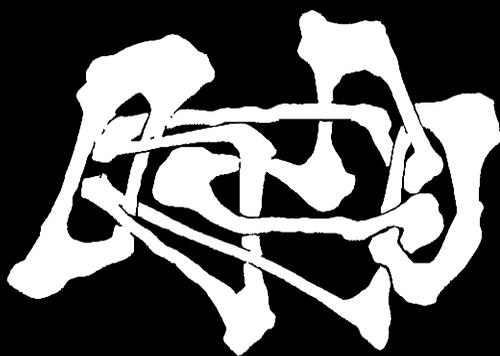


littoral



exercices du désir

N° 27/28 - Revue trimestrielle - Avril 1989 - Erès

Exercices du désir



Colloque Littoral
Paris, 15 et 16 octobre 1988

comme *triomphe* d'une passion sur la raison. Des événements malheureux ou heureux, des maux ou des biens, ont été reçus avec *trop* de déplaisir ou *trop* de plaisir ; cette démesure perturbe l'esprit, provoque le trouble mental, rendant la psyché *pathétique*, malade de pâtir d'une passion.

La philosophie antique, manière de vivre et d'être à laquelle le discours théorique contribue en lui restant subordonné, se voulait, en ses diverses écoles, une thérapeutique de la maladie de l'âme. L'*insania*, disent les stoïciens, est évitable puisqu'il y a, à l'origine de son déchaînement, un consentement, une complicité de l'esprit ; ainsi donc, grâce aux « exercices » (*askésis*, le mot donnera aussi « ascèse ») adaptés à chaque cas et transmis par un maître, le futur sage, apprenant peu à peu l'*apathie*, endurci désormais aux coups de la vie, éloignera en lui-même la possibilité de la folie. La guérison apparaît ici comme désir de sagesse (philo-sophia), d'harmonie psychique et de sérénité intérieure.

Cette tradition des exercices s'est perpétuée dans le christianisme avec la pratique de la direction dite spirituelle, ce qui n'implique pas pour autant que le corps comme jouissant en soit exclu. Puis elle a resurgi, sécularisée, tout au début du XIX^e siècle, dans une médecine de la psyché. De quelle façon la pratique psychiatrique aura-t-elle repris à son compte les diverses modalités de l'exercice (orientation de l'attention, maîtrise du discours intérieur, distinction de ce qui dépend du sujet et de ce qui ne dépend pas de lui, recherche de la tension (les stoïciens) ou de la détente (les épicuriens), apprentissage du dialogue avec un maître, aveu public des fautes, détournement de l'âme de ce à quoi elle est sensible, etc.) ? L'exercice se fait désormais professionnel : il y a les malades mentaux et ceux qui ne le seraient pas.

Bien des cordes dont joue la psychanalyse paraissent relever de cette mise en jeu de l'exercice dont on a voulu trouver l'origine en Socrate lui-même. Ne prétend-elle pas faire valoir un dialogue avec autrui comme étant un entretien avec soi-même ainsi que le voulait Socrate ? N'use-t-elle pas, comme les maîtres stoïciens, du pouvoir thérapeutique de la parole ? Ne fait-elle pas, comme eux, une règle de l'abstinence dans le jouir ? Ne privilégie-t-elle pas les chaînes de pensées et les affects à l'encontre des diverses modalités de l'acte (acting-out, passage à l'acte) reçues par toute une tradition comme malvenues ? Avec sa règle fondamentale ne table-t-elle pas, comme les sceptiques, sur la suspension du jugement ? Le psychanalyste n'incarne-t-il pas aujourd'hui cette figure du maître moral si décisive dans les écoles philosophiques ?

Ou bien faudra-t-il admettre que la psychanalyse joue de l'exercice, mais selon une visée de réalisation du sujet comme désirant, que l'exercice avait précisément pour fonction de contrecarrer ? Un tel dévoiement est-il même simplement possible ? Qu'exerce le psychanalyste ? A quoi le psychanalysant s'exerce-t-il ? Et quelle est, à l'endroit de l'exercice, la fonction de l'école ?

Exercices du désir : Il y va, avec ce pluriel, de l'expérience analytique en sa singularité, laquelle n'est pas aussi établie qu'on

L'exercice de la chose freudienne

Mayette VILTARD

Les exercices spirituels, qu'ils appartiennent à la tradition philosophique antique (socratiques, stoïciens, épicuriens, pour l'essentiel) ou à la tradition religieuse (les exercices de Saint Ignace pour nommer les plus connus) ont un certain nombre de points communs, comme Pierre Hadot nous le démontre¹. Y a-t-il, dans l'exercice de la psychanalyse, une perpétuation de cette tradition ?

Les exercices représentaient une part importante de la vie quotidienne des Ecoles philosophiques, en ce sens qu'ils étaient le socle de l'enseignement. L'exercitant, le progressant, avait pour but, dans l'exercice, une modification profonde de sa manière de voir et d'être, un changement de vision, une transformation intérieure, une conversion pour accéder à la sagesse, ou pour, comme St Ignace, se placer dans la présence de Dieu.

Tous les exercices ont donc en commun la visée de cette profonde transformation de l'être, obtenue par la méditation et la mémorisation, ainsi que par d'autres moyens, variables selon les Ecoles, l'examen de conscience, la thérapie des passions, la vigilance, la maîtrise de soi, etc. Ils ont également en commun de faire appel aux techniques rhétoriques et dialectiques de la persuasion, car pour obtenir ce qui n'est pas un savoir mais une transformation, parvenir à se placer dans la règle fondamentale, « tous les moyens psychagogiques de la rhétorique, toutes les méthodes d'amplification oratoire »² doivent être mobilisés. Dans cet exercice de la mort, l'exercitant, en atteignant

1. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1987.

2. Sur le rôle de la rhétorique dans les exercices spirituels, voir P. Hadot, *op. cit.*, p. 20, p. 209.

ce point tournant dans l'accès à la sagesse, ce point « d'horreur » devant l'énigme de la Nature selon le mot de Lucrèce, devient un sage de l'École. Autant dire que cet idéal transcendant n'est selon les Ecoles, soit jamais atteint, soit atteint par un seul comme Epicure, soit encore atteint par chacun en des instants rares et fulgurants, où selon Plotin par exemple, se produit un éclatement de la personnalité³. En choisissant une École, le disciple choisissait de se convertir à un mode de vie, acceptait les dogmes de l'École, le style oratoire de l'École et l'attitude intérieure fondamentale de l'École, attitude à atteindre par des exercices. Désormais, l'activité théorique du disciple n'avait plus à porter sur les dogmes et les principes méthodologiques, mais seulement sur le mode de démonstration et de systématisation des dogmes. Enfin, pour Clément d'Alexandrie, trois points caractérisaient l'exercice : l'importance du rapport maître-disciple, la valeur de la psychagogie et la nécessité d'une chasse de la vérité⁴.

En appelant *La chose freudienne* un exercice, une amplification, Lacan faisait, de la chasse de la vérité, l'attitude intérieure fondamentale d'une École qui désormais serait Freudienne ; c'était pour Lacan lui-même, un point de bascule qu'il entendait signifier à ses élèves, en lisant un texte qu'il avait écrit pour être lu, lu à haute voix, dans la plus grande tradition des textes antiques.

Ce point d'attitude intérieure que désormais, Lacan appellera « être freudien » n'était certes pas la position « énonciative » de l'époque de sa thèse, époque où il « pensait », en jeune psychiatre, où il « concevait » sa doctrine, en se servant aussi bien des textes psychiatriques dont l'énorme bibliographie de la thèse dit l'importance, que des textes de Freud, que des dossiers des malades identiques (30 cas), que de son expérience avec Aimée, entretiens, dossier psychiatrique, écrits⁵. Concevant « sa » doctrine, il écrivait des articles dont l'auteur était Lacan, et non des articles lacaniens, à moins de dire Gide gidien et Kafka kafkaïen. De cette position de maîtrise, le titre du premier texte du stade du miroir, en 1936, porte la marque : *Le stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique*. « Conçu » et « en

3. L'exercice spirituel n'a pas seulement pour fin de connaître le Bien mais de devenir identique à lui en un éclatement total de l'individualité. Alors s'opère, dans un éclair fugitif, la métamorphose du moi : « le voyant alors ne voit plus son objet, car dans cet instant-là, il ne s'en distingue plus ; il ne se représente plus deux choses, mais il est en quelque sorte devenu autre. Il n'est plus lui-même ni à lui-même, mais il est un avec l'un, comme le centre d'un cercle coïncide avec un autre centre ». Plotin, cité in P. Hadot, *op. cit.*, p. 47.

4. *Ibid.*, p. 56.

5. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 65.

relation » avec la doctrine et l'expérience. Ce sont des termes qui font suite à ce qu'annonce la fin de *Au-delà du principe de réalité*, de 1936 également comme on sait, où Lacan « examine » ce qu'« apportent », sur la réalité de l'image et sur les formes de la connaissance, les « recherches » qui, « avec » la discipline freudienne, « concourent » à la nouvelle « science psychologique »⁶.

Bien qu'après 1939, la position de Lacan ait évolué et que le deuxième titre du *Stade du miroir* en soit le signe (la fonction du Je est « révélée » dans l'expérience analytique)⁷, sa conception de la fin de l'analyse où dans une progression une « révélation » est atteinte⁸ et où on accède à un dévoilement de la vérité⁹ n'est pas exempte d'un nouveau type d'aliénation, la psychanalyse n'étant alors pas autre chose qu'une nouvelle psychologie.

Ceci n'échappait pas à Lacan sans que, pour autant, il changeât de position. Comment, se demandait-il, retrouver de Freud « le sens authentique de son initiative et le moyen de maintenir sa valeur de salut »⁹ ? Comment éviter que ce que lui, Lacan, enseignait, ne fût qu'une conceptualisation supplémentaire, en cours dans les cercles institués¹⁰ ? En effet, Lacan, jusqu'au *Rapport de Rome* y compris, maintient dans son enseignement une position énonciative extérieure à l'expérience analytique, une position de compréhension de l'œuvre de Freud. Il est frappant de lire, dans le *Rapport de Rome*, à quel point les options théoriques que Lacan prendra dans *La chose freudienne* sont déjà là, mais comme en attente d'un acte qui lui permettrait de quitter une position énonciative de maîtrise d'un savoir référentiel pour tenir une position d'analyste. Même le terme de « retour à Freud », qui y figure¹¹, est un retour à l'œuvre de Freud. Il conseille à l'étudiant pour « comprendre Freud »¹² de reprendre la lecture de Freud, de « revenir à l'œuvre de Freud »¹³. Il est remarquable que ce point de bascule soit même énoncé, tel quel (comme quoi parler de l'acte n'est pas l'acte...) : « Même s'il ne communique rien, le discours représente l'existence de la communication ; même s'il est destiné à tromper, il spéculé sur la foi dans

6. *Ibid.*, p. 92.

7. « *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* », *ibid.*, p. 93.

8. On trouve par exemple en 1949 à la fin du texte du *Stade du miroir* : « La psychanalyse peut accompagner le patient jusqu'à la limite extatique du Tu es cela où se révèle à lui le chiffre de sa destinée mortelle », *Ecrits*, p. 100 ou encore en 1950, la psychanalyse « agit par une révélation dont la vérité conditionne l'efficacité », *Ecrits*, p. 125.

9. En 1951, *Ecrits*, p. 217.

10. *Ibid.*, p. 232.

11. *Ibid.*, p. 302.

12. *Ibid.*, p. 260.

13. *Ibid.*, p. 267.

le témoignage. » Aussi bien le psychanalyste sait-il mieux que personne que la question y est d'entendre à quelle partie de ce discours est confié le terme significatif, et c'est bien ainsi qu'il opère dans le meilleur des cas : prenant le récit d'une histoire quotidienne pour un apologue qui à bon entendeur adresse son salut, une longue prosopopée pour une interjection directe... Ainsi, c'est une ponctuation heureuse qui donne son sens au discours du sujet »¹⁴.

Indiscutablement, dans *La chose freudienne*, la prosopopée structurera le discours et la petite anecdote du pupitre (un pupitre perfectionné qui, imprudemment manipulé par Lacan, s'était « mis à parler » et si obstinément que Lacan en rajoute en disant « j'ai eu toutes les peines du monde à lui reprendre la parole »¹⁵), sera transformée en apologue sur le discours du moi.

Alors, d'où est venue cette transformation qui a permis à Lacan de placer son énonciation dans un registre psychanalytique, d'abandonner la conviction pour la persuasion, de parler d'une position tenant de l'exercice, exercice de la chose freudienne ? D'où est venu ce texte fou, ce texte inspiré, cette amplification qui s'appelle *La chose freudienne* et qui ose dire « MOI, LA VERITE, JE PARLE » ?

Schreber avec Freud

Un certain nombre de points permettent de considérer que ce texte vient de Schreber. La glissade de Lacan vers Freud, amorcée avec Aimée, se réalise avec Schreber. Qu'en guise de préambule, on se souvienne des intertitres du texte des *Écrits D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, présentant les deux premiers trimestres du séminaire sur Schreber : I. Vers Freud (Lacan psychiatre). II. Après Freud (Lacan commentateur de Freud). III. Avec Freud.

Comment, donc, par l'exercice de *La chose freudienne*, Lacan devient-il freudien ?

On sait qu'il va à Vienne le 7 novembre 1955 et qu'à peine revenu, il entame, le 16 novembre, son séminaire sur *Les psychoses*. Que s'est-il passé à Vienne ? Lacan y a fait deux interventions, parlées et improvisées dont *Ornicar ?* a publié, en français hélas, les

14. *Ibid.*, p. 251.

15. Jacques Lacan, Séminaire *Les psychoses*. Séance du 21 décembre 1955. Les citations du séminaire sont faites à partir de la sténotypie et non à partir du texte du Seuil, version Miller. Dans l'édition du Seuil, cette séance, par exemple, est curieusement baptisée « Appendice » (?), et elle est tronquée (!) de tout le texte que Lacan a lu à cette séance et dont le début, dans la sténotypie montre qu'il est différent du texte édité en janvier 1956 dans l'*Évolution psychiatrique*, qui est lui-même différent du texte édité en 1966 dans les *Écrits*.

notes préparatoires écrites en allemand¹⁶. Sans doute peut-on supposer que la conférence et la séance plus réduite qui a suivi ont été dites en allemand, bien que je n'en aie nulle part trouvé confirmation.

Qu'en dit Lacan à son retour ? Dans la séance du 21 décembre de son séminaire, Lacan précise qu'il a parlé, à Vienne, dans une complète improvisation, « étant donné le sujet qui m'apparaissait assez général, dit-il, pour que je me fie à l'adaptation de mon auditoire ». Puis, il a ensuite, au cours d'une séance plus réduite, « parlé de questions techniques, de la signification de l'interprétation ».

De ces deux interventions parlées et improvisées (peut-être en allemand, donc), Lacan annonce, à son séminaire, qu'il en a fait une reconstitution écrite. Mais il ajoute que, d'une part, c'est une reconstitution du discours qu'il est « censé avoir fait à Vienne », et que d'autre part, ce discours, il va le lire à ses auditeurs avec « le ton parlé » que son texte « s'efforce de reproduire ».

Voilà donc l'assistance du séminaire engagée dans ce dispositif par lequel Lacan parle un texte écrit, selon la tradition antique on l'a vu, mais une tradition à laquelle il ajoute sa marque en ceci que ce texte est une « reconstitution » du discours qu'il est CENSE avoir prononcé à Vienne (en allemand ?), texte écrit reproduisant le ton parlé. PARLE PAR QUI ? Et le dispositif se boucle en janvier par la publication du texte écrit¹⁷ en son intitulé : *Amplification d'une conférence prononcée à Vienne...*

Amplification¹⁸, c'est-à-dire, dans la rhétorique antique, le traitement du discours dans son ensemble, amplification oratoire donc, qui est l'art de développer les idées par le style, en ayant recours à la persuasion, dont le principal agent est le pathétique. Et en lisant *La chose freudienne*, ce sont bien toutes les caractéristiques du pathétique qui sont là. Dans sa définition même, le pathétique consiste à exciter, chez l'auditeur, les émotions en rapport avec la vérité qu'on veut prouver et son principe est que l'émotion n'agit qu'à condition d'avoir sa source dans celui qui parle. Régulée rhétoriquement, l'expression du pathétique appelle un style oratoire où les figures de passion bousculent le plan didactique, où exclamations,

16. *Ornicar ?* N° 42. *Notes en allemand* (sic) préparatoires à la conférence sur *la Chose freudienne*, Navarin, p. 7 à 11.

17. *Evolution psychiatrique*, janvier 1956, p. 225-252.

18. Notons au passage que lorsque ce texte paraîtra en janvier avec son nom d'amplification, Lacan dira à la séance du 11 janvier de son séminaire que la lecture de Schreber faite par Freud est une condensation de Schreber. La condensation est en rhétorique l'inverse d'une amplification (Greimas, *Sémantique structurale*, p. 74). Faut-il voir là une des façons qu'a Lacan de considérer son retour à Freud comme une « reprise par l'envers du projet freudien » (*Ecrits*, p. 68) ?

interrogations et apostrophes s'adressent à la sensibilité et où les figures d'imagination, prosopopée, hypotypose, provoquent des « visions ». Elle appelle aussi l'action oratoire, clé de voûte de l'ensemble, c'est-à-dire la mise en jeu décisive de la voix, de la physionomie et du geste ¹⁹.

Le ton choisi pour cette amplification qu'est *La chose freudienne* donc, est celui du sublime ²⁰ et la prosopopée (figure enseignée par les rhéteurs pour atteindre le ton sublime) est le point-clé de ce texte. Lacan dit-il à ses élèves qu'il a dit aux Viennois ce que disait la vérité quand Freud ouvrait la bouche ? Certainement pas, car si l'énoncé est apparemment juste, le style change la position énonciative, Lacan ne fait pas un rapport sur Freud, Lacan profère : « Moi, la vérité, je parle. »

La prosopopée, lit-on dans les classiques, permet de mettre en scène les absents, les morts, les êtres surnaturels, ou même les êtres inanimés : les faire agir, parler, répondre. La prosopopée est présentée en rhétorique comme une figure étrange. Bien que, par sa situation, elle appartienne au récit, elle en récuse la double actualisation en s'efforçant de présenter comme une énonciation directe ce qui est raconté. Le personnage devient interlocuteur réel, d'où la fréquence de l'apostrophe et du dialogue. L'absent est installé dans le présent. Souvent rapprochée de l'hallucination, la prosopopée s'accompagne d'exaltation délirante, mais cet effet n'est obtenu que si la prosopopée n'est pas de pure forme. L'étrangeté de cette figure tient à sa récusation du récit, la prosopopée porte la marque du réel. A la différence de l'hypotypose qui rend l'absent présent mais reste dans le cadre du récit en décrivant l'absent « comme » s'il était là, la prosopopée supprime le « comme ».

Le style direct de la prosopopée est à prendre comme tel, comme peut s'entendre le discours de tel analysant se mettant à tutoyer l'analyste en rapportant, mais au style direct, des paroles prétendument à un autre adressées. Dans *La chose freudienne*, Lacan parle « en langue » : « en vérité je vous le dis, moi la vérité je parle ».

Arrivé à ce point, il faut remarquer que la lecture de *La chose freudienne* que Lacan fait à son séminaire sur *Les psychoses* est une lecture enchâssée, insérée, intercalée dans la lecture d'un autre texte, lecture faite à la séance précédente et aux séances suivantes (25 janvier), lecture des Mémoires de Schreber, des *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* ²¹, lecture dont la sténotypie du séminaire pas

19. C. Vincent, *Théorie des genres littéraires*. De Gigors. Paris, 1927, et Mgr Grente, *La composition et le style*, Beauchesne, Paris, 1938.

20. Les Anciens distinguaient trois tons dans le discours, le sublime, le tempéré et le simple.

21. Daniel Paul Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Ullstein Buch. Francfort, 1973.

plus que l'édition du Seuil ne signalent si elle se faisait en allemand ou en « traduction improvisée » ou plus ou moins les deux. Lacan insiste sur cette façon qu'il a de situer son texte à la place du texte de Schreber, il déclare à l'assistance qu'il a bien remarqué à quel point la lecture du texte de Schreber ne les avait pas passionnés et que ça l'a décidé à leur lire cette fois « quelque chose de récent et d'inédit qui est de moi et qui restera dans la ligne de notre sujet ». En quoi *La chose freudienne* est-elle dans la ligne de Schreber ?

En faisant parler la vérité, Lacan fait parler un être verbal. Or quand l'être se met à parler, le discours ne peut en rendre compte, le discours vise l'être, mais pour parler de cet être qui parle, il faut basculer dans le témoignage. Parlant à l'autre, je reste dans le discours, en revanche, me mettant à parler de cet être qui parle dans le discours de l'autre, me voilà en position de témoigner que quelque chose m'a parlé.

Quel est-il, ce Dieu qui s'est révélé à Schreber ? Il est, nous dit Lacan dans son séminaire, « d'abord présence, et son mode de présence est le mode parlant ». Schreber nous dit, en quelque sorte, Dieu m'a parlé et j'essaie de vous communiquer ceci, en le mettant en ordre pour que ce soit recevable, je vous parle de Lui. Voilà de quoi parle Schreber, Schreber parle de quelque chose qui lui a parlé, « il témoigne sur la structure de cet être, l'inconscient, qui parle au sujet »²².

Qu'est-ce qui permet de pousser plus loin ce qui se présente comme un parallèle en posant la question : de quoi Lacan se met-il à parler, à dater de *La chose freudienne* ? Lacan parle de quelque chose qui lui a parlé, Freud lui a parlé. Il parle de Freud et par ce témoignage, il se place dans une attitude qu'il nomme « retour à Freud ».

Le psychotique et le psychanalyste ont, avec le réel, un problème qui leur est commun. Le psychotique, témoin « ouvert » de l'inconscient comme l'appelle Lacan, semble fixé, immobilisé dans une position qui le met hors d'état de restaurer authentiquement le sens de ce dont il témoigne et de le partager dans le discours des autres. Il est ainsi amené à construire quelque chose de cohérent, un délire, pour que son expérience, révélée, puisse être acceptée, communiquée, et qu'il soit ainsi reconnu, c'est-à-dire pour qu'un autre garantisse l'ordre signifiant.

On peut remarquer combien la formule employée par Lacan pour Schreber, « restaurer authentiquement le sens de ce dont il témoigne »²³ convient à son retour à Freud, c'est même le sous-titre de *La chose freudienne* « Sens du retour à Freud » que Lacan,

22. Jacques Lacan, Séminaire *Les psychoses*, séance du 30 novembre 1955.

23. Séance du 8 février 1956.

à son séminaire indique de lire « retour au sens de Freud »²⁴ pour en effet restaurer authentiquement le sens de ce dont il témoigne (« le retour à Freud dont je me fais ici l'annonciateur... » ou encore « ce retour à Freud dont je fais profession ici... » lit-on dans *La chose freudienne*). Et Lacan, à l'époque, n'a guère plus de réussite que Schreber pour restaurer authentiquement le sens de ce dont il témoigne et le partager dans le discours des autres psychanalystes, puisque aussi bien les analystes, « la garde » de Freud, l'I.P.A., les élèves de Lacan, se détournent de l'aventure, Lacan passe pour dangereux...

Mais en quoi peut-on dire que psychotique et psychanalyste ont un problème commun avec le réel ? Pour Schreber, l'ordre du réel est subverti, il se peut que Dieu ne soit pas honnête et le délire est là pour rétablir, grâce au rôle rédempteur de Schreber, une conformité de l'ordre signifiant à l'ordre de la nature, il redevient possible qu'à devenir père, il soit garanti que le fils ne s'égaré pas, qu'il n'y a pas d'embrouille du signifiant. Lacan témoigne que c'est là ce que Freud a appris de Schreber : pour la psychanalyse, l'instance de la subjectivité est dans le réel et pour que la garantie signifiante fonctionne, il faut introduire, de force, le signifiant, c'est la fonction de l'Œdipe. C'est également une fonction du délire. Si Schreber faiblit un instant à soutenir son activité de pensée vis-à-vis de ce Dieu parlant, le hurlement se produit, ultime manifestation du signifiant à quoi se raccroche la détresse du sujet laissé en plan. Et si l'analyste lâche un instant l'Œdipe, « la psychanalyse en extension devient tout entière justiciable du délire du Président Schreber »²⁵.

Reprenons ce que Lacan lit dans Schreber « avec Freud ». Schreber enseigne qu'il y a, pour l'être humain, la possibilité d'une *Verwerfung* primitive, la possibilité que quelque chose ne soit pas symbolisé. Ce quelque chose qui n'est pas symbolisé, c'est cela qui va se manifester dans le réel, c'est pour cela que cette catégorie du réel est essentielle à introduire, « elle est de partout, insiste Lacan à son séminaire, elle est impossible à négliger dans les textes freudiens, je lui donne ce nom en tant qu'il définit par rapport à l'acte de la parole un champ différent de lui, du symbolique, parce que à partir là, il est possible d'éclairer l'évolution du phénomène psychotique comme tel », « ce réel, poursuit Lacan, il s'agit maintenant de vous dire que si je pose ceci, c'est parce que c'est la seule façon d'introduire une rigueur, une rationalité dans ce qui se passe dans la psychose »²⁶.

24. J. Lacan, *Écrits*, p. 405.

25. J. Lacan, *Scilicet N° 1. Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École*, p. 27.

26. J. Lacan, *Séminaire Les psychoses. Séance du 11 janvier 1956*.

Mais pour que quoi que ce soit puisse se rapporter à quelque fondement dans le réel, il faut qu'il y ait quelque part quelque chose qui ne trompe pas. Ainsi Schreber enseigne que le sujet dépend du signifiant, certes, mais que, et c'est ce que Lacan appelle la dimension jusqu'à présent éliée dans la compréhension du freudisme, le subjectif n'est pas du côté de celui qui parle, c'est quelque chose qui est rencontré dans le réel, « le subjectif apparaît dans le réel en tant qu'il suppose que nous avons en face de nous un sujet capable de se servir du signifiant comme nous nous en servons, non pas pour signifier quelque chose, mais précisément pour tromper sur ce qu'il y a à signifier »²⁷. L'instance de la subjectivité est présente dans le réel, la psychose en est la preuve, par la perplexité même qu'elle manifeste devant le signifiant. Et ce que le texte de Schreber « révèle » de Freud, cette perplexité concernant le signifiant et la présence, dans le réel, de l'instance de la subjectivité fait que Lacan appelle le texte de Schreber « un grand texte freudien au sens où, plutôt que ce soit Freud qui l'éclaire, il met en lumière la pertinence des catégories que Freud a forgées »²⁸.

Dans un texte intitulé *Apocalypse Now*, Octave Mannoni va jusqu'à dire « Si Freud nous montre que les paroles de Schreber peuvent recevoir un sens, ce sont les paroles de Schreber qui nous montrent que Freud a raison. Faute de Freud, Schreber reste bon pour le cabanon. Faute de Schreber, la théorie de Freud devient la "folie" de Freud... On ne peut pas s'en tirer en disant que Freud nous apporte la connaissance scientifique de la folie de Schreber — cela, c'était la vaine prétention de Flechsig. »... « Ce qui prouve que le discours de Freud est vrai, ce n'est pas sa cohérence interne — celui de Schreber est encore plus cohérent ! C'est sa conformité au délire de Schreber. La vraie paranoïa, celle de Schreber, devient la paranoïa vraie chez Freud. C'est la même, il le faut bien »²⁹.

Mais le réel, cette invention de Lacan indispensable à l'abord psychanalytique des psychoses, faut-il soutenir qu'en 1953, lors de la conférence sur R.S.I., il n'était pas encore inventé ? Oui, il était là, à disposition, en attente, et comme le faisait remarquer Leclaire à la fin de cette conférence : Et le réel ? Quid du réel ? Eh bien, le réel, on ne peut pas « en parler ».

Avec *La chose freudienne*, Lacan a mis en jeu le réel et par le fait même du dispositif par lui construit et de la prosopopée proférée, « freudien », nom commun, est devenu un nom de Lacan. Qui est-tu ? Je suis freudien, avoué de n'être rien de plus que ce qui va à la poussière.

27. *Ibid.*, Séance du 11 avril 1956.

28. Jacques Lacan, *Présentation. Mémoires d'un névropathe*, traduction de Paul Duquenne, *Cahiers pour l'analyse* N° 5, nov.-déc. 1966, p. 73.

29. Octave Mannoni, *Ça n'empêche pas d'exister*, Paris, Seuil, 1982, p. 27.

Et c'est ainsi que, dix ans après, il reparle de cette Chose freudienne « discours dont le texte est celui d'un discours second, d'être de la fois où je l'avais répété. Prononcé la première fois (puisse cette insistance vous faire sentir, en sa trivialité, le contrepied temporel qu'engendre la répétition), il le fut pour une Vienne où... je parlais en l'air »³⁰. On voit ici la confirmation du dispositif, répétition qui crée en amont une première fois fondatrice et qui n'a pas eu lieu en tant qu'événement, c'était pour Vienne et non à Vienne. « J'avais seulement voulu que ce fût là que pour le centenaire de la naissance de Freud, ma voix se fit entendre en hommage. Ceci non pour marquer la place d'un lieu déserté mais cette autre que cerne maintenant mon discours. » On pourrait alors appeler présence parlante cette place. « Ainsi, dans un mouvement peut-être joueur à se faire écho du défi de Saint-Just haussant au ciel de l'enchaîner d'un public d'assemblée, l'aveu de n'être rien de plus que ce qui va à la poussière, dit-il "et qui vous parle" — me vint-il l'inspiration qu'à voir dans la voie de Freud s'animer étrangement une figure allégorique et frissonner d'une peau neuve la nudité dont s'habille celle qui sort du puits, j'allais lui prêter voix. "Moi, la vérité, je parle" et la prosopopée continue. Pensez à la chose innommable qui, de pouvoir prononcer ces mots, irait à l'être du langage, pour les entendre comme ils doivent être prononcés, dans l'horreur. » ... « Prêter ma voix à supporter ces mots intolérables "moi, la vérité, je parle..." passe l'allégorie. Cela veut dire tout simplement tout ce qu'il y a à dire de la vérité, de la seule, à savoir qu'il n'y a pas de métalangage... que nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire. C'est même pourquoi l'inconscient qui le dit, le vrai sur le vrai, est structuré comme un langage et pourquoi moi, quand j'enseigne cela, je dis le vrai sur Freud qui a su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler³¹. »

Ainsi la prosopopée réalise-t-elle une prise de parole qui constitue la reconnaissance du grand Autre³², car elle est la mise en jeu de la troisième personne là où le sujet s'évanouit, mise en jeu qui est une invocation effective. En disant « moi la vérité je parle », Lacan invoque ce que de lui-même il ne connaît pas, mais ce qu'« elle », « la vérité ». « elle » sait. (C'est longtemps après on le verra, dans

30. Jacques Lacan, *Science et vérité. Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 866.

31. *Ibid.*, p. 867.

32. Lacan fait remarquer que la prosopopée a été notée, par Freud, toujours dans son texte sur le Président Schreber, comme ayant joué un rôle favorable dans le traitement d'un autre de ses patients, et il cite la prosopopée de Nietzsche dans son *Zarathoustra* qui s'appelle *Avant le lever du soleil*. Freud met l'accent sur l'appel au père qu'est cet appel au soleil, et Lacan met l'accent sur la prosopopée. *Séance du 15 février 1956*.

Encore, que Lacan fera, de la femme, la Vérité de *La chose freudienne*.) Toujours dans le séminaire sur *Les psychoses*, il insistait déjà pour continuer ce réseau serré qui enchaîne *La chose freudienne* à Schreber, « cet Autre dont je traite dans *La chose freudienne*, cet Autre... est donc le lieu où se constitue le je qui parle avec celui qui entend »³³. Et si le « tu es celui qui me tues » formule de l'identification imaginaire, est le fondement du rapport à l'autre, il faut que l'Autre, avec un grand A, soit reconnu au-delà de ce rapport, même réciproque, d'exclusion, il faut que, dans cette relation évanouissante, il soit reconnu comme aussi insaisissable que moi. En d'autres termes, il faut qu'il soit invoqué comme ce que de soi-même, je ne connais pas. C'est bien le sens de « tu es celui qui me suivras ». Si vous y regardez de près, enseigne Lacan dans son séminaire, si « tu es celui qui me suivras » est délégation, voire consécration, « c'est pour autant que la réponse n'est pas un jeu de mots mais un je te suis, je suis, je suis ce que tu viens de dire. Il y a un usage de la troisième personne, absolument essentiel au discours en tant qu'il désigne ce qui en est le sujet même, c'est-à-dire ce qui a été dit. Je le suis, ce que tu viens de dire, ce qui est en l'occasion veut dire exactement, je suis très précisément ce que j'ignore, car ce que tu viens de dire est absolument indéterminé, je ne sais pas où tu me mèneras. La réponse pleine au "tu es celui qui me suivras" c'est "je le suis"³⁴. »

Voilà Lacan devenant freudien, non pas comme résultat d'une construction arbitraire ou d'un commentaire plus ou moins littéral de Freud ou d'une soumission au texte de Freud mais par cet exercice de *La chose freudienne*. Il devient le contraire d'un béni oui oui de Freud « le texte de Freud incontestablement éclatant est loin d'être satisfaisant, ça confond tout ! » s'exclame-t-il³⁵. Et s'il parle de la lecture de Freud, c'est maintenant en des termes propres aux exercices spirituels, il exhorte à une lecture de Freud comme « recherche en action », comme « exercice à former les esprits », il recommande « la vigilance » envers la vérité que Freud, en sa « passion de l'homme aux rats maintient offerte à jamais à notre reconnaissance », et pour que notre action ne refoule pas la « vérité même qu'elle emporte en son exercice »³⁶.

Par cet acte de *La chose freudienne*, Lacan se place lui-même en ce point évanouissant où, abandonnant la signature Lacan de ses actes pour celle de « freudien », il se met, à proprement parler, à faire exister Freud. Il s'agit dès lors, non pas de dévoiler ce qu'il

33. Séance du 13 juin 1966.

34. Séance du 27 juin 1956.

35. Séance du 15 février 1956.

36. Dans *La chose freudienne*.

y a dans Freud, mais de faire entrer dans Freud cette invention — de Lacan — du réel, comme chiffrage du dire de Freud. Rien à voir donc avec l'épluchage littéral du texte de Freud, il n'y a pas de *Verwerfung* en ce sens dans Freud et Lacan le dit clairement « Freud après tout n'en parle pas très souvent et j'ai été l'attraper dans les deux ou trois coins où elle montre le bout de l'oreille et même quelquefois où elle ne le montre pas, mais où la compréhension du texte exige qu'on la suppose. Le mot *Verwerfung*, je m'en empare, je ne tiens pas spécialement au terme, je tiens à ce qu'il veut dire et JE CROIS QUE FREUD A VOULU DIRE CELA... ET NE DISCUTEZ PAS. FAITES-MOI CONFIANCE, prenez mon miel tel que je vous l'offre »³⁷.

Le quelque chose qui ne trompe pas est quelque part dans Freud, voilà l'acte de *La chose freudienne*, acte effectué en corps, à Vienne, puisque aussi bien la présence en corps est nécessaire, présence au séminaire tout autant, pour que la persuasion emporte l'adhésion du public comme accès à la reconnaissance.

Alors, pourquoi Schreber avec Freud, pas l'un sans l'autre, et au moment où Lacan, au prix de son nom, devient freudien ?

Si Schreber a fabriqué un symptôme, le délire, c'est qu'il a rencontré sur sa route un signifiant inassimilable, être-père. Pour Schreber, ce signifiant n'est pas garanti symboliquement, sa tâche délirante de rédempteur situé dans le réel un Dieu remis dans l'honnêteté de sa tâche, rendre impossible tout nominalisme, comme le disent si bien les cantiques :

Tressaillez de joie, tressaillez de joie,

Car vos noms sont inscrits pour toujours dans les cicux,

Tressaillez de joie, tressaillez de joie,

Car vos noms sont inscrits dans le cœur de Dieu.

Pour la psychanalyse aussi, c'est la question du père qui centre toute la recherche de Freud, toutes les perspectives qu'il a introduites dans l'expérience subjective. Comme la psychose, la psychanalyse a un problème avec le réel, comme la psychose, elle pose la suprématie du sens, et fondamentalement, Schreber a posé à Freud cette question essentielle, à savoir qu'il n'est pas du tout naturel, pour l'animal qu'est l'homme, d'entrer dans la loi signifiante. « C'est pour l'expliquer que Freud construit le mythe du meurtre du père. Je ne dis pas que c'est une explication, mais je vous montre pourquoi Freud a fomenté ce mythe³⁸. » Précisément, cette extériorité du symbolique par rapport à l'homme « est la notion même de l'inconscient »³⁹, notion dont Freud a constamment prouvé qu'il y tenait en tant que principe même de son expérience.

37. Séance du 15 février 1956.

38. Séance du 16 mai 1956.

39. J. Lacan, *Situation de la psychanalyse en 1956. Ecrits. op. cit.*, p. 469.

Freud y tenait, à cet *Unbewußt* au sens où il y croyait, car Freud l'a clairement dit, à Fliess nommément, Freud a eu une révélation, le secret des rêves « s'est dévoilé à lui »⁴⁰. Au fond de la bouche béante d'une femme, Freud a vu une écriture, une écriture de symbole chimique et il a découvert ce qui était déjà là dans l'univers, déjà là aussi dans la langue commune, et il a appelé cela l'*Unbewußt*. Par Freud, *Unbewußt* est devenu un terme nouveau dans l'ordre symbolique. « L'inconscient d'avant Freud n'est pas, purement et simplement » fait remarquer Lacan⁴¹.

Mais, toujours dans le séminaire sur *Les psychoses*, Lacan indique à quel point l'introduction d'un terme nouveau dans l'ordre signifiant a « un caractère ravageant ». L'homme moderne manque de mythes pour pouvoir encaisser ce qui est nouveau, nous sommes frileux avec la nouveauté, nous en sommes réduits, dit Lacan dans son séminaire, à rester très peureusement dans le conformisme, nous craignons de devenir un petit peu fou dès que nous ne disons pas exactement la même chose que tout le monde. Or, qu'est-ce que produit ce que Lacan appelle indifféremment à cette époque, un terme nouveau ou un signifiant nouveau, dans le réel : un ravage. « La sortie d'un signifiant nouveau, avec tout le retentissement que cela peut comporter jusqu'au plus intime des conduites et des pensées, l'apparition dans un registre comme celui d'une nouvelle religion, par exemple, n'est pas quelque chose que nous puissions manipuler facilement, l'expérience le prouve. Il y a virage des significations, changement du sentiment commun, des rapports socialement conditionnés, mais il y a aussi toutes sortes de phénomènes dits révélateurs qui peuvent paraître sous un mode perturbant pour que les termes dont nous nous servons dans les psychoses n'y soient pas absolument inappropriés. L'apparition d'une nouvelle structure dans les relations entre les signifiants de base, la création d'un nouveau terme dans l'ordre du signifiant, ont un caractère ravageant »⁴².

Un ravage, c'est bien en ces termes que Freud, comme Lacan, parlent de la psychanalyse. La seule parole de Freud insérée entre guillemets dans le texte de *La chose freudienne* est ce que Jung aurait raconté à Lacan de cette parole de Freud débarquant aux U.S.A. : « ils ne savent pas que nous leur apportons la peste », reprise à son tour par Lacan en 1975 aux mêmes U.S.A., la psychanalyse est une épidémie⁴³, sans parler du mot de Gide sur l'œdipémie...

40. « Hier enthüllte sich am 24 Juli 1895 dem Dr Sigm. Freud das Geheimnis des Traumes. » Lettre de Freud à Fliess du 12-6-1900.

41. J. Lacan, *Ecrits*, p. 830.

42. Séminaire *Les psychoses*. Séance du 18 avril 1956.

43. « La psychanalyse est une épidémie... une épidémie n'est pas un phénomène social, du moins pas dans le cas de la science... C'est quand quelque chose est

Dans quelle précarité est mis celui qui a affaire à ce signifiant nouveau ? Il s'agit d'une précarité toute particulière, il s'agit pourrait-on dire, de résoudre une énigme : où est localisable le garant non-trompeur de cet être verbal encore non-inscrit dans le symbolique ? Sur ce point de réel s'érige un point de croyance, et effectivement, Freud croit à l'inconscient, mais faut-il ajouter c'est bien le seul à pouvoir y croire. Et pour fonder sa croyance, il construit un mythe, celui du meurtre du père réel de la horde primitive.

Alors, si on admet que Freud et Schreber ont cherché à résoudre la même question, faire face à un signifiant nouveau dans ses effets de réel, en fabriquant un symptôme, le délire chez l'un, le mythe chez l'autre pour que du père garantisse un nouvel ordre symbolique, si, pour reprendre le mot d'Octave Mannoni, la vraie paranoïa de Schreber est la paranoïa vraie de Freud, qu'est-ce qui fait qu'on tient ce que dit Schreber pour délirant et qu'en revanche, on tient ce que dit Freud pour vrai, on y croit ?

Quelle est la réponse de Lacan en 1955, puisqu'effectivement il soulevait cette question, pourquoi ne croit-on pas Schreber plutôt que Freud ? Qu'est-ce qui range le texte de Schreber dans les Écrits inspirés et le texte de Freud dans le prix Goethe ? Qu'est-ce qui manque au fou tout écrivain qu'il soit ?

« Schreber, s'il est assurément écrivain, n'est pas poète. Schreber ne nous introduit pas à une dimension nouvelle de l'expérience. Il y a poésie chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre, et nous donnant la présence d'un être, d'un certain rapport fondamental, le fait devenir aussi bien le nôtre. La poésie fait que nous ne pouvons pas douter de l'authenticité de l'expérience de Saint Jean de la Croix, ni de celle de Proust, ou de Gérard de Nerval. La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde. Il n'y a rien de tout cela dans les Mémoires de Schreber ⁴⁴. »

En 1955, Lacan ne fait donc pas, de l'invention de Freud, un délire, comme il le fera à partir des années 75. *La chose freudienne*, exercice de style étincelant, se termine de façon codée par quatre alexandrins ⁴⁵, comme pour forcer le destin... Lacan sera-t-il ou non assez poète ? Il y a, dans *La chose freudienne*, le vœu de Lacan de transmettre la psychanalyse en faisant que son style place le lecteur ou l'auditeur dans cette position évanescence provoquée par la division du sujet « là où, vous-mêmes reculez d'être, en ce manque,

pris comme une simple émergence alors que c'est en fait une rupture radicale... »
Conférence du 24 novembre 1975 à la Yale University, Kanzer Seminar, Scilicet
N° 6/7, Seuil.

44. Séminaire *Les psychoses*. Séance du 11 janvier 1956.

45. Jean Allouch. *Les trois petits points du « retour à... » Littoral* N° 9, *La discursivité*. Ères. juin 83. p. 58.

comme psychanalystes, suscités »⁴⁶. C'est encore, là, une des recommandations d'Épictète pour les exercices dont le style, par ses détours doit correspondre au chemin de l'exercitant. « Tout retour à Freud, qui donne matière à un enseignement digne de ce nom, dira Lacan, ne se produira que par la voie où la vérité la plus cachée se manifestera dans les révolutions de la culture. Cette voie est la seule formation que nous puissions prétendre transmettre à ceux qui nous suivent. Elle s'appelle : un style⁴⁷. »

Ainsi y avait-il, chez Lacan, en 1955, cet espoir envers « celui qui le suit » pour que ce tout un chacun qui le lit ou l'entend soit par l'effet du style, suscité comme objet *a* et du même coup produit comme sujet « assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde » pour reprendre les termes déjà cités. Cet effet créateur, poétique, du style ferait que, puisque de la sorte on y met du sien, on ne puisse douter comme pour Saint Jean de la Croix, Proust ou Gérard de Nerval, de l'authenticité de l'expérience, expérience de vérité de Lacan, expérience qui a nom retour à Freud et qui lui fait proférer « Moi, la vérité, je parle ».

La vérité se dirait-elle toute ? C'est la position de Schreber et pour ce faire, son corps peu à peu se met en conformité avec cela, Schreber devient une femme, ça prendra du temps admet-il, mais c'est inévitable. Tout au long de *La chose freudienne* court la Diane, celle qui sait, une « elle » qu'après-coup, dans la republication du texte en 1966, Lacan appellera Sylvia⁴⁸, une « elle » qu'en 1973 dans son Séminaire Encore, Lacan appellera La femme⁴⁹, mais en 1955 ?

Tout entier, le séminaire *Les psychoses* est construit « avec » *La chose freudienne*. Renonçant à « connaître » Freud, tout comme l'analyste ne « connaît » pas l'analysant, Lacan devenant freudien se produit à la fois comme « ce qui va à la poussière » et comme Saint-Just, curieux nom propre comme on le voit. *La chose freudienne* en appelle à Dieu et à Diane, par la voix des quatre alexandrins, *Diane à ce qu'ils vaudront reconnaîtra les chiens...* En ce temps de destitution subjective où la chose lâche le sujet, la dame « sait ». La fin du séminaire sur *Les psychoses* serait-elle de la même teneur

46. J. Lacan, *Ecrits*, p. 874.

47. *Ibid.*, p. 458.

48. La dédicace « A Sylvia » qu'on peut lire en tête de *La chose freudienne* publiée en 1966 dans les *Ecrits* est absente dans la publication de *La chose freudienne* dans l'*Evolution Psychiatrique* en 1956.

49. « Si vous relisez quelque part cette chose que j'ai écrite sous le nom de *La chose freudienne*, entendez-y ceci, qu'il n'y a qu'une manière de pouvoir écrire la femme sans avoir à barrer le la. c'est au niveau où la femme, c'est la vérité. » Séminaire *Encore*. Séance du 10 avril 1973.

que la fin de *La chose freudienne*⁵⁰ ? Commençons par remarquer que la fin de ce séminaire est loin d'être improvisée : « il y a déjà quelques semaines que je m'étais promis de finir là-dessus » dit Lacan. Le style du poète y est convoqué : « je voudrais pour terminer, passer à un autre genre de style que le mien et me référer à celui d'un admirable qui s'appelle Guillaume Apollinaire ». Une « elle » est appelée à garantir l'ensemble du dire de Lacan : « Mlle... qui nous a fait l'honneur de venir assister à ma dernière conférence cette année ne me contredira pas, dans *l'Enchanteur pourrissant*, on trouve l'image fondamentale de ce que représente dans son essence, en effet, l'analyse. » Et le trio de *La chose freudienne* Actéon, Diane et les chiens entre en scène, l'enchanteur qui pourrit dans son tombeau et qui parle très bien, la dame qui l'y a fait entrer en lui disant qu'il en sortirait extrêmement facilement mais « elle aussi avait ses trucs » et le monstre « celui qui a trouvé la clé analytique, le ressort des hommes et tout spécialement dans la relation du père-enfant à la mère », et le séminaire se termine ainsi sur ce que, des années plus tard, Lacan appellera l'achose :

« J'ai miaulé, miaulé, dit le monstre, je n'ai rencontré que des chats-huants qui m'ont assuré qu'il était mort. Je ne serai jamais prolifique. Pourtant ceux qui le sont ont des qualités. J'avoue que je ne m'en connais aucune. Je suis solitaire. J'ai faim, j'ai faim. Voici que je me découvre une qualité : je suis affamé. Cherchons à manger. Celui qui mange n'est plus seul. »

50. J. Lacan, Séminaire *Les psychoses*. Dernière séance, 4 juillet 1956.

A propos de l'histoire médicale des passions *

Jackie PIGEAUD

J'ai proposé ce sujet : « A propos de l'histoire médicale des passions », parce que ce qui continue de m'intéresser, c'est le problème de la naissance de la psychiatrie au XVIII^e siècle et l'implication de l'antiquité dans cette naissance.

Dans la préface de son *Essai sur les opérations de l'entendement humain et sur les maladies qui les dérangent*, en 1770, Dufour écrit : « Je n'ai entrepris cet essai ni pour établir des systèmes, ni pour blâmer aucun ; mon dessein a seulement été de rapprocher ce que les philosophes d'un côté, et les médecins de l'autre, ont dit de plus intéressant sur ces matières et de former une espèce de physiologie pathologique de l'entendement humain dont la médecine me paraît manquer. » Crichton de son côté, pendant l'année 1798 écrit : « Moralistes et métaphysiciens ont écrit copieusement sur le sujet, ils se sont comportés seulement en moralistes et en métaphysiciens, les passions doivent être considérées *in a medical point of view*, comme une partie de notre constitution qui doit être examinée avec les yeux de la nature et avec l'esprit et l'impartialité d'un philosophe. »

Ce livre de Crichton *An inquiry into the nature and the origin of mental derangement* ne s'intéresse pas à la question de savoir si les passions doivent être estimées naturelles ou non naturelles, affections morales ou immorales. Elles sont de purs phénomènes. Dans son mémoire sur *La manie périodique* de 1789, Pinel écrit déjà : « L'histoire médicale des passions entre nécessairement comme notion préliminaire dans le traité sur la manie que je me propose de publier par la suite, car comment concevoir l'aliénation la plus

* Ce texte est la reproduction d'une causerie et ne constitue pas un article.

fréquente, celle qui vient d'une exaltation extrême des passions, si on ne considère pas d'abord avec soin leurs effets sur le moral et le physique. »

Dans la 2^e édition de son *Traité de l'aliénation mentale*, Pinel écrit aussi : « On serait étranger aux vraies notions de l'aliénation si on ne remontait à son origine plus ordinaire : les passions humaines devenues très véhémentes ou aiguës par des contrariétés vives » (p. II). Et encore : « Je laisse à décider si l'analyse des fonctions de l'entendement humain a ajouté beaucoup à nos connaissances sur l'égarément de la raison. Mais une autre analyse qui s'y rapporte plus directement est celle des passions, de leurs degrés divers, de leur explosion violente, de leurs combinaisons variées, en les considérant par abstraction de toute moralité et seulement comme des phénomènes simples de la vie humaine. »

Héritage d'idées *héritage de problèmes*

Je m'arrêterai un peu sur ce point, parce que l'on voit cette concordance, cette convergence dans les propos de ces différents médecins pour réunir deux champs qui ont été séparés : le champ de la médecine et le champ de la philosophie, à propos des passions. Or, c'est justement à propos des passions que s'est faite la distinction entre médecin et philosophe dans l'Antiquité. C'est à propos de la maladie de l'âme que médecin et philosophe se sont séparés : le philosophe se spécialisant dans la maladie de l'âme, l'autre dans la maladie du corps. Cette spécialisation de fait, ce fait historique, repose bien sûr sur la victoire du dualisme sur le monisme, c'est-à-dire du fait que nous nous sentons, nous nous éprouvons être deux plutôt qu'un. Donc, cette réunion, ce coup de force délibéré des médecins de la fin du XVIII^e, s'explique historiquement ; mais le problème se pose immédiatement de savoir si les passions humaines, justement, peuvent être considérées comme de simples phénomènes ne relevant ni de la nature, ni de la culture, si on peut les considérer comme des abstractions — ce sont les mots mêmes des psychiatres — et si les passions ne sont pas elles aussi une création de l'histoire.

C'est là que se trouve le problème le plus crucial de la formation de la psychiatrie au début du XIX^e et on peut dire (parodiant Brunschwig qui dit : « héritage des mots, héritage d'idées ») : « héritage d'idées, héritage de problèmes ».

Crichton — et Pinel le lui reproche dans son livre — se contente d'une énumération et d'une description des passions sans aucune problématique. L'intérêt de Pinel — et ce qui fait qu'il est beaucoup plus conscient des problèmes que Crichton — c'est qu'il ne choisit

pas n'importe quelle théorie des passions, mais la théorie stoïcienne des passions : donc nous avons là une œuvre tout à fait originale.

