements de la pulsion, à partir des préceptes de l'idéal du moi menant au refoulement et à la sublimation. De ce remaniement théorique nous pouvons inférer deux positionnements conclusifs.

I – La *Versagung* ne peut être comprise dans le sens historisant d'événements qui viendraient faire barrage à l'accomplissement du désir, mais doit être, dans le cadre théorique d'avant l'introduction de la pulsion de mort, doublement attribuée au moi ; et ce dans la mesure où, d'une part, l'opposition au désir est fonction d'une de ses instances, l'idéal du moi, et, d'autre part, dans la mesure où le fonctionnement moiïque ne peut être conçu qu'à partir de l'établissement de cette limitation à la satisfaction pulsionnelle qui fonde le désir.

II – Si la *Versagung* est effectivement articulée par Freud à la «perte de réalité» et aux notions qui la précèdent, il n'y est jamais question d'expliquer cette dernière par une *frustration* extrêmement forte. Elles se trouvent certes articulées, la *Versagung* spécifiant même un des modèles de «perte de réalité» que Freud nous propose, mais cela s'inscrit dans la problématique de la perte de l'objet dans l'avènement du moi, et de ses vicissitudes plus ou moins pathologiques. Une telle synergie est due au fait que la *Versagung* se trouve à la base

43. Cf. Freud (S.), «Deuil et mélancolie», *op. cit.*, p. 263.

44. *Ibid.*, p. 276. Nous soulignons.

de *n'importe quelle* formation de l'inconscient, donc de toute pathologie, dans le cadre de la première théorie des pulsions, son opposition à la satisfaction pulsionnelle y doublant le conflit entre le moi et la pulsion, ou les pulsions d'auto-conservation et les pulsions sexuelles. La *Versagung* peut être placée comme *impulsion* à la maladie, car c'est bien le désir qu'elle inaugure qui constitue la poussée vers le symptôme comme accomplissement de souhait, parmi d'autres destins possibles. Ainsi le «détournement de la réalité» modélisé par ce concept est caractéristique de tout fonctionnement pathologique, ne servant nullement de critère valable à une distinction entre les diverses pathologies.

Si c'est donc une contrainte théorique que de ramener la névrose à une *Versagung*, son application au domaine des psychoses ne peut mener qu'à caractériser celles-ci par une domination radicale du mouvement de la pulsion, corrélatrice d'une défaillance de la fonction moi. Cela contraint ainsi à envisager la psychose, à l'instar du rêve, comme réalisation directe du désir via le délire, celui-ci ne représentant pas, contrairement au symptôme névrotique, une formation de compromis, mais un court-circuit du désir qui éluderait toute possibilité de censure de la part du moi. Cette construction théorique de la psychose qui suppose une position de l'inconscient «à ciel ouvert» se retrouve, à titre de paradigme fictif, depuis les premiers écrits psychanalytiques et jusqu'à des textes plus tardifs, dans le mésusage freudien de la catégorie nosologique de l'*amentia*.⁴⁵

Les élaborations sur la perte d'objet *structurante du moi* permettent néanmoins de formuler l'idée d'un certain détournement de la réalité propre à la psychose, dont la mélancolie fournit le modèle. Il consisterait en un processus défensif qui vise le maintien de l'objet à tout prix, par une mise hors jeu de sa perte. Paradoxalement, un tel processus a comme implication inévitable un morcellement douloureux du moi, corrélatif à la déstructuration de ses idéaux.

Dans le cadre de la première théorie des pulsions, il n'y a que la censure du moi, à partir des injonctions de son idéal, qui vient faire obstacle au pur mouvement de la pulsion. À cette simple dualité conflictuelle s'ajoute, dans la seconde théorie des pulsions, une négativité primaire, cernée en termes de pulsion de mort en tant que «désir de non-désir»⁴⁶. Est donc mise en place une *contra-diction* au désir qui proviendrait de quelques «tendances» de la pulsion elle-même. Le schéma général de la pathologie comme réalisation de désir serait-il par là dépassé? Ce schéma posant manifestement des problèmes à l'abord de la psychose, nous pourrions espérer que l'introduction de la pulsion de mort vienne élargir le champ théorique, de sorte qu'une conception plus spécifique de cette pathologie soit envisageable, malgré la résistance freudienne à mener jusqu'au bout les conséquences de ce changement de postu-

45. Cf. Dayan (M.), *op. cit.*, p. 49 et suivantes.

46. Pour reprendre l'expression très précise – en ce qu'elle évoque une *opposition primaire à la poussée vers la satisfaction* au niveau même de la pulsion – de Aulagnier (P.), «Remarques sur le masochisme primaire», in *L'Arc*, numéro spécial Freud, 34, pp. 47-54.

lat. Toujours est-il que la psychose, par son rapport à cette négativité abyssale, continue à exercer son inquiétante étrangeté qui permet au théoricien, à partir de la résistance théorique qu'elle lui oppose, de poursuivre ses élucubrations autour de cette énigme.

Tania Rivera

Escues 305 BL.J. Appartement 503

70 352 - 100 Brasilia

DPF Brésil

Mauricio Garcia

Terrasse des Ardenais, 15

1348 Louvain-la-Neuve

Het «sujet trouvé» Interpreteren en subjectiviteit

Michel Thys

Samenvatting

Interpreteren en de houding van de analyticus tegenover de analysant worden in dit artikel onderzocht vanuit het spanningsveld tussen het vreemde en het vertrouwde. Dit spanningsveld vinden we zowel terug in de theorie over als in het contact met het «psychoanalytische subject». Door middel van het concept «sujet trouvé» wordt gepoogd de revelatie van het tweepolige subject in beeld te brengen. Deze revelatie behoedt voor een esthetiserende en bevordert een unheimliche ervaring van de analysant.

Résumé

Dans cet article, nous examinons l'acte d'interpréter et la position de l'analyste face à l'analysant, à partir de la tension entre l'étrange et le familier. Cette tension se retrouve à la fois dans la théorie du «sujet psychanalytique» et dans le contact clinique. C'est à l'aide du concept de «sujet trouvé» que nous tenterons de donner forme à la découverte du sujet bipolaire. Cette découverte nous met à l'abri d'une expérience esthétique de l'analysant pour favoriser au contraire une expérience d'inquiétante étrangeté.

In de psychoanalytische praktijk bevindt de analyticus zich in en tussen (minstens) twee verhoudingen: zijn verhouding tot de analysant die hij voor zich heeft en zijn verhouding tot de theorie of algemener zijn analytische bagage (kennis en ervaring) in zijn achterhoofd. Beide verhoudingen en hun onderlinge wisselwerking zijn complex. In de eerste verhouding ziet de analyticus zich geplaatst tegenover de «waarheid» van het subject; in de tweede neemt hij positie in tegenover wat volgens hem en anderen psychoanalytisch geldig of «juist» is. Tegelijk beweegt hij zich of zit hij gekneld tussen die beide verhoudingen, die elkaar in de analytische zitting ontmoeten, doorkruisen, tegenwerken of ondersteunen, elkaar alleszins niet kunnen ontlopen.

Het interpreteren van de analyticus kunnen we situeren binnen de spanning tussen het in contact komen met de waarheid *van* een concreet subject en het al dan niet overeenstemmen met een analytische theorie *over* het subject. Aan

de ene kant gaat het over subjectiverende waarheid, aan de andere kant over objectiverende juistheid. Dit artikel tekent zich af tegen deze spanning tussen waarheid en juistheid. Het zal deze spanning uiteraard niet (kunnen) opheffen maar wil ze wel onderzoeken in functie van de psychotherapeutische werkzaamheid van de psychoanalytische praktijk.

Andere spanningsvelden, die met het eerste in verbinding zullen treden, zijn die tussen het herkenbare en het onherkenbare, het verwachte en het onverwachte, of het bekende en het onbekende, het vertrouwde en het vreemde, tussen symbolisering en singularisering en tussen verbinden en ontbinden. Het is duidelijk dat deze spanningsvelden verwijzen naar de positie van de psychoanalyticus tussen de analysant en de theorie en tussen de actuele zitting en zijn ervaring uit alle vorige zittingen.

Ik zal me niet inlaten met technische aspecten van wat, wanneer en hoe interpreteren in deze of gene setting, bij deze of gene pathologie, in deze of gene analysefase, of de analysant nu een kind of een volwassene is, enzovoort. Ik zal abstractie maken van allerhande variaties waarin analytische zittingen zich kunnen voordoen, waarmee ik niet wil suggereren dat deze factoren in het concrete klinische werk niet belangrijk zouden zijn en het interpreteren niet zouden beïnvloeden. Maar ik maak er geen punt van. Het gaat mij om het psychoanalytisch gehalte van wat er gebeurt doorheen de meest diverse toepassingsvormen. Telkens ligt, zit of hangt er immers een subject. En het is me te doen om die ene vondst, de vondst van het subject.

Men kan heel de problematiek van het interpreteren benaderen vanuit diverse literatuurwetenschappelijke theorieën over tekstinterpretatie. Hoewel dit ongetwijfeld een boeiende invalshoek is, zal ik hem niet hanteren en wel omwille van één cruciale reden: een tekst is geen subject. Natuurlijk kun je de levensgeschiedenis van een subject als tekst opvatten en kun je op wat een subject zegt tekstanalyses toepassen, maar – hoe veelzeggend een tekst ook kan zijn – hij doet zijn mond niet open. Het is te zeggen, een tekst voegt niets aan zichzelf toe of wijzigt zichzelf niet tijdens het gelezen worden en in aanwezigheid van de lezer. Toevoegingen en wijzigingen van de tekst doen zich uitsluitend voor – en ik benadruk: tijdens het lezen – in het hoofd van de lezer. In de psychoanalytische praktijk is de situatie wezenlijk anders: de tekst van de analysant wijzigt zich *tijdens* het door de analyticus gelezen/gehoord en geïnterpreteerd worden.

Na een problematisering van wat we onder interpreteren kunnen verstaan in het licht van de genoemde spanningsvelden, zal ik proberen in zeer algemene termen aan te tonen dat zowel in de analytische theorie over het subject als in de verschijning van het subject in de analytische therapie dezelfde spanning terugkeert. Aan de hand van het concept «sujet trouvé» doe ik vervolgens een poging om de revelatie en de ervaring bij analyticus en analysant van het «psychoanalytische subject» in beeld te krijgen. Het is deze ervaring die de analyticus mijns inziens behoedt voor het eenzijdig onderbrengen van het subject in

één van de polen die de besproken spanningsvelden constitueren. Tenslotte zal ik kort een en ander koppelen aan Freuds concept van het Unheimliche, waarin de verschillende gedachtensprongen samenkomen.

Wat heet interpreteren?

Als we er even ons aller *van Dale* op naslaan, komen we al vlug tot de conclusie dat ook het interpreteren zelf poly-interpretabel is. Ooit meende ik te weten dat interpreteren géén verklaren is en zich ver houdt van het leggen van causale verbanden. Ook heb ik gedacht dat interpreteren scherp te onderscheiden was van suggereren, zoals Freud ons voorhield. Maar is elke interpretatie die men geeft geen – eventueel subtiele – vorm van suggestie die men de patiënt voorlegt? En is elke interpretatie niet ingegeven door een causalistisch verklaringsmodel? Is Nietzsches bewering dat het vermeende causaliteitsinstinct slechts de vrees is voor het ongewone en de poging daar iets bekends in te ontdekken, – een zoeken, niet naar oorzaken maar naar iets bekends (Nietzsche, 1884/1888, p. 68), hier van toepassing?

Wat te denken bij volgende formuleringen van Bion: «I gave the *explanation* in the following *interpretation*.»; of: «I *suggested* that he was afraid of me *because* he felt he was destroying me as well as my interpretations (...)», waarop de patiënt repliceert: «I like your *interpretation* very much.» (Bion, 1958, p. 76)?

Ik heb het over interpretatie, *interpretation*, *interprétation*, terwijl Freud de term *Deutung* hanteerde. Duiden – de *Bedeutung* of betekenis bepalen – zou minder subjectief, minder geforceerd, minder arbitrair zijn en in die zin minder pejoratief dan interpreteren. (Laplanche & Pontalis, 1967, p. 206-209). Het karakteriseren van duiden als minder pejoratief is te begrijpen vanuit een bepaalde, te bevragen wetenschapsopvatting die de subjectiviteit van de duid-/interpretator zoveel mogelijk wil uitschakelen. Het hier gemaakte onderscheid tussen interpreteren en duiden evoceert reeds iets van de spanning tussen subjectivering en objectivering. Maar ook zonder dat onderscheid steeds te expliciteren – ik zal verder enkel de term interpretatie blijven hantieren – stelt zich de vraag of interpreteren mogelijk is zonder een eraan voorafgaand weten dat onafhankelijk bestaat van de ervaring van het contact met die ene analysant.

Naast de verklaring en de suggestie kan de interpretatie ook geprofileerd worden tegenover de zogenaamde constructie. Een constructie zou dan een bewerking zijn van het materiaal die uitgebreider is en meer op afstand staat van het materiaal dan de interpretatie en die in essentie gericht is op de reconstitutie in haar reële en fantasmatische aspecten van een deel van de infantiele geschiedenis van het subject en zo op de opheffing van de amnesie en de verdringing. (*ibid.*, p. 99-100)

In *Constructies in de analyse* (1937) schrijft Freud: «Als men in de beschrijvingen van de analytische techniek zo weinig verneemt over 'constructies',

komt dat doordat men in plaats daarvan over 'duidingen' en hun werking spreekt. Volgens mij is constructie echter een veel geschiktere term. Duiding heeft betrekking op wat men doet met één element van het materiaal, een inval, een lapsus e.d. Een constructie is het echter als men de analysant een stuk van zijn voorgeschiedenis voorlegt.» (p. 275)

De vraag stelt zich of vele interpretaties eigenlijk (verhulde) constructies zijn of worden ingegeven door een constructie die de analyticus – eventueel reeds na de eerste zitting – al in zijn hoofd heeft. En geldt dan niet wat ik reeds opperde voor de interpretatie in het algemeen a fortiori voor de interpretatie die eigenlijk een constructie is: dat ze meer ingegeven is door een door de theorie aangebrachte objectivering die zich weinig laat inspireren door de unieke subjectiviteit van de analysant?

Ik weet dat ik tendentieuze vragen stel, vragen die met name de tendentieuze trekken van onze interpretaties onder de aandacht willen brengen. Kunnen interpretaties overigens niét-tendentieus zijn? In zijn bespreking van de droomarbeid heeft Freud (1900) het over de secundaire bewerking (p. 570) – ook spreekt hij in dit verband van de «tendentieuze bewerking» (p. 571) –, die ervoor zorgt dat de bizarre droominhoud een samenhangende en begrijpelijke indruk wekt. De droom boet in aan absurditeit en onsamenhangendheid doordat de dromer hem via de tendentieuze droomarbeid als het ware reeds een eerste keer aan een duiding onderwerpt (p. 570, 581), een duiding die gestuurd wordt door zogenaamde «verwachtingsvoorstellingen» (p. 580), die het bizarre en nieuwe terugbrengen tot het reeds bekende (zie ook Freud, 1912-1913, p. 135-136). Vervolgens waarschuwt Freud voor de vergissingen en vervalsingen die binnensluipen in deze duidingsarbeid, die hij nochtans vergelijkt met ons denken in waaktoestand (p. 580). Die eerste duiding geeft de droom een betekenis, die echter tegelijk het verst verwijderd is van de werkelijke betekenis van de droom, aldus Freud (p. 570). Die duiding moet dus onderworpen worden aan een ... duiding, en wel in waaktoestand, zij het in de toestand die Bion *rêverie* noemt. Kan interpreteren ontsnappen aan het terugbrengen van het nieuwe tot het reeds bekende?

Ik heb het over het risico, dat mijns inziens niet gering is, dat de analyticus zonder het te beseffen enkel afgestemd is op datgene wat de analysant zegt waarin hij zijn psychoanalytische kennis of theorie herkent. Bij elk herkenningsmoment gaat er dan een lichtje branden en kan de analyticus de gelukzalige illusie koesteren dat hij de analysant «begrijpt». Hierop gebaseerde interpretaties zijn dan vormen van kennis-overdracht of kennis-tégenoverdracht. De analyticus is gehecht aan die «objectieve» vertrouwdheden waarvan hij dan hoopt dat ook de analysant ze, door zijn interpretatie, zal herkennen. Interpreteren wordt dan vooral een retorische *ars persuadendi* of *ars benedicendi* (zie van der Zwaal, 1997, p. 41). Zeg ik het goed? Doe ik het goed?

Aan het andere uiterste zouden we ons dan een soort «zuiver interpreteren» kunnen voorstellen, een interpreteren dat zuiver geïnspireerd is door de uniciteit van de analysant, dat niet aangetast is door een objectiverend causaal of

constructivistisch weten dat reeds a priori sluimert in het hoofd van de analyticus en enkel nog door het spreken van de analysant bevestigd en gewekt moet worden. Maar is zo'n zuiver interpreteren dat exclusief is ingegeven door de subjectiviteit van de patiënt, wel mogelijk, laat staan gewenst? Is interpreteren überhaupt mogelijk zonder interferentie van een al bestaand betekenis-kader, bijvoorbeeld een psychoanalytisch? (vgl. Thys, 1993)

Laten we met al deze vragen in het achterhoofd nu eerst onze aandacht richten op het subject.

Het subject

Ik kan het subject hier niet in al zijn complexiteit bespreken. Ik zal er slechts zeer rudimentair enkele contouren van aangeven in functie van mijn benadering van het onderwerp. Deze benadering concentreert zich op hoe de analyticus naar het subject, de analysant, kijkt. Het gaat over de psychoanalytische blik of aanschouwing.

Wat verstaan we in de psychoanalyse onder een subject? Mijn beschouwingen zijn in grote lijnen geïnspireerd door de opvattingen van Klein, Lacan en Bion en daarvan afgeleide visies. De depressieve positie, de symbolische orde en het denken of de alpha-functie zijn de respectievelijke centrale begrippen als het gaat over het proces van subjectwording. Als gemeenschappelijke noemer zal ik de term «symbolisering» hanteren en me daar toe beperken. Ik benadruk hierbij dat ik de respectievelijke theorieën niet over één kam wil scheren (wat overigens niet kan en niet hoeft) maar ik permitteer het me wel er een grootste gemene deler uit te distilleren waar het de subjectopvatting betreft. Het is dat 'psychoanalytische subject' dat me interesseert in verband met de problematiek van het interpreteren.

Subjectwording is een proces van symbolisering en dus van betekening, betekenisverlening. Deze symbolisering maakt het subject tot een *gedeeld* subject en dit in de twee betekenissen van het woord «delen». Symbolisering betreft enerzijds een afstand doen van een onmiddellijke verhouding tot de dingen en de anderen, waardoor ik er van afgescheiden ben. Dit impliceert de onderkenning van externe objecten én het vinden van mezelf, maar tegelijk het verliëren van mezelf omdat de symbolisering ook ten aanzien van mezelf plaatsvindt. Ik vind mezelf en de ander in hun vreemd en anders zijn. Subject en object zijn gelijkwaardig, subjectivering en objectivering gaan hand in hand.

Anderzijds en tegelijk is symbolisering of subjectwording deel uitmaken van een gemeenschappelijk symbolisch register van vertrouwdheid en herkenning. De toetreding tot de symbolische orde en het zich verhouden tot anderen impliceren elkaar wederzijds.

Het gedeeld zijn van het subject en de betekenisverlening hebben zowel betrekking op «delen» in de zin van scheiden, afzonderen (denk aan de reken-

kundige deling of de breuk) als «delen» in de betekenis van met anderen iets gemeenschappelijks delen. Het subject is een plaats van herkenning én eenzaamheid. Geen betekenis zonder differentie én geen betekenis zonder communicatie. Delen heeft niet enkel twee betekenissen, die betekenissen zijn bovendien elkaars tegen-deel. Het subject is verdeeld in deze twee contradictorische betekenissen van delen. Het subject is een grillige contradictie in termino. Subjectwording gaat zowel over *binden* als over *ont-binden* of bevat zowel een Eros- als een Thanatos-pool. We kunnen spreken van een bindende en een ont-bindende subjectpool, of nog: van een *intersubjectieve* en een *intra-subjectieve* subjectpool. Het minste dat we dus van een subject, datgene wat ons het meest vertrouwd is, kunnen zeggen, is dat het een vreemd wezen is.

Het is niet verwonderlijk – en dan komen we bij het belang voor de klinische praktijk – dat we op verschillende aspecten van dat grillige subject kunnen gaan inzoemen als aanhechtings- of vertrekpunt voor onze visie op en bijgevolg de positie die we innemen tegenover het subject. Zien we het subject in de eerste plaats en overwegend als dezelfde, zien we er vooral het vertrouwde in en is het het gedeelde, gemeenschappelijke, het vanuit de theorie herkenbare dat ons interesseert? Of benaderen we het subject eerder in zijn anders en vreemd zijn en laten we ruimte voor het verrassende en onherkenbare? Mijn punt is dat symbolisering heel dikwijls te eenzijdig wordt opgevat en namelijk gereduceerd wordt tot haar intersubjectieve pool.

Laten we nu terugkeren naar de therapie, deze vreemde bedoening van vertrouwelijkheid.

Het subject in de analyse

Er kwam eens een man bij mij voor een intakegesprek op verwijzing van een psychiater, laten we zeggen een niet-psychotherapeutisch psychiater. Hij was verwezen voor psychoanalytische therapie, want, zo zei de man: «De dokter zegt dat ik een oedipuscomplex heb.» De uitermate angstige blik van de man op het moment dat hij me dit voor hem vreselijke nieuws toevertrouwde, weerhield me ervan hem te feliciteren voor deze prestatie van hoog menselijk niveau. Dat het hier om een terminale aandoening ging, waarvoor ik de vrees op zijn gelaatsuitdrukking las, kon ik slechts stilzwijgend bijtreden.

Deze anekdote levert ons een extreme illustratie van een objectivering. Een theoretisch psychoanalytisch concept wordt de patiënt voorgelegd als objectieve medische diagnose. Wie een patiënt wil slaan, of verwijzen, vindt allicht een constructie. De aandacht voor diens subjectiviteit, waarover het oedipuscomplex toch juist gaat, is ver te zoeken. Dat is iets voor een therapeut, wist die dokter. Een andere factor van objectivering die de anekdote bevat, is dat er een verband wordt gelegd tussen de bij de patiënt herkende theoretische constructie, de diagnose, en de indicatiestelling. Een oedipuscomplex, dat is iets voor een psychoanalytisch therapeut. Het is alsof de psychiater mij een dienst

wou bewijzen door mij een geval te bezorgen dat prachtig aansluit bij mijn theoretische achtergrond en interesse. Als dāt geen spek voor mijn bek was! Dat we ermee lachen, moet wellicht het feit verhullen dat de weinig subtiële psychiater ons hier heeft betrappt op onze meer subtiële wens om in onze patiënten onze theorie te herkennen. En wie een constructie aan de haak wil slaan, vindt allicht een oedipuscomplex.

Ik heb het hier over die ene kant van het subject die ons uitnodigt om alles te herleiden tot hetzelfde, het gemeenschappelijke. Maar als we spontaan vinden dat de subjectiviteit van de patiënt door deze houding onvoldoende eer wordt aangedaan en hij erdoor gereduceerd wordt tot een object, betekent dit dat we onder symbolisering en subjectwording meer verstaan dan een ingepast raken in een overkoepelende exterioriteit. Er moet nog iets anders zijn en juist omdat dat andere zich niet helemaal of helemaal niet in een symbolisch register laat opnemen, zien we het bestaan ervan over het hoofd. Vanuit lacaniaanse hoek wordt er bijvoorbeeld gezegd dat het subject niet helemaal in het symbolische verdwijnt. In het andere geval, zo versta ik dat dan, zou het subject verdwenen zijn, zou er slechts een overgeadapteerd onpersoonlijk creatuur overblijven. Het subject, dat zijn statuut nochthans dankt aan de symbolisering, bestaat maar bij gratie van een niet geheel opgaan in die symbolisering.

Interpreteren, in al zijn veelvormigheid, is zelf symboliseren of ligt ingebed in een symbolisch universum. Ik had het over de twee polen van de subjectwording, de twee betekenissen van delen, binden en ontbinden, die dus beide deel uitmaken van de symbolisering. Onvermijdelijk zijn beide polen dan ook terug te vinden in het interpreteren, want – zo mogen we hopen – zodra de analyticus zijn mond open doet, stelt hij een symboliseringsact. Interpreteren is verbanden leggen, dingen onderling linken en zo betekenis geven. Bion (bv. 1965, p. 54) stelde dat alle denken begint bij het leggen van een link tussen twee objecten, bijvoorbeeld tussen borst en penis, of tussen de ouders. Dit *bindend interpreteren* beoogt een bevordering van de symbolisering en dus subjectwording van de analysant, die zo geïntroduceerd wordt in een betekenisvolle wereld. Het duidelijkst komt dit naar voor in de overdrachtsinterpretatie: verleden en heden, hier en elders worden met elkaar verbonden. De verschillen worden als het ware opgeheven, waardoor er een *continuïteit* wordt geschapen of benoemd in de geschiedenis van de analysant. Hier is ook het consistent interpreteren van Klein (1926) te situeren. De splitsingen worden geïnterpreteerd om synthese te bevorderen en integratie te bewerkstelligen (Klein, 1946). Maar tegelijk worden, ook bij uitstek in de interpretatie van de overdracht, de verschillen juist benadrukt. Een link leggen tussen twee objecten impliceert immers het kunnen onderscheiden van de twee objecten. Hier is de *ontbindende interpretatiepool* werkzaam, of de *discontinuïteit* in de oplossing van de overdracht. Elk interpreteren is binden én ontbinden, is delen in de twee betekenissen van het woord.

Als interpreteren symboliseren is en symboliseren zowel subjectivering als objectivering impliceert, is elk interpreteren subjectiverend én objectiverend.

Nu kan men overdadig gaan interpreteren om de subjectivering op gang te krijgen of men kan minimaal gaan interpreteren om zoveel mogelijk objectivering te vermijden. Beide uitersten stellen mijns inziens hun problemen. Er is – om het in excessen te formuleren – de laksheid van een mysterieus sujet supposé savoir en er is de tirannie van een alwetende analyticus van wie de analysant heel wat kan opsteken. Je hebt *sujets supposés savoir* en je hebt *sujets suppositoires*. Beide eenzijdigheden, die in een misplaatste dogmatiek kunnen resulteren en zo voorbij gaan aan de subjectiviteit, monden mijns inziens uit in een «sujet supposé trouvé».

Interpreteren tussen xenofobie en exotisme

Elke theorie herbergt haar eigen accenten in de subjectopvatting die doorspelen in het omgaan met interpreteren. Dat is onvermijdelijk omdat interpreteren noodzakelijkerwijze voortspruit uit een bepaald denkkader omtrent de te beschouwen fenomenen. We kunnen niet interpreteren vanuit een leegte. Interpreteren is juist een op een object toepassen van een reeds bestaand wereld- en subjectbeeld. Interpreteren bevat altijd een pool van terugbrengen naar het bekende. Ik sluit dan ook de mogelijkheid uit van een totaal niet vooringenomen luisteren naar de analysant, wat nochtans door belangrijke analytische pioniers wordt gepromoot. Het valt op dat juist grote theorie-ontwerpers zo waarschuwen voor infiltratie van die theorie in de analytische relatie. Denk aan Bions «Get rid of memory and desire».

Met dit alles houd ik geen pleidooi voor het afvoeren van de theorie, noch voor het vermijden van elke interpreterende tussenkomst. Wel is het belangrijk dat de analyticus zich bewust is van de onvermijdelijke objectiverende interferentie in zijn houding ten aanzien van de analysant. Deze interferentie ligt vervat in de tweepoligheid van de psychoanalytische subjectopvatting zelf.

De bindende, intersubjectieve subjectpool, de pool van het herkenbare, maakt wezenlijk deel uit van de subjectiviteit. Elk interpreteren is onvermijdelijk een intersubjectieve aangelegenheid. Deze pool en het belang van de theorie behoeden de analyticus voor een therapeutisch solipsisme, waardoor het analytische koppel zich buiten elke regel of wet zou plaatsen en zich zou afzonderen van de wereld.

Een éézijdig benadrukken en koesteren van de bindende subjectpool riskeert echter het subject in de kiem te smoren en te reduceren tot een cliché, een negatief waarvan elke afdruk het beoogde vertrouwde beeld oplevert maar dat zelf niets voorstelt. Bij een uit de hand gelopen interpretatieve vraagzucht, die alles symbolisch wil inpalmen en de vreemdste uitingen van de analysant een symbolisch keurslijf wil aanmeten, blijft er nog maar weinig over van een subject. Het vreemde wordt niet als zodanig onderkend, noch verdragen. Deze intersubjectieve eenzijdigheid riskeert uit te monden in het exces van een therapeutische *xenofobie*: het vreemde moet uitgewezen worden of zich adapteren aan het vertrouwde.

Daarnaast echter maakt ook het singuliere, de intrasubjectieve pool wezenlijk deel uit van de subjectiviteit. Maar, zo kunnen we ons afvragen, hoe kunnen we nu oog hebben voor het onherkénbare? Is zien niet altijd herkennen? De uitdaging lijkt me hier te zijn om te ervaren dat er iets is dat blijft ontsnappen aan het symbolische in de engere zin van intersubjectiviteit, iets dat weigert zich te laten inrekenen door onze bindende tussenkomsten. Nu kan men stellen dat deze intrasubjectieve pool in de analyse geen aandacht behoeft omdat we hem toch nooit te pakken krijgen in onze interpreterende communicatie met de analysant. Zoals de «navel van de droom» (Freud, 1900) is hij immers gewoon datgene wat ontsnapt of wat ongeïnterpreteerd overblijft als «niet-gesymboliseerde rest» (zie bv. Moyaert, 1994, p. 175-176). Juist omdat dergelijke redenering doorspeelt in de analytische houding, namelijk dat we dan enkel gericht moeten zijn op het bekende en herkenbare, werkt ze fnuikend en reductionistisch op het ware psychoanalytische proces. En dit proces impliceert dat de analysant zélf iets ervaart van een ongrijpbare innerlijke kern die hem tegelijk het meest vertrouwd is. Slechts déze ervaring waarborgt dat het oneindige proces van betekenisverlening werkelijk in beweging wordt gezet en de analysant de analyse niet gebukt onder de last van een afgesloten weten verlaat. Eerder dan te stellen dat er over de singulariteit niéts gezegd kan worden, meen ik dat het uitgangspunt dat de singuliere pool verdoken aanwezig is in álles wat er gezegd wordt, analytischer en therapeutischer is. Het singuliere is geen rest maar een *surplus*.

Maar *mutatis mutandis* draagt ook de aandacht voor déze pool het mogelijke risico in zich van een eenzijdig benadrukken van het intrasubjectieve, waarvan we het exces een mystiek *exotisme* kunnen noemen. Het is een ode aan de totale ontbinding van wat het intersubjectieve samenhoudt. Theorie en interpretatie zijn in deze visie verwerpelijk en in extremis is hier geen ruimte voor het onderkennen van overdracht en tegenoverdracht. Elke intersubjectieve symbolisering is bedreigend voor dergelijke overgeromantiseerde kijk op authenticiteit. Het enigmatische wordt onnadenkend verheerlijkt in een stilzwijgende diepzinnige zoektocht naar het Nirwana. Het is duidelijk dat er ook hier niet veel van een subject overblijft.

Waar xenofobie niets heel laat van de vreemdheid, is er in het exotisme geen plaats voor vertrouwdheid.

Het is duidelijk dat interpreteren zich tüssen de beschreven uitersten bevindt. Interpreteren is maar mogelijk als we niet alles weten en als we niet niets weten. Maar – en dat is mijn punt – dat wil niet zeggen dat het interpreteren totaal los staat van die extremen. Integendeel, juist de uitersten bepalen de bewegingsruimte van wat ertussen ligt. Mystiek en wetenschap, mysterie en verlangen, het vreemde en het vertrouwde zijn niet slechts twee polen, zoals we die terugvinden in de bindende en de ontbindende kant van de psychoanalytische subjectopvatting, het zijn aantrekkingspolen, die op gespannen voet staan en elkaar in hun onderlinge strijd opzoeken.

Heel de bioniaanse dialectiek tussen de mysticus en de groep is hier te situeren (Bion, 1970). De therapeut zit tussen beide en kan principieel met beide in contact komen. De analyticus werkt tussen de afzondering van elke singuliere zitting enerzijds en de analytische groep of het «establishment» met haar regels en theorie anderzijds. Kliniek en theorie kunnen elkaar raken maar nooit samenvallen, want dan zou er geen plaats meer zijn voor een analyticus. Om therapeutisch te kunnen werken, dat wil zeggen om de subjectiviteit aanwezig te kunnen stellen, mogen kliniek en theorie niet samenvallen, slechts dan kunnen ze elkaar voeden. Ook hier spelen de twee betekenissen van «delen».

De psychoanalyse en het interpreteren tussen mystiek en wetenschappelijkheid; heel deze beweging vinden we terug in de evolutie van de wetenschappelijke verlichter Freud tot de huidige aandacht voor de preverbale wereld. Maar laat ons niet te evolutionistisch denken, het is een cirkelbeweging: ook de mysterieuze babywereld proberen we intersubjectief, dat wil zeggen gemeenschappelijk, wetenschappelijk in te lijven en reeds in Freuds werk zijn voldoende mysterieuze passages aan te wijzen *jenseits* het symboliseerbare als intersubjectiviteit.

Ik ga geen pleidooi houden voor een gulden middenweg. Dat zou niet analytisch zijn, want een geloof in de ophefbaarheid van het conflict impliceren. De besproken spanningsvelden zijn inherent aan het subject en dus aan de analyse. In plaats van aan een gulden middenweg te denken, probeer ik wel op het spoor te komen van een gelijktijdig aanwezig stellen van beide polen, van het vertrouwde en het vreemde.

Het «*sujet trouvé*»

Zo kom ik bij de vraag – waar het me in al het voorgaande om te doen was – hoe we nu in de analytische praktijk gestalte kunnen geven aan het tweepolige psychoanalytische subject. Ik doe een poging om via een beeld het subject in zijn volle dubbelzinnigheid te doen verschijnen in de klinische ervaring van de analyticus.

Mijn blik viel op het kunstfilosofische concept «*objet trouvé*». Een *objet trouvé* is een alledaags object dat de kunstenaar ergens vindt en tot kunstwerk verheft door het uit zijn vertrouwde omgeving weg te halen en in een ongewone of artificiële context te plaatsen, bijvoorbeeld een tentoonstellingsruimte. Denk aan het urinoir van Marcel Duchamps. Als we in de tentoonstellingsruimte komen en we zien het daar staan, herkennen we het zonder aarzeling onmiddellijk en tegelijk doet het zich aan ons voor als een vreemd voorwerp. Het is ons *tegelijk* vertrouwd en vreemd. We hebben al talloze urinoirs gezien en we lopen er dan achteloos aan voorbij of gebruiken het voor datgene waarvoor het dient. Het urinoir in de tentoonstellingsruimte trekt echter onze aandacht en geen haar op ons hoofd dat eraan denkt het te gebruiken, laat staan voor datgene waarvoor het dient. Het dient tot niets. Het staat daar te

staan in zijn vreemde vertrouwdheid. De vertrouwdheid is een overblijfsel of een echo van de context waar het thuishoort en aan gebonden is; de vreemdheid is het gevolg van het onttrokken zijn aan die context, zonder echter dat er aan het voorwerp zelf iets veranderd is. Bovendien kunnen we zeggen dat het aan zijn gewone context onttrokken urinoir sterker herkend wordt als een urinoir dan wanneer we het zien op de te verwachten plaats. De ervaring van vertrouwdheid en herkenbaarheid wordt juist intensiever in de vervreemding. En het gevoel van vervreemding is juist zo sterk omdat het over iets vertrouwds gaat. Het alledaagse voorwerp dat we spontaan als een eenheid zien, openbaart zich in de tentoonstellingsruimte plots in al zijn tweeledigheid en gedeeldheid: het toont zich in zijn volle wezen, het zet zich zelfs te kijk, en toch trekt het zich tegelijk terug in een bevreemdende ontoegankelijkheid.

U hoort waar ik naartoe wil. Het psychoanalytische subject in de analyse is als het urinoir van Marcel Duchamps of zou dat moeten zijn. Ik zeg niet: als *een* urinoir, maar wel degelijk: als *het urinoir van Marcel Duchamps*. Het is een «sujet trouvé». Het enige verschil is – en dat heeft alles te maken met het feit dat het geen voorwerp is maar een subject – dat we het, behalve bij collocatie, niet uit zijn vertrouwde omgeving moeten halen. Voorlopig komen de patiënten nog zelf of worden met eigen toestemming gebracht. De analysant trekt zich uit zijn vertrouwde omgeving terug in de bevreemdende ruimte van onze spreekkamer om zich in alle teruggetrokkenheid aan ons te openbaren. Het sujet trouvé is ook een *sujet déplacé*. Als we – op voorwaarde dus dat we in contact zijn met de twee kanten van zijn subjectiviteit – in de spreekkamer een analysant aantreffen, herkennen we hem onmiddellijk als een soortgenoot en tegelijk richten we onze aandacht zodanig op hem alsof we er toch niet helemaal zeker van zijn, hoewel er op dit punt geen zweem van twijfel is te bespeuren. Het sujet trouvé is vreemd en vertrouwd tegelijk.

We herkennen van alles en doen er ons uiterste best voor. Alle intersubjectiviteit treedt naar voor in zijn spreken en met onze bindende interpretaties doen we er nog een schep bovenop. Er is ook van alles te herkennen want als een echo brengt de analysant natuurlijk zijn vertrouwde symboliseringsdosis mee. En in het spel van overdracht en tegenoverdracht worden de symboliseringen aangehaald en in hun teruggetrokkenheid geïntensifieerd. Analyse is maar mogelijk door de herkenbaarheid, de intersubjectiviteit. Maar tegelijk zouden we niet aan analyse beginnen en zou analyse onmogelijk zijn als er slechts herkenbaarheid was. Analyse en onze vreemde soort aandacht voor de analysant worden juist in gang gezet doordat het herkenbare zich op een vreemde wijze aan ons voordoet. De analysant wordt zorgvuldig ingekaderd en we hebben er een alles behalve alledaagse sociale omgang mee. We «gebruiken» hem niet op vertrouwde wijze. Het is duidelijk hoe het analytisch kader deze afstandelijke vreemdheid juist installeert om een doorgedreven vertrouwelijkheid te bevorderen. Ook mag de intersubjectiviteit, het gedeelde symbolische veld, niet te groot zijn, maar ook niet te klein. Zowel familieleden en vrienden als pas overgevlagen Papoea's uit het binnenland van Irian Jaya

komen niet in aanmerking. Té vertrouwd en té vreemd zijn niet bevorderlijk. Er moet voldoende evenwicht en spanning zijn tussen beide subjectpolen. Ook vanuit de analysant gezien is de gelijktijdigheid van vreemdheid en vertrouwdheid een voorwaarde voor analyse. Zowel een analysant die zich totaal niet begrepen weet als een analysant die zich voortdurend in alles, tot in het kleinste detail, meteen begrepen weet, zal vlug uitgepraat zijn en een analytische ervaring missen.

De analysant wil en moet als *sujet trouvé* erkend worden, waar we van staan te kijken en dat het motto dat niets menselijks ons vreemd is in verlegenheid brengt. Al ons interpreterend gesymboliseer is nodig maar mag de analysant niet tot een ordinair urinoir reduceren. Het mag geen alledaags *sujet* worden waarvan de intrasubjectieve pool onderuit gehaald is. Evenmin hoeven we onze spreekkamer op te vatten als een rariteitenkabinet met wezens die langs geen kanten intersubjectief te vatten zijn. We hoeven niet elke zitting in te luiden met de kreet «and now something completely different!». Analyse is geen Monty Python.

Het *sujet trouvé* is niet ver gezocht. We moeten slechts een beetje dichter kijken dan onze analytische speurneus lang is. We moeten er trouwens helemaal niet naar zoeken (zoals naar iets dat we verloren zijn), het laat zich slechts vinden. Het subject heeft geen bepaalde vaste plaats die we moeten zoeken, het subject *vindt* plaats. De spreekkamer is een vindplaats. De analytiscus moet niet zoeken, de analysant zal hem wel bezoeken. Als we te ijverig zouden zoeken en het gezochte dan ook nog zouden vinden, hebben we zeker geen *sujet trouvé* gevonden, maar iets dat geheel beantwoordt aan onze «verwachtingsvoorstellingen», bijvoorbeeld een doodgewoon gebruiksvoorwerp zoals een urinoir in de toiletruimte van het café of de schouwburg. Het *sujet trouvé* is dan ook een *sujet inattendu*.

Mijn stelling is dat we een psychoanalytisch proces bevorderen naarmate we ruimte geven aan de subjectiviteit van de analysant in de volle betekenis van het woord, naarmate we de analysant ervaren als een *sujet trouvé*. Dit impliceert dat we geen voorrang geven aan, geen primaat stellen ten aanzien van een van beide subjectpolen en niet verzeild raken in mystiek exotische of nivellerend xenofobische tendentieuze posities, dat we niet kiezen tussen retoriek en romantiek of dat we de wetenschappelijke en transcendentale dimensie in het subject en in de analyse niet voor elkaar laten onderdoen. In dit licht is het psychoanalytisch proces eerder een deconstructief dan een constructivistisch gebeuren (zie Thys, 1993).

Esthetisering en het Unheimliche

Ik gebruik het beeld van het *sujet trouvé* als wapen tegen de in de interpretatieproblematiek virtueel aanwezige excessen van exotisme en xenofobie, die beide de manifestatie van de subjectiviteit van de analysant bemoeilijken.

Deze «klinische esthetiek», die geïnspireerd is door het uit de kunstwereld stammende «objet trouvé», mag echter niet leiden tot een esthetisering van de analysant. Om misverstanden te vermijden, wil ik deze kunstfilosofische uitstap dan ook even afbakenen en binnen de perken houden. Als we esthetiseren opvatten als een totaal abstraheren of neutraliseren van het betreffende object, botst de toepassing ervan op de mens op ernstige ethische bezwaren (vgl. De Visscher, 1991, p. 60-61). Esthetisering zou juist elke subjectiviteit uitschakelen en het contact met beide polen van het subject in het gedrang brengen. Dan zou het subject, als subject, te mooi worden om waar te zijn.

Zelfs bij het vreemdste subject is de intersubjectieve pool niet geheel afwezig. De repercussies van een klinische esthetica kunnen dus niet zo ver gaan als bijvoorbeeld het «il y a» van Levinas of «le neutre» van Blanchot (Schulte Nordholt, 1991) en zelfs niet het «quasi-subject» dat het kunstwerk voor Dufrenne is (De Visscher, 1991). Mijn gedachtengang roept misschien associaties op met het lacaniaanse Ding, «la Chose», maar ook dat gaat te ver in de zin dat daar sprake is van een depersonalisatie en onverschilligheid (vgl. Moyaert, 1994). De analogie met het «objet trouvé» daarentegen gaat wel op, ten eerste omdat het hier niet om een beeld van gaat (bv. een schilderij) of een pars pro toto, maar om het gehele object zélf, in casu een subject, en ten tweede omdat de vervreemding de intersubjectieve pool niet uitschakelt. Daarom ook zal de sublimerende functie – sublimering in de betekenis van zich op de grens bevinden waar het persoonlijke in het onpersoonlijke omslaat – in de psychoanalytische therapie nooit geheel vergelijkbaar zijn met die in de esthetische aanschouwing en kan de psychoanalytische praktijk volgens mij niet dezelfde rol toebedeeld krijgen als het kunstwerk (een mogelijkheid die bijvoorbeeld Van Haute (1996) lijkt te suggereren).

Het sujet trouvé is geen kunstwerk, maar hoogstens een «quasi-kunstwerk». De betrokkenheid van de analyticus is er geen van vervoering of fascinatie – die zou al zijn denken uitschakelen en het subject in de totale leegte plaatsen (zie Thys, 1995) –, maar van verwondering, een verwondering die hem op afstand houdt en in zekere zin doet terugdeinzen voor wat hem zo vertrouwd en nabij is. In deze houding staan vreemdheid en vertrouwdheid niet naast of tegenover elkaar, maar zijn ze *innig* met elkaar verstrengeld en versterken ze elkaar. Het is de innigheid van wat hen in hun onderlinge strijd uiteenhoudt en samenbindt. Mijn beschrijving van het psychoanalytische subject als sujet trouvé, de verschijning van de volle subjectiviteit in de analytische zitting, betreft de *innigheid* van de intrasubjectieve en de intersubjectieve subjectpool. De twee tegengestelde betekenissen van delen hebben ook betrekking op de verhouding tussen de twee subjectpolen zelf. Het ware psychoanalytische proces is een innig gebeuren. Het ware interpreteren tast deze innigheid niet aan maar brengt ze aan het licht. Hier vinden we het bekende gegeven terug dat in het analytisch proces onthulling en verhulling, of binding en ontbinding, hand in hand gaan.

Al het voorgaande brengt ons wel dicht in de buurt van Freuds beschrijving van het Unheimliche (Freud 1919). De ervaring van het Unheimliche heeft betrekking op het onverwachte gevoel dat iets tegelijk zeer vertrouwd en zeer nieuw is (zie ook Chapelle, 1993, p. 191-192). Ook de vaststelling dat zeer vertrouwde dingen een unheimliche dimensie krijgen wanneer ze aangetroffen worden op een plek die «niet de juiste is» (Žižek, 1991, p. 187), sluit nauw aan bij mijn voorstelling van het objet/sujet trouvé. Het sujet trouvé is een sujet inattendu en déplacé. De unheimliche ervaring kan zich ook voordoen ten aanzien van een voorwerp, bijvoorbeeld een kunstwerk. Het misplaatste en onverwachte *objet trouvé* leent zich tot een unheimliche ervaring maar sluit esthetisering niet uit. Het Unheimliche brengt ook het *sujet trouvé* een stuk op weg naar een zekere esthetisering, maar juist omdat het in de psychoanalytische praktijk om een sujet trouvé gaat en de intersubjectieve pool dus nooit geheel weg is, behoedt de unheimliche beleving ons voor een totale esthetisering van de analysant.

Het Unheimliche is wat zowel vertrouwd als verborgen is en heeft net als «delen» twee tegengestelde betekenissen. Aan de ene pool verschijnt de analysant voor de analyticus als een dubbelganger (vgl. de *imaginary twin* van Bion, 1967), aan de andere pool als een *alien*. De innigheid van beide in het sujet trouvé brengt het unheimliche karakter van de subjectiviteit en dus de subjectiviteit als zodanig van de analysant tot leven.

Michel Thys
Kapelsesteenweg 274
2930 Brasschaat

Bibliografie

- BION, W.R. (1958), «On Hallucination». In: W.R. Bion, *Second Thoughts*. Maresfield Library, London, 1990, pp. 65-85.
- BION, W.R. (1965), *Transformations*. Maresfield Library, London.
- BION, W.R. (1967), «The Imaginary Twin». In: W.R. Bion, *Second Thoughts*. Maresfield Library, London, 1990, p. 3-22.
- CHAPELLE, D. (1993), *Nietzsche and Psychoanalysis*. State University of New York Press, New York.
- FREUD, S. (1900), «De droomduiding». In: S. Freud (Ned. Editie), *Psychoanalytische Duiding 2/3*, Boom, Meppel-Amsterdam, 1987.
- FREUD, S. (1912-13), «Totem en taboe». In: S. Freud (Ned. Editie), *Cultuur en Religie 4*, Boom, Meppel-Amsterdam, 1984.
- FREUD, S. (1919), «Het Unheimliche». In: S. Freud (Ned. Editie), *Cultuur en Religie 2*, Boom, Meppel-Amsterdam, 1983.
- FREUD, S. (1937), «Constructies in de analyse». In: S. Freud (Ned. Editie), *Klinische Beschouwingen 4*, Boom, Meppel-Amsterdam, 1992.
- HAUTE, Ph. Van (1996), «Dood en sublimatie in Lacans interpretatie van Antigone». In: N. Kok en K. Nuijten (red.), *In dialoog met Lacan. Psychoanalytische, filosofische en literatuurtheoretische beschouwingen*. Boom, Amsterdam-Meppel, pp. 121-140.

- KLEIN, M. (1926), «The Psychological Principles of Early Analysis». In: M. Klein, *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*. Virago Press, London, 1988.
- KLEIN, M. (1946), «Notes on Some Schizoid Mechanisms». In: M. Klein, *Envy and Gratitude and other works 1946-1963*. Virago Press, London, 1988.
- LAPLANCHE, J. en J.-B. PONTALIS (1967), *Vocabulaire de la Psychanalyse*. P. U.F., Paris, 1976.
- MOYAERT, P. (1994), *Ethiek en sublimatie. Over De Ethiek van de psychoanalyse van Jacques Lacan*. SUN, Nijmegen.
- NIETZSCHE, F. (1884-1888), «De wil tot 'waarheid'». In: F. Nietzsche, *Herwaardering van alle waarden*. Boom, Meppel-Amsterdam, 1992, p. 42-100.
- SCHULTE NORDHOLT, A. (1991), «De kunstervaring en het 'il y a': Levinas en Blanchot.» In: H. Bleijendaal, e.a. (red.), *Emmanuel Levinas over psyche, kunst en moraal*. Ambo, Baarn, pp. 89-107.
- THYS, M. (1993), «Van mimesis tot deconstructie: het metafysisch statuut van de psychoanalytische duiding». *Psychoanalyse* 9, pp. 179-200.
- THYS, M. (1995), «Het fascinerende object: een poging tot analyse». *Tijdschrift voor Psychoanalyse*, 1, p. 23-35.
- VISSCHER, J. De (1991), «Levinas: esthetica, expressie en kunst.» In: H. Bleijendaal, e.a. (red.), *Emmanuel Levinas over psyche, kunst en moraal*. Ambo, Baarn, p. 57-71.
- ŽIŽEK, S. (1991), *Schuins beziend. Jacques Lacan geïntroduceerd vanuit de populaire cultuur*. Boom, Amsterdam-Meppel, 1996.
- ZWAAL, P. van der (1997), «De macht van het woord». In: P. van der Zwaal, *De achtste vrije kunst: psychoanalyse als retorica*. Boom, Amsterdam-Meppel, p. 34-62.

Histoire et sujet: dialogue entre Bernard Robinson et Michel Legrand

Bernard Robinson

La rencontre des idées est souvent fortuite, bien que, en l'occurrence, des circonstances de terrain, de milieu, favorisent sans doute en sous-œuvre l'entrecroisement des recherches de Michel Legrand avec les miennes. Au moment où je mettais le point final à ma thèse sur le psychodrame et la psychanalyse je découvrais le travail remarquable de Michel Legrand: *L'approche biographique - Théorie, clinique*¹. J'étais intéressé par sa conception du sujet et de l'histoire parce qu'elle venait comme une troisième voie aux côtés de celles de Freud et de Moreno que j'avais mis en débat. Il était trop tard pour relancer mes questions à partir de son approche. Le hasard fit qu'il m'entendit parler des dimensions épique et dramatique de la cure. Il prit la balle au bond et suscita une rencontre, sans doute parce que ce déploiement des dimensions intriquées de la cure pouvaient éclairer ses questions en suspens. Le dialogue était noué. Nous avons décidé de le poursuivre par écrit dans la revue.

On trouvera ci-dessous une présentation, par mes soins, de la démarche de Michel Legrand dans son livre de 1993 et les questions que j'esquisse à partir de là; elle sera suivie des réflexions que l'auteur soumet au lecteur en écho à mon texte. Le dialogue reste ouvert et ce n'est que provisoirement que je laisse le dernier mot à mon invité.

B. R.

Approche biographique et approche psychanalytique: commentaires du texte de Michel Legrand

Bernard Robinson

Michel Legrand est professeur de psychologie aux Universités de Louvain et de Namur. Bien connus des louvanistes, ses nombreux travaux participent

1. Publié en 1993 chez Hommes et Perspectives-EPI.

d'un itinéraire nomade, aux frontières de l'épistémologie, des sciences sociales et de la psychologie clinique. L'approche biographique, à laquelle il consacre son livre, se centre sur l'histoire de la vie de l'individu singulier, rencontrée dans sa texture complexe, en ce qu'elle trame toujours en elle la psyché, l'individu social, et le sujet. Elle puise ses références dans une multiplicité de disciplines – psychanalyse, sciences sociales, phénoménologie – dont elle vise l'articulation dialectique. Arrimée méthodologiquement à la pratique du récit de vie, l'approche biographique s'inscrit dans la mouvance des sciences humaines cliniques, progressant du récit de recherche jusqu'à l'intervention biographique, vers des niveaux de plus en plus denses de saturation clinique. Dans la foulée de ce projet, l'auteur a publié en 1997 chez Desclée De Brouwer *Le sujet alcoolique - Essai de psychologie dramatique*.

Pour fonder cette discipline clinique, Michel Legrand cherche dans la psychanalyse une référence majeure. Il croise ainsi des thèmes communs aux deux disciplines: histoire, sujet, drame, narration. C'est à l'intersection de ces questions que je me propose de préciser les différences entre les deux démarches: récit de vie et cure psychanalytique.

Repérons d'abord le fil de sa recherche.

Réactualisant le projet déjà ancien de Politzer, Michel Legrand veut renouer, en psychologie, avec le drame humain, avec le sujet au centre de son drame. Dans une perspective clinique, il veut privilégier la méthode du *récit* comme composante constitutive d'une science de la biographie. De ce point de vue, il lui paraît évident que la psychanalyse, tant dans son dispositif que dans sa doctrine, est déjà science de la biographie, dans la mesure où, à première vue, le sujet qui s'y engage se raconte et reconstruit son histoire. Il s'ensuit que toute science globale de la biographie ne peut manquer de s'expliquer avec elle, à condition d'admettre préalablement qu'avec la théorie et la pratique analytiques, la question du sujet n'est pas épuisée pour autant. Nous ne pouvons qu'être d'accord. Le dispositif analytique, en effet, n'occulte-t-il pas, suggère Legrand, ce qu'il en est de l'histoire sociale du sujet, dimension subjective qui lui échappe? Dans la mesure où le sujet se constitue dans et par la rencontre avec l'institution sociale, ne peut-on pas dire qu'en psychanalyse le fondement même du sujet, en tant que fondé dans l'institution sociale n'est pas pris en compte?

Qu'est-ce que la subjectivité, se demande-t-il alors? Reprenant une définition chère à Castoriadis, il répond: c'est la capacité de réflexivité et de décision volontaire. Mais, poursuit-il, cela présuppose une société «autonome», qui cesse de poser la source de ses institutions dans un au-delà d'elle-même. L'institution de la société est toujours indissociablement institution de l'individu. Cette perspective peut fonder une méthode de recherche et de travail psychologique: chercher à mettre au jour les formes historiques de l'individualité, à savoir les formes psychologiques qui sont directement dérivées des rapports sociaux. Legrand, empruntant ici des concepts de Bourdieu, propose comme objets de recherche et de travail psychologique *les trajectoires sociales indivi-*

duelles et les *habitus de classe*. La trajectoire est bien une trajectoire individuelle, mais en tant qu'elle est une trajectoire sociale, ou encore une trajectoire d'individu social, défini par ses positions dans l'espace social. L'*habitus* est une forme sociale, produit des structures du monde social objectif; mais il est aussi une forme sociale de l'individualité, puisque par essence intériorisée, incorporée, marquée dans la chair, inscrite dans le corps des individus. Trajectoires et *habitus* sont bien des formes socio-historiques de l'individualité.