Consciemment Pinel réunit médecine et philosophie en annexant la philosophie, et choisit une théorie particulière, la théorie stoïcienne des passions. C'est dans les *Tusculanes* de Cicéron qu'il lit les stoïciens, mais la question se pose de savoir si la théorie cicéronienne des passions stoïciennes est une bonne lecture. C'est aussi une lecture qui relève de l'histoire. Alors, la question se pose à différents points de vue. Il y a la question de la culture de Pinel, la question de ses lectures, il y a ce qu'on peut appeler l'historicité des passions, mais je pense que nous avons le devoir de retourner à l'origine de la constitution stoïcienne des passions pour voir que déjà là, les choses ne sont pas simples et que les problèmes sont formés.

Je parle sans aucun jugement de valeur, mais un des échecs épistémologiques de la psychiatrie à ses débuts — et c'est clair surtout chez Esquirol qui est beaucoup moins cultivé que Pinel — une des causes des échecs, c'est que l'on a ramassé avec les passions, sans en prendre bien conscience, tous les problèmes qui étaient déjà posés dans l'Antiquité.

Est-ce qu'un médecin peut se faire philosophe sans poser des questions philosophiques ? Et que veut dire l'histoire médicale des passions ? Que veut dire le mot *histoire* ?

Le mot *histoire* a déjà un sens moderne, mais c'est aussi pour quelqu'un qui pratique la médecine hippocratique, l'enquête, la description de la maladie.

Le sens n'est pas clair dans « l'histoire médicale des passions ». Et une dernière chose que je voudrais dire avant d'en venir à l'Antiquité, c'est que, quand Pinel a choisi la passion, il l'a fait contre le condillacisme. On dit souvent — et Georget lui-même dans son article « Folie » le fait encore — que Pinel est un analyste ; et Pinel ne cesse de dire (voyez les sous-titres des livres de Pinel), qu'il est condillacien, qu'il est idéologue. Et pourtant, c'est Bicêtre, c'est la fréquentation de la folie même qui l'a amené à considérer l'échec des théories de Locke et de Condillac sur la folie, qui l'envisagent comme lésion des facultés, ou mauvaises associations des idées.

On ne peut pas expliquer la folie, comme le font Locke et Condillac, par une erreur de jugement ; on ne peut pas non plus les expliquer par des lésions progressives des facultés. Il y a quelque chose qui fait qu'un homme juge bien, pense bien, imagine bien, et à un moment donné est pris d'une pulsion (le mot n'est pas de Pinel, bien entendu) qui n'est absolument pas explicable en terme d'analyse ; et le recours obligé pour l'expliquer est le phénomène de la passion. Donc, c'est l'expérience de Pinel qui le fait sortir, malgré lui, du cadre condillacien. Mais remarquons, si tous les médecins (je pense

surtout à Cabanis, à la fin du XVIII^e) se disent condillaciens, en fait, c'est pour mieux faire éclater le condillacisme.

Le sage

Alors venons-en à l'Antiquité et au problème de la constitution de la passion dans le champ de la philosophie stoïcienne. Les problèmes sont extrêmement complexes, difficiles, mais je vais essayer d'être simple, donc de simplifier.

Il faut partir de la notion du sage. Le sage est défini par le stoïcien comme naturellement sage, c'est un phénomène de nature, c'est-à-dire que l'on naît sage. On est le plus grand, le plus beau, le meilleur cuisinier. Le sage est sage en tout. Donc le sage, quand il agit, produit des actes droits, c'est-à-dire que selon le modèle traditionnel du syllogisme, si le dogme est « la majeure » et si l'événement (le *kairos*) qui se produit devant moi à l'instant est « la mineure » du syllogisme, l'acte comme conclusion ne pose aucun problème. C'est immédiatement donné. Il va de soi qu'enseigner une philosophie de ce genre risque de décourager beaucoup, puisque la question se pose de savoir s'il y a jamais eu de sage. C'est alors que les stoïciens ont inventé la parénétiqne, c'est-à-dire l'enseignement de la sagesse sous forme de préceptes, étant entendu que nous ne sommes pas des sages, mais que nous pouvons imiter le sage. Ne produisant pas des actes droits, nous produirons au moins des actes convenables, ce qui est le sens des « *kathèkonta* » et des « *officia* » cicéroniens. Mais il n'est pas dit que nous ne puissions pas devenir sage. Et devenir sage comporte une transformation de l'être, une modification de l'être et finalement une « naturalisation » à la sagesse. Bien entendu, nous ne pourrions pas devenir sage comme ça, mais nous pouvons, selon l'expression de Cicéron, parvenir au bord de la royauté ; comme dans la royauté hellénistique, on est le meilleur camarade du roi, mais on n'est pas de la même essence. Il faut une *metabasis*, une transformation. Cette transformation, il se peut qu'elle se produise, et l'on se réveille un beau matin, on ne sait pas pourquoi, l'on est devenu sage. C'est la grâce. On se comporte comme un sage, c'est le sens sans doute qu'il faut donner à un terme grec attribué à Posidonius : *metaschématizezthai*. On a changé de forme, on est devenu sage. Tel est l'arrière plan.

Mais le problème le plus urgent a été de régler ce qu'on pourrait appeler la solution conflictuelle en soi ; et si je dis « situation conflictuelle », je prends déjà parti dans la mesure où pour qu'il y ait conflit il faut que l'on soit deux. Et c'était la tradition platonicienne de la *République* que l'âme soit séparée en plusieurs parties, de sorte qu'il est possible d'expliquer les choses en terme de conflit.

Le monisme de Chrysippe

Ce qu'il faut comprendre tout de suite, c'est que si l'on parle de division de l'âme et de répartition de l'âme, on est forcément dualiste. Cela revient à dire que je pense au duel de l'âme contre le corps. C'est pour cela que le stoïcien Chrysippe est essentiel dans l'histoire des passions. Chrysippe, le troisième scholarque de la Stoa prétend qu'il y a une origine unique de la pensée et des passions. Cette origine, c'est la *kardia* que l'on peut situer aux environs de l'entrée de l'estomac. C'est aussi le cœur. C'est là que je sens, donc c'est là que je pense. Il renversait par là le problème qui avait été posé dans « Maladie sacrée » du corpus hippocratique qui disait l'inverse : là où je pense, c'est donc là que je sens. L'*ego*, pour Chrysippe, se trouve au niveau de la *kardia*. Il s'y trouve, non pas tant comme un lieu d'existence, mais comme une origine. Cela veut dire que je ne peux pas séparer le lieu de la volonté du lieu de l'affectivité ; je dois me représenter la passion comme quelque chose qui est du jugement et de l'organique *indivis*. Comme le recto-verso, le signifiant-signifié de Saussure. Je n'ai pas le droit de penser autrement que comme à une unique origine. La passion et le jugement, c'est du jugement et de l'organique *indivis*, c'est-à-dire que lorsque j'ai peur, il y a un spasme ici, lorsque j'ai de la joie, il y a une expansion par là, etc. Cette expansion, ce spasme, et le jugement sont une seule et même chose.

A partir de ce moment-là, je ne peux plus comprendre la passion de la même façon ; je suis obligé de parler en terme de dynamique, je suis obligé de parler en terme de croissance, de génération ; je suis contraint de parler en terme de mécanique des fluides, si l'on veut, de torrent, de vagues ; je ne peux plus me considérer comme quelqu'un qui lutte contre soi-même et ce n'est pas par hasard si l'on appelle la Médée d'Euripide la Médée de Chrysippe. C'est que Chrysippe n'a cessé de réfléchir sur les paroles de Médée : « je comprends que je fais des choses mauvaises, mais mon *thymos* est plus fort que mes *bouleumata*. Evidemment *thymos*, *bouleumata*, sont des termes difficiles à traduire. L'élan, pourrions-nous dire, est plus fort que ce qui relève de la raison. Vous pouvez le comprendre — Euripide se garde bien de donner une solution — en termes conflictuels comme le fera Ovide plus tard : *video meliora proboque, deteriora sequor*. Ou vous pouvez le comprendre comme le fait Chrysippe, comme une sorte de naissance originelle, comme une croissance, comme quelque chose qui devient à un moment donné irrépressible, qui fait que l'on doit s'abandonner totalement à la passion. Alors, pour Chrysippe, cela n'a pas de sens de savoir s'il y a de l'organique ou du psychologique. C'est la même chose, et

cette façon de concevoir la passion est la plus difficile qui soit. Il est beaucoup plus difficile d'être moniste que d'être dualiste.

Histoire stoïcienne de la passion

Mais l'histoire stoïcienne de la passion montre que le dualisme l'a emporté. Il l'a emporté à cause de Posidonius d'une part, à cause de Cicéron d'autre part. À cause de Posidonius — et nous le savons grâce à Galien. On ne dit jamais que c'est Galien qui est le meilleur transmetteur des textes stoïciens, et l'on ne se demande pas pourquoi il s'y est intéressé, en tout premier chef comme médecin, médecin qui se veut aussi philosophe et théologien. Galien a écrit un livre absolument capital qui s'appelle *Des dogmes de Platon et d'Hippocrate*, livre qu'on peut lire maintenant grâce à la traduction anglaise de De Lacy. Les six premiers livres *Des dogmes d'Hippocrate et de Platon* sont consacrés à la réfutation de Chrysippe. En plaçant Posidonius contre Chrysippe, Galien qui est l'auteur du traité *Des passions de l'âme*, a pour projet de distinguer complètement la folie des passions. Il élabore une psychopathologie qui est pathologie du cerveau et pour cela, il a besoin de distinguer l'univers du *pathos*, de la passion, de l'univers de la folie. Posidonius donc, stoïcien du moyen stoïcisme (la fin du second siècle), a voulu concilier Platon, Aristote et Chrysippe. ce qui est en soi impossible.

Selon lui, la passion relève d'une partie de l'âme qui se situe, comme Platon le veut, au niveau du ventre ou au niveau du *thymos*; mais on ne saurait prétendre qu'elle ait une origine unique avec le jugement. Ce qui veut dire que l'on retourne au dualisme et que « triompher de sa passion », c'est renforcer la raison sur le *thymos* et l'*épithymia*, mais aussi — ce qui est très original chez Posidonius — organiser un dressage du corps. On pourra agir sur la passion par le dressage, comme on dresse les chevaux de course, comme on dresse les chiens. Si l'on coupe la raison de l'organique, on doit pouvoir organiser deux attaques sur la passion; l'attaque par la raison qui est plutôt difficile et l'attaque par le dressage, l'éducation par l'ascèse, l'exercice. L'exemple qui est donné, celui que l'on a retenu, est celui de la préméditation des maux. Faut-il prévoir le malheur ? Epicure dit : pas du tout. Pourquoi est-ce que je prévois un malheur ? C'est déjà me rendre malheureux. Au contraire Posidonius invente un mot pour cela ; il dit qu'il faut habiter par avance dans le malheur, c'est-à-dire qu'il faut se faire tel que, lorsque le malheur arrivera, l'on sera un être autre, et par conséquent ce malheur ne nous touchera plus. Donc cette question du changement, de la transformation, du dressage est extrêmement intéressante ; mais Posidonius est dualiste ; et Galien l'utilise contre Chrysippe dans

son traité *Des dogmes d'Hippocrate et de Platon*. La lecture la plus radicale a été faite par Cicéron ; mais déjà Zénon avait dit que l'organique, le spasme, la systole et la diastole, ce que je sens, ce que j'éprouve dans mon corps, suivent les jugements. Pour Chrysippe, il ne s'agit pas de séquences ni de conséquences en quoi que ce soit ; c'est la même chose.

Dans les *Tusculanes*, Cicéron a repris la théorie chrysippéenne des passions et la définition des passions comme du jugement et de l'organique. Mais il y a introduit le temps, la durée ; autrement dit, si l'on sépare, sous quelque forme que ce soit, le jugement de l'organique, si l'on y met un temps si petit soit-il, l'on a une lecture dualiste de Chrysippe, et l'organique devient ainsi la conséquence du jugement. Il s'ensuit que, dans la théorie de Cicéron, l'on est responsable de ses passions, puisqu'à l'origine les passions sont du jugement. Et tout tourne autour du problème de la maladie de l'âme dont Cicéron a tout fait pour la vider de son analogie avec la maladie du corps. Pour quelqu'un comme Chrysippe, cela n'a pas de sens de distinguer maladie de l'âme et maladie du corps ; ou plutôt il fait une analogie extrêmement rigoureuse de ces deux maladies. Je ne dirai pas le complot, mais simplement les lectures successives qu'on a faites de Chrysippe, ont fait que la maladie de l'âme est une maladie spécifique de l'âme, ce qui veut dire qu'elle ne regarde plus les spécialistes du corps que sont devenus les médecins. Cela a pu se faire par une espèce de rencontre historique, au II^e siècle avant Jésus Christ. Sous l'exigence de la rhétorique, les médecins ont été astreints à définir les maladies ; ils ont été contraints à dresser une table nosologique qui ne va absolument pas varier jusqu'au XVIII^e siècle, avec l'opposition des maladies aiguës, des maladies chroniques, de la *phrénitis*, de la manie etc. Les médecins reconnaissent très bien que la passion peut avoir une influence, mais c'est un épiphénomène ; cela ne les regarde pas en premier. Les médecins ont consenti à ce fait. Cette opération de la définition a coïncidé avec la victoire objective du dualisme, c'est-à-dire du fait que l'on a adopté la théorie que l'homme était deux. Il y a là-dessus un silence étonnant. Les médecins ont consenti à cela. Le silence des textes est tout à fait intéressant et difficile à interpréter. Mais si l'on distingue l'organique et le jugement, on va se trouver affronté à des problèmes de temporalité et de spatialisation. Où mettre le jugement, où mettre la passion ? C'est un problème que Galien justement entreprend de gérer ; et pour lui le principe doit être le suivant : là où est l'origine des nerfs, là est l'origine de la pensée. L'origine des nerfs étant le cerveau, le jugement, la volonté, l'imagination, relèveront du cerveau. Quant au *thymos*, à la colère, ils auront leur siège dans le cœur suivant Platon ; la démonstration anatomique est beaucoup plus difficile, dit Galien, qui désigne le

foie comme l'origine du désir. Mais enfin, par quelques raisonnements plus ou moins clairs, il le démontre.

Pour revenir à la philosophie stoïcienne, il faut dire que le sage, quand il est sage, n'est pas quelqu'un qui ignore la passion. Au contraire, c'est l'homme des bonnes passions ; il y a trois passions qu'on appelle les *eupatheiai*, en latin les *constantiae*, qui sont la *chara*, c'est-à-dire la grâce, le plaisir dans la grâce, on dit encore « plaisir avec une expansion réglée ». Il connaîtra l'*eulabeia*, c'est-à-dire une précaution, une prudence qui est crainte avec un retraitement du corps, mais réglée, mesurée ; et une volonté qui est désir ou appétit réglé. Donc il connaîtra ces trois bonnes passions. Il y a une passion qu'il ne connaîtra pas, car c'est la passion mauvaise par excellence, l'*aegritudo*, le chagrin. Il n'y a pas de bon chagrin ; cela ne veut pas dire que le sage soit insensible. Voici, par exemple, ce qu'écrivait Sénèque. « Dans l'esprit du sage aussi il y a comme une blessure soignée, blessure guérie ; la cicatrice subsiste, il sentira encore quelque soupçon, quelques ombres de passions... tant qu'il se gardera. » Et contre Stilpon le Mégarique qui dit que le sage est absolument insensible, Sénèque dans la *lettre 9*, dit que notre sage surmonte toute incommodité mais les ressent. Pour le soin du désir, dont je vous parlais chez Posidonius, l'origine est dans la *Politique* où Aristote, qui est, bien sûr, non pas pour l'évacuation de la passion, mais pour la médiété, pour la moyenne des passions, parle du soin de l'appétit, du soin du désir.

Ambiguïté de l'héritage

Vous voyez que — héritage d'idées, héritage de problèmes — rien de cela n'apparaît chez Pinel. C'est-à-dire qu'il y a, chez Pinel, une saisie brutale de la passion stoïcienne à partir des *Tusculanes*, dont nous avons vu que c'est un choix dualiste qui oppose le jugement et le corps, accentuant dans les premiers livres la dissymétrie de l'âme sur le corps. L'âme y apparaît comme plus forte que le corps, et finalement comme responsable non seulement d'elle-même, mais en quelque sorte de la santé du corps, dans la mesure où elle n'est pas capable de surveiller sa passion. Autrement dit, nous ne pouvons pas évacuer de la passion le problème de la moralité, ce qui fait bien une des ambiguïtés de la lecture de Pinel et d'Esquirol. Et à partir du moment où l'on est dualiste va se poser, va se reposer dans les mêmes termes que dans l'Antiquité, le problème de la localisation.

Où mettre la passion ? Où mettre l'origine de la folie ? Et l'on voit constamment les hésitations entre la procédure anatomique, les ouvertures, qui ne donnent pas autre choix que quelque dureté apparente du cerveau, ou quelque fantaisie épigastrique. Est-ce que

c'est l'épigastre — c'est ce que dit parfois Pinel — qui est le lieu de la passion ? De même l'on verra, chez Esquirol, triompher, dans la mélancolie, le colon transverse. Le problème ne peut pas se régler dans l'histoire médicale des passions. L'on ne peut pas se dispenser de poser des problèmes philosophiques quand on parle des passions. On ne peut pas se dispenser d'une histoire non pas médicale, cette fois-ci, mais une histoire historique des passions ; et on ne peut pas se dispenser de poser le problème philosophique de la passion, de son origine, de sa finalité ; on ne peut peut-être pas évacuer le problème du sage, car la norme de la passion, c'est la sagesse et la définition de la sagesse. Alors il est très intéressant de voir les solutions qu'au XVIII^e on donne de cette question. Je pense que l'on ne peut pas laisser de côté Cabanis, bien sûr, mais aussi le Bichat des *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Bichat a essayé de couper complètement le domaine des passions, du domaine de la relation en réduisant les passions à l'organique. C'est une entreprise tout à fait intéressante. Il utilise une argumentation qui, tout en étant dualiste, est très proche de celle de Chrysippe. Des expressions comme « avoir une tête forte, une tête bien organisée, un bon cœur, un cœur sensible » ; des expressions comme « la fureur circule dans les veines, resserrant la bile, la joie faisant tressaillir les entrailles, la jalousie distillant ses poisons dans le cœur », ne sont point des métaphores employées par les poètes, mais prouvent ce qui est dans la nature.

Cette attention au langage m'intéresse beaucoup parce que Chrysippe dit pour sa part : voilà, si je dis *ego*, « moi », mon menton tombe vers le centre et donc, le mot même *ego* désigne mon centre. Si je dis *ekeinos*, le « kei » désigne l'autre ; celui-là, c'est l'autre. Et pour montrer — ce qui fait rire Galien — que tout se passe dans la *kardia*, c'est chez les poètes que Chrysippe cherche des exemples. Lui non plus ne pense pas qu'il n'y a pas de métaphores, qu'il faut croire aux mots. Pensez à Moreau de Tours et à Nerval. Il faut prendre au sérieux « l'épanchement du songe dans la vie réelle » dit Moreau de Tours. Bichat propose de couper complètement la vie passionnelle — qui relèverait complètement de l'organique et donc sans doute du médicament — de la vie de relation qui est la vie animale, donc de la vie du jugement. Il fait un sort, d'ailleurs, au centre épigastrique en nous disant de nous méfier. Il n'y a pas dans les passions un seul foyer, et les passions peuvent intéresser aussi bien le poumon que l'intestin, tous les organes ; la passion n'a pas besoin de passer par le cerveau, n'a pas besoin de passer par le jugement, elle peut agir sympathiquement sur le cerveau, mais la logique de la passion est dans l'organique. C'est là une décision très claire.

Pinel et Esquirol

Il est intéressant de voir ce que devient l'*apatheia* chez ces médecins parce que l'*apatheia* ne se distinguera pas de la santé, un parti pris, par exemple chez Pinel : « Il sera toujours digne d'éloges de ne pas démentir son caractère et de conserver une égalité d'âme dans la prospérité comme dans les revers, mais un conseil de la sagesse si souvent embellie des charmes de la poésie acquiert un nouveau poids de par l'idée des physiques et surtout de l'égarément de la passion que peut entraîner son oubli. Et ce n'est pas le seul exemple de l'appui que la médecine peut prêter à la morale. » L'*apatheia* pour Bichat est celle-ci : l'homme dont la constitution est la plus heureuse et en même temps la plus rare est celui qui a ses deux vies, vie organique et vie animale, dans une espèce d'équilibre dont les deux sens, cérébral, épigastrique exercent l'un sur l'autre une égale action, chez qui les passions animent, échauffent, exaltent des phénomènes intellectuels sans en envahir le domaine et qui trouvent dans son jugement un obstacle qu'il est toujours maître d'imposer à leur impétueuse influence. Pour Cabanis, l'*apatheia* c'est la santé de la viscéralité, c'est l'équivalent du bonheur, qui est le bon fonctionnement des organes.

Il faut dire aussi quelques mots d'Esquirol, parce qu'Esquirol radicalise les ambiguïtés. Esquirol a donc écrit sa thèse sur les « passions » ; et pour lui les passions sont en rapport constant avec l'aliénation. — Les passions, dit-il, appartiennent à la vie organique (1805) — (Je ne sais pas si cela vient de Cabanis ou de Bichat, mais il y a de fortes chances pour que l'origine soit Bichat). Leur impression se fait sentir sur la région épigastrique, que ce soit primitivement ou secondairement. Même chose dans l'aliénation où l'ouverture des corps se conclut par quelques remarques sur le foie, la rate, le mésentère, la vésicule biliaire. On conçoit, dit-il, que les passions aient leur siège dans le centre épigastrique ; on conçoit qu'elles dérangent des organes placés dans cette région. Mais ce qu'on ne comprend plus dans la suite du raisonnement, c'est l'importance donnée à la moralité et à la Morale, sans qu'il y ait aucune justification. On passe au traitement moral, on passe à une théorie des passions qui est, disons, stoïcienne ou stoïcisante, et à l'expression de certaines lois de ce type : non seulement les passions sont les causes les plus connues de l'aliénation, mais elles sont comme cette maladie. Toutes les espèces d'aliénation ont leur analogie et pour ainsi dire leur type primitif dans le caractère de chaque passion. Celui qui a dit que la fureur est un accès de colère prolongé aurait pu dire avec la même justesse que la manie érotique est l'amour porté à l'excès... La folie c'est l'altération des affections morales en plus ou en moins. Mais on ne peut pas à la fois décider que les

passions sont de l'organique et ensuite parler de responsabilité morale et raisonner en philosophe teinté d'un petit peu de Pinel ou d'un petit peu de Laromiguière, en ce qui concerne, par exemple, l'*attention*. D'autre part, quelque chose manque dans ce genre d'approche, comme l'a très bien perçu Maine de Biran.

La question n'est jamais posée, en effet, de ce qui fait l'unité de l'être ? Qu'est-ce qui fait qu'un homme, à un moment donné, puisse dire qu'il a son *compos sui*, qu'il est maître de lui-même ? Au vrai, dit Maine de Biran, l'aliéné, « tant qu'il n'a pas le sentiment du moi et qu'il ne se connaît pas, se trouve rayé de la liste des intelligents, des personnes morales ; il ne perçoit pas, car percevoir c'est se distinguer soi-même de tous objets de représentation ou d'intuition externe. Un maniaque qui exerce actuellement une seule faculté active dont on parle, cesse par cela même d'être aliéné, par cela seul qu'il rentre en possession de lui-même. L'intelligence, la pensée se trouve alors rétablie dans son empire entier et sans nulle division ». Alors, pour Maine de Biran, il faut être net : ou l'individu est aliéné et n'a plus de *compos sui*, et ne saurait exercer ni jugement ni réflexion, ni attention, ou l'individu a son jugement et a donc, de par là-même, ce qui le fait être ce qui l'unit, son *conscium* !

L'euthymie

Dans la théorie antique, il est dommage que Pinel ait laissé de côté une autre tradition qui est celle de l'*euthymie*. L'*euthymie* est peut-être l'invention de Démocrite, un mot peut-être démocritéen, une définition peut-être démocritéenne. Démocrite, en effet, définit l'*euthymie* comme le rapport harmonieux de l'âme et du corps. Alors que l'*apatheia* n'a pas de carrière médicale, l'*euthymie* est un terme qui a été utilisé par les médecins, et notamment par Hippocrate. Je vous lis la définition hippocratique de l'*euthymie* : « quant à ce qui vient du *thymos*, le voici : l'état d'excitation du *thymos* rétracte le cœur et les poumons sur eux-mêmes et attire vers la tête le chaud et l'humide. Quant à l'*euthymie* au contraire, elle relâche le cœur. L'effort est nourriture pour les membres et la chair, le sommeil pour les viscères, la concentration d'esprit est pour les hommes promenade salutaire de l'âme ». L'*euthymie* est une façon de se sentir harmonieusement concilié avec soi-même ; et cette *euthymie* va être adoptée par la philosophie.

Malheureusement nous avons perdu le *peri euthumias* de Panétius, mais nous avons quand même le *De tranquillitate animi* de Sénèque qui vient de cette tradition. La *tranquillitas* n'est pas la sagesse ; l'*euthymie* n'est pas la sagesse, l'*euthymie* est la conciliation de soi avec soi-même et avec les autres, dans le quotidien ; elle est sagesse à courte vue, si l'on veut, où la myopie est recommandée, et où le

médicament peut être utilisé. C'est la partie la plus médicale de la philosophie. Les deux médicaments que la tradition de l'*euthymie* propose, sont le rire de Démocrite et le vin. Mais l'*euthymie* s'adresse à quoi ? Elle s'adresse à l'homme comme homme, c'est-à-dire être destiné à la mort, et elle est en quelque sorte la guérison, non pas d'un point de vue de la sagesse, mais l'amélioration des conditions pour supporter ce qui est consubstantiel à l'homme, le dégoût de la vie qui risque de conduire au suicide. Cette tradition-là, qui met en question l'homme comme être métaphysique voué à la mort et comme être social, comme être qui a affaire avec son corps, avec ses humeurs, a été complètement oubliée des débuts de la psychiatrie française.

Pour conclure rapidement ces quelques propos, l'on pourrait dire que la psychiatrie française est une fabrication culturelle qui exige une analyse qui reste à faire, une analyse tempérée, qui devra mettre en évidence le fait qu'on ne peut pas saisir des idées sans en même temps attraper des problèmes et que si les problèmes ne sont pas explicités et mis à jour, on risque de vivre longtemps dans la confusion.

Bibliographie

X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, avec le commentaire de F. Magendie, Paris, Béchet, 1828.

Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, édité par Cl. Leher et J. Cazeneuve, Paris, P.U.F., 1956, tome I.

Chryssippe, cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, de Von Arnim.

Cicéron, *Tusculanes*, édition-traduction Les Belles Lettres.

Crichton, *An inquiry into the nature and origin of mental derangement comprehending a concise system of the physiology and pathology of the human mind and a history of the passions and their effects*, London, 1798.

F. Dufour. *Essai sur les opérations de l'entendement humain et sur les maladies qui les dérangent*, Amsterdam-Paris, 1770, reprint Kraus, 1978.

E. Esquirol, *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, (thèse sur les passions), 1805.

Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, traduction française publiée par R. Van der Elst, Paris, Delagrave, 1914, cf. Galeno, *Le passioni e gli errori dell'animo, - opere morali a cura di Martino Menghi e Mario Vegetti*, Venise, 1984.

On the doctrines of Hippocrates and Plato, édition-traduction anglaise et commentaire par Ph. De Lacy, Berlin, Akademie Verlag, 3 vol., 1978-1984.

Georget, « Folie », article du *Dictionnaire de Médecine*, Paris, 1836, tome XIII.

Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris An IX, reproduction photographique, Tchou, 1965.

Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, 2^e édition, Paris, 1809, édition très différente de la première.

Posidonius, *The fragments*, édition L. Edelstein et I.G. Kidd, Cambridge, 1972.

Sénèque, *De tranquillitate animi*, édition-traduction Les Belles Lettres.

Cicéron, Kant, Freud : trois réponses à la folie des passions

Philippe JULIEN

Dans notre tradition occidentale, la folie est définie comme une perturbation de l'âme si l'on parle latin, de la psychè si l'on parle grec.

Quelle que soit la localisation de la cause invoquée (organique, héréditaire, sociale, religieuse, sacrée, etc...), de toute façon la folie est un effet d'ordre *psychique*. Elle est un trouble de l'âme, plus précisément : une réaction passionnelle, non raisonnable, à un événement (heureux tout aussi bien que malheureux !). Comme disait Lacan dès 1931, un événement initial devient porteur d'« une charge émotionnelle disproportionnée ¹ », disons : *pathologique*.

C'est là que nous secourt la langue ; il y a en elle un savoir à recueillir : *pathos* en grec, *passio* en latin, c'est la passion. Le fait de pâtir, d'être affecté... par quelque chose, relève de la pathologie. Est pathologique non pas l'événement extérieur, mais ce que nous ressentons : le senti est lui-même maladie, folie.

Et la sagesse, ou tout au moins la philosophie, c'est-à-dire le désir de sagesse, est guérison de notre commune folie par suppression de toute passion : *a-pathie*. C'est ainsi que Philippe Pinel qualifie sa médecine de Médecine philosophique : l'apathie, c'est la santé !

Ainsi deux questions se posent pour nous :

1) Si la folie est un manque d'apathie, la psychanalyse a-t-elle pour but l'instauration ou non de l'apathie ?

2) Si les Anciens ont inventé la méthode des *exercices* psychiques ou spirituels pour se prémunir contre la folie ou se guérir d'elle, la psychanalyse est-elle aujourd'hui la reprise moderne de cette voie ?

1. « Structure des psychoses paranoïaques », *Semaine des Hôpitaux de Paris*, n° 14, 1931.

Avancer avec ces interrogations sera en substituer d'autres, et par là même y répondre.

Écoutons d'abord celui parmi les stoïciens qui résume bien leur tradition, et qui par ailleurs a le plus influencé Pinel et Esquirol : Cicéron. Ce qui est très frappant en ses *Tusculanes* (L.III), c'est que toutes les passions, toutes ces « Furies » des mouvements de l'âme qui nous écartent de la raison, Cicéron les ramène à quatre essentielles :

— le *chagrin* (*aegritudo*), c'est-à-dire l'opinion fraîche que l'on a d'un mal actuel (la mélancolie en fait partie).

— la *crainte* (*metus*), c'est-à-dire l'opinion que l'on a d'un mal éventuel.

Et par ailleurs — et c'est bien là étonnant ! — deux autres qui procèdent de l'opinion que l'on a d'un bien :

— la *joie exaltée* (*laetitia gestiens*) qui vient de l'opinion que l'on a d'un bien présent.

— et enfin la *libido*, qui se porte vers ce que l'opinion nous fait espérer comme un bien à venir.

Or, Cicéron nous donne comme exemple de la troisième passion ceci : « la joie qui met hors d'eux-mêmes² ceux qui jouissent des plaisirs sexuels (*veneria voluptas*) » (L.III, par. 68), ce qui lui permet d'ajouter : « de toutes les passions il n'en est pas assurément de plus violente que l'amour » (par. 74) ; c'est une perturbation de l'esprit par folie d'amour !

Cela est très important : la jouissance du corps de l'autre fait perdre la raison. Ce stoïcisme est passé tout à fait dans notre culture occidentale. Par exemple, notre maître dans la littérature française, Montaigne, écrit dans ses *Essais* :

« Ces encherimens deshontez que la chaleur nous suggère en ce jeu amoureux sont, non indécemment seulement mais dommageablement employez envers nos femmes. Qu'elles apprennent l'impudence, au moins, d'une autre main. Elles sont toujours assés éveillés pour notre besoing. (...) Le plaisir qu'on en tire, ce doit être un plaisir retenu, sérieux et meslé à quelque sévérité ; ce doit estre une volupté prudente et consciencieuse » (Essais, I, XXX)³.

Montaigne indique par là la distinction ancienne entre la femme et l'amante ou la maîtresse. Prudence du stoïcien : si j'échauffe trop ma femme, je vais y perdre la tête à vouloir la satisfaire et répondre

2. En *ek-stasis*, en folie.

3. Cité par Jean-Louis Flandrin, dans son excellent article, « La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société », paru dans *Communications*, n° 35, Paris, Seuil, 1982, pages 102 à 115.

à ses nouvelles demandes. N'est-ce pas la vraie définition de l'adultère ? Ainsi Benedicti en 1584 :

« L'homme qui se montre plutôt débordé amoureux envers sa femme que mary est *adultère*. Parquoy il ne faut que l'homme use de sa femme comme d'une putain, ni que la femme se porte envers son mary comme un amoureux : car ce saint sacrement de mariage se doit traicter en toute honnesteté et révérence ⁴. »

Mais ce jugement ne date pas du XVI^e siècle. Si nous remontons jusqu'au IV^e siècle, nous lisons dans saint Jérôme :

« Adultère est l'amoureux trop ardent de sa femme. A l'égard de l'épouse d'autrui, en vérité, tout amour est honteux ; à l'égard de la sienne propre, l'amour excessif. L'homme sage doit aimer sa femme avec jugement, non avec *passion*. Qu'il maîtrise l'emportement de la volupté et ne se laisse pas emporter avec précipitation à l'accouplement. Rien n'est plus infâme que d'aimer une épouse comme une maîtresse » (Contre Jovinien, I, 49).

C'est ainsi que pendant des siècles, moralistes et théologiens ont présenté la passion amoureuse. Elle adultère l'amitié, cette juste affection qui fonde le lien conjugal, en la faisant tourner en folie. Et pourquoi donc ? Parce qu'elle est de nature *incestueuse* ; elle est retour de l'enfance et de sa « folie » de jouissance trop forte. Si l'inceste est prohibé, ce n'est pas pour éviter la procréation d'enfants dits anormaux, mais pour barrer la folie des conjoints. Telle est la tradition que recueille Montaigne :

« L'amitié que nous portons à nos femmes, elle est très légitime. La théologie ne laisse pas de la brider pourtant et de la restreindre. Il me semble avoir leu autrefois chez saint Thomas, en un endroit où il condamne les mariages des parans es degrés deffendus, cette raison parmi les autres qu'il y a danger que l'amitié qu'on porte à une telle femme soit immodérée : car si l'affection maritale s'y trouve entière et parfaite, comme il se doit à la parentelle, il n'y a point de doute que ce surcroist n'emporte un tel mary hors les *barrières* de la *raison*. » (Essais, I, XXX).

Certes, le sociologue de la psychanalyse pourrait alors en conclure que Freud n'a fait que reprendre cette vieille tradition. La loi oedipienne serait la condition de l'amitié tendre du mariage exogamique, et Freud serait notre Montaigne du XX^e siècle, Vienne venant remplacer Bordeaux. Mais, comme nous le verrons, faire de Freud un stoïcien serait méconnaître son invention et le mettre dans la

4. *La Somme des pechez et le remède d'iceux*, Paris, Denis Binet éditeur.

lignée des maîtres, pour lesquels le mot de fantasme ne mérite qu'une moue péjorative : « Ce n'est qu'un fantasme ! ».

Retenons pour le moment ce que véhicule cette tradition, plus stoïcienne que judaïque : la cause de la folie n'est pas seulement le chagrin ou la frayeur, mais la jouissance trop forte ou la *libido*, c'est-à-dire le désir de l'obtenir.

L'apathie stoïcienne

Il est à remarquer que le pathologique des quatre passions est l'*opinion* que l'on a du mal ou du bien qui arrivent ou qui peuvent arriver. Cicéron est très clair sur ce point. Le maladif est de l'ordre de la *mens*, du mental qui se traumatise lui-même. Et de cette folie chacun est responsable, tout au moins en ses débuts : « Il n'est point de passion qui ne relève de l'opinion, qui ne soit contractée délibérément, qui ne soit volontaire » (Tusculanes, IV, 76).

Ceci est d'un grand poids, parce que si la folie est volontaire, alors elle est *guérissable* : il y a possibilité de *psychès iatron*, c'est-à-dire en bon français, de *psychiatrie*, de soin de la psychè. Telle est la révolution pinélienne, contemporaine de la proclamation des Droits de l'Homme, c'est-à-dire de l'invention du *pouvoir* des lumières de la raison en politique, en science, en religion et aussi en folie. Les fous ne sont pas des bêtes furieuses à éloigner de la société pour leur danger, mais des humains, en qui malgré les passions demeurent la raison et l'appel à l'échange; leur maladie est donc curable grâce au secours du « traitement moral », donné par ce philosophe qu'est désormais le médecin. De là vient la séduction de Cicéron sur Pinel et Esquirol : la folie est un problème *éthique* et en cela même *médical*.

Comment se prémunir de la folie et comment en guérir si l'on y a cédé ? En pratiquant ce que les Anciens appelaient l'*askésis*, l'exercice. Celui-ci concerne tout citoyen, tout homme libre, c'est-à-dire éduqué à être un *maître*. L'exercice, méthode pour devenir puis rester a-pathique, consiste en ceci : « se mettre devant les yeux », se représenter par le pouvoir de l'imagination des événements déjà présents ou pas encore présents, heureux ou malheureux, et par un exercice *mental* répété leur appliquer la règle fondamentale.

Cette règle est de relier cet événement-ci à son fondement, c'est-à-dire à l'ordre de l'Univers, à sa loi qui fait naître et mourir chaque individu, apparaître et disparaître toute vie. Par cette connexion du particulier à l'universel de la loi du Cosmos, nous élevons chaque pensée qui nous arrive, en son attraction ou répulsion, à un état de relativisation, de neutralisation et finalement d'égalisation (*Gleichheit*) pour une égalité d'humeur (*Gelassenheit*) qui est non pas indifférence, mais égale valeur donnée à chaque chose, en tant que

prise comme pur élément du Tout cosmique. Ainsi, l'exercice est d'accorder une égale attention à chaque image qui nous vient, et de lui donner son nom, — nom qui la situant dans sa relation aux autres noms, la met à sa place toute relative.

Cette méthode s'appelle *praemeditatio*, la méditation *prae*, devant, en avant, face à l'avenir, c'est-à-dire une *anticipation* de l'événement.

Prenons la deuxième passion : la peur (*metus*), et lisons ce que dit Descartes dans les *Passions de l'âme* (I, art. 174, 176) : « Parce que la principale cause de la peur est la surprise, il n'y a rien de meilleur pour s'en exempter que d'user de *préméditation* et de se préparer à tous les événements, la crainte desquels la peut causer. »

De même pour la première passion : le chagrin (*aegritudo*). Comment n'y pas succomber lors de la perte d'un être cher : un fils, une fille, par exemple ? Écoutons ce qu'en dit Cicéron :

« Anaxagore apprenant la mort de son fils dit ceci : « Je savais que j'avais engendré un mortel ! ». Cette parole fait entendre que, si pareils accidents sont cruels, c'est pour ceux qui ne les avaient pas prévus » (Tusculanes, L. III) ».

Pas prévus, donc nous voilà mal préparés et terrassés par la surprise ! Nous ne pouvons pas ne pas penser, en lisant cette page, à Cicéron lui-même : ne pensait-il pas en écrivant cela avec son stylet, à sa propre fille Tullia, morte en pleine jeunesse ?

Appliquons cette méthode à toutes nos relations : à notre conjoint, à notre conjointe, à tel ou tel ami. Il ou elle peut nous trahir dès aujourd'hui, et pas seulement de cette trahison qu'est la mort physique. Exerçons-nous tous les matins au réveil, tous les soirs avant le sommeil ; alors, suivant le mot de Cicéron, « nous ne nous étonnerons de rien », nous ne verserons pas dans la folie. Nous connaissons l'*euthymie*, dont nous parle Sénèque⁵, c'est-à-dire un contentement constant et tranquille de soi-même, sans exaltation ni dépression, ne regrettant rien, ni le bien ni le mal qu'on nous aura faits, car c'est du pareil au même ! Bref, nous nous sentirons nous-mêmes, là où auparavant nous ne nous sentions pas, parce que nous étions *ek-statikos*, hors de nous-mêmes.

Nous sommes donc amenés à poser ces quelques questions : la psychanalyse n'est-elle pas la forme moderne de l'exercice stoïcien ? Sa règle fondamentale n'est-elle pas de laisser advenir ce qui vient à l'esprit dans l'égalité de valeur, sans privilégier telle pensée, tel élément de rêve comme essentiel, sans en écarter un autre comme un détail insignifiant ? Se mettre devant les yeux toute incidence (tout *Einfall*. dit Freud) et lui donner *un nom* par la parole, c'est-

5. *De la tranquillité de l'âme*, Petite bibliothèque Rivages, 1988.

à-dire en la prenant comme élément de la chaîne signifiante, n'est-ce pas la reprise de l'exercice stoïcien pour arriver, en cette fin du XX^e siècle, à l'*apathie* stoïcienne ?

En effet, si nous lisons ce qu'a écrit un ancien collègue de Lacan, Maurice Bouvet, dans ce manuel catéchétique intitulé *La psychanalyse d'aujourd'hui*, ne découvrons-nous pas un même but : acquérir un moi capable de supporter la perte d'un être cher sans tomber dans le chagrin (*aegritudo*) ? Nous lisons qu'il y a deux sortes d'individus : les pré-génitaux (les Oraux et les Anaux) et les génitaux. Pour les premiers « la stabilité, la cohérence du moi dépendent étroitement de la persistance de relations objectales avec un objet significatif. La *perte* de ces relations ou de leur objet, c'est synonyme, entraîne de graves désordres de l'activité du moi, tels que phénomènes de dépersonnalisation, troubles psychotiques ».

Quant aux seconds, « les génitaux, au contraire, possèdent un moi qui ne voit pas sa force et l'exercice de ses fonctions *dépendre* de la possession d'un objet significatif. Alors que pour les premiers la *perte* d'une personne importante met en jeu leur individualité, pour eux — les génitaux — cette perte, pour si douloureuse qu'elle soit, *ne trouble en rien* la solidité de leur personnalité. Ils ne sont pas dépendants d'une relation objectale⁶ ».

Voilà bien une claire distinction permettant de définir le but de l'analyse.

Mais, en ce qui concerne Lacan, n'y a-t-il pas une certaine façon de le lire qui nous fait trouver une position analogue ? A la dernière séance du séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, le 6 juillet 1960, Lacan termine par quelques propositions éthiques. On parle toujours de la première au point d'en faire un slogan : ne pas céder sur son désir. Mais la seconde n'est pas moins importante : être « *celui qui peut impunément être trahi* ». Impunément, qu'est-ce-à-dire ? Sans dommage, sans inconvénient, sans trouble de la solidité de son moi ? En vrai stoïcien ? La question est à poser, et nous avançons dans la réponse en la posant à Kant, à Kant avec Sade.

L'apathie kantienne

Kant et Sade : deux contemporains de Pinel, un philosophe et un moraliste, pas l'un sans l'autre, de sorte que le pupitre kantien et le boudoir sadien préparent le divan freudien... justement sur la fonction de l'*apathie*.

En quoi *La Critique de la Raison Pratique* fraye la voie en direction de Freud ? En opérant une rupture d'avec l'éthique de

6. *La psychanalyse d'aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1967, pages 51-2.

l'Antiquité. Que la vertu soit dans le bonheur avec l'épicurisme, ou que le bonheur soit dans la vertu avec le stoïcisme, de toute façon Kant rompt le *lien* entre vertu et bonheur, en ce sens que le bien-être ne peut être un *signe*, un index du bien : le *Wohl* n'est pas le *Gute* et inversement. Que l'on soit heureux ou malheureux, cela est d'un autre ordre que le juste ou l'injuste. Certes, on s'en doutait un peu !

Mais, plus radicalement, les considérations classiques des philosophes anciens sur le bonheur du juste dans le malheur (Priam après la mort de son fils Hector), dans la maladie (Philoctète), ou dans les supplices, ne nous atteignent plus. La longue argumentation de Cicéron sur l'homme vertueux, torturé dans le taureau de Phalaris (*in Phalaridis taurum*), est désuète⁷. En fils et filles de Kant que nous sommes, la question de savoir si Jean Moulin fut heureux ou non sous la torture de Barbie par le souvenir de bonheurs passés, nous est devenue non seulement incongrue ou obscène, mais définitivement close.

L'enjeu est désormais celui-ci : que la loi de la raison pratique s'impose à la conscience *dans tous les cas*, indépendamment des fluctuations du ressenti et du *pathos* ; que ça plaise ou ça déplaise, peu importe ! L'enjeu est d'agir non pas seulement *selon* la loi, conformément à la loi (ce serait banal et conforterait l'hypocrisie du conformiste), mais uniquement *parce que* la loi le dit. L'action doit avoir pour seul mobile la loi elle-même en son énonciation. C'est dire qu'elle s'impose selon deux principes :

1) Le rejet de tout *pathologisch*.

Le *pathos* est le signifiant rejeté dès la première page du premier chapitre de la Critique. Tout ce qui est de l'ordre de l'affectif, l'amour et la haine, la tendresse ou la pitié, le ressentiment ou la gratitude, bref tout le senti-mental ne peut nous éclairer sur la conduite à suivre. Et ceci absolument, au sens étymologique, qui indique qu'il n'y a aucun lien, aucune relation entre le *pathos* et le devoir.

Donc, « l'apathie est la condition indispensable de la vertu⁸ ». L'homme de devoir est d'« un flegme bienheureux⁹ ».

2) La loi s'impose *inconditionnellement*.

Elle tient par elle-même, de par l'énonciation de son commandement, et non pas seulement par l'énoncé de son contenu. Elle se tient d'elle-même, sans explications ou arguments qui la rendraient

7. Cf. *Tusculanes*, II, 44-45, et surtout le livre V.

8. *Métaphysique des mœurs* (Doctrines de la Vertu), Paris, Vrin, p. 81.

9. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, p. III.

acceptable. L'expliquer, lui donner des raisons, serait la rendre conditionnelle et donc relative : *So... wenn... Si... alors...* « Si tu manges trop de chocolat, alors tu seras malade ! » Cela est médical, politique et donc rhétorique : il y a intérêt à être vertueux.

« Si tu couches avec ta maman, alors je te la coupe ! » Telle est la voie de l'Antiquité ; ça fait complexe aux petits frères d'Œdipe, aux oedipiens. Kant répond non : « Tu ne couches pas avec elle ! » Point final. Qu'il y ait punition ou non, là n'est pas la question. « Que moi ton père sois jaloux ou pas, tu n'as rien à en savoir ! »

Est-ce de l'apathie stoïcienne ? Pas du tout ! L'apathie kantienne, soit le rejet de tout *pathologisch*, ne porte pas seulement sur ce que l'on éprouve des objets, c'est-à-dire des événements malheureux ou heureux (chagrin ou crainte d'un côté, joie ou libido de l'autre). L'apathie porte d'abord sur le *Selbst* : pas de *Selbstliebe*, de *Selbstsucht*, de *Selbstschätzung*. Le rejet de toute *arrogantia*, de toute satisfaction de soi disqualifie ce contentement de lui-même et ce bonheur intérieur du sage stoïcien.

Autrement dit, il ne s'agit pas d'une éthique de maître, mais d'une éthique de serviteur qui écoute et suit la *voix* de son maître, de ce maître qui parle en la conscience (le Sur-moi, dira Freud). L'apathie n'est donc plus la condition du bonheur comme pour le stoïcien, mais l'inconditionnel même de la loi en tant que *pure*, c'est-à-dire détachée, dépouillée de tout *intérêt* à la fois pour soi-même et pour son semblable.

Là, Kant prépare Freud. La loi du désir est celle d'un désir *pur* de tout objet qui le causerait, sauf la loi elle-même. Le désir naît de l'interdit, du non qui interdit.

D'où la question : à quoi mène cette pureté-là ?

Kant parle sadien

La vérité de la pureté kantienne, c'est Sade. Pas de Kant sans Sade enfermé à Bicêtre (où exerce Pinel) puis à Charenton.

Quel signe nous mène de ce côté-là ? Le *symptôme* de Kant. Lacan l'a vu en cette page admirable de la *Critique*, où Kant reconnaît que le seul *pathologisch* qui soit d'ordre moral, c'est la *douleur*¹⁰. Telle est la grandeur de l'homme de souffrir de la loi : « moi, la vérité, je parle... je parle par et dans le symptôme ! »

Cet index-là nous conduit à Sade pour y trouver quoi ? Très exactement ce que nous lisons tout à la fin des études de nos deux sadianistes français. Pierre Klossowski et Maurice Blanchot : la notion

10. Lacan. *Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 97.

d'*apathie* comme essentielle au système sadien. Klossowski en 1947 ¹¹, Blanchot en 1949 ¹², soit avant 1962, date de l'écriture de « Kant avec Sade » ¹³. Lacan, comme il l'avoue, est un « commentateur », il n'invente pas pour affirmer sa petite différence; il prend son bien partout, en faisant des « associations » de texte en texte... pour rendre compte de la psychanalyse freudienne.

Sade part de Kant : « Français, encore un effort, si vous voulez être républicains ! » Si vous voulez ! Alors, *selon* la voie kantienne, la seule règle qui puisse s'énoncer comme universelle, est celle-ci :

« J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit je l'exercerai sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir ^{13 bis} ! »

Règle *universelle* selon la pureté kantienne, c'est-à-dire :

1) *Son annonce* est le rejet de tout *pathologique*, de tout bien-être de l'objet de ma jouissance. Elle est donc rejet de tout amour de l'autre (l'amour trop tendre ne rend-il pas l'homme impuissant et faible devant sa partenaire ?), mais *aussi* de tout pathologique *me* concernant, de tout égoïsme, de tout intérêt pour soi-même.

Tels sont l'homme et la femme énergiques. En lui, en elle se déploie une énergie pure. Il ou elle agit de sang-froid, sans s'attacher à aucun objet particulier, en tant qu'exclusif. Ainsi, la monogamie est bannie, au profit du partage des hommes et des femmes. Et pour y accéder, pas d'*image* de soi et de l'autre, pas d'image prégnante et privilégiée, c'est-à-dire d'identification possible. La négation de l'*imago* est abolition de soi et de l'autre par la réitération *apathique* de l'acte. Or, cette exigence concerne tout autant la républicaine que le républicain, comme en témoignent les Statuts de la Société des « femmes voluptueuses et philosophes ». Ainsi, le Statut premier commence par ces mots :

« Pour réussir à cette apathie nécessaire à conserver, soit qu'elle foute pour de l'argent, soit qu'elle foute pour son plaisir, la première chose qu'elle observera sera de tenir toujours son cœur inaccessible à l'amour. »

11. Avec « Esquisse du système de Sade » dans *Sade mon prochain*, Paris, Seuil, 1947 et 1967.

12. Avec « La raison de Sade » publié dans *Lautréamont et Sade*, Paris, éd. de Minuit 1949 et 1963.

13. Lacan, *Ecrits*, pp. 765-790.

13 bis. *Loc. cit.* pp. 768-9.

Et le Statut onzième :

« Que son âme, absolument cuirassée, ne laisse jamais pénétrer dans elle une sensibilité qui la perdrait. Une femme sensible doit s'attendre à tous les malheurs, car, comme elle est plus faible et plus délicate que les hommes, tout ce qui attaquera cette sensibilité la déchirera bien plus cruellement, et dès lors, plus aucun plaisir pour elle »¹⁴.

Le renoncement aux sentiments est posé comme soumission à l'impératif : Jouis ! C'est ainsi que Sade parle de la dureté voluptueuse :

« Eteins ton âme... tâche de te faire des plaisirs de tout ce qui alarme ton cœur : parvenue bientôt... à la perfection de ce stoïcisme, ce sera dans cette *apathie* que tu sentiras naître une foule de nouveaux plaisirs bien autrement délicieux que ceux que tu crois trouver dans la source de ta funeste sensibilité¹⁵. »

2) *Le deuxième principe kantien.*

Le droit à la jouissance du corps de l'autre ne tient que par son énonciation. Il est *inconditionnel*, car la jouissance n'a aucune autre raison qu'elle-même. Qui ne le sait ?

Elle est la raison même de la Nature qui détruit tout pour que tout renaisse, mort et vie, vie et mort : l'énergie apathique est ce mouvement perpétuel d'insurrection, d'excès, de démesure, de destruction des œuvres que la Nature ne cesse de recréer. Et l'homme, ainsi que la femme, ne sont que les simples agents-instruments de cette loi.