Comment ressaisir la singularité de ces trajectoires sociales-individuelles et de ces *habitus de classe*? La difficulté, c'est que l'individu personnel ne se réduit pas aux rapports sociaux, ni aux formes génériques, qui, données dans l'ensemble des rapports sociaux, informent les individus. Quelle est la source de cette singularité individuelle? Michel Legrand en voit trois: biologique (le «pour soi» vivant), psychique (la «psyché» elle-même travaillée par une histoire infantile singulière qui offre à l'individu social les bases psychiques de son fonctionnement) et sociale (totalité biographique insérée dans les rapports sociaux). Cette totalité spécifique ne se manifeste que par *l'acte*. L'acte est toujours à la fois celui d'un individu et celui d'un monde social déterminé, produit-producteur du social, acte propre, expression d'une personnalité historico-sociale. Malgré les difficultés qui surgissent (différencier l'acte du comportement, et le différencier du fantasme), Legrand tente d'avancer vers son objet spécifique (le social individualisé ou l'individuel socialisé, ou le social en ce qu'il a de personnel), en prenant l'exemple de l'accent, celui avec lequel on parle sa langue maternelle. Quoi de plus social et quoi de plus personnel, constitutif de notre identité, de ce que nous sommes? Quelle discipline prend cela en compte? La psychanalyse ou la sociologie? Aucune des deux. Il y a donc place, conclut-il, pour une science spécifique de l'individu social.

En quoi la psychanalyse a-t-elle pu contribuer à la naissance ou au développement de cette discipline spécifique? Comment l'en différencier? Il songe d'abord à la «psycho-biographie», qui relève de la psychanalyse dite appliquée, dont il voit les limites, et, j'ajouterais, les psychanalystes eux-mêmes aussi. Il ne s'agit là ni de la cure psychanalytique ni d'un récit de vie proprement dit.

Si nous sommes d'accord pour admettre que la psychanalyse a contribué à fonder indirectement la discipline du récit de vie, pour nous, psychanalystes, les questions et les différences surgissent lorsqu'on aborde des termes comme «sujet», «histoire», «remémoration», «transfert», «interprétation». Elles deviennent de plus en plus précises dans la lecture de la partie clinique de l'ouvrage. L'auteur marque la différence entre le récit de vie et la cure psychanalytique en disant à plusieurs reprises que, dans la cure, il s'agirait d'une décentration du moi vers l'économie interne des pulsions et de l'inconscient, tandis que dans le récit de vie il s'agirait d'une décentration du moi vers ce qui revient à l'histoire et aux forces sociales. La question du sujet est ici engagée.

Mettons-la en discussion.

Michel Legrand part d'une conception du sujet héritée de la philosophie, et particulièrement de Castoriadis avons-nous dit. Qu'est-ce donc qu'un sujet?

L'auteur distingue, dans un premier temps, deux types de réponses possibles à cette question : d'une part le sujet est ce qu'on a fait de lui, qu'étudient la sociologie et la psychanalyse, et d'autre part le sujet est ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, que tente d'approcher la phénoménologie. Cependant, il se rend compte, à partir de l'étude de Sartre sur Flaubert, que cette répartition méconnaît le mouvement de personnalisation obscure, la subjectivité inénarrable que tente d'élaborer la cure et la théorie psychanalytiques. Je crois qu'il cerne ici très justement ce que la psychanalyse thématise comme altérité du sujet. D'ailleurs, en quelque sorte conforme aux données cliniques de la psychanalyse, il admet implicitement que cette altérité radicale se met en œuvre dans le sujet, se manifeste dans l'intensité dramatique de l'acte, de l'événement capital : moment-tournant, moment carrefour, basculement, concours de circonstances, crise, impasse, choix catastrophe... repérables dans tout récit autobiographique. La conception que Michel Legrand élabore de l'événement me paraît assez proche du concept psychanalytique de traumatisme en ce qu'il désigne ce qui vient faire irruption, bouleversement, surprise, ébranlement dans la continuité de l'être.

Tentons d'affiner les différences entre les deux démarches et les conceptualisations qui les prolongent et les enrichissent. Au-delà des mots qui se ressemblent, les objets visés sont différents. Dans le récit de vie, le moment-tournant vient désigner un événement important, voire traumatique dans le sens courant, tel que la conscience peut le ressaisir pour un sujet qui réfléchit, ordonne, donne sens. Il s'agit du sujet historien que nous sommes tous et la mise en sens ne relève pas ici de ce qui a été refoulé. Il faudrait évidemment se demander quels sont les mécanismes qui ont maintenu hors de la conscience réfléchie certains aspects de ces événements marquants, et selon quels processus la mise en sens peut se faire dans une recherche autobiographique. Legrand parle d'une lecture socio-analytique des événements psychiques. On serait tenté, mais est-ce correct?, de faire référence à la catégorie freudienne de «préconscient». Pourrait-on dire, par exemple, que les déterminismes sociaux qui ont façonné notre identité sociale restent préconscients et qu'un travail d'élaboration «socio-analytique» tenterait de les rendre conscients? Peut-être, mais je n'exclus pas que certains éléments de notre histoire sociale soient plus intensément «liés» à des représentations inconscientes refoulées, et donc ne puissent redevenir disponibles qu'avec un travail proprement psychanalytique.

Allons plus loin et explicitons ce qu'il en est du «travail» que s'impose le psychisme dans la cure.

Dans la cure psychanalytique, en effet, il s'agit d'autre chose que de rendre simplement conscient quelque chose qui ne l'est pas. Il s'agit de lever le refoulement que le sujet a lui-même installé. Vergote parle d'automutilation du psychisme. Il est clair, pour Freud, que ce travail n'aboutit pas simplement au travers d'une narration. Le moment transférentiel de la cure, on pourrait le

rapprocher des concepts d'«événements» et d'«acte» qu'on trouve chez Legrand, dans la mesure où ce moment «dramatique» est la manifestation même du pulsionnel, qui vient faire rupture dans la continuité remémorative et associative, c'est-à-dire, dans mon langage, la continuité «épique». Moment dramatique, il vient ponctuer les moments remémoratifs; moment de rupture, il modifie la structure relationnelle mise en place dans le dispositif, révélant du même coup la nature mortifère de la pulsion, comme Freud s'en aperçoit avec un certain effroi, et la nature aliénante du désir, comme Lacan ne cesse de nous le redire. C'est le principe même de la cure que de se ré-approprier remémorativement ces moments dramatiques de l'enjeu transférentiel, là où le sujet disparaît le plus complètement dans ses aspects conscients (réflexivité et vouloir dans le langage de Michel Legrand) et se met en scène, un peu comme dans le rêve, dans l'acte même de la relation. Cette relation n'en est d'ailleurs plus une puisque Freud admet que le psychanalyste lui-même est pris dans les phénomènes de transfert et qu'il participe bien malgré lui à la mise en acte dramatique. On est là, dans le transfert, dans la subjectivité obscure, dans l'altérité radicale de la subjectivité. L'analyste ne peut dès lors être d'un certain secours qu'à s'être mis dès le début dans une position axée sur la parole libre et en recul, en suspens, d'une attente d'un contenu déterminé. Ce qui pose en effet la question de son désir, comme dit Lacan.

C'est cette dimension du transfert dans l'analyse que semble méconnaître Michel Legrand et qui me paraît «inapplicable» au dispositif du récit de vie. En effet, en analyse, il ne s'agit pas de faire se dérouler les «événements inconscients» de l'histoire infantile et pulsionnelle du sujet. Ce serait là une autre forme de la suggestion. Nous savons qu'une telle demande du psychanalyste au psychanalysant n'aboutirait qu'à une mise en récit «pour l'autre», en fonction de ses attentes. Si nous le faisons, nous aurions bien entendu une mise en scène singulière, nous aurions accès à la singularité du sujet, mais à une singularité prise, ici et maintenant, dans les leurres de l'attente suggestive de l'autre. Singularité bien singulière et qui continuerait de cacher sa pointe de vérité. Au contraire, pour nous, les pointes de vérité se dissimulent dans l'histoire du psychisme archaïque du sujet parlant, dans la possible réappropriation de son acte de parole et des moments transférentiels.

De ce point de vue, peut-on dire que la cure psychanalytique est narrative? Michel Legrand n'hésite pas à dire oui, en suivant la conception de Roy Schafer. Mais il suggère, plus finement, que le moment fécond, stimulé par la règle de l'association libre, est une opération essentielle de «dénarrativisation». Je pense que cette formule est juste, et pour ma part je dirais que le moment transférentiel, rendu possible aussi par l'écoute et la position particulières du psychanalyste, vient lester la remémoration d'un poids de réel qui à la fois appartient à l'histoire inconsciente du sujet et à la fois ne lui appartient pas, et qu'il a à (re)prendre dans son acte de parole et pas nécessairement dans sa conscience. Il y a sans doute une différence à faire entre l'aspect narratif de la

cure et ce que Freud appelle remémoration. Se remémorer n'est pas raconter, mais la remémoration «s'enclenche» lorsque la parole devient libre et lorsque, corrélativement, l'écoute devient flottante.

La remémoration qui opère dans la cure n'est donc pas une mise en histoire du même ordre que celle du récit de vie. J'aurais tendance à penser qu'elle peut faciliter le travail du récit de vie, mais qu'à l'inverse le récit de vie ne doit pas avoir beaucoup d'effet sur la remémoration visée dans le processus analytique tel qu'il est décrit par Freud et compris par nous.

Que propose-t-on dans le récit de vie? De faire un récit sociologique ou socio-historique de sa vie. Même si le narrateur y inclut des tas d'autres aspects de son histoire, l'intervenant l'interpellera sur ces aspects précis. Les mises en route, destinées à faire jaillir du matériel, sont d'ailleurs assez suggestives: arbre généalogique, dessin du projet parental, ligne de vie... Ce dispositif s'adresse à ceux qui sont conscients d'une rupture (d'une souffrance) dans leur histoire sociale et qui sont capables d'une totalisation structurée de leur histoire.

Que propose-t-on en psychanalyse? De ne se supporter soi-même que de sa propre parole libre adressée à quelqu'un. Ce dispositif s'adresse à ceux qui sont en souffrance dans leur existence quotidienne et qui sont dans un rapport à la parole tel qu'ils peuvent supporter eux-mêmes les exigences de la cure. Si ce n'est pas le cas, d'autres formes moins ascétiques peuvent leur être proposées, formes dans lesquelles on retrouvera d'ailleurs des éléments de dispositifs parfois assez proches de ceux utilisés dans les récits de vie (psychodrame, travail en groupe, dessins, marionnettes, génogramme, travail avec les familles, avec les couples, en institution etc.). Mais le psychanalyste qui s'engage dans ces dispositifs que lui impose la clinique, s'il veut travailler dans la perspective de l'éthique de la psychanalyse, tentera de modifier la situation pour se rapprocher des conditions de la cure: la parole libre et la suggestion réduite au transfert que le patient lui-même peut produire et supporter dans ce contexte.

Que visent ces dispositifs? Le récit de vie vise une réappropriation de son histoire sociale, ce qui peut avoir pour effet de modifier les rapports du sujet avec lui-même et avec les autres et d'infléchir sa trajectoire sociale de façon plus libre, disent les praticiens. La psychanalyse vise aussi une réappropriation. Je trouve que le terme allemand que nous avons traduit par remémoration, *Erinnerung*, indique plus le sens de réappropriation que le sens de narration (récit) ou de remémoration (mémoire, histoire). Le *er-* évoque facilement le *ré-*, et le *inner-* le propre, l'intérieur, le soi. Bref, une reprise à l'intérieur. Je ne pense d'ailleurs pas que les concepts psychanalytiques épuisent la question fondamentale du Soi ou du Propre, mais ils ont permis de penser plus loin que ne l'avait fait la tradition philosophique ce qui dans l'identité est fondamentalement altérité, et donc stricto sensu «inappropriable». C'est là ce que Freud désigne comme une limite, non pas seulement de la psychanalyse, mais du psychisme humain.

Néanmoins ne peut-on pas s'entendre avec Legrand pour dire que ce mouvement de réappropriation de la cure psychanalytique doit avoir aussi des effets de changements? Freud disait «rendre au sujet la capacité de vivre dans une communauté, en assumant et en réalisant ses possibilités d'aimer et de travailler, d'œuvrer, à la place où il est, aux grandes tâches de la civilisation, en lui-même d'abord, avec ses semblables ensuite.» Je fais référence ici à ce qu'en dit Jean Florence.² Et ce dernier de poursuivre: «...il s'agit de se rendre de plus en plus indépendant par rapport aux sources intimes, intériorisées, de sa tendance à se livrer aux pouvoirs d'un autre et de s'aliéner: le Surmoi. L'angoisse de castration, la peur d'être seul en perdant l'approbation d'une instance d'autorité toute-puissante, la peur de désirer, demeurent des obstacles permanents.» Le second énoncé, moins général, plus précis, fait directement référence aux caractéristiques du psychisme humain et aux conditions de son histoire. Il fait indirectement référence à l'histoire infantile et à la causalité psychique. Il s'agit bien de tenter de s'approprier quelque chose de la «cause» du psychisme, on pourrait dire aussi de la cause du sujet ou de la cause de la singularité.

Mais ne dit-on pas aussi qu'il s'agit de pouvoir y renoncer? Le psychisme se forme à «la jonction du corps pulsionnel et des significations culturelles», dit Vergote.³ C'est à cette jonction que l'histoire-cause du psychisme commence, et toujours re-commence. Dans le champ social «traversé de multiples lignes de force, ...dont les significations sont lacunaires et contradictoires,... le petit d'homme se trouve pris, alors qu'en lui-même il est déjà travaillé par des tendances conflictuelles que n'unifie aucune harmonie naturelle.»⁴ Le sujet archaïque est donc déjà pris dans le conflit et la signifiante de façon singulière, unique; et cela l'institue dans un réseau de significations et de pulsions où il prend part. Passif et actif à la fois, le sujet est causé et se cause lui-même, sans mesurer la portée des significations qu'il capte et qu'il est disposé à entendre. «Dans les discours qui l'entourent et dans les rapports institutionnels qui le relient de diverses façons à autrui, l'homme prélève ce que sa subjectivité profonde sollicite», dit encore Vergote. La psychanalyse a promu cet adjectif «profond». On pourrait même dire qu'elle s'en est emparé, qu'elle l'a accaparé.

Je pense que Michel Legrand tente d'explorer avec ses concepts et la méthode du récit de vie d'autres profondeurs tout aussi insondables et déterminantes que celles qu'explore la psychanalyse. Le concept de profondeur n'appartient pas à la psychanalyse, pas plus que celui de sujet, ou celui d'histoire, ou encore celui de réappropriation. Pour clarifier les champs réciproques on devrait donc pouvoir s'en passer et privilégier des concepts provisoirement

2. Cf. Jean Florence, *Psychanalyse - L'homme et ses destins*, Peeters, 1993, p. 26.

3. Cf. Antoine Vergote, *Dette et désir - Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Seuil, 1978, p. 38.

4. Ibidem p. 40.

spécifiques. J'ai voulu réintroduire ici quelques concepts indispensables à l'intelligence de la cure que Michel Legrand laissait de côté: pulsion de mort, Surmoi, refoulement, suggestion, parole libre, écoute flottante.

Bernard Robinson
Chaussée de Verviers 18
4910 Theux

Approche biographique, socio-analyse et psychanalyse

Michel Legrand*

Le texte de Bernard Robinson, que j'ai lu avec beaucoup d'intérêt, me donne l'occasion de remettre en débat certaines de mes propositions, là où elles demeurent problématiques et en appel d'approfondissement¹.

D'abord un bref rappel quant à l'essentiel du propos de *L'approche biographique* (1993).

1. Ma démarche procède, avec Castoriadis (1986), d'une hypothèse de déconstruction de l'individu humain en trois dimensions, à la fois distinctes et articulées: la psyché, l'individu social et le sujet. En voici les définitions liminaires:
 - la psyché: l'imaginaire radical, l'inconscient dans ce que la psychanalyse en a révélé;
 - l'individu social: l'individu tel qu'il se constitue dans la rencontre avec les institutions de la société;
 - le sujet: la capacité de réflexivité et de volonté.
2. Au plan théorique, l'ambition est double: fonder une socio-analyse (Bourdieu), s'adressant spécifiquement à l'individu social et se démarquant d'une psycho-analyse; avancer, dans la ligne de Sartre (*L'idiot de la famille*, 1971), vers une doctrine totalisante de la biographie, incluant dès lors les apports de la psychanalyse, de la socio-analyse et de la phénoménologie existentielle.
3. Au plan méthodologique, le récit de vie est élu comme méthode par excellence de l'approche biographique, dont les usages se déploient de la recherche, visant la production de connaissances, à l'intervention biographique, visant la production d'effets de changement et pénétrant en ce sens sur le terrain thérapeutique.

1. Si Vincent de Gaulejac n'est pas nommément mentionné dans le texte qui suit, c'est qu'il y est constamment présent, lui ainsi que ses collaborateurs et collaboratrices d'itinérances (je pense spécialement à Anastasia Blanché, Alex Lainé et Roselyne Orofianna). On ne rappellera jamais assez combien son oeuvre, depuis *La névrose de classe* (1987) jusqu'aux *Sources de la honte* (1996), est ici l'oeuvre pionnière.

Sujet et inconscient

Une brève mise au point, d'abord, quant au texte de Bernard. Je note chez lui la tendance à utiliser le terme *sujet* pour couvrir le tout de la psyché, de l'individu social et du «sujet» (entendu dans un sens plus restrictif, défini ci-après). Pour ma part, j'ai choisi, avec Castoriadis (n'oublions pas que ce dernier est aussi psychanalyste), de différencier «sujet» et «psyché», ce qui est sans doute peu fréquent dans la mouvance psychanalytique. Qu'on songe seulement à l'usage assez répandu d'une expression comme «sujet de l'inconscient». J'aime dire, de manière quelque peu outrée et par provocation, qu'il n'existe pas de sujet de l'inconscient mais bien un inconscient sans sujet et un sujet au-delà de l'inconscient, bien que se le «réappropriant», processus visé par Freud dans son célèbre «Là où c'était, je dois advenir».

Mais en réalité, l'affaire est beaucoup plus compliquée. La définition du sujet par Castoriadis n'est pas satisfaisante. Elle est parasitée par la vieille anthropologie philosophique. On ne peut guère douter, en effet, que la capacité de réflexivité et de volonté invoquée par Castoriadis soit celle d'une réflexion et d'une volonté *lucide*, illuminée. Or est-ce cette subjectivité-là qui est mobilisée dans la cure analytique, ainsi qu'il le voudrait? L'opération analytique consisterait-elle en une accession des contenus de l'inconscient à cette subjectivité-là, en sorte que le sujet puisse «choisir lucidement les impulsions et les idées qu'il tentera de mettre en acte» (Castoriadis, 1990, p. 44)? Le penser, ce serait avaliser la conception des effets de la cure en terme de «prise de conscience» (conception dont Freud a probablement été le fauteur, dans une pratique de la cure de plus en plus pédagogique, – point vertigineux qui pourrait éclairer certaines impasses de la psychanalyse... Voir à cet égard Roustang, 1990). On sait bien pourtant que cela ne marche pas comme cela, que les effets de la cure se produisent en deçà de la conscience illuminante. Quand ça bouge, l'analysant ne sait pas pourquoi, et quand il achève sa cure, si l'on ose dire, il n'a pas acquis une connaissance totalisante et transparente de soi et de son histoire.

Je m'accorde donc avec Bernard lorsqu'il écrit: «Dans la cure psychanalytique, en effet, il s'agit d'autre chose que de rendre simplement conscient quelque chose qui ne l'était pas». Mais serait-ce dire que nous touchons ici l'inconscient? Y aurait-il tout de même un «sujet de l'inconscient»? Bernard le suggère, me semble-t-il, lorsqu'il évoque «la subjectivité inénarrable que tente d'élaborer la cure et la théorie psychanalytique», et quand il précise: «Je crois que Legrand cerne ici très justement ce que la psychanalyse thématise comme altérité du sujet.»

Je suis actuellement occupé, de manière périlleuse, à penser dans une autre direction. C'est difficile et peut-être fourvoyant. Sartre m'a mis sur la voie, je ne m'y attendais pas. Car je pensais que jusqu'au terme de son oeuvre il avait tenu à l'idée d'une conscience réflexive (à vrai dire, une lecture attentive de son oeuvre et un retour sur ses oeuvres philosophiques d'origine, comme *La transcendance de l'Ego* (1936-37) ou *L'être et le néant* (1943), indique qu'il n'y

a jamais vraiment tenu). Or ne voilà-t-il pas qu'il invoque, dans *L'idiote de la famille*, une subjectivité «obscur», tout à la fois présente et absente à soi, entendons : irréductiblement absente à soi, qui jamais ne parviendra jusqu'à la pleine conscience d'elle-même (il ne s'agit donc point simplement de «préconscient») ?

Désormais, j'ai pris ce chemin, m'y aventurant déjà plus avant dans *Le sujet alcoolique* (1997), à travers la description phénoménologique de l'expérience alcoolique, y mettant au jour le fonctionnement préservé d'une forme de la subjectivité – et donc du choix et de la décision – contre la conception commune d'une dépendance aliénée.

Car voilà la question. Subjectivité obscure : faut-il biffer réflexivité et volonté ? Faut-il dire «inconscient» ? «sujet de l'inconscient» ? Je ne m'y suis pas résolu. Subjectivité obscure : subjectivité quand même, capacité de réflexivité et de volonté, si ce n'est que la réflexion est ici *irréfléchie* et la volonté *involontaire* (terminologie provisoire et sans doute équivoque). Autrement dit, ne devrait-on pas penser par-delà l'image d'un sujet (Moi ? Je ?) assailli de l'extérieur par les dynamiques inconscientes ? N'y aurait-il pas dans le fonctionnement de la subjectivité même (hors le jeu des processus primaires ou de la logique des signifiants) quelque chose de bien plus affolant – à quoi serait venue déjà la psychanalyse, au-delà du modèle névrotique, dans la rencontre des pathologies psychotiques ? Autrement dit, dans le deuxième temps de la psychanalyse (Lacan, Szondi), comme aimait le dire Schotte ? Clivage du moi entre un Moi déterminant invisible et un Moi visible (Szondi), comme je l'ai établi autrefois dans ma thèse (1972). Ou encore : choix, décision certes (c'est-à-dire sujet de la réflexivité et de la volonté, et non pas sujet de l'inconscient), à ceci près que *ça choisit*, que *ça décide*. Paradoxe du choix contraint, néanmoins assumé, pris en charge. *Choix contraint-libre*. Passage du «ça vient» au «je me jette». Quel est donc ce Je ?

Inconscient social, inconscient psychique

Venons-en à la socio-analyse. Celle-ci rencontre la problématique de l'inconscient sur son terrain spécifique. Il existe un inconscient social. Celui, par exemple, pour faire simple, de l'*habitus* (Bourdieu), cet ensemble de dispositions intériorisées, voire incorporées, issues de conditionnements sociaux précoces, inscrivant une position de classe (ou de fraction de classe) dans la tête, les inclinations, les désirs, le corps même. Je pense, j'évalue, je désire, j'agis, je tiens mon corps selon les principes d'un habitus, hors de toute saisie consciente. Je suis véritablement agi par l'*habitus*. En outre, le système des habitus de chacun est travaillé par la contradiction, d'après les avatars d'une trajectoire sociale. Dans une société moderne, ou hypermoderne, point d'*habitus* simple, tout d'une pièce, homogène – habitus d'ouvrier ou de petit-bourgeois... –, mais au contraire – selon la dynamique singulière d'un déplacement biogra-

phique dans l'espace des positions sociales – un habitus complexe, composite, parfois dysharmonieux et tordu, dès lors souffrant.

Cela dit, une question se pose, qui reste largement à explorer. Quel peut être le lien entre cet inconscient social (référé à l'individu social, objet de la théorie et de l'intervention «socio-analytique») et l'inconscient «psychique» (référé à la psyché, objet de la théorie et de la cure «psycho-analytique») ? Formulée de cette manière, la question est piégée, car l'habitus, intériorisé, est inscrit psychiquement. L'inconscient social est donc lui aussi psychique (mais précisément quel psychique avons-nous ici en vue?).

Il serait très insuffisant, faut-il le dire, de multiplier les zones ou les cases du psychisme en telle sorte que celui-ci recèle une quantité de petits inconscients pullulants. Point de complaisance vis-à-vis d'un Szondi lorsqu'il distingue inconscient personnel (Freud), inconscient familial (Szondi), inconscient collectif (Jung). A quoi nous ajouterions encore inconscient social, inconscient cognitif et tutti quanti. Mais il serait tout aussi insuffisant à mes yeux d'opérer un enchâssement simple dudit inconscient social dans une instance toute disponible de la topique freudienne. L'inconscient social, ce n'est pas du préconscient, et j'ai apprécié à cet égard que Bernard soit prudent, dubitatif : «On serait tenté, mais est-ce correct ? de faire référence à la catégorie freudienne de "préconscient". Pourrait-on dire que les déterminismes sociaux qui ont façonné notre identité sociale restent préconscients... ? » Je ne le crois pas, bien que Bernard ait raison d'affirmer la spécificité de l'inconscient freudien, en l'articulant à des concepts proprement psychanalytiques, comme celui de refoulement, qui ne sont guère pertinents pour penser un inconscient social – celui-ci n'étant pas «refoulé».

Modulons encore la même question. L'«intériorisation» ou l'«incorporation» de l'habitus, associées à des conditionnements sociaux précoces (familiaux, précise Bourdieu), peuvent-elles être pensées hors des dynamiques psychiques explorées par la psychanalyse, fût-ce celles des identifications oedipiennes ? Les unes et les autres s'effectuent-elles de concert, dans le même mouvement ? Ou ont-elles une autonomie relative ? Tout reste à apprendre sur ce problème crucial.

Encore : si l'habitus est intériorisé, quel est donc cet intérieur ? Peut-il être autre chose que cet intérieur dont la psychanalyse théorise la genèse, la constitution même ? La socio-analyse serait-elle dès lors tributaire de la psychanalyse pour pousser plus avant sa compréhension d'elle-même ? Pas plus que Bernard, je n'exclus que «certains éléments de notre histoire sociale soient plus intensément "liés" à des représentations inconscientes refoulées et donc ne puissent redevenir disponibles qu'avec un travail proprement psychanalytique». Mais je n'exclus pas non plus que le mode de présence psychique (inconscient) de ces éléments n'ait rien à voir avec l'ordre des représentations inconscientes «refoulées», et donc qu'ils puissent devenir disponibles à la faveur d'un tout autre dispositif de travail que le dispositif psychanalytique.

Récit de vie et dispositif psychanalytique

Les différences entre le dispositif du récit de vie et le dispositif de la cure analytique sont incontestables. Il est vrai, en particulier, que la pratique du récit de vie n'est pas fondée sur le principe et la mise en fonctionnement de la « parole libre ». Dans mon ouvrage – Bernard y fait allusion, mais je tiens à y insister –, j'ai moi-même souligné cette différence. « N'y a-t-il pas, demandais-je, dans le processus analytique – à quoi il doit sa fécondité – et stimulée par la règle de l'association libre, une *opération essentielle de "dénarrativisation"*, qui seule permet l'accès au refoulé et à l'inconscient? » (p. 239). Et un peu plus loin, je concluais: « Alors que le récit de vie travaillerait toujours sur des épisodes narratifs – qu'il peut certes interpeller et recombinaison diversement –, la psychanalyse – lorsqu'elle est en état de fonctionnement – travaillerait en deçà de ce qu'unifie le récit » (p. 240).

Pourtant – et Bernard ne l'a pas suffisamment relevé – j'ai mis en évidence, dans la pratique du récit de vie, et des phénomènes de décentration du moi et de destitution subjective, et des phénomènes de transfert (et corrélativement de contre-transfert):

- *Décentration du moi*. L'image de soi, restituée dans un récit déjà tout construit, brusquement se délite; quelque chose venant d'ailleurs (d'où? de l'inconscient social?) submerge le narrateur, l'inquiète, le perturbe et brise la cohérence d'un premier récit donné comme allant de soi.
- *Transfert*. Des formes de mise en acte se produisent dans la situation d'intervention, qui mettent en jeu l'histoire sociale du narrateur, sa personnalité historico-sociale. Je parlais à ce propos de transfert « socio-analytique »; d'autres, à la même époque, ont invoqué un transfert « sociologique » (Pagès, 1993).

Bien entendu, ces phénomènes, repérés cliniquement à partir d'une pratique, demandent à être mieux théorisés. Par exemple: le transfert « socio-analytique » est-il une forme de transfert spécifique, à différencier du transfert « psycho-analytique »? (on revient, d'une certaine manière, à la question: inconscient social – inconscient psychique). Ou est-il une modulation du seul et unique transfert mis au jour, à l'origine, par Freud (cette modulation pouvant d'ailleurs aussi bien se manifester dans la cure analytique, à charge pour les psychanalystes de l'entendre)? Autre question, plus méthodologique, aujourd'hui très débattue: la pratique du récit de vie appelle-t-elle des interprétations de transfert? (Voir à cet égard, V. Cordemans, M. Legrand, F. Loicq, 1997).

Mais j'en viens à la question qui est pour moi cruciale. Si l'on accepte le postulat de départ qu'il existe un individu social et un inconscient social, quel serait le dispositif approprié pour travailler cette dimension? Ledit récit de vie pourrait-il être ce dispositif – et à quelles conditions? La réponse à cette question pourrait invoquer, comme Bernard le relève, non exhaustivement: le choix des supports initiaux – qui oriente d'emblée vers la production d'un matériel socio-analytique (cfr. par excellence, le génogramme socio-analytique, attentif

aux positions professionnelles et de classe des acteurs familiaux); une sorte d'écoute sélective, prêtant l'oreille à cette seule dimension, y compris dans la relance questionnante, voire interprétative (de quoi souligner à nouveau l'écart d'avec l'écoute flottante de l'analyste, et nous imputer, comme à tant d'autres, de mêler le vil cuivre de la suggestion à l'or pur de la psychanalyse. Mais on connaît aussi la question: l'écoute psychanalytique est-elle si flottante que ça?).

A cet égard, une phrase de Bernard m'a frappé, parce qu'elle renvoie à un problème fondamental rencontré par les praticiens du récit de vie: «*Même si le narrateur y inclut [dans le récit socio-historique de sa vie] des tas d'autres aspects de son histoire, l'intervenant l'interpellera sur ces aspects précis [entendons: ces aspects socio-historiques]*» (c'est moi qui souligne). Le récit de vie, il est vrai, est toujours complexe. Il n'existe point de récit de vie «socio-analytiquement» purifié. D'où le problème, lui aussi très débattu: lorsque des éléments relevant de ce que la psychanalyse a révélé font émergence, faut-il les pointer en tant que tels ou les passer sous silence? Je crains pour ma part que, dans le premier cas, il ne soit procédé à des interprétations sauvages se référant à des schémas tout faits («Oedipe», «scène primitive»...) réducteurs de la singularité et tombant à juste titre sous le coup de la critique du «psychanalysme» (voir Castel, 1973, ainsi que Deleuze et Guattari, 1972).

Par ailleurs, je ne peux ignorer que moi-même – mais c'est une position très commune parmi les praticiens des histoires de vie – j'ai pensé l'effet de changement d'un dispositif de récit de vie dans les termes d'une conscience éclairante (réflexivité) et d'une prise de décision éclairée (volonté). En quoi nous voici revenus au point de départ, dans la ligne non seulement d'un Castoriadis, mais même d'un Bourdieu (la sociologie, dès lors qu'elle se fait socio-analyse, offrant «le moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût-ce que par la *conscience des déterminations*, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de *quelque chose comme un sujet*», Bourdieu, 1980, p. 41; je souligne).

Je dois avouer qu'aujourd'hui je m'interroge. Ne fait-on pas fausse route? Si j'ai effectivement pris conscience, à la faveur de ma propre socio-analyse, de mon habitus petit-bourgeois, qu'est-ce que cela change? Autrement dit: si l'habitus est intériorisé, voir incorporé, qu'est-ce qu'une prise de conscience «cognitive», ou intellectualisante, pourrait bien y changer? Ne devrait-on pas travailler plus directement, en deçà de la conscience réflexive, sur les points d'ancrage, y compris psychocorporels, de l'habitus? Les recherches cliniques en cours dans l'association dont je suis membre (ARBRH: Association pour l'approche, la recherche biographique et la réappropriation de son histoire), en vue d'introduire pas à pas des méthodologies psychocorporelles dans le dispositif de récit de vie, relèvent sans doute d'un essai pour progresser dans cette voie.

Michel Legrand
Route de Villers 2
1490 Court-St-Etienne

Bibliographie

- BOURDIEU Pierre (1979), *La distinction*, Paris, Ed. de Minuit.
- BOURDIEU P. (1980), *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit.
- CASTEL Robert (1973), *Le psychanalyste*, Paris, F. Maspéro.
- CASTORIADIS Cornélius (1986), «L'état du sujet aujourd'hui», dans *Topique*, 38, pp. 7-39.
- CASTORIADIS C. (1990), *Le monde morcelé*, Paris, Ed. du Seuil.
- CORDEMANS Véronique, LEGRAND Michel, LOICQ Francis (1997), «Le thème du corps dans la pratique des récits de vie en intervention de formation», Communication au *Colloque de Sociologie Clinique de Cuernavaca* (Mexique), juillet 1997.
- DELEUZE Olivier et GUATTARI Félix (1972), *L'anti-Oedipe*, Paris, Ed. de Minuit.
- de GAULEJAC Vincent (1987), *La névrose de classe*, Paris, Hommes et Groupes éd.
- de GAULEJAC V. (1996), *Les sources de la honte*, Paris, Desclée de Brouwer.
- LEGRAND Michel (1972), *Psychanalyse, Schicksalsanalyse et Epistémologie*, Thèse inédite, Faculté de Psychologie, UCL.
- LEGRAND M. (1979), *Leopold Szondi, son test, sa doctrine*, Bruxelles, Mardaga.
- LEGRAND M. (1993), *L'approche biographique*, Marseille-Paris, Desclée de Brouwer, Hommes et Perspectives.
- LEGRAND M. (1997), *Le sujet alcoolique*, Paris, Desclée de Brouwer.
- PAGES Max (1993), *Psychothérapie et complexité*, Paris, Desclée de Brouwer.
- ROUSTANG François (1990), *Influence*, Paris, Ed. de Minuit.
- SARTRE Jean-Paul (1936-37), «La transcendance de l'Ego», dans *Recherches philosophiques*, n° 6.
- SARTRE J.P. (1943), *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard.
- SARTRE J.P. (1971), *L'idiot de la famille* (trois tomes), Paris, Gallimard. Tel, n° 75, 76, 77.

Art et thérapie: liaison dangereuse

– Entretien avec Jean-Noël Lavianne –

Jean Florence

*Werk ist weg.
L'œuvre est voie.*
Paul Klee

«En finir avec la psychologie»...

J.-N. Lavianne: On retrouve dans votre livre *Art et thérapie* une figure déjà rencontrée par le lecteur de vos articles réunis dans le recueil *Ouvertures psychanalytiques*: il s'agit d'Antonin Artaud, écrivain et homme de théâtre. Dans la préface à ce recueil, vous situiez ainsi votre dette à son égard: «*C'est, curieusement, d'un auteur tout à fait extérieur à la psychologie (...) que notre démarche reçoit son impulsion tant pour son fond que pour son style. Il s'agit d'Antonin Artaud. Dans un de ses essais fulgurants sur le théâtre en Occident, il s'écrie: "Il faut en finir avec la psychologie"!...*»¹

Dès son départ, votre réflexion s'inscrit ainsi dans le sillage d'un artiste fustigeant la psychologie. A la lumière de votre dernier ouvrage, qui interroge la notion et les pratiques d'«art-thérapie», comment situeriez-vous dans votre parcours la place d'Artaud et la fonction de cette position radicale à l'endroit de la psychologie?

J. Florence: Déjà la notion de psychologie est extrêmement équivoque; c'est surtout le projet de la psychologie comme science, comme objectivation de l'être humain, des relations humaines, qui doit être questionné.

Aujourd'hui, on pense que la psychologie peut être une théorie explicative, le cognitivisme bat son plein, et il est important de montrer qu'il y a une différence entre la psychanalyse et la psychologie. La psychologie comme projet scientifique d'explication de la conduite humaine est l'émanation de l'être humain lui-même, qui a besoin de s'objectiver, d'avoir une prise sur lui-même et surtout sur l'autre. J'appellerais psychologie essentiellement cette tendance fondamentale de maîtrise par le savoir, le savoir de prédire et d'une certaine manière de ne pas être surpris par l'autre.

1. J. FLORENCE, *Ouvertures psychanalytiques*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985, p. 10.

Les gens sont très ambivalents à l'égard de la psychologie en ce sens, puisqu'ils aimeraient bien disposer d'un outil, qu'ils prêtent souvent fantasmatiquement aux psychologues, qui permettrait de deviner les pensées et de prévoir telle ou telle réaction de la personne. Mais, en même temps, quand ils sont eux-mêmes la cible d'une qualification psychologique ou d'un diagnostic, ils ne peuvent jamais l'admettre et protestent, – d'ailleurs à bon droit.

Nous sommes tous des psychologues en ce sens-là, et ambivalents. Nous en avons horreur, et en même temps nous rêvons d'une maîtrise de ce savoir qui bien sûr procure un pouvoir sur l'autre.

Artaud stigmatisait, lui, le théâtre qui racontait de la psychologie, c'est-à-dire qu'il critiquait, dans les années 20-30, un théâtre qui ne faisait qu'être le double de ce que le bourgeois moyen pouvait vivre dans ses transactions d'affaires, ou dans ce fameux trio classique du théâtre de boulevard. Mais, plus loin que cela, Artaud visait aussi les chefs-d'œuvre: lorsque les chefs-d'œuvre n'émeuvent plus, ne parlent plus au public, ce sont les chefs-d'œuvre qui sont coupables, et non le public.

Il y avait donc une nécessité pour le théâtre d'être en invention, d'être non pas le double de la vie, mais lui-même hanté par un double plus puissant, qu'Artaud appelle *métaphysique*: d'être, en un mot, en relation avec les vraies forces, les vraies énigmes, les vraies cruautés de l'existence. Ce désir de cruauté est très important: ce n'est pas faire voir du sang, faire se contorsionner les gens de douleur sur la scène; c'est une cruauté qu'il faut d'abord avoir avec soi-même, et dans laquelle je trouve une manière de rejoindre l'entreprise de Freud. Il ne s'agit donc pas d'un masochisme ni d'un sadisme, mais de cette exigence de vérité dont on sait à quel point elle rencontre toujours des résistances.

Le théâtre a ses moyens à lui de dire, de parler de cela, de contourner les résistances – comme toute forme artistique –, bien qu'en même temps il y ait quelque chose sur quoi il ne peut pas céder... La psychanalyse aussi est un long travail pour repérer les résistances, et pour les surmonter sans les prendre brutalement de front; mais cet art du détour est exigeant, et il me semble qu'il y a là une analogie intéressante entre l'éthique de la vérité dans l'analyse et ce projet radical d'Artaud.

Evidemment, Artaud en a fait aussi le foyer de sa propre existence, qui était refus absolu de théorisation, d'objectivation de l'âme. Il y a chez lui des accents absolument inimitables. Il ne s'agirait donc pas, en s'y référant, de confisquer Artaud, qui reste transcendant à toute tentative de colonisation; mais il demeure pour moi un inspirateur que peu d'écrivains ont égalé.

J'ai une dette envers Artaud secondairement aussi, puisque le point de départ de mon livre émane du Club Antonin Artaud. Pour mémoire, il s'agit d'un centre d'accueil pour patients en difficulté, soit qu'ils sortent d'un hôpital psychiatrique, soit qu'ils se trouvent en période de revalidation sociale, comme on dit, ou un peu en errance et ayant besoin d'un lieu d'accueil, d'un point de référé-

rence, d'un espace de paroles, d'échanges, ou simplement d'un endroit où il y en a d'autres avec eux qui sont dans la même difficulté.

Ce sont les responsables du Centre Antonin Artaud, notamment François Tirtiaux et quelques responsables d'ateliers d'expression, qui ont fomenté le projet d'un séminaire qui réfléchirait sur la notion d'art-thérapie tellement à la mode, tellement difficile à saisir, vu qu'elle s'inspire de mille et un courants différents, de nouvelles thérapies. Il s'agissait aussi de réfléchir sur le statut de l'art et de la thérapie dans cette conjonction. C'est François Tirtiaux qui a eu l'idée de mettre pour sous-titre *Liaison dangereuse*, parce qu'évidemment cela réfère à ce que l'on sait, un roman érotique et en même temps extrêmement cruel, cynique même, mais aussi cela désigne bien le type de relation possible, ou impossible, qu'il faut envisager entre la pratique artistique et la pratique thérapeutique.

J.-N.L.: Je voudrais revenir sur cette importance, dans votre démarche, d'entrer en dialogue avec certains artistes, certains écrivains, certains penseurs, non point, disiez-vous, pour les «coloniser», mais pour trouver dans leur travail une source d'inspiration. Il semble que, dès les débuts de votre réflexion, il a été crucial pour vous de faire appel à des *autres*, c'est-à-dire des gens qui se situent dans un «ailleurs», qui ne sont pas psychanalystes, et qui précisément de cette place-là ont des choses à dire à la psychanalyse, des choses importantes pour la faire avancer dans son cheminement propre.

On peut parler d'une démarche d'ouverture – que l'on retrouve d'ailleurs dans votre autre titre: *Ouvertures psychanalytiques* –, d'ouverture à ces autres qui ont un statut fondamental, presque fondateur dans votre recherche. Il y a Artaud, il y a toute une série d'artistes importants, notamment des écrivains – je pense à Kafka, Dostoïevski –, des gens qui ont réfléchi sur leur pratique artistique, des hommes de théâtre, des peintres et aussi des philosophes, parfois d'ailleurs assez atypiques, comme notamment Jacques Derrida – que vous mentionnez à des moments importants de votre livre – ou Nietzsche et certains autres que j'oublie.

Il me semble que c'est une constante dans ce qu'on peut lire de vous, ou lorsqu'on a l'occasion de vous entendre, que cet appel et cette référence à d'autres, à des gens qui se situent dans un «ailleurs».

J.F.: Effectivement. Oui, je ne sais pas ce que je pourrais ajouter.

C'est vrai que ma formation a été d'abord philosophique, et j'en ai gardé une passion pour la pensée méditante, avec une certaine manière de prendre toujours la mesure du projet intellectuel de quelqu'un que je lisais. Ma grande source d'insatisfaction dans la faculté de psychologie, c'était d'avoir peu de maîtres – il y avait des professeurs, mais peu de maîtres –, c'est-à-dire des gens qui contestaient du dedans, de la place où ils étaient, la psychologie; qui cherchaient en tout cas à mettre en évidence ses dangers, ses limites, ses apories et surtout sa dérivation à partir de projets scientifiques voisins: la fascination pour la biologie, pour la psychophysiologie, le modèle des sciences exactes ou

des sciences de la nature, tout cela n'était pas interrogé. On disait simplement que la science psychologique était jeune, et que cela irait de mieux en mieux.

Il y a un projet fondamental de la psychologie qui n'était pas questionné et que ma formation philosophique me disposait à interroger, à partir de la théorie marxiste d'Althusser à l'époque, ou de Derrida réinterrogeant toute la tradition cartésienne et phénoménologique – qui est quand même encore une tradition du Cogito –, et réinterrogeant également les psychanalystes, Freud, Lacan... Cette attitude philosophique reste pour moi une santé essentielle dans la réflexion.

Mais, à côté des philosophes, il y a bien sûr les artistes, tous ceux qui ont tenté, soit dans leurs mémoires, soit dans leur correspondance, de traduire leur questionnement dans le langage du dialogue ou de l'écriture, qui est un tout autre langage que celui qu'ils emploient quand ils sont à leur art; notamment des peintres, des sculpteurs, des musiciens – pour les musiciens, la chose est encore plus difficile, puisque la musique ne se laisse pas traduire dans le langage articulé, qu'elle est plutôt ce qui peut le soutenir. S'ouvrir à leur témoignage et se fier à ce qu'il nous enseigne est pour moi une passion fondamentale, et en même temps une discipline de pensée dont je ne vois pas que je pourrais me séparer.

J.-N.L.: J'imagine que cette attitude a quelque chose à voir, sur le terrain psychanalytique, avec votre aversion pour ce qu'on pourrait appeler la langue de bois psychanalytique, notamment la langue de bois lacanienne, qui a quand même fait fureur.

J.F.: La langue de bois lacanienne a connu un point de saturation tel qu'il était impossible, au beau temps de la dissolution de l'Ecole Freudienne de Paris, de suivre ce qui était en train de prendre cette forme-là, du moins en Belgique. Il y avait un tel mépris pour tout ce qui n'était pas **un** langage, **une** forme de pensée, que c'était pour moi absolument inconcevable, et même le contraire d'un projet psychanalytique. Ce qui n'empêche pas que j'ai toujours été extrêmement passionné par la lecture de Lacan et extrêmement travaillé par la manière dont il a requestionné et réactualisé la psychanalyse, sans avoir peur d'ailleurs de secouer fortement certains postulats freudiens. Mais il ne s'agissait pas de marcher comme un seul homme derrière une personne comme celle de Lacan.

C'est vrai que j'ai résisté autant que je le pouvais aux tentations de ce qui, malgré tout, d'un point de vue intellectuel, était extrêmement séduisant. J'ai aussi vu partir des amis proches, qui eux n'avaient pas ces mêmes réticences à l'endroit du lacanisme pur et dur.

Que dire encore? Que l'Ecole Belge a été pour moi le lieu où un certain type de questionnement pouvait se poursuivre, encore que cela s'est fait de plus en plus difficilement puisque ceux qui avaient le même fonds de formation intellectuelle, les mêmes jeux de références, avaient justement quitté l'Ecole Belge. Donc cette recherche a été par moments un peu solitaire... Mais je trouve qu'il

y a maintenant, depuis un certain temps, du répondant, qu'il y a moyen de poursuivre ce travail. Tant que l'Ecole permettra cela, je soutiendrai son projet.

L'expression

J.-N.L.: Sur le terrain de l'art et de l'art-thérapie, ce combat contre le réductionnisme psychologique ambiant se concentre stratégiquement, dans votre livre, sur le terme d'expression, que vous situez comme «la notion bonne à tout faire de la psychologie». Dans votre article «Peindre et dire», vous écriviez déjà: *«Il faut absolument analyser cette pseudo-évidence qu'est la notion d'expression. Elle repose sur une illusion psychologique, dont la fameuse formule de Boileau (...) vient renforcer la certitude: "Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement et les mots pour le dire arrivent aisément". Toute l'expérience un peu attentive de la parole, de l'écriture, de la création artistique, dément formellement une telle psychologie. Cette psychologie est bien souvent ce qu'on appelle La Psychologie, dont on a bien du mal à se débarrasser!»*²

Exploiter cette remarque dans toutes ses conséquences constitue l'un des fils conducteurs de votre livre. Et dans ce parcours, vous rencontrez Hans Prinzhorn, pionnier en matière d'art des «malades de l'esprit», dont vous situez l'apport comme une «transvaluation des perspectives» dans ce domaine.

J.F.: Oui, puisqu'on en revient à la psychologie, je me rappelle ce mot de celui qui fut vraiment un maître, Jacques Schotte, qui disait, paraphrasant la formule selon laquelle la guerre est une chose trop importante pour être confiée aux militaires, que la psychologie est une affaire trop importante pour être confiée aux psychologues. Lui-même a toujours été extrêmement curieux de l'ouverture philosophique, artistique, et psychiatrique également, donc ne laissant rien de côté pour creuser l'énigme de la vie humaine, dans une recherche qui ne soit pas une objectivation.

Je pense que l'on n'est pas loin du sujet avec l'idée d'expression, qui est évidemment incontournable: c'est un mot dont on ne peut se passer dans la vie quotidienne, puisque l'être humain est traversé par l'expressivité, que sa présence dans le monde est d'emblée saisie comme expressive par son semblable. L'un pour l'autre nous sommes un foyer expressif, c'est-à-dire que nous vivons dans la dimension du sens et que l'être humain est tout le temps en train d'imposer de nouveaux sens dans son existence, dans son environnement; c'est un être qui a rapport au sens.

Alors, on peut concevoir l'«expression» comme le mot qui désigne une intériorité énigmatique laissant passer des signes, grâce auxquels celui qui est averti pourrait deviner ce qui se passe dans cet intérieur. Evidemment, cela suppose qu'on conçoive qu'il y a un intérieur et un extérieur... Et là, il faut

2. J. FLORENCE, «Peindre et dire», in *Ouvertures psychanalytiques*, op. cit., p. 141.

saluer la trouvaille de Lacan, qui soutient qu'il vaut mieux utiliser la figure du tore, qui fait qu'à tout moment il y a une dualité pour le sujet, mais que c'est malgré tout une seule et même dimension qui se tord sur elle-même. C'est une façon de spatialiser tout autrement les choses, que de simplement voir un dehors et un dedans.

Or on voit bien que Freud n'a pas échappé à cette manière de dire, qui distingue une réalité extérieure et une réalité psychique; avec ce que ça lui permettait de découvrir: cette fameuse réalité psychique, dont ce qu'on appelle les formations de l'inconscient sont autant d'indices, d'expressions codées, chiffrées. Et là, on tombe sur la question du symbolisme.

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine: on ne peut se passer de la notion d'expression.

Ce que nous ignorons beaucoup dans la tradition française, c'est un immense travail qui a été fait, au XIXe siècle et au début du XXe, dans la philosophie allemande par certains chercheurs qui s'inspirent de Schopenhauer, Nietzsche et du mouvement romantique, mais aussi par certains psychologues de l'esthétique, psychologues intéressés par l'art, – comme par exemple un Ludwig Klages qui a été le maître, avec beaucoup d'ambivalence d'ailleurs, de Hans Prinzhorn évoqué tout à l'heure. Certains aspects seulement de ces recherches ont été portés, très tardivement, à la connaissance du public français. C'est très récemment que le livre d'Erwin Strauss, *Du sens des sens (Von Sinn der Sinne)*, a été traduit en français. Il était souvent cité, par Merleau-Ponty par exemple, mais son entièreté n'était pas accessible. Or il y a là un vrai travail de fond sur la notion du sens, et donc la notion d'expression.

Un des auteurs qui nous ont rendus sensibles à cela est quelqu'un en qui J. Schotte lui-même reconnaissait un maître, c'est Henri Maldiney, notamment dans son très beau texte qui s'intitule *Comprendre* et où il oppose sens et signification – la dimension du sens étant indéfinie, d'ouverture, la dimension de la signification étant un moment de fermeture. Je verrais personnellement le psychologue comme celui qui essaie de donner une signification à tout, l'analyste comme celui qui ouvre le sens. (Ce qui n'empêche pas certains psychanalystes de resombrer dans la manie de la signification.)

Alors pourquoi l'«expression» doit-elle être critiquée? Parce qu'elle présuppose une conception très classique du dehors et du dedans: il y aurait une pensée qui est secrète et privée, et qui aurait à s'extérioriser, qui se révélerait dans le langage, dans les productions de l'être humain. L'homme se reconnaît à l'œuvre comme l'arbre se reconnaît à ses fruits... Simplement, la question est de savoir avec quelle clé on peut passer des fruits, non pas à l'arbre, puisqu'il est visible, mais à la sève par exemple, à une puissance qui est dans l'arbre.

Ainsi la question se complique, puisque la moindre expérience d'expression dans la vie quotidienne nous montre que la théorie rationaliste de Boileau, qui dit: «Je conçois quelque chose et puis je l'exprime, avec des outils, le plus clairement possible», se vérifie rarissimement. La plupart du temps, nous

sommes devancés par ce que nous disons; nous avons déjà dit, alors que nous n'avons pas encore tout à fait pensé la chose. Le rapport de l'homme au langage, à ses gestes, à ce qu'il produit, n'est pas toujours sur ce modèle technique, rationnel et scientifique dont rêvent bien sûr les psychologues cognitivistes.

Ce n'est pas comme cela que marche une âme humaine. Donc l'idée d'expression doit être mise en question par l'expérience simple, humble de tous les jours: c'est seulement après avoir *dit* que nous nous rendons compte que nous avons pu penser, ou encore qu'il s'agit de tout autre chose que ce que nous avons pensé. Imaginer un lien direct entre une pensée et son expression est donc fondamentalement inadéquat. Et cependant, il n'empêche que parfois on exprime sa pensée...

Hans Prinzhorn est justement quelqu'un qui a participé à une révision complète de la notion d'expression, et cela parce qu'il a participé à Zurich, autour de Bleuler et Jung, à l'élaboration des premiers tests projectifs.

Car la notion cousine d'expression est la notion de projection. Et d'ailleurs vous entendez les gens dire: «Ah oui, la psychologie de l'art, bien sûr! L'art est la projection de la personnalité, l'artiste se projette dans ses œuvres», et ainsi de suite. Dans un tel type de discours, on ne se rend pas compte de ce que ce mot de projection implique. Et là, c'est grâce à Rorschach qu'on peut mesurer un peu plus la complexité de ce qu'il y a dans la projection – même au sens du test de Rorschach –, puisqu'il découvre que c'est la structure corporelle, la spatialisation même du sujet, dont il n'est pas conscient, qui est transposée dans ce qu'il voit. Les choix qu'il fait de fixer sa conduite ou ses orientations plutôt sur les formes, ou sur les couleurs, ou les clairs-obscurs, la lumière et l'ombre, ou le fait d'être extrêmement sensible à ce qui en lui éveille du mouvement, cela montre à quel point il ne s'agit pas de définir la subjectivité comme de la pensée, des idées. C'est une corporéité animée, pulsionnelle, complexe qui est là en jeu et qui, bien sûr, se traduit dans des expressions, mais précisément se traduit, toujours à partir de codes multiples. Il n'y a pas de code unique.

Or l'obsession des psychologues est d'obtenir une sorte de «clé», un codage unique qui permettrait à partir du produit de remonter au producteur. C'est l'espoir secret du psychologue forcené qui est en chacun de nous. Et Freud n'y a pas échappé non plus de temps en temps, quand il considère une œuvre comme symptôme de la névrose de l'artiste... Il est donc très difficile de tenir ce réflexe psychologisant loin de soi, et on doit toujours balayer devant sa porte.