Réaliser cette loi de la Nature suppose l'apathie. En effet, un acte de jouissance fait sans sang-froid, mais avec ivresse et exaltation (cf. Cicéron : *Laetitia gestiens*) engendre le remords ; celui-ci est une faiblesse venant du souci de l'autre et du souci du *Selbst*.

Or, si nous retrouvons avec Sade les deux principes kantien, c'est parce que Sade était *déjà* dans Kant comme sa vérité, son secret, son ressort. En effet, cette voix *intérieure* de la conscience, là où s'énonce la règle universelle du devoir, cette voix que Kant écoute en sa pure autorité, *d'où* vient-elle ? De l'Autre. L'énonciation de la règle vient de l'Autre, en tant qu'elle se soutient en ce lieu de la *voix* sadienne : « *J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque...* ». L'universel de la loi se révèle être *l'impersonnel* du n'importe qui en l'Autre. Telle est la loi du désir à l'état pur, pur de tout *pathos*.

14. *Histoire de Juliette*, tome III, Paris, Pauvert, 1968, p. 44 et p. 49.

15. Cité par Klossowski, dans *Sade mon prochain*, Seuil, 1967. p. 133.

En juin 1964, Lacan, tout à la fin du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, après avoir parlé du nazisme et de l'holocauste, conclut ainsi :

« Kant donne une spécification de la loi morale, qui n'est rien d'autre que *le désir à l'état pur*, celui-là même qui aboutit au *sacrifice* de tout ce qui est l'objet de l'amour dans sa tendresse humaine. Je dis bien : à son sacrifice et à son *meurtre*. C'est pourquoi j'ai écrit *Kant avec Sade* ¹⁶. »

L'holocauste n'est pas sans rapport avec l'éthique kantienne. L'année précédente, en 1963, Hanna Arendt avait publié son fameux livre *Eichmann in Jerusalem*, où en son huitième chapitre elle s'interroge sur l'éthique d'Eichmann ¹⁷ :

« Eichmann agissait, dans tout ce qu'il faisait, en citoyen qui respecte la loi. Il faisait son *devoir*, répéta-t-il mille fois à la police et au tribunal. Il obéissait aux *ordres*, mais aussi à la *loi*. »

Précision importante : faire son devoir, ce n'est pas obéir seulement aux ordres, mais aussi à la loi. Or, c'est justement sur ce point que Hanna Arendt note ce qui fit alors scandale pour les juges (plus que pour elle-même qui a connu les bourreaux de près !) :

« Au cours de l'interrogatoire de la police, Eichmann déclara soudain, en appuyant sur les mots, qu'il avait vécu *toute sa vie* selon les préceptes moraux de Kant, et particulièrement selon la définition que donne Kant du devoir. (...) Le juge Raveh, intrigué ou indigné de ce qu'Eichmann osât invoquer le nom de Kant dans le contexte de ses crimes, décida d'interroger l'accusé. C'est alors qu'à la *stupéfaction générale*, Eichmann produisit une définition approximative, mais correcte, de l'impératif catégorique : « Je voulais dire, à propos de Kant, que le principe de ma volonté doit toujours être tel qu'il puisse devenir le principe des lois générales » (...) Interrogé plus longuement, Eichmann ajouta qu'il avait lu *La Critique de la raison pratique*. »

Oh ! certes, il reconnaissait volontiers que par la suite il avait déformé la formule kantienne en l'adaptant « à l'usage domestique du petit homme », comme il disait. Mais Arendt ne l'absout pas si facilement de bon kantisme ; elle poursuit en effet :

« Cette adaptation faite, restait-il quelque chose de Kant ? Oui : l'idée que l'homme doit faire plus qu'obéir à la loi, qu'il doit aller au-delà des impératifs de l'obéissance et identifier sa propre volonté au principe de la loi, à la *source* de toute loi. »

16. Livre XI, page 247.

17. Pages 152-sv dans la traduction française, parue sous le titre *Eichmann à Jérusalem*, Rapport sur la banalité du mal, Gallimard, 1966.

Oui, c'est là que Lacan peut reconnaître son *Kant avec Sade*, écrit en 1962, très précisément en cette remarque judicieuse qu'ajoute H. Arendt :

« Cette source, dans la philosophie de Kant, est la raison pratique ; dans l'usage domestique qu'en faisait Eichmann, c'était la volonté du *Führer*. »

Trait génial : l'acte d'énonciation de la loi « intérieure » et universelle se soutient *pratiquement* de la *voix* en l'Autre, voix sadienne, voix du Surmoi¹⁸, exigeant le « sacrifice » de tout objet d'amour comme de soi-même.

Et l'apathie analytique ?

C'est après Kant seulement que peut désormais se poser la question sur le désir de l'analyste. L'ataraxie stoïcienne, nous l'avons vu, *rabaisse le désir au nom de la raison et du bonheur*. C'est vraiment ce que l'on a trouvé de mieux pour avoir une vie tranquille, « pépère » : être un maître, c'est-à-dire laisser la jouissance à d'autres, aux femmes, aux enfants, aux esclaves. L'obsessionnel aujourd'hui y aspire, mais en vain. Nous avons bien perdu cela ; mais alors, est-ce à la psychanalyse de nous le faire retrouver, retrouver cette sagesse de vie ?

Quant au devoir kantien, il est tout autre : il *rabaisse l'amour au nom de la pureté du désir*. Telle est l'éthique de nos sociétés modernes et de la civilisation scientifique et industrielle. Il n'y a plus de maîtres, mais, comme disait Lacan, nous sommes tous des employés, à l'usine, au bureau, au champ... (même le P.D.G. est « employé » !).

Le désir de l'analyste en est-il la reprise ou non ? A-t-il la pureté kantienne ?

Si Kant avec Sade prépare Freud, cependant Freud *avec* Lacan rompt avec eux sur la fonction de l'apathie. En effet, Freud relu par Lacan est celui qui a mis en évidence que la véritable portée de la *passion* et donc de la folie, vient de ce que le désir du sujet *est* le désir de l'Autre, à condition d'entendre ce « de » comme un génitif subjectif. Le désir du sujet *naît* de la question : qu'en est-il du désir en ce lieu de l'Autre ? Là est la portée de la passion et donc de l'amour, en tant qu'aimer c'est demander d'être aimé. C'est

18. Ce n'est pas sans raison que Freud parlant de la cruauté du Surmoi, ne trouve rien de mieux que de faire appel à Kant : « L'impératif catégorique de Kant est ainsi l'héritier direct du complexe d'Œdipe » (*Le problème économique du masochisme*).

pourquoi, la question de l'Autre est ouverte par Freud sous la forme de *Che vuoi? Que veux-tu?*

Telle est la voie freudienne par où le sujet est conduit au chemin de son propre désir. Et l'analysant prend un jour ce chemin, mené qu'il est par cette question dès lors adressée à tel analyste : que *me* veut-il¹⁹? La démarche analytique se soutient de l'interrogation sur le désir de l'Autre, et donc, en ce lieu de l'Autre, sur le désir de l'analyste²⁰. Et c'est à partir de là qu'on peut enfin répondre à la question de tout à l'heure : le désir de l'analyste est-il *un désir pur de tout pathos*?

Pour y répondre, Lacan a inventé, en son Ecole, la procédure dite de la passe. Mais cela ne l'a pas dispensé de parler en son nom. Il l'a fait le 8 mars 1961, en son séminaire sur le Transfert, le jour où il parlait justement du contre-transfert et de l'apathie. Il interroge : l'analyste a-t-il à être insensible aux séductions de l'autre, ou à ce qu'il a d'encombrant par sa présence?

Il répond : non. La reconnaissance par lui et en lui de l'inconscient ne met pas l'analysant devenu un jour analyste hors de la portée des passions : « Pourquoi, dit-il, en soi le mouvement de l'amour ou de la haine serait-il exclu, disqualifierait-il l'analyste dans sa fonction? »

Et à cette question il répond ainsi :

« Mieux il sera analysé, plus il sera possible qu'il soit *franchement* amoureux ou franchement en état d'aversion ou de répulsion, par rapport à son analysant(e). »

Pourtant, poursuit-il, il ne suffit pas de dire cela. Il y a une exigence d'apathie analytique. Mais où s'enracine-t-elle, cette apathie non-stoïcienne? Elle vient de ce que l'analyste est possédé d'un *désir plus fort*, plus fort que les passions d'amour ou d'hostilité, c'est-à-dire « d'en venir à prendre son analysant(e) dans ses bras ou de le passer par la fenêtre ».

Et il ajoute : « Cela arrive... J'augurerais mal de quelqu'un qui n'aurait jamais *senti* cela, j'ose le dire. » Lacan a osé le dire, et il peut le dire parce qu'il donne la raison qui permet de ne pas passer du sentir au faire : « L'analyste est celui qui est possédé d'un désir plus fort. » Il y a eu en lui « une mutation dans l'économie de son désir ».

19. *Ecrits*, p. 814-5.

20. Question de grand poids, puisqu'elle est la condition de possibilité de la métaphore de l'amour comme réponse à cette question-là, c'est-à-dire : il y a chez l'analysant *substitution* de la position de désirant à celle de demande d'être désiré, *parce que* l'analyste est un désirant (ce qui ne veut pas dire le désirant de l'analysant). Tel est le transfert, transfert de l'érôs de l'analyste à l'analysant. Lacan n'a cessé de le répéter à partir de son commentaire du *Banquet*.

C'est pourquoi nous pouvons conclure par cette double proposition : *si l'amour exclut le désir, le désir ne l'exclut pas.*

L'amour exclut le désir. Kant avec Sade nous l'exemplifie : le désir ne peut naître de l'amour. Sa loi ne peut être celle de l'amour, en tant que le désir ne naît que lorsque l'amour a renoncé à son objet. C'est la loi oedipienne, le *b a ba* de la psychanalyse.

Mais, en revanche, le désir une fois né n'exclut pas l'amour. Sur ce point Freud va au-delà de Kant et de Sade : le désir ne rejette ni l'amour de soi, ni la tendresse humaine, ni les pleurs, ni le rire, parce qu'allant au-delà de tous ces sentiments et émotions, il peut *selon sa loi* rendre cette folie qu'est l'amour, quotidiennement supportable dans la présence ou l'absence de l'objet attendu.

Le traitement moral de la folie et ses avatars

Georges LANTERI-LAURA

Nous allons parler de l'histoire du traitement moral de la folie et de ses avatars puisque je crois qu'il est intéressant de pousser au-delà du XIX^e siècle. Nous en traiterons par rapport à la sagesse antique — et à tout ce qui s'est dit hier à propos des stoïciens et des exercices spirituels, puisque effectivement nous avons eu la chance d'avoir hier après-midi un éclaircissement très précieux sur Ignace de Loyola —, et aussi à la pratique psychanalytique.

Il s'agit d'essayer de situer le traitement moral, de déterminer d'où il provient, comment il a évolué, et de s'interroger sur les ressorts qui l'ont animé et qui sont d'ailleurs à l'origine d'un certain nombre de ses avatars ultérieurs. Pour le faire, il faut rappeler que Pinel n'a inventé ni l'expression, ni d'ailleurs la chose. Il le reconnaît dans cette préface du *Traité* qui se retrouve dans les deux éditions ; il cite W. Tucke, il cite Daquin, il cite le Concierge d'Amsterdam, et un certain nombre d'autres, capables d'avoir vis-à-vis des insensés une bienveillance ferme et une attitude relativement individualisée, fondée sur une pratique et sur un savoir-faire. Mais il remarque, et c'est par certains côtés une stratégie de carrière, que malheureusement peu d'entre eux sont médecins, et que, médecins, ils ne sont pas philosophes : il faut quelqu'un à la fois médecin et philosophe, c'est-à-dire disciple des empiristes anglais, des sensualistes français et aussi des idéologues, ayant en même temps une connaissance très immédiate et continue de la vie réelle des aliénés : au fond, il n'y a que lui pour remplir toutes ces conditions.

Son rapport aux Anciens et en particulier aux médecins nous semble bien curieux : autant il fait un grand éloge de la médecine grecque, hellénistique et romaine, très loin de lui et dont plus personne n'est le compétiteur, autant il est extrêmement critique vis-

à-vis de ses contemporains, je pense en particulier vis-à-vis de Chiarugi.

Pinel a d'abord théorisé, puis relativement mis en pratique le traitement moral de la folie, à partir du savoir-faire d'un certain nombre d'auteurs dont il va plus ou moins imiter le comportement, dans cette dualité avec Pussin qui fait qu'on ne sait jamais très bien si c'est lui qui pense et donne des ordres, et son *alter ego* qui les fait exécuter.

L'isolement de l'aliéné

Je disais à l'instant qu'on passe alors du terme *insensé*, tout à fait habituel, au terme *aliéné* : Pinel épingle ceux — et tout le monde le suivra jusque vers le milieu du XIX^e siècle — qui usaient du mot « folie ». Pour lui c'est un mot à proscrire : ce n'est pas un mot médical, il renvoie à des réalités bâtardes et parfaitement hétérogènes ; il le remplace par « aliénation mentale », et « aliénation mentale » désigne un processus unique qui, certes, peut prendre des aspects différents ; mais manie, mélancolie, idiotisme et démence ne constituent pas quatre maladies, mais les aspects variés et éventuellement trompeurs que prend ce processus tout à fait unique, qu'est cette aliénation mentale. Pareille position unitaire va durer jusqu'à JP. Falret, vers le milieu du XIX^e siècle, non seulement en France mais en Allemagne, où le terme de *Einheit Psychose* équivaut tout à fait à celui d'aliénation mentale. C'est reconnaître qu'il s'agit d'une maladie spécifique, qui n'a rien à voir avec les autres ; dès lors, pour recevoir les malades qui en sont atteints, et pour les traiter, il faut des institutions particulières, que Ph. Pinel appelle des hospices. Ce sera ultérieurement Esquirol qui parlera d'asiles — pour s'opposer d'une part à l'hôpital général, qui est une maison de force, comme Bicêtre, mais aussi à l'Hôtel Dieu endroit où on saigne et on purge les fous.

De sorte que cette aliénation mentale, processus unique, ne constitue pas seulement une vue théorique parmi d'autres, mais une hypothèse qui entraîne la nécessité de l'isolement dans une institution qui ne soit ni le lieu de thérapies néfastes, ni la promiscuité avec les correctionnaires. Quand on en traite, et c'est devenu un *topos*, on rappelle seulement que Pinel disait : « il ne faut pas laisser ces pauvres aliénés avec des correctionnaires, des malfaiteurs, des vérolés, et ainsi de suite ». Il a évidemment raison, mais il n'aura pas raison très vite car la dernière chaîne de forçats va quitter Bicêtre en 1834 ; il se sera passé du temps depuis que Pinel aura dit « il faut absolument mettre ces pauvres aliénés à l'abri de tous ces mauvais sujets ». Il dit aussi : « il ne faut absolument pas que ce soit une

institution hospitalière qui traite autre chose que l'aliénation mentale » et du même coup il se coupe totalement de la médecine. Il faut bien voir que la position de Pinel ne revient pas seulement à affirmer qu'on doit épargner à ces aliénés la fréquentation de malfaiteurs épouvantables, mais aussi, sous prétexte de leur éviter la saignée et les purgations de l'Hôtel Dieu, à couper la psychiatrie du reste de la médecine. Il faudra attendre le milieu du XIX^e siècle, en particulier grâce à Jean-Pierre Falret, pour qu'on essaie un peu de rattraper ce retard. Il « se coupe » à un moment qui est un moment évolutif fondamental. C'est l'époque de l'école de Paris, et d'un certain nombre d'autres, qui vont transformer la médecine, créer la médecine moderne dans laquelle nous nous situons toujours : la psychiatrie en sera complètement séparée pendant longtemps.

D'autre part, l'isolement n'est pas une mesure coercitive, mais place l'aliéné à l'abri de toute une série de causes physiques et morales, qui ont contribué à le rendre aliéné. Il s'agit donc de l'isoler à la campagne, loin de la famille et loin des troubles de la ville parce que les troubles de la ville sont des excitants tout à fait néfastes et que la famille en général s'y prend très mal avec lui ; on pourra lui rendre l'aliéné guéri, mais il faudra l'en protéger jusqu'au moment où il se trouvera en fin de convalescence.

Processus pathogène unique et traitement unique, on pourrait dire d'une certaine façon qu'aux yeux de Pinel, mais tout aussi bien de ses successeurs immédiats, le traitement moral de la folie est la panacée de l'aliénation mentale. Panacée n'est pas d'ailleurs à prendre dans un sens polémique, puisqu'il s'agit d'un processus morbide unique, dont le traitement doit être également unique.

Je viens de faire ici une allusion aux causes, en vous rappelant qu'elles étaient aussi bien morales que physiques ; allons-nous dire, en reprenant un thème d'hier, que Pinel est dualiste ou qu'il est moniste ? Je crois qu'il ne faut pas oublier que pour Pinel, et cela durera encore avec Esquirol et avec Georget, il s'agit de la matière vivante ; il y a là une position ni idéaliste ni matérialiste : la matière vivante n'est ni l'esprit, ni la matière brute, et c'est ce qui explique que l'excès des passions ou les coups de bâton sur la tête, finalement peuvent revenir au même, dans la mesure où dans chacun des cas l'atteinte va léser quelque chose qui est dans la matière vivante. Le système nerveux central sera le dernier bastion de cette matière vivante dont il faut dire qu'elle a disparu avec les chimistes, quand on a su faire du méthane ou de l'urée au laboratoire. On a bien été obligé de dire qu'elle était faite des mêmes atomes que la matière brute et que ce n'était pas forcément un vivant qui produisait de la chimie organique, et que du coup toute la discussion est rentrée dans le rang ; on trouverait cependant des échos vitalistes chez Claude Bernard.

La notion d'aliénation mentale, processus unique, est un concept opératoire décisif sans lequel on ne peut rien comprendre à toutes ces affaires.

Nous devons alors envisager Pinel d'une part avant le *Traité médico-philosophique*, puis avec le *Traité médico-philosophique* mais aussi avant son arrivée à Bicêtre, à l'automne 1793. Il n'y reste d'ailleurs que deux ans, pour aller ensuite à la Salpêtrière où il demeurera jusqu'à la fin de sa carrière.

Pinel chez Belhomme

Pinel nous apparaît d'abord comme l'éternel étudiant. Il fait ses études à Toulouse, puis à Montpellier et enfin il vient à Paris pour les reprendre. Il travaille en donnant des leçons de mathématiques, mais surtout il est, pendant un certain nombre d'années, le rédacteur quasi unique de la *Gazette de santé*, qui fournit ainsi un certain nombre de textes, qui permettent de saisir la pensée de Pinel avant le *Traité*. Il cesse cependant d'être cet étudiant un peu famélique, quand de 1786 à 1791, il est un des médecins de l'établissement Belhomme, à Paris, rue de Charonne. C'est une maison de santé qui a fermé il y a seulement quelques années ; Monsieur Belhomme n'était pas médecin et recevait des insensés riches ; il avait besoin d'avoir un médecin bien qu'on sache que les relations entre Pinel et lui n'ont pas été toujours les meilleures ; Pinel semble avoir été très content quand il a pu le quitter au profit d'un établissement où il était pour le moins un petit peu plus son maître que dans cette maison privée.

Son premier rapport réel, avec des malades mentaux en chair et en os, a lieu dans la maison de santé où il essaie de transposer le régime moral qu'il a connu chez des gens dont je vous ai déjà parlé et dont il a fait l'éloge dans la *Gazette de santé*. Le régime moral — moral renvoie à la fois aux mœurs et à l'organisation de la vie — qu'est-ce que c'est ? C'est arranger d'une façon très minutieuse la vie du patient et de son milieu et avoir d'une façon permanente une attitude d'autorité, de fermeté, de bienveillance, de compréhension, sans faiblesse et sans se laisser dominer par l'aliéné. Quelque chose alors fait écho pour tous les psychiatres qui essaient de modifier un peu le sort des insensés, c'est l'exemple anglais de Francis Willis, médecin du roi Georges III qui souffrait d'une maladie périodique. On peut discuter pour savoir si c'est une maniaco-dépressive typique ou si c'est d'autre chose qu'il s'agit ; je crois que la question n'est pas réglée. En tout cas, le roi d'Angleterre fut un des derniers souverains à avoir un vrai pouvoir effectif. c'est le troisième roi de la dynastie de Hanovre, il est un personnage très important dans

l'Etat, bien plus que symbolique, mais il est fou aliéné de temps en temps.

Willis est son médecin ; ce n'est pas forcément une situation très enviable, car un certain nombre de gens trouvaient alors bien plus simple de faire à Georges III le même coup qu'à Louis II de Bavière, c'est-à-dire le suspendre, nommer un régent, et puis se débarrasser de cette affaire. Willis à la fois défend Georges III contre ces tentatives et en même temps le défend contre lui-même. Mais en quoi consiste le traitement moral de Willis à l'égard de Georges III ?

Les chaînes ça n'est pas imaginable, le gilet de sûreté, c'est quand même embarrassant, la saignée, les douches, les purgations c'est aussi très difficile, alors Willis a une attitude permanente qui consiste à dire : « Sire, pour une personne de votre importance, vous n'allez pas me contraindre à des moyens de force. » Au fond Willis expérimente chez son royal patient que si l'on dispose de suffisamment de temps et si le patient n'est pas trop furieux, on arrive à lui dire qu'à la rigueur la camisole sera quelquefois inévitable, mais que finalement s'il pouvait suffisamment intérioriser le plaisir qu'il fait au médecin en n'obligeant pas le médecin à aller contre ses propres convictions, eh bien tout irait très bien.

Au fond on a l'impression que le traitement de Willis — autant que l'on puisse savoir, car tout cela est très compliqué et on pourrait avancer des thèses différentes — c'est une persuasion qui fait appel à ce qui reste de moral, et de morale aristocratique : « dominez-vous, puisque enfin quelqu'un comme vous doit pouvoir se dominer, ne pas avoir de faiblesse ». A condition de faire marcher ce processus psychologique dans les moments les plus difficiles, on peut attendre la guérison spontanée sans être obligé d'avoir recours à la violence. On a l'impression qu'avec ce qu'on sait de ce genre de traitement c'est cela : la violence, c'est répugnant, les chaînes ne sont pas acceptables, la camisole par nécessité, mais au fond si on peut faire en sorte que le sujet passe le temps d'évolution naturelle de sa maladie sans faire trop de grabuge et sans contraindre l'entourage à trop de mesures de force, ce sera très bien et le traitement revient finalement, grâce à la complicité du patient, à éviter des mesures trop violentes à son égard et à laisser faire la nature, la *vis medicatrix naturae* qui garantit que l'épisode ne sera pas éternel. On sait bien que l'épisode n'est pas très long et on attend ; on attend armé, avec un procédé qui a quand même le gros avantage d'éviter la violence, d'éviter le recours à la violence et de faire en sorte que même si ça dure un peu longtemps on peut s'en accommoder.

Pour Pinel, et il n'est pas le seul, il s'agit là d'une attitude tout à fait imitable : utiliser sa propre autorité, employer ce qui reste accessible chez le patient, et flatter son orgueil. Ce qu'accomplit Willis, c'est de dire « enfin, pour une personne de votre rang, ce

n'est pas admissible », et Pinel va réutiliser ce système, avec l'idée qu'il faut savoir profiter des occasions favorables. Il fallait être habile, sinon retors et il raconte un certain nombre d'anecdotes où il réussit à faire en sorte que le patient qui refuse de s'alimenter, finalement, arrive à s'alimenter. Il faut aussi posséder quelque chose qu'on ne peut pas enseigner, qui fait partie du don, être capable de saisir les situations qui se révèlent des situations favorables.

Pinel à Bicêtre

Avant de publier le *Traité*, théorisation de ce savoir et de ce savoir faire, théorisation écrite, il arrive comme vous le savez à Bicêtre, à l'automne 93, période difficile : il y a eu la proscription des Girondins en juin, et il était assez lié avec eux ; sa position n'est donc pas bien commode. Alors qu'il remplissait son « devoir de garde national » le matin du 21 janvier de la même année, où on a coupé le cou au roi, il savait bien qu'il agissait par obligation civique mais incontestablement avec peine. Il arrive à Bicêtre et il y trouve une situation épouvantable : la majorité des insensés enchaînés, alors qu'il est persuadé que si on les traite un peu autrement, ils pourront s'améliorer, puis guérir et sortir.

C'est une clientèle qui n'a rien à voir avec la clientèle de la maison Belhomme. Les entrées se font essentiellement par lettre de cachet ou par ordre du roi : les premières à la demande des familles, les autres directement par décision du pouvoir administratif et l'on ne reçoit à Bicêtre que des hommes. A l'origine quand on l'y nomme, c'est pour être l'hygiéniste d'un groupe et on n'attend guère de lui qu'il aille se mêler de traiter les fous : il est là parce que, comme il y a beaucoup de fous, il y en a qui sont malades, qui ont des maladies intercurrentes ; il faut un médecin pour les soigner.

Mais lui veut faire tout autre chose, animé par l'idée qu'en enlevant les chaînes, en donnant une certaine liberté à l'intérieur de l'institution et puis en intervenant auprès des patients, il pourra parvenir à en améliorer un certain nombre. Mais il veut avoir une reconnaissance publique. A cet égard on trouve dans le livre de son fils, Scipion Pinel, deux légendes : d'une part l'enlèvement des chaînes, en oubliant de dire que c'est pour mettre la camisole, et puis, avant ce changement l'arrivée de Couthon. C'est historiquement très discutable ; il semble bien que Couthon ne soit jamais allé à Bicêtre. Néanmoins il existe une légende qui s'est organisée, dont son fils va se faire en 1836 le thuriféraire et pendant très longtemps ce récit va être admis absolument pour argent comptant. Cette légende contient cependant une part de vérité. Pinel ne veut pas simplement faire le traitement moral, comme ça, tout seul, à Bicêtre, en quelque sorte incognito : il exige une espèce de reconnaissance officielle.

L'Hôpital général de Bicêtre dépend de la Commune de Paris. La Commune de Paris, à l'automne 1793, est composée de gens peu faciles, dont la fréquentation n'est pas de tout repos. Néanmoins, Pinel écrit à la Commune, en disant : « Il faut que j'aie le droit d'enlever les chaînes. » Enlever, bien sûr, ça veut dire faire enlever ; nous avons tous appris autrefois la vieille règle de grammaire « *Caesar fecit pontem* » qui voulait dire qu'il faisait faire le pont. Là, c'est la même chose, il fait enlever les chaînes ; mais il veut pouvoir les faire enlever avec une autorisation publique, il ne se contente pas de sa propre initiative, bien qu'on l'aurait pourtant laissé tout à fait tranquille.

Il écrit donc à la Commune, mais la Commune ne lui répond pas, car elle a bien autre chose à faire. Il en a assez ; un jour, d'une façon assez imprudente, il se rend à la Commune de Paris qui siégeait publiquement et là il demande qu'on lui réponde, et il est apostrophé par Couthon. Couthon, ce n'est pas rien, c'est un des triumvirs, avec Robespierre et Saint-Just ; c'est un homme qui se déplace en fauteuil roulant, qui possède une voix très aimable, mais qui est un des plus radicaux des Montagnards. Couthon lui dit : « écoute, Citoyen, j'irai demain et je crains bien que tu caches des aristocrates ou des contre révolutionnaires, sous prétexte d'aliénation mentale ». Effectivement, il y va le lendemain : Couthon se moquait complètement du traitement moral, mais il nourrissait l'idée, d'ailleurs parfois juste, que les maisons de santé cachaient des aristocrates. Il y avait même une pratique assez ignoble : les maisons de santé privées, y compris celle de Monsieur Belhomme, ne cachaient parfois des aristocrates ou des Girondins que tant qu'ils avaient de l'argent ; quand ils n'en avaient plus, le directeur de la maison redevenait un bon Citoyen et les livrait au Tribunal révolutionnaire.

Couthon arrive, commence à parler avec deux ou trois de ces aliénés, et puis s'en dégoûte complètement et il apostrophe Pinel : « Ah ça Citoyen, es-tu fou toi-même de vouloir déchaîner de pareils animaux », Pinel lui répond, « Citoyen, j'ai la conviction que ces aliénés ne sont si intraitables que parce qu'on les prive d'air et de liberté et j'ose espérer beaucoup de moyens tout différents. » Alors là Couthon en a assez, il perd son temps : « eh bien fais — en ce que tu voudras, je te les abandonne ; mais je crains bien que tu ne sois victime de ta présomption ». Couthon ne l'envoie donc pas à l'échafaud, via le Tribunal révolutionnaire. Retenons l'une de ses phrases : « je te les abandonne ». Les Conventionnels étaient extrêmement légalistes, ils faisaient couper le cou des gens, mais parfaitement dans les formes, qu'on respectait même avec les lois de prairial. Or là, la loi s'arrête. Je crois que c'est tout à fait digne d'attention : « je te les abandonne » veut dire « tu en fais ce que tu veux, de toute façon ce sont des animaux, enchaînés ou déchaînés,

ça n'a plus rien à voir avec la loi ». Il faudra d'ailleurs attendre juin 1838 pour que la loi s'en réoccupe et dans l'intervalle il y aura un *vacuum juris* tout à fait évident.

Revenons sur l'enlèvement des chaînes. Je vous disais, à l'instant, que c'était enlever les chaînes pour mettre la camisole. Il est vraisemblable que la camisole est beaucoup moins dommageable que les chaînes, en tout cas, elle n'a pas les mêmes connotations symboliques. Alors comment fait-il ? Dans le récit, qui représente ce qu'il a voulu que nous en sachions, il vient avec du monde. IL y a Pussin, les surveillants, et un aliéné enchaîné avec, face à lui, un nombre respectable de gens et puis bien entendu Pinel, le seul qui parle dans l'affaire. Les autres sont là pour pallier aux difficultés, mais c'est Pinel qui prend la parole. Il s'adresse à l'aliéné enchaîné, à ce qu'il peut y avoir probablement encore de non bête furieuse en lui, pour lui dire : « eh bien je me propose de vous enlever ces chaînes qui vous font horreur et qui sont pour une part responsables de l'état où vous êtes, mais à condition que vous arriviez à vous dominer ; vous pourrez alors, dans un premier temps, avec la camisole, crier tant que vous voudrez en ne faisant pas mal aux autres, et peu à peu on pourra diminuer les temps de camisole et arriver à quelque chose de beaucoup plus satisfaisant pour vous ». C'est une situation qui ressemble à un contrat car il ne se réserve pas de remettre les chaînes. Les chaînes c'est terminé et au moins théoriquement il ne peut plus être question de s'en servir, mais on peut user de la réclusion. Il faut qu'il commence à avoir un accès à un peu de vie sociale et c'est ce qu'il lui propose. Son fils dit qu'il en a déchaîné ainsi cinquante-trois en quelque jours, et qu'il a interdit qu'on n'enchaîne plus personne. On substitue la camisole aux chaînes.

Que sont devenus ceux qu'il a déchaînés ? Certains sont restés, ont pris une fonction plus ou moins d'aide, ont aidé à déchaîner les autres qui, convalescents, se sont de mieux en mieux conduits dans l'hospice. D'autres, car Pinel était conséquent avec lui, sont sortis. Il faut bien dire qu'ils sont sortis à une période difficile. Certains mêmes ont été guillotins car ils avaient gardé leurs passions religieuses et politiques, alors que ce n'était pas le moment de les extérioriser ; ils avaient tellement appris la liberté qu'ils les ont préférées publiquement et ça n'a pas très bien tourné pour quelques-uns d'entre eux.

Les principes du traitement moral selon Pinel

J'arrête ce côté un peu anecdotique de mon exposé pour reprendre la question : « qu'est-ce que c'est que le traitement moral » ? On peut le voir d'abord dans la première édition du *Traité*, celle de l'an IX, puis dans la deuxième, celle de 1809, où l'on peut trouver

quelques différences. Il reedit de façon tout à fait solennelle qu'il faut une institution spécifique, ni l'Hôtel Dieu, ni l'Hôpital général, puis une autorité unique, et c'est un principe fondamental qui va aboutir, durant le XIX^e siècle, au médecin directeur. Il exige un personnage qui soit un potentat total ; ce n'est pas pour donner des satisfactions d'orgueil ou de vanité aux médecins, mais pour qu'il n'y ait pas d'ordres contradictoires. Il dit qu'il n'y a rien de plus mauvais pour les aliénés que de s'entendre dire une fois une chose et le contraire le lendemain ; donc quelqu'un doit être la seule source du pouvoir, gouverner tout, en particulier les surveillants qui n'ont droit à aucune initiative et qui se trouvent là seulement pour exécuter les ordres, sans rien de plus. Mais il convient que ce médecin omnipotent ait un *alter ego*, et alors on rencontre le couple de Pinel avec Pussin, c'est-à-dire au fond avec quelqu'un qui à la fois soit le confident direct du médecin, son bras séculier, vive à l'hospice encore plus longtemps que le médecin, car quelqu'un doit partager toute la vie des aliénés. Il parle ainsi davantage de Pussin que de lui-même bien qu'il passât dans son service beaucoup de temps.

Précisons deux points. D'abord s'impose une organisation rationnelle de l'institution : cette exigence renvoie à la statue de Condillac qui devient idée de rose en sentant la rose ; il n'existe pas d'idée innée : « rien n'est dans l'entendement, qui n'ait été préalablement dans les sens ». L'aliéné est quelqu'un qui a perdu une grande partie de sa raison, et la raison ne peut lui revenir que du dehors vers le dedans, c'est-à-dire quand il vit dans un monde totalement raisonnable, où tout est prévu, où tout a un sens, où tout est organisé, et où il n'y a jamais de contradiction puisque la raison en question ce n'est pas une raison conflictuelle, mais bien une raison sans contradiction. Alors, peu à peu, selon une durée variable, la raison va revenir de l'extérieur vers l'intérieur et le sujet va devenir convalescent et ensuite guérir. C'est pourquoi il faut une institution unique, isolée, distincte des autres, avec un gouvernement — il dit quelque part que c'est un petit gouvernement —. L'organisation d'un hospice d'aliénés doit être la raison socialement incarnée, de sorte que l'aliéné, ne se mouvant que dans un monde tout à fait raisonnable recevra les effluves de la raison comme la statue de Condillac reçoit les effluves de l'odeur de rose, et, peu à peu, redeviendra raisonnable.

Pour comprendre le sens de ce qu'enseignait ainsi Pinel, une remarque s'impose : l'Ancien Régime avait toutes sortes de châtiments corporels ; la question n'avait été supprimée par Louis XVI que quelques années avant le début de la Révolution, et pour la doctrine pénale des Constituants, il y avait un : « on ne touche pas au corps du condamné » sauf pour le cas du condamné à mort où on se contentait de cette impression de fraîcheur sur le cou comme le disait le docteur Guillotin. Il était un vrai philanthrope car, quand

on voit la pratique des exécutions capitales dans l'Ancien Régime — c'était une abomination. Il est sûr que la guillotine valait infiniment mieux. On a affaire, en psychiatrie, à un mouvement un peu comparable : les châtimens corporels ne sont pas admissibles, ils sont à mettre complètement hors jeu et on va utiliser le gilet de force ou la réclusion avec l'idée que quand vraiment l'aliéné est trop agité il doit être reclus dans un certain périmètre pour éviter de faire du mal aux autres ou à lui-même ; quand il n'est pas aussi agité que cela, il y a le gilet de force avec la possibilité de circuler, d'avoir du bon air à l'extérieur et ainsi de suite.

C'est le côté institutionnel de l'affaire, mais il va y avoir un côté moral, au sens psychologique, qui va jouer sur l'estime. Le médecin est un homme distingué, connu dans la société, avec un appareil de personnes qui l'entourent et qui montrent qu'il est puissant. Mais il est puissant parce qu'il est estimable. De sorte que l'aliéné, si aliéné soit-il, va quand même concevoir une certaine forme d'estime à l'égard du médecin, qui devient une sorte de maître, si les choses tournent bien. En même temps le médecin va dire à l'aliéné qu'il l'estime aussi, que ce n'est pas parce qu'il est aliéné qu'il le méprise. Ainsi fonctionne un jeu double d'estime. L'aliéné craint, certes, le médecin, avec l'appareil important qui l'entoure, mais, malgré tout il a une certaine forme d'estime pour lui, et le médecin ne craint pas l'aliéné, grâce au même appareil, mais il l'estime et lui fait part de son estime.

Pinel dit : « assez rapidement ça aboutit à un repentir », il reprend un terme qui est un terme de catéchèse évidemment, « un repentir, dit-il, suivi d'une explication franche et amicale », ce sont ses termes. Vous savez c'est ce qu'on retrouve ces temps-ci dans les communiqués du Quai d'Orsay : quand une discussion est extrêmement difficile on dit qu'elle a été amicale, on dit qu'elle a été franche pour dire qu'on s'est tout dit. Ce sont les termes qu'utilise Pinel, « explication franche et amicale ». Avec ça on va aboutir à la guérison, à condition évidemment qu'il n'ait pas été malade trop longtemps, une guérison qui va se faire en quelques jours, en quelques années. Il faut noter un trait curieux de nos prédécesseurs de cette époque : d'une part leur optimisme, d'autre part le fait que la « temporalité » ne les intéresse pas. Pour nous l'opposition aigu/chronique est fondamentale : il est sûr qu'une bouffée délirante n'est pas une schizophrénie, qu'il y a des raisons tout à fait majeures, pour la personne tout d'abord, de les distinguer. Or les distinguer n'intéresse pas du tout nos prédécesseurs ce qui fait qu'il y a un très grand optimisme, que la maladie dure quelques semaines ou beaucoup plus longtemps. C'est rendu possible par un aspect dont on parle moins, mais qui nous semble important : la classification. On doit avoir la possibilité de ne pas mettre tous les aliénés ensemble, il faut qu'il y ait des

lieux différents. On retrouve cette nécessité dans la construction des asiles, qui réalisent une espèce de jeu de l'oie ; les aliénés passent d'un endroit à l'autre, jusqu'aux convalescents qui se trouvent près de la sortie. Du coup, on peut les mettre de façon qu'il n'y ait ensemble que les aliénés qui puissent se tolérer entre eux avec le moins de violence possible.

Cette pratique comporte aussi des astuces. Il faut dire aux gardiens : « vous savez, la manie (la manie à l'époque c'est le délire général, et non notre manie "kraepelinienne"), c'est une impulsion automatique, c'est une excitation nerveuse et la personne même de l'aliéné n'y est pas ». Pinel dit que pour pouvoir faire face sans violence à la violence de l'aliéné, on doit pouvoir se dire que la violence de l'aliéné, ce n'est pas, au fond, celle de l'aliéné, c'est une espèce de mécanique en lui qui fait qu'il gesticule, qu'il frappe, qu'il court et qu'il se rend insupportable ; mais ce n'est pas lui en tant que sujet qui se trouve en cause. Si les gardiens sont suffisamment persuadés pratiquement de cette question, ils ne ressentent plus d'animosité et les choses se passent bien. On a l'impression d'une première stratégie : d'abord s'accommoder de la violence des aliénés, puis, quand, grâce au traitement moral, ils vont mieux, on va utiliser d'une part les exercices corporels parce que les gens se sentent mieux quand ils se sont bien exercés, et d'autre part, s'ils manifestent quelque intérêt pour cette occupation, la musique ou les beaux arts. Tout cela, dit Pinel, sous une surveillance paternelle. On retrouve les mêmes propos dans la deuxième édition, celle de 1809, avec deux points davantage précisés. L'un, c'est la nécessité d'éviter l'exaltation religieuse : en 1809 il y a eu le Concordat, on ne peut plus écraser l'infâme comme le proposait Voltaire, parce qu'une telle attitude devient dangereuse ; Pinel précise alors que s'il faut tenir compte des sentiments religieux des aliénés — avec le problème de savoir si on va faire revenir ou non des aumôniers — en tout cas, on doit se méfier, non de la religion mais de l'exaltation religieuse. De même, dit-il, il faut surveiller les pervers et purger l'institution de ces mauvais sujets, qu'on a pris à tort pour des aliénés, qui en fait n'en sont pas et qui viennent semer le trouble.

Le traitement moral après Pinel : Esquirol, Georget, Leuret, Lasègue

Après Pinel, qu'est-ce que devient le traitement moral ? D'abord, il y a les élèves immédiats : Esquirol et Georget, élève d'Esquirol, mais également élève de Pinel. Pour Esquirol, il importe de persuader l'aliéné ; il insiste sur l'aspect individuel de la pratique. Il se place dans une position très particulière car il est médecin de la Salpêtrière,

mais aussi de sa maison de santé, d'abord rue Buffon, puis à Ivry, d'où une double pratique. Il devient, dans les dernières années de sa vie, médecin à Charenton où il a une clientèle toute différente de celle de la Salpêtrière, car toujours payante et sans indigents. IL dit, d'une façon beaucoup plus élaborée que Pinel, qu'il faut maîtriser les passions, qu'on aurait tort de les biffer ou seulement de les ignorer, qu'il faut en jouer, les diriger, mais alors grâce à une modification sensible dans l'appareil institutionnel. Pour Pinel il y avait le médecin et son *alter ego*, et, en dessous, des gens qui étaient purement des exécutants. au contraire, Esquirol a pris goût à la hiérarchie : un adjoint, un chirurgien adjoint, des internes, un chef de ces internes et des surveillants ; tout se passe à travers une hiérarchie où il est assez évident que la relation personnelle est de moins en moins possible. On voit avec Esquirol — en tout cas c'est évident à Charenton, dans le règlement — qu'il ne s'agit plus du tout de quelqu'un qui fait face à tout, grâce à des gens qui ne sont que des exécutants, bien formés, certes, mais exécutants uniquement. Du pouvoir, je ne dirais pas qu'il se dilue, mais en tout cas l'aspect personnel qu'il peut avoir, est réfracté à travers l'ensemble de ceux qui vont l'exercer. La relation individuelle ne peut rester la même, avec une seule personne ou avec, — on parle pas encore de transfert latéral — un certain nombre d'entre elles, qui, d'autre part se situent hiérarchiquement les unes par rapport aux autres.

Georget travaille avec Esquirol comme médecin adjoint à la Salpêtrière, puis il meurt jeune, de phthisie, semble-t-il, la légende dit dans les bras d'Esquirol. En tout cas Esquirol lui survit assez longtemps. Georget est un de ceux qui va mettre le plus l'accent sur le rôle du cerveau dans l'aliénation mentale. Que savait-on du cerveau en 1820 ? Bien peu de choses, de sorte que le traitement moral de la folie est appelé par lui traitement cérébral direct et il s'agit d'un certain nombre de préceptes moraux pour se conduire vis-à-vis des aliénés : comme il est seulement médecin-adjoint, il doit bien se les coltiner de temps en temps et du coup ces préceptes deviennent des recettes et de l'astuce. Il dit qu'il faut contourner les aliénés à la fois au physique et au moral, sans les attaquer de front, sans discuter leurs convictions délirantes, mais qu'il faut aussi les éduquer. Là apparaît, et ça va avoir une grande fortune dans la suite du traitement moral de la folie, l'idée que l'on va les éduquer par la vie quotidienne dans l'institution. et que peu à peu on va se dire : « bah, finalement est-ce que la relation personnelle est tellement importante ? Par contre quand on les place dans des conditions itératives de vie hygiénique et raisonnable, on va obtenir au bout d'un certain temps un effet curatif tout à fait intéressant ». On peut se demander si dans cette expression qui nous paraît un peu désuète, de traitement cérébral direct, le fait de faire intervenir

de manière tout à fait mythique le cerveau, ne revient pas à dire : après tout, la relation personnelle n'a pas grande importance : il s'agit de guérir le cerveau malade de l'aliéné par un certain nombre d'astuces dans lesquelles l'organisation générale de la vie sera plus importante que la médication et que la relation directe qu'on pourrait encore exercer et que Pinel avait eue certainement auparavant.

Tout cet aspect nous mène vers le milieu du XIX^e siècle. Le traitement moral, il est toujours entendu que l'on ne peut pas en dire du mal. C'est un peu comme, en Italie, où, sous tous les régimes, il était entendu que l'on ne pouvait pas dire du mal de Garibaldi, de telle sorte que sous le fascisme on a continué à célébrer un maçon anticlérical et révolutionnaire. Toute proportion gardée, ça se passe un peu comme ça en ce sens qu'il y a cette affaire qui est le traitement moral et on va continuer à en dire beaucoup de bien. Quelques personnages vont être importants à cet égard, en particulier, François Leuret et un peu plus tard Lasègue. Leuret est un grand anatomiste ; c'est avec Gratiolet et ensuite Broca et puis d'autres, Arnold etc..., un de ceux à qui nous devons ce qu'on sait sur la morphologie du cortex au XIX^e siècle, en raison de la relation de l'embryologie et de l'anatomie comparées. Il est professeur au Collège de France et c'est un personnage éminent dans ce domaine. En 1840, il publie un livre qui s'appelle *Du traitement moral de la folie*. Il reste d'ailleurs curieux que le mot folie revienne alors qu'il était entendu que c'était aliénation qu'il fallait dire. C'est probablement l'ultime partisan théorique et pratique d'un traitement moral individuel.

Qu'est-ce traitement individuel ? Il s'adresse personnellement au malade. Entre Leuret et l'aliéné, c'est une affaire qui n'est pas médiatisée par des tiers, ça se fait directement. D'abord, il faut répudier les philanthropies ; il y avait un certain nombre de gens qui disaient : il doit être gentil avec les insensés. Leuret dit : c'est se moquer d'eux que d'être gentil avec eux, ça ne sert à rien, ça ne fait que les flatter dans leur absurdité. Il y avait une polémique contre Pensez qui préconisait la philanthropie ; il dit que ça n'a rien à voir : il faut être philanthrope avec d'autres, certes, mais surtout pas avec les aliénés. Et, dit-il, il faut attaquer de front les idées — on ne dit pas tellement encore les idées délirantes — les idées des malades ; ce sont des idées tout à fait absurdes, des représentations qui n'ont pas de sens commun, il faut les attaquer de front, un peu avec des arguments et beaucoup avec un jeu de châtiments et de récompenses, avec le bain et la douche. c'est intéressant parce que le bain et la douche existaient depuis longtemps, comme élément d'hygiène et aussi comme possibilité de calmer l'agitation et de faire en sorte que le gâtisme n'entraînât point d'escarre. C'est une vieille pratique, mais ce n'est pas comme ça qu'il l'utilise. Il utilise moins

le bain que la douche, comme un moyen autoritaire : faire comprendre à l'aliéné qu'il n'est pas le plus fort, et qu'il faut quand même qu'il se range à la raison, qu'on ne va pas tolérer qu'il raconte des choses folles et qu'on va le reprendre là-dessus. La douche servant d'abord à ce que l'aliéné ne dissimulât rien, et ensuite à ce qu'il reconnût que tout cela n'avait pas de sens commun : à ce moment-là il était guéri et il sortait.

Il faut bien dire que si ce traitement moral de la folie a si mal tourné, c'est bien entendu, et nous allons le voir à l'instant, parce qu'il a abouti à faire travailler les malades indigents, mais c'est aussi parce que l'un des derniers qui l'a pris d'une manière personnelle, avec l'idée d'une relation individuelle comme ressort fondamental du traitement moral, c'est quelqu'un qui a laissé le souvenir d'une coercition considérable que peu de gens seraient capables de reprendre à leur compte.

Ce point se trouve remarquablement analysé par Robert Castel dans *L'Ordre psychiatrique* où il fait remarquer que, celui qui a été le défenseur d'une relation individuelle dans le traitement moral, c'est en même temps celui qui utilisait des moyens, qui de toutes façons ne nous paraissent absolument pas acceptables.

A côté de Leuret, à peu près à la même période, nous trouvons Lasègue à l'Hôtel Dieu. Il est professeur à la Faculté de médecine et il rejette l'idée de faire travailler les malades pour le bien de l'asile — mais, comme il n'a pas d'asile, de toute façon, ça lui est facile — au profit d'une thérapeutique mentale. Non plus la thérapeutique cérébrale directe de Georget, mais la thérapeutique mentale, qui va faire appel à l'intelligence, aux sentiments, à la volonté et où, dit-il, la personnalité du médecin va jouer un rôle important. Il est intéressant de noter que vers la fin de sa carrière (il meurt en 1883), Lasègue va commencer à s'intéresser à l'hypnotisme. A tort ou à raison, un certain nombre de gens font une espèce de lien entre l'idée que Lasègue maintenait la nécessité d'une relation personnelle, individualisée et non coercitive, avec le patient, et l'intérêt pour l'hypnotisme à un moment où l'hypnotisme reprend.

La construction des asiles

Le traitement moral à la fin du XIX^e siècle, va subir une mutation importante qui s'explique par le fait qu'on a réellement construit les asiles. Je veux dire par là que c'est une sottise d'imaginer qu'on a, en 1838, appliqué la loi le lendemain. La loi prévoyait un asile par département ; en fait sous le régime du roi citoyen, on n'a rien édifié du tout ou fort peu, et il faut attendre la fin du Second Empire, puisque l'organisation psychiatrique de Paris, date de 1865-68, et Haussmann et Girard de Cailleux sont remerciés par l'empereur

à cette date. Pratiquement, de cette période et jusque vers 1900 on équipe la France. En réalité on construit un certain nombre de grands asiles à la campagne, mais néanmoins on s'arrange pour moitié avec l'institution privée et on rafistole un certain nombre d'établissements anciens. A cet égard, il existe un document passionnant, le rapport de Constans, Lunier et Dumesnil, au ministre de l'intérieur, publié en 1878, et republié récemment par un laboratoire ; il raconte l'état des moyens psychiatriques français en 1874 et on s'aperçoit que la loi est tout à fait détournée. A ce moment-là on a donné au traitement moral de la folie les conditions de son exercice, l'isolement, la campagne, la réclusion, mais alors, plus personne ne croit encore au traitement moral de la folie dans la mesure où, à partir des années 1850 et 1860, on a parlé non plus d'aliénation mentale, mais de maladies mentales, au pluriel. Les grands personnages de cette affaire sont Jean-Pierre Falret, au premier chef, Baillarger pour une part, ensuite Magnan et quelques autres ; il en ira de même en Allemagne, où l'on ne parlera plus de la *Einheit Psychose* et où l'on décrira des maladies mentales. A partir du moment où il y a des maladies mentales diverses les unes des autres, à partir du moment où la psychiatrie s'intéresse par exemple au délirium trémens, aux maladies mentales liées aux intoxications ou à l'infection, du même coup, le traitement unique devient une absurdité.

Ce paradoxe est très important dans l'histoire de la psychiatrie française : tant que le traitement moral de la folie a un sens, il n'en a pas de moyens, et quand il commence à en avoir à peu près les moyens, fin Second Empire — début Troisième République, il n'a plus aucun sens pour personne. Pour personne sauf pour quelques-uns, parce que il est sûr que quelqu'un de l'importance de B.A. Morel a toujours cru à l'unité de l'aliénation mentale et du coup, à l'unité du traitement, mais néanmoins, il devient de plus en plus un isolé.

Pratiquement, le traitement moral se métamorphose. A lire, à cet égard, Parchappe et Delasiauve, on comprend qu'ils abandonnent complètement l'aspect individuel du traitement — pour des raisons quasiment démographiques : il y a tellement de monde, qu'on ne peut pas s'occuper des gens les uns séparément des autres —, au profit de quelque chose qui devient tout à fait collectif : les grands asiles ruraux doivent avoir une main d'œuvre peu qualifiée, mais qui est surabondante, d'autant plus que l'idéal des asiles de l'époque, c'est l'autarcie. Grâce à la ferme et à l'ouvroir, c'est un microcosme, un monde auquel le préfet demande d'être aussi autonome que possible. On construit de grandes entreprises rurales de productivité très basse en même temps qu'on industrialise le monde, la France en tout cas, l'Empire, la Troisième République : l'asile devient vraiment le monde à l'envers. C'est tout à fait fou. Ça devient

l'utilisation des indigents, car il y a des indigents placés, et l'asile a le plus grand mal à se faire payer par le département d'origine ou par la commune d'origine. Ce qui fait qu'on place, si le préfet est consentant, on place d'office des indigents qui sont tout à fait tranquilles et qui n'ont jamais fait de mal à personne, mais au moins ça oblige la commune à payer ; on se débrouille comme on peut, et on les fait travailler. On les fait travailler avec le pécule, avec un certain nombre d'avantages pour ceux qui travaillent bien, qui travaillent plus. Ce n'est pas le stakhanovisme — d'ailleurs Stakhanof était chef d'équipe, ce n'était pas lui qui allait sortir le charbon, il organisait — mais l'idée qu'avec un petit nombre d'avantages matériels on peut arriver à faire en sorte que avec ces gens qui ne savent pas bien travailler et qui ne travaillent pas beaucoup, néanmoins ça permette à l'asile de vivre.

L'autre ressource se trouve dans le pensionnat, car les asiles ont une petite partie bien équipée, où les gens fortunés — assez fortunés pour payer, mais pas assez fortunés pour la maison de santé privée — peuvent venir se soigner. On ne peut pas les faire travailler, car ils payent, et sont servis par les plus convenables des patients indigents.

De la thérapeutique par le travail à la psychothérapie institutionnelle

Ce système va durer mais sans aucune prétention thérapeutique. Cette prétention thérapeutique va ressortir, dans l'entre-deux guerres, et surtout après la deuxième guerre mondiale, par deux autres aspects, fort différents : d'une part l'idée, une vieille idée que l'on retrouve au XVII^e siècle et même plus tôt dans les monastères, l'idée que le travail manuel a une vertu rationalisante et que s'occuper de ses mains est quelque chose qui conduit à la raison sinon à la vertu. C'est repris en Allemagne par Hermann Simon le grand théoricien de cette affaire-là. Quand quelqu'un arrive dans l'institution psychiatrique, il faut tout de suite lui assigner un travail, qu'il soit riche, payant ou non payant. Cette obligation va l'occuper et au moins, quand il travaillera, il ne pensera pas à ses idées folles. Si on compte le nombre d'heures sur 24 heures pendant lequel le fou pense à ses idées folles et si on arrive à réduire ce temps c'est la vie sociale et si on veut qu'une institution psychiatrique ne soit pas le monde à l'envers, il faut aussi que l'on travaille à l'extérieur ; le travail des champs ou le travail de la menuiserie n'est plus seulement aller au bon air ou faire en sorte que l'institution ne coûte pas trop, c'est entrer dans une norme sociale qui depuis la fermeture du Paradis terrestre suppose qu'on doit œuvrer pour manger. Les hommes raisonnables travaillent et pour redevenir raisonnables, il

est naturel de travailler. Il serait tout à fait pathogène de ne pas le faire et un travail doit être quand même plutôt un travail manuel.

Il y a une autre dimension, qui va nous amener à la thérapie institutionnelle, une autre dimension qu'on peut peut-être désigner du terme d'ergothérapie, qui se développe dès l'entre-deux guerres et qui consiste à dire : le travail, en tout cas des choses à faire, qui sont peut-être sans aucune rentabilité, représentent une relation d'investissement avec l'extérieur et un substitut à la relation verbale. Le pas décisif dans l'affaire a été les exemples de psychothérapies d'enfants où l'on utilisait soit le dessin, soit la pâte à modeler. Les ateliers d'ergothérapie ne seront pas, au moins théoriquement, au moins dans leur pureté, des institutions destinées à produire des poupées qu'on vend à la kermesse, mais destinées à permettre à des sujets mutistes, à des sujets très repliés sur eux-mêmes, des sujets pour lesquels la communication verbale est difficile ou impossible, de commencer une communication par la médiation. On retrouverait d'ailleurs ici des propos de Winnicott sur l'objet transitionnel. En tous cas il s'agit d'une médiation du travail qui va permettre de rythmer le temps : des jours d'ouverture, des heures, etc. et qui va permettre de donner au sujet la possibilité d'avoir un contact avec l'extérieur. Ça sera mieux que l'autisme et ça va aussi faciliter un minimum d'expressions que les soignants pourront peut-être reprendre, et arriver, si tout va bien, ultérieurement, à faire aboutir à un lien, qui va peut-être pouvoir devenir verbal secondairement. Mais avant même que ça ne serve à accélérer les verbalisations, c'est un investissement de l'extérieur, ça représente quelque chose qui est un début de sortie de l'autisme, et peut être une relation non verbale avec les soignants ; une formule, que certains ont tournée en dérision, mais qui en rend assez bien compte, est celle de P. Sivadon quand il parle du traitement de la catatonie par le jeu du ballon. Bien entendu P. Sivadon n'imaginait pas un instant qu'on guérissait les catatoniques en les faisant jouer au ballon, mais il avait l'idée que prendre le ballon, plutôt que de rester avec l'oreiller psychique, représentait un progrès et que jouer avec le ballon c'était éventuellement jouer avec un autre. Une des caractéristiques, par opposition à ce qu'était devenu le traitement moral de la folie, c'est que pareille activité ne doit pas forcément produire d'objets soit vendables, soit comestibles par l'asile. Il peut y avoir des objets à produire, si on peut les vendre, tant mieux, mais ce n'est pas ça qui est le but : l'objet n'y figure pas comme objet commercialisable, mais comme objet d'investissement, encore que investissement soit un terme comptable autant qu'un terme de psychopathologie.

C'est par ce biais qu'on va avoir, pendant la guerre et après la libération, le mouvement de thérapie institutionnelle, marqué par un certain nombre de lieux et de personnages éponymiques : P. Sivadon

à Ville Evrard avec le C.T.R.S., G. Daumezon à Fleury les Aubrais, L. Bonnafé à Sotteville, H. Ey à Bonneval, Tosquelles à Saint-Alban. La dimension sociale, la dimension institutionnelle y seront majeures avec l'idée que l'ensemble de l'asile doit servir non pas à se perpétuer, mais à une guérison collective des malades qui s'y trouvent.

Il y avait eu une grande expérience rapportée admirablement par Le Guillant. Il était à La Charité-sur-Loire et, en Juin 40, on lui a dit comme aux autres : faites ce que vous voulez, évacuez ; c'était sans aucun plan, aussi anarchique que le reste de la drôle de guerre ; un certain nombre de patients sont partis, puis se sont très bien arrangés dans leur famille ou ailleurs ; quand l'ordre étant revenu, le préfet vichyssois a demandé à Le Guillant s'il fallait faire revenir les malades qui s'étaient égaillés comme ça, il lui a répondu que c'était une absurdité et qu'on s'apercevait après coup que des gens, restés très longtemps dedans pouvaient très bien s'adapter dehors. Certes on ne pouvait pas commander la défaite chaque année pour les guérir, néanmoins, cela avait marché, non pour tous, mais pour un certain nombre d'entre eux. C'est une expérience qui a beaucoup joué : il ne suffit plus simplement, de perpétuer l'institution, et de la rendre moins coûteuse, mais de la faire servir à la guérison des malades.

Je dirai d'autant plus, bien que ce soit sinistre à rappeler, que les morts de famine avaient amélioré le *ratio* malade-infirmier. Cette situation n'a pas duré longtemps, mais il y a eu quelques années où le rapport entre le nombre d'infirmiers et d'infirmières d'une part et le nombre de malades placés était favorable, ce qui rendait bien des innovations possibles. Quels en étaient les ressorts fondamentaux ? C'était d'essayer d'organiser, à l'intérieur de l'institution psychiatrique, un ordre rationnel du monde, en faisant retour à certains égards à Pinel, mais où les malades étaient partie prenante. La grosse différence, entre les représentations théoriques et les pratiques de Pinel ou d'Esquirol et celles de Saint-Alban de Fleury les Aubrais etc. c'est que dans les deux cas on essaye de refaire un monde raisonnable, un monde d'état de droit, mais dans la thérapie institutionnelle il est entendu que les malades y sont tout à fait partie prenante et que la parole est possible. Dieu sait qu'on a ensuite abusé de la prise de parole et pensé qu'il suffisait de parler pour guérir. Mais nous trouvons là quelque chose de très différent du traitement moral. Il ne s'agit plus d'un monde raisonnable qui est fabriqué artificiellement par les soignants, mais d'un monde raisonnable dans la fabrication duquel les malades ont leur rôle. Bien entendu ce n'est pas si simple, mais on en retrouverait des exemples aujourd'hui. Par exemple le problème de la monnaie : des cigarettes ou des jetons tiennent lieu de monnaie et fonctionnent à l'intérieur du groupe ; il y a les clubs... enfin toute une série de

choses comme ça, qui sont très intéressantes et qui ont un versant collectif. L'aspect individuel y joue très peu et l'aspect social beaucoup.

On ne peut pas complètement l'oublier, c'est aussi un moment où il y a de vraies thérapeutiques biologiques. Il existe la cure d'insuline, la sismo-thérapie et quelques autres, les cures de sommeil, qui constituent une activité thérapeutique réelle. C'est ce qui explique l'attachement à l'insuline et à la sismo-thérapie de quelqu'un pour qui j'ai une grande admiration, Jean Oury. Il a paru, dans les années autour de 68, un peu étrange, que ce personnage, très engagé d'autre part, restât le défenseur de ce type de thérapie biologique ; je pense que c'est très lié à une époque où l'on a pu se dire : mais au fait, nous avons des moyens considérables qui manquaient auparavant, ils sont très intéressants et ils ont un côté individuel. Je ne parle pas des chocs mais de l'insuline : j'en ai encore fait au début lointain de mon internat et si le coma pouvait être biologiquement dangereux, il s'y établissait une relation personnelle entre un petit nombre d'infirmiers et d'infirmières et le médecin, en espèce l'interne, qui jouait un rôle très important. On peut discuter ensuite : est-ce que quand c'était efficace, c'était parce qu'on avait bien travaillé ensemble ? C'est indéterminé, mais un tel aspect a eu alors une grande valeur.

Peu après apparut le courant de psychothérapie institutionnelle. Il procède pour une part du précédent, dans la mesure où le précédent comportait des prises de parole et des circuits de parole (pour utiliser ce vocabulaire). A un moment on s'est intéressé spécifiquement à cet aspect. Je pense par exemple, à l'évolution de Tosquelles, à J. Oury à un certain nombre d'autres. L'intervention de la psychanalyse a joué un rôle très important, non pas tellement en tant qu'induisant des thérapies individuelles, encore qu'il y en a eu beaucoup, mais en tant que fournissant une grille de décryptage de cette circulation de parole. Je crois qu'il y a eu là quelque chose de tout à fait considérable, mais, sans toujours voir de près le problème de savoir ce qui se passe quand on transporte des concepts opératoires, propres à une relation individuelle, à des micro-sociétés. Si je viens de dire « décryptage », c'était pour ne pas dire « interprétation » car je ne suis pas sûr du tout que ce qui fonctionne de manière paradigmatique dans la *Traumdeutung* est la même chose qu'interpréter ce qui s'est dit en groupe. Je serais fortement enclin à penser que s'y trouvent de grandes différences. D'où certains dérapages, mais qui n'ôtent rien à une évolution de la thérapie institutionnelle, qui l'a probablement rendue ubiquitaire et préalable à toute activité de soins en psychiatrie.

Bibliographie

Chaigneau H., Chanoit P., & Garrabe, J. *Les thérapies institutionnelles*, Paris, Masson, 1971.

Esquirol E., *Maladies mentales*, Paris, J.B. Baillière, 1838, 2 vol.

Georget E., *De la folie. Considérations sur cette maladie*, Paris, Crevot, 1820.

Lanteri-Laura, Contre l'institution psychiatrique, in J. de Verbizier éd., *Psychiatrie et société...* Toulouse, Erès, 1981, pp. 45-56.

Leuret F., *Du traitement moral de la folie*, Paris, J.B. Baillière, 1840.

Pinel Ph., *Traité médicophilosophique sur l'aliénation mentale*, Paris,

Richard, Caille & Ravier, 1^{re} éd. an IX, J.A Brosson, 2^e éd. 1809.

Pinel S., *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, Mauprivez, 1836.

Swain G., *Le sujet de la folie*, Toulouse, Privat, 1977.

Verbizier J., de, éd. *Psychiatrie et société*. Textes réunis en hommage à Paul Sivadon, Toulouse, Erès, 1981.

Sur la toute toute première bascule doctrinale de Jacques Lacan qui est aussi celle où il rompt avec le discours psychiatrique le plus en pointe

Jean ALLOUCH

« De même le canon grec de la beauté laisse intacte la signification d'une idole polynésienne. »

J. Lacan, *De la psychose paranoïaque...* p. 288.

Les écrits publiés par Jacques Lacan présentent des difficultés de lecture fort différentes d'un texte à l'autre. Ainsi, par exemple, sa thèse¹ ne nous met-elle pas en présence des mêmes problèmes de lecture que ceux que nous rencontrons avec le texte sur *Les complexes familiaux*². Ce dernier, à mon avis le plus ambitieux — et de loin — dans l'ensemble de la production écrite de Lacan, est d'une écriture aussi resserrée, aussi fine, aussi délicate que l'exige son objet : la dialectique par où se constitue une personnalité achevée, qui est aussi celle qui ordonne rien moins que l'ensemble des données de la pathologie mentale. A l'opposé, la thèse ne faisait qu'exposer un cas, tout au plus un cas type. La lecture de cette fabrique d'un cas offre nombre de difficultés spécifiques sur lesquelles je n'ai pas l'intention de m'arrêter ici.

Remarquons pourtant que ce seul cas, parce qu'il est étudié d'une façon aussi développée et même aussi complète que possible, n'est pas sans porter atteinte à ce qui pouvait prétendre, dans le champ de la psychiatrie, au statut d'un savoir désormais établi. De là cette

1. Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Le François, 1932 ; rééd. Paris, Le Seuil, 1975 (pour les citations de cette thèse nous nous référerons désormais à cette réédition).

2. Jacques Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, in tome VIII de *L'encyclopédie française*, Paris, 1938 ; rééd. Paris, Navarin, 1984.

première partie de la thèse où ce savoir se trouve problématisé d'une façon qui n'est certes pas quelconque. En effet, seul un repérage précis de l'enjeu de la thèse, lequel repérage n'est saisissable qu'à partir d'une relecture du cas, permet de saisir la portée de chaque discussion locale où Lacan évalue, situe, interprète ce qu'aura été la portée de telle et telle position psychiatrique antérieure à son travail.

La métaphore qui m'est spontanément venue à l'esprit pour marquer l'ordre spécifique des difficultés de la lecture de cette première partie est celle du slalom en ski, ce qui apparaîtra moins étrange si on se souvient qu'Edouard Pichon écrivait que « Lire Lacan, pour un français c'est comme on dit familièrement, du sport »³. Il s'agirait non pas du slalom géant mais du spécial, ce slalom où les piquets sont si rapprochés que le parcours offre ceci de caractéristique qu'on ne peut sortir d'une porte qu'en entrant déjà dans la porte suivante et que, donc, la négociation de chaque porte doit tenir compte, sous peine de chute ou d'échec, de la façon dont se présente la suivante. Ici, les piquets seraient les textes où les grands maîtres de la psychiatrie témoignent de leur position à l'endroit de la folie ; on ne peut rien saisir du caractère acrobatique du parcours de Lacan si on ignore ces textes canoniques, si par exemple on n'a, du savoir psychiatrique, qu'une connaissance prise dans les manuels ou les cours de l'université. C'est seulement en se référant aux textes eux-mêmes qu'on peut saisir comment Lacan négocie la porte Kraepelin en fonction de la porte Jaspers, comment l'arrière de ses skis arrache au passage les piquets de la porte Génil-Perrin.

Tout est souvent affaire de nuance, qu'une simple remarque suffit à indiquer sans que jamais la récusation de telle position ou l'appui pris sur telle autre ne soient signifiés d'une manière pesante, insistante ou même très développée. Seule une lecture attentive à ces nuances permet de saisir, par exemple, avec quelle violence Lacan récuse la théorie de l'automatisme mental de Clérambault.

Il y a, dans l'écriture de cette première partie, un côté *comprende qui pourra* ; la thèse ne s'adresse pas à un public non averti, l'exercice vaut pour des collègues qui seraient au moins aussi bien informés que l'auteur, en particulier de l'état des questions dans l'école psychiatrique allemande. H Ey, qui publie au même moment *Hallucinations et délire*⁴ serait une bonne figure de ce lecteur critique auquel s'adresse Lacan.

S'il ne s'y réduit certes pas, l'exercice aura réclamé, ainsi d'ailleurs que ce fut remarqué, un énorme travail de lecture de la part de

3. Edouard Pichon. « La famille devant M. Lacan », *Revue Française de Psychanalyse*, Paris, 1939.

4. Henri Ey, *Hallucinations et délire*, Paris. Librairie Felix Alcan, 1934.

Lacan. On a même dit que sa bibliographie (environ 180 auteurs cités) relevait de l'esbroufe, preuve à nos yeux incontestable qu'on ne l'avait pas lu. Mais pourquoi ce formidable travail ? Il n'aurait guère de raison d'être s'il ne devait s'agir que d'introduire une entité clinique nouvelle. Pourquoi aussi ce faufilage si particulier du savoir psychiatrique ? Un tel exercice serait bien inutile, s'il ne devait être question que d'apporter une modeste contribution à une discipline sûre de sa théorie. Un Legrand du Saulle n'a pas besoin d'un tel parcours pour introduire *Le délire des persécutions*⁵ : quelques phrases lui suffisent, au tout début de son ouvrage, pour en être quitte avec l'histoire de la psychiatrie.

En 1938, soit six années plus tard, avec son texte sur *Les complexes familiaux*, Lacan tentera rien de moins qu'une mise en ordre de l'ensemble des faits recueillis à l'enseigne de la pathologie du mental ; il nous faut bien conclure, à partir de là, qu'à cette nouvelle présentation d'ensemble il avait été poussé par sa thèse, que celle-ci aura donc eu pour conséquence de le provoquer à mettre en œuvre cette démesurée ambition.

Quel aura donc été l'enjeu de la thèse pour susciter, de son auteur, la conséquence majeure qu'on vient de signaler ? En quoi aura-t-elle fait, au moins pour lui, peut-être pour quelques autres, événement ?

Commençons par récuser d'emblée une présentation de l'événement en question qui, à la mode d'E. Jones⁶ disant que, chez Charcot, Freud aurait abandonné la neurologie pour la psychologie, suggérerait qu'avec sa thèse Lacan aurait quitté la psychiatrie pour s'engager dans la psychanalyse. Non moins que Jones, on aurait de bons arguments à faire valoir. Ce serait pourtant dé-connaître qu'on ne peut se fonder sur la distinction des disciplines psychiatrique et psychanalytique sans impliquer que cette distinction serait effective aussi en ce qui concerne la clinique. Or, aujourd'hui encore, tel n'est pas le cas. Le problème, d'ailleurs, n'est pas essentiellement de l'ordre des délimitations de zones du savoir — ce à quoi on voudrait le réduire ; il est celui de la folie qui n'a que faire de telles délimitations.

5. Legrand du Saulle, *Le délire des persécutions*, Paris, Plon, 1871. L'historique se limite aux pages I et II de l'avant propos.

6. Ernest Jones, *The life and work of Sigmund Freud*, New York, Basic Books, 1953 ; trad. fr. *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, Paris, P.U.F., 1958. On trouvera au chapitre 2 de *Lettre pour lettre* (Jean Allouch, Toulouse, érès, 1984) une discussion de ce que fut la rencontre de Freud avec Charcot interprétée non en fonction des découpages universitaires mais de la théorie lacanienne des quatre discours.

Ainsi donc, le schéma qu'on pourrait établir de la thèse (et que son plan ne contredirait pas) :

psychiatrie / le cas Aimée / psychanalyse,

ce schéma, aussi exact soit-il, ne convient pas pour nous aider à en formuler l'enjeu. Ne convient pas davantage la formule qui, parallèlement à ceci, a été suggérée, formule pas moins à l'emporte-pièce et selon laquelle Lacan, dans la défaillance de Loewenstein, aurait été psychanalysé par son Aimée. Ce que Marguerite Anzieu — car il s'agit d'elle comme nous l'a fait savoir son fils Didier⁷ — provoqua chez Lacan, cela nous ne pouvons précisément le situer qu'à partir de la position qu'entend occuper Lacan dans la problématisation psychiatrique de la folie, position que sa rencontre avec Marguerite Anzieu aura pour effet de contester, de subvertir et même, ainsi que mon titre l'annonce, de faire basculer.

Kraepelin, Jaspers, Westerterp, Lacan

La thèse de Lacan, en effet, n'est pas écrite à partir de rien ; elle se donne une assise, elle part d'un savoir articulé, constitué — même s'il reste discuté, et qui lui sert de marchepied. Il suffit d'ouvrir la table des matières pour que saute aux yeux de quel savoir il s'agit, pour apprendre quels concepts sont pris en compte par Lacan, chez qui et de quelle façon⁸.

Dans la première partie, « position théorique et dogmatique du problème », après avoir mis en valeur la notion de personnalité, Lacan prend appui sur le couple conceptuel d'origine jaspersienne (bien connu des psychiatres qui ont aujourd'hui 50 ans), couple dont je cite ici les termes dans l'ordre où ils apparaissent dans la thèse : d'abord la psychose paranoïaque est discutée en tant que *développement* de la personnalité (chapitre 3 de cette première partie), elle est ensuite à nouveau évaluée mais cette fois en tant que *processus* organique (chap. 4). Dans la seconde partie, où Lacan nous présente le cas Aimée, nous retrouvons ces deux mêmes termes mais pris dans un ordre inverse : après l'examen clinique du cas (chap. 1), Lacan se demande si le cas peut représenter un *processus organo-psychique* (chap. 2) ; notons que le terme de « processus » est maintenant affligé d'un point d'interrogation. Puis, après un chapitre (chap. 3) consacré surtout à compléter l'observation clinique et lui

7. Elisabeth Roudinesco, *La bataille de cent ans*, Paris, Seuil, 1986, p. 135. Cf. également Didier Anzieu, *Une peau pour les pensées*, Paris, Clancier-Guénaud, 1986.

8. J. Lacan, *De la psychose... op. cit.*, p. 409 à 411.

aussi intitulé sous un mode interrogatif, nous retrouvons (chap. 5) le terme de *développement* lorsque Lacan en vient à soutenir positivement à la fois son interprétation du cas et sa doctrine psychiatrique. Schématisons ce qui vient d'être dit :

Développement / Processus

PARTIE THÉORIQUE

Processus / développement

PARTIE CLINIQUE

On voit combien ce schéma diffère du schéma « disciplinaire » ci-dessus transcrit. Celui-ci n'est pas cependant tout à fait satisfaisant et nous ne le faisons valoir ici que pour sa valeur indicatrice d'un problème qu'il va nous falloir maintenant affiner.

Nous disions que Lacan, dans la première partie de sa thèse, négociait la porte Kraepelin tout en ayant en tête qu'il lui fallait tout de suite après franchir la porte Jaspers. Il va s'agir maintenant de formuler cette double négociation autrement que d'une manière métaphorique.

Remarquons tout d'abord que, de l'une à l'autre des deux parties, le terme de processus est différemment qualifié : le processus est dit « organique » dans la première partie, « organo-psychique » dans la seconde. Qu'est-ce à dire ?

Lacan commence par revendiquer la tradition Kraepelinienne, par y inscrire explicitement son travail. Après avoir mentionné l'appel lancé par Kraepelin à des recherches suffisantes sur des cas de délire qui ne relèveraient pas du processus, Lacan écrit⁹ :

« Cette recherche difficile, plusieurs auteurs l'ont tentée depuis qu'ont été écrites ces lignes. Puisse notre modeste contribution y trouver l'excuse de son insuffisance. »

Chez Kraepelin, tel est le point sur lequel Lacan insiste d'une façon très appuyée, l'opposition processus/développement est en résonance avec l'opposition organogenèse/psychogenèse. La lecture lacanienne de Kraepelin est orientée, consacrée tout entière à dégager, dans Kraepelin, la place marquée où pourra venir s'inscrire la thèse. A cette fin, Lacan va chercher la dernière édition du *Lehrbuch der Psychiatrie*, celle de 1915, pour démontrer, à l'encontre même de certains éléments qui sont également présents dans le grand œuvre du Maître (ainsi la notion d'endogénie, qui lui permet de classer comme psychogène le délire de querulence et comme non psychogène la paranoïa proprement dite — cf. p. 28 et 62 de la thèse), que le mouvement de la pensée kraepelinienne tend vers la reconnaissance du caractère psychogénique de la paranoïa.

Certes, Lacan ne peut parler du « sens décidément psychogénique » de la conception de Kraepelin⁹ que parce que la chose n'est pas si décidée ; et l'historien de la psychiatrie pourrait discuter le point de savoir si, lorsque Kraepelin rejette la théorie qui fait du caractère brusque de l'apparition de l'affection le signe de l'existence d'un processus, ceci remet en question, à ses propres yeux, cette indication méthodologique qu'il écrivait en 1896 à propos de la démence précoce à savoir : « *Le diagnostic signifie aujourd'hui pour nous la reconnaissance du processus morbide, une espèce définie à la base du tableau clinique donné* »¹⁰.

Cet historien pourrait aussi nous faire remarquer que l'opposition processus/développement n'est pas kraepelinienne et qu'il y a donc quelque forçage, de la part de Lacan, à la faire jouer comme opérateur de sa lecture de Kraepelin. A cette objection, la thèse répond par avance dans une petite note, petite mais décisive puisque Lacan y mentionne le fait que Kraepelin aurait fait hommage à Jaspers de cette distinction et aurait donc ainsi, aux yeux de Lacan et pour sa plus grande joie, entériné sa validité (cf. Thèse p. 63, note 15).

Ainsi donc Lacan trouve-t-il dans Kraepelin une première formulation de l'alternative qui vaudra comme soubassement de sa thèse :

« *S'agit-il dans le délire du développement de germes morbides en des processus pathologiques autonomes, faisant une irruption destructive ou perturbatrice dans la vie psychique ?* » [citation de Kraepelin] *Ou bien le délire représente-t-il* [nouvelle citation, mais le montage est de Lacan] *« les transformations naturelles par lesquelles une malformation psychique succombe sous l'influence des stimulants vitaux. »* [puis ce commentaire de Lacan :] *Kraepelin adopte la seconde pathogénie*¹¹.

On le voit, c'est avec Jaspers que Lacan lit Kraepelin ; on ne sera donc pas surpris de trouver une seconde formulation de l'alternative qui donne ses assises à la thèse, et, cette fois, en termes proprement jaspersiens.

L'introduction par Jaspers de l'opposition processus/développement va venir dissocier deux problématiques qui, jusqu'à lui, restaient solidarisées : celle de l'organogenèse ou de la psychogenèse et celle indiquée par l'opposition processus/développement. Jusqu'à Jaspers, là où il y avait processus, il devait nécessairement y avoir aussi

10. Cité par S. Follin et C. Masi dans leur article « Notes sur l'évolution de l'épistémologie psychiatrique », in *L'évolution psychiatrique*, Toulouse, Privat, oct. — déc. 1986, p. 877 à 887.

11. J. Lacan. *Op. cit.*, p. 63.

organogénèse, qu'elle soit réelle ou supposée (ainsi chez Clérambault). Comment s'opère cette dissociation ?

Le développement se caractérise comme compréhensible ; le processus, lui, ne l'est pas, il l'est d'autant moins qu'il est, par définition, ce qui rompt avec le développement. Mais il n'est pas pour autant nécessairement d'origine organique ; il y a, possiblement, de l'incompréhensible psychique, de l'incompréhensible sans désagrégation mentale, sans processus organique ; il y a donc ce que Lacan appelle « le concept majeur »¹², quelque chose qui mérite en effet (admet Lacan) d'être appelé un *processus psychique*. Positionné en fonction des relations de compréhension qui font la personnalité, le processus psychique apparaît un élément nouveau et hétérogène sur lequel peut venir se bâtir comme une nouvelle et autre personnalité où se réintroduit du compréhensible. Mais, quelle que soit l'importance de cette néo-compréhension, il restera, s'il y a processus psychique, un incompréhensible irréductible, de même que seront différentes les évolutions des cas de processus et de développement, ceux-ci s'avérant curables alors que les premiers ne le seraient pas.

Lacan va jusqu'à exhumer le tout premier texte où Jaspers introduit ces concepts ; il donne des citations de la *Psychopathologie générale*¹³ qui sont les plus longues citations de sa thèse, et c'est sur la présentation de ce frayage jaspersien qu'il choisit de boucler cette première partie, doctrinale, de sa thèse.

L'alternative qu'il va s'agir de trancher par l'étude monographique se laisse maintenant formuler en d'autres termes que précédemment : la psychose paranoïaque relève-t-elle du processus au sens que Jaspers a donné à ce terme ou bien représente-t-elle cette forme du développement d'une personnalité que désigne le terme de réaction ? Telle est l'ultime formulation de la problématique de la thèse ; on voit qu'elle est de part en part jaspersienne.

Toute l'affaire se jouera sur un point que Lacan reprend aussi de Jaspers en acceptant, sans chipoter sur ses règles, de jouer le jeu proposé par Jaspers. Celui-ci lui fournit en effet le critère précis qui lui permettra de faire l'épreuve décisive, celle qui tranchera la question de savoir si la psychose paranoïaque d' Aimée relève d'un processus ou bien a la valeur d'une réaction de la personnalité :

Pour qu'un phénomène psychopathique soit considéré comme une réaction de la personnalité, il faut démontrer que son [ici citation de Jaspers] « contenu a un rapport compréhensible avec l'événement

12. J. Lacan, *Op. cit.*, p. 142.

13. Karl Jaspers, *Psychopathologie générale*, Paris, Alcan, 1927. La première édition allemande est de 1913. On notera avec intérêt que les traducteurs se nomment respectivement A. Kastler et J. Mendousse et, tenant la plume du correcteur, deux petits jeunes de l'E.N.S. : Sartre et Nizan.

originel, qu'il ne serait pas né sans cet événement, et que son évolution dépend de l'événement, de son rapport avec lui ¹⁴.

Ce critère permettra de décider si la psychose paranoïaque est une « psychose réactive » (dont le modèle est celui de la psychose carcérale) ou une psychose processuelle (du type de la paraphrénie), où certes, précise Jaspers, un événement peut agir comme cause occasionnelle mais, dans ce cas, la psychose reste clairement sans rapport compréhensible avec l'événement occasionnant.

Lacan clôt la première partie de sa thèse, nous le remarquons, avec Jaspers ; ceci reste vrai mais à une page et demie près, page où il fait état des travaux de Murd Westerterp ¹⁵. Westerterp, fort intelligemment, remarque que, bien souvent, le psychiatre croit comprendre mais ne fait que comprendre ce que sa propre subtilité introduit dans le matériel, ces contenus que, subrepticement, il injecte dans le cas, y compris en usant, à son insu, de ce que l'interrogatoire offre comme possibilité de suggestion du malade. Westerterp se fondait sur cette fine remarque pour dénier toute valeur au groupe des psychoses paranoïaques, il rangeait ces psychoses dans les paraphrénies, les considérant donc comme relevant, elles aussi, d'un processus. Sa thèse, de 1923, nous donne la formule précise de sa position : « *La paranoïa persecutoria de Kraepelin est un processus au sens de Jaspers* ¹⁶. »

Eh bien, c'est une intention du même ordre qui animait Lacan dans la fomentation de sa thèse. Il voulait, comme Westerterp, démontrer que la psychose paranoïaque relevait exactement du processus au sens défini par Jaspers. Lacan aurait été un Westerterp français si sa rencontre avec Marguerite Anzieu ne l'avait conduit à une conclusion qu'il nous dit lui-même avoir été « toute contraire » ¹⁷. Tel fut son revirement doctrinal : la psychose de Marguerite Anzieu, devait-il admettre à un certain moment des dix-huit mois de ses entretiens avec cette femme, satisfait pleinement au triple critère jaspersien qui autorise à épingleur un cas comme psychose réactionnelle.

1° Le contenu des phénomènes psychopathiques observés chez Marguerite apparaît compréhensible si on le met en rapport avec l'événement que fut l'intrusion de sa sœur aînée,

2° cet événement s'avère avoir bel et bien provoqué ces phénomènes,

14. J. Lacan, *op. cit.*, p. 142.

15. J. Lacan, *op. cit.*, p. 147-8.

16. Cité par François Sauvagnat, « Histoire des phénomènes élémentaires », in *Ornicar ?* N° 44, Paris, Navarin, p. 25.

17. Cf. ci-dessous, où cette citation est étudiée.

3° leur évolution s'est révélée dépendre non seulement de leur rapport à cet événement, ainsi que le voulait Jaspers, mais de l'évolution elle-même de la situation conflictuelle créée par cet événement.

Ainsi pouvons-nous maintenant lire la page 295 de la thèse où Lacan nous fait part de son revirement doctrinal, où il nous avoue enfin à la fois ce que fut son intention alors qu'il s'agissait d'écrire sa thèse et comment il devait être amené à conclure d'une façon toute contraire à cette intention.

S'il y a imprécision logique du délire (idée qui ne résistera pas longtemps à l'analyse mais qui lui paraît évidente en 1932), il n'en reste pas moins, commence-t-il par dire, que le délire n'est « pas sans valeur de réalité » ; en outre, il mène à des identifications qui, aussi secondaires soient-elles, sont « dans un rapport constant avec un complexe ou un conflit de nature éthico-sexuelle, et générateur du délire ». Puis, juste après avoir ainsi donné satisfaction au critère jaspersien, Lacan nous fait cette confidence qui ne peut manquer de nous évoquer la façon dont Freud répondait à ces accusateurs qui le traitaient d'obsédé sexuel :

« Notre position sur ce point [il s'agit donc de la liaison étroite des identifications délirantes avec le complexe ou le conflit générateur du délire] est d'autant moins suspecte que nous y avons été amenés sans en avoir l'idée préconçue. Les recherches attentives qui nous ont montré d'une part l'imprécision logique du délire, d'autre part sa portée toujours significative d'une certaine réalité, nous ont été suggérées en effet par l'idée toute contraire de démontrer que la psychose représenterait un "processus", étranger à la personnalité. Technique d'interrogatoire et hypothèses théoriques [nommons ici respectivement Westerterp et Jaspers] nous étaient apportées dans ce sens par un grand nombre des auteurs que nous avons cités au chapitre 4 de notre première partie.

L'étude des faits nous a mené, au moins pour une partie des psychoses paranoïaques, à des conclusions toutes contraires [deuxième occurrence de ce "toute contraire" dans cette même page] des leurs, à savoir que les conceptions délirantes ont toujours une certaine valeur de réalité, qui se comprend en relation avec le développement historique de la personnalité du sujet ».

Forclure le processus fait place à l'acte

En psychiatrie, en psychanalyse, mais aussi bien en d'autres champs (notamment en histoire), on trouve régulièrement et jusque dans les meilleurs travaux, ce fort curieux procédé qui consiste à faire d'un cas, d'une monographie qui se donne en une séquence événementielle, un processus.

Lacan, par-delà sa bascule doctrinale, grâce à elle, devient à même de repérer cette manœuvre. Ainsi remarque-t-il comment Kretschmer, dont il se sent et se dit pourtant très proche, en se fondant sur le caractère secondaire des identifications du délire, finit par « faire de ces cas des “processus” »¹⁸. Minkowski est d'ailleurs l'objet d'une critique analogue.

Il est difficile de méconnaître comment Clérambault est également ici visé, pour qui l'automatisme mental était bien évidemment un processus. Chez Clérambault, cet objet de la science psychiatrique se laisse cerner pour autant que le psychiatre ne sera pas berné par ce qu'il doit savoir isoler, distinguer du processus, à savoir la réaction de la personnalité à l'automatisme mental qui l'habite, ce qu'il appelle le Roman¹⁹. Le décrochage délire/psychose, caractéristique de la problématisation de la folie à deux chez le maître de l'Infirmerie spéciale, est solidaire de cette extra-territorialité des « Thèmes Idéiques »²⁰, de leur renvoi en une position à la limite du domaine de la psychiatrie. Notons qu'un tel préjugé dénie par avance toute portée à la thèse de Lacan. Remarquons aussi qu'on est, avec Clérambault, à l'opposé de la position de Freud qui confessait ne pouvoir faire cas autrement que selon le mode du roman : l'observation se construit, chez Clérambault, par l'exclusion du Roman ; c'est l'inévitable d'une présentation romancée qui donne leur portée aux cas de Freud.

La tendance est d'ailleurs quasi générale qui fait de la distinction, de la reconnaissance d'un processus le critère d'une saisie enfin « scientifique » d'un objet qui, du coup, le serait aussi.

H. Ey, peu après la thèse de Lacan, dans un texte éblouissant et d'un enthousiasme qui nous évoque un certain état des cœurs à Rome en 1953, rend hommage à Bleuler d'avoir refondé la psychiatrie, délivrant ainsi l'aliéné de ce qu'Ey n'hésite pas à qualifier comme étant « un véritable assassinat nosographique »²¹. De quoi s'agit-il dans cette opération qui aurait fait de Bleuler un nouveau Pinel ? Bleuler aurait dissocié le tableau clinique de la maladie, instauré ce qu'Ey appelle un « intervalle entre le processus et le tableau cli-

18. J. Lacan, *op. cit.*, p. 272.

19. La majuscule est de Clérambault, Cf. G de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, Paris, P.U.F., 1942, p. 79. Cf. aussi p. 57 et 64 où l'auteur écrit, à propos de la folie à deux : « Dans chaque cas, les individualités s'influencent par leurs qualités psychologiques, autant que par leurs traits délirants et [je souligne] *l'ensemble, pour cette raison, appartient à la peinture des mœurs* [souligné d'un italique par Clérambault] *presque autant qu'à la psychiatrie.* »

20. Clérambault, *op. cit.*, p. 78.

21. Henri Ey, « La conception d'Eugen Bleuler », inédit de 1940, qu'H Ey adjoint à sa traduction polycopiée de *Dementia praecox oder Gruppe des Schizophrenien*, rééditée sous cette même forme par le Cercle d'études psychiatriques en 1964.

nique »²², ceci grâce à sa distinction de deux sortes de symptômes : les primaires, liés au processus (ainsi le relâchement des liaisons associatives dans la schizophrénie), et les secondaires qui sont le résultat « de la réaction de l'esprit du malade aux événements externes ou internes »²³. Ainsi serait atteinte rien moins que « la substance des états psychopathiques dans son centre et sa plus secrète nature »²⁴. On le voit, ici encore se trouve mise en jeu l'opposition processus/réaction mais d'une façon en effet « toute contraire » à celle que nous trouvons dans la thèse de Lacan : pour Ey, l'isolement du processus donne son objet à la psychiatrie ; pour Lacan, c'est le concept de réaction qui peut jouer ce rôle, si tant est qu'on soit disposé à s'interdire de vouloir « faire un processus ».

Il ne s'agit pas pour nous, ici encore, de discuter, d'un point de vue d'historien de la psychiatrie, la thèse récemment soutenue selon laquelle, à cette époque, le concept de « processus » était en train de s'installer comme paradigme du discours psychiatrique²⁵. Les indices que nous venons de rappeler nous semblent cependant suffisants pour nous autoriser à affirmer que Lacan, avec sa thèse, engage un combat décisif : dès lors qu'il fit l'expérience de son chemin de Damas il devait lui apparaître qu'il ne s'agissait de rien de moins, avec ce terme de « processus » que d'enlever toute valeur humaine aux manifestations de la psychose.

Lacan a des mots très durs à l'endroit de cet « aveuglement séculaire » fait de « préjugés philosophiques » (précisons, après les travaux de J. Pigeaud : le condillacisme) qui « restent non moins florissants chez la plupart des psychiatres contemporains » qui ne savent toujours pas donner toute sa valeur à la *réaction psychologique*²⁶. Il parle de « l'accord de tant de doctrines diverses pour méconnaître cette vérité »²⁶. Le concept de « processus », il ne le dit certes pas ainsi mais nous pouvons le déduire y compris de ce que nous savons de la suite de son frayage, serait en quelque sorte le fin mot (comme on parle, en courtoisie, du *fin'amor*) de cet aveuglement.

Il est clair que la coupure qu'instaure cette bascule doctrinale de Lacan ne recouvre pas celle qui serait censée séparer psychanalyse et psychiatrie. Le « processus » n'est pas moins florissant en psychanalyse, et aujourd'hui pas moins qu'hier. Donnons-en quelques indices, pris dans les dernières choses qui nous soient venues dans les mains :

22. Ey, *op. cit.*, p. 141.

23. *Ibid.*, p. 138.

24. *Ibid.*, p. 140.

25. S. Follin et C. Masi, *op. cit.*.

26. J. Lacan, *De la psychose paranoïaque...*, *op. cit.*, p. 266.

* Dans l'avertissement, écrit en 1987 pour la deuxième édition de son *Enfant imaginaire*, C. Stein nous déclare que son projet, conçu dès 1963, fut et reste de « mettre en évidence les processus à l'œuvre dans la situation psychanalytique ».

* André Green, quant à lui, nous informe qu'une des « questions pour demain » de la psychanalyse serait de concevoir « l'histoire du sujet en psychanalyse en tant que processus bouleversant causalités et temporalités psychiques »²⁷.

* Nous retrouvons encore ce recours au processus là où on l'attendrait le moins, chez un Roy Shafer, dont on sait qu'il s'est fait connaître pour avoir introduit un « langage d'action » dans la psychanalyse, explicitement opposé aux conceptions rigides et mécanistes du XIX^e siècle. Il n'en est que plus surprenant de le voir nous présenter l'interprétation et la reconstruction du passé dans l'analyse comme « deux des activités les plus fondamentales du processus analytique »²⁸.

Le terme de « processus » vient du latin *processus* qui voulait dire « progrès » ; c'est « ce qui va de l'avant », d'où son sens anatomique de « prolongement », « saillie », « diverticule ». Littré le définit comme un ensemble de phénomènes conçu comme actif et organisé dans le temps (le singulier marque que ces qualificatifs se rapportent à l'ensemble pris comme tel et non pas aux phénomènes). Guilbaud, dans son livre sur la cybernétique en donne la définition suivante : *... une théorie générale des "processus", mot qui désigne soit une suite de phénomènes, douée d'une certaine cohérence ou unité* (ici aussi, les qualificatifs sont rapportés à la suite comme telle), *soit la source ou la loi de genèse de cette suite*. Et, bien évidemment, le Robert ne manque pas de citer le « processus d'identification », ou encore les « processus inconscients ». Freud, il est vrai, n'a pas définitivement fermé cette porte du processus, ce qui peut nous étonner de la part de celui qui avait pourtant reconnu qu'il n'y avait pas, chez l'homme, la moindre tendance au progrès.

La thèse de Lacan, avec la bascule doctrinale qui s'y réalise, opère pour nous cette fermeture. Nous la disons définitive, raison pour laquelle nous identifions cette bascule comme étant l'opération qui forclot tout appui sur la notion de processus. Il n'y a pas de « processus psychanalytique » ; l'usage de ce terme, en psychanalyse, n'a que la portée que nous lui voyons prendre ailleurs, par exemple lorsque nous lisons, dans un périodique, que « le processus de paix

27. A Green, annonce de journées organisées en janvier 1989 jpar la S.P.P.

28. Roy Schafer, *The analytic attitude*, Basic Books, 1983; traduction française : *L'attitude analytique*, Paris, P.U.F., 1988. La citation est extraite du texte de présentation en couverture, indice que le processus, encore en 1988, se vend bien.

est engagé au Moyen-Orient », à savoir celle d'un vœu, généralement pieux. Chez Lacan, la confirmation du caractère définitif du rejet du processus viendra d'ailleurs bien des années plus tard, exactement lorsqu'il problématisera le psychanalyser comme acte.

Mais, en 1932 déjà, nous notons que le terme décisif, qui vient à la place de celui de « processus », est celui de « réaction », lui aussi repris de Jaspers. C'est un tout autre éclairage qu'il jette sur l'expérience, ceci non seulement en ce qui concerne la question de la responsabilité du fou à l'endroit de ses actes (le penser victime d'un processus l'en déleste) mais aussi, et d'une façon plus inattendue, en ce qui concerne la définition elle-même du symptôme avec ce qu'il comporte de valeur transférentielle.

Grâce à la pensée de la folie comme processus, on fait au fou ce que le nommerai ici le coup de l'endogénie. En venant à la place du processus, la notion de réaction, le réacte comme il vaut mieux le désigner pour donner toute sa portée subjective à la chose, détruit l'hypothèque endogénique, puisque rien ne pousse à supposer que la psychose prise comme réactive le serait à l'endroit d'un quelque chose qui serait strictement interne au sujet. C'est ce dont Lacan prend acte en définissant, dans sa thèse, la personnalité comme « tension sociale ». Ceci revient à rien de moins qu'à laisser sa place au transfert, nommément au transfert psychotique, comme il se voit au fait que la conception de la psychose comme « processus endogène » a pour conséquence de ne laisser aucune place au transfert. Il est logique qu'après s'être ligotée elle-même les pieds avec la corde d'un supposé « processus endogène », la psychiatrie ne puisse en aucune façon mettre le doigt sur le transfert psychotique, tandis que l'analyse, qui pourtant en avait si j'ose dire les moyens, faisait beaucoup pour n'en rien savoir.

Que le transfert joue comme valeur dans le symptôme, voilà qui donne à ce dernier un statut bien particulier. Concluons sur ce point, et avec un seul exemple.

Kraepelin nous rapporte qu'un de ses malades, voyant pour la X^e fois un médecin pénétrer dans la chambrée déclarait : « Ce Monsieur est-il déjà venu ici ? »²⁹. Le maître de Zurich fait un symptôme de cette remarque, il y voit une « appréhension totalement

29. Emil Kraepelin, *La psychose irréversible* (titre de l'éditeur français), Paris, Navarin, 1987, p. 63. C'est l'ensemble de la symptomatologie construite par Kraepelin qui, à travers l'exemple que nous venons de discuter, fait l'objet de notre critique. Kraepelin, lorsqu'il se présente muni d'une paire de ciseaux devant un catatonique et menace de lui couper la langue puis constate que le malade sort « bien tranquillement » cette langue de sa bouche, ne peut ranger un tel fait sous la rubrique d'une prétendue « indifférence » du catatonique qu'en méconnaissant la portée démonstrative de la réponse qui lui est faite, à savoir son effet à proprement parler désarmant (*op. cit.*, p. 50).

trouble et confuse des personnes réelles »²⁹. Pourtant, il suffit de se rappeler de quelle façon zombie le médecin traverse certaines fois la salle commune pour ne trouver pas si confuse ça la remarque du malade en question.

L'historiole apparaîtra sous un nouveau jour si on la confronte à un bon mot de la pratique analytique de Lacan. Un analysant, nous rapporte-t-on, venait plusieurs fois par jour pour ses séances chez Lacan. Un certain jour, après l'avoir déjà reçu X fois, Lacan, en l'apercevant dans le salon d'attente lui dit, à la fois souriant et étonné : *Tiens ! Bonjour !* C'était poser à son analysant la question avec laquelle le malade de Kraepelin interpellait son médecin. S'il la fallait, c'est qu'il n'était pas sûr que ce Monsieur soit déjà venu ! Ce qui est reçu comme symptôme dans un cas se présente, dans l'autre cas, comme ayant la portée d'une interprétation du transfert.

Addenda

Faute de supposer qu'une main malicieuse se soit complue à mettre en place les conditions requises pour on ne sait quel débat, ce sera au hasard d'une organisation de colloque que nous imputerons le fait que l'exposé qui a donné lieu au présent article fut proféré d'une tribune où venait d'intervenir, et où restait activement présent Georges Lanteri-Laura. Ce ne fut pourtant que deux jours plus tard que me saisit la portée de cette présence, lorsque « j'appris » (pour l'avoir lu, je le savais déjà) que Georges Lanteri-Laura avait publié, en 1984, un travail intitulé : « Processus et psychogenèse dans l'œuvre de J. Lacan »³⁰.

En dépit de son titre et d'un *abstract* quelque peu fallacieux, cette étude porte bien davantage sur la question de l'adoption puis du « rejet »³¹ de la psychogenèse par Lacan que sur « le rôle du concept opératoire de processus dans la pensée de J. Lacan » (*dixit l'abstract*). Après ce qu'on vient de lire, on pourra ponctuer cette remarque d'un : « et pour cause ! ».

Mais le point le plus saisissant de la mise ensemble de ces deux travaux, celui de G. Lanteri-Laura et le nôtre, consiste en ceci que le premier chronologiquement vient compléter le second en en tirant la conséquence. Le rejet de la psychogenèse (plus de vingt ans postérieur à la thèse de Lacan) apparaît en effet si logiquement conséquent avec l'abandon de toute référence au processus qu'on en vient à se demander, à lire G. Lanteri-Laura, s'il n'y a pas là,

30. Georges Lanteri-Laura, « Processus et psychogenèse dans l'œuvre de J. Lacan », *L'évolution psychiatrique*, T. 49, fasc., 4, Toulouse, Privat, 1984, p. 975 à 990.

31. Lanteri-Laura. *op. cit.*, p. 984.

entre processus et psychogenèse, une solidarité essentielle. Cette solidarité expliquerait pourquoi on persiste tant à croire au processus : y renoncer impliquerait *ipso facto* abandonner la psychogenèse, donc le dualisme ancestral.

De là la radicalité de l'alternative que formule Georges Lanteri-Laura à la fin de son étude, alternative où il pose le rapport du frayage lacanien au discours médical en des termes que nous faisons nôtres : *lectio orbi*, le rejet de toute psychogenèse ne pourra que se prolonger en une « science des effets de l'ordre symbolique sur le réel et sur l'imaginaire »³², science hors médecine — *orbi*, ou bien, *lectio urbi*, la position que construit la démarche lacanienne se situerait dans le cadre d'une transformation moderne d'un discours médical désormais moins centré sur les causes que sur les facteurs de risque et les mécanismes.

Ce coup de rasoir de G. Lanteri-Laura passe à l'intérieur même du mouvement freudien. G. Lanteri-Laura nous propose, pour trancher entre ces deux lectures, la règle philologique de la *lectio difficilior*, celle qui veut que la version la plus authentique soit celle qui se présente comme étant la plus difficile à... comprendre. Acceptons cette règle de jeu. Quoi donc reste pour nous le plus difficile à comprendre : une problématique nouée des trois termes R.S.I., ou bien une pensée qui laisserait comme hors de son champ toute appréhension de la cause ? Ce ne sera pas forcer les choses que de dire, à partir des derniers séminaires de Lacan et de la dissolution de l'École freudienne, que, pour Lacan, la *lectio difficilior* était bel et bien la *lectio orbi*. N'a-t-on pas le signe de ce qu'elle était — et reste — la plus difficile à comprendre dans ce qui fut, dans ses dernières années, la désaffection du public du séminaire ?

32. *Ibid.* p. 988.



*In lecto decumbens, dum ad recreandum
animum Christi domini vitam et exem-
pla Sanctorum evoluit, diuinarum virtutum
imitatione exardescens, ad Deum conuertitur.*

Se disposer à choisir selon le désir

Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola

François COUREL

L'adieu aux armes. 1521

« Jusqu'à la vingt-sixième année de sa vie, ... il se délectait dans l'exercice des armes, avec un grand... désir de gagner de l'honneur ¹. » Ainsi commence l'autobiographie d'Ignace de Loyola, texte qu'il dicte à son secrétaire portugais, Luis Gonçalvez da Cámara, à Rome, en 1554, c'est-à-dire deux ans avant sa mort. Il est âgé de soixante-deux ans.

La phrase, coup d'archet initial, nous apporte d'emblée deux mots-clés : exercice (*ejercicio*) et désir (*deseo*). Mais les deux mots ont un contenu sémantique assez éloigné, en apparence, de nos questions. Exercice des armes : il ne s'agit pas de philosophie, mais de guerre, comme en latin, avec le mot *exercitus*, qui désigne l'armée. Et *deseo*, le désir, est bien loin aussi de notre contexte. Ce désir est qualifié de « grand », mais « vain », vide ; il porte sur l'honneur. Et les deux mots, désir et honneur ont ici une acception péjorative qui est une des composantes de ces notions dans la langue religieuse de l'époque. Les deux mots nous placent dans le climat de l'amour courtois, où se meut Ignace en cette année 1521.