Pour en venir à Prinzhorn lui-même, c'était foncièrement un artiste; il chantait, il écrivait, il était dramaturge; il s'est produit dans un music-hall, il a fréquenté le cercle des peintres du *Blaue Reiter*, à Munich. C'était quelqu'un d'extrêmement curieux, et ce n'est pas d'emblée qu'il a accédé à la médecine puis à la psychiatrie. C'est d'ailleurs à partir de ses amours qu'il en est venu à vouloir aider les gens en difficulté psychique et à devenir psychiatre.

Entré à la clinique de Heidelberg, il a été mobilisé par son patron, le Docteur Wilmanns, pour se consacrer à la constitution d'une collection d'œuvres plastiques des aliénés, des internés des asiles psychiatriques, en essayant d'abord de solliciter l'ensemble des institutions psychiatriques d'Allemagne, d'Italie et même de Belgique, pour constituer une sorte de corpus permettant une étude systématique des productions des malades mentaux. Dans la pensée de Wilmanns, le but était d'établir une meilleure connaissance des maladies mentales elles-mêmes, c'est-à-dire de voir si les productions des malades n'étaient pas des indicateurs supplémentaires – à côté des symptômes somatiques ou psychiques en tant que preuve matérielle encore plus objectivable – d'un trouble psychique fondamental, psychotique, schizophrénique, tel que la jeune science psychiatrique tentait d'en isoler les mécanismes.

Ainsi par exemple, si l'on sait que dans la schizophrénie il y a une dissociation de la personnalité, une perte du sentiment de la réalité, du sentiment du corps propre, du sentiment d'autrui, un éclatement des différentes forces constitutives et pulsionnelles, on peut alors, de manière purement abstraite et intellectuelle, s'attendre à ce que cette production soit dissociée, éclatée, morcelée, ou alors soit une défense contre le morcellement avec un surcroît de remplissage, de cernage des choses.

Et en effet, il y a de cela. Mais ce qui m'a intéressé, c'est que Prinzhorn très tôt s'est rebellé contre cette utilisation médicale, psychiatrique des productions des malades, pour être passionné par tout autre chose, et faire une sorte de détournement de fond de la collection, puisqu'il s'est attelé à son livre, l'a publié deux ans après, puis, dans l'année qui a suivi, a démissionné et quitté Heidelberg. S'appropriant le projet dans une nouvelle orientation, il s'est mis à étudier les différentes productions des malades en vue d'une réflexion fondamentale sur l'esthétique humaine en tant que telle, c'est-à-dire sur ce qu'il y a d'universel dans la manière dont on met l'expérience en forme, qu'on soit ou qu'on ne soit pas malade mental.

Or il participait de ces mouvements artistiques du début du siècle qui contestaient les anciennes formes classiques ou académiques de l'art, notamment dans la peinture. Nourri de cela, il s'est rendu compte d'une analogie. L'avant-garde picturale, qui allait dans le sens de l'expressionnisme par exemple, contestait les formalismes conventionnels et stéréotypés par lesquels on croyait qu'il fallait représenter le réel, pour privilégier un noyau de subjectivité en rupture d'accord avec le monde. Or c'est précisément ce qui se passe dans la psychose. Et c'est également ce qui se passe, mais d'une manière anticipée, chez un enfant qui n'a pas encore acquis les conventions de représentation du monde comme on «doit» le représenter.

Prinzhorn avait donc aperçu, un peu sur le mode de Freud, des analogies entre l'art de l'avant-garde du début du siècle, l'expressivité dans les jeux, les dessins et la gestuelle de l'enfant, et également l'expression plastique du schizophrène. La détérioration ou l'éclatement de la maîtrise du moi dans la psychose fait accéder la pensée à des modes primaires d'expression, des «proces-

sus primaires» pour employer le langage de Freud; il y a retrouvaille d'une spontanéité perdue par les acquisitions éducatives. Seulement, dans la psychose, cet éclatement est une douleur, alors que ce n'est pas vécu de la même façon chez l'enfant. Et il faut donc se méfier des analogies trop simplistes entre l'enfant, le névrosé, le psychotique, le primitif, ce jeu de correspondances que Freud a exploité dans *Totem et tabou*.

Il n'en reste pas moins vrai que l'Occident s'est complètement renouvelé dans sa conception de l'art en utilisant ce qui lui revenait des pays colonisés, grâce aux expositions coloniales et aux œuvres importées. Et Prinzhorn participe de cet intérêt accru pour les arts dits primitifs, pour le folklore, les expressions plus universelles de l'être humain.

Le déplacement essentiel, c'est que Prinzhorn se met dans ce mouvement de pensée qui cherche l'universalité dans la diversité, qui essaie de retrouver ce qui dans l'homme en tant qu'homme est pouvoir de structurer le monde. C'est là tout le ressort de sa théorie de la *Gestaltung*. *Gestalten* veut dire mettre en forme, créer une forme, former quelque chose. C'est une conception dynamique, que l'on peut distinguer de la théorie de la *Gestalt*, née de la psychologie de laboratoire et qui établit que l'homme dans la perception organise le monde selon des formes, des lois de structure. Ce qui peut être entendu d'une manière plus arrêtée, plus statique dans la théorie de la *Gestalt* renvoie chez Prinzhorn, influencé par Klages, à cette idée que l'homme est toujours dans un mouvement d'expressivité.

Klages est l'auteur d'une théorie des mouvements expressifs, mais également le fondateur de la graphologie, avec une volonté de rigueur dans l'analyse des traits de l'écriture. Il est intéressant de voir que les tests projectifs ne sont pas loin, dans l'intuitif, de cette idée des mouvements expressifs et de la graphologie.

J.-N.L.: Est-ce qu'au fond l'apport de Prinzhorn, cette «transvaluation des perspectives» dont vous le créditez, ne serait pas de faire valoir une théorie de la mise en forme, de la *Gestaltung*, référant à une conception de l'expressivité comme mouvement, par rapport à une conception plus figée et plus figeante de l'«expression»?

J.F.: Oui, Prinzhorn s'oppose au regard psychiatrique qui, à partir de signes, doit conclure à telle maladie. L'œuvre alors est réduite à un signe, il y aurait une sémiologie des œuvres qui permettrait de remonter aux types de maladies mentales de leurs auteurs. Au fond, le psychiatre manifeste de l'intérêt pour les œuvres, mais il le fait pour autre chose qu'elles-mêmes et leur nécessité intérieure: il regarde les œuvres à partir d'une perspective étrangère, celle du diagnostic et éventuellement des indications sur les mécanismes typiques de telle ou telle sorte de maladie mentale.

En fait, je ne suis pas tombé sur Prinzhorn tout à fait par hasard; des expériences personnelles ont aussi été le déclencheur de cette recherche plus radicale et extrêmement critique vis-à-vis de la relation entre art et projet psychiatrique, projet thérapeutique.

Il y a cette expérience que je cite au début du livre et qui est extrêmement pathétique: un jeune psychiatre intéressé par les ouvrages traitant de l'art des fous, mais manquant de recul sur ce qu'il faisait et sur son enthousiasme vis-à-vis de l'expression des psychotiques, a raté l'essence même de ce qu'il était en train de faire avec un jeune homme qui était dans l'impossibilité de parler, et à qui il avait proposé d'amener des dessins. Cette relation qui se nouait autour du dessin a été court-circuitée par un projet du service de psychiatrie qui était de faire une journée «portes ouvertes», avec exposition de diverses réalisations. Le psychiatre a eu l'idée d'encadrer certains dessins et de les mettre dans les couloirs du service, pour que les gens puissent admirer les merveilles de l'art schizophrénique. Et le jeune homme, sortant de sa chambre et passant dans les couloirs, a vu ses dessins aux murs, a été complètement arrêté par cela, et puis s'est jeté par la fenêtre...

Cela a été pour moi une expérience que je n'oublierai jamais, d'avoir entendu parler ce jeune psychiatre de ce que j'ai appelé *le rapt de l'œuvre*.

Ma critique s'est renforcée par des expériences moins tragiques, mais stupides; par exemple des gens qui vont faire un week-end de formation à la théâtre-thérapie, et qui en reviennent dégoûtés parce que le thérapeute n'a qu'une seule envie, c'est de les pousser à «exprimer leurs émotions», n'étant pas satisfait tant qu'ils n'ont pas rendu le dernier carat de leur intériorité inhibée. Comme si l'art, l'art-thérapie, était au service de l'expression pour elle-même: «Exprimez-vous, exprimez vos émotions et vous irez mieux; on ne peut que se sentir mieux si on exprime ses émotions.» Il y a là une espèce de volontarisme, de voyeurisme de l'émotion. Or si les gens ont du mal à exprimer leurs émotions, c'est qu'il y a des raisons. On doit respecter les résistances, c'est un minimum de tact.

Or là, c'est comme si, par convention, par une certaine idée de l'art comme expression, il s'agissait de faciliter les expressions en faisant de l'art-thérapie.

La question demeure: quel est alors le lieu d'accueil de l'émotion, et la nécessité de le faire, quelle élaboration en est possible? On rejoint ici une autre idée du livre: il faut absolument revisiter ces préjugés de la thérapie comme expression, comme soulagement, comme catharsis, comme expurgation des mauvaises choses qu'on aurait en soi et qui ne peuvent faire que du tort. La désinhibition, le défolement, toutes ces choses fort à la mode dans certains modèles de thérapie, ont parfois des résultats catastrophiques.

Tout cela n'a fait que confirmer ce que déjà j'appréhendais à propos de la psychologisation. Je pense que tout psychologue intéressé par des voies indirectes de psychothérapie s'appuyant sur l'expressivité humaine, doit profondément réfléchir au cadre de cette mise en œuvre – le lieu, le temps, le rythme –, et aussi savoir que tous les livres de psychothérapie n'apprendront jamais le tact.

La symbolisation

J.-N.L.: A rebours de cette «psycho-logique» définissant l'art, jusque dans ses possibilités thérapeutiques, comme phénomène d'expression, vous faites valoir une approche psychanalytique qui situe le travail artistique et le travail thérapeutique à partir d'une autre articulation: le procès de la symbolisation. Dans votre livre, le développement de cette conception de la symbolisation se fait via la réappropriation de certaines étapes clés de la découverte freudienne: le symptôme hystérique, le rêve, le meurtre du père archaïque, le lien entre jeu, fantasme et fiction – présenté par Freud dans son article *Der Dichter und das Phantasieren* –, le jeu du «Fort-Da», et la négation.

Cette scansion aboutit à une présentation du travail de symbolisation qui le réfère à quatre opérations fondamentales et inséparables, ressaisies dans quatre verbes angulaires de la langue freudienne: *Erinnern, Darstellen, Spielen, Verneinen*.

J.F.: Oui, alors traduisons.

Commençons par *Erinnern*. Ce que j'ai tenté de retrouver, c'est le mouvement de la pensée de Freud découvrant la symbolisation à même sa pratique clinique. Sa grande surprise a été d'apercevoir les tours que jouent les malades hystériques au regard médical, en mimant toutes sortes de maladies organiques. Or leurs symptômes, quand on se met à les écouter, apparaissent comme des messages chiffrés qui ne peuvent être rendus à leur sens qu'en suspendant la conscience habituelle, sous hypnose, et en accédant ainsi à leur contexte psychique et à la mémoire inconsciente qui est dépositaire du réseau de sens que les symptômes symbolisent.

Cette complexité nous donne la manière de penser la production du symptôme hystérique, et sa résolution du fait de la parole, mais pas de n'importe quelle parole: une parole soutenue par le transfert.

La symbolisation hystérique montre au fond que le corps humain est traversé de langage. Le symptôme de conversion est lui-même une sorte d'écriture, il est comme un hiéroglyphe, comme un rébus qui se déchiffre de la même façon qu'on déchiffre un rêve.

Freud a seulement substitué à l'hypnose la technique beaucoup plus lente de l'association libre, avec tous les aléas du transfert et des résistances. L'hystérie met donc Freud sur la piste de quelque chose que sa formation de neurologue ne lui permettait pas d'admettre facilement: le corps obéit à d'autres lois que celles de l'anatomie et de la physiologie, parce qu'humain. C'est un corps qui est soumis à des lois de sens et de langage, à tel point qu'un symptôme peut disparaître si certaines paroles remémorantes peuvent le constituer comme trace et réécriture d'un souvenir (*Erinnerung*) qui avait été refoulé.

Alors ça, c'est le point de départ. Mais est-ce que ça vaut seulement pour l'hystérie? En aucun cas. On trouve ici la dimension de l'universalité: le corps de l'hystérique, c'est le corps humain, il dévoile une dimension humaine fon-

damentale. Simplement, le pathos et la douleur hystériques lui appartiennent en propre. Mais que le corps soit porteur de symboles, que le corps soit symbolisant/symbolisé, cela se voit chez tout homme, et aussi dans toutes les cultures: aucune ne peut s'empêcher d'investir le corps de significations, de le chiffrer, de le marquer d'une série de tatouages réels ou symboliques.

Bref, nous sommes de part en part traversés de langage. Lacan nous a permis, d'une certaine façon, d'amplifier et de prendre encore plus au sérieux cette dimension du travail analytique.

C'est à partir de l'hystérie que Freud entre dans cette énigme d'une dimension symbolique qui traverse l'être humain; mais, très vite, cela s'élargit à d'autres formes de névroses: il est clair que le symptôme phobique renvoie aussi à une dimension de symbole. L'objet phobique, l'objet du fétichiste sont des modulations qu'il faudrait, d'une manière plus fine, analyser comme destins de la possibilité de symboliser.

Simplement, il s'agit d'une symbolisation pathologique: le propre d'un symbole dans la pathologie humaine, c'est que le sujet ne peut pas le décoder, – alors que normalement, quand on symbolise, on a conscience de ce que ça symbolise. Donc là, c'est la connexion entre symbolisme et refoulement qui est intéressante. Mais on ne peut pas dire non plus qu'il y aurait un symbolisme normal sans folie. Et je serais donc extrêmement nuancé quant à cette dimension symbolisante chez l'homme.

Symboliser, c'est aussi ce que nous faisons à notre insu dans le rêve, avec ce que cela ajoute à la dimension réelle du symptôme, qui entrave quelqu'un dans ses relations sociales, amoureuses, dans son rapport à son image. Il y a dans le rêve quelque chose d'autre, qui est cette dimension hallucinatoire, cette dimension d'être sujet *au* réel, et pas sujet du réel. Nous sommes sujets à nos rêves, nous sommes rêvés, et ce procédé de symbolisation est soutenu par une figuration, *Darstellbarkeit*: capacité du rêve de mettre en scène, qui pourrait être, d'une certaine façon, le mot freudien de la *Gestaltung*.

Le travail du rêve, nuitamment, met en forme, en scène, des pensées latentes, des désirs refoulés en lutte avec la censure, et le rêve s'apparente ainsi à une théâtralisation, exploitée par la formule de Fechner selon laquelle le rêve se passe sur «une autre scène» psychique que la vie éveillée. Cette métaphorique théâtrale est intéressante parce qu'elle déborde la seule référence freudienne. Artaud a également comparé les figures du rêve à des hiéroglyphes, les acteurs étant d'une certaine façon, sur la scène, des hiéroglyphes vivants. Donc ce thème de l'écriture mobile, l'écriture se faisant chiffre, est quelque chose que l'on retrouve au-delà de Freud.

Ainsi, *Darstellen* renvoie à ce qu'est la symbolisation. Symboliser, c'est donner corps scéniquement à quelque chose qui autrement serait inaccessible et méconnu. On peut donc parler d'une relation à l'inconnu qui se fait par cette mise en forme qu'est le rêve. Simplement, dans le rêve, il n'y a pas de réponse, il n'y a pas d'intention d'un sujet. Comme nous sommes tous rêveurs et, ainsi

que le dit Shakespeare, «faits de cette étoffe dont sont tissés les rêves», il s'ensuit que, de même que notre corps est hystérique, notre pensée est onirique.

La troisième dimension de la symbolisation, c'est le *Spielen*, le jeu, jouer. De tout temps, l'homme se manifeste comme un joueur ; et l'enfant, en grec, c'est le joueur. Il est inutile de revenir une fois encore sur l'exemple fabuleux de l'enfant à la bobine, décrit par Freud, pour se rendre compte à quel point l'enfant se symbolise lui-même en symbolisant son expérience pénible de voir sa mère disparaître contre son gré : on le voit se substituer en quelque sorte démiurgiquement à ce pouvoir qu'elle a sur lui, en prenant lui-même un pouvoir, mais symbolique, celui de faire apparaître et disparaître des choses, d'y associer des oppositions sémantiques, des exclamations vocales – début du langage –, et enfin de jouer sur son propre corps l'absence et la présence, devant un miroir.

Toutes ces péripéties du jeu, qui mériteraient un commentaire infini, ouvrent donc ce rapport à la compulsion de répétition, cet abord nouveau de l'inconscient, qui n'est pas seulement pulsion sexuelle refoulée, mais qui est aussi, en deçà même de la recherche du plaisir, nécessité de répéter le pénible d'une certaine façon, pour le maîtriser, pour que la mort ne mange pas tout à fait la vie, avant que la mort ne l'emporte sur la vie.

Donc symboliser n'est possible que parce qu'il y a la possibilité du jeu. Le jeu, c'est aussi «faire comme si». C'est à la fois être et ne pas être, pouvoir être précisément en étant un autre. C'est une façon de poser quelque chose à partir d'autre chose. Cette espèce de dédoublement à l'infini, en abîme, est au principe même de l'art, qui est une substitution métaphorique de l'expérience.

Ceci nous amène au dernier abord – historiquement du moins – de la symbolisation dans la pensée freudienne. Cette capacité de jouer du corps comme écriture, de mettre en forme des images hallucinées, de jouer à être un autre ou de créer des formes symboliques pour dire l'impossible à dire, pour approcher l'irreprésentable, tout cela tient à un pouvoir essentiel qui est au cœur de l'être humain, qu'il a reçu avec le langage et qui est la puissance de négation (*Verneinung*).

Freud prend là le relais de toute la tradition philosophique, qui n'a fait que parler de cette fonction de la négativité chez l'être humain, quels que soient les noms qu'elle a pris dans l'histoire de la philosophie. Il a l'ambition d'y ajouter son petit grain de sel, en essayant de faire une genèse pulsionnelle de la négation à partir des pulsions orales fondamentales (rejeter-incorporer), qui vaut ce qu'elle vaut comme genèse mythologique de quelque chose qui bien sûr lui est déjà donné pour pouvoir le penser comme ça.

La pensée est prise là dans une circularité fondamentale. Mais c'est en même temps cette réflexivité logique qui constitue la négation dans toute sa puissance de paradoxe, comme négation de la négation, négation de la négation de la négation, etc... La possibilité de la philosophie tourne autour de ce pouvoir de nier, comme l'ont montré à leur manière Hegel, Sartre ou encore

Heidegger. L'homme a rapport à l'existence parce qu'il n'est pas ce qu'il est, parce qu'il a un rapport au temps qui est un rapport à ce qui n'est plus, et à ce qui n'est pas encore. La possibilité même de vivre le temps dans son irréversibilité, dans son ultime possibilité de mourir, comme le dit Heidegger, nous est donnée par ce petit outil, tragique en même temps, qu'est la négation...

Alors bien sûr tout n'est pas du même plan, et il s'agirait encore de montrer que le jeu pulsionnel «rejeter-admettre» serait du même ordre, sur un autre plan, que la négation logique ou le jeu du «comme si». Cela resterait à démontrer de manière plus détaillée, mais ça, c'est le travail des théoriciens, et il y en a beaucoup qui s'y sont exercé, depuis Lacan en passant par Derrida, Lyotard, Jean Hyppolite, Edmond Ortigues, et d'autres... Mais on ne peut pas, en tant que psychanalyste, éviter cette fonction essentielle de la négation.

Et les processus pathologiques sont aussi liés à des formes de négation: refouler, dénier, rejeter psychotiquement, forclure. Ce sont autant de versions de ce pouvoir négatif, qui peut être aussi bien créateur que destructeur.

Voilà pour ces quatre verbes. C'est une grande fresque, mais qui montre la complexité du mot «symbole»: est-ce qu'on pense à tout ça quand on dit qu'une œuvre d'art est une symbolisation? C'est ce que j'ai voulu rappeler. Dans tous ces mots-valises et ces mots à la mode qu'on emploie, se condense la complexité de ce qu'ils essaient de nommer; c'est une exigence fondamentale, pour qui veut manier leur efficacité, que d'y revenir.

La catharsis

J.-N.L.: Dans votre réflexion sur les ressorts et les potentialités de l'art «comme modèle inégalable d'action thérapeutique», vous réexaminez aussi la notion de catharsis. Brisant avec l'approche qui la réduit à un phénomène d'expression abréactive, de purgation expressive, vous la resituez à la lumière de la symbolisation. Vous appuyant sur les travaux de Claude Lévi-Strauss et d'Yves Thoret, vous montrez en quoi elle participe d'une «efficacité symbolique» et vous dégagez la complexité de sa structure, cet examen à nouveaux frais culminant dans la notion de «champ de gravitation symbolique».

J.F.: Oui, là je voudrais aussi dire ma dette envers ceux qui m'ont permis d'approcher cette problématique de la catharsis, et le profit que j'ai tiré des cours de Schotte au Centre d'études théâtrales, où il commentait le texte d'un philosophe et philologue allemand, un certain Volckmann-Schluck, qui traitait de la théorie de la catharsis présentée par Aristote dans sa *Poétique*. Il montrait qu'il y avait là une originalité, d'avoir défini une œuvre d'art à partir de ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui un point de vue pragmatique, c'est-à-dire à partir de l'effet qu'elle produit, et pas seulement d'une classification en termes de genres. Il y avait quelque chose de neuf à soutenir que la tragédie produit dans l'âme du spectateur une catharsis, une purgation de la crainte et de la pitié.

Toute l'histoire de l'esthétique occidentale est marquée par cette théorie de la catharsis. Or il est intéressant de voir que cette possibilité cathartique est

exploitée, souvent de manière implicite, dans toute forme de thérapie, comme le montrent particulièrement, hors de notre sphère occidentale, les pratiques traditionnelles des guérisseurs et des shamans. Donc la plus vieille médecine du monde est cathartique puisque, par le moyen du langage, des représentations, on suscite dans l'âme des passions qui, via cette mise en forme, soulagent, allègent, rendent la vie plus simple, même si ce qui est représenté est des plus tragique, des plus horrible.

C'est le paradoxe de la catharsis. L'homme est confronté à des choses épouvantables dans sa vie, mais il a aussi ce don de pouvoir se les représenter comme s'il était lui-même l'auteur de l'épouvantable. Et lorsqu'un auteur propose du tragique aux spectateurs, ceux-ci peuvent en retirer une jouissance supérieure. Comme l'enfant sans doute dans son jeu, au-delà du principe de plaisir. Des choses pénibles peuvent être l'occasion d'un plaisir d'un autre ordre, sublime.

On touche là au problème de la sublimation, que je n'ai pas développé tel quel, parce que je trouvais que cela méritait un examen très détaillé, que d'ailleurs Vergote, dans le temps où je travaillais à mon livre, préparait par son propre livre, avec ses méthodes et ses conceptualisations à lui. Mais cela n'a pas été l'objet de ma réflexion. Cela devrait être articulé. En même temps, je n'ai pas voulu utiliser d'emblée l'équation qu'on fait en psychanalyse, à savoir : si on parle d'art, on est dans la sublimation. J'ai voulu faire un autre tour.

Je reviens à la catharsis. En suivant le destin du mot, on voit que Breuer le fait resurgir à la fin du XIXe siècle, au moment même où d'autres – comme par exemple l'oncle de la femme de Freud, Bernays – étaient en train de le revisiter d'un point de vue philologique, faisant le compte des différentes traductions possibles, des différentes versions. Et d'ailleurs la conception de Bernays n'est pas la seule possible, et est très médicale. Or Freud a emboîté le pas à cette version-là, alors qu'aujourd'hui des théoriciens de l'esthétique ne sont pas d'accord de tirer d'un côté purement purgatif, donc expressif, la théorie de la catharsis, et défendent qu'il y a là quelque chose de spécifiquement esthétique.

Sur ce point, je dois beaucoup à d'anciens élèves de Derrida, Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, qui ont articulé une réflexion très actuelle sur cette question de la catharsis.

Donc, il y a une tradition spécifiquement théâtrale de la catharsis. Mais Aristote, quand il en parle, a l'air de se moquer complètement des moyens propres au théâtre. C'est la mise en forme de l'histoire, de la fable (*muthos*) qui est pour lui essentielle, les rapports des personnages, la progression de l'action. Alors que les modernes trouveront qu'il a traité fort à la légère la dimension dramaturgique, scénographique, corporelle, du jeu de l'acteur. C'est là que la tradition que Moreno a réveillée en inventant le psychodrame a été en quelque sorte relégitimée, le psychodrame réactualisant ce qui, dans la catharsis, est lié

au jeu comme tel. Alors que ce qui intéresse Aristote, c'est la mimésis de langage, ce qui est écrit par Sophocle. Son attention porte sur le texte avant la mise en scène. On voit là qu'il est plus philosophe qu'homme de théâtre.

Mais en même temps, j'ai voulu montrer qu'il y avait deux modes de catharsis chez Aristote lui-même, celui dont il parle dans la *Poétique* et celui qu'il présente dans le traité sur la *Politique*, où il s'attache plus à la musique. Or la catharsis musicale n'est précisément pas de l'ordre d'une mimésis représentative, puisque la musique ne représente rien. Elle agit par le rythme, la tonalité, l'harmonie, par des successions, des différences, des écarts, et elle a le pouvoir d'atteindre directement quelque chose dans l'homme à travers le corps, dans son lien le plus intime à l'âme, au monde. Quand on écoute de la musique, il y a beaucoup d'idées qui peuvent nous venir, mais elles ne sont pas préfabriquées.

Même si on essaie de mettre des titres, par exemple aux sonates de Beethoven, souvent ces titres sont attribués après-coup, et pas nécessairement par l'auteur lui-même. On ne peut pas s'empêcher de mettre des significations; mais la musique n'a aucune signification déterminée. Elle est existence, elle est présence, elle est sens.

Et c'est vrai qu'elle peut transformer le cœur de l'homme. On dit qu'elle adoucit les mœurs, mais elle peut aussi faire marcher les gens au combat, les faire courir à la mort. Les tambours, les trompettes, c'est ce qui fait avancer les soldats; les grands rassemblements de Nuremberg orchestrés par les nazis montrent aussi cette puissance de la musique. Déjà Platon et Aristote parlaient de l'utilisation perfide qu'on pouvait faire de la musique dans une dimension politique; c'est pour cela qu'ils recommandaient, dans la formation des jeunes gens, certaines musiques et pas d'autres.

Apparaît donc la complexité de la catharsis, qui croise à mon sens celle de la symbolisation. Catharsis et symbolisation sont les deux mots par lesquels la psychanalyse essaie de nommer le mode d'action d'une thérapie. Il y a la catharsis selon le modèle de Breuer, la *talking cure*, dont on sait qu'elle est impossible sans le transfert. Vient alors toute la complexité amenée par Freud, qui relaie Breuer en prenant en considération le transfert et ce qu'il y a là de répétition. Il fallait dès lors associer catharsis et symbolisation.

La symbolisation, c'est aussi ce qui se fait dans une cure à partir de ce que le symptôme a symbolisé lui-même, à l'insu du sujet. Il s'agit de resymboliser et donc de déplacer, de métaphoriser, de délier ce que le symptôme a condensé ou déplacé.

Voilà. La motivation profonde du détour par ces deux concepts majeurs est d'inviter quiconque voudrait être thérapeute à savoir ce qu'il dit, ce qu'il fait, quand il a recours à ces deux termes.

J.-N.L.: Cette articulation de la catharsis à la symbolisation a trouvé dans les travaux de Lévi-Strauss un ressort majeur.

J.F.: Quand j'ai relayé Schotte au Centre d'études théâtrales, j'ai approfondi ce texte de Lévi-Strauss, *L'efficacité symbolique*, où il fait un rapprochement entre

les cures shamaniques et le modèle cathartique qui serait celui de la psychanalyse. Il a sans doute une compréhension un peu approximative de la psychanalyse, puisqu'il la voit encore comme une abréaction. Mais ce qui est intéressant c'est que le shaman, confronté à une personne en désarroi, en manque de signification face à ce qui lui arrive, injecte du sens en lui donnant un mythe, qu'il va lui-même rechercher à partir du diagnostic qu'il fait de la situation. Il va trouver dans le trésor mythologique l'histoire qui va symboliser ce qui se passe dans le corps du patient.

En l'occurrence il s'agit, dans l'exemple donné par Lévi-Strauss, d'une parturiente qui avait toutes les peines du monde à accoucher, qui était donc en danger de mort, ainsi que son enfant. Lévi-Strauss montre que le shaman, contrairement à la sage femme, n'intervient pas en s'occupant du corps, mais uniquement en mimant une histoire par la danse et par le chant. Il aide à accoucher par la mise en scène d'un drame auquel le corps et le psychisme de la jeune femme peuvent en quelque sorte s'accorder, et qui est le récit d'un combat mené contre des puissances adverses qui auraient dérobé l'âme des organes responsables de la gestation. Le shaman guérit cette femme sans prononcer un seul mot qui désigne l'anatomie réelle, mais en mimant cette histoire faite de paysages fantastiques et de luttes entre puissances, donc une sorte de grand combat, de tournoi guerrier, qui est en fait une magnifique métaphore de ce qui est censé se produire dans le corps de cette femme.

C'est ce que Lévi-Strauss appelle l'efficacité symbolique: des paroles animées peuvent transformer le corps, parce qu'il y a là un *champ de gravitation*, selon son expression, qui vise la communion de trois types de transfert ou de croyance. Pour que la cure shamanique opère, il faut d'abord que le patient croie dans le pouvoir du shaman, en tant que «sujet supposé savoir». Il faut aussi que le sorcier croie lui-même en l'efficacité de sa technique. Et, enfin, il y a le groupe social qui crée ce champ de gravitation, puisque c'est lui qui donne place, dans sa structuration, à l'existence du shaman dans son statut particulier, et à la manière dont un malade se vit comme malade et sait qu'il peut s'adresser à un shaman. C'est le groupe comme tel qui, par la croyance qu'il a en ces mythes et par la place qu'il assigne au sorcier en tant que dépositaire des mythes, rend possible cette dynamique.

Dans ces trois types de croyance, la plus fondatrice est donc celle qui relève du champ social, qui prescrit d'ailleurs le recours au mythe et qui institue une distribution des places, celle du malade et celle du shaman. Je trouve cela très important pour le psychanalyste: on n'est jamais psychanalyste simplement parce qu'on veut l'être, il y a quelque chose d'autre qui vous y pousse. S'autoriser de soi-même n'est pas possible absolument, puisque c'est de sa propre analyse, donc d'un champ social préalable, qu'on se soutient pour poser l'acte analytique.

Par ailleurs, l'attente que le patient a de la cure ne vient pas du psychanalyste: il y a dans le champ social des mouvements d'adhésion, de croyance, d'ambivalence pour une certaine forme de thérapie, qui lui donnent du crédit

et rendent possible des guérisons. Freud va jusqu'à dire que c'est cette attente croyante de la foule qui rend possibles les miracles de Lourdes, par exemple. Donc il ne méprise pas du tout, bien qu'il soit athée, les enjeux symboliques des guérisons dites miraculeuses.

J.-N.L.: Ces trois types de croyance nécessaires pour qu'opère l'efficacité symbolique de la catharsis peuvent nous renvoyer aux trois niveaux de la catharsis dégagés par Yves Thoret dans son livre *La théâtralité. Etude freudienne*. À côté d'un niveau psychologique (l'émotion, l'abréaction cathartique) et d'un niveau esthétique (le plaisir cathartique), il fait valoir le niveau rhétorique de la communication cathartique, qui fait appel à la pensée, au sens logique, à l'intelligence du spectateur. Le dégagement de cette stratification vient en quelque sorte réintellectualiser paradoxalement la catharsis, la démarquant ainsi d'un «tout-laisser-aller» émotionnel.

J.F.: Il est évident que le plaisir du spectateur au théâtre est aussi un plaisir intellectuel. Les auteurs de théâtre suscitent une forme d'intelligence: déchiffrer des énigmes, comprendre la logique d'un procès, démonter des subterfuges, anticiper sur les ruses et les stratégies d'une intrigue... Il y a là un plaisir tout à fait particulier. Et donc il ne s'agit pas seulement d'une purgation émotive, ni non plus d'une transformation des passions dans une *Gestaltung* spécifiquement esthétique, mais également de cette jubilation de l'intelligence. Brecht disait: «Le théâtre est fait pour divertir, ne l'oublions jamais, mais rien ne nous interdit de le faire intelligemment.»

La psychanalyse en question

J.-N.L.: Je voudrais pour terminer vous faire part de mon impression de lecteur. Dans le préambule de votre livre, vous le présentez comme «un essai de mise au point sur la question de l'art-thérapie», suscité par votre perplexité devant la prolifération des «nouvelles thérapies», et par les difficultés et problèmes que pose la pratique d'art-thérapie en milieu psychiatrique. C'est à partir de la psychanalyse que vous entendez traiter ces questions qui débouchent sur celle, anthropologique, des rapports entre art, folie et thérapie. La critique de l'expression, le réexamen de la catharsis, la promotion de la symbolisation sont autant de jalons dans ce travail d'élucidation critique.

Mais, chemin faisant, j'ai eu le sentiment que ce propos déclaré se trouvait doublé d'un autre, plus implicite, qui renvoyait à une interrogation de la psychanalyse elle-même, non pas tant comme instance questionnante (mettant en question, voire à la question...) que comme pratique discursive questionnée par le domaine même dans lequel elle entend s'avancer: la question de l'art.

La psychanalyse n'est pas un métalangage, une position acquise. Elle ne peut prétendre soumettre à l'interrogation critique les conceptions et préjugés sous-tendant l'art-thérapie que si elle accepte d'être elle-même interrogée par l'art – et non d'en «traiter». L'art met la psychanalyse à la question; tenter d'y

répondre, c'est remettre la psychanalyse à l'épreuve pour se la réappropriier comme mouvement éthique d'une recherche toujours ouverte et sans dernier mot. C'est un motif insistant dans votre livre: «*L'entreprise de Freud comporte à la fois un pari et un défi qui la rendent épistémologiquement inclassable et, par suite, constitutionnellement (en termes juridiques) contestable. On peut sans hésiter affirmer que la question de sa légitimité demeure toujours à l'ordre du jour.*»³

Mais le danger ne vient pas tant de cette atopie que de la tentation d'y parer en réassignant la psychanalyse à résidence, – celle d'une nouvelle psychologie, trouvant sa clôture dans sa sophistication même: «*... d'être passé par l'expérience analytique ne protège nullement l'analyste de la tendance à psychologiser... il se peut même, paradoxalement, que la théorie extrêmement poussée dont il dispose l'encouragerait à pratiquer une forme redoublée de psychologisation.*»⁴ «*En finir avec la psychologie*» est une tâche infinie... et cruelle. Ce peut être une manière de caractériser, ne serait-ce que sous forme négative, l'éthique qui est la nôtre. Bien qu'il y ait toutes les raisons de ne pas solliciter de manière abusive ou hâtive ce mot d'éthique, aujourd'hui particulièrement brandi sur le mode pieux, incantatoire ou pharisien».⁵

Aussi, pour retrouver, par-delà l'usure du mot, le fil de l'analyse comme «éthique de la recherche de la vérité», il faut aller à l'os, c'est-à-dire retrouver le sens et le mouvement mêmes de la découverte de Freud. C'est pourquoi je parlais, à propos de votre reprise des moments clés de sa réflexion sur la symbolisation, de réappropriation et de scansion. Une certaine urgence à repenser la chose analytique vient imprimer son rythme à la relecture de ces «morceaux choisis» qui se muent sous votre plume en nouveaux morceaux de bravoure, où l'on sent la part d'un engagement très personnel.

Il me semble que c'est du lieu de cette implication que vous montrez qu'accepter d'être mis à la question, c'est tenter d'y répondre: non pour la résoudre – on ne vient pas à bout de cette question-là – mais pour se mettre au travail en la faisant travailler. Ce travail étant la «chair» de votre livre: son mouvement. C'est pourquoi je pense que votre livre ne traite pas tant de l'art-thérapie à partir de la psychanalyse, qu'il ne parle de la psychanalyse à partir de l'art comme ligne d'horizon, comme ligne de fuite.

J.F.: C'est un grand plaisir de se sentir lu. Car c'est en effet, toute réflexion faite, le nerf du livre. La psychanalyse a souvent été trop sûre d'elle-même, notamment dans sa colonisation interprétative des œuvres d'art. Je me trouvais encore récemment à un petit colloque à propos d'un essai d'interprétation psychanalytique de trois écrivains contemporains, au Théâtre-Poème. Et malgré l'appui pris sur la manière dont Lacan travaillait les textes eux-mêmes et

3. J. FLORENCE, *Art et thérapie. Liaison dangereuse?*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1997, p. 25.

4. Op. cit., p. 27.

5. Op. cit., p. 29.

pas du tout la biographie derrière les textes, on retrouvait tout de même cette tendance.

Il s'agissait du dernier livre de Catherine Millot, dans lequel elle s'emploie à démontrer, à partir des œuvres de Mishima, Genet et Gide, qu'il y a une structure de la perversion. Seulement ladite structure est posée comme un savoir déjà préalable, grâce auquel est faite une lecture, presque une radiographie des œuvres en tant qu'illustration de la manière dont la psychanalyse lacanienne comprend la perversion.

Ce n'est pas sans intérêt quant à l'intelligence perverse, ce qu'il y a de pervers dans l'intelligence et notre intelligence de la perversion, scandale, énigme et séduction à la fois. Mais est-ce que Mishima, Genet et Gide sont justement abordés si c'est par cette pré-option, ces lunettes qu'on doit chausser pour les lire, qui sont celles de la structure perverse du désir?

C'était la question que nous posions d'ailleurs à Catherine Millot, qui n'a pu que constater qu'elle avait fait ce qu'elle avait fait, tout en ayant été très précautionneuse pour éviter la réduction biographique et psychopathologique. Les littéraires surtout étaient révoltés, parce que son livre, bien que très intelligent, reproduit cette attitude que Lacan lui-même a dénoncée plusieurs fois, notamment quand il critique la manière dont Marie Bonaparte a fait l'analyse des œuvres d'Edgar Poe comme symptôme de la déchéance psychique et de l'alcoolisme de l'individu Poe.

Ont donc joué dans mon attitude tous ces débats et ces lectures autour de la question de la psychanalyse dite «appliquée», et la rencontre avec des gens qui ne sont pas psychanalystes: des artistes ou des littéraires, des critiques, des journalistes, qui sont intéressés par la psychanalyse et par l'art, mais souvent irrités de voir l'incroyable auto-satisfaction des psychanalystes qui donnent des «clés», même s'ils le font parfois avec une certaine finesse, comme Anzieu pour Beckett encore récemment.

Donc ça court partout. Est-ce que cela veut dire qu'on doit fermer la bouche et qu'il vaut mieux se taire? Je ne sais pas. Je pense qu'il y a des manières de lire qui mettent le texte en avant, et non la psychanalyse. Sinon c'est une exhibition de maîtrise, une prestidigitation. Beaucoup de psychanalystes s'y prêtent: «Regardez comme elle est belle, ma théorie»...

Comme Prinzhorn, je défends l'autonomie du langage de l'art. Quels que soient la maladie ou les traumatismes par lesquels sont passés les auteurs, il y a quelque chose qui devient autonome, indépendant de leur individualité.

Et ce qui fait barrage à toute conception réductrice – de type expressif ou symptomatique – de l'œuvre par rapport à l'auteur, c'est, *entre* l'œuvre et l'auteur, l'immense réseau de la collectivité, des traditions, des écoles, l'épaisseur des langages, toute une série de choses déposées qui traversent l'écriture des artistes.

Un artiste dialogue d'abord avec tous ceux qui ont déjà écrit. Et c'est une foule immense qui est là présente dans un texte, en plus de son histoire de

papa-maman ou de sa névrose infantile. Il s'agit donc, si l'on s'intéresse à une œuvre, de prendre d'abord le temps de la lire dans la langue dans laquelle elle a été écrite, ensuite d'en savoir le plus possible, non seulement sur la vie, la correspondance d'un artiste, mais aussi sur tous les courants, les partenaires avec qui son œuvre a été un dialogue, parfois reconnu, parfois même méconnu. C'est un travail gigantesque.

Ou alors on prend un fragment dans un but purement pédagogique. On emploie une œuvre d'art pour montrer ce qu'est un lapsus, ou la dimension symbolique d'un rêve. Et il est vrai que les artistes disent parfois beaucoup mieux que les analystes de quoi il s'agit: rappelons-nous comment Freud cite Strindberg ou Shakespeare dans sa *Psychopathologie de la vie quotidienne*.

La psychanalyse peut donc avoir recours à l'art pour faire comprendre ce qu'elle veut dire. Interpréter une œuvre, c'est autre chose. Je pense que quiconque parle d'une œuvre en dit finalement plus sur lui-même que sur l'artiste. Un dialogue se crée entre l'œuvre d'art et un sujet-lecteur-interprète, qui se fait d'abord l'interprète – dans tous les sens du terme – de sa propre vie à travers les œuvres qu'il rencontre. Comme le dit Dubuffet, faisant œuvre de démystification, «il n'y a pas plus d'art des malades mentaux que d'art des malades du genou»: c'est-à-dire l'art, c'est l'art. L'art est l'émanation de quelqu'un, d'une époque, d'un mouvement, mais il y a aussi quelque chose qui le rend autonome, qui doit être abordé avec un langage qui lui convient, qui est celui qu'il est, qui est le sien. Donc à la limite, pour commenter une peinture, il faudrait peindre à son tour. Pour commenter une musique, il faudrait chanter... et pas théoriser!

J.-N.L.: Il y a certainement cette nécessité d'une approche modeste et respectueuse de la psychanalyse face à l'œuvre d'art. Mais j'ai eu l'impression qu'il y avait dans votre livre un mouvement qui allait plus loin encore, que j'appellerais le renversement de la position du questionnant, ou de l'interprète. Vous faites passer quelque chose d'une psychanalyse questionnée, mise en question par l'énigme de l'art, qui la dépossède de toute prétention explicative ou interprétante dans cette rencontre.

Si l'art peut faire avancer la psychanalyse, ce serait à la condition de ne pas le traiter comme un matériau à interpréter, ou un moyen de démonstration – selon la démarche de la psychanalyse «appliquée», qui pêche par excès d'application scolastique –, mais de le situer ailleurs.

Vous écrivez dans la préface des *Ouvertures psychanalytiques*: «Le choix du titre se déduit de notre position originelle: nous ne cachons pas qu'elle est d'ordre éthique dans la mesure où tout savoir tend à s'enrouler dans la familière tiédeur de sa propre clôture. *Ouvertures psychanalytiques* signifie encore que le dernier mot n'est pas au savoir mais ailleurs: à l'Autre.»⁶ J'ai l'impression que votre livre met en œuvre, et à l'épreuve, cette indication, en situant précisé-

6. J. FLORENCE, *Ouvertures psychanalytiques*, op. cit., p. 11.

ment l'art à cette place Autre, inassignable. Ce qui va plus loin, à mon sens, que l'affirmation d'une nécessaire modestie de la psychanalyse devant l'art.

J.F.: Il peut y avoir une ruse que peut-être je n'évite pas et qu'on pourrait appeler la fausse modestie... On peut aussi être fier de la psychanalyse! Il ne faut pas se gratter et se torturer parce qu'on est de ce côté-là. On peut être fier de ce que Freud nous a légué, et nous vérifions tous les jours dans notre pratique qu'en effet il y a là quelque chose qui reste inouï, mais à condition qu'on puisse se remettre dans les conditions du recommencement, comme tu le rappelas tantôt. C'est toujours à recommencer.

Donc il ne s'agit pas de recommander l'humilité aux psychanalystes. On peut leur faire confiance, après tout. Le problème est plutôt du côté de l'image sociale qui est donnée de ce discours de la psychanalyse, qui a peut-être aujourd'hui la chance d'être fort contesté et de trouver un concurrent qui roule des mécaniques dans le courant cognitiviste.

Encore que la psychanalyse se situe sur un terrain tel que le cognitivisme ne peut l'y rejoindre. Ce sera toujours une mauvaise querelle, où se mêle pas mal de mauvaise foi et d'irritation devant un certain type de survie, malgré tout, de la psychanalyse: pourquoi y a-t-il là quelque chose qui tient le coup?

Donc n'entonnons pas trop précipitamment le refrain: «Le psychanalyste doit être modeste». Je pense que sa modestie est dans son acte, qui n'existerait même pas s'il n'était pas lui en retrait, c'est-à-dire à l'écoute de quelque chose d'autre, qui peut toujours le surprendre et contre quoi d'ailleurs il se défend souvent lui-même.

Voilà, cela peut se retourner contre moi d'avoir dit des choses pareilles. Et donc ça s'analyse. Mais en tout cas c'est une attitude que j'essaie de soutenir dans l'enseignement. Quand on doit enseigner la psychanalyse, ou même autre chose que la psychanalyse alors que les gens savent qu'on est psychanalyste, je pense qu'il y a un ton à prendre, une attitude à avoir, que j'appelle ouverture. C'est autre chose que ce que l'on appelle l'ouverture d'esprit, qui est une sorte de boulimie culturelle. Il ne s'agit pas de ça. C'est quelque chose à recommencer tout le temps. Parce que quand on ouvre d'un côté, cela se ferme d'un autre. C'est une loi nécessaire.

Le pire, c'est qu'on ne sait pas toujours où ça se ferme. On croit être très ouvert alors qu'on est fermé. On le ressent tous les jours dans la pratique analytique.

Jean Florence
rue de Livourne 152
1050 Bruxelles

Jean-Noël Lavianne
rue de la Luzerne 45
1030 Bruxelles

Psychanalyse et sublimation

– Entretien avec Philippe Van Haute –

Antoine Vergote

Philippe Van Haute: La sublimation est un concept clé de la psychanalyse. Il est le noeud de l'articulation de la psychologie de la pulsion (la sexualité) avec la théorie de la culture. C'est précisément pour cette raison que la sublimation peut vous servir de point de départ pour reformuler dans votre dernier ouvrage, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, la conception freudienne de ces deux domaines.

Qu'il s'agisse d'un concept clé ne veut pas dire pour autant qu'il est développé de façon cohérente dans la pensée de Freud. Vous reprochez notamment à ce dernier le fait que sa philosophie positiviste et son fameux «principe du cristal» (le soi-disant point de vue pathologique) lui ont rendu impossible de voir clair dans la problématique de la sublimation.

Commençons peut-être par ce dernier point: dans quel sens le point de vue pathologique a-t-il rendu impossible à Freud de voir clair dans la problématique de la sublimation?

Antoine Vergote: Freud lui-même a déjà noté, par exemple dans *Le moi (Ich) et le ça*, qu'il devait libérer les concepts théoriques de la psychanalyse, plus qu'il ne l'avait fait, de l'optique pathologique. Il introduit précisément le concept du **Es (ça)** entre autre parce que, jusque-là, il avait pratiquement identifié l'inconscient avec les représentations pulsionnelles de désir refoulées. Il n'avait pratiquement pas tiré les conséquences de ce qu'il avait exposé dans le chapitre 6 de l'écrit métapsychologique *L'Inconscient (sur l'Agnoszierung, l'identification de l'inconscient)*. Freud avait commencé par élaborer une explication des névroses. En refusant l'explication organique de Breuer concernant les symptômes hystériques, il avait édifié sa théorie, celle qui les explique par des processus du refoulement. Celui-ci construit l'inconscient au sens de la pathologie. Mais, en réfléchissant sur la particularité du langage dans la psychose, Freud observe que, là, le signifiant linguistique prend les caractéristiques des «représentations» soumises aux processus primaires (étudiés dans *l'Interprétation des rêves*). Il faut donc tenir qu'avant le refoulement responsable des névroses, il y a une inscription particulière dans le psychisme, qui

rend possible **et** l'assimilation signifiante (normale) des signifiants linguistiques, **et** le refoulement. C'est à cette inscription manquante que, dans la psychose, les signifiants linguistiques viennent se substituer. Pour désigner l'activité qui organise ces premières inscriptions par des investissements différenciés, Freud crée l'expression «refoulement originaire», par dérivation de l'expression qui désigne l'action constitutive de la névrose. L'inconscient originaire consiste dans les **représentations-chose des objets**, c'est-à-dire: qui n'ont pas la qualité du signifiant linguistique (celui qui se prête aux processus secondaires). On trouve déjà une certaine première aperception de cette réalité dans les lettres à Fliess.

Ma thèse sur l'inconscient originaire a choqué certains membres de l'École. Elle formule pourtant avec précision une idée très importante de Freud. Dans un texte exceptionnel, il désigne la différence essentielle qui sépare les «névroses de transfert» et la schizophrénie. Le «retour à Freud» exige qu'on clarifie ce que désignent les termes d'inconscient et de refoulement, de nos jours objets des bavardages psychologiques, et qu'on ne croie pas liquider toutes les questions en usant à tout propos du mot «le signifiant».

Freud identifie donc clairement l'inconscient lorsque, après des tâtonnements confus, il voit tout d'un coup que la psychose représente une tout autre structure psychologique que la névrose, précisément parce qu'y fait défaut l'inconscient de base qui rend possible l'inconscient au sens du refoulé névrotique. Cet inconscient originaire est fait des investissements premiers, même avant la constitution narcissique, opérés dans le contact corporel-affectif avec les choses et les personnes: le milieu de vie sur lequel s'appuie la différenciation entre le chaud et le froid, la lumière et l'obscurité, les rythmes et les tonalités des voix, l'agréable et le désagréable, la faim et la réplétion...

C'est une même sorte d'idée que Freud affirme dans *Pulsions et destins pulsionnels*. Là, il esquisse toute une première phase de la structuration du psychisme. Ce qu'il élabore n'a rien de pathologique. Ceux qui, par une confusion idéologique à la mode dans certains milieux, refusent la référence à la distinction normal-pathologique ne comprennent rien à de tels textes fondamentaux. Pour que le masochisme pervers (pathologique) soit possible, il faut déjà une structure psychologique qui rend possible la construction postérieure de la pathologie. L'analogie avec la constitution narcissique s'impose de toute évidence. Du moment qu'on remonte aux origines, dit Freud explicitement, le diagnostic de pathologie n'est pas encore d'application. Cela n'exclut évidemment pas le fait que la composition psychique soit conflictuelle! Mais le conflit n'est pas encore la pathologie, ni dans le psychisme, ni dans la société!

Freud lui-même a eu beaucoup de mal à maintenir dans toutes ses conséquences le principe qu'il formule dans *Pulsions et destins pulsionnels*. La tâche d'expliquer la pathologie incline à prendre l'optique pathologique. En outre, Freud était un homme formé dans le XIXe siècle imprégné de conceptions positivistes, c'est-à-dire qui cherchent à expliquer les phénomènes complexes comme des compositions obtenues par la simple addition des éléments élé-

mentaires. Rappelons-nous l'innovation contre-positiviste que fut l'introduction du concept psychologique de la **Gestalt**; cette structure dynamique ne s'explique pas par l'assemblage des «bribes et morceaux». Toute la neurologie contemporaine a, elle aussi, surmonté le positivisme réflexologique (encore pris comme modèle par Freud); on montre que l'organisme neurobiologique construit et développe des «stratégies» d'action. Je pense donc que la métaphore freudienne du cristal brisé est dangereuse, parce qu'elle pousse à penser la pathologie comme une brisure qui fait retrouver les morceaux (et les bribes) originaux. Freud cède lui-même régulièrement à ce positivisme contre lequel il a pourtant construit la psychanalyse.

Demeurant encore trop un disciple du XIXe siècle, Freud a eu beaucoup de peine, dans ses élaborations théoriques, à maintenir l'idée que, avant la différence entre une pathologie identifiée et le normal, il y avait un normal en train de se constituer et se prêtant par là à une restructuration (ou déstructuration) pathologique. Lorsqu'il parle de l'enfant polymorphe pervers, il use d'un langage positiviste qui rétroprojette des désirs pulsionnels pervers dans le psychisme infantile où la différence n'a pas encore pu se constituer. A d'autres moments, par contre, il dit par exemple qu'il fallait «l'idéalisation» des pulsions partielles pour que celles-ci soient devenues des perversions. Le pathologique est le résultant qu'un travail inconscient fait sur la pulsion en train de se constituer.

PVH: Reste évidemment à savoir dans quel sens et pourquoi ce principe du cristal et cette tendance à prendre son point de départ dans la pathologie lui a rendu difficile ou impossible de comprendre la vraie nature de la sublimation.

AV: Le principe du cristal peut être une des illustrations de l'a priori positiviste si l'on ne fait pas comprendre le danger de cette métaphore. De la même manière dont Freud parle, ci et là, des perversions infantiles comme de tendances qu'il faut surmonter, il parle aussi de «la pulsion sexuelle» comme étant une donnée présente dès le départ, et qui sera même un jour identifiable par l'analyse chimique! Et cela alors que toute la psychanalyse s'est construite pour rendre compte de l'observation clinique et normale qui montre que, chez l'homme, la sexualité se construit psychologiquement à travers des destins pulsionnels. Lacan remarque très justement qu'on ne voit pas comment on pourrait transformer par la sublimation «la pulsion sexuelle». Bien sûr, cette pulsion telle que Freud la conçoit! Car, pour Freud, l'auto-érotisme qui précède «l'action psychique» constitutive du narcissisme est déjà une activité de la pulsion sexuelle, alors que celle-ci doit encore se constituer, si l'on suit Freud, comme pulsion d'objet, homo- ou hétérosexuel, etc.

PVH: Vous parlez d'un inconscient originaire qui ne serait pas le résultat d'un refoulement névrotique. J'ai été frappé par le fait que tout votre livre est structuré autour d'une nouvelle conception du corps, ou mieux peut-être, autour de ce que vous thématisez comme «corps libidinal». Vous parlez de ce corps libidinal comme d'un corps sujet qui fonctionnerait au début de façon auto-

érotique et qui se formerait par après en contact et en dialogue avec le monde. Vous venez aussi de parler de Lacan. J'ai l'impression que dans ce que vous dites sur ce «corps libidinal», vous vous trouvez plutôt du côté de la phénoménologie – merleaupontienne en l'occurrence – que du côté de Lacan. Ce que vous appelez le corps libidinal possède en effet un pouvoir, et il a un rôle expressif déterminant dans la création du sens. Pour Lacan, une telle conception n'aurait pas été acceptable. Si d'ailleurs le corps joue un rôle positif dans la création du sens, c'est qu'il est pour vous l'instance sublimatoire par excellence. Là aussi, vous pourriez être très proche de Merleau-Ponty. Fils de Lacan, vous êtes l'élève de Merleau-Ponty!

AV: Je serai bref dans la discussion avec Lacan. Je pense que le corps est un problème pour Lacan. Il y a à cela plusieurs raisons historiques. D'abord Lacan a commencé par penser la psychanalyse – c'est très clair dans sa thèse doctorale – à partir de toute une philosophie sociale américaine culturaliste; puis avec toute la linguistique structuraliste pour qui l'expérience corporelle pose des problèmes. Le fait que Lacan a pris pour modèle la psychose est aussi très important. Mais laissons cela de côté, aussi important que ce soit. Je fais comme enseigne Lacan et je retourne à Freud à l'aide des sciences humaines. Or, dans les sciences humaines, il est évident que la phénoménologie a été aussi importante que la linguistique structuraliste; celle-ci était d'abord sociale avant d'être vraiment une anthropologie de la personnalité.