Un autre point est à remarquer tout de suite : le récit commence à l'âge de vingt-six ans. Blessé par un boulet français au siège de Pampelune, Ignace est ramené au manoir familial de Loyola, où il entame une longue convalescence. Les heures s'écoulent lentement, partagées entre la rêverie et la lecture. Et, dans cette alternance, une nouvelle aventure s'engage, toute différente de l'exercice des armes. Pour distraire le blessé, qui aurait aimé des romans de

1. Ignace de Loyola, *Autobiographie*. Trad. A. Guillermou, Seuil, 1982, p. 43.

chevalerie², on n'a trouvé dans la maison que deux ouvrages, qui sont des livres de piété : la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux et la *Légende dorée*, ou vie des saints, de Jacques de Voragine. C'est-à-dire qu'il n'y a là, pour le moment, aucun contact direct avec les grands courants de la philosophie antique, stoïcienne ou épicurienne.

L'expérience consolation-désolation

Mais il y a tout de suite, par contre, une mise en mouvement. Il se produit un déséquilibre, un bouleversement. Des questions naissent autour d'une expérience qu'on peut appeler de plaisir/déplaisir. Passant du maniement des armes à une exploration du désir, de ses désirs, Ignace note en lui-même une succession de pensées et de sentiments, d'affects. Et surtout, au sein du conflit qui se développe en lui, il prend conscience d'une *différence* : certaines pensées le laissent triste, d'autres allègre. C'est à partir de là, de cette différence, de cette bifurcation intérieure, qu'il « commença à prendre lumière quand il fit les exercices »³.

Le mot *exercice*, au passage, s'est chargé d'un sens nouveau qui anticipe sur la suite. Un processus est amorcé, qui est d'abord un retour en arrière : « Ayant tiré de cette lecture pas mal de lumière, il se mit à penser plus en vérité à sa vie passée »⁴. Processus qui n'est pas sans analogie avec un travail d'anamnèse suivant le fil de l'association libre, sous forme de rêverie (« *una sucesión de pensamientos* »).

Mais nous sommes encore dans un travail d'approche. Ignace a découvert un principe : il y a succession et opposition en lui de joie et de tristesse (qu'il appelle consolation et désolation) ; il y a un désir de faire de grandes choses (choisir le meilleur). Mais il n'a pas encore trouvé le joint entre désir et choisir (exercer le désir ; choisir selon ce désir). Son mode de choix reste rudimentaire, comme il l'illustre savoureusement par l'anecdote de la mule et du Maure. Ignace est en route, sur le dos de sa mule, allant de Loyola au sanctuaire catalan de Montserrat. Un Maure le rattrape, monté lui aussi sur un mulet et bientôt entre les deux hommes, le chrétien et le musulman, s'engage une controverse théologique à propos de la Vierge Marie. C'est un point sensible pour Ignace, qui est en train de passer de l'amour courtois (« la dame de ses pensées ») à l'amour spirituel. Il juge que l'honneur de sa Dame est offensé. Mais avant

2. Il gardait souvenir d'Amadis de Gaule, qu'il avait lu à Arevalo, au temps où il servait à la cour d'Espagne.

3. *Autobiogr.*, p. 48.

4. *Ibid.*

qu'il ait pu en faire vengeance, le Maure a filé en hâte. Ignace reste là planté, perplexe. Que faire ? Les sentiments se bousculent : mécontentement, envie de poignarder l'offenseur. « Demeurant longtemps dans le combat pour ou contre ces désirs, il resta en fin de compte hésitant, sans savoir ce qu'il était obligé de faire. » Ne pouvant se déterminer, il s'en remet au choix de l'animal, « laissant aller sa mule avec les rênes lâches, jusqu'à l'endroit où les chemins se séparaient. Si elle n'allait pas vers le bourg [où s'est sauvé l'homme], il le laisserait tranquille »⁵.

Et la mule sauva le Maure. Sur le moment, Ignace y voit le signe qui lui évite d'avoir à choisir entre les désirs contradictoires qui se disputent son assentiment. Mais une question s'est posée, qui ne le lâche plus : comment, entre ces désirs, choisir celui qui est le bon, c'est-à-dire, pour lui, celui qui correspond à la volonté de Dieu ?

Pour résumer cette première étape dans l'aventure d'Ignace, on peut dire qu'il passe de l'exercice des armes à un autre type d'exercice, « spirituel ». Il y a déjà, en jeu, du désir. Mais on a vu qu'il le qualifiait lui-même au départ de désir vain. On pourrait dire : imaginaire. Le contexte est le climat de l'amour courtois, puis de la *devotio moderna* (cf. infra). On n'y rencontre pas les grands courants philosophiques qui parcourent alors l'Europe. Il y a pourtant déjà là une découverte. Le désir est éprouvé dans une différence, dans une alternance de plaisir et de déplaisir. La prise en compte de cette différence va devenir un principe de choix, mais qui fonctionne encore de façon très rudimentaire. Les choses se noueront peu à peu à la fois grâce à une expérience personnelle et grâce aux apports de diverses traditions.

Points de contact avec la tradition

Nous sommes en 1522. Tout en prenant conscience des mouvements qui se produisent en lui, Ignace se rend compte qu'il est complètement novice dans cet art de la vie spirituelle. Il lui faut à la fois poursuivre son expérience personnelle et trouver un ou des maîtres pour guider ses pas.

Parallèlement, il estime qu'il ne peut progresser sérieusement sans cultiver aussi son esprit et qu'il faut à tout prix entreprendre des études et un travail intellectuel.

C'est ainsi que, toujours monté sur sa mule, Ignace va circuler en Espagne (Montserrat, Manresa, Barcelone, Salamanque), en France (Paris), en Italie (Rome, Venise, Vicence), en Angleterre (où il va chercher de l'argent pour financer ses études), sans oublier Jérusalem.

5. *Autobiogr.*, p. 57.

Sur l'arçon de sa monture, il a placé deux séries d'instruments : le bâton de pèlerin avec une petite gourde ; et aussi un écritoire, des feuillets de papier, un petit canif. Accessoires-symboles de sa double recherche : il est le pèlerin en quête d'aventure spirituelle ; il est aussi (et c'est pour lui la même quête) l'étudiant tardif à la recherche de connaissances littéraires, philosophiques, théologiques.

De ses périples et séjours d'études, nous ne pouvons retracer le détail. Il suffira ici de dire qu'il en sort en 1535, maître-es-Arts de l'Université de Paris. Il a quarante-trois ans. Ce qui importe à notre propos, c'est de relever deux séries de points de contact : avec une tradition spirituelle (Loyola, Montserrat) et avec une tradition humaniste (Barcelone et Paris).

Nous avons noté ses deux premières lectures à Loyola. On lui a prêté le *Flos Sanctorum*, appelé aussi *Legenda Sanctorum* ou *Legenda Aurea* (1264-1267), écrit par le dominicain Jacques de Voragine (1228-1298), professeur de théologie, puis évêque de Gênes. L'ouvrage est une suite de récits sans aucun sens critique, expression de la piété populaire. Seconde lecture : la *Vita Christi*. L'auteur en est un moine saxon, Ludolphe le Chartreux (1300-1378), dont le livre avait été traduit en castillan et publié à Alcalá en 1502-1503. Il avait été inspiré par son devancier Michel de Massa, rattaché lui-même au courant augustinien.

A l'abbaye de Montserrat, Ignace noue un contact qui sera important avec la tradition spirituelle bénédictine. Le lien est l'*Ejercitatorio* de Cisneros. Ancien élève de l'Université de Salamanque, grand lecteur de saint Augustin, le bénédictin espagnol Garcia Ximenes de Cisneros (1455-1510) devient prieur de Montserrat en 1493 (Ignace a deux ans). Son *Ejercitatorio de la vida espiritual* (1500) est un manuel de prière et de méditation qui reprend largement ses prédécesseurs : Bonaventure, Gerson, Thomas à Kempis.

Après l'amour courtois, ces premières lectures mettent ainsi Ignace en contact avec des courants de piété liés à la *devotio moderna*. Mais la décision tardive de faire des études va le mettre aussi en contact avec les courants philosophiques qui reprennent vigueur dans l'Europe de la Renaissance.

Les deux principales places d'étude et de contact avec la tradition humaniste et philosophique sont Barcelone (1525) et Paris-Sorbonne (1528-1535). A Barcelone, ayant besoin de reprendre les choses à la base, Ignace apprend le latin. Ses livres sont Virgile (l'Enéide) et les *Disticha moralia* de Caton⁶. A Paris, il suit les cours à la

6. Ce Caton n'est ni l'Ancien, ni Caton d'Utique, mais un auteur de siècle incertain (antérieur à Constantin le Grand). La 1^{re} édition de ses distiques remonterait à 1475 (en Italie). Un commentaire en a été publié par Erasme à Strasbourg en 1519.

Sorbonne, logeant au collège Montaigu, au collège Sainte-Barbe, à l'hôpital Saint-Jacques. Après les humanités (où il retrouve les *Disticha moralia*), il étudie la philosophie (Aristote, l'*Organon*), puis la théologie (Pierre Lombard et Thomas d'Aquin).

Ce n'est pas le lieu de détailler ce cursus, mais nous sommes sûrs d'un contact avec Erasme : Ignace a eu connaissance de l'*Enchiridion militis christiani*, c'est-à-dire manuel du soldat chrétien, où la vie spirituelle est décrite comme une « milice », notion proche d'*exercitus*, armée. Avec Erasme, on a un double point de rencontre. Rencontre des courants humanistes et philosophiques (en particulier de tradition néo-platonicienne et épicurienne). Rencontre des courants spirituels issus de la tradition monastique.

Avant de clore cet inventaire, il faut revenir rapidement au lien entre la sagesse antique et la doctrine chrétienne, telles qu'Ignace les rencontre dès Montserrat. Pour faire vite, disons qu'après la paix de Constantin (313) et la fin de la persécution religieuse, de nombreux chrétiens se retirent au désert : la vie monastique devient pour eux un substitut du martyre et le lieu du combat spirituel par excellence.

Un homme, principalement, va être porteur de cette tradition, Cassien. Né vers 360, moine en Egypte, il est l'auteur d'« Institutions » et de « Conférences » qui seront les piliers de la doctrine et de la vie monastiques pour toute l'Antiquité chrétienne et le Moyen Age. Son importance pour nous, ici, vient de ce qu'il fonde sa pensée sur deux séries de sources. Sources philosophiques : par son éducation, il a une connaissance approfondie des classiques. Il reflète la morale populaire de son temps, nourrie de stoïcisme, aristotélisme, néo-platonisme. Sources religieuses : la Bible et les écrits patristiques. Et on sait que ces derniers sont parfois teintés de stoïcisme (par exemple Jean Chrysostome parlant de l'*apatheia*). C'est ainsi que Cassien va prôner des valeurs comme l'*askesis*, exercice, ou l'*hesuchia*, tranquillité, repos, qui sont à la fois des notions stoïciennes et des éléments de la « spiritualité du désert ». Cette doctrine va passer aux Victorins (les moines de Lérins, en face de Cannes), puis aux moines bénédictins. Et nous en retrouverons ainsi l'influence chez Cisneros et son *Ejercitatorio*, dont nous avons parlé en évoquant Ignace à Montserrat.

La publication des Exercices, 1548.

Avec Erasme et Cisneros, nous tenons en Ignace la rencontre de deux courants, philosophique et spirituel, qui sont entrecroisés et imbriqués, au point qu'il est impossible d'isoler la part de chacun. De cette rencontre, va naître progressivement un livre, ou plutôt un manuel, auquel Ignace donne le nom d'*Exercices spirituels*. Patiemment, il note sur des feuillets qu'il porte toujours sur lui, les effets

que produisent en son for intérieur la prière prolongée, l'attention à ses propres désirs, les sentiments qu'il éprouve avant, pendant, après une décision difficile. Il commence aussi, à l'occasion, à guider d'autres personnes sur le même chemin de prière. Pour cela, il rédige des textes de présentation, d'introduction, de méthode. Peu à peu, les feuillets épars se groupent, s'ordonnent en un manuel. Ses premiers compagnons et disciples en font des copies et s'en servent à leur tour pour en aider d'autres. L'étape suivante, toute naturelle, est d'en faire un ouvrage imprimé.

Le livre-manuel est donc publié en 1548, c'est-à-dire vingt-six ans après le début de l'aventure à Loyola. Il est le premier — et restera le seul — texte livré à l'édition par Ignace de son vivant. Le titre reprend les termes de la phrase inaugurale de son autobiographie : « Exercices spirituels » (*ejercicio de armas*), « pour se vaincre soi-même » (par les armes de l'esprit), « et ordonner sa vie sans se décider par quelque attachement désordonné »⁷. D'emblée un lien est établi, affirmé, entre le désir (l'attachement, *afición*) et la décision.

Par rapport aux courants traditionnels évoqués, on peut relever d'abord des ressemblances. Il y a ressemblance avec la tradition stoïcienne de l'*askesis* et avec la tradition monastique de la prière et de son « *modo de proceder* ». Ainsi la note préliminaire pour décrire les exercices qui vont être proposés : « J'appelle exercices spirituels toute manière d'examiner la conscience, de méditer, contempler, prier vocalement et mentalement... se promener, marcher, courir sont des exercices corporels... préparer, disposer l'âme, chercher et trouver la volonté divine sont des exercices spirituels » (§ 2). Il s'agit moins ici d'un idéal d'*apatheia* que d'une sagesse de l'ordre, de la remise en ordre. Mais les notions sont voisines.

Le retournement ignatien

Pourtant, au sein de cette conformité à une double tradition, il y a un déplacement d'accent, qui équivaut à un véritable retournement, et qui est le fruit de l'expérience d'Ignace, sa marque spécifique.

Les moines du désert avaient expérimenté le plaisir/déplaisir sous forme de consolation/désolation dans la prière, dans l'ascèse. Ils apprenaient à y reconnaître le signe de Dieu, de sa présence, de sa satisfaction. Le fruit en était la perfection de l'homme, de l'ascète, de l'homme exercé. En d'autres termes, l'ensemble de l'exercice était orienté à favoriser la prière, la « vie contemplative ». A ce but, on

7. Ignace de Loyola. *Exercices spirituels*, D.D.B., 1986. § 1.

ne pouvait parvenir tout seul et le chemin devait être parcouru sous la conduite d'un maître, un sage, en l'occurrence un moine exercé dans les voies spirituelles. Là est la source d'une longue tradition de discernement et de « direction spirituelle ».

Ignace, lui, va partir de la même expérience de consolation/désolation. Mais il va passer du plaisir au désir, et du désir au choisir. Il le dit avec une parfaite clarté dans son autobiographie : « Certaines pensées le laissaient sec et mécontent, d'autres content et allègre. » Du coup, il se met à réfléchir. Il en tire lumière. Il en oublie les imaginations passées au profit de ses désirs : « *santos deseos* », opposés au désir « vain » du point de départ⁸. Il faut insister sur la portée de ces deux mots accolés : *santos deseos*. Il y a là un clivage radical. Si l'on veut situer l'expérience d'Ignace par rapport au stoïcisme et à la spiritualité du désert, on pourrait peut-être résumer les choses en disant que l'idéal stoïcien d'*apatheia* invitait à renoncer au désir. Cela semble vrai, en tout cas, dans l'interprétation du stoïcisme par les moines du désert qui s'exerçaient à la contemplation (ce qui suppose une *psyché* calme)⁹.

La visée d'Ignace, tout en puisant à ce courant, s'en détache résolument. Il n'est plus question pour lui de renoncer au désir. Mais il s'agit au contraire de le prendre en compte complètement, de le travailler (l'exercer, l'« ordonner »), jusqu'à en faire le critère d'un choix. *Se poner en camino*, se mettre en route : c'est ainsi qu'il symbolise sa démarche, qui va se déployer selon une triple succession, plaisir-désir-choisir.

L'exercice du choix : l'élection

Telle est l'expérience fondamentale qui fait le centre et le point d'articulation des *Exercices*. Ils sont ordonnés autour de l'élection (*hacer elección*), c'est-à-dire du choix. Ce choix est préparé par deux semaines de prière, d'exercice, pour purifier le regard et le cœur (*ojo simple*)¹⁰. Il est suivi par deux autres semaines de prière pour confirmer la décision.

Au centre, il y a l'élection, le choix, qui peut se faire de trois manières¹¹. Les voici sommairement. La première est le cas où l'âme éprouve une « motion », c'est-à-dire un mouvement intérieur, une poussée irrésistible. Le mot le plus adéquat dans le vocabulaire

8. *Autobiogr.*, p. 48.

9. Il faut signaler une forme de désir, assez différente de notre propos, et cultivée par la tradition monastique : désir du ciel et du repos en Dieu. Cf. D.J. Leclercq, *L'amour des Lettres et le désir de Dieu*, Cerf, 1957.

10. *Exercices*, § 169.

11. *Ibid.*, § 175.

freudien pour désigner ce mouvement serait sans doute celui de *Regung*. Il est supposé que c'est l'esprit de Dieu qui agit alors directement et emporte l'adhésion du vouloir humain. Exemple de ce cas de figure ; Paul au chemin de Damas.

Deuxième cas de figure : l'expérience des consolations/désolations. Expérience aussi de l'angoisse, car il est supposé que le sujet se trouve toujours plus ou moins « *angustiado en alguna manera* »¹². L'exercice est alors effort d'analyse, d'interprétation du mouvement intérieur, en vue d'un choix qui va entraîner allégresse et efficacité dans un agir, un service. On pourrait dire que c'est l'élection — type, le choix spécifique selon le mode des Exercices.

Enfin, troisième mode : si aucune de ces deux manières de faire n'a fonctionné, il restera à désirer et à choisir en usant avec liberté et tranquillité des facultés humaines : la raison et l'affectivité. On notera la tournure stylistique pour désigner le travail à faire : *deseando elije*. Il ne s'agit pas de deux opérations juxtaposées ou successives. Le gérondif signifie le lien organique, l'articulation entre choix et désir.

Le sujet du désir

Il est un point capital pour comprendre la structure de l'exercice : on ne s'y engage pas seul. L'expérience s'inscrit dans une tradition qu'on appelle souvent direction spirituelle. Elle est apparentée à d'autres traditions du maître à penser, du sage, du guru, qui n'est pas seulement détenteur d'un savoir, mais aussi d'une sagesse, d'un don ou charisme.

Mais il ne suffit pas pour autant de supposer un binôme directeur-dirigé. Et il est remarquable qu'Ignace n'ait pas de mot particulier pour désigner un maître¹³, ou directeur, ou guru. Il distingue seulement « celui qui donne des Exercices » d'une part et, d'autre part, « celui qui reçoit les Exercices », ou « celui qui fait les Exercices », « celui qui s'exerce ». On pourrait traduire le second terme du binôme par « exerçant », comme nous disons « analysant ». Mais comment traduire d'un seul mot le premier terme ?

Malgré la lourdeur stylistique, Ignace use chaque fois d'une périphrase, mettant par là l'accent, moins sur le savoir ou le pouvoir d'un directeur ou maître, que sur l'agir, sur une fonction qui s'exerce toujours dans la relation dissymétrique entre deux personnes.

12. Directoire de Victoria (dicté par Ignace vers 1555) in M.H.S.I., *Exerc. et Direct.*, p. 786.

13. En un seul endroit, il utilise le mot maître : « Dieu le traitait comme fait un maître d'école » (*Autobiogr.*, p. 72-73). Il y aurait là une autre piste de réflexion sur les rapports : maître, savoir, transmission.

Qui plus est, dans cette relation, « celui qui donne » doit tendre à s'effacer. Il doit se contenter d'une « brève et sommaire explication ». Car si « celui qui contemple » (l'exercitant) avance par lui-même, par sa propre réflexion, il y trouve plus de goût et plus de fruit que si « celui qui donne » avait beaucoup expliqué et développé : « Ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement ¹⁴. »

Il faut encore aller plus loin. Cette discrétion de « celui qui donne » ne veut pas dire que le binôme doit se diluer en quelque sorte, jusqu'à laisser l'exercitant seul dans son travail ; elle signifie la référence fondamentale à un tiers. Il s'agit toujours d'une relation triangulaire, dans laquelle il y a celui qui donne les Exercices, celui qui les reçoit, et un *Autre*, qui n'est pas sans rapport avec l'expérience plaisir/déplaisir.

C'est par rapport à cet *Autre* (ni le directeur, ni l'exercitant) qu'il s'agit d'orienter le désir. *Autre* toujours présent dans la relation, comme acteur. Il est nommé. Dans la langue d'Ignace, il est ici le Créateur, en face de qui l'exercitant se situe comme créature : « Celui qui donne les Exercices ne doit pencher ni d'un côté ni d'un autre », ne pas peser sur le désir, « mais restant au milieu comme l'aiguille d'une balance », ... qu'il « laisse le Créateur agir immédiatement avec sa créature, et la créature avec son Créateur et Seigneur » ¹⁵.

Je me contenterai de souligner ici le dernier membre de phrase : « et la créature... » La créature est supposée, à sa place, *obrar*, agir. C'est à elle de décider. Par là est ouverte une question : dans cet exercice à trois (le Créateur, celui qui donne, celui qui reçoit), celui qui reçoit, s'exerce, est aussi celui qui prend la décision. Comment la décision est-elle sienne ? Comment est-elle l'acte d'un sujet, sans être imposée ni même suggérée par un maître à penser, mais aussi sans être une projection, un jeu de l'imagination, dans lequel l'*Autre* ne serait qu'une figure — elle aussi imaginaire — d'un maître, d'un guru, ou finalement du père tout-puissant de l'enfance ?

Plutôt qu'une impossible réponse, je proposerai de déplacer la question. J'ai posé jusqu'ici une analogie entre le couple plaisir/déplaisir, d'une part, et le couple consolation/désolation, d'autre part. Mais il ne peut s'agir ici que d'une analogie, dont on doit se garder de faire une équivalence. La désolation, telle qu'Ignace la décrit, invite encore à une tout autre lecture.

Nous possédons pour cela un étonnant document, édité après sa mort sous le titre de *Journal spirituel*¹⁶. Il s'agit de quelques notes

14. *Exerc.*, § 2.

15. *Exerc.*, § 15.

16. Ignace de Loyola, *Journal spirituel*, trad. M. Giuliani, D.D.B., 1959. Louis Beirnaert a écrit quelques pages remarquables de commentaire sur ce texte, dans *Aux frontières de l'acte analytique*, Seuil, 1987, p. 205-218.

— une immense majorité est perdue — où Ignace consigne ses expériences intérieures, « consolations » et « désolations » liées aux choix à faire dans le gouvernement de l'Ordre religieux qu'il a fondé. L'enjeu (dans les pages qui nous restent) peut sembler secondaire : le régime de financement des maisons et communautés de religieux. Peu importe. Ignace cherche à prendre une décision (choisir). Pour cela, il prie et fait l'expérience d'intenses consolations et désolations. Ses résumés énigmatiques, griffonnés strictement pour lui, sont l'écho de ce qu'il « voit » (un cercle, une sphère d'où découlent sans en sortir le Père, le Fils, l'Esprit), de ce qu'il « sent » (une grâce chaude, lumineuse et comme rouge).

Mais peu à peu se développent le sentiment et la certitude qu'il ne trouve pas ce qu'il cherchait. Il entre en désarroi, dans une « désolation » intense, se trouvant « vide de tout secours, en proie à l'agitation de pensées diverses ». « Je sentais, écrit-il, que j'aurais voulu conclure en un temps où je me trouverais très visité » de Dieu ¹⁷.

Ignace s'aperçoit qu'il lui faut accepter la perte de toute consolation. « Je commençais (aussitôt) à me rendre compte et à vouloir arriver au plaisir de Dieu. » Et là-dessus les ténèbres se mirent à s'écarter de lui progressivement. Dans le bouleversement qu'il éprouve, il y a encore les éléments essentiels de l'articulation entre l'exercice et le désir, désir de conclure, désir du plaisir de Dieu. Mais il doit, pour y parvenir, renoncer à lier consolation et réalisation du désir, accepter sa propre désolation et la perte de sa jouissance. Au plus fort de son expérience, le sujet est ramené à lui-même, à son seul travail, sans *aucun signe* de la part de Dieu. Ultime retournement qui élimine de l'Autre tout ce qui en ferait un soutien imaginaire auquel on resterait suspendu.

Reprenant ce texte pour la publication, je l'avais d'abord arrêté à ce point, ajoutant seulement : mais nous ne sommes plus là sur le terrain de l'analyse. Affirmation étrange à la réflexion, et qui ne pouvait que révéler une résistance de ma part. Résistance à laisser l'analyse s'aventurer dans le monde secret de l'expérience mystique, comme si la vérité de celle-ci en était menacée et qu'il fallait la mettre hors de portée. Cette résistance, en tout cas, devait bien au moins signifier une chose, à savoir : qu'il vaut la peine de s'interroger plus avant sur les rapports entre expérience mystique et psychanalyse.

17. *Journal spirituel*, §§ 144, 147.

« Soi-même » dans le narcissisme et la mélancolie

Christine TOUTIN-THELIER

« On ne se tue que parce qu'on est tellement éloigné de soi-même qu'on ne se reconnaît pas : on vise un fantôme, un fantoche, une caricature dont la promiscuité vous embarrasse ou vous déshonore. »

Jouhandeau ¹.

Jusqu'au XVIII^e siècle, la mélancolie (littéralement « bile noire ») fut considérée selon le point de vue des médecins et philosophes grecs. Substance épaisse, rongearite, c'est avant tout une humeur naturelle du corps, au même titre que le sang, la bile jaune et la pituite. De ce fait, la mélancolie est présente dans l'état de santé qui était défini comme un équilibre harmonieux entre ces humeurs. Mais, ainsi que les autres, la mélancolie peut être surabondante, peut se déplacer, être chaude ou froide..., il en résultera alors, suivant qu'elle touche le corps ou l'intelligence, épilepsie, folie furieuse (la « mania », lorsqu'elle est chaude), ou bien tristesse (la « mélankholia », lorsqu'elle est froide). La bile noire a son siège dans la rate.

Le terme de « mélancolie » désigne donc à la fois une humeur naturelle, la bile noire, qui peut ne pas être pathogène, et la maladie due à celle-ci lorsqu'il y a excès et dénaturation de cette humeur. Echauffée, la bile noire fait sortir l'individu de lui-même, *ek-stasis* ; refroidie, elle en fait se retirer le lui. Dysthymie (malaise d'être) ou athymie (absence de toute envie d'être), sont des variations du *thymos*, organe de l'émotion et siège de la douleur, attribuées aux variations de la bile noire ; au bout de celles-ci il y a le désespoir

1. Dans son portrait de « Don Juan ».

et la mort. Galien, qui fixera la description et la définition de la mélancolie telle qu'elle va persister au-delà même du XVIII^e, propose trois variétés de mélancolie. La troisième, qui est située primitivement au niveau de l'estomac et des organes digestifs — l'hypochondrie —, atteint l'encéphale par des exhalaisons et des vapeurs. Ces vapeurs sont la source des idées noires et de l'obscurcissement de l'esprit.

Mais, en contrepartie de ceci, le désordre de la bile noire, à un moindre degré, est source de supériorité d'esprit, il accompagne le génie poétique et philosophique : l'homme d'exception, selon Aristote, serait mélancolique. Ces deux aspects de la mélancolie attribués à l'humeur noire vont cohabiter jusqu'au XIX^e siècle. Au XV^e siècle, l'humeur noire est associée à la planète Saturne, astre froid et sec comme elle : le mélancolique devient un saturnien; la bile noire appelle l'âme à la cohésion, à l'immobilisation et à la contemplation. C'est au XVII^e siècle que la mélancolie au sens moderne, éloge du vide, du rien, prend naissance, mais on continue à croire à l'action de la bile noire : c'est le « noir » de la tristesse, des idées de la nuit, de l'ombre. Au XIX^e, avec les romantiques allemands, la mélancolie est *Sehnsucht*, nostalgie, désir ardent, vague, lancinant, de quelque chose d'inconnu. Elle devient le signe distinctif de l'artiste ; ce n'est plus une maladie subie, mais élue. Au XIX^e, la mélancolie est une muse qui ouvre sur l'énigme du monde et de l'être. Le XX^e siècle, lui, va la porter sur le terrain de la « nausée » : le monde devient absurde, tout est dévalué, déprécié. Au XX^e, maintenant, on n'est plus mélancolique, on est « déprimé ». Bien loin de l'homme d'exception, le déprimé est affecté de nerfs. La mélancolie n'est plus qu'une maladie, on ne croit plus à l'humeur noire. Mise au compte de la psychose maniaco-dépressive, la psychiatrie la porte sur le terrain de l'hérédité : transmise, elle n'a plus rien à transmettre. Sur ce point-là, Freud rompt avec la tradition psychiatrique.

Cependant, la mélancolie que Freud prend pour objet de son travail reste celle de la psychiatrie, et même s'il l'isole comme une entité clinique autonome, il ne l'en associe pas moins à la manie. Manie et mélancolie constitueraient les deux pôles d'une même problématique. Cette problématique, Freud l'aborde par la comparaison de la mélancolie avec l'affect « normal » (au sens où on le comprend) du deuil : il s'agit d'un deuil pathologique. Comme pour le deuil normal, la mélancolie est une réaction à la perte d'un objet aimé (personne aimée, mais également une abstraction telle la patrie, la liberté...). Elle présente les mêmes traits que le deuil dont elle se différencie cependant par ceci : un extraordinaire rabaissement du sentiment de soi-même, qui serait alors la marque du pathologique. Ce rabaissement se manifeste en reproches envers soi-même, ravalement de soi-même : digne de rien, bon à rien, moralement rejetable, le mélancolique attend le châtement. Ceci fait dire à Freud que ce

deuil pathologique correspond à une perte concernant le moi, en tant, précisément, qu'il peut être objet d'amour et d'estime. Il s'agirait donc, dans la mélancolie, d'un deuil en rapport avec le narcissisme. De fait, *Deuil et mélancolie* suit de peu *Pour introduire le narcissisme* (1914), et peut être lu comme une suite directe de celui-ci, dans la mesure où, comme « affection narcissique », la mélancolie pose une question au narcissisme.

Le Selbst dans le narcissisme

On sait que Freud fut poussé à la publication de *Pour introduire le narcissisme* par sa rupture avec Jung. L'envoyant à Abraham, il lui écrit, le 16-3-1914 : « Je vous envoie demain le Narcissisme ; ce fut un accouchement difficile, il en présente toutes les déformations. » Freud y accouche de la libido du moi ou libido narcissique. En effet, tout en conservant la première dualité, pulsions de conservation de soi-même (*Selbsterhaltungstriebe*) et pulsions sexuelles, il introduit une nouvelle distinction au sein de ces dernières entre libido du moi et libido d'objet. Ce faisant, il se heurte au problème de leur équivalence dans ce va-et-vient possible de l'investissement entre l'objet et le moi. En fait, en produisant le narcissisme, avec toutes les difficultés s'ensuivant des relations entre moi et objet, Freud dégage l'objet auquel l'amour de soi-même s'adresse, le moi. Le moi du narcissisme n'est pas le moi de l'Esquisse (manuscrit de 1895), dont la fonction est inhibitrice, ni le moi de la deuxième topique tel que Freud en parle dans le *Moi et le Ça*, à savoir comme d'une instance psychique, c'est un moi-objet, objet d'amour. D'emblée, la nécessité s'impose à Freud d'articuler le narcissisme qu'il appelle primaire avec l'auto-érotisme qu'il a décrit comme un état de la libido à son début. Celui-ci correspond à la façon dont les pulsions sexuelles, chacune pour leur propre compte, se satisfont, à savoir dans le corps propre. Le narcissisme primaire, quant à lui, obscurci par de multiples influences, semble corrélatif à la constitution du moi : « Il est nécessaire de supposer qu'une unité comparable au moi n'existe pas dès le début dans l'individu ; le moi doit subir un développement. Mais les pulsions auto-érotiques sont là à l'origine ; il faut donc que quelque chose s'adjoigne à l'auto-érotisme, une nouvelle action psychique, pour donner forme au narcissisme ² » Est-ce à dire que l'auto-érotisme n'a pas d'objet ? ou bien que l'objet de la pulsion est à différencier de l'objet d'amour ?

2. Toutes les traductions ont été reprises par nous. Cf. notamment la traduction de « Deuil et mélancolie » par *La Transa*.

Dans *Pulsions et destins des pulsions* (1915), Freud écrit à propos de la pulsion scopique : « C'est-à-dire que la pulsion scopique est auto-érotique au début de sa mise en action, elle a bien un objet, mais elle le trouve dans le corps propre. Ce n'est que plus tard qu'elle est conduite (par la voie de la comparaison) à échanger cet objet avec un objet analogue du corps étranger. » Et Freud donne la formule de cette étape préliminaire : *Selbst ein Sexualglied beschauen* : Soi-même regarder un membre sexuel ; qui se transforme en : *Selbst fremdes Objekt beschauen* : Soi-même regarder objet étranger (pulsion scopique active). Le membre sexuel est échangé avec l'objet étranger. Freud va alors dire de l'étape préliminaire de la pulsion scopique, dans laquelle la pulsion scopique a pour objet le corps propre, qu'elle appartient au narcissisme, qu'elle est une formation narcissique. « A partir d'elle, la pulsion scopique active se développe, en abandonnant le narcissisme, mais la pulsion scopique passive maintiendrait l'objet narcissique. De même la transformation du sadisme en masochisme signifierait un retour à l'objet narcissique, tandis que dans les deux cas (c.à.d. la pulsion scopique passive et le masochisme) le sujet narcissique est échangé par identification avec un autre moi, étranger. » Freud différencie ici objet et sujet : le corps propre est échangé avec l'objet étranger (*fremdes Objekt*), d'une part ; le sujet narcissique (dans les exemples : *Selbst*) avec la personne étrangère (*fremde Person*), d'autre part. Nous voyons que, dans cet article, narcissisme primaire et auto-érotisme se conjoignent, notamment dans la pulsion scopique et que, dans ces destins que sont la réversion dans le contraire et le retournement sur la personne propre, Freud introduit une distinction au sein du narcissisme entre le sujet et l'objet. Il faut entendre ici le terme de sujet (moi) dans son opposition à l'objet (monde extérieur), opposition corrélatrice de celle de plaisir-déplaisir. Il s'agirait donc là d'un processus secondaire, d'un narcissisme faisant retour sur le moi. Nous le voyons, Freud a beaucoup de difficultés à différencier auto-érotisme et narcissisme primaire, dans la mesure où à l'étape du narcissisme primaire il n'est pas possible de distinguer une énergie sexuelle, la libido (et donc la libido du moi), d'une énergie des pulsions du moi (pulsion de conservation). Seul l'investissement d'objet, au sens d'objet choisi, élu, va le permettre. « Tandis que le moi subit la transformation de moi-plaisir en moi-réel, les pulsions sexuelles expérimentent ces modifications qui les conduisent de l'auto-érotisme de départ, par diverses phases intermédiaires, à l'amour d'objet au service de la fonction de reproduction³. » Et c'est d'ailleurs dans la vie amoureuse.

3. « Formulations sur les deux principes de fonctionnement psychique », Freud (1911).

porteuse de la libido d'objet, donc de l'investissement d'objet, que Freud va trouver le plus puissant motif à ce qu'il appelle, dans le *Narcissisme*, « l'hypothèse » du narcissisme. « Nous disons que l'être humain a deux objets sexuels originaires : soi-même (*sich selbst*) et la femme qui en prend soin, et en cela, nous présupposons le narcissisme primaire de tout être humain qui peut éventuellement s'exprimer de façon dominante dans son choix d'objet. » Freud donne comme objet originaire, celui du narcissisme primaire, *sich selbst*, soi-même, et non pas *Ich*, moi ; ce même *selbst* qu'il donnera comme sujet (moi) narcissique dans la pulsion scopique. C'est du fait qu'elle prend soin de ce « *sich selbst* » qu'une femme est promue au rang d'objet.

A propos de ce *sich selbst*, dans le Séminaire *Les Ecrits techniques de Freud* de 1953, Lacan dit « lui-même, c.à.d. son image. C'est tout à fait clair ». Cependant Freud ne le dit pas tout à fait comme ça, il ne dit pas « lui-même », mais « soi-même », ce qui pose le problème du réfléchi et de son emploi en allemand et en français, d'une part, et, d'autre part, l'utilisation du terme *selbst* mérite d'être précisée.

Disons pour l'instant, que la vie amoureuse, qu'elle se fasse sur le choix d'objet selon le type narcissique ou le type dit anaclitique, est fondamentalement narcissique, c.à.d. que l'objet de l'amour serait cet objet donné comme étant le moi et cependant appelé *selbst* ou *sich selbst*, dont la charge est confiée à l'objet d'amour. « C'est à ce moi idéal⁴ que s'adresse maintenant l'amour de soi-même (*Selbstliebe*) dont jouissait dans l'enfance le moi réel (*das wirkliche Ich* : moi réel, véritable, effectif). Le narcissisme semble déplacé sur ce nouveau moi idéal qui se trouve, comme le moi infantile, en possession de toutes les précieuses perfections⁵. » L'amour de soi-même irait donc du moi réel, véritable, au moi idéal. Le moi réel, moi-sujet, coïncide avec ce qui est plaisant et s'oppose au monde extérieur, qui est au départ ce qui est indifférent. Puis, l'opposition moi-monde extérieur se modifie en ce qui est source de plaisir (qu'il vienne du moi ou du monde extérieur), et est accueilli dans le moi, et ce qui est source de déplaisir (qu'il vienne du monde extérieur ou de son propre intérieur qu'il va alors expulser). Le monde extérieur se divise alors en une partie incorporée dans le moi et un reste qui lui est étranger ; de son propre moi, il a également retiré un élément qu'il jette dans le monde extérieur et ressent comme hostile. Ainsi, le moi-plaisir purifié, vécu comme bon et associé au plaisir, pourrait-il être considéré comme moi « idéal », le mauvais et l'étranger étant identiques. De ce moi idéal l'amour de soi-même est déplacé sur

4. Souligné par nous.

5. Pour introduire le narcissisme, Freud.

un nouveau moi idéal que Freud appelle aussi « nouvelle forme de l'idéal du moi ». De ce moi « idéal », état mythique d'un narcissisme sans brèche concomitant à l'auto-érotisme, au nouveau moi idéal, une faille s'est produite dans le narcissisme, celle qui fait descendre *His Majesty the Baby* de son piédestal. Et la perfection va se trouver devant soi : « Ce qu'il projette devant soi (*sich*) comme son idéal est le substitut du narcissisme perdu de son enfance, dans lequel il était son propre (*eigenes*) idéal. » Le narcissisme perdu est un idéal qui est placé devant soi, dans le nouveau moi idéal.

Dans la deuxième topique cette différence entre auto-érotisme et narcissisme primaire, déjà assez floue dans la première topique, disparaît. Le narcissisme primaire devient antérieur à la constitution du moi : moi et ça sont indifférenciés. Il s'oppose au narcissisme secondaire qui dépend de la libido d'objet. Dans cette topique, le moi est conçu comme une partie du ça qui a été modifiée sous l'influence directe du monde extérieur par l'intermédiaire du système Pc.Cs ; un autre facteur que l'influence de ce système tendrait à la naissance du moi et à sa séparation d'avec le ça : « Le corps propre, et avant tout la surface de celui-ci, est un lieu d'où peuvent provenir simultanément des perceptions extérieures et intérieures. Il est vu comme un autre objet... Le moi est avant tout un moi corporel, il n'est pas seulement un être de surface, mais lui-même (*selbst*) la projection d'une surface. » C'est-à-dire qu'il est à la fois la surface de l'appareil psychique, et la projection de la surface du corps en tant qu'il est vu comme un objet. Le moi a donc à voir avec l'enveloppe corporelle. Freud va alors revoir la théorie du narcissisme : « Il faudrait apporter maintenant un important développement à la théorie du narcissisme. Au tout début, toute la libido est accumulée dans le ça, tandis que le moi est encore en cours de formation ou faible. Le ça envoie une partie de cette libido sur des investissements érotiques d'objet, d'où le moi, qui s'est renforcé, cherche à s'emparer de la libido d'objet et à s'imposer au ça comme objet d'amour. Le narcissisme du moi est donc un narcissisme secondaire, soustrait aux objets ⁶. » En effet, si le moi est une instance représentant le monde extérieur et ayant une fonction régulatrice (il doit faire avec le ça), il est également le précipité des investissements abandonnés d'objet : en ce sens, il contient l'histoire des choix d'objet. « Quand le moi prend les traits de l'objet, il s'impose pour ainsi dire soi-même (*selbst*) au ça comme objet d'amour, cherche à remplacer pour lui sa perte en lui disant : "Vois, tu peux aussi m'aimer, je suis si semblable à l'objet" ⁷. » En prenant les traits de l'objet, le moi

6. Freud, « Le moi et le ça » (1923).

7. Idem.

s'impose comme étant soi-même objet de l'amour, et ceci, en soustrayant le narcissisme, c'est-à-dire l'amour de soi-même, aux objets, par identification. Cette conception du narcissisme précisant la position d'objet du moi dans celui-ci, à savoir qu'il n'est objet d'amour que par identification, c'est-à-dire par secondarité, nous autoriserait-elle à l'hypothèse que dans le narcissisme primaire le moi est sujet, et le corps propre, objet ? D'où le nouage à l'auto-érotisme.

La mélancolie : une suite au narcissisme

Dans cette difficulté que Freud rencontre dans le rapport du moi à l'objet au sein du narcissisme, la mélancolie aura toujours une place exemplaire. Ainsi, *Deuil et mélancolie* reprend d'emblée la question du « sentiment de soi-même » (*Selbstgefühl*) sur laquelle débouche le Narcissisme. Voici ce qu'en dit Freud : « Le sentiment de soi-même nous apparaît tout d'abord comme l'expression de la grandeur du moi... » *Ich grösse*, c'est à la fois la grandeur, la grosseur, les dimensions ; la grandeur du moi est fonction de ses dimensions. Freud ajoute : « Si nous introduisons notre différenciation des pulsions sexuelles et des pulsions du moi, nous devons reconnaître au sentiment de soi-même une dépendance particulièrement étroite à la libido narcissique⁸... » En tant qu'expression de la « grandeur » du moi, le sentiment de soi-même dépend de la libido narcissique, donc de l'amour de soi-même, et, à ce titre, il en subit les destins. En effet : « ... dans la vie amoureuse, ne pas être aimé ravale (*erniedrigt*) le sentiment de soi-même, être aimé l'élève (*erhöht*)... » Dans la mesure où être aimé constitue pour Freud le but et la satisfaction du choix d'objet narcissique, le sentiment de soi-même va, lui aussi, dépendre de ce choix d'objet. Il est donc en relation avec la part narcissique de la vie amoureuse, d'autant plus étroitement que ce qui est visé, comme nous allons le voir, dans le choix d'objet, c'est le *selbst*. La grandeur du moi, également, va être prise dans les avatars du choix d'objet.

8. Freud. *Pour introduire le narcissisme*.

Le « *Selbst* » dans le choix d'objet

On aime, dit Freud, selon le type narcissique :

- a) *was man selbst ist* (*sich selbst*),
(ce qu'on est soi-même (soi-même))
- b) *was man selbst war*,
(ce qu'on fut soi-même)
- c) *was man selbst sein möchte*,
(ce qu'on aimerait être soi-même)
- d) *die Person, die ein Teil des eigenen Selbst war*,
(la personne qui fut une partie de son propre soi-même).

Dans ces formules du choix d'objet, le narcissisme est mis dans l'autre ; elles correspondent toutes à s'aimer soi-même à travers l'autre : l'objet est le nouveau moi idéal auquel s'adresse l'amour de soi-même (*die Selbstliebe*). Une place à part, cependant, doit être donnée à la formule a) qui n'implique pas la même perte narcissique que les trois autres ; si l'on aime ce que l'on est « soi-même », l'objet n'est pas dans la même position idéale que s'il est porteur de ce qu'on a été et qui est perdu ou de ce que l'on voudrait être et qui n'a jamais été. C'est pourquoi « aimer ce qu'on est soi-même » se résume à « soi-même » (*sich selbst*) : on s'aime soi-même. On retrouve là le *sich selbst* originaire du narcissisme.

Un peu de grammaire

Dans ces formules, nous avons traduit pareillement *selbst* et *sich selbst*. L'emploi de *selbst* peut donc inclure *sich*. Précisons cependant leurs emplois respectifs dans la langue.

* *sich*. L'allemand a trois pronoms personnels singuliers, celui de la troisième personne se subdivisant en trois : *er, sie, es* (neutre), ce qui donne la série suivante :

ich du er sie es
mich dich ihn sie es

Le pronom réfléchi, lui, de par sa nature, n'a pas de nominatif (cas sujet) :

accusatif (objet direct)	<i>sich</i>
datif (objet indirect)	<i>sich</i>
génitif (déterminatif)	<i>seiner</i> (seul ce cas retrouve la forme du <i>er</i> et du <i>es</i>)

A la différence du français moderne, l'allemand emploie le pronom réfléchi même après une préposition :

Sie arbeiten für sich = ils travaillent *pour eux* (pour *soi*)

Sie kommt wieder zu sich = elle revient à *elle* (*soi*)

De même l'allemand distingue le pronom réfléchi et le pronom réciproque (*einander*, l'un l'autre) :

Sie schaden sich dadurch = par là ils *se* nuisent (à eux-mêmes)

Sie schaden einander = ils *se* nuisent (l'un l'autre).

Jusqu'au XI^e siècle, le français faisait la différence, en régime indirect, entre la forme *soi* (du latin *sibi*) et la forme *lui* (du latin *illi*). Mais, petit à petit, le français eut tendance à éviter le réfléchi après la préposition et « lui, li, eles etc. » deviennent les formes fortes de « se » et prennent la place de la forme normale de « soi ». Ce qui aboutit à des formules comme celle-ci :

il traîne un bateau *derrière lui* (au lieu de la forme devenue littéraire, mais que l'allemand actuel utiliserait : *derrière soi*).

« Soï », dit une grammaire d'ancien français, laisserait voir moins clairement le rapport du sujet au complément du verbe. Car « soi » reste un pronom personnel réfléchi qui représente un sujet indéterminé : chacun, on, quiconque... Dans une phrase comme celle-ci : « le petit garçon tire un bateau *derrière soi* », entre « le petit garçon » et ce « soi, quiconque » une indétermination s'introduit dans la scission entre le petit garçon et soi. Par contre, la phrase « le petit garçon tire un bateau *derrière lui* », « lui » n'introduit pas ce « on » de l'indétermination.

Le français, dans son usage usuel, gomme cette différence, alors que l'allemand en a encore l'usage courant.

* Quant à *selbst*, en allemand, comme en français, il peut être adjectif, pronom ou adverbe.

L'adjectif dont le radical est « *selb-* » s'emploie.

1) Dans les locutions comme « *derselbe Mann, dieselbe Frau...* », « le même homme, la même femme... ».

2) Dans des locutions comme « *der König selber* » ou « *der König selbst* » où *selber* et *selbst* sont invariables, « le roi même », « le roi lui-même ».

Dès son origine, le pronom « *selbst* » est un pronom indéterminé : « le même, soi-même », ex :

1. *etwas von selbst tun* = faire quelque chose par soi-même

Tout seul, il est indéterminé ; mais il peut renforcer un terme :

2. *was er selbst sah* = ce qu'il vit lui-même

En ancien français, « même, medisme, meïsmes », est également un pronom indéterminé, du latin populaire « *metipsimus* », superlatif de « *metipse* », qui vient du latin classique *egomet ipse* : moi-même,

en personne. Quelle nécessité pousse la langue à ce renforcement par un « même, en personne », créant par là un dédoublement du moi et du même, du il et du lui-même ?

L'exemple 1. de l'emploi du pronom *selbst* nous le montre équivalent à *sich selbst*, « soi-même ». Employé seul, *selbst* peut donc inclure *sich*, c'est-à-dire que dans ce cas, il indique à la fois la scission et l'indétermination du « sich », et le dédoublement par le « même ».

Qu'il s'agisse des formules du choix d'objet narcissique ou de l'objet donné comme originaire (*sich selbst*), l'objet impliqué dans le narcissisme est un objet réfléchi. Dans cette réflexion, il passe par l'image d'un « même » portant l'indétermination de la troisième personne, indétermination dans laquelle l'objet va se trouver pris. En ce sens « soi-même » n'est pas « moi ».

Le Selbst dans la mélancolie

Il faut maintenant revenir à la discussion du *SELBSTgefühl*. Les traductions attestées en sont : « sentiment d'estime de soi, amour propre ». Cependant, pour « estime » il y a des termes comme *Achtung*, *Wertschätzung*, et d'autre part on trouve aussi dans ce texte une fois le terme d'*ICHgefühl*, sentiment du moi, construit par Freud probablement sur le modèle de *Selbstgefühl*. Cette seule occurrence dans le même contexte pose le problème de l'*Ich* et du *Selbst* dans une possible équivalence. Il nous semble plutôt qu'elle est la marque de la difficulté à les positionner dans leur différence, différence dont Freud ne dit d'ailleurs rien. Nous ne retiendrons donc pas le terme d'estime. Quant à l'amour (amour-propre), Freud le place dans la *Selbstliebe*, amour de soi-même. Compte tenu de ceci nous nous tiendrons à la traduction littérale de « sentiment de soi-même ».

Il s'agit bien d'un sentiment, en effet, *ein Gefühl*. A l'origine, le verbe *fühlen* avait le sens de *tasten* : toucher, pris au sens large, c.à.d. toute sensation corporelle. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que le terme fut transféré au psychisme et devint également « le sentiment, la sensibilité ». Cela correspond au double sens « d'être touché ».

Das Selbstgefühl est un sentiment narcissique qui prend racine dans le corps et passe par une image, nouveau moi idéal ayant charge de l'amour de soi-même (*Selbstliebe*). De là, il ne fait pas retour sur, mais est projeté devant soi sous forme d'idéal. Il ne reviendrait au lieu d'où il est parti qu'en passant par cet idéal où il fait l'expérience de l'indétermination de la troisième personne.

C'est ce sentiment de soi-même qui, chez le mélancolique, est « rabaissé », *herabgesetzt*. *Herab* indique un mouvement de rapprochement du haut vers le bas, et *setzen* veut dire « mettre, poser ».

C'est donc d'un point de hauteur que le sentiment de soi-même, pris dans l'objet, « chute ». Ce mouvement de chute va se retrouver à plusieurs reprises dans le texte de *Deuil et mélancolie* et a pour inverse le « redressement » de l'objet lorsque Freud dit que l'objet est *wiederaufgerichtet* (de nouveau élevé, érigé, *mis debout*) dans le moi par identification. Ainsi, par la chute du « soi-même », le moi est vaincu, *terrassé*, abattu (*überwältigen*). C'est du fait d'une désillusion, que l'on peut entendre comme une dé-tromperie (*Enttäuschung* se décomposant en *die Täuschung*, illusion, tromperie, duperie, mystification, et *ent-* qui indique l'inverse de l'action désignée par le terme simple), d'une détromperie, donc, de la part de l'objet, choisi selon le type narcissique, c.à.d. selon le *Selbst*, que la relation à l'objet chancelle, entraînant le *Selbst* dans sa chute. La libido est alors reprise dans le moi. Là, elle sert à établir une identification du moi avec l'objet délaissé. « L'ombre de l'objet tomba alors sur le moi qui put maintenant être jugé par une instance particulière, comme un objet, comme l'objet délaissé⁹. » (*Der Schatten des Objekts fiel so auf das Ich, welches nun von einen besonderen Instanz wie ein Objekt, wie das verlassene Objekt, beurteilt werden konnte.*) *Der Schatten*, l'ombre, l'ombrage des arbres, la tache, mais aussi la tache au figuré, la flétrissure, souillure, impureté... c'est aussi l'« ombre » de soi-même et le royaume des « ombres ». Dé-trompé par l'objet quant à l'amour de soi-même, l'objet, qui n'est plus qu'une ombre de soi-même, tache, souillure, impureté, déshonneur, tombe sur le moi et le terrasse. De cette manière, dit Freud, la perte de l'objet prend la forme d'une perte du moi. Par identification, le moi est transformé, modifié, devient « soi-même » ombre, tache. Le choix d'objet narcissique régresse alors vers un narcissisme originnaire n'ayant plus pour objet qu'un fantôme.

Cette identification où l'objet est rabattu sur le moi, Freud la qualifie de narcissique. Dans les différents textes où il reprend la question de la mélancolie, il dira, concernant cette identification narcissique, que l'objet est « incorporé », ou bien « introjecté », voire accueilli, dans le moi, mais tout aussi bien qu'il a été « projeté » (*projiziert*) non dans le moi, mais *sur* le moi. « Nous avons pu en conclure que le mélancolique a repris sa libido de l'objet, mais par un processus que l'on doit appeler "identification narcissique", l'objet est érigé (mis debout) dans le moi même (*Ich selbst*), a été pour ainsi dire projeté sur le moi¹⁰. » Dans l'une de ces opérations l'objet projeté sur le moi englobe celui-ci, le consomme, et le moi deviendrait alors intérieur à l'objet ; dans l'autre, c'est le moi qui introjecte, incorpore l'objet qui, de ce fait, serait à l'intérieur du moi. Qu'il

9. Freud, *Deuil et mélancolie*.

10. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, chap. 26.

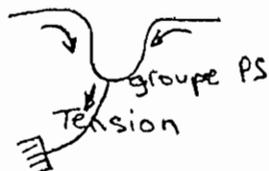
s'agisse du moi ou de l'objet, le problème reste le même du passage de l'extérieur à l'intérieur, et inversement.

Dans cette identification, le moi tente de récupérer et de conserver l'amour de soi-même. Mais du fait de l'englobement du moi par l'objet, d'une part, et d'autre part, du retour au sadisme, il se produit un « rétrécissement » du moi et l'émergence de la haine envers soi-même.

Le complexe mélancolique : une plaie ouverte

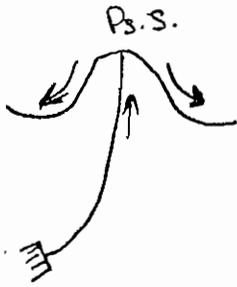
La chute de l'objet sur le moi, en l'englobant, entraîne, nous dit Freud, le « rétrécissement » du moi. L'*Einschränkung des Ichs* est donné comme étant également une des caractéristiques de la mélancolie. Substantif du verbe *einschränken*, décomposable en *ein-*, dedans, et *die Schranke*, la barrière, la borne, la limite, *einschränken* a le sens général de « limiter, restreindre, c.à.d. rendre plus petit », « renfermer dans des limites plus étroites », opération affectant un « dedans ». C'est une mise à l'étroit, une diminution de volume, de surface. *Die Einschränkung des Ichs*, c'est un moi qui se rétrécit, qui se resserre. Inversement, à propos du délire de grandeur, Freud dit : « Pour notre conception analytique, le délire des grandeurs est la conséquence directe de l'agrandissement du moi (*Ichvergrößerung*) par le recouvrement des investissements libidinaux d'objet, un narcissisme secondaire en tant que retour du narcissisme originaire de la première enfance. » Là, comme dans la manie, nous sommes en face non seulement de la grandeur du moi, émanation directe du narcissisme infantile, mais de cet agrandissement, de ce grossissement qu'il peut subir par explosion des limites. Le rétrécissement, lui, provient d'une blessure du narcissisme. Et ce que Freud appelle « complexe mélancolique » se comporte alors comme une plaie ouverte (*eine offene Wunde*).

Dans le *Manuscrit G* envoyé à Fliess en 1895 ¹¹, Freud notait déjà que l'affect correspondant à la mélancolie était celui du deuil, c'est-à-dire l'ardent désir (*die Sehnsucht*) de quelque chose de perdu. La mélancolie, pour lui, à cette époque, consisterait en un *deuil concernant la libido*. Les effets de la mélancolie étaient une inhibition psychique avec appauvrissement pulsionnel et souffrance à ce



(1) mélancolie

11. Freud. *Lettres à Fliess*, janvier 1895.



(2) manie

sujet. Freud disait alors : « On peut se représenter, lorsque le groupe sexuel psychique perd de sa grandeur d'excitation (*Erregungsgröße*) qu'il se produit, pour ainsi dire, une *rentrée dans le psychisme* qui a sur les grandeurs d'excitation se trouvant en présence, un effet *aspirant* (*saugend* : sucer, téter, aspirer). Les neurones associés doivent forcément céder leur excitation, ce qui produit de la souffrance. La rupture des associations est toujours douloureuse. *Comme une hémorragie interne, il se produit un appauvrissement en excitation*, en

réserve libre, qui se fait connaître aux autres pulsions et réalisations. *En tant qu'inhibition, cette rentrée agit comme une plaie (eine Wunde), de façon analogue à la douleur. La manie, où l'excitation débordante se communique à tous les neurones associés en serait le pendant... dans la mélancolie, le trou (das Loch : trou, trouée, ouverture) est dans le psychisme.* »

Freud fait donc ici l'hypothèse d'un trou, d'une trouée, qu'il situe, à l'époque, dans le psychisme général. Si l'on considère que vingt ans plus tard, dans *Deuil et mélancolie*, il reprend cette image de la plaie employée dans le *Manuscrit G*, peut-être sommes-nous autorisés à retenir également l'hypothèse de la trouée qui n'est pourtant pas reprise par lui dans ces termes. En 1915, donc, Freud écrit : « Le complexe mélancolique se comporte comme une plaie ouverte (*offene Wunde*), attire de toutes parts les énergies d'investissement (que nous avons appelées dans les névroses de transfert "contre-investissements") et dégonfle (*entleert*) le moi jusqu'au complet appauvrissement. » Ce complexe, à savoir ce qui a été dégagé à propos du sentiment de soi-même et de la chute de l'objet, agit comme une trouée, une ouverture et le moi se dégonfle comme un ballon jusqu'au complet appauvrissement, pour n'être plus qu'une peau de chagrin, ombre de soi-même.

La haine de soi-même

Sous l'influence du conflit ambivalent (opposition amour-haine) l'investissement d'amour du mélancolique a été ramené à l'étape du sadisme qui en est le plus proche. Dans *Pulsions et destins des pulsions*, Freud donne trois oppositions à aimer :

1. Aimer-être indifférent : le moi-sujet correspond à ce qui est plaisant et le monde extérieur à ce qui est indifférent. Si l'amour

c'est la relation du moi à ses sources de plaisir, alors la situation dans laquelle il n'aime que soi-même et est indifférent au monde extérieur explique cette première opposition.

2. Aimer-haïr : cette opposition est concomitante de l'entrée de l'objet dans l'étape du narcissisme primaire. Ce qui est plaisir est incorporé, tout déplaisir est rejeté comme étranger, hostile, haïssable. Si l'objet est source de plaisir, il est aimé et incorporé, et pour le moi purifié l'objet coïncide à nouveau avec l'étranger et le haï.

3. Aimer-être aimé : le deuxième terme correspond au but narcissique de choix d'objet.

Dans l'opposition aimer-haïr l'objet est forcément étranger, haïssable, source de déplaisir, car en tant que source de plaisir, en tant qu'aimé, il est incorporé et devient partie intégrante du moi.

Lorsque l'amour a trouvé refuge dans l'identification narcissique, la haine, dit Freud, va se mettre en action contre cet objet de substitution en l'insultant, le ravalant, en le faisant souffrir. La torture de soi-même (*Selbstquälerei*), torture de ce qui n'est plus qu'un fantôme projeté sur le moi, viendrait à la place de la torture de l'objet délaissé, auparavant objet de l'amour de soi-même. Ceci peut apporter une réponse à l'énigme que représente le penchant au suicide du mélancolique. Car l'état original d'où part la vie pulsionnelle étant un amour de soi-même si considérable du moi, on ne saisit pas comment le moi peut consentir à la destruction de soi-même (*Selbstzerstörung*). En fait, le moi ne peut se tuer que lorsqu'il peut (se) traiter soi-même comme un objet, c.à.d., suivant l'opposition aimer-haïr, comme un objet étranger, ombre de soi-même, hostile, haïssable. Dirigeant sur soi (*sich*) l'hostilité qui s'adresse à un objet, le suicide peut survenir, *Selbstmord*, meurtre de soi-même, entraînant avec soi la destruction du moi.

Par ce geste, la haine est confiée à l'autre. Modifiant quelque peu la phrase finale du Procès de Kafka on pourrait écrire : « *Wie ein Hund !* » *sagte er, es war als sollte der Haß ihn überleben*, « Comme un chien ! », dit-il, c'était comme si la haine devait lui survivre.

Le regard conjuré

Charles-Henry PRADELLES DE LATOUR

Pourquoi, dans de nombreuses sociétés traditionnelles régies par des mœurs superstitieuses, est-il malséant de regarder dans les yeux, alors que dans nos sociétés urbaines le même comportement, synonyme de franchise, est jugé bienséant ? Les ouvrages de Pierre Hadot et de Marie-Odile Goulet-Cazet sur les exercices spirituels auxquels se livraient les anciens Grecs apportent implicitement une réponse à cette question¹. En effet, lorsque la cité fut contrainte de se construire du dehors avec des lois rationnelles afin de gérer les nouveaux rapports sociaux engendrés par la concentration croissante de la population, des sages attirés par cette rationalité appliquée se sont soumis, eux aussi, à des coercitions externes afin de se forger une personnalité bien définie qui puisse servir de modèle et faire école. L'ascèse à laquelle s'est livré Diogène est sur ce point exemplaire. A partir du moment où on se donne des lois, c'est qu'on se voit déjà de là où l'on voudrait être vu. La valeur morale naquit ainsi en convoquant le regard. Plus de honte à avoir, la morale transparente à elle-même comme la raison n'a plus, en principe, à redouter le regard de l'autre. Le point aveugle de la vision, fine pointe du regard, devient lumineux. Ainsi, dans un même mouvement la vie citadine s'est séparée de la vie rurale, la morale externe des mœurs internes², et le regard de la pudeur. Ruth Benedict frappée

1. Pierre Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1987. Marie-Odile Goulet-Cazet *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce*, Paris, Vrin, 1986.

2. Lévi-Strauss oppose les sociétés traditionnelles régies par des mœurs codées par des règles internes et irrationnelles aux sociétés urbaines dotées de lois externes et rationnelles dans *le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 380. Les premières sont étudiées par les ethnologues, les secondes par les sociologues.

par cette mutation a déjà opposé les sociétés de la honte aux sociétés de la culpabilité³.

C'est forts de cette démarcation que nous allons cerner l'enjeu de l'initiation des jeunes Père, qui a pour principale fonction non pas de maîtriser le regard par une morale, mais de le conjurer par une cérémonie rituelle. Mais avant d'entrer dans le vif de notre sujet, présentons brièvement les Père, société de la pudeur par excellence, et la force magique qui préside à leur rite d'initiation.

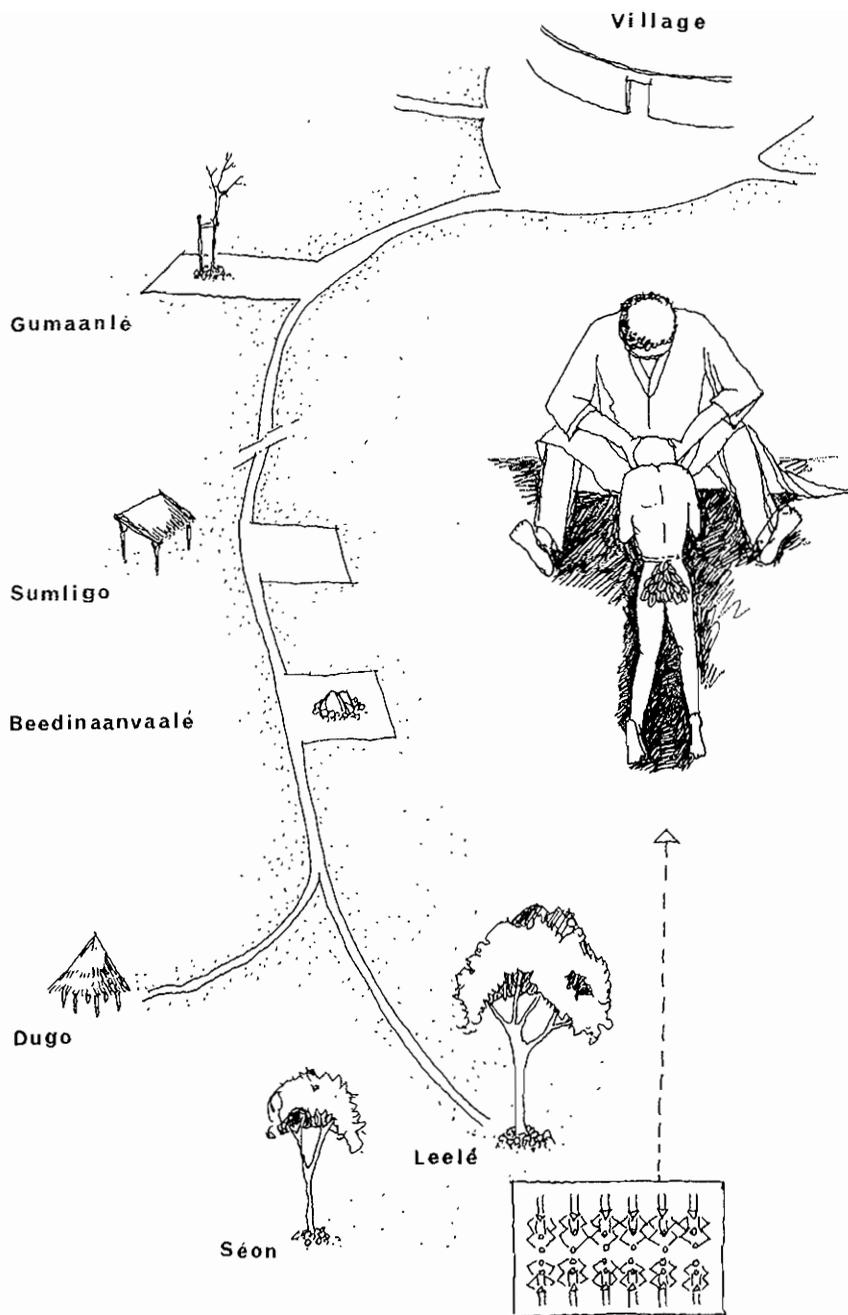
Les Père qui résident dans la province de l'Adamaoua du Cameroun, occupent au pied du plateau de Tignère une petite plaine entrouverte sur le Nigéria, où ils sont regroupés dans des hameaux dispersés qui se font et se défont en moyenne toutes les décennies. Ces unités locales comprennent généralement un père et ses fils mariés, auxquels se sont adjoints quelques-uns de ses neveux utérins. La résidence est patrilocale et transmissible de père en fils. L'organisation sociale plus stable que l'habitat est composée, pour sa part, d'une vingtaine de clans matrilineaires auxquels tout individu appartient dès sa naissance par sa mère. Autrefois, chacun de ces clans exogames était relié à deux ou trois autres clans par des relations privilégiées d'alliance dont il ne reste plus aujourd'hui que des relations affaiblies de plaisanterie. Maintenant, hommes et femmes qui se marient successivement trois ou quatre fois durant leur vie, s'unissent à des partenaires appartenant à n'importe quel autre clan que le leur. La société père est en sus acéphale. Les trois chefferies existantes sont apparues tardivement entre les deux guerres mondiales et sont calquées sur les chefferies foubé. Aujourd'hui encore les hameaux sont gouvernés par un doyen d'âge, et les clans par des guérisseurs, appelés *dugi*, dont le pouvoir réside dans la détention d'une force magique connue sous le nom de *Gérem*. Cette force est tout d'abord représentée par des objets sacrés ou plus précisément par des instruments de musique : des sonnailles en fer et des trompes fabriquées avec des gourdes. Ces instruments sont déposés et cachés dans une petite hutte, appelée *dugo*, construite en brousse non loin des hameaux. Un *dugi* est au sens propre le détenteur d'un *dugo* qu'il a hérité, avec les sonnailles et les trompes, de son père et qui est la propriété intangible d'un clan matrilineaire. Le *Gérem* qui est régi par les mêmes lois sociales (résidentielle et clanique) que les hommes, est doté, comme ces derniers, d'une existence personnelle. Les *dugi* s'adressent à lui à la seconde personne et lui offrent à boire comme à l'un des leurs : *A zoba, fum mani ai*, « Tiens, bois, voilà ta bière ». Et comme le *Gérem* participe du monde indifférencié de la brousse, il est investi d'une valeur forte en extension et

3. Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Javanese Culture*, Boston, 1946, Houghton Mifflin, p. 222 s.

supérieure aux autres valeurs, qui est largement utilisée à des fins thérapeutiques et judiciaires. Les guérisseurs invoquent le *Gérem* pour guérir et pour combattre les génies et les sorciers malfaisants. D'où l'expression père consacrée : *Gérem gonni*, « Le *Gérem* lutte ». On entend aussi dire « le *Gérem* attrape » dans le sens de « arrêter un coupable ». Le *Gérem* est une force bénéfique qui assume diverses fonctions sociales parmi lesquelles l'initiation des jeunes garçons est de loin la plus prestigieuse et la plus importante. Être initié, « c'est appartenir au *Gérem* », être non initié, « c'est appartenir encore à sa mère ». Pour parler de l'initiation les Père disent : « le *Gérem* va avaler les enfants », ou encore « le *Gérem* fait sortir les enfants ». *Virdi*, « faire sortir », signifie aussi « créer ». Les petits enfants, de leur côté, se représentent le *Gérem* sous la forme d'un animal terrifiant que les adultes retiennent par une corde attachée à son cou. Ils pensent qu'il a des griffes, des crocs, une longue queue, et qu'il réside dans les marigots où il se nourrit de crabes d'eau douce tant qu'il n'a pas de petits garçons à se mettre sous la dent. Enfin, le *Gérem* est aussi appelé *en sisiwa* qui signifie littéralement « petite chose » et au sens figuré « croquemitaine ». Quand un enfant pique une colère, ses parents agacés lui disent : « regarde le croquemitaine ». Le regard du croquemitaine est d'autant plus effrayant pour l'enfant qu'il représente l'envers du regard maternel qui le chérit. De là où il est regardé par sa mère, l'enfant est tout ; mais de là où il est regardé par le *Gérem*, il n'est rien. Or, c'est justement cet absolu du tout ou rien que le rite d'initiation exorcise.

Autrefois les cérémonies se déroulaient à la fin de la saison des pluies, aujourd'hui elles ont lieu durant la saison sèche. Un *dugi*, père ou grand-père d'un enfant à initier lance une invitation à ses collègues qui recensent dans leurs hameaux les garçons susceptibles d'être initiés. Si le nombre des enfants est suffisant, l'invitation est acceptée. Le *dugi* va déposer trois trompes de son *Gérem*, les unes à côté des autres, au pied d'un grand arbre proche de son *dugo* en disant : « Je ne viens pas te faire du mal, je viens te demander si tu acceptes que nous fassions sortir nos enfants. Je t'en prie, tâche de nous répondre. » Si trois jours après le *Gérem* n'a pas bougé de place, la réponse est positive, et le *dugi* confirme sa convocation.

Trois jours avant la date fixée, les *dugi* se réunissent sur le futur lieu de l'initiation pour dégager les emplacements rituels et pour préparer la bière de mil qui sera servie pendant la fête. Le doyen des *dugi* présents dépose tout d'abord de la terre prédigérée de vers, des feuilles de figuier et de pomme cannelle du Sénégal au pied de l'arbre déjà choisi comme centre de la cérémonie, puis il recouvre le tout de pierres en disant : « Toi arbre, je te prie de bien vouloir épargner nos enfants afin qu'il ne leur arrive pas de mal. » Autour de ce tas de pierres, appelé *Leclè*, se rassembleront les dix plus



AIÈRE DE L'INITIATION

vieux *dugi*. Les jeunes *dugi* construisent, eux aussi, un peu plus loin, à Séon, leur lieu de rassemblement qui est aussi marqué par un arbre et un tas de pierres. Enfin, vieux et jeunes *dugi* déblayent ensemble les deux autres emplacements : Beedinaanvaalè et Gumaanlè où la cérémonie commencera et s'achèvera.

L'initiation proprement dite dure trois jours comme autrefois, mais auparavant les enfants restaient, après les rites, séparés de leurs mères pendant une quarantaine de jours, tandis que maintenant ils rentrent directement chez eux. Le premier jour de la cérémonie, les *Gérem* sortent, dans la matinée, de leur *dugo* et vont, par intermittence, tourner autour de leur hameau en poussant une plainte sourde et en jetant avec leurs griffes des mottes de terre sur le toit des maisons où les enfants qui vont être initiés se blottissent contre leur mère en attendant avec anxiété ce qui va leur arriver. Les parrains, choisis par les pères d'enfants parmi les amis ou les voisins de la famille, viennent chercher leurs filleuls pour les emmener au lieu du rendez-vous. Ils ont la charge de les aider à endurer les épreuves de l'initiation. Lorsque j'ai assisté à cette cérémonie, en janvier 1988, les enfants qui arrivaient protégés par leurs parrains et poursuivis par les trompes du *Gérem*, étaient regroupés sur la place du hameau du *dugi* qui avait lancé l'invitation. Le crâne rasé, les hanches vêtues d'un pagne de feuilles, une cinquantaine de petits garçons ayant entre quatre et sept ans étaient accroupis les uns à côté des autres, la face contre terre. L'après-midi était chaude et les *dugi*, très animés, comptaient et recomptaient les enfants ; on attendait... Puis le chef du hameau prit la parole pour ouvrir la cérémonie, et dit :

« Si une mère a donné son enfant avec un mauvais cœur, il faut qu'elle le retire. Femmes, nous allons prendre en main vos enfants, restez tranquilles jusqu'à ce que nous revenions du *dugo*. Si vous interférez dans nos affaires avec la sorcellerie, le mauvais sort se retournera contre vous. »

puis s'adressant aux hommes :

« Si un père n'est pas content, il faut qu'il le dise. C'est le clan des *Diimnim* qui a donné naissance à mon père, et c'est le clan des *Degnim* qui m'a donné la vie. Le *Gérem* que vous avez là entre vos mains, appartient aux *Degnim*. Il ne verse pas de sang. C'est notre *Gérem* qui va aujourd'hui faire sortir nos enfants. *Sabo* et *Zombe*, mes ancêtres à qui ce *Gérem* a appartenu, priez pour nous dans le village de dieu. Nous allons maintenant travailler comme vous nous l'avez appris. »

Sur ces paroles, les parrains ont entraîné leurs filleuls à *Sum ligo*, maison où les *dugi* ont résidé les jours précédents pour préparer les

lieux et la bière de mil. Là, les enfants se sont accroupis en cercle, le visage caché entre les mains, et les *dugi* placés derrière eux ont d'abord fait tourner entre eux un bâton appelé « bâton giratoire », et ils ont appliqué une de ses extrémités recouvertes de fibres végétales, trempées dans de la bière de mil, sur le cou et sur les hanches de chaque novice, afin de remédier aux maléfica dont ces derniers risqueraient d'être victimes s'ils avaient vu le *Gérem*. Les parrains relevèrent ensuite leurs enfants et les emmenèrent faire un grand tour en brousse en mettant la main droite devant leurs yeux afin qu'ils ne voient pas le *Gérem* qui grondait derrière eux. Les adolescents qui les avaient précédés, imitaient sur leur passage le cri des singes et le miaulement de la hyène. « Le premier jour », m'a dit un *dugi*, « il faut rendre les enfants ivres de souffrances ». Le soir, les enfants sont parqués dans des cases du village autour desquelles le *Gérem* vient tourner par intermittence toute la nuit en poussant des plaintes sourdes et en secouant violemment les portes et les toitures de leurs demeures. Les enfants passent « une nuit noire » (nous dirions « une nuit blanche »).

Les rites du deuxième jour commencent à Beedinaanvaalé par une purification. Les *dugi* tournent autour du cercle d'enfants accroupis par terre en faisant tinter les sonnailles accrochées à leur bras et en frappant les mains de telle sorte qu'elles chassent les maladies que les enfants ont pu contracter durant leur nuit agitée. Ce rite a aussi pour but de les rendre forts afin qu'ils puissent affronter la dernière série d'épreuves qui font appel à une belle mise en scène.

On prépare d'abord avec soin le bandeau, appelé « feuille de la mort », que les novices doivent porter toute la journée. Les *dugi* plient en deux une large feuille d'*azfelia africana* le long de la nervure centrale et insèrent dedans une petite feuille (*piliastigma reticulum*) pliée aussi en deux de la même manière qu'ils fixent à la première avec une troisième feuille collante placée en position intermédiaire entre les deux autres. Ils appliquent ensuite la « feuille de la mort » refermée sur les yeux des enfants en leur recommandant de ne pas la faire tomber. Si la petite feuille interne se décollait, l'initiation de l'enfant serait à refaire. Pendant ce temps les adolescents ont répandu sur une aire débroussaillée de nombreuses feuilles d'*azfelia* qui forment un vaste tapis végétal sur lequel les parrains et les filleuls s'installent. Les premiers s'assoient, dos à dos, sur deux rangées, chacun tenant dans ses mains et entre ses jambes écartées la face bandée de son filleul qui est, lui, allongé sur le ventre. Les deux rangées parallèles de novices offerts à la mort symbolique, forment un spectacle saisissant qui est relevé par le silence imposé par les maîtres de cérémonies. Le doyen des *dugi* se dresse alors sur le tas de pierres de Leclé et appelle d'une voix forte : « Nigelwa (nom du gérem des degnim), viens, ta viande est

prête. » Les trompes se mettent à gronder au loin, le *Gérem* s'approche et tourne trois fois autour des enfants en frappant le dos des enfants avec des chicots. On entend quelques parrains dire à leur filleul : « ne bougez pas, ne criez pas ». Les vieux *dugi* viennent ensuite s'accroupir autour des pierres de Leelè, où ils entonnent un chant : « Le village a pris feu, oh, oh, oh, oh. Le village a pris feu... » Les dix jeunes *dugi*, réputés pour leur violence, reprennent en écho le chant et tournent trois fois autour de leurs aînés en leur griffant le dos avec les ongles. Les jeunes *dugi* s'accroupissent ensuite en cercle autour de Séon, et c'est au tour des vieux *dugi* de venir leur griffer le dos. Cette scène est répétée trois fois, puis l'ensemble des *dugi* vont en chœur faire les griffades sur le dos des enfants. Le soleil est alors au zénith, les *dugi* font une grande pause pour boire de la bière de mil. De nombreux hommes venus des hameaux avoisinants grossissent l'assistance et confèrent à la cérémonie son aspect de fête.

Quand les rites reprennent leur cours, les *dugi* se rassemblent encore une fois à Leelè, où ils miment cette fois-ci des singes. Ils exécutent à quatre pattes une danse en poussant des cris aigus, et tournent autour de l'arbre central, puis autour des novices en leur frappant le dos avec des chicots. Quelques *dugi* imitent si bien leur modèle que l'assemblée éclate de rire. Après un nouveau retour au calme, le doyen des *dugi* remonte sur le tas de pierres de Leelè et annonce d'une voix forte : « La tornade arrive, la tornade arrive... » Des adolescents placés un peu partout secouent fortement des branchages pour simuler le bruit du vent, d'autres tapent des pierres contre des arbres afin de faire croire aux enfants qu'ils plantent des pieux en terre pour dresser rapidement un abri. Quant aux jeunes *dugi*, ils déversent leur trompe remplie d'eau sur le dos des novices tandis que les vieux imitent avec leur instrument le bruit du tonnerre. Quand cette ronde s'achève, l'opéra touche à sa fin. Les parrains retirent les « feuilles de la mort » des yeux de leur filleul et vérifient avec les *dugi* que la petite feuille est toujours à l'intérieur de la grande. Les novices reprennent leur position accroupie et attendent... le dévoilement final. Les *dugi* leur présentent tout d'abord en silence de la terre prédigérée de vers et des figues qui symbolisent pour les Père le monde bénéfique, la terre cultivable et la fécondité. Les enfants, les yeux encore écrasés par les « feuilles de la mort » regardent sans trop voir. Deux autres *dugi* leur montrent ensuite le sexe de l'animal qui vient de les avaler. Le premier leur dit : « Voilà le vagin du *Gérem* », en leur mettant sous le nez les étamines poilues d'une fleur de *protea* recouverte de kaolin ; le second leur dit : « Voilà la verge du *Gérem* » et il ne leur montre rien. Ce n'est qu'après ces révélations énigmatiques que les *dugi* présentent aux enfants les sonnailles et les différentes trompes du *Gérem*. A chaque

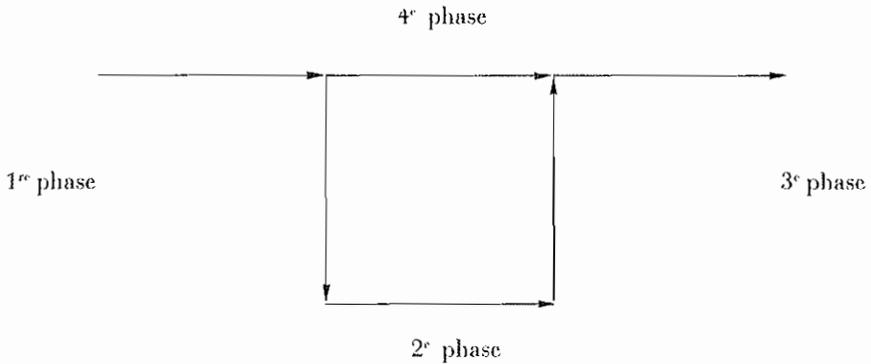
présentation qui leur est faite, les enfants applaudissent pour remercier, et les *dugi* les frappent sur la tête en les injuriant : « Espèce de merde, si tu dévoiles le secret du *Gérem*, tu mourras. » Les enfants épuisés par les tribulations subies sont conviés à une restauration bien méritée. On leur apporte de l'eau pour se laver et de la nourriture en abondance. Les membres de l'assistance sont aussi invités à manger de la boule de mil et à boire de la bière. La cérémonie est au repos, mais les rites ne sont pas pour autant terminés.

Lorsque le soleil commence à décliner, parrains et filleuls vont laper dans une pierre creuse placée à Leclè, un breuvage de vérité composé de bière de mil mélangée à un médicament, et ils jurent ensuite en crachant dans un petit trou qu'ils ne dévoileront jamais le secret du *Gérem* : « Si je rapporte ce que j'ai vu, que le python m'attrape. » Quand ils se relèvent, ils doivent faire preuve de maîtrise en offrant leur poitrine à un jeune *dugi* qui les fouette violemment trois fois avec une cravache tissée en corde. L'enfant grimace, mais ne pleure pas. Après l'austérité du serment, la farce. Les parrains conduisent leur filleul au pied d'un arbre où ils leur tendent un arc et une flèche en miniature en leur demandant de viser le goulot d'une petite jarre placée à proximité d'eux. L'enfant amusé se livre gaiement à l'exercice ; et quand la flèche atteint sa cible, un vieux *dugi* perché dans l'arbre pousse un grand cri de singe et présente son visage hilare grimé de kaolin. On rit surtout si l'enfant rit jaune. Il ne reste plus maintenant que la hyène à découvrir. Le doyen des *dugi* annonce : « La guerre, la guerre... » et invite les parrains et les filleuls munis de roseaux à se resserrer afin de faire face à trois *dugi*, aussi grimés au kaolin, qui avancent vers eux en crachant de l'eau et en brandissant une petite hyène modelée en terre cuite. Les parrains et les filleuls chargent par trois fois les représentants de la hyène en criant ; « Oh, oh, oh... ». Et pour finir, ceux-ci chassent l'assemblée vers le village. On dit que la hyène asperge (*bobdo*) la terre pour refroidir le site de l'initiation. De même après les enterrements les fossoyeurs aspergent la tombe qui vient d'être recouverte pour refroidir les effets de la mort. Durant la nuit, la danse et les chants du *Gérem* battent leur plein sur la place du hameau. Les enfants qui appartiennent désormais au *Gérem*, apprennent pour leur plus grande joie à souffler dans les instruments de musique.

Le lendemain matin, troisième jour de l'initiation, les novices sont de nouveau frappés avec des chicots et fouettés avec une cravache à Gumaanlè, dernier emplacement de la cérémonie, situé à quelques mètres de la place du hameau. Les enfants se soumettent là aussi à des rites de réintégration ; ils apprennent rituellement à tamiser la bière et à battre le tambour. La danse du *Gérem* reprend alors son cours, et les *dugi* confectionnent avec de l'huile rouge, de la

endre noire et de la farine de mil blanche un baume qu'ils appliquent avec le manche retourné d'une cravache en corde sur le dos des novices afin d'adoucir la douleur des plaies. Enfin, comme cela se fait dans de nombreux rites père, les parrains écrasent de la terre prédigérée de vers avec une figue et quelques pelures d'oignons de *crynum*, et ils frottent la mixture obtenue sur la poitrine et sur le dos de leur filleul afin de « refroidir » définitivement leur corps.

Les trois jours de l'initiation correspondent aux trois phases de séparation, de marge et de réintégration qui ponctuent la majorité des rites de passage.



La première phase qui tient de la mascarade, a pour but d'éloigner les enfants de leur village et de les retirer dans la brousse où ils sont assimilés aux animaux sauvages. Dans un chant du *Gérem*, les novices sont comparés à des « oiseaux noirs » prédateurs et voleurs qui, comme les anciens autochtones du pays ne connaissent pas encore les lois. Cette phase « chaude », pour reprendre la terminologie des Père, s'oppose à la troisième qui a pour fonction de « refroidir » le jeu afin que les enfants se réinsèrent dans la vie sociale du village. Quant à la deuxième phase, elle est tout d'abord intermédiaire entre les deux autres du fait même qu'elle se déroule au *dugo* qui est situé entre la brousse et le village, et qu'elle orchestre une mort symbolique qui tient à la fois du chaud (le *Gérem*) et du froid (fiction dirigée). Cette phase centrale s'oppose ensuite à la vie séculière du hameau (quatrième phase du graphe), parce qu'elle est secrète, nous y reviendrons, et parce qu'elle procède d'un jeu théâtral inconnu de la vie quotidienne. Le choeur des vieux *dugi* et le chœur de leurs cadets qui simulent le *Gérem*, miment une harde de singes, et imitent les trombes d'une tempête, jouent leurs rôles pour un public d'enfants qui n'enregistrent que la bande sonore de la mise en scène. Autrement dit les enfants aux yeux clos constituent le point aveugle du spectacle d'où le *Gérem* est supposé être monstrueux. Or, ce lieu où le regard absolu de l'Autre (mère ou *Gérem*) est aveuglant, les

enfants y sont au titre de sujets morts ; ils ne peuvent pas y faire face. C'est pourquoi les Père accordent tant d'importance à la « feuille de la mort » qui ne doit pas tomber, et qu'ils ne cessent de répéter : « il ne faut surtout pas que les enfants voient le *Gérem*. »

Si au cours du premier acte de ce jeu l'enfant est mis symboliquement à mort en tant que sujet du regard, durant le deuxième acte c'est l'objet du regard qui est démantelé. Le croquemitaine qui hante les petits enfants, est démystifié en trois temps : il est relativité, désésexualisé et ramené à sa juste valeur sociale. Le *Gérem* est relativisé parce que les premières choses que l'on montre aux enfants n'ont aucun rapport avec lui. Le *Gérem* n'est pas premier. Avant lui, il y a le monde Père, la terre cultivable et le marigot représentés respectivement par une boule de terre prédigérée de vers et par une figue. Le *Gérem* est désésexualisé parce que cet animal mâle par excellence a finalement non pas une verge mais un vagin qui est d'ailleurs présenté sous une forme mystérieuse : étamines noires d'une fleur enrobées dans une pâte blanche de kaolin. L'initiation n'aboutit pas à une connaissance d'où les initiés pourraient désormais se jauger, elle débouche au contraire sur une énigme indéchiffrable. Si le sens figuré de *en sisiwa* choit, le *Gérem* n'est pas pour autant ramené à « une petite chose », il n'est pas rien socialement. Le secret dont il est l'objet, confère en effet la suprématie aux hommes dans l'ordre des sexes, et sépare, par là même, le petit garçon initié des femmes et plus précisément de sa mère. De là où il est maintenant, connaissant quelque chose qu'elle ne connaît pas : elle n'est plus tout pour lui. Le *Gérem*, objet secret et point aveugle, d'où les sexes ne peuvent se regarder, ouvre entre hommes et femmes une érotique vivé qui veut que si un homme regarde une femme dans les yeux, il lui signifie explicitement qu'il la désire. Mais en dehors de ces manifestations amoureuses passagères, les Père ne se regardent jamais dans les yeux, ce serait amorcer « un rapport sexuel » ou un « rapport de force », qui provoqueraient à court terme la honte d'un des deux protagonistes.

Les exercices spirituels auxquels se livraient les sages grecs diffèrent donc de l'initiation à laquelle se soumettent les jeunes père sur plusieurs points. Tout d'abord, si les exercices se réfèrent à une règle rationnelle à laquelle tout individu est libre de se conformer, l'initiation ne laisse pas de choix : tout jeune garçon, pour devenir un Père, doit être « avalé » par une instance irrationnelle, le *Gérem*. Ensuite, tandis que les exercices convoquent et exaltent le regard d'où le sage peut se contempler conforme à sa *theoria*, l'initiation conjure le regard en le réduisant à son point aveugle, d'où l'initié ne pourra plus se voir comme totalité. Enfin, si les exercices promeuvent un idéal qui attise un perfectionnement, l'initiation implique une coupure irréversible. Après l'initiation, le garçon n'est

plus comme avant : « il appartient maintenant au *Gérem* ». De ces considérations on peut induire que les sociétés grecque et moderne, soucieuses de maîtrise, privilégient le moi-agent, et que les sociétés traditionnelles se structurent davantage autour du manque inhérent aux sujets ; mais cette induction n'est qu'une hypothèse qui devra être ultérieurement mieux étayée.

Des passions à responsabilité limitée...

Georges ZIMRA

Pour Pinel comme pour Esquirol l'aliénation est centrée autour des passions. Si d'un côté ils parviennent à dégager les modes d'approche spécifiques aux aliénés en instituant un rapport de personne à personne, il s'agit de savoir dans quelle mesure l'isolement d'une espèce nouvelle n'est pas une régression au regard d'une approche spécifique de l'aliéné. Legrand du Saulle reprendra la question de l'espèce par le biais du portrait où se dévoile l'ampleur du débat médico-juridique hanté par l'idée de la responsabilité des aliénés. Le portrait, dès lors, est-il la référence qui va permettre de trancher dans le débat médico-juridique, ou bien occupe-t-il la fonction de consolider un savoir qui risque de s'altérer d'aliéné en aliéné, et d'aliéniste en aliéniste ?

Un espace corporel de l'aliénation

Dans son ouvrage *Des passions considérées comme causes, symptômes, et moyens curatifs de l'aliénation mentale*¹, Esquirol nous invite à parcourir une géographie des passions que découpe une anatomie spécifique. Toutes les passions prennent naissance dans l'épigastre qui en est le siège central. Il étaye cette thèse en faisant remarquer qu'à l'ouverture des cadavres « l'encéphalon » est intact alors que le « conduit alimentaire » présente de nombreuses altérations. Par ailleurs, les passions sont considérées comme ayant « des traits de ressemblance bien frappants »² avec l'aliénation mentale.

1. E. Esquirol, *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation*. Paris, Reprint Librairie des Deux-Mondes, 1980.

2. E. Esquirol. *op. cit.*, page 21.

L'aliénation serait la forme exacerbée des passions. Esquirol fonde un registre unique, commun aux passions et à l'aliénation. Il ancre l'aliénation et les passions dans le corps. La conception de l'aliénation, par conséquent, est organique, elle n'est pas localisée dans le cerveau mais dans le corps, qui prolonge les mouvements de l'âme. La lésion est « lésion morale », elle est ramenée aux foyers de la sensibilité générale.

Si les passions et l'aliénation sont dans un registre commun, « comment a-t-on pu négliger jusqu'ici de faire concourir les passions »³ au traitement de l'aliénation ? En d'autres termes, pouvoir atteindre la cause à partir de l'effet, agir sur l'aliénation pour obtenir la résolution des troubles corporels.

Pour Pinel, la source des passions est « dans un obstacle opposé à l'accomplissement d'un désir »⁴. L'aliénation n'est plus considérée comme héréditaire ou produite par une tare, mais plus souvent « spontanée ou accidentelle ». Elle est liée au « renversement de la raison »⁵. L'homme ne fut jamais aussi loin et aussi près de l'aliénation. Aussi loin, dans la mesure où le bouleversement de la raison produit par les passions lui interdisait tout retour sur lui-même. Aussi près, car l'aliénation intéresse quiconque, c'est-à-dire, tout homme susceptible de passions.

Une nouvelle manière de parler s'impose. Une proximité nouvelle avec l'aliéné s'installe, Esquirol allant jusqu'à conseiller « de vivre avec eux ». Un ton nouveau s'exprime. Pinel nous invite à nous débarrasser « du ton dogmatique de docteur »⁶. Il précise une technique de l'entretien qui consiste à poser les questions les plus variées, sans jamais heurter l'aliéné de front, et de revenir par d'autres voies sans opposer ni refus, ni scepticisme devant les réponses les plus extravagantes. L'aliéné ne disparaît jamais derrière son délire. L'aliénation est perçue comme un enfermement d'un individu dans une passion qui ne lui permet aucun écart au regard de son objet. Pour traiter l'aliénation, il fallait produire un écart entre l'aliéné et son aliénation. Le simulacre, la contrainte du traitement moral, devaient produire un retournement réflexif sur l'aliéné, élargir le champ de conscience, et ouvrir l'espace d'une inter-subjectivité. Confrontée à l'exigence d'un choix, d'un dilemme, une conscience de soi émerge par la prise en compte de l'interlocuteur. L'aliéné devait se maîtriser, et maîtriser ses débordements de fureur. Pinel précisera les limites du traitement moral lorsqu'il sera confronté à

3. E. Esquirol, *op. cit.*, page 31-32.

4. Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*, chez Richard, Caille et Ravier an IX. Paris, (Reprint Quête du livre précieux).

5. Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique, op. cit.*, page 25.

6. Ph. Pinel, *op. cit.*, page 23.

la folie criminelle, à la fureur du forcené. Il n'échappe plus, dorénavant, que la maîtrise de la folie reste étrangère au gain de conscience. Esquirol passera outre cette limite, soulignant que « les aliénés raisonnent tous plus ou moins. Ils ne nous apparaissent délirants que dans la difficulté où nous sommes de connaître l'idée première de toutes leurs pensées, de tous leurs raisonnements. S'il était plus facile de se mettre en harmonie avec cette *idée mère*, nul doute qu'on guérirait le plus grand nombre d'aliénés »⁷. Les actes les plus furieux, les plus immotivés en apparence sont le fruit « d'une détermination bien réfléchie et méthodiquement raisonnée ». Tout acte prend sens et signification au regard de cette idée mère qui semble être le ressort secret de l'aliénation, les fondements d'une psychologie. La compréhension ne suffira pas pour autant à maîtriser la folie. Esquirol, à son tour, viendra marquer les limites de l'harmonie avec l'idée mère lorsqu'il sera confronté au meurtre commis de sang froid. Il isole alors la monomanie homicide. L'isolement d'une espèce nouvelle vient-il masquer un insu radical qui échappe aux déterminismes et aux constructions psychopathologiques ?

Ceci souligne les limites du traitement moral, marquant bien qu'il existe une marge entre l'effet produit par le traitement moral, et son intégration par l'aliéné. La capacité de comprendre ne suffit plus à rendre compte de la folie. Un espace hétérogène à la conscience qui ne peut encore se dire et qui reste innommable n'en produit pas moins ses effets.

L'isolement d'une espèce

L'isolement d'une espèce ouvre le débat de la nosographie. Celle-ci est-elle le fruit d'une exigence interne à la psychiatrie, à son évolution, ou au contraire, répond-elle à la querelle médico-juridique qui concerne l'aliénation ? Nous allons aborder cette question en nous appuyant sur l'ouvrage de Legrand du Saulle : *Le délire des persécutions*. L'auteur effectue une séparation et une différenciation du délire qui est étudié sous « toutes ses faces » pour en faire « une espèce à part ». Pour le Littré, l'espèce est « division du genre, réunion d'individus sous un caractère commun qui les distingue de ceux qui appartiennent au même genre. "Noble et roturier" sont des espèces par rapport à homme, et homme, qui est un genre par rapport à noble et roturier, est une espèce par rapport à l'animal ». Nous aurions mieux admis, dans la perspective de faire espèce, que l'auteur intitulât son ouvrage *Le délire des persécutés*. Les persécutés, en la circonstance, feraient espèce au regard des maniaques ou des

7. E. Esquirol. *op. cit.*, page 78-79.

mélancoliques. L'auteur aurait pu également intituler son ouvrage *Le délire de persécution*. Ceci aurait eu pour effet de définir la persécution au regard de la manie ou de la mélancolie.

Le délire des persécutions serait-il alors un délire où le sujet serait la proie de plusieurs persécutions ? ou bien encore, l'existence de plusieurs persécutions constituerait-elle le délire ? L'impossibilité de trancher la question du sujet et du délire produit, à notre avis, le portrait.

En choisissant son titre, Legrand du Saulle insiste sur la singularité et la spécificité, non des persécutés ou de la persécution, mais du délire. Mais l'auteur ne définit pas pour autant le délire dans ce qu'il aurait de spécifique et de caractéristique pour faire espèce. Sa démarche n'est pas tant d'isoler un ou plusieurs traits, mais plutôt de les accumuler dans une somme compilative. Or, quelles que soient la finesse et la multitude des observations produites dans leurs ressemblances et leurs analogies, celles-ci ne suffisent pas pour autant à faire espèce. Pour faire espèce, il faut pouvoir isoler, de façon irréfutable, un ou plusieurs traits communs, dont la caractéristique serait qu'ils puissent être universellement reconnus.

Aussi, nous ne pouvons comprendre le titre de l'ouvrage que par la volonté même de l'auteur de faire espèce. Cette volonté est du reste battue en brèche dans son travail puisqu'il ne traite, paradoxalement, comme nous l'avons vu, que des persécutés, et non de la persécution, des délires, et non du délire. Une objection peut être avancée : toutes les persécutions ne sont pas pour autant délirantes. Par conséquent, quelle est donc cette volonté qui permet à l'auteur d'isoler une espèce ? La multiplication des observations, les analogies aboutissent dans une compilation de cas à produire non l'espèce mais le portrait. Le portrait vient ici en lieu et place de l'espèce du fait de la somme des observations constituées. L'universalité de l'espèce est alors réduite à la production du portrait, voire d'un portrait robot. Dès les premières pages de son introduction, l'auteur nous invite à « vulgariser » le portrait du persécuté ; c'est appeler, nous dit-il, « les mesures que la prudence commande »⁸.

La vulgarisation du portrait obéit, par conséquent, à un souci de salubrité publique. Nous verrons comment ce souci va conditionner l'exercice clinique en général, qui se trouvera réduit à l'exercice de l'expertise.

Le portrait se donne comme accompli de par l'accumulation des traits, et non de leur différenciation. Il est si on peut dire tiré une fois pour toute. Certes, des observations nouvelles pourraient affiner le portrait, mais à aucun moment ces dernières ne pourraient le modifier. Les éléments du portrait ne sont pas covariants entre eux.

8. Legrand du Saulle. *Le délire des persécutions*. Paris. Plon. 1871.

mais restent fixes. Disons que l'auteur est conduit à rajouter des traits à défaut de les déduire. L'exigence qui en découle, est que le portrait doit être ressemblant. Mais à qui doit-il ressembler ? Cette question est centrale d'autant qu'un idéal d'objectivité semble vouloir se dégager dans la démarche de l'auteur. L'auteur doit s'effacer devant son œuvre, de sorte à ne laisser subsister que le portrait comme la marque même de cette objectivité. Il n'est plus étonnant, dès lors, que Legrand de Saulle fasse l'éloge de la photographie dans un autre ouvrage : *La folie devant les tribunaux*. La photographie apparaît alors comme « un véritable calque surprenant la nature ». Il faut, ajoute-t-il, « qu'elle soit d'une ressemblance minutieuse » et qu'elle reflète « la pose et l'expression habituelle des traits du visage »⁹. Ainsi, d'un seul coup d'œil le portrait photographique ressusciterait l'essentiel de l'aliénation, qui aurait été sans cela oublié. Il écrit : « au sortir de l'asile, quelques mots rappelleront peut-être les particularités de son délire, mais rien ne gravera dans l'esprit du médecin la diversité de l'expression pathologique de la face, et ne lui remplacera devant les yeux, l'image des traits normaux avant et après guérison »¹⁰. Dans le temps même où il reconnaît dans la photographie l'idéal clinique sous la forme du trait, il signe la faillite de la parole.

Le délire se trouve dévalué, disqualifié et l'histoire de l'aliéné, dans sa parole, ignorée.

Dans son exigence d'objectivité, sous couvert d'exigence scientifique, ce qui est exclu et évacué du côté de l'aliéniste est sa propre subjectivité, si prompte à se manifester. Comment peut-on comprendre une telle dévaluation du délire au regard de ce que fut le traitement moral ? La folie est certes « maîtrisée » comme l'écrit M. Foucault, mais cette maîtrise est un acquis de la science qui produit la parole de l'aliéné comme une erreur. La pression juridique, par ailleurs, n'a cessé de s'exercer sur les aliénistes, jusqu'à les produire comme un corps d'experts. Le débat médico-juridique, en produisant dans le corps des experts une parole autorisée par la science, va vider du même coup le débat clinique. L'idée de responsabilité sera le lexique psychopathologique où les aliénés seront indexés. Le traitement moral avait produit un espace réflexif de la conscience, où va se jouer, dorénavant, l'espace même de la responsabilité. Ceci n'est pas sans soulever des contradictions. Legrand du Saulle cite son confrère Belloc avec lequel il est en parfait accord. « Est-ce que toute notre influence, toute notre action, ne sont pas basées sur la capacité de l'aliéné à comprendre les conseils qu'on lui donne, les réprimandes qu'on lui adresse et à se diriger en conséquence. Chaque jour, dans

9. Legrand du Saulle, *La folie devant les tribunaux*, page 592.

10. Legrand du Saulle, *op. cit.*, page 589.

l'asile que je dirige, je loue, je récompense, je blâme, j'impose, je contrains, je punis et devant ces faits, que devient la doctrine de l'irresponsabilité absolue que nous soutenons devant les tribunaux ¹¹ ? »

Cette question est centrale. Elle révèle un paradoxe. Si les aliénés sont déclarés responsables, c'est la pratique d'expert des aliénistes qui est en contradiction flagrante avec la pratique thérapeutique. Si les aliénés sont déclarés irresponsables, c'est un aveu de faillite de la thérapeutique et un effondrement de leur autorité. Ce paradoxe révèle que la pratique de l'expert oriente la rencontre avec l'aliéné. D'autant que l'expertise offre en retour notoriété, respectabilité, autorité. Ce qui assoit la compétence est « l'autorité et la sévérité ». Dès lors, les places sont claires « le médecin doit commander, et le malade doit obéir » car « la science ne saurait transiger avec l'erreur » ¹². La raison aura à s'opposer à l'erreur et l'autorité à la folie. Legrand du Saulle recommande, tout particulièrement, de ne pas discuter avec les patients car « cela peut modifier les positions respectives » ¹³. Cette mise en garde, si désuète qu'elle puisse nous apparaître, reconnaît implicitement la fragilité du portrait. Elle insiste sur le fait que si le portrait est altéré, l'aliéniste le sera tout autant. Elle ouvre sur une succession indéterminée d'altérations dont la conséquence serait la dissolution de l'espèce.