Il est évident que, lorsque Freud parle d'auto-érotisme, – non pas d'auto-sexualité, cela n'aurait aucun sens –, il voit très bien qu'il y a un corps animé pulsionnellement, mais qui n'a pas encore réellement un objet reconnu comme objet. Hélas, il y a tout le problème que Laplanche a fort développé, celui d'une certaine pensée monadique de Freud. Je ne dirais pas, comme vous, que le psychisme découvre le monde par après; mais à ce moment, le monde n'est pas encore articulé comme monde organisé en objet et en sujet. C'est évidemment la phénoménologie qui aide à mettre cela au point. Je pense que Husserl a bien perçu, comme Freud, en opposition à une psychologie qui la méconnaît, la *Ichlichkeit* des phénomènes qui sont psychiques et qui, cependant, ne sont pas conscients. Tout phénomène psychique a un caractère «d'égoïté». Freud souligne tout le temps qu'il n'y a d'expérience psychologique que lorsqu'il y a une activité effectuée par un centre actif qui la vit, et la vit de manière qu'on peut dire «égoïque», *ichlich* comme dit Husserl. Aussi, quand Freud développe les premières articulations psychiques en dehors de toute pathologie, dans *Triebe und Triebchicksale*, il parle de l'ego (*Ich*), alors qu'il ne s'agit de toute façon pas encore de l'ego comme entité constituée par le narcissisme et par le langage. Dans ce contexte, il est absolument essentiel de dire que tout ce qui est une première symbolisation se fait par le corps.

PVH: Et ces premières symbolisations sont déjà des sublimations?

AV: Oui, pour autant qu'elles soient culturelles. On peut prendre l'exemple du jeu de l'enfant à la bobine. Qu'est-ce que l'enfant fait? Le Fort-Da – les premiè-

res syllabes –, sur lequel Lacan insiste fort, ne fait qu'accentuer et plus consciemment articuler ce qui est déjà présent dans le mouvement du corps humain qui investit, qui prend distance, qui rejette, qui garde, qui construit un jeu symbolique, un jeu que Freud a beaucoup de difficulté à expliquer. Là, par le corps auto-érotique, c'est-à-dire un corps animé pulsionnellement, une activité s'accomplit libidinalement par un ego qui est partout présent et nulle part tout à fait déjà fixé et qui, en ce sens-là, ne prend pas lui-même distance vis-à-vis de son propre corps, un ego qui anime le corps, car c'est un corps psychique et donc égoïque. Je trouve là ce que Merleau-Ponty a perçu et ce qu'il a élaboré dans certains textes de *Signes* et surtout dans des textes publiés après sa mort, entre autres en s'appuyant sur les dernières analyses de Husserl touchant les «associations passives».

PVH: Vous soulignez le fait qu'il s'agit là d'un corps auto-érotique plutôt que d'un corps auto-sexuel. Vous soulignez aussi dans votre livre que ce qui est sublimé ce n'est jamais la sexualité en tant que telle. Est-ce qu'on peut entendre par cela que ce qui est sublimé n'est pas la sexualité en tant que telle?

AV: Qu'est-ce que la sexualité en tant que telle? Elle se forme entre autre par la maturation (neuro)biologique; je serais le dernier à méconnaître cela. Elle est extrêmement complexe parce qu'elle se forme aussi par la perception de l'absence ou de la présence du pénis, c'est-à-dire de la différence sexuelle (phallus-non phallus), ce qui suppose déjà la capacité d'affirmer l'absence, et donc le narcissisme et le langage qui est encore postérieur au narcissisme. Mais qu'est-ce qui est sublimé? Freud insiste sur ce qu'il appelle les pulsions sexuelles pré-génitales – laissons de côté la raison pour laquelle il appelle cela sans plus «sexuel». Il est clair qu'il s'agit de tendances, d'expériences, de représentations, de sentiments, d'intérêts... qui ont un caractère libidinal, érotique, avant d'être formés et différenciés par le stade génital; ainsi, le plaisir oral ou celui de l'expulsion ou de la rétention anales; ou le plaisir de toucher le corps de l'autre. Selon moi, il faut également appliquer à l'érotique pré-génitale ce que Freud affirme dans *Triebe und Tribschicksale*, du plaisir de l'agression tournée en dehors de soi ou retournée imaginativement sur soi. Si à l'origine l'identification diagnostique n'est pas légitime, l'identification de la pulsion érotique comme simplement sexuelle ne l'est pas non plus. Or, c'est pour autant qu'il s'agit de l'érotique qu'il y a la possibilité de la transformer par la sublimation, tout comme il y a la possibilité de l'intégrer dans la sexualité constituée, ou d'en accomplir une possibilité active en en faisant par exemple une perversion; éventuellement en refoulant par la suite la représentation perverse en train de naître. C'est non sans raison que Freud insiste particulièrement sur la sublimation des «pulsions pré-génitales». Et s'il affirme que toute pulsion peut être sublimée, c'est pour autant que la libido l'anime et lui donne son caractère érotique de plaisir-déplaisir.

Est-ce que la pulsion sexuelle comme telle peut être sublimée? Pour répondre à cette question, on peut rappeler que, lorsque Freud pose ainsi la

question, il utilise des métaphores énergétiques assez rudimentaires, hydrauliques: détourner du but sexuel (comme si cela n'était pas une contradiction avec la définition de pulsion sexuelle).

«Détourner vers des valeurs culturelles» comporte aussi un relent positiviste: on y pense la pulsion comme si elle était exempte de tout contenu culturel. Il est clair, je pense, que la pulsion, imprégnée comme l'est le corps libidinal par le contact avec le milieu humain, est dès le départ façonnée par la réalité humaine, donc culturelle. Rien dans l'homme n'est jamais simplement instinctuel, et aucune pulsion n'est vide de ce que déposent en elle les contacts humains. Au départ il y a une sensibilité pour la différence perçue entre le père et la mère, entre les personnes et le bois du berceau... Mélanie Klein a très bien vu cela; mais elle tend pratiquement à supprimer l'Oedipe comme événement opératoire dans la formation de la sexualité. Certes, par la constitution narcissique de l'ego et la différenciation je-l'autre, la précoce perception de la différence homme-femme s'affirme; mais elle sera plus nettement reprise et articulée lors de l'Oedipe.

PVH: Dans la même perspective, vous rejetez assez violemment la notion d'une pulsion de mort. Ce qui est pourtant frappant, c'est que, dans les pages que vous consacrez au problème, vous ne mentionnez pas ou presque pas le motif clinique majeur pour lequel Freud l'introduit, c'est-à-dire la compulsion de répétition et ses multiples manifestations cliniques.

AV: C'est évidemment une question importante; mais qu'est-ce que la répétition?

Il faut tout de même faire une distinction: Freud introduit cette problématique par une petite étude sur la névrose traumatique; mais la névrose traumatique n'a pas la structure d'une névrose, ni dans les symptômes, ni dans la formation; c'est une répétition quasi hallucinatoire de l'accident subi, qui a lieu dans les rêves nocturnes et dans les rêves diurnes. On est là dans une catégorie clinique très spéciale. Si vous avez par contre à faire à la vraie névrose, il y a là répétition parce que les pulsions continuent d'insister. C'est l'activité libidinale refoulée et l'activité des instances refoulantes qui, combinées, font que cela se répète. La névrose, à moins d'aboutir à un état presque léthargique, reste une activité; c'est pour cela qu'elle peut être traitée par la parole. Il est évident que ce processus se reproduit dans la vie, et en particulier dans le transfert. Je ne vois pas la raison d'introduire une instance nouvelle. Le jeu de l'enfant que Freud analyse dans le deuxième chapitre de *Au-delà du principe de plaisir*, bien compris comme «grande réalisation culturelle», n'a rien de commun avec ces deux formes de répétition. Là, la répétition est la manière d'affirmer le deuil consenti et la formation d'une nouvelle et narcissique relation à la mère; bien sûr, dans son interprétation, Freud retombe malgré tout dans un schéma pathologique. Les nombreuses pages de biologie périmée, ensuite, présentent une argumentation de la même mauvaise espèce que l'appel à la chimie pour l'identification de la pulsion sexuelle. On y observe cepen-

tant une psychobiologie qui avoue implicitement le défaut majeur de la pensée freudienne du principe de plaisir, défaut sur lequel je me suis longuement expliqué. Ce principe de plaisir aboutit évidemment à la mort; mais comme c'est une mort à laquelle conduit la pulsion libidinale, Freud invoque l'idée ambiguë du *Nirvana*, idée qu'affectionnaient certaines âmes romantiques du milieu culturel de Freud. Il faut encore se rappeler l'obstination positiviste de Freud qui voulait construire le langage, même le symbole linguistique de la négation, sur les comportements de l'animal prélinguistique; j'en parle longuement entre autre dans l'épilogue de mon livre. Je vois bien que certaines personnes affectionnent l'idée dramatique, voire romantique, de pulsion de mort. Elles n'examinent pas les raisons pour lesquelles Freud introduit le concept, ni la raison pour laquelle Lacan, en utilisant implicitement Hegel et Heidegger, le maintient. Ayant examiné ces raisons, j'estime ce concept inutile et plutôt mauvais, en tout cas dangereux s'il endort l'esprit critique. – Je pense qu'en réalité j'ai suffisamment rencontré **et** les motifs théoriques **et** les motifs cliniques qu'avait Freud.

On peut aussi rappeler, ce à quoi les partisans de cette pulsion ne semblent guère attentifs, que cette pulsion, selon Freud, n'a pas de l'énergie qui lui est propre et qu'elle se cache même à l'observation, en restant à l'intérieur de l'Eros, excepté dans des cas pathologiques comme la schizophrénie, où elle se manifeste comme **plaisir de dénégation** (*Verneinungslust*)! Expression qui insinue quand même le détournement pathologique de la libido! Sur les déceptions de Freud quant à l'efficacité de la pratique analytique, il y aurait lieu de reconsidérer sa pratique; j'ai essayé de le faire dans le chapitre II.

PVH: Pour vous, il y a du négatif dans la libido elle-même?

AV: Evidemment! La libido se forme, en se différenciant du besoin sur lequel elle s'appuie, en instaurant la dichotomie plaisir-**déplaisir**. L'inconscient originaire s'établit par la différenciation entre le plaisant et le déplaisant. L'enfant affirme une première autonomie par le geste pulsionnel du **non** (voir Spitz). L'action constitutive du narcissisme opère une différenciation qui introduit une double négativité et donc aussi des renoncements: ego-idéal de l'ego; ego-autrui. La phase anale comporte aussi sa négativité. Ensuite l'Oedipe... La formation de la pulsion libidinale se fait donc par une suite de moments négatifs qui entrent dans la constitution même de la libido.

PVH: Allons voir du côté de la relation entre l'idéalisation et la sublimation. Dans votre livre, vous faites une distinction assez nette entre ces deux procédés en vous inspirant de Freud lui-même. Mais dans un livre antérieur – *Dette et désir*, et notamment dans le chapitre sur Thérèse d'Avila –, vous sembliez suggérer que l'idéalisation, tout en étant différente de la sublimation, peut préparer à la sublimation et par après être intégrée dans une vraie sublimation. Dans le dernier livre, vous faisiez donc une opposition moins nette entre les deux procédés, et on peut d'ailleurs se demander s'il n'y a pas chez Freud des textes moins catégoriques, moins absolus sur cette différence que ceux

mentionnés dans votre livre sur la sublimation. Comment ces procédés psychiques se rapportent-ils l'un à l'autre? Sont-ils en opposition l'un avec l'autre, ou bien l'un peut-il être, dans certaines circonstances, et dans lesquelles alors, une sorte de préparation à l'autre?

AV: Il faut commencer par les distinguer. C'est comme pour le normal et le pathologique. On peut toujours dire qu'il n'y a jamais rien d'absolument normal; cela tout le monde le sait. Mais dire alors: «il n'y a rien de vraiment pathologique» serait une idiotie, parce qu'alors il ne faut plus faire ni de psychanalyse ni de psychothérapie. Il faut également commencer par distinguer idéalisation et sublimation; alors on peut voir que les deux ont un caractère processuel et que, dans leur réalité processuelle, pour autant qu'elle est pathologique, ces deux types sont mal dissociés. Je distingue le sens du processus de l'idéalisation et celui du processus de la sublimation, mais je reconnais que, dans la réalité, il y a des états confus. Comme le dit Freud, l'idéalisation concerne l'objet; je pense que j'ai assez développé le fait qu'on ne peut jamais dissocier sans plus la tendance libidinale et l'objet. Freud se contredit d'ailleurs régulièrement sur cette question. Il est impossible qu'il n'y ait pas une certaine inhérence réciproque de la pulsion et de l'objet l'un dans l'autre. Il est évident que l'idéalisation est une idéalisation de l'objet; mais en même temps, le sujet est impliqué narcissiquement, donc avec sa pulsion, dans ce qu'il idéalise. Dans l'amour sexuel, où l'autre personne est idéalisée, le sujet éprouve en même temps un agrandissement de lui-même par la participation affective à l'autre idéalisé(e): il s'agrandit; ou encore, il idéalise son propre amour... Cette auto-idéalisation de la libido, par la médiation de l'idéalisation de l'autre, peut ouvrir et ouvre souvent la voie à une humanisation, voire à la sublimation de la sexualité. Le sujet peut aussi rester captif de cette idéalisation-auto-idéalisation. Ce processus devient alors l'agrandissement imaginaire (Lacan) de l'autre et de soi-même. Si cette disposition n'est pas dépassée, la sublimation n'aura pas lieu; le renoncement non accompli à l'imaginaire tournera l'attachement en amertume et en haine. L'idéalisation ne prépare la sublimation que si elle se laisse mettre à l'épreuve de la loi symbolique. Vous citez Thérèse d'Avila. Or ce qui est impressionnant chez cette femme géniale, c'est aussi son courage à accepter les déceptions, les souffrances, les silences que lui inflige le Dieu qu'elle aime obstinément et qui, par cela, se révèle Autre que ce que Thérèse d'Avila pense et sent au départ. Elle accepte de renoncer au plaisir imaginaire de l'idéalisation. Mais à vouloir, pour cette raison, en faire une parente spirituelle de Sade, ne serait qu'un tour de force plus imaginaire encore!

PVH: Le problème du renoncement que demande la culture, on pourrait peut-être terminer là-dessus. Cela me rappelle ce que vous dites dans votre chapitre assez important sur la cure et l'importance de la sublimation pour la cure. Vous dites que, du moment qu'il y a association libre – du moment qu'il y a travail analytique –, il y a déjà sublimation. Donc il ne faut pas attendre la fin de la

cure pour voir s'agrandir la capacité à la sublimation. La sublimation se passe au contraire – si je vous ai bien compris – dans la cure pour autant qu'on y parle.

AV: Freud affirme qu'il n'y a pas de thérapie sans sublimation; pour Freud, cela est évident. Mais se produit-elle automatiquement quand le refoulement est **terminé**, dissolu ou levé, comme il dit, par la cure? Ici se pose le problème de la différence entre la maladie et la normalité. Pour Freud, ce sont toutes les tendances perverses qui ont été refoulées. Donc il faut que l'homme puisse en faire quelque chose lorsque le refoulement est levé. Cela n'est possible que par le travail de sublimation. Personnellement, je me suis posé la question: qu'est-ce que cela veut dire, que la sublimation se produit automatiquement **après** que le refoulement est levé? Est-ce que le refoulement est levé simplement **après** la cure? Est-ce que toute la cure ne consiste pas dans un progressif travail qui fait lever le refoulement? Comment est-ce que le refoulement est levé? Je suis revenu sur la manière dont Freud conçoit la cure, sur le processus qui est thérapeutique. Ce qui n'est quand même pas si simple! On parle beaucoup de psychanalyse; mais qu'est-ce qui est thérapeutique dans la cure analytique? Ce qui m'a frappé d'abord, c'était le contraste entre la manière dont Lacan, à raison, critiquait une analyse polarisée sur le transfert, et d'autre part la manière qu'ont beaucoup d'analystes de centrer les interprétations sur le transfert, parce que, pour eux, lever le refoulement se fait par l'analyse des sentiments qu'on a envers l'analyste; ce qui est quand même une manière presque orthopédagogique de travailler: on redresse les sentiments qu'il faut avoir envers autrui.

Je me suis interrogé, à la suite des critiques de Lacan, sur le processus du refoulement. Là j'ai fait appel à ce qui est très peu présent chez Lacan, à ce que la philosophie du langage anglaise a d'abord élaboré: aux modalités du **speech-act**, de l'acte de parole. Cela n'est pas du tout reconnu dans le courant structuraliste. Saussure lui-même a un grand problème concernant la parole (l'acte de parole). Ce que la philosophie du langage a développé, ce sont toutes les différentes activités qu'il y a dans la parole comme parole vive. Ce que fait l'analysant, c'est parler sur la base de ce qui **le fait** parler: les fantasmes; mais c'est aussi produire la parole dans laquelle il s'engage pour la clarification de ses représentations de désirs pulsionnels, pour la juste perception d'autrui, de lui-même. Il y a tellement de choses qui se passent quand l'analysant exprime ce qu'il revit, quand il parle de son passé, et quand le refoulement «se lève». Il faut analyser tout cela pour comprendre ensuite que c'est déjà dans la cure même, dans la parole comme acte de parole, que se lève le refoulement et que se fait déjà le processus de sublimation, rien que par la différenciation affectivement assumée entre moi et autrui, femme et homme, père et mère, et par l'appropriation de toute l'organisation culturelle de l'univers dans lequel on vit, dans lequel baignent également tous les souvenirs et tous les traumatismes. Organiser cela, c'est déjà introduire l'ordre symbolique, pour reprendre

l'expression de l'anthropologie contemporaine; c'est déjà la sublimation, et cela ouvre aussi la piste pour une créativité qui s'exprime par exemple dans la peinture ou dans la recherche scientifique ou dans la capacité d'amour sexuel. La ressaisie de cette capacité à l'intérieur d'une cure est souvent très importante; c'est déjà une sublimation qu'on accomplit à l'intérieur du processus thérapeutique.

Antoine Vergote
H. Hooverplein 5 b.7
3000 Leuven

Philippe Van Haute
Frederik Lintsstraat 180
3000 Leuven

Psychoanalyse: voer voor historici?¹

Jozef Corveleyn

Samenvatting

Het recente boek van Willem Frijhoff, *Wegen van Evert Willemsz.: Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf (1607-1647)*, Nijmegen, Uitgeverij SUN, is een excellent voorbeeld van de hedendaagse geschiedschrijving. Het bespreekt de «mystieke» ervaringen van een jong weeskind uit de zeventiende eeuw, in Nederland de periode waarin de reformatie zich consolideert na de afscheuring van het Spaanse Rijk. Deze mystieke ervaringen worden essentieel toegelicht vanuit een historisch gezichtspunt waarin zowel de benadering vanuit de «mentaliteitsgeschiedenis», als de meer traditionele sociaal-economische en cultuurhistorische benaderingen worden aangewend. Tegelijk kan de auteur er niet omheen ook de psychologie en met name de psychodynamische psychologie bij de toelichting van deze (mystieke) ervaringen te betrekken. Dit is de aanleiding voor een aantal beschouwingen in dit artikel over de rol van de psychoanalyse in de geschiedschrijving. Eerst wordt aandacht besteed aan de «overdracht» in de relatie van de historicus met zijn «object» van studie. Vervolgens wordt er aangetoond dat de historicus die de persoonlijke lotgevallen van een individu historisch wil toelichten, onvermijdelijk een of andere vorm van minstens impliciete psychologie hanteert en dat het aanbeveling verdient om in plaats daarvan expliciet te kiezen voor een welbepaald psychologisch model: bij de studie omtrent een individu past best de psychoanalytische benadering. Tot slot worden nogmaals de parallellen onderlijnd tussen het werk van de analyticus en dat van de historicus.

Résumé

Le livre récent de Willem Frijhoff, *Wegen van Evert Willemsz.: Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf (1607-1647)*, Nijmegen, Uitgeverij SUN, est un excellent exemple de la tradition contemporaine d'historiographie. Dans ce livre, l'auteur essaie de comprendre les expériences «mystiques» d'un jeune orphelin du XVII^e siècle, cette période qui est, en Hollande, celle de la consolidation de la Réforme après la rupture avec l'empire espagnol. Dans l'approche historique de ces expériences, les perspectives

1. De tekst van dit artikel is gebaseerd op een toespraak naar aanleiding van de presentatie aan het publiek van het werk van Frijhoff op 11 september 1995 in het Rijksmuseum te Amsterdam. De tekst werd voor schriftelijke publicatie aangepast, maar behoudt toch ten dele de vorm van de oorspronkelijke toespraak die zich rechtstreeks tot de auteur richtte.

suiwantes vont être adoptées tour à tour: l'histoire des mentalités, l'approche socio-économique traditionnelle et l'histoire de la culture. Mais l'auteur ne peut éviter d'utiliser dans son étude de cette destinée individuelle la psychologie, et plus particulièrement la psychologie psychodynamique. Ce sera le point de départ de quelques réflexions sur le rôle de la psychanalyse dans l'historiographie. L'auteur souligne d'abord la relation transférentielle qui existe inévitablement entre l'historien et l'«objet» de son étude. Ensuite, il met en évidence le fait que l'historien qui essaie de comprendre la destinée d'un individu du point de vue historique, utilise au moins implicitement une psychologie. Un plaidoyer est fait dans le but d'explicitier la psychologie dont il s'agit: pour l'étude d'un individu, seule la psychanalyse s'avère un modèle valable. En manière de conclusion, l'auteur souligne encore une fois les parallèles existant entre le travail de l'historien et celui du psychanalyste.

Willem Frijhoff's recente boek over de levensgeschiedenis van een Hollands jongetje uit de zeventiende eeuw (Frijhoff, 1995) is de aanleiding tot een aantal bedenkingen over het belang van de psychoanalyse voor historici. Dit boek is een excellent voorbeeld van de hedendaagse geschiedschrijving zoals wij die vooral vanuit Frankrijk (Duby, Le Goff, Delumeau, Le Roy Ladurie) kennen: de mentaliteitsbeschrijving als toegang tot de geschiedenis van een bepaalde periode. De methodiek is hoofdzakelijk narratief en maakt slechts sporadisch en steeds kritisch gebruik van zogenaamd objectieve, cijfermatige gegevens en estimaties. Ondermeer vanwege deze invalshoek is dit boek zeer interessant voor psychoanalytici.

Maar ook voor zijn inhoud. Dit zeer omvangrijke werk (meer dan 900 pagina's) beschrijft het ontstaan van het Nederlandse «wij-gevoel» tegen de achtergrond van de levensgeschiedenis van een weesjongetje dat rond zijn vijftiende verjaardag twee korte episodes van mystieke ervaring en visioenen meemaakt, in die periodes nagenoeg mutistisch wordt en voor zijn omgeving volkomen onbegrijpelijk en «gek» reageert, en dat later predikant wordt in Nieuw-Amsterdam (New York). In zijn «mystieke» periodes communiceert hij enkel met briefjes. Die briefjes werden in die tijd bijgehouden door de rector van de Latijnse School die zowat de geestelijke leidsman was van Evert. Zij werden kort nadien in de vorm van pamfletten gepubliceerd en circuleerden als stichtelijke, vrome lectuur. Door een zeer gedetailleerde studie van die teksten en de vele contexten eromheen (religieuze, politieke, artistieke, economische en sociale gegevens, geregistreerde getuigenissen naar aanleiding van de publieke beoordeling van dit eigenaardige religieuze gedrag, parallellen uit de contemporaine protestantse en katholieke vroomheidsliteratuur), tracht Frijhoff de geest van die tijd te doen herleven en zo de geschiedenis van het jonge, pas onafhankelijke «Nederland» te beschrijven: niet vanuit het perspectief van de grote helden, de economische veroveringen en de grote religieuze hervorming, maar vanuit het perspectief van de kleine luitjes en vanuit het perspectief van de subjectieve (zelf-)ervaring.

Dit is een bewonderenswaardig werk. Het is een monument van wetenschappelijkheid. Een wetenschappelijkheid van het gotische type, als het een leek in de materie, bij deze gelegenheid toch is toegestaan een kunsthistorische meta-

foor te gebruiken. Het werk wordt immers gekarakteriseerd door een ongebruikelijke zin voor het detail zonder dat ooit de elegantie verdwijnt van het overzicht en van het verhaal. Hier is een ambachtsman aan het werk met een onvermoeibare weetdrang en zoekdrift. Hiermee ga ik reeds een beetje de psychoanalytische toer op, maar het is een vaststelling: de auteur plaatst geen enkele bewering zonder te verwijzen naar een netwerk van draadverbindingen naar massa's gegevens, bronnen, vergelijkingspunten en parallellen. En toch gaat nergens de verhaallijn de mist in. Frijhoff heeft zich als een volleerd «invoelend psycholoog» in de wereld geplaatst van Evert Willemsz. en laat ons als het ware van binnenuit de levensloop van deze merkwaardige weesjongen meemaken.

Het is wellicht door de combinatie van deze kwaliteiten dat dit werk mij, een niet-vakgenoot die bovendien niet van binnenuit vertrouwd is met de wederwaardigheden van de Hervormde Kerk in Nederland, toch van bij het begin van mijn lectuur geboeid en voortdurend verrast heeft. Kortom, de kennismaking met dit werk was voor mij een waar genot. Sinds Vergote (1978), in navolging van Lacan, het vermogen tot genieten verheven heeft tot een van de criteria van psychische gezondheid, mag ik hier als psychoanalyticus beklemtonen dat de lectuur van dit werk inderdaad genotvol is en, dat deze ervaring dus wellicht een aanduiding is van de geestelijke gezondheid, niet alleen van de lezer, maar tevens van het product dat deze ervaring verstrekt en dus van diens maker. Deze bedenking mag u mij niet kwalijk nemen, het moet namelijk toegegeven worden dat de goegemeente nogal eens meesmuilend neerkijkt op de historicus met zijn eigenaardige trekjes: zijn verzamelwoede, zijn niet te onderdrukken drang om oude folianten te betasten, zijn passie om zich te verdiepen in de bed- en keukengeheimen van de meest obscure figuren uit de geschiedenis. Hoewel dit laatste soort gewroet ook wel een deel is van het werk dat in dit boek gerapporteerd wordt, nooit mondt dit uit in melige melodramatiek of in overbodige pikanterie.

Mij is gevraagd om naar aanleiding van de doopplechtigheid voor dit boek enkele psychoanalytische aantekeningen te maken bij deze *Evert Willemsz.* En ik ga meteen die toer op:

Overdracht en tegenoverdracht

Een opvallende karakteristiek van deze biografie is de houding van de auteur tegenover het «object» van zijn studie, Evert Willemsz: een houding van sympathie en betrokkenheid, die nochtans nooit overslaat in partijdigheid of verdoezeling van de minder fraaie kantjes van deze boeiende persoonlijkheid. U past dus toe wat H.C. Rümke, die andere grote Nederlandse intellectueel, indertijd voorschreef aan zijn pupillen in de psychiatrie. Een goede omgang met de patiënten vergt een «maximale toenadering, ...met behoud van distantie» (Rümke, 1981). Ook Freud beklemtoonde reeds in zijn eerste grote werk

waarin de gevalsstudie methodologisch centraal stond, het belang van *sympathie* in de relatie met de patiënt die men bestudeert én wil helpen (Freud, 1895, pp. 264 en 285). Het is volgens hem een van de belangrijke mogelijkhedenvoorwaarden voor een goede, d.i. therapeutisch heilzame benadering van de patiënt, dat men deze benadert met persoonlijke interesse en menselijke sympathie. Deze houding is blijkbaar ook noodwendig en heilzaam in het historische genre dat hier voorligt, de biografie.

Hoewel uw sympathie voor Evert doorheen het hele werk meeklinkt, nergens kon ik constateren dat u vervalt in het euvel dat sommige biografieën ontstert, nl. een overdreven idealisatie, verering of idolatrie. Dit is een gevaar dat biografen altijd lopen, zo meent Freud, omdat zij altijd op een «bijzondere manier gefixeerd zijn aan hun held» (Freud, 1910, p. 202). Dat u aan Everts casus een beetje gefixeerd moet zijn geweest, dat kan niet ontkend worden: getuige deze meer dan omvangrijke studie, de vrucht van ruim acht jaar studie, als ik de datering tenminste goed begrijp. Toch slechts acht jaar, zult u zeggen. Ik geef het toe, het is niet te lang geworden. Het moet hier gaan om een fixatie die niet van de soort is die Freud beschrijft bij zijn bemerking over biografen in het slothoofdstuk van zijn Leonardo-studie. Hij oppert daar de veronderstelling dat biografen aan hun held gefixeerd zijn omdat zij vaak het object van hun studie gekozen hebben op grond van persoonlijke motivaties en van een particuliere affectieve betrokkenheid. Of dat in deze studie een rol heeft gespeeld... wij hoeven het niet te weten en wij moeten dat hier overigens ook niet beoordelen. Maar ook als een dergelijke persoonlijke betrokkenheid hier al een rol gespeeld heeft, zij heeft dan toch niet geleid tot wat er volgens Freud meestal spijtig genoeg uit voortvloeit. Hij beschrijft het als volgt: «Sie [die Biographen] geben sich dann einer Idealisierungsarbeit hin, die bestrebt ist, den grossen Mann in die Reihe ihrer [die van de auteur] infantilen Vorbilder einzutragen, etwa die kindliche Vorstellung des Vaters in ihm neu zu beleben» (Idem, p. 202). Zij kuisen dan het hele verhaal op – zo gaat hij verder –, zij wisten de sporen uit van de levensstrijd en van de onvolkomenheden van hun held, en het resultaat is dan «eine kalte, fremde Idealgestalt anstatt des Menschen, dem wir uns entfernt verwandt fühlen könnten. Es ist zu bedauern, dass sie dies tun, denn sie opfern damit die Wahrheit einer Illusion und verzichten zugunsten ihrer infantilen Phantasien auf die Gelegenheit, in die reizvollsten Geheimnisse der menschlichen Natur einzudringen» (Idem, p. 203).

Niets van dit alles in de studie over Evert Willemsz: het is geen ideale gestalte die hier wordt aangeprezen, het is ook geen koude, strakke schildering van een voorgeprofileerd, gereformeerd stereotype van heiligheid. Integendeel, geen enkel «geheim» van Everts menselijke natuur wordt door de auteur onbesproken gelaten. Uit de massa van gegevens die op het tableau aangebracht worden, komt geleidelijk een zeer genuanceerd en geloofwaardig portret naar voor van deze enerzijds wat geëxalteerde, vrome, doch tegelijk ook zeer zelfbewuste en realistische jongen wiens intens psychisch lijden niet uit het oog verloren wordt – de rouw om het verlies van zijn ouders en de pijn van

de eenzaamheid in het weeshuis –, portret ook van de gedreven, wat principiële, daadkrachtige – en tegelijk ook zwakke – predikant en zendeling anderszijds.

Kortom, sympathie en betrokkenheid, dan toch subjectieve houdingen, bevorderen de wetenschappelijkheid en de objectiviteit van een goede biografie.

De psychoanalyse: een wetenschappelijk hulpmiddel voor de historicus?

Dit boek is vanwege zijn rijkdom en veelzijdigheid een invitatie tot «trans-disciplinair» gesprek en tot interdisciplinair debat. Daarom volgen hier enkele bedenkingen omtrent het «gebruik» van de psychologie en van de psychoanalyse in de context van de wetenschappelijke geschiedschrijving.

Bij herhaling drukt Frijhoff zijn huiver of terughoudendheid uit, – of is het scepticisme? – omtrent de mogelijke bijdrage van de psychoanalyse in de context van een historisch verantwoorde biografie. Zo zegt hij ondermeer dat «onze onzekerheid over die reconstructie *elke* vorm van psychoanalytische duiding op voorhand tot een elegante slag in de lucht maakt» (p. 441, ik cursiveer; zie ook p. 49 en 605). De auteur waakt er angstvallig over om zo min mogelijk gebruik te maken van verwijzingen naar of hypothesen over de innerlijkheid van Everts persoon, zijn latente motivatiepatronen en zijn onuitgesproken beweegredenen.

Ik moet het toegeven, deze terughoudendheid is in grote mate te begrijpen en verantwoord. Behoudens de pamfletten (Utrecht en Amsterdam, 1623) zijn er eigenlijk geen echt persoonlijke gegevens over en van Evert. Er zijn geen ego-documenten (zoals dagboeken, gelegenheidsgedichten, briefwisseling), dus geen autobiografische gegevens. En er bestaan kennelijk ook geen directe biografische getuigenissen. Er is zelfs geen of nauwelijks, goed gedocumenteerde, harde evidentie over zijn gezin van oorsprong, over zijn concrete thuisituatie of over hemzelf, buiten de religieuze ervaringen die gerapporteerd worden in de pamfletten die eigenlijk door anderen geredigeerd zijn. Er zijn tenslotte ook geen gegevens over Evert als jonge man in opleiding, of als predikant in de volle kracht van zijn leven. Deze ontoegankelijkheid maakt een eigenlijk psychoanalytische benadering inderdaad zeer moeilijk, ja schier onmogelijk.

Terughoudendheid is hier dan ook meer dan op zijn plaats. En daar is Frijhoff terecht zeer uitdrukkelijk over: «Het is ons niet meer mogelijk in Everts hoofd te kijken, zijn psyche te analyseren, zijn motieven te peilen.» (p. 19). Dus zegt hij dat hij de psychologie, de psychopathologie en de psychoanalyse eerder wil mijden, het is een te «hachelijke zaak» (p. 49, n. 45). En hij volgt dan ook, meestal zeer consequent, dit wetenschappelijk basisvoornemen. Hij beperkt zijn betoog tot wat echt wetenschappelijk achterhaalbaar is en aantoonbaar uit de bronnen. En hij haalt uit deze bronnen een boeiend en krachtig getekend

profiel, een «Gestalt», van de persoon Evert naar voren door middel van een minutieus doorgedreven, veellagig context- of inter-tekstonderzoek.

Maar gaat hij met zijn reserves tegenover 'psy' niet te ver? En vooral: is deze terughoudendheid wel vol te houden in een levensbeschrijving? Eigenlijk zijn hier twee vragen aan de orde waarop ik even wil ingaan.

De eerste vraag is: kan de historicus-biograaf het eigenlijk wel stellen zonder een uitgesproken psychologische theorie, zelfs al zijn de gewoonlijk vereiste gegevens voor een gefundeerde psychologische uitspraak zeer schaars? De tweede vraag zou ik onder de vorm van een bewering willen formuleren: eigenlijk gebruikt de historicus, wanneer hij echt op een individuele levensloop ingaat, zoals dat hier gebeurt met betrekking tot Evert Willemsz., altijd, misschien niet gewild en dus niet geëxpliciteerd, een of andere vorm van psychologische theorie.

Een kort woord over de eerste vraag: kan de historicus-biograaf wel zonder een psychologisch werkmodel, een model van de menselijke innerlijkheid waarmee hij hoe dan ook voortdurend te maken krijgt bij het inschatten van het gedrag dat hij beschrijft en evalueert, ondermeer vanuit het gezichtspunt van de persoonlijke beweegredenen voor dat gedrag? Ik meen van niet. En dan lijkt het mij het beste, vanuit methodologisch oogpunt, om dit werkmodel, hoe sober het ook weze, te expliciteren. Immers, hoezeer het gedrag ook medebepaald is door culturele, sociale, religieuze, artistieke, kortom door een panoplie van niet-individuele factoren, het is altijd ook een handelingsproces dat verricht wordt door een individu, met een hoogst individuele levensgeschiedenis en, precies hierdoor, met een zeer particuliere interioriteit, die mede-causerend inwerkt op het resulterende gedrag. Of, om het met de woorden van een befaamde historicus, Peter Gay, in zijn werk *Freud for Historians* (1985) te zeggen: historisch bepaalde gegevens, het zij een esthetische smaak, een wetenschappelijke ontdekking, een religieuze beweging, een politieke strategie, een militaire beslissing, zij zijn alle bepaald door «their particular, immediate, as well as in their general cultural surroundings. But they are also responses to inward pressures, being, at least in part, translations of instinctual needs, defensive maneuvers, anxious anticipations. Mental products in this comprehensive sense emerge as compromises. Hence the psychoanalytic history of ideas is the counterpart of the social history of ideas, the one complementing and completing the other.» (p. XIII-XIV).

In aansluiting bij het oordeel van deze historicus, meen ik dat, naast de sociaal-constructionistische psychologische theorieën waarnaar u impliciet verwijst, de psychoanalytische modellen van de menselijke psyche nog niet zo kwaad zijn, en dat zij tot het instrumentarium van de historicus-biograaf mogen, zo niet, zouden moeten behoren. Zelfs als de meest zekere gegevens voor een dergelijke onderneming onvoldoende aanwezig zijn. De biograaf moet dan immers, zoals de psychoanalyticus, de onrechtstreekse gegevens gebruiken en trachten om op grond van de convergenties in die indirecte betekenislijnen te komen tot psychologisch verantwoorde inzichten.

Zo kom ik tot de tweede vraag die ik zoëven aan de orde stelde. Gebruikt de historicus-biograaf toch niet altijd een of andere psychologische theorie, zelfs als hij uit wetenschappelijke voorzichtigheid deze niet al te expliciet aan de orde wil stellen? In de studie over Evert gebruikt Frijhoff, ondanks alle voorbehoud en terughoudendheid, verschillende psychologische denkkaders, – zo het ontwikkelingspsychologische paradigma van Erik Erikson en ondermeer ook het ego-psychologische model uit de psychoanalyse. Maar deze modellen worden weinig geëxpliciteerd, alsof de historicus er zich moet over schamen dat hij de psychologie en de psychoanalyse als hulpwetenschappen gebruikt. Telkens wanneer de auteur probeert om iets over de persoonlijkheid van Evert te verduidelijken – en dit in een poging om de speciale gedragingen te begrijpen die van hem met historische zekerheid bekend zijn – zit hij, onvermijdelijk, midden in de psychologie.

Welke psychologie echter? Een enkele maal doet hij expliciet beroep op de psychoanalyse... uiteindelijk zou ik zeggen, want het is dan reeds p. 605. Het gaat daar over de vraag waarom Evert het kennelijk zo moeilijk had om een echtgenote te kiezen («Voor een predikant was in de kolonie nauwelijks een goede partij voorhanden, en alles wijst erop dat Evert Willemsz. in de Republiek nog niet aan een huwelijk dacht.») en waarom hij uiteindelijk koos voor een vrouw die behoorlijk ouder was en reeds moeder van enkele kinderen. Uw beroep op de psychoanalyse is daar tangentieel. Frijhoff verzucht: «Misschien zou een psychoanalytische benadering van zijn levensgang daarvoor motieven kunnen leveren.» En hij verwijst dan kort naar de geldingsdrang van Evert en naar zijn sterke ego dat voortdurend conflicteert met zijn driften. Eigenlijk is dit een nauwelijks verholen allusie op de ego-psychologische strekking binnen de psychoanalyse. Terwijl hij wellicht ook dacht aan dat andere stuk van de psychoanalytische theorie: de object-relatieve school. Van daaruit zou hij, op dit moment in de uiteenzetting, ongetwijfeld een verwijzing naar voor kunnen brengen hebben naar het vroege verlies van zijn vader, moeder, en stiefvader, zijn aanhankelijkheid ten aanzien van de weesmoeder, kortom naar zijn levenslange hunkering naar de geborgenheid van een familie, niet alleen de familie in breedvertakte zin zoals Frijhoff die allicht terecht als een essentieel gegeven in Everts affectieve netwerk beschrijft, maar ook de familie als «nest» – om het nu maar eens oneerbiedig te zeggen. Maar deze interessante verwijzingen naar onderdelen van de psychoanalytische theorie worden niet echt expliciet gemaakt, terwijl ze, zo zou men kunnen zeggen, voor de hand liggen. En ook omdat ze m.i. hier mogen gebruikt worden: er zijn hier voldoende (indirecte) aanduidingen om expliciete hypothesen te formuleren omtrent de innerlijke beweegredenen van zijn gedrag. Deze hypothesen mogen, ..moeten hier geëxpliciteerd worden, want impliciet spelen zij toch in de verdere opbouw van het betoog een belangrijke rol.

Waarom wordt dat niet gedaan? Omdat de psychoanalyse nu eenmaal niet meer in een al te goed daglicht staat in een bepaalde academische psychologie? Mogelijk. Maar de vraag is of men het, in de context van een biografische

studie, wel kan stellen zonder een of andere consistente verwijzing naar een van de takken van de psychoanalytische theorie. In een biografische reconstructie komt er immers steeds een moment waarop men de individualiteit onder de loep moet nemen, hoezeer men ook met contextuitbreiding en – variatie werkt om subjectieve overinterpretatie te vermijden. Als men dit niet expliciteert, loopt men het gevaar toch een verborgen psychologiemodel te hanteren. Meestal is dit dan van het genre rationalistisch-positivistische bewustzijnspsychologie. Een soort psychologie van het «gezond verstand». Deze psychologie meen ik in dit werk soms toch ook te bespeuren en dit dan nadat een expliciet psychologiemodel werd afgezworen. Er is bijvoorbeeld de regelmaat waarmee Frijhoff opgezet spel, manipulatie en simulatie insinueert in verband met het religieus gedrag van Evert. Hij suggereert dat Evert zijn «mystieke» ervaringen bewust, half-bewust op sluwe wijze «regisseert» (p. 26), dat hij zich op lepe wijze aan het dagelijks werk wil onttrekken (p. 25), dat hij zijn omgeving voortdurend manipuleert (idem en p. 34) en dat hij zijn publiek bespeelt. Ik zal bij een tweetal uitspraken een beetje uitvoeriger stilstaan. In verband met de goede afloop van een van zijn mystieke periodes besluit Frijhoff: «Hij hoeft niet langer zijn brood te verdienen, maar mag naar de Latijnse school, naar zijn uitverkoren leidsman, Mr. Lucas Zas» (p. 25). In het eerste deel van deze zin, suggereert hij dat Evert een leep jongetje was, dat maar liever niet werkte; zijn speciale religieuze beleving, waarvan hij de ernst kon aantonen aan het wereldlijk en geestelijk gezag van Woerden, diende om hem het leven gemakkelijker te maken.

Dit toeschrijven van een motivatie, een utilitaire weliswaar, is psychologie bedrijven. Het wordt gratis psychologiseren indien men die psychologie niet bedrijft vanuit een coherent theoretisch concept over de rol van de motivatie in het menselijk gedrag. Het slot van de zin suggereert in ieder geval de mogelijkheid van een andere motivationele interpretatie die niet zo bewust-utilitair is, een zeer plausibele interpretatie, namelijk in de psychoanalytische lijn: de toevlucht die hij kan nemen tot zijn «uitverkoren leidsman», is dat niet het in vervulling gaan van een (onbewust gekoesterde) wens om een nieuwe geborgenheid te vinden bij een alternatieve vaderfiguur? Maakt zulk een interpretatieve hypothese zijn religieus gedrag niet veel begrijpelijker, en is zij ontwikkelingspsychologisch, niet veel aannemelijker dan de «common sense» berekeningshypothese die Frijhoff nu (noodgedwongen) aanvoert? Zelfs al krijgt die iets verderop in het betoog nog een verborgen ego-psychologisch laagje verf mee in: «Evert heeft zijn belevenis daarentegen gebruikt om iets te bereiken, iemand te worden. [...] In alle geval is Evert niet door de gebeurtenis opgeslokt maar heeft hij haar weten te benutten» (p. 35). Er zijn trouwens voldoende verwijzingen in de rest van het vertoog naar het belang van de verliesthematiek waarnaar ik hier verwijs. Nergens wordt echter met zoveel aandacht als voor de utilitaire manipulatiekant van de zaak, stilgestaan bij het belang van de rouw in de geschiedenis van Evert: rouw om het verlies van de moederlijke geborgenheid, de rouw om het verlies van de vaderlijke identifica-

tiefiguur. En hoe vaak komt niet die «longing for the father» tot uiting? Verlangen, dat een sociaal aanvaarde vorm meekrijgt in het culturele paradigma dat hem met de paplepel aangereikt wordt en zo voor de hand ligt: het verlangen naar God-Vader, bemiddeld door de menselijke substituutfiguren rector Zas en predikant-geneesheer Alutarius.

De «fake»-insinuatie krijgt ook nog een psychopathologisch tintje en wordt nog versterkt door de verwijzing naar de hysterie, waarbij u vooral allusie maakt op de wat spectaculaire manier waarop de lichamelijke in de regie betrokken wordt. Hierdoor wordt het, niet echt ongezonder te noemen, doch wel uitzonderlijke, of misschien zelfs wat afwijkende, religieuze gedrag van Evert, bovendien ook nog echt verdacht gemaakt. Is dit niet de uiting van een al te rationalistisch program, waar het de psychologische evaluatie van religieus gedrag betreft?

Tot slot

Het is wellicht aangewezen om ook in een wetenschappelijk-historische biografie het domein van de verborgen motivatie expliciet mede in het vizier te nemen. Expliciet wil zeggen: door ongecomplexeed gebruik te maken van een psychologiemodel dat voor zulk een benadering bijzonder geschikt is, namelijk het psychoanalytische. Mits goed gebruik hiervan, d.i. volgens de regels van de hermeneutische kunst, loopt men niet het gevaar van overinterpretatie of van psychopathologisering. Om enkele recente voorbeelden te noemen verwijs ik naar het werk van de Franse godsdienstsocioloog Jacques Maître (1981, 1993a en b, 1994) over mystiek en pseudo-mystiek in het Frankrijk van de 19e eeuw en naar de psycho-biografische studie van William Meissner over

Ignatius van Loyola (1992). De psychoanalytische studie van min of meer grote (historische) figuren is niet bedoeld om ze tot kleinheid te reduceren. Door iemand in het licht van de neurosenleer te bestuderen, herleidt je hem niet tot neuroticus. Freud kan hierbij als gids dienen waar hij zegt: «Wir glauben nicht mehr, dass Gesundheit und Krankheit, Normale und Nervöse, scharf voneinander zu sondern sind, und dass neurotische Züge als Beweise einer allgemeinen Minderwertigkeit beurteilt werden müssen». Men mag niet vergeten dat «... wir alle soche Ersatzbildungen produzieren, und dass nur die Anzahl, Intensität und Verteilung dieser Ersatzbildungen den praktischen Begriff des Krankseins und den Schluss auf konstitutionelle Minderwertigkeit rechtfertigen» (Freud, 1910, pp. 203-204).

Tot slot kan ik nog zeggen hoezeer ik mij als analyticus in vele delen van dit werk toch herkend heb. Vaak gaat de auteur onvermijdelijk, associatief te werk en trekt hij wissels van het ene inhoudelijke spoor naar andere sporen via discoursvarianties en allerhande vormen van creatieve deconstructie. Wat doet de analyticus anders dan op deze wijze luisteren... en interpretatief ordenen, de

ordening volgend die de patiënt in zijn tekst voortdurend bijschaaft, variëert, herzet en verrijkt?

Jozef Corveleyn
Eekhoornlaan 4
3210 Linden

Bibliografie

- FREUD, S. (1895). *Studien über Hysterie. Gesammelte Werke*, vol. I. Frankfurt a.d. Main: S. Fischer Verlag, pp. 75-312.
- FREUD, S. (1910). *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Gesammelte Werke*, vol. VIII. Frankfurt a.d. Main: S. Fischer Verlag, pp. 127-211.
- FRIJHOFF, W. (1995). *Wegen van Evert Willemsz.: Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf (1607-1647)*. Nijmegen; Uitgeverij SUN.
- GAY, P. (1985). *Freud for Historians*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- MAÏTRE, J. (1981). «Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant: Le cas de Thérèse Martin (1873-1897)», *Archives de Sciences sociales des Religions*, 51, pp. 65-99.
- MAÏTRE, J. (1993a). *Une inconnue célèbre: Madeleine Lebouc/Pauline Lair Lamotte (1863-1918)*. Préface de G. Lantéri-Laura. Collection Psychanalyse dirigée par Michel Gardaz. Paris, Anthropos.
- MAÏTRE, J. (1993b). *Les stigmates de l'hystérique et la peau de son évêque: Laurentine Billoquet (1862-1936)*. Préface d'Emile Poulat. Collection Psychanalyse dirigée par Michel Gardaz. Paris: Anthropos.
- MAÏTRE, J. (1994). *L'autobiographie d'un paranoïaque: l'abbé Berry (1878-1947) et le roman de Billy 'Introïbo'*. Avant-propos dialogué avec Pierre Bourdieu. Collection Psychanalyse dirigée par Michel Gardaz. Paris: Anthropos.
- MEISSNER, W.W. (1992). *Ignatius of Loyola: The Psychology of a Saint*. New Haven/London: Yale University Press.
- RÜMKE, H.C. (1981). *Vorm en inhoud: Een keuze uit de essays van H.C. Rümke*. Door prof. dr. S.J. Nijdam & prof. dr. H.G.M. Rooymans. Utrecht, Bohn, Scheltema & Holkema.
- VERGOTE, A. (1978). *Bekentenis en begeerte in de religie: Psychoanalytische Verkenning*. Antwerpen/Amsterdam, De Nederlandsche Boekhandel. Ook in het Engels: (1988). *Guilt and Desire: Religious Attitudes and Their Pathological Derivatives*. Transl. by M.H. Wood. New Haven/London, Yale University Press.

Note de lecture

E. Heinemann et J. De Groef (éditeurs)
Psychoanalyse und geistige Behinderung
paru au Matthias Grünewald-Verlag, 1997

Joachim Nahl

Quel intérêt y a-t-il à présenter en français un recueil d'articles paru récemment en allemand et dont certains textes sont eux-mêmes traduits de l'anglais?

C'est que le livre en question a un lien avec les préoccupations de notre Ecole et de sa revue, ainsi qu'avec les travaux que certains y réalisent. Il reprend les exposés retravaillés d'un séminaire international qui s'est tenu à Blankenberge en juin 1996 autour du thème «Psychanalyse et handicap mental». Vingt-cinq psychanalystes de sept pays y ont engagé un dialogue qui s'est depuis lors poursuivi (notamment à l'occasion d'une nouvelle rencontre à Londres en juin 1998). Un dialogue international qui n'a pas peur des différences, ni linguistiques ni théoriques, et auquel ont participé des auteurs belges (J. De Groef, J. Demuyne, C. Morelle), dont d'autres contributions en la matière nous sont familières.

L'esprit de l'ouvrage est marqué par la volonté des auteurs de se laisser interpellé par des questions surgies dans le travail clinique avec des personnes dites «handicapées mentales»; cette volonté s'exprime dans le sous-titre: «Etudes de cas en provenance de la Belgique, de l'Allemagne, de l'Angleterre, de la France et des Etats-Unis», ainsi que dans l'introduction rédigée par M. Mannoni, dont l'éthique sert de référence commune. Et, dans l'éditorial, les éditeurs E. Heinemann (Allemagne) et J. De Groef (Belgique) parlent d'une «expérience d'intervision autour des vérités que nous avons pu recevoir de nos patients».

Bon nombre d'auteurs déplorent par ailleurs le peu de place que le thème du handicap mental occupe dans la réflexion et la pratique des psychanalystes; certains, en se référant à leur propre cheminement, y voient l'effet d'une dynamique plus fondamentale: le handicap mental réveille une angoisse universelle de destruction, et le professionnel se trouve confronté à sa propre impuissance, qui rappelle le traumatisme vécu par les parents du handicapé. Les auteurs font valoir que la possibilité de trouver un accès à la personne porteuse du handicap est d'abord une question d'attitude du psychanalyste, atti-

tude dont découlera sa pratique. En partant de sa propre expérience du manque, en traversant ses propres affects et en les nommant, en analysant transfert et contre-transfert, l'analyste peut découvrir progressivement le jeu des identifications et défenses, que certains appellent un jeu de miroirs brisés. L'analyste tentera de rendre représentable, symbolisable, ce qui, dans la dynamique psychique, était resté «unheimlich» du fait de la présence étouffante du corps endommagé. La dynamique de la «débilité» apparaît alors comme une organisation particulière de la défense dans le débat avec le manque et la castration : être pris dans une position de «ne rien vouloir en savoir», où la métaphore et le manque symbolique restent inopérants au point d'attribuer à l'autre une place d'autre absolu, sans manque (J. Demuynck, dans un article si riche qu'il mériterait déjà à lui seul d'être présenté plus longuement). Ce jeu de la défense est également bien illustré par V. Sinason qui en montre la fonction dans des processus de groupe.

Certains symptômes de la personne handicapée, énigmatiques au départ, apparaissent alors comme des vestiges d'un scénario dont il faudra reconstruire la structure sous-jacente. En se mettant à l'écoute de la résonance que le patient réveille en eux, les auteurs parviennent à comprendre stéréotypies (D. Niedecken), auto-mutilations (C. Morelle) et écholalies (V. Sinason) comme des interrogations sur les possibilités d'émergence du sujet.

Les récits de situations cliniques «lourdes» n'ont cessé, tout au long de la lecture, de m'impressionner par leur sensibilité, leur finesse, l'empathie et la sympathie qu'on y trouve, bref par une forme de respect profond face au sujet en émergence ; le livre a quelque chose du film *Le huitième jour*, mais en plus réaliste.

Dans des langages qui diffèrent par leur références théoriques (dont certaines sont expressément lacaniennes), tous les auteurs se penchent sur la question de l'émergence du sujet à travers la place qu'il occupe dans le désir de l'autre, essentiellement au niveau de la dynamique du miroir et de ses particularités dans la dynamique du handicap mental. Les auteurs en déduisent des recommandations pour la pratique, tant au niveau du travail clinique (individuel et de groupe) qu'au niveau de la structure de l'institution (accorder une place au manque) ; certains auteurs soulignent l'importance de l'attitude qu'on adopte, de la façon qu'on a d'être présent (regard, attention, humour...). En référence à M. Mannoni, le fil conducteur est de ne pas amener le patient à «accepter son handicap», mais de se pencher avec lui (et souvent, au début, à sa place) sur le processus psychique qu'il utilise dans le débat avec sa différence ; il peut en résulter qu'en surmontant un «faux-self», le patient devienne plus «retardé» qu'auparavant, mais aussi plus «authentique» ; les auteurs sont d'ailleurs conscients de ce qu'un tel débat comporte toujours de charge idéologique (R. Ruth).

Heureusement, il est impossible de résumer toute la richesse des différents textes et de l'ensemble auquel ils contribuent, chacun à sa façon. Le livre lui-

même vient d'ailleurs alléger le manque de littérature sur le sujet du handicap mental qui avait été déploré au début. L'ambiance est celle, optimiste, d'un nouveau départ vers un «*dark continent* de la condition humaine» (J. De Groef), sans a priori sur ce qu'on va découvrir, mais guidé par la boussole du «dialogue freudien».

Un livre à traduire en français.

Joachim Nahl
Bergstrasse 133
4700 Eupen