Une stratégie de la raison

Quelle est donc cette raison qui aura raison de la folie ? Les aliénistes ne se font plus beaucoup d'illusions sur les preuves qu'ils peuvent fournir « pour ébranler » le délire dans sa « certitude ». Mais ils ne pourront aussi résister à les produire au nom de la raison. « Le médecin exhibe avec bonté et avec émotion les pièces officielles qui doivent dissiper tous les doutes et ramener à la vérité un homme qui s'est seulement trompé. L'authenticité des écritures, des cachets, des signatures et des sceaux est à l'abri de tout soupçon ¹⁴. » Le malade, après avoir examiné les pièces, déclarera : « je vous connais maintenant, vous vous entendez avec eux ; ces pièces sont fausses... Vous finirez mal ».

Mise en garde justifiée, reconnaissons-le. Car au délire de l'aliéné vient répondre la mise en acte de ce délire dans ce qui constitue à notre avis le passage à l'acte de l'aliéniste. Une dynamique du

11. Legrand du Saulle, *Le délire des persécutions*, page 447.

12. *Op. cit.*, page 315.

13. *Op. cit.*, page 314.

14. *Op. cit.*, page 313.

passage à l'acte est engagée. Là où l'aliéniste aspirait à un idéal d'objectivité, le voilà pris dans le délire. Non seulement il y entre, mais il l'alimente d'autant qu'il le démontre. Le délire en sort renforcé et accrédité dans sa réalité persécutive. Là où le traitement moral, en épousant le délire dans un simulacre et dans la mise en scène imaginaire de la folie produit une catharsis, la preuve, la démonstration et la raison, produisent la désubjectivation de l'aliéné. La réponse est du tac au toc dans le traitement moral, et du tac au tac dans le passage à l'acte. Car la raison qui pousse un aliéniste à instruire une enquête, à fournir des preuves, à vérifier des dires, des écritures, est cette raison qui lutte contre son propre doute, et qui se réalise dans le passage à l'acte. La raison qui tente de réintégrer l'insensé dans son cadre intègre tout autant celui qui procède à cette réintégration. L'aliéniste n'est plus dans un rapport d'extériorité auquel il aspirait, mais il produit de cette place son intériorité méconnue. L'aliéniste s'inclut dans le délire, il y participe, il y contribue, au nom du savoir sans le savoir lui-même. Nous percevons mieux l'exigence d'extériorité formulée par l'auteur, comme ce qui le conduit inéluctablement à pénétrer dans le délire. Le portrait ainsi se donne comme ressemblant dans la mesure où il ressemble aux autres sans ressembler à celui qui le produit. Le produisant, l'aliéniste s'y trouve pris. Ce qu'il est convenu d'appeler la critique du délire est cette question où l'aliéniste maintient une extériorité qui se propose comme « moi fort », auquel l'aliéné aura à s'identifier.

En fait de critique, il s'agit d'une autocritique ; elle est attendue là où elle est espérée par l'aliéniste, l'aliéné n'ayant plus qu'à régler sa longueur d'onde sur celle de l'aliéniste. C'est en cela que la critique du délire est reçue, non de l'expérience délirante, mais du savoir que l'aliéniste constitue, et qui le constitue. La critique du délire est l'héritière du retour réflexif, qui aménage un champ de la conscience, elle reste liée à la raison de l'aliéniste, qui est de conforter le savoir. L'autre versant de la critique du délire est ce que le juridique a produit dans ce qui s'appelle l'aveu. On peut dire alors que l'aliéné avoue son délire. Il l'avoue consciemment. Il n'est pas étonnant, dès lors, de rappeler que cet aveu est ce qui constituera, dans la réponse au juridique, la marque de la guérison de l'aliéné. L'aliéné, peut-on dire, par son aveu n'est plus coupable, il est guéri. Un tel glissement sur le versant juridique souligne les impasses de toute évolution de la parole confrontée au statut de la vérité. La dimension du transfert est là, au point même où la réponse au juridique vient l'escamoter.

On peut alors considérer le portrait tel que l'auteur nous le dépeint, comme ce qui résiste au transfert pour s'engouffrer dans le délire, le passage à l'acte, ou l'acting-out. Nous proposons d'illustrer, par

l'exemple suivant, le point de bascule du portrait, où l'aliéniste est inclus dans le portrait.

Legrand du Saulle nous relate une affaire d'expertise¹⁵, de photographies obscènes de femmes nues où l'un de ses collègues fut commis comme expert pour déterminer la nature du procédé utilisé par le photographe pour aboutir à l'obscénité en question. Legrand du Saulle insiste sur le fait que « bien que la simple inspection eût suffi au médecin expert pour résoudre cette question », celui-ci décida de se rendre dans un asile de femmes où l'on plaça celles-ci dans « la même position des modèles qui avaient servi au photographe ». Ce qui se passe dans cette expertise est quelque chose à ne pas en croire ses yeux, ni ceux du photographe, du reste. La reconstitution qui est alors faite est d'autant plus énigmatique que l'auteur reconnaît lui-même qu'il n'était nul besoin d'une telle reconstitution pour trancher. On peut admettre, par conséquent, que l'objectivité de la photographie ne tient plus le coup, mais au contraire que, loin d'interdire la manifestation subjective de l'aliéniste, elle produit un appel pressant à y pénétrer. Ce temps de bascule fait pivoter la place de l'expert pour le rendre captif du portrait. Du coup nous le voyons, l'expert est partie prenante, sans le savoir, dans cette affaire. La photographie produit un appel qui réalise le fantasme qui parcourt cette expertise, à savoir se retrouver dans la posture qui avait déclenché l'expertise. La photographie, ainsi, produit un déplacement de la scène imaginaire sur celle du réel, agissant le fantasme de voir.

La simulation comme rustine du savoir

Il est un dernier point que j'aimerais développer : celui de la simulation. Au début de son ouvrage, l'auteur nous invitait à vulgariser le portrait du persécuté. A la fin de son ouvrage, un retournement s'opère. L'auteur redoute que le portrait, qu'il a si minutieusement tracé, ne soit la proie facile des simulateurs. Car, en effet, si le portrait est vulgarisé, qui peut en interdire la simulation ? Il écrit ceci : « je ne crois pas avoir vu un seul délire de persécution simulé, et je me l'explique très bien. Comment le simulateur s'y serait-il pris et à quelles sources aurait-il puisé son rôle ? Que le fait soit désormais possible parce que l'on connaîtra mieux les caractères, les particularités... je l'accorde »¹⁶. Comment donc reconnaître le vrai du faux, le simulateur du persécuté ? L'auteur y répond dans une expertise d'un dénommé Teck¹⁷, non toutefois sans l'agrémenter de

15. Legrand du Saulle, *La folie devant les tribunaux*, p. 594.

16. Legrand du Saulle, *Le délire des persécutions*, page 477.

17. *Op. cit.*, page 478.

quelques sévères mises en garde « aux fourbes ». Voici donc un homme de 26 ans, criminel de son état, qu'il entendait pour la première fois, interrogé par deux de ses confrères mais seulement en « spectateur » sans que le patient, nous précise-t-il, « ne se doutât de sa présence ». D'emblée, le sentiment de simulation s'impose à l'auteur jusqu'à parvenir ensuite au degré de « certitude ». Comment comprendre ce sentiment de certitude ? Teck, lors de sa première expertise par deux aliénistes avait été déclaré aliéné. L'auteur est amené à le voir, à son tour, comme expert. Lorsqu'il assiste en tant que spectateur la première fois, il sait que Teck ne se sait pas surveillé. Il sait par ailleurs que ses deux collègues n'ignorent pas sa présence. Cette situation le place en position d'objectivité totale, au regard de Teck qui ne sait pas, et de « contrôle » aux yeux de ses collègues qui n'ignorent pas sa présence. Le sentiment de certitude est sécrété par cette mise en place des protagonistes qui lui assure une maîtrise de la situation.

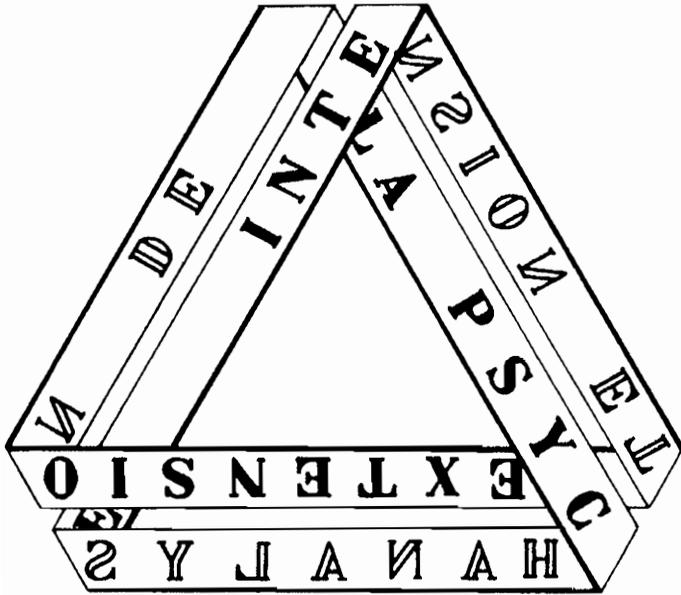
Legrand du Saulle, tente d'étayer, dans la suite de l'expertise, son sentiment de « certitude ». « Si on demande au malade de quoi il souffre, il répond : je souffre de manie de persécution. » Et l'auteur relève qu'une telle réponse, empruntée à la nosographie scientifique, « devient pour Teck un indice de simulation préparé ». Les prétendues persécutions, ajoute l'auteur « consistaient en ce qu'il se sente électrisé par des forces invisibles ». L'auteur conclut enfin, « du moment que Teck sait que sa manie de persécution est une manie, il sait qu'il n'est pas électrisé ». Autrement dit, Teck ne peut pas savoir ce que sait l'auteur. Ou encore, un patient qui délire ne peut pas savoir qu'il délire ! Car, si Teck sait ce que sait l'auteur, l'auteur est identifié à Teck. Insupportable ! Le savoir de l'auteur ne se constitue qu'en privant Teck du sien.

Dès lors, nous comprenons que ce qui prévaut est de préserver, coûte que coûte, le savoir constitué par l'auteur. La simulation vient reconnaître un savoir pour autant qu'elle le déclare faux. Elle rétablit les « positions respectives » de l'aliéniste et de l'aliéné. Ce qui est considéré par le biais de la simulation est l'incorruptibilité du savoir. L'expert tire sa compétence, à restaurer les lignes de force de son savoir, toujours menacé par ce qui est convenu d'appeler la « forme atypique ». C'est en cela que la « forme atypique » fait elle-même, à nouveau, espèce. La simulation apparaît alors comme la rustine d'un savoir menacé d'éclatement. Elle est la forme muette de l'aveu, celle décelée dans les interlignes du dire où se joue la problématique de l'expert lui-même. Le savoir, auquel recourt l'aliéniste, fait force de loi non seulement sur l'aliéné, mais aussi sur lui-même, le rendant captif du pouvoir qui le nomme expert. La simulation peut nous apparaître, à la fin de l'ouvrage de Legrand du Saulle, comme une interrogation sur la validité de l'espèce qu'il a isolée, et du portrait

qu'il a établi. Car, ce qui apparaît est qu'un simulateur, suffisamment avisé, peut mettre en péril son travail. La simulation est, dès lors, utilisée comme un savoir supplémentaire, qui a fonction de filet, sur lequel l'auteur pourra rebondir pour sauvegarder son travail. Ainsi, la crainte de la simulation existe au regard de la fracture du savoir, qui produirait la division subjective de l'aliéniste, mais cette crainte est colmatée dans la position d'expert, et plus probablement, d'expert des experts. La simulation, par ailleurs, vient signer les préoccupations de l'auteur qui voit dans celle-ci une façon pour les simulateurs d'être soustraits à la vindicte judiciaire. Sa mise en garde aux « fourbes » prend tout son sens dans ce contexte, au moment même ou il reconnaît la possible subversion de son travail. La mise en garde aux collègues, nécessairement plus jeunes, lui permet de déplacer sa propre question à moindres frais. Si nous avons à pousser la logique de l'expertise de Teck, on pourrait penser qu'il n'existe qu'une personne apte à isoler une espèce : celui qui le premier en établit le portrait.

Nous saisissons que cet argument ne peut que heurter l'exigence scientifique dont se réclame l'auteur. En effet, pour que le portrait puisse aspirer à l'universalité à laquelle la science le promet, il est nécessaire qu'il soit reconnu par tous. Par le biais de la simulation, une inquiétude pointe, celle de voir en effet le portrait subverti, d'aliéniste en aliéniste, et d'aliéné en aliéné. Il n'y aurait plus alors d'espèce, de portrait, ou de cas, mais un sujet confronté à un autre sujet.

Ceci, nous conduit à interroger ce qui départage délire et théorie. Si l'on considère qu'une espèce n'est repérable que par celui qui l'isole, s'ouvre alors la dimension d'un délire, et probablement, au moins d'un délire à deux. Si au contraire est offerte la possibilité de reconnaître dans une espèce les altérations qu'elle subit et qui la transforment, peut s'ouvrir l'accès à la théorie, dans ce qu'elle peut soutenir de son élaboration, mais qui ne garantit pas pour autant qu'elle ne puisse pas participer d'un délire collectif. Le diagnostic, héritier du portrait, est ce point d'épingleage, de non recours de la parole, qui signe la résistance à la mise en jeu d'une hypothèse au titre du transfert. Non du fait que le diagnostic soit posé, mais que posé, il n'implique plus d'enjeu. Toute la capacité à être pris, mais aussi à se déprendre de cet enjeu, est ce qui constitue le sens du transfert. Gageons que les aliénistes du XIX^e siècle l'ont vu venir comme la peste.



*INTENSION ET EXTENSION
DE LA PSYCHANALYSE*



M^{me} Huguette ex-Duflos dans *Koenigsmark* (1923)

Historique du cas de Marguerite établissement critique

Jean ALLOUCH
Danièle ARNOUX

Toutes les données historiques concernant le cas Marguerite, livrées en ordre dispersé dans la thèse de Jacques Lacan, sont ici reprises et chronologiquement ordonnées. On y ajoute un certain nombre d'autres informations devenues accessibles dès lors qu'était levée, par son fils, la censure portant sur le nom propre de Marguerite Anzieu.

Sources documentaires : T. = thèse de Jacques Lacan : *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Le François, 1932 ; rééd. Paris, Seuil, 1975 ; P.P. = Didier Anzieu : *Une Peau pour les Pensées*, Paris, Clancier-Guénéaud, 1986 ; H.P.F. = Elisabeth Roudinesco, *La bataille de cent ans*, Histoire de la Psychanalyse en France, T. II, Paris, Seuil, 1986. Les autres références sont données explicitement lors de leur première occurrence.

On a choisi de marquer Co. ce qui reste actuellement une conjecture seulement probable et Ce. une conjecture qui nous semble pouvoir être considérée comme « certaine ».

Une présentation typographique différente distingue, à propos de chaque événement rapporté, d'une part l'événement lui-même, d'autre part sa discussion critique qui peut porter sur sa datation ou sur tout autre trait le concernant.

Parents, fratrie, enfance

avant 1886 (Co) Naissance de la première Marguerite Pantaine. *Le nom de Pantaine nous est donné par les journaux relatant l'attentat contre Huguette ex-Duflos. Le prénom de cette sœur aînée de Marguerite nous est donné par Didier Anzieu (cf. P.P., p. 16).*

Nous avons suivi l'indication de Lacan (cf. T., p. 175) selon laquelle cette sœur était l'aînée des enfants.

xx xx 1887 (Ce.) Naissance de celle que Lacan désigne comme « la sœur aînée ».

T., p. 220, La sœur aînée y est dite avoir 5 ans de plus, différence que Lacan épingle comme marquant un « décalage vital ».

1888 ou 1889 (Co.) Naissance d'une autre sœur de Marguerite, celle qui la recevra un temps, en 1941, lorsqu'elle sera mise hors l'asile Sainte-Anne.

T., p. 174 (naissance et date partiellement confirmées par P.P., p. 15) et H.P.F., p. 135 (pour l'action de cette sœur en 1941).

entre 1889 et 1891 (Co) Mort accidentelle de Marguerite Pantaine. *La date limite inférieure résulte de l'indication selon laquelle Marguerite aurait été conçue pour remplacer cette sœur morte (cf. P.P., p. 16). La date limite supérieure nous est donnée celle de la naissance de Marguerite.*

xx xx 1891 (Ce.) Naissance d'Hermance Hert, future Huguette Duflos, à Tunis.

04.07.1892 (Ce.) Naissance de Marguerite Jeanne Pantaine dans un petit village près de Mauriac, Cantal.

A. M. Evrard, commissaire du quartier St Georges, juste après son attentat contre Huguette ex-Duflos, Marguerite dira être née à Mauriac (l'Echo de Paris du 20.04.1931), Lacan fait naître Aimée à R., en Dordogne (T., p. 154).

1893/1902 (Ce.) La sœur aînée de Marguerite la prend en charge « maternellement ».

T., p. 220.

entre 07.1894 et 12.1900 (Co.) Naissance d'un frère de Marguerite, premier garçon de la fratrie.

T., p. 174. Il s'agit d'une fourchette dont on donne ici les dates extrêmes établies grâce à ce qu'on sait de l'ensemble de la fratrie.

entre 07.1895 et 12.1901 (Co.) Naissance d'un second frère de Marguerite.

T., p. 174. Même remarque que ci-dessus.

xx 09.1898 (Ce.) Marguerite entreprend avec succès ses études primaires.

T., p. 222.

xx xx 1902 (Ce.) Naissance de X. Pantaine, le plus jeune des frères de Marguerite, celui qui devait devenir instituteur grâce à l'aide de Marguerite alors qu'elle même était destinée « entre toutes » à accéder à cette situation « supérieure » (Lacan), également celui qu'allait rencontrer Lacan.

T., p. 220 (pour la date de naissance), 154, 222 et 239 pour l'indication qu'il s'agirait du plus jeune des frères et sa position d'instituteur.

1901 ou 1902 (Co.) La sœur aînée quitte le toit paternel à l'âge de 14 ans, probablement pour aller vivre comme employée chez un oncle dont on ne sait pas s'il est maternel ou paternel.

T., p. 220 (pour la datation) et 223-4 (pour ce qui concerne son installation chez l'oncle).

après 1903 (Co.) La sœur aînée épouse l'oncle chez qui elle était employée.

T., p. 223 et 230.

xx 09.1906 (Ce.) Marguerite quitte pour la première fois le toit familial : après avoir réussi l'examen du brevet simple, elle est envoyée, première de chez elle, à l'école primaire supérieure laïque de la ville voisine (probablement Mauriac).

T., p. 175 (pour le brevet simple) et 222-3. (On a compté qu'à cette époque le passage au primaire supérieur avait lieu à l'âge de 14 ans.) Pour le départ de la maison cf. T., p. 223 où Lacan parle d'un « retour quelque temps plus tard ».

avant 1907 (Ce.) Marguerite : rêveries solitaires, expansion de soi-même dans un sentiment de la nature.

T., p. 222.

xx xx 1907 (Ce.) Premières règles de Marguerite.
T., p. 222 : « *la puberté survenue à quinze ans* ».

xx xx 1909 (Ce.) Premiers signes de « déficience psychique » chez Marguerite selon Lacan : aboulie professionnelle, ambition inadaptée, indocilité, besoin de direction morale ; l'activité imaginative jouerait comme dérivation de l'énergie vitale.
T., p. 222. *Cf.* : *immédiatement ci-dessous*.

xx xx 1909 (Co.) Marguerite, en accord avec les ambitions de sa famille et ses éducatrices, se présente aux examens d'enseignement et y échoue.
T., p. 222. *Dans cette datation, la scolarité du primaire supérieur serait de 3 ans. On s'est basé sur la date limite de 1910 où Marguerite quitte définitivement le domicile familial après y avoir vécu « un temps » (T., p. 223) à la suite de cet échec, et sur le fait que, pendant tout un temps, sa scolarité en primaire supérieur a dû être bonne puisque ses éducatrices la poussaient à se présenter à cet examen.*

xx xx 1909 (Co.) Epanouissement d'une liaison amicale de Marguerite avec une camarade d'enfance qui présente comme elle l'examen d'enseignement, puis décès brutal de cette amie. L'événement inspirera le roman « l'Idylle ».
T., p. 223.

xx xx 1909 (Co.) Retour pour un temps de Marguerite au domicile familial.
T., p. 223.

Trois mois chez sa sœur

xx xx 1910 (Ce.) Marguerite quitte le toit paternel à l'âge de 18 ans. Elle va vivre, loin de chez elle, dans un chef-lieu provincial, chez sa sœur aînée mariée à l'oncle. Elle est prise à l'essai dans l'administration des P.T.T.
T., p. 154, 220 (*pour la datation « 18 ans »*) et 223-4 (*pour le reste*). *La rectification des « chemins de fer » (T., p. 154) en P.T.T. est nécessitée par les informations biographiques données par les journaux au moment de l'attentat et confirmées par P.P., p. 8.*

xx xx 1910 (Ce.) Marguerite réussit « dans les premiers rangs » son examen de titularisation dans les P.T.T. et se trouve aussitôt envoyée dans une commune assez retirée. Elle aura passé 3 mois chez sa sœur aînée et son oncle/beau-frère.

T., p. 224. Page 175, la thèse date en 1913 l'examen de titularisation, avec cette même référence à « un très bon rang » mais sans les guillemets qu'on trouve p. 224 et dont on ne sait d'ailleurs pas qui se trouve cité, soit Marguerite soit quelqu'un de son entourage. Il pourrait certes s'agir de deux examens différents, par exemple un premier d'admission un second de titularisation comme le dit la page 175. Il reste que les détails que nous venons de relever suggèrent qu'il y a eu confusion, sur ce point de la titularisation, dans l'enquête de Lacan. On privilégie ici les informations données p. 224 (en admettant une titularisation dès 1910) pour la raison qu'elles sont postérieures (la thèse ayant été écrite au fur et à mesure que se poursuivaient les entretiens et l'enquête).

xx xx 1910 (Ce.) Durant son séjour chez sa sœur aînée : premier amour de Marguerite pour celui que Lacan désigne comme étant le « poétereau ». Quelques rencontres. Il est dit que cette liaison échappe à l'espionnage de la petite ville.

T., p. 224.

xx xx 1910 (Ce.) Première relation sexuelle de Marguerite. Son partenaire est le « poétereau » ; elle a 18 ans.

T., p. 224. Pour dater ce premier rapport sexuel en 1910, nous nous basons essentiellement sur cette affirmation de T : « Le tout se limite au dernier mois (au singulier) de son séjour dans la petite ville. »

Trois ans éloignée

1910/1913 (Ce.) Marguerite vit seule durant ces 3 ans dans le village éloigné où elle a été affectée. Correspondance avec le poétereau ; Marguerite garde cette liaison secrète vis-à-vis de sa deuxième amie ; elle refuse des partis convenables au nom de son idole.

T., p. 224 et 225.

xx xx 1912 (Ce.) Huguette Duflos entre à la Comédie française ; elle a 21 ans.

Biographie d'Huguette ex-Duflos.

Melun

xx xx 1913 (Ce.) Affectation à Melun. Rencontre avec Mlle C. de la N.

T., p. 224-225. Pour la localisation de Melun, on se réfère à P.P. (p. 7 et 8) qui donne Melun comme lieu de naissance de Didier. Localisation confirmée par *T.*, p. 155 — alors même que Lacan censure, partout ailleurs, le nom de la ville.

1913 ou 14 (Co.) Inversion sentimentale de la relation avec le poèteureau.

T., p. 225. On apprend que c'est à [Melun] que se produit cette inversion mais pas exactement à quel moment. La phrase suggère cependant que c'est peu après l'arrivée de Marguerite à Melun.

1914 à 1917 (Co.) Série d'aventures où la vertu de Marguerite est « souvent sauve » Marguerite les dissimule « assez bien » à son entourage.

T., p. 228.

xx xx 1914 (Ce.) Hystérectomie totale de la sœur aînée.

T., p. 230 : elle subit cette opération à l'âge de 27 ans.

fin 1917 (Co.) Peu avant le mariage de Marguerite, affectation ailleurs de Mlle C. de N., sa meilleure amie pendant trois ans.

T. p. 160 et 229.

xx xx 1917 (Ce.) Publication de *Koenigsmark*, de Pierre Benoit. Immense succès.

Laffont-Bompiani, Dictionnaire des auteurs (désormais D.A.), Robert Laffont, Paris, 1988, p. 288.

xx xx 1917 (Ce.) Peu avant son mariage, Marguerite contracte une congestion pulmonaire d'origine grippale.

T., p. 174.

oct. 1917 (Ce.) Révolution en Russie.



comment voter
contre le
bolchevisme?

ON NE EN VENTE DANS
TOUTES LES LIBRAIRIES

Édité par le GROUPEMENT ECONOMIQUE
des Arrondissements de SCEAUX & SAINT-DENIS
M. GRACER

La célèbre affiche de l'homme au couteau entre les dents représentant un bolchevik hirsute tenant entre les dents l'arme sanglante avec laquelle il vient d'égorger un bourgeois, est une pièce maîtresse de la propagande du Bloc National, afin de dissuader l'électorat de voter pour la gauche. Elle fera merveille le 16 novembre 1919.

30.10.1917 (Cc.) Mariage de Marguerite Pantaine et de René Anzieu. La famille de Marguerite est opposée au mariage. Symptômes divers, frigidité, aveux réciproques, jalousie de projection.
T., p. 159 donne 24 ans comme âge du mariage alors que Marguerite a 25 ans. Cf. T., p. 228 pour le désaccord de la famille (qui accepte cependant que le mariage ait lieu chez elle), 159, 229-30 pour les symptômes.

xx xx 1918 (Co.) Marguerite retourne au vice de la lecture.
T., p. 229.

11.11.1918 (Ce.) Armistice.

xx xx 1918 (Ce.) Mort du mari/oncle de la sœur aînée de Marguerite des suites de ses blessures de guerre.
T., p. 230 : on a considéré que ce décès devait avoir eu lieu peu avant l'installation de cette sœur aînée chez Marguerite. Cf. P.P., p. 11 pour les blessures de guerre.

30.06.1918 (Ce.) La sœur aînée vient habiter au foyer de Marguerite et René à Melun.
T., p. 230 : « huit mois après ».

xx xx 1919 (Ce.) Pierre Benoit publie *L'Atlantide*.
D.A., p. 288.



Pierre Benoit

xx 07.1921 (Ce.) Marguerite enceinte [d'une fille].
Le mois est calculé d'après celui de l'accouchement (cf. T., p. 159 et 233) ; on a considéré que l'accouchement avait eu lieu à terme. L'année est établie d'après l'indication selon laquelle « un enfant vient à terme en juillet de l'année suivante » (T. p. 160).

entre le 04.07 et le 30.10.1921 (Ce.) Début des troubles psychiatriques selon Lacan : accusations délirantes (critique de ses actions, calomnies de sa conduite, annonce de malheurs), tristesse, cauchemars (rêves de cercueils), brouilles et scènes avec son mari, persécutions, premier passage à l'acte, « — Pourquoi m'en font-ils autant ? — Ils veulent la mort de mon enfant. Si cet enfant ne vit pas, ils seront responsables. »
T., p. 159 : « mariée depuis 4 ans elle est alors enceinte ».

xx 03.1922 (Ce.) Marguerite accouche d'un enfant de sexe féminin mort-né.
T., p. 159.

xx 03.1922 (Ce.) Première systématisation du délire, Marguerite interrompt ses habitudes religieuses. Désignation de Mlle C. de la N.

comme étant sa persécutrice (elle téléphone à Marguerite peu après l'accouchement). Rupture des liens épistolaires de Marguerite avec Mlle C. de la N. Dans son entourage, Marguerite reste hostile, renfermée, muette durant de longs jours.

T., p. 160 et 233 (notons que l'amie maintenant persécutrice n'est pas identifiée p. 160, qu'il faut rapprocher cette p. 160 de la p. 233 pour apprendre de quelle amie il s'agissait). *T.*, p. 240 pour la rupture épistolaire.

xx 03.1922 (Co.) Le délire de la mère de Marguerite, Jeanne Pantaine, est maintenant attesté.

T., p. 174 et 221. Nous comptons les dix ans depuis l'entretien que Lacan eut avec Marguerite par nous daté de mars 1932 (cf. cette date ici-même). La précision du mois (mars 1922) reste cependant quelque peu factice puisque Lacan parle de « plus de dix ans ».

xx xx 1922 (Ce.) Publication de *La Garçonne* de Victor Marguerite (Flammarion, Paris) ; scandale suscité par ce livre.

xx xx 1923 (Ce.) Sortie du film *Koenigsmark*, d'après le roman de Pierre Benoit, avec H. ex-Duflos dans le rôle de la grande duchesse Aurore. Pierre Benoit publie *Mademoiselle de la Ferté*. *Dictionnaire du cinéma et D.A.*, p. 288.

08.07.1923 (Ce.) Naissance de Didier Anzieu à Melun (Seine-et-Marne).

P.P., p. 7. Lacan dit qu'à ce moment-là Marguerite a 30 ans (*T.*, p. 160) ; elle en a, en fait, 31.

24.11.1923 (Ce.) Assassinat/suicide de Philippe Daudet (articles encore en 1926).

Fin 1923 (Ce.) Marguerite cesse de s'occuper seule de Didier. *T.*, p. 160 et 235.

Fin 1923 (Co.) Début des troubles psychiatriques chez Marguerite selon le Dr Chatelin.

T., p. 155 : dans son certificat d'internement (que nous datons de janvier 1925) le Dr. C. fait remonter les troubles à « plus d'un an ».

PATHÉ-RURAL PRÉSENTE

UN GRAND FILM FRANÇAIS

KÖENIGSMARK

Mise en scène de **M. LÉONCE PERRET**
Tiré du célèbre roman de **M. PIERRE BENOIT**

Interprétation

MESDAMES

HUGUETTE EX DUFLOS
dans le rôle de la **GRANDE DUCHESSE**

MARCYA CAPRI
dans le rôle de la **C^{te} MELUSINE**

MESSIEURS

JAQUE CATELAIN
dans le rôle de **RAOUL VIGNERTE**

G. VAULTIER
dans le rôle de **DUK FREDERIC**

HOURY

dans le rôle du **GRAND DUC RODOLPHE**

IVAN PETROVITCH

dans le rôle du **Lieutenant de HAGEN**

COMMENTAIRES

On ne saurait dire, à l'heure actuelle, lequel du roman ou du film est le plus célèbre, le plus populaire. C'est que l'on retrouve dans ce film tous les éléments d'intérêt qui ont fait le succès du livre. L'intrigue mystérieuse et dramatique dont le développement est mené avec tant d'art par **M. PIERRE BENOIT** tient les spectateurs en haleine aussi bien que le lecteur.

Les images du film ont été réalisées avec un grand souci d'art et un dépouillement de mise en scène rarement atteint. Les deux principaux interprètes, **M. JAQUE CATELAIN** et **M^{me} HUGUETTE EX DUFLOS** ont tenu dans ce film leur juste renommée d'acteurs d'écran. **KÖENIGSMARK** restera, et restera une des œuvres cinématographiques les plus appréciées du public.

LE SEUL FILM QUI AIT ÉTÉ PROJÉTÉ PLUS DE 4 MOIS CONSÉCUTIFS (3 séances par jour) au MARIVAUX-PATHÉ à PARIS

En raison de son importance, le film sera projeté en deux semaines

CETTE SEMAINE:

KÖENIGSMARK 1^{er} chapitre
LA PRINCESSE AURORA

AU PROGRAMME:

QUAND LE BATIMENT VA Comique

PATHÉ-REVUE: L'industrie des cais de reptiles. Récolte de jus de palme en Malaisie. Danses Hindous



LA SEMAINE PROCHAINE:

KÖENIGSMARK 2^e chapitre
LE SECRET DE KÖENIGSMARK

AU PROGRAMME:

PATHÉ-REVUE: Un nouveau procédé pour couper les câbles. En Normandie: Saint-Valéry-en-Caux. Une chasse au Faucon dans le Sud-Algérie

Imp. 820011 C^{ie} M. G. F. L. H. Houry, PARIS

Sur une même affiche, Pierre Benoit et Huguette ex-Duflos, les deux persécutés principaux de Marguerite



Léon Daudet et son fils Philippe lors d'une manifestation royaliste.

ÉDITION SPÉCIALE

Le libertaire

ANARCHISME
 HEBDOMADAIRE ANARCHISTE
 10, rue Lantier, PARIS (2^e)
 Directeur: Léon Daudet
 Rédacteur: Philippe Daudet
 Abonnements: 10 francs par an

LA MORT TRAGIQUE DE PHILIPPE DAUDET, ANARCHISTE

Léon Daudet, son père, étouffe la vérité

ÉDITION DU MATIN

L'ACTION FRANÇAISE

ORGANE DE L'ÉVALUATION INTERNATIONALE
 11, rue de Valenciennes, PARIS (2^e)
 Directeur: Philippe Daudet
 Rédacteur: Léon Daudet
 Abonnements: 10 francs par an

UNE VENGEANCE ATROCE PHILIPPE DAUDET A ÉTÉ ASSASSINÉ

Le crime

xx 07.1924 (Ce.) Incident du cambouis (Didier — tantôt gavé tantôt oublié par Marguerite, suçant le cambouis de son landau à l'insu de sa mère). Ceci détermine la sœur aînée de Marguerite à prendre le rôle de mère auprès de Didier.
T., p. 230 (pour la datation) et *P.P.* p. 12 (pour l'incident du cambouis).

xx 09.1924 (Ce.) Fin de l'allaitement de Didier. Durant cette période Marguerite est interprétante, hostile à tous, querelleuse. Devinement de la pensée. Marguerite sent qu'elle et son mari sont étrangers l'un à l'autre. Incidents avec des automobilistes (passage à l'acte). Pas d'organisation délirante selon Lacan. Lettre de démission des P.T.T., demande de passeport pour l'Amérique où elle sera romancière.
T., p. 160 et 208.

xx 09.1924 (Co.) Marguerite mise en disponibilité par l'administration des P.T.T. pour cause de troubles mentaux.
T., p. 154 : « mise en disponibilité de 10 mois ».

xx 09.1924 (Co.) Première hospitalisation de Marguerite à « la maison de santé d'E » (tout au moins est-ce ainsi que Lacan la désigne).

E (mentionné *T.*, p. 154) est probablement à corriger en *M* (pour Melun) car nous trouvons, *T.* p. 161, ce même *E* dont nous savons cette fois qu'il a pour fonction de censurer *M*.

Pour la détermination de cette date nous avons choisi de nous baser sur l'affirmation de Marguerite (*T.* p. 160) selon laquelle elle nourrissait Didier au moment de son internement. Ceci n'est pas contredit par les indications de *T.* p. 154. Par contre l'indication donnée par Didier, selon laquelle il aurait eu 18 mois lors de cette hospitalisation est ici corrigée (14 et non 18).

xx 03.1925 (Ce.) Marguerite sort « non guérie » et « sur la demande de sa famille » de sa première hospitalisation.

Cf. T., p. 154 (un « séjour de six mois ») et p. 156 (pour le « non guérie » et l'intervention de la demande familiale).

Mars/Août 1925 (Ce.) Marguerite se repose dans sa famille où elle réside avec Didier. Elle s'occupe de son enfant « d'une façon suffisante ».

T., p. 161 et 235. Le rapprochement des indications données dans ces deux pages montre que le « sa famille » de la p. 161 ne peut désigner que la famille d'origine de Marguerite.

Paris

xx 08.1925 (Ce.) Marguerite réintégrée dans l'administration des P.T.T. et affectée, à sa demande, dans un autre poste, à Paris.

T., p. 162, « près de six ans avant son attentat », lequel est daté du 18.05.1931, donne comme point de référence avril 1925. Comme le mois d'août est précisé dans cette même page, il ne peut s'agir que d'août 1925. Cette date est d'ailleurs confirmée par l'indication (*T.*, p. 162) selon laquelle peu après son arrivée à Paris eut lieu le procès retentissant d'Huguette ex-Duflos (*cf. ci-dessous*).

xx 08.1925 (Ce.) Marguerite déclarera à Lacan avoir vu plusieurs fois, dès son arrivée à Paris, et l'image et la personne de Mme Huguette ex-Duflos, une fois au théâtre, une autre fois à l'écran.

T., p. 162 et 293.

de 08 à 10.1925 (Ce.) Marguerite rend régulièrement visite à Didier (pour lequel elle commence à épargner de l'argent) et à son foyer ; après ces deux mois : fléchissement rapide de son assiduité.
T., p. 236.

avant xx 08.1926 (Ce.) Entrevue avec Pierre Benoit (lui demander des explications).
T., p. 170 : cette entrevue y est située dans « la première année de son séjour à Paris ».

28.06.1926 (Ce.) Huguette ex-Duflos envoie sa lettre de démission de la Comédie Française. Scandale dans les journaux.
Biographie d'H.D. et les journaux (L'Œuvre des 27 et 29 juin).

été 1927 (Co.) Marguerite retrouvant, à l'occasion de ses vacances, son rôle maternel, ses croyances délirantes se résolvent en idées obsédantes.
T., p. 236. Nous avons choisi une date médiane, étant donné que ces congés auraient aussi bien pu être situés en 1926 ou 1928 (limite supérieure étant donné l'indication de T., p. 238).

xx xx 1927 (Ce.) Marguerite aurait lu un article dans *Le Journal*, signé d'un de ses persécuteurs, où il était annoncé qu'on tuerait son enfant. L'article serait accompagné d'une photo de la maison natale où on distinguerait Didier enfant.
T., p. 163 et 212.

xx xx 1927 (Co.) Deux mois après Marguerite se rend dans les locaux du *Journal* pour y chercher l'article qu'elle avait lu. En vain.
T., p. 213.

18-24.11.1927 (Ce.) La Comédie Française gagne son procès contre Huguette ex-Duflos.
Les journaux (Le Journal, Le Figaro, Comédie, Le Temps, Le Petit Parisien, L'Avenir, Excelsior).

1927-1928 (Ce.) Marguerite prépare le baccalauréat. Elle y échouera trois fois.

(Co.) Echec aussi, dans cette même période, à un examen des P.T.T. qui lui aurait permis d'accéder à un poste plus élevé.
T., p. 175 et 238 ; *P.P.* (p. 18) laisse entendre qu'elle aurait préparé le baccalauréat à l'asile Sainte-Anne.

Juin/Août 1928 (Ce.) Marguerite vit ce qu'elle appelle une (brève) « période de dissipation ».
T., p. 167. Cette période est située trois ans avant son internement à l'asile Sainte-Anne.

été 1928 (Ce.) Marguerite décide de ne plus passer ses congés dans sa famille, de les consacrer entièrement à son activité intellectuelle.
T., p. 238. Nous comptons les « trois ans » depuis son arrivée à Paris. Cette conjecture pourrait être confirmée par l'indication de *P.P.*, p. 11 selon laquelle Didier a été séparé de sa mère vers l'âge de 4-5 ans.

27-29.11.1928 (Ce.) Huguette ex-Duflos menacée de saisie par la Comédie Française. L'affaire se conclura par un arrangement à l'amiable.
Les journaux (*La Dépêche, Le Journal, Le Soir, L'Intransigeant*).

xx 10.1929 (Ce.) Marguerite assiège un journaliste communiste pour obtenir de lui la publication d'articles où elle expose ses griefs contre l'écrivain C., fort vraisemblablement Colette. Enquête de la Police judiciaire.
T., p. 156 et 170.

mi-1929 (Co.) Lettres de Marguerite au commissaire de son quartier portant plainte contre Pierre Benoit et la maison d'édition G. (vraisemblablement Gallimard).
T., p. 156 et 170. Ces lettres sont situées « peu auparavant » l'attentat ci-dessous.

xx 04.1930 (Co.) Au dire d'une de ses collègues, Marguerite témoigne, à cette époque, qu'il y a une menace de guerre sur son enfant. Marguerite est confinée dans un emploi où elle travaille seule, après qu'elle ait formulé des plaintes calomnieuses contre certaines collègues et eut une attitude injurieuse à l'égard de ses supérieurs.

T., p. 163 et 237. (Nous datons ce changement de poste de travail de ce moment-là car l'indication de la p. 163 est confirmée par l'« à la fin » de la page 237 qui désigne un moment assez proche de l'attentat contre Huguette ex-Duflos.)

xx 08.1930 (Ce.) Anxiété croissante chez Marguerite. Demande d'un revolver à son logeur. Les lettres au Prince de Galles sont désormais signées.

T., p. 170.

08/09 1930 (Ce.) Marguerite écrit son premier roman, LE DETRACTEUR, que Lacan qualifie d'idylle. Période de trois semaines où elle reste « en carafe » quant à l'écriture. Lacan situera cette production littéraire comme étant une des créations de la psychose elle-même. *T.*, p. 178 et 189 pour le « laissé en carafe », et 289 pour ce qu'en dit Lacan.

xx 09.1930 (Co.) Le délire de Marguerite se supplémente de traits paranoïaques (revendication familiale — le divorce — et sociale — se venger avec sa plume). Elle déclare à son plus jeune frère qu'elle pense qu'il se vengera des injures qu'on lui fait subir (à lui).

T., p. 239. *L'entretien avec ce frère est situé au moment de l'écriture du premier roman.*

xx 11.1930 (Ce.) Attentat de Marguerite contre l'employé de la maison d'édition G. qui vient lui signifier le refus de publier son manuscrit. Indemnité de 375 F, et admonestation du commissaire de police. A l'usage des siens, Marguerite invente « une histoire d'incendie » pour justifier l'indemnité qu'elle doit verser.

T., p. 156, 170 et 239 (pour l'histoire « inventée »).

xx xx 1930 (Co.) Marguerite vole, chez elle et à l'insu de tous, de menus objets du patrimoine.

T., p. 239. *Nous situons ces vols à cette date-là sur la seule base que représente le fait que le texte de Lacan les mentionne juste après avoir parlé de l'histoire inventée.*

xx 12.1930 (Ce.) Marguerite achève d'écrire son second roman : SAUF VOTRE RESPECT, que Lacan qualifie de satire.

T., p. 178 pour la datation et 191 pour le titre.

xx 01.1931 (Ce.) Marguerite décide de divorcer et de partir avec l'enfant. Scène de Marguerite avec sa sœur : qu'elle soit prête à témoigner que René la bat et bat l'enfant ! Elle dit son souhait de divorcer et de garder l'enfant... « sinon je le tuerai » (équivoque : René ou bien l'enfant ?). Visites quotidiennes à Melun, crainte perpétuelle et imminence de l'attentat sur l'enfant. Scènes non « de ménage » mais « de famille ».
T., p. 171-172.

15.03.1931 (Ce.) Marguerite achète un grand couteau de chasse avec sa gaine.
T., p. 171 dit « un mois avant l'attentat » ; la détermination de la journée du 15 reste donc approximative.

13.04.1931 (Ce.) Lacan a trente ans.

15.04.1931 (Co.) Peu après le début du *Tout va bien* (où Mme Huguette ex-Duflos tenait le principal rôle dans cette pièce d'Henri Jeanson) au théâtre St Georges, Marguerite aura été vue rôdant devant le théâtre. Affiches sur les murs informant Pierre Benoit que, s'il continuait, il serait puni.
Date choisie a minima. Enquête de police rapportée dans Paris Soir du 20.04.1931. D'après une information de la Société des auteurs et compositeurs dramatiques, la pièce fut créée en avril 1931 (date exacte non précisée).
Pour les affiches : T., p. 168.

17.04.1931 (Ce.) La veille de l'attentat Marguerite exerce son activité professionnelle comme habituellement.
T., p. 200.

18.04.1931 à 19 h (Ce.) ce samedi, Marguerite se prépare à aller dans sa famille à Melun ; à 20 h 15 : attentat contre Mme Huguette ex-Duflos à l'entrée des artistes du théâtre St Georges. Marguerite aurait frappé Mlle C. de la N. si elle avait alors pu la rencontrer. Le soir, elle est conduite au dépôt.
T., p. 172 et 263 (pour l'indication concernant Mlle C. de la N.). L'Écho de Paris, Paris-Soir et Le Temps des 20 et 21 avril 1931; confirmé par une lettre de la Société des auteurs et compositeurs dramatiques datée du 19.01.87 pour ce qui concerne le fait que

LE PETIT JOURNAL

HEBDOMADAIRE - 12 Années
61, rue Lafayette, Paris

ILLUSTRE

2 Mars 1931 - N. 1019
PRIX: 40 c. S. M. P.



LE GESTE D'UNE FOLLE

M^{lle} Hoguette ex-Dulloz, la grande artiste chorée première à notre Concours des Valettes, à vie Heusec par son dévouement

cette pièce était récemment créée à cette date du 18 avril. Cette même Société, ainsi que le théâtre St Georges, qui n'a pas conservé d'archives, nous assure que « Tout va bien » n'a jamais été publié. T., p. 153 ne donne pas l'année exacte, garde le mois, le jour du samedi et l'heure mais modifie le jour du mois (le 10 au lieu du 18). Lacan censure également le nom de l'actrice, la nommant d'emblée Mme Z. Pour la nuit au dépôt cf. T., p. 154.

19.04.1931 (Ce.) Ce jour-là, lendemain de l'attentat, Marguerite a ses règles.
T., p. 209.

20.04.1931 (Ce.) Marguerite incarcérée à Saint-Lazare et nommée par les P.T.T. à un poste plus avancé.
T., p. 154, 175 et 237.

27.04.1931 (Ce.) Lettres délirantes de Marguerite au Prince de Galles et au gérant de l'hôtel où elle logeait.
T., p. 172.

04.05.1931 (Ce.) Lettre délirante de Marguerite au médecin-expert lui signifiant que les journaux portent tort à sa future carrière en publiant qu'elle est « neurasthénique ».
T., p. 172.

19.04 au 03.06.1931 (Ce.) Marguerite en prison. Elle y reçoit la lettre de refus du secrétaire du Prince de Galles (datée du 17 avril, veille de l'attentat).
T., p. 154 et 171 (pour la lettre).

xx xx 1931 (Co.) La mère de Marguerite impute à ses propres voisins la responsabilité du drame récent que vit sa fille. Lacan considère que le délire de cette mère a « éclaté pleinement » à propos de ces derniers événements.
T., p. 221 et 282.

21.04.1931 (Ce.) Publication par *Le Temps* d'une déclaration de Pierre Benoit relatant les démarches de Marguerite à son endroit.

Lacan (T., p. 153) ne censure que partiellement le nom de Pierre Benoit, le désignant, acrophoniquement, d'un « P.B. »

08.05.1931 à 19 h (Ce.) Chute du délire. Etonnement de l'entourage (compagnes de cellule et surveillantes). Marguerite est aussitôt mise en surveillance à l'infirmerie pénitentiaire.

T., p. 173 et 250. *Le compte des « vingt jours après » l'attentat est dû à Marguerite elle-même.*

L'asile Sainte-Anne

03.06.1931 (Ce.) Hospitalisation de Marguerite à la clinique de l'asile Sainte-Anne après l'expertise du Dr Truelle. Début des entretiens avec Lacan.

T., p. 154 et 159 (*il est dit qu'elle adresse une lettre à Lacan datée de juin 1931., lors de son entrée en clinique, donc de juin 1931. La date précise du 3 juin correspond aux 45 jours (20 + 25) après l'attentat dont il est fait état p. 173 de T. Lacan dit qu'elle séjourna deux mois en prison (T., p. 154). Nous choisissons la seconde indication de T, postérieure et plus précise.*

18.06.1931 (Ce.) Lacan rédige le « certificat de quinzaine ». T., p. 204 (*Lacan le transcrit tel quel.*)

xx 08.1931 (Ce.) Lettre de Marguerite à Lacan. T., p. 176 et 177 *pour le contenu de la lettre.*

fin 1931 (Co.) Marguerite rend visite à Mlle C. de la N. pour s'excuser du mal qu'elle lui a fait.

T., p. 240. *Nous lisons « après sa libération » comme équivalent à « après sa sortie de prison ».*

1931-32 (Ce.) Diverses entrevues de Marguerite avec diverses personnes en vue de clore le passé.

T., p. 240.

xx xx 1931 (Ce.) Pierre Benoit est admis à l'Académie Française. D.A., p. 288.

02.03.1932 (Ce.) Ce jour-là, au cours de son entretien avec Marguerite, Lacan découvre que ce qu'elle avait lu en 1927 dans *Le Journal* était une illusion de mémoire. Il corrigera cette « découverte » au moment de clore l'écriture de sa thèse, parlant cette fois d'un trouble non de la mémoire mais de la croyance.
T., p. 213, et 293-4 pour la correction.

entre 03 et 06.1932 (Co.) Pour la toute première fois dans son frayage, Lacan prend comme référence le miroir. Origine de cette référence : Kretschmer, le miroir modélise le rapport de Marguerite à Mlle C. de la N.
T., p. 226.

entre 03 et 06.1932 (Co.) Entretien de Lacan avec la sœur aînée de Marguerite. C'est seulement après cet entretien que Lacan situera la sœur aînée comme étant la véritable persécutrice au regard de laquelle toutes les autres apparaissent comme des substituts.
T., p. 230-231 pour le contenu de l'entretien. Nous proposons de le situer dans cette fourchette en admettant 1° qu'il est postérieur à l'entretien avec Marguerite daté par Lacan du 2 mars 1932 et 2° qu'il n'a pas eu lieu bien longtemps après, ceci à cause de la place du compte-rendu qu'en donne Lacan dans l'écriture de la thèse.

xx 06.1932 (Co.) Entrée en analyse de Lacan chez Loewenstein.
Conjecture d'E. Roudinesco (H.P.F., p. 132).

xx 06.1932 (Co.) Marguerite confie à Lacan ses rêveries.
T., p. 166. Cette date est approximative puisque Lacan indique « près d'un an après son entrée dans le service ».

xx xx 1932 (Co.) Lettre de Marguerite à sa sœur aînée. Lacan intercepte la lettre-réponse de cette sœur, se contentant de faire part à Marguerite de la « substance » de cette lettre.
T., p. 240. Nous conjecturons l'interception, le détournement de la lettre-réponse sur la base suivante : si Lacan livre à Marguerite la substance et non pas le texte de cette réponse, ce ne peut être que parce qu'il aurait pu donner le texte, donc qu'il s'agissait bien d'une réponse écrite et non téléphonée.

xx xx 1932 (Co.) Brefs entretiens de Marguerite avec son mari à la suite desquels Marguerite s'oppose à toute nouvelle rencontre.
T., p. 240. *Le récit de Lacan présente ces entretiens après avoir parlé du refus de la sœur aînée de revoir Marguerite (cf. ci-dessus).*

xx xx 1932 (Co.) Lacan encourage Marguerite dans ses projets littéraires. Il n'obtient aucun résultat. Par contre Marguerite se livre à des travaux de broderie.
T., p. 241.

xx xx 1932 (Co.) Lacan remarque, chez Marguerite hospitalisée, une activité imaginative correspondant à un défaut d'adaptation au réel.
T., p. 239.

Fin 1932 (Co.) Lacan apprend de Marguerite que c'est dans la bouche de Mlle C. de la N. qu'elle a pour la première fois entendu parler d'Huguette ex-Duflos.
T., p. 226 et 234 (*où il est dit que cette réminiscence fut « tardive »*).

07.09.1932 (Ce.) Thèse de Lacan bouclée.
T., p. 350.

xx xx 1936 (Co.) Début de la pratique analytique de Lacan.
H.P.F., p. 143.

08.08.1936 (Ce.) Lacan : « *Le stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique.* »

Prolongements

xx xx 1941 (Ce.) Marguerite est jetée hors l'asile (elle y était bibliothécaire) avec des centaines d'autres aliénés ; elle est recueillie par sa deuxième sœur.
H.P.F., p. 135.

xx xx 1945 (Ce.) Marguerite cuisinière de bourgeois parisiens dans le village où elle séjourne, puis à Boulogne. Elle écrit « sous l'emprise d'une inspiration religieuse ». Parfois crises mystiques et sentiment d'être persécutée.

H.P.F., p. 135.

xx xx 1945 (Ce.) Didier Anzieu, élève à l'E.N.S. ; conférence de Lacan à l'E.N.S.

H.P.F., p. 135 ; *P.P.* p. 28 et 33 pour la conférence (aussi *H.P.F.*, p. 245).

xx xx 1948 (Ce.) Didier Anzieu : mariage, agrégation de philosophie, études de psychologie, contact repris avec sa mère.

P.P., p. 12, 29-30 et 23 pour le lapsus calami : « professeur abrégé ».

01.01.1949 (Ce.) Début de l'analyse de Didier Anzieu avec Lacan.

H.P.F., p. 245 et *P.P.*, p. 33.

entre 1950 et 1953 (Ce.) Didier apprend qui il est ! Réponse de Lacan (il ignorait le nom d'épouse de sa patiente). Marguerite dit à Didier qu'elle reproche à Lacan la non-restitution de ses manuscrits et lui dit aussi ne jamais avoir voulu lire l'histoire de son cas. Didier Anzieu lit, dans la thèse de Lacan, « un passé qui lui appartient » (formule d'E. Roudinesco).

H.P.F., p. 135.

été 1953 (Ce.) Fin de l'analyse de Didier Anzieu avec Lacan après qu'il lui ait fait la « fausse promesse » de lui remettre ce qu'il avait noté d'une réflexion psychanalytique sur lui-même ; Lacan se proposait de publier ces notes.

H.P.F., p. 245 (pour la date) et *P.P.* p. 38 (pour la fausse promesse).
Parallélisme possible avec la fausse promesse de la fin de l'analyse de Lacan avec Loewenstein : il continuera son analyse avec lui en échange de sa titularisation (H.P.F., p. 137).

08.07.1953 (Ce.) Conférence de Lacan : « *Le symbolique, l'imaginaire et le réel* », Didier Anzieu, qui y assiste et intervient dans la discussion, a tout juste 30 ans ce jour-là. A partir de là, il ne s'estime plus « lacanien ».

Sur ce dernier point : H.P.F., p. 297.

26.09.1953 (Ce.) Rapport de Rome, Lacan répond aux objections de Didier Anzieu.

Cf. La psychanalyse N° 1, P.U.F., Paris, 1953. La discussion est aussi publiée dans une édition pirate de la conférence S.I.R. actuellement disponible.

1954-1956 (Co.) Marguerite travaille comme gouvernante chez Alfred Lacan, père de Jacques, durant 2 ans (Emilie, épouse d'Alfred Lacan, est morte en 1948). Marguerite y rencontre Lacan et parle de ses « pitreries ».

H.P.F., p. 135.

xx 05.1961 (Ce.) Interrogé par le Comité sur la technique de son ex-analyste Lacan, Didier Anzieu la désapprouve. « Elle péchait, dit-il, sur trois points : absence quasi totale d'interprétation ; incapacité de supporter le transfert négatif ; méconnaissance des particularités de la relation précoce à l'image maternelle. »

H.P.F., p. 335-336.

03.03.1962 (Ce.) Mort de Pierre Benoit.

D.A., p. 288.

11.07.1963 (Ce.) Didier Anzieu approuve la *motion des motionnaires* (elle soutient qu'il n'existe aucune contradiction entre l'enseignement de Lacan et la normalisation voulue par l'I.P.A. — sic !), mais préfère ne pas la signer : son hostilité à Lacan étant connue, sa signature jouerait contre la visée modératrice de la motion.

H.P.F., p. 357-358.

xx xx 1964 (Ce.) Eloge de Pierre Benoit par Jean Paulhan lors de son discours de réception à l'Académie Française : « Ce sont des mythes qui gouvernent ses romans. [...] Un mythe n'est pas un événement incroyable mais un événement auquel on ne peut éviter de croire. »

4^e trim. 1966 Publication des *Ecrits* de Jacques Lacan.

15.01.1967 Article de Didier Anzieu explicitement présenté « contre » Lacan : « Une doctrine hérétique » dans *La quinzaine*

littéraire (dix ans après environ Lacan sera en position de pouvoir revendiquer, en effet, une position d'hérétique).

xx xx 1967 (Ce.) Mort de René Anzieu, P.P., p. 13.

xx xx 1967 Premier article de Didier Anzieu sur « le moi-peau ». *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 9, p. 195-208.

xx xx 1975 Le numéro d'hommage à Lacan, fomenté par des femmes pour la revue *L'Arc*, s'ouvre par une re-publication partielle du cas Aimée.

2° trim. 1975 Réédition de la thèse de Lacan aux éditions du Seuil.

15.07.1981 (Ce.) Mort de Marguerite Anzieu.
P.P., p. 13 et *H.P.F.* p. 679.

09.09.1981 Mort de Jacques Lacan.

20.04.1982 Mort d'Huguette ex-Duflos.

xx 08.1985 Livre de Didier Anzieu sur *Le Moi-peau* (Paris, Donod).

xx 02.1986 Livre de Didier Anzieu *Une Peau pour les Pensées*, entretiens avec Gilbert Tarrab, Didier Anzieu y donne les prénoms de ses père et mère. Le livre paraît en octobre 1986 mais l'achevé d'imprimer précise : février 1986 (P.P., p. 188).

xx 10.1986 Parution du T. II de *l'Histoire de la Psychanalyse en France* d'Elisabeth Roudinesco. Didier Anzieu y est présenté comme étant le « fils d'Aimée ».

Le corps

Textes de Jacques Lacan

Louis de la ROBERTIE

C'est le décryptage et le déchiffrement des symptômes hystériques, le caractère traumatique de la sexualité qui menèrent Freud à poser l'inconscient. Certes ce qui est de l'ordre de l'inconscient n'est pas de l'ordre du corps, pourtant il semble bien que l'inconscient n'est pas sans rapport au corps. Il n'en reste pas moins que le problème du corps est une question difficile sur laquelle tous les systèmes philosophiques sont venus buter. Lacan, pas plus que Freud, ne peut échapper à cette question, et nous pouvons maintenant dégager quelle a été la position de Lacan à ce sujet.

C'est dans cette intention que les divers textes où Lacan parle du corps ont été réunis à titre de document de travail. Les réflexions qui suivent voudraient susciter un intérêt, et plus encore permettre d'entreprendre un travail plus approfondi qui pourrait nous apporter un éclairage intéressant sur la méthodologie lacanienne.

Dans le milieu analytique le corps n'a pas bonne presse. Il y a vingt ans, s'intéresser au corps, c'était le signe que l'on n'était sans doute pas analyste ; il y a encore quelques années, un analyste qui occupe une place importante pouvait déclarer avec assurance : « Lacan ne s'est pas intéressé au corps. » Aujourd'hui, si on ne dit plus cela, on s'intéresse cependant à autre chose... mais nous pouvons toutefois reconnaître qu'il existe à l'heure actuelle tel groupe qui s'intéresse à la psychosomatique en tant qu'analyste, ou tel autre groupe qui met au programme de ses séminaires la question du corps dans la psychanalyse.

Cela ne correspondait pas à l'expérience que nous avons vécue avec Lacan, soit dans les comptes rendus d'activités auxquels il avait eu l'air de s'intéresser, soit dans la lecture des écrits que nous pouvions nous procurer. Au début de ce travail, nous ne pouvions que dire : on ne reconnaît pas au corps la place que lui a donnée Lacan. Nous

avons été amené par la suite à nous interroger sur ce que ces affirmations pouvaient contenir de vrai.

Pour déterminer la place que Lacan donne au corps, nous avons cherché dans l'œuvre écrite (c'est ce qui nous est accessible aujourd'hui) l'ensemble des textes qui comprennent le mot « corps » et cela de façon exhaustive, afin de ne pas éliminer ou choisir parmi les textes ; nous avons à prendre tous les textes, quitte à y déceler les ouvertures, les béances, les trous...

C'était suivre cette idée de Lacan lui-même.

« Chaque fois que nous avons dans l'analyse du langage à chercher la signification d'un mot, la seule méthode correcte est de faire la somme de ses emplois. ... La signification est donnée par la somme de ses emplois. » (Séminaire I, *Les écrits techniques*, p. 262.)

Cette option indique les limites de ce travail. Il y a en effet d'autres textes concernant le corps, et qui ne comprennent pas le mot corps. A titre d'exemple, citons ce texte :

« L'objet (a) est quelque chose dont le sujet pour se constituer s'est séparé comme organe. »

(Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux*.)

Bien que chaque fois nous nous soyons efforcés de donner le texte qui entoure le mot « corps », il est vrai que pour en déterminer le sens et la valeur, le lecteur doit recourir au texte de Lacan.

A en juger par le nombre des occurrences du mot « corps » dans l'œuvre de Lacan, nous pourrions penser que celui-ci occupe une place importante dans sa théorie analytique. Nous pouvons pourtant remarquer qu'il n'a pas fait une théorie du corps, mais qu'il en parle toujours en rapport avec les concepts qu'il développe. Pour prendre un exemple citons la question du phallus ; ce dont il s'agit, ce n'est pas d'une partie du corps, mais c'est d'un signifiant. D'autres exemples pourraient être cités, par exemple la problématique des pulsions, des zones érogènes et des bords, et bien d'autres encore.

Reprenant une formule de Lacan, nous pouvons dire que son travail ne se déroule « pas sans » le corps. Le « pas sans », à la façon d'une expression telle que « ce n'est pas sans peine », désigne à la fois une pure non-exclusion et pourtant une certaine inclusion dont le mode n'est pas déterminé exactement.

Nous pouvons constater quelle place tient le corps dans la théorie lacanienne ; cette place est grande, car d'un bout à l'autre de ses écrits et de son enseignement Lacan n'a cessé de parler du corps et parfois d'une façon très intensive, par exemple dans le Séminaire X,

L'Angoisse, le Séminaire XIV, *La Logique du Fantasme*, le Séminaire XX, *Encore*, le Séminaire XXI, *Les non-dupes errent*.

C'est bien ce qu'il affirme dans ce texte :

« La psychanalyse implique bien entendu le réel du corps et de l'imaginaire de son schéma mental. Mais pour reconnaître leur portée dans la perspective qui s'autorise du développement, il faut d'abord s'apercevoir que les intégrations plus ou moins parcellaires qui paraissent en faire l'ordonnance y fonctionnent avant tout comme les éléments d'une héraldique, d'un blason du corps. » (*Écrits*, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », p. 804.)

Ce « bien entendu » du début de ce texte est à souligner, car cette expression marque une idée qui va de soi, qui n'est pas à discuter et dont l'énoncé suffit à lui-même. N'est-ce pas là un de ces petits mots, gros de conséquences lorsque nous le repérons. Ne serait-ce pas parce que « la psychanalyse implique *bien entendu* le réel du corps et de l'imaginaire de son schéma mental » que Lacan n'est pas conduit à en faire l'objet d'une recherche particulière, d'un Séminaire par exemple.

L'enjeu d'une telle position de Lacan par rapport au corps, c'est précisément ce qui sera la recherche constante depuis les premiers écrits, à savoir la recherche de la vérité qui n'est pas seulement par le Verbe, mais aussi par le corps ; peut-être que cette dernière position est plus difficile à entendre ; il nous le dit pourtant clairement dès le début du Séminaire :

« Nous sommes amenés par la découverte freudienne à écouter dans le discours cette parole qui se manifeste à travers, ou malgré, le sujet. Cette parole, il nous le dit non seulement par le verbe, mais par toutes ses autres manifestations. Par son corps même, le sujet émet une parole, qui est, comme telle, parole de vérité, une parole qu'il ne sait pas même qu'il émet comme signifiante. C'est qu'il en dit toujours plus... qu'il ne sait en dire. » (Séminaire I, *Les Écrits techniques de Freud*, p. 292.)

Pour la facilité du travail, nous distinguerons trois dates qui sont des moments importants pour Lacan et qui détermineront quatre périodes où apparaît une certaine perspective par rapport à l'ensemble de la théorie et par rapport au corps. Disons tout de suite que dégager une certaine perspective n'est en aucune façon dire que Lacan abandonne une expression antérieure pour une nouvelle ; ce n'est pas sa façon de s'exprimer.

Les trois dates auxquelles nous pensons sont 1953-1964-1973 :

1953 : *Le discours de Rome*. Début du Séminaire.

1964 : Séminaire XI *Les quatre concepts fondamentaux*.

1973 : Séminaire XX *Encore* Séminaire XXI *Les non-dupes errent*.

1^{re} période : Corps et image du corps

Ne nous attardons pas sur ses premiers écrits, où Lacan, jeune psychiatre, pose le corps comme étant le corps souffrant, le corps malade. Les titres des communications ou des articles, le plus souvent en collaboration avec d'autres psychiatres, sont révélateurs. Son étude sur le crime des Sœurs Papin (1933) tout en étant centrée sur la recherche des motifs du crime paranoïaque, lui fait rencontrer « le corps en morceaux », loin de s'arrêter à une position purement psychiatrique, l'auteur apporte des vues différentes sur ce cas en y mettant en relief la part du narcissisme et évoque « l'énigme du phallus et de la castration féminine », autant de thèmes qui seront repris ultérieurement.

Nous saisissons là l'importance de la formation médicale et psychiatrique de Lacan, qui ne l'a jamais reniée ni même abandonnée en quelque sorte.

Dans ses écrits avant 1953, Lacan pose les bases de ce que l'on pourrait appeler « sa psychogenèse », et qui serait le fondement du stade du miroir : l'homme naît dans un état d'inachèvement et de morcellement qui marque non seulement le début de sa vie, mais tout son développement ultérieur.

Ayant posé au début un état de morcellement, qui serait primaire, Lacan s'efforce de trouver le chemin de la réunification. « L'image du corps propre » qui permet, par identification, d'anticiper son unité à la fois physique et psychique.

Il attribue l'unité du corps à l'unité de l'image ; il ne suffit pas d'un organisme vivant pour pouvoir parler d'un corps, mais il faut un organisme et une image. A ce moment de l'élaboration lacanienne un corps serait précisément un organisme unifié par l'image dans un système d'identification.

Imaginaire signifie effet d'une image ; ainsi dire que le corps est imaginaire, c'est dire que l'image est assumée par le sujet à travers une série d'identifications.

L'importance de l'imaginaire dans la théorie lacanienne ne s'arrête pas en 1953, mais se prolonge au moins jusqu'en 1959 avec le Séminaire VII, *L'Éthique de la psychanalyse*.

Le narcissisme primaire ne cessera d'être un objet d'intérêt pour Lacan et son élaboration sur ce sujet continuera, mais l'étude génétique ne sera plus au centre de sa recherche. C'est une position plus structurale qui débutera avec « *Fonction et champ de la Parole et du Langage* ».

Dans les « *Propos sur la causalité psychique* » (1946), nous trouvons ce texte :

« Le sujet s'identifie dans son sentiment de Soi à l'image de l'autre et ... l'image de l'autre vient à captiver en lui ce sentiment. » (*Écrits*, p. 181.)

Ainsi à cette époque (28/09/1946), le rapport de l'homme à son corps se fait par l'image spéculaire ; la causalité psychique, c'est l'Imago ou représentation inconsciente.

Nous pouvons en effet croire qu'avoir un corps relève du spéculaire selon un schéma imaginaire qui serait : sphère, totalité, surface fermée, sac... Or ce spéculaire nous leurre, car nous le projetons sur le miroir qu'est notre semblable, comme un à-plat à deux dimensions.

Les principaux textes qui parlent du corps dans cette période sont :

- *Les complexes familiaux* (1938).
- *Propos sur la causalité psychique* (1946).
- *Quelques réflexions sur l'Ego* (1951).

2^e période : Le corps du signifiant

L'année 1953 marque une rupture avec l'institution et aussi une nouvelle orientation pourtant en continuité avec ce qui précède, mais l'expression de ce qui était en germe, la mise au jour, la naissance, ne peut avoir lieu sans déchirure.

1. ... en continuité

Lacan développe ce rapport du corps et de l'imaginaire ; l'importance en est que « notre rapport à l'inconscient se fait par notre imaginaire qui lui-même n'est que rapport à notre propre corps » Séminaire VI, *Le désir et son interprétation* (18/03/1959). Ce développement se fait autour d'un certain nombre de thèmes dont certains sont repris des années précédentes et auxquels Lacan donne plus de précision.

Nous retrouvons ainsi cette idée d'où est parti Lacan, à savoir que le fait de la prématuration à la naissance oblige l'homme à un long processus de maturation qui cependant lui permet « d'intégrer effectivement ses fonctions motrices et d'accéder à une réelle maîtrise de son corps ». Mais quelques lignes plus loin, Lacan précise bien que « le sujet prend conscience de son corps comme totalité ; la seule vue de la forme totale du corps humain donne au sujet une maîtrise imaginaire de son corps ». (Séminaire I, *Les Ecrits techniques*, p. 93.)

« L'image du corps » garde une grande place, et, même dira Lacan « elle vient en quelque sorte tout dominer ». (Séminaire V, *Les Formations de l'Inconscient* 12/03/1958).

Il précisera que cette image du corps « n'est pas un objet » (Séminaire IV, *La relation d'objet*, 5/02/1956), mais « c'est une production imaginaire à propos de laquelle on ne peut ni parler de

réalité, ni parler d'irréalité » (Séminaire IV, *La relation d'objet*, 16/01/1957).

Son importance vient de ce que « c'est l'image du corps qui donne au sujet la première forme qui lui permette de situer ce qui est du moi et ce qui ne l'est pas (il est homme et non pas cheval) ». (*Séminaire I, Les Ecrits techniques*, p. 144.)

La fonction essentielle d'une image est en effet, d'après Lacan, une fonction d'information, au sens littéral, c'est-à-dire au sens de « donner forme à quelque chose ». De façon générale on peut dire que l'image est une forme qui in-forme le sujet, et c'est ce qui rend possible le processus d'identification à elle. En ce sens Lacan pourra dire :

« C'est l'image de son corps qui est le principe de toute unité qu'il perçoit dans les objets... L'objet est toujours plus ou moins structuré comme l'image du corps du sujet. » (Séminaire II, *Le moi*, p. 198-99.)

2. ... pas sans déchirure

Déjà en juillet 1953 à la Société française de Psychanalyse, il prononce cette conférence « *Imaginaire, Symbolique et Réel* » qui marque la place capitale, et même, peut-on dire, unique que tient cette triade dans la théorie lacanienne. Mais ce qui marque la rupture, ce qui sera appelé la première scission, ce sera le rapport de Rome où Lacan, sur un ton pathétique, dans cette ville inspirée, prononce son discours où il se désigne comme chef. C'est le texte « *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* » qui nous est livré dans les *Ecrits*.

Dans ce texte Lacan pose clairement le lien entre parole-langage et corps :

« La parole en effet est un don de langage et le langage n'est pas immatériel. Il est corps subtil, mais il est corps. Les mots sont pris dans toutes les images corporelles qui captent le sujet ; ils peuvent engrosser l'hystérique, s'identifier à l'objet du penis-neid, représenter le flot d'urine de l'ambition uréthrale, ou l'excrément retenu de la jouissance avaricieuse. » (*Ecrits*, p. 301.)

L'inconscient « structuré comme un langage », le signifiant qui « représente le sujet pour un autre signifiant », le désir comme « métonymie de notre être », tels sont les axes principaux que Lacan a posés dès le départ comme base théorique de ce qui deviendra son enseignement.

Durant cette période d'une dizaine d'années, Lacan dans une ligne structuraliste, pose le primat du langage, de la parole, c'est-à-dire

du symbolique. Ce sera pour beaucoup « le vrai Lacan », méconnaissant l'apport, certes difficile, mais important, des Séminaires postérieurs. Ce qui est premier c'est la Parole, c'est de la Parole que surgit le Désir, et le Corps est lié au Désir. Ce sera une position importante pour Lacan : le vrai corps, le premier corps, c'est le langage, à savoir ce qu'il appellera plus tard, le « corps du symbolique » (*Radiophonie*, 1970). Le symbolique en effet est un corps, car nous pouvons le considérer comme un système de relations internes. Le langage est corps, et de plus il est corps qui donne corps, peut-on dire. C'est ce que reprendra ce texte de Radiophonie :

« Le corps du symbolique, corps incorporel, qui en s'incorporant vous donne un corps. » (*Radiophonie*, 1970, *Scilicet* 2/3, p. 61.)

A partir de cette proposition, plusieurs autres propositions peuvent être énoncées : ainsi nous pouvons avancer que lorsque je dis : « ce corps est mien », c'est le langage qui me le donne, ou encore que c'est d'être dit qui constitue le corps comme un fait, il est un, le mien, parce que je le dis.

Dans cette même ligne de pensée, nous pouvons affirmer que l'animal n'a pas de corps, mais c'est un organisme. Si l'homme peut dire : « j'ai un corps », c'est qu'à un organisme il y a un signifiant qui le fait un.

Durant cette période Lacan s'attache à développer ce qu'il en est de l'ordre symbolique, et nous pouvons apercevoir que sa façon d'approcher le corps en est modifiée. Ainsi souligne-t-il :

« L'image du corps fait partie de ces premières images dont sont issus les symboles naturels. » (Séminaire II, *Le Moi*, p. 352.)

Beaucoup d'éléments liés à la stature corporelle, ainsi qu'à l'expérience vécue du corps sont utilisés pour « nourrir le symbolique » : les excréments sont l'objet significatif du don, la rétention celui du refus...

« De cette manière le signifiant entre dans l'imaginaire, et ainsi on assiste à l'avènement dans le signifiant de toutes les appartenances du corps. » (Séminaire IV. *La relation d'objet*. p. 373 27/02/57).

Les diverses parties du corps en effet peuvent servir de signifiants, c'est-à-dire aller au-delà de leur fonction dans le corps vivant. « C'est ainsi que le phallus, à partir de l'organe corporel, le pénis, devient signifiant princeps avec lequel le corps vient à être identifié, fonctionnant ainsi comme enjeu de l'être. » (Muller-Richardson : *Ouvrir les Ecrits de J. Lacan*, p. 181.)

C'est ce que Lacan développe clairement dans ce texte :

« Phallus : cet organe n'est rien d'autre à l'origine pour le sujet qu'un point de volupté de son propre corps et assurément beaucoup

moins sujet à caducité que tout autre des éléments qui ont pris portée de signifiant dans sa demande antérieure que cet élément, ce point de son corps, de son rapport organique à lui-même, c'est plus qu'un autre, que la prise d'une chaîne métaphorique dans la métaphore paternelle, nommément comme telle, qui doit jouer son rôle pour en faire un signifiant qui du même coup devient un signifiant tout à fait privilégié de ce rapport à l'autre, de l'autre, qui en fait un signifiant tout à fait central de l'inconscient.» (Séminaire V, *Les formations de l'Inconscient*, 25/06/58.)

Principaux textes traitant du corps dans cette période :

Les Ecrits techniques (1954) en particulier les séances de 4/54.

La relation d'objet (1956-57) en particulier les séances du mois de 11/12/56 et 2/57.

L'identification (1961-62) en particulier les séances du 2/62 et 6/62.

L'angoisse (1962-63) en particulier les séances de 1/63 et 5/63.

3^e période : La jouissance de l'Autre corps

Le Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux* (1964), marque le tournant décisif opéré par Lacan, en particulier le chap. IV où il condense le programme qui sera développé pendant dix ans.

Lacan a pu faire croire qu'il avait la magie de la parole, mais il s'est aperçu que la parole ne suffisait pas. Ainsi à partir de 1953, il posait la parole comme médiatrice ; ainsi, dire « tu es ma femme » a un pouvoir d'engendrer. A partir de 1964, il est exclu que la seule parole soit fondement.

Nous trouvons certaines affirmations très nouvelles et qui paraissent très catégoriques, telles que « il n'y a pas d'univers du discours », ou il n'y a pas de « métalangage », ou « rien n'est tout », ou encore « L'Autre n'existe pas. » Tout l'effort de recherche de Lacan consiste à montrer les limites de la parole ; ce qui fait la limite d'une terre, c'est le littoral ; ce qui fait la limite de la parole, c'est le littéral (la lettre n'est pas la parole). En réalité, il n'y a pas de réponse si on considère A comme complet ; il faut une autre logique basée sur \mathcal{A} .

Durant toute cette période, Lacan développera cette nouvelle logique à propos de la question de l'acte, et en particulier de l'acte sexuel.

Pratiquement la question posée est : y a-t-il un acte qui conjoiindrait un être masculin et un être féminin ?

L'essentiel de la réponse est : c'est par le fantasme que l'on atteint le partenaire. Avec quoi un corps peut-il s'approcher d'un autre corps, comment tenter le rapprochement sexuel sans le fantasme !

Le seul appui pour atteindre le partenaire, c'est cette logique du fantasme. C'est par cette barre du A que Lacan voit la possibilité

de passer de la parole (du symbolique) au réel. Le grand A n'est pas seulement le lieu du signifiant, mais du corps, du corps morcelé, du corps marqué.

Cet énoncé : « Le grand A comme lieu du corps » est une affirmation cruciale et nouvelle pour Lacan. C'est en effet tout un long cheminement qui le fait en arriver à cette formule, cheminement qui, en particulier au cours de la période précédente, passe par l'élaboration du grand A, de l'objet (*a*) et de l'inconscient.

Au cours du Séminaire XIV, *La logique du fantasme* (1966-67), il se produit un phénomène surprenant. Tandis que durant tout le début du Séminaire, Lacan n'a pour ainsi dire pas mentionné le corps, d'une façon très brusque au cours des séances des mois de Mai et Juin les occurrences du mot corps fourmillent dans son texte. Dans le résumé du Séminaire qu'il fait pour l'Annuaire de L'E.P.H.E., il écrira :

« Où nous avons pour la première fois appuyé que ce lieu de l'Autre n'est pas à prendre ailleurs que dans le corps, qu'il n'est pas intersubjectivité, mais cicatrices sur le corps tégumentaires, pédoncules à se brancher sur ses orifices pour y faire office de prises, artifices ancestraux et techniques qui le rongent. » (*Annuaire de E.P.H.E.*, 1967-68, p. 193.)

C'est en effet une « articulation nouvelle » qu'il énonce dans la séance du 10/05/1967 :

« En ce point, alors, qu'est-ce que c'est ? Qu'est-ce que c'est que cet Autre, le grand là, avec un grand A ? Quelle est sa substance ? hein ?

Je me suis laissé dire — car, à la vérité, quoiqu'à la vérité il faut croire que je m'en laisse de moins en moins dire, puisqu'on ne l'entend plus... enfin, que je ne l'entends plus : ça ne vient plus à mes oreilles — je me suis laissé dire, pendant un temps, que je camouflais, sous ce lieu de l'Autre, ce que l'on appelle agréablement et après tout pourquoi pas, l'esprit. L'ennuyeux, c'est que c'est faux.

L'autre, à la fin des fins et si vous ne l'avez pas encore deviné, l'Autre, là, tel qu'il est là écrit, c'est le *corps* !

Pourquoi appellerait-on quelque chose comme un volume ou un objet, en tant que soumis aux lois du mouvement en général, comme ça, un corps ? Pourquoi parlerait-on de la chute des corps ? Quelle curieuse extension du mot « corps » ! Quel rapport entre une petite balle qui tombe de la tour de Pise au corps qui est le nôtre, si ce n'est qu'à partir de ceci, que c'est d'abord le corps, notre présence de corps animal, qui est le premier lieu où mettre des inscriptions, le premier signifiant... » (Séminaire XIV, *La logique de fantasme*.)

Et Lacan réitère sa déclaration à la séance du 30/05/1967 :

« Pour ceux qui se trouvent, par exemple, revenir aujourd'hui après avoir suivi un temps mon enseignement, il faut que je signale ce que j'ai pu, ces toutes dernières fois, y introduire d'articulations nouvelles. L'une, importante, qui date de notre antépénultième rencontre, est assurément d'avoir désigné... le lieu de l'Autre : dans le corps.

Le corps lui-même est, d'origine, ce lieu de l'Autre, en tant que c'est là que, d'origine, s'inscrit la marque en tant que signifiant. » (Séminaire XIV, *La logique du fantasme*, 31/05/1967.)

En établissant les articulations entre le grand A, l'objet (a), l'inconscient et le corps, Lacan met le corps du côté de la psychanalyse et non du côté de la psychologie ou de la biologie; ainsi le corps a une place dans la théorie analytique lacanienne.

Relevons quelques autres réflexions de Lacan qui concernent le corps.

1) En ce qui concerne le fantasme :

Certes le fantasme contient l'objet (a), cause du désir ; pour faire le fantasme, il faut du corps : « le sein, la scybale, le regard, la voix : ces pièces détachables pourtant entièrement reliées au corps, voilà ce dont il s'agit dans l'objet (a) (*Logique du fantasme*, 16/11/1966).

2) En ce qui concerne la jouissance :

Lacan introduit les deux mots : jouissance et acte sexuel. Il instaure l'autre comme valeur de jouissance, qui prend appui sur la détumescence indiquant ainsi qu'il y a une limite. La jouissance est le lieu de l'acte, et « il n'y a pas d'autre jouissance que celle de mon corps » (*Logique du fantasme*), du corps propre (« du » étant pris au sens de génitif objectif).

Se référant à Hegel et à la Dialectique du Maître et de l'Esclave mais en la modifiant quelque peu..., Lacan est conduit à la question ; « ce dont je jouis, l'autre en jouit-il ? » et à bien affirmer qu'il y a séparation entre le corps de l'autre et sa jouissance. Nous sommes à l'opposé de la position du pervers pour lequel la jouissance de l'autre est homogène à la sienne.

Textes principaux traitant du corps à cette période :

Problème cruciaux de la psychanalyse (1965) en particulier les séances de 3/65.

La logique du fantasme (1966-67) en particulier les séances du 5 et 6/6.

Radiophonie : 6/1970.

... ou pire (1971-72) en particulier les séances de 6/72.
Encore (1972-73) en particulier les séances de 11/72 et 5/73.

4^e période : corps et nœud

Dans les Séminaires à partir de 1973, Lacan donne une grande importance au nœud borroméen, mais sa préoccupation semble être le nouage du nœud, en particulier du symbolique à l'imaginaire et de l'imaginaire au réel.

Dans le Séminaire XXI, *Les non-dupes errent...*, Lacan parle du corps comme de quelque chose de beaucoup plus « calé que ce que connaissent les anatomo-biologistes » (20/11/1973), et nous ne le connaissons que de façon ambiguë ; ainsi rien ne ressemble plus à un corps masculin qu'un corps féminin au niveau des tissus, et pourtant il y a ce « truc du sexe »... (19/02/74).

Dans ce même séminaire, Lacan s'interroge sur ce qui pourrait caractériser le corps. Dire que c'est la vie, c'est une réponse qu'il est « difficile de ne pas faire », car « le corps a bien l'air de se défendre contre ce qu'il en reste quand il n'a plus la vie » mais la vie est autre chose que l'ensemble des forces qui s'opposent à la résolution du corps en cadavre (11/06/1974).

Serait-ce alors la reproduction ? « La stabilité structurelle peut donner une forme de présence au corps » ; le corps a une forme, une morphogenèse ; un corps, ça se reproduit... (11/06/1974). Tout cela ne définit pas ce qui peut être la caractéristique du corps.

Quelque temps auparavant, Lacan avait noté ceci :

« L'animal se distingue de subsister non seulement en corps, mais que ce corps comme tel, n'a d'identité,... qu'en tant qu'il consiste et qu'il consiste en un corps, ce dont il s'agit c'est d'une jouissance, et d'une jouissance qui se trouve, d'après notre expérience, être d'un ordre autre que ce qu'il en est de la jouissance phallique. » (Séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, 21/05/1974.)

La psychanalyse a appris à Lacan qu'avoir un corps ne vient pas d'un imaginaire à partir du spéculaire, comme il l'a enseigné au début de sa recherche, en faisant référence à l'homologie, la ressemblance « justement cette partie qui est tellement vacillante quand il s'agit de l'être parlant » (21/05/1974).

Il faut bien constater en effet que la jouissance phallique n'a pas le même poids que la jouissance de deux corps qui jouissent l'un de l'autre (25/05/1974) ; c'est donc d'un autre imaginaire dont il s'agit ici, et qui s'engendre à partir de l'objet (*a*).

« La définition même d'un corps, c'est que ce soit une substance jouissante... c'est la seule chose en dehors d'un mythe qui soit vraiment accessible à l'expérience. Un corps jouit de lui-même : il en jouit

bien ou mal, mais il est clair que cette jouissance l'introduit dans une dialectique où il faut incontestablement d'autres termes pour que ça tienne debout, à savoir rien de moins que ce nœud. » (Séminaire XXI, *Les non-dupes errent*, 12/03/1974.)

Pour montrer ce nouvel imaginaire à partir de l'objet (a), Lacan a écrit comment cet objet se coince d'un nœud, le nœud borroméen, liant les trois ordres imaginaire, symbolique et réel, équivalents bien que distincts ; or ce nœud n'a de consistance que de corde et non de sac : x a un corps du fait qu'il appartient aux trois ordres.

Le mot « consistance » qu'utilise Lacan, à partir de cette époque, évoque non seulement solidité, fermeté, cohésion, mais aussi se tenir ensemble.

Nous retiendrons deux définitions qu'en donne Lacan ; l'une dans le Séminaire XXII, *R.S.I.* :

« Alors que ce que supporte le corps... c'est la ligne de la consistance... c'est très précisément ce quelque chose qui pour vous n'a d'aspect que d'être ce qui résiste, ce qui consiste avant de se dissoudre. » (Séminaire XXII, *R.S.I.*, 18/02/1975.)

L'autre énoncé est extrait du Séminaire *Le sinthome* :

« La consistance, qu'est-ce que cela veut dire ? Ca veut dire ce qui tient ensemble et c'est bien pour cela que c'est symbolisé dans l'occasion par la surface... » (Séminaire XXIII, *Le sinthome*, 10/02/1976.)

À ce point de son enseignement apparaît une difficulté contre laquelle Lacan réagit vivement. Si tout naturellement nous symbolisons « ce qui tient ensemble » par une surface, c'est bien en raison de notre pauvreté ; « pauvres de nous », dira-t-il. « Nous sentons notre corps comme peau retenant dans son sac un tas d'organes, alors que c'est autre chose dont il s'agit » ; ce serait oublier « le nœud ».

C'est dans l'une des *Conférences aux Universités nord-américaines* (1975) que Lacan dit : « les nœuds, ça ne s'imagine pas » et que « c'est la chose à laquelle nous sommes le plus rebelle » :

« C'est si peu conforme au côté enveloppé-enveloppant de tout ce qui regarde le corps que je considère que se briser à la pratique des nœuds, c'est briser l'inhibition. L'inhibition : l'imaginaire se formerait d'inhibition mentale. » (*Scilicet* 6/7. p. 59/60.)

Le corps est à trois dimensions, c'est ce qui ne fait aucun doute pour Lacan à ce moment « pour peu que de ce corps on crève la boudouille » (*R.S.I.*, 13/01/1975) ; c'est bien dire que si nous ne nous contentons pas des apparences et que nous cherchions à aller

plus loin, nous sommes amenés à placer le corps au nouage du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

Bien que nous puissions être tentés de placer le corps du côté du réel, dans son exposé au VI^e Congrès de l'École Freudienne à Rome (II/1975), et qui constitue pour ainsi dire son deuxième discours de Rome, Lacan précise bien sa position par rapport au corps.

Dans le schéma du nœud borroméen qu'il présente à cette occasion, le corps est très nettement situé du côté de l'imaginaire, et il s'en explique :

« Lui, le corps, s'introduit dans l'économie de la jouissance (c'est de là que je suis parti) par l'image du corps. Le rapport de l'homme... avec son corps, s'il y a quelque chose qui souligne bien qu'il est imaginaire c'est la portée qu'y prend l'image et au départ, j'ai bien souligné ceci, c'est qu'il fallait pour ça quand même une raison dans le réel, et que la prématuration de Bolk — ce n'est pas de moi, c'est de Bolk, moi je n'ai jamais cherché à être original, j'ai cherché à être logicien — c'est qu'il n'y a que la prématuration qui l'explique, cette préférence pour l'image qui vient de ce qu'il anticipe sa maturation corporelle. » (*Lettres de l'École freudienne n° 16*, p. 189.)

Ce n'est pas pour autant une simple répétition de sa position de départ, des années avant 1953 ; le corps, s'il n'est pas étranger au réel, n'est pas à situer de ce côté. Les schémas qu'il présente pour s'expliquer au mieux, nous permettent de faire le point sur la position de Lacan :

« J'ai fait un petit schéma. Si c'est le cas pour ce qu'il en est de la jouissance du corps en tant qu'elle est jouissance de la vie, la chose la plus étonnante, c'est que cet objet, le "a" sépare cette jouissance du corps de la jouissance phallique. Pour ça, il faut que vous voyiez comment c'est fait, le nœud borroméen. » (*Lettres de l'École freudienne*, n° 16, p. 190.)

Dans les schémas qu'il fait du nœud borroméen, il inscrit le corps dans le cercle de l'imaginaire.

Il apparaît clairement qu'à cette époque Lacan situe le corps du côté de l'imaginaire et distingue très nettement la jouissance du corps, de la vie, et la jouissance phallique qui est au contraire du côté du symbolique.

Des remarques sur les pulsions amènent Lacan à développer la question des orifices du corps. Ainsi dans le Séminaire, *Le sinthome* :

« Ils ne s'imaginent pas que les pulsions c'est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire, mais que ce dire pour qu'il résonne, pour qu'il consonne... il faut que le corps y soit sensible, et qu'il l'est, c'est un fait. C'est parce que le corps a quelques orifices dont le

plus important est l'oreille, parce qu'il ne peut pas se fermer, que c'est à cause de ça que répond dans le corps ce que j'ai appelé la voix. » (Séminaire XXIII, *Le Sinthome*, 18/11/1975.)

Mais outre les trous de l'anatomie humaine, l'homme a des « trous abstraits » ... « qui concernent l'énonciation de quoi que ce soit » (Séminaire XXIII, *Le Sinthome*, 11/05/1976).

Que le corps ait des trous... cela amène Lacan à une compréhension non plus seulement sphérique de l'univers de corps, mais à concevoir une autre sorte d'espace, ce qui le conduit à énoncer cette nouvelle affirmation : le corps a une structure torique.

Ainsi dans le Séminaire *L'insu que sait*, il développe sa pensée :

« Ainsi il y a évidemment deux choses : il y a deux espèces de trous : le trou qui s'ouvre à ce qu'on appelle l'extérieur. Ça met en cause ce dont il s'agit quant à l'espace... Ça n'a pas l'air tout de suite d'être ce qu'on appelle un corps, ce tore en question. Mais vous allez voir qu'il suffit de le retourner, non pas comme on retourne une sphère, parce qu'un tore ça se retourne d'une tout autre façon. » (Séminaire XXIV, *L'insu que sait...* 16/11/1976.)

Et cet autre texte :

« Le vivant se considère lui-même comme une boule, mais avec le temps il s'est quand même aperçu qu'il n'était pas une boule, une bulle. Pourquoi ne pas s'apercevoir qu'il est organisé, je veux dire ce qu'on voit du corps vivant, comme ce que j'ai appelé trique l'autre jour... Il est bien évident que c'est bien à ça que ça aboutit, ce que nous connaissons du corps comme consistant... ici il y a la bouche et ici la bouche extérieure seulement cette trique n'est rien d'autre qu'un tore. » (Séminaire XXIV, *insu que sait...* 14/12/1976.)

En faisant appel au retournement de l'enveloppe, de la surface du tore qui fait passer de l'intérieur à l'extérieur, et de l'extérieur à l'intérieur, Lacan ne travaille plus sur l'image dans le miroir, comme il le faisait à l'époque du schéma optique, il est dans le « gant », « l'enveloppe ». Cette nouvelle façon de concevoir le corps comme structure torique conduit Lacan à l'articuler non plus par rapport à la seule ou principale dimension imaginaire, mais en fonction de l'imaginaire, du symbolique et du réel, chacune de ces consistances étant à égalité avec les deux autres.

En résumé, avec l'introduction du nœud borroméen, il y a équivalence entre les trois catégories imaginaire, symbolique et réel : la suprématie du symbolique est abolie.

Nous pouvons envisager le terme « corps » comme un terme opératoire qui désigne d'abord la consistance topologique de chacun des termes imaginaire, symbolique et réel, considéré chacun dans leur unité. mais qui désigne aussi et avant tout la consistance du

nœud, le nouage du nœud qui fait tenir ensemble les trois consistances. L'existence des trous du corps permet de le concevoir comme ayant une structure torique qui permet ainsi de faire communiquer l'intérieur et l'extérieur.

Principaux textes traitant du corps à cette période :

- *Télévision*, 1973.
- *Les non-dupes errent* (1973-74) en particulier les séances de 3/74 et de 6/74.
- *R.S.I.* (1974-75) en particulier les séances de 12/74.
- *Conférences dans les Universités Nord-Américaines* (1975).
- *VI^e Congrès de l'Ecole freudienne*, II/1975 *La Troisième* p. 178-203.
- *Le Sinthome* (1975-76) en particulier les séances de 5/76.

C'est là que s'arrête la recherche de Lacan. Il a tenté de jeter des passages entre le sujet et son corps. A-t-il réussi ? C'est à nous de le dire aujourd'hui.

Lacan a parlé du corps, et même il en a beaucoup parlé, comme il a utilisé l'encre pour écrire ; il en a parlé comme d'un support qui prend divers aspects en fonction des concepts auxquels il fournit un support. Le corps n'est pas un concept au même titre que, par exemple, l'inconscient, le transfert, la résistance... le signifiant... mais il a été tiré du côté de l'analytique, en tant que support du signifiant et comme faisant partie de la triade R.S.I. A ce titre Lacan lui a donné une place dans sa théorie analytique, et même une place non négligeable permettant sans doute une clinique psychosomatique plus analytique que médicale.

Lacan est sorti de la problématique corps-âme en instaurant le corps dans le langage ; le corps est pris dans la triade corps-langage-désir. Le corps est sans âme, il est corps de jouissance et donc de désir. Contrairement à la philosophie traditionnelle qui définit l'homme comme étant un corps plus une âme, la définition lacanienne est au contraire, un homme est un corps plus un désir, ce qui entraîne bien des conséquences dans la conception de la vie humaine.



Lacan

« corrigé et augmenté » ... en espagnol

Marcelo PASTERNAK

Début 1984, nous disions en commentant certains problèmes de l'édition des *Ecrits* en espagnol : « La parution attendue pour cette année de la nouvelle édition remaniée des *Escritos* manifesterá jusqu'à quel point, dans cette nouvelle conjoncture, nous pourrions voir éliminées dans son texte en espagnol les entraves qui faisaient écran entre le discours de Lacan et ses lecteurs hispanophones¹. » Nous faisons part également dans cet article de la décision prise par le réviseur (en même temps directeur de la collection *Psychologie* de la maison d'édition) d'inclure dans la nouvelle édition les textes qui manquaient jusqu'alors, pour des raisons insuffisamment expliquées. Lui-même, pour ces textes, devait personnellement se charger de la traduction, à la place du traducteur du reste de l'œuvre, le prestigieux poète mexicain Tomás Segovia.

Nous avons signalé² et nous continuerons de le faire, certains problèmes que présente la traduction, ceci pour permettre sa correction dans le milieu des lecteurs intéressés par l'enseignement de Lacan. Des erreurs, personne ne peut en faire le reproche (à partir de positions de force...), puisque qui pourrait être imbécile au point de penser que des erreurs, il n'en commet pas ? Seulement, il ne s'agit pas non plus de revendiquer, soutenir, défendre l'erreur, d'en faire

1. M. Pasternac : Aspects de l'édition des *Ecrits* de Lacan en espagnol. *Littoral* (Toulouse) 13 : 63-76, 1984. (Aspectos de la edición, de los *Ecrits* en español. *Littoral* (Córdoba-Argentina) 1 : 55-73, 1986 y *Boletín de cartels* (México) 6/7, 1985.)

2. M. Pasternac : Los *Escritos* de Lacan en español : errores, erratas, notas y discrepancias. *Boletín de Cartels* (México) 8 : 3-9, 1985 et *Littoral* (Córdoba-Argentina) 2/3 : 143-150, 1987.

une vertu. Telle ne paraissait pas être, en principe, la position des éditeurs des *Escritos* en entreprenant, explicitement, la tâche de corriger et augmenter ce qu'ils nous avaient auparavant donné diminué et avec des erreurs. Bien que, malheureusement, ce qu'ils aient parfois ajouté soit des erreurs, précisément là où les éditions antérieures n'en avaient pas commis³, notre première réaction nous conduisait à nous réjouir de l'existence, enfin, de l'édition tant attendue, « corrigée et augmentée » donc, comme le mentionne la couverture.

Ainsi ouvrons-nous le livre et commençons-nous sa lecture, par le début comme il se doit, par l'*Obertura de esta recopilación*⁴. Nous lisons les quatre premières lignes :

*El estilo es el hombre mismo, se repite sin ver en ello malicia alguna, ni inquietarse porque el hombre ya no sea una referencia tan segura. Por lo demás, la imagen del mono imitando a Buffon en trance de escribir está ahí para sostener la inatención*⁵.

La lecture des textes de Lacan, apparemment si difficile, nous incite à méditer : si l'homme n'est pas référence « si certaine », alors il ne nous suffit pas de nous référer à lui pour expliquer le style en disant que « c'est l'homme même ». Preuve de cela serait, en conséquence, cette image qui soutient l'inattention, celle du singe imitant Buffon en train d'écrire. Qu'est-ce que cela veut dire ? Peut-être que le singe démontre, soutient paradoxalement que l'homme n'est pas une référence certaine ? Ceci nous laisse rêveurs... et il nous semble entendre Juvet dire : « Bizarre, vous avez dit bizarre ?... »

Lacan paraît nous proposer, toujours aussi stimulant, une petite recherche : quelle serait cette image de Buffon imité par un singe ? Et nous voilà nous souvenant d'une visite au Jardin des Plantes, à Paris, et là, dans une avenue intérieure, de ce monument consacré à Buffon... Profitant d'un voyage récent pour actualiser ces images et faire d'autres recherches, nous sommes revenus dans le jardin français et nous avons pu confirmer que, comme nos souvenirs nous le disaient, Buffon n'était pas présenté « en train d'écrire » ni accompagné d'aucun singe qui l'imitait dans ladite attitude ou quelque autre que ce soit.

3. M. Pasternac : Algunos problemas en la edición de los *Escritos* de Lacan. Inédit, paraîtra dans le *Boletín de Cartels* (México).

4. J. Lacan, *Escritos 1*, page 3, México, Ed. Siglo XXI, 1984.

5. Traduction en français de la traduction de A.S. en espagnol : « Le style est l'homme même » répète-t-on sans y voir de malice, ni s'inquiéter de ce que l'homme ne soit plus référence si certaine. Au reste l'image du singe imitant Buffon en train d'écrire, est là pour soutenir l'inattention.

Qu'à cela ne tienne, il restait une autre possibilité : aller voir les documents disponibles dans le temple de la documentation iconographique, la maison Roger-Viollet, 6, rue de Seine, à Paris. N'annonce-t-elle pas « 7 millions de documents (noir et blanc, couleur), tous sujets, toutes époques, tous pays, collections Boyer, Branger, Harlingue, Lipnitski, Levy-Neurdein, Lapi, Albin-Guyot, dépositaire des photos Almari, Anderson » ? En effet, nous avons eu là accès à un dossier consacré spécialement à Buffon (section Savants) que nous avons parcouru soigneusement mais... pas de trace du singe ! En revanche, il y avait là, entre beaucoup d'autres photos, celle (collection Boyer n° 13623) du monument du Jardin des Plantes, fait par Carliès, et très probablement inauguré en 1907, à l'occasion du bi-centenaire de la naissance de Buffon. Or, la photo qui correspond au négatif LM 3865 montre la première version de la même statue du Jardin, présentée au Salon de 1902 par Carliès, et là, entre le pouce et l'index de la main droite, sur une tête de lion, Buffon tient... une plume d'écriture qui a été supprimée de la statue du Jardin !

Bref, nous avons comme résultat de notre petite enquête : 1) — l'inexistence d'un quelconque singe en train d'imiter Buffon, du moins dans la collection consultée, 2) — la présence de « Buffon en train d'écrire » — sauf si on peut attribuer une autre utilité à la plume — dans la version du Salon de 1902 du monument.

Mais alors ? Quelle image Lacan avait-il vue ?

A moins que... A moins que... Est-ce qu'il n'y aurait pas, par hasard, quelque problème avec la traduction en espagnol ? Nous sommes allés voir l'édition française et là, dans les quatre premières lignes de la première page de l'« Ouverture de ce recueil » nous avons pu lire : « ... Au reste, l'image du linge parant Buffon en train d'écrire, est là pour soutenir l'inattention. » C'est-à-dire, en espagnol « ... *Por lo demás la imagen del ropaje que engalana a Buffon en trance de escribir está ahí para sostener la inatención.* »

Mais fallait-il alors traduire linge par *ropaje* ? Lacan paraissait utiliser l'expression dans un sens élargi par rapport à des vêtements d'intérieur. Peut-être s'agissait-il de vêtements, d'étoffes qui seraient là, parant Buffon, c'est-à-dire l'ornant, l'habillant ? L'enquête rebondissait.

Lacan, dans les lignes qui suivent, fait référence au style de vie de Buffon dans son château de Montbard, style dont Hérault de Seychelles avait fait un pamphlet. En suivant cette indication, on a pu lire à quel point Buffon était haï d'un certain nombre de ses contemporains, combien ses caprices et préciosités de grand seigneur prêtaient à la caricature. C'est ainsi qu'un bruit courait, chez ses « ennemis », que le célèbre naturaliste ne se serait jamais assis à sa table de travail sans s'être auparavant orné de jabot et manchettes

de dentelles. Ces « Manchettes de Buffon » devinrent proverbiales pour caractériser une certaine affectation, une certaine pompe du style, des manières ou de la personne. On trouve même encore l'expression dans le simple Larousse en deux volumes, expression bien oubliée... sauf par Lacan. Et dans Sainte-Beuve, dans les « Causeries du lundi du 10 avril 1854 », c'est bien cette « image » - là de Buffon que l'on peut « lire » : « Quelques esprits superficiels s'obstinent à voir dans Buffon l'écrivain poudré et à manchettes. Ils ne sortent pas des anecdotes sur Montbard et ils en sont restés sur son compte aux plaisanteries de d'Alembert ou de Rivarol... »

Ainsi le linge est l'expression du XVIII^e siècle pour parler du linge fin, jabot, dentelles, manchettes, etc., qui parait les hommes. Nous traduisons alors : « *Por lo demás, la imagen de la lencería fina que engalana a Buffon en trance de escribir está ahí para sostener la inatención.* »

Revenons donc à cette image que Carliès le sculpteur nous donne de Buffon (1902 et 1907) avec effectivement ce linge qui l'orne, qui le pare — Quel style, monsieur le Commissaire ! dirait Brel par la bouche de ses bourgeois — tant de pompe pour soutenir l'inattention...

Quelle inattention s'est emparée du zélé traducteur qui peut-être en pensant que l'homme n'est plus « référence si certaine » a laissé s'envoler son imagination traîtresse et a introduit un s-inge, si peu différent d'un l-inge n'est-ce pas ? Irons-nous jusqu'à lui proposer de trouver — chez Darwin, peut-être ? — une réponse à cette obscure question de la définition du style en disant : « le style est... le singe même » ?

« Edition corrigée et augmentée ! », les éditeurs ne savaient pas si bien dire en couronnant de ces mots leur travail. Il nous reste seulement à leur demander encore un effort pour nous offrir, à l'avenir, le privilège d'une « édition tout court » des *Escritos* de Lacan, une édition qui corrigerait la traduction et non pas le texte de Lacan.

*La genèse de l'homme **

Louis BOLK

Ce texte de l'anatomiste hollandais Louis Bolk, issu d'une conférence donnée en 1926 n'est plus aujourd'hui d'une grande actualité scientifique. Sa thèse d'une « fœtalisation » toujours plus accentuée dans l'évolution de l'espèce humaine n'est plus en effet à l'honneur dans les publications en la matière.

Nous rééditons cependant ce texte, en partie du fait de l'impact — certain quoique difficile à mesurer — qu'il a pu avoir sur le Lacan des années 30 et 40. La brève mention de Bolk dans les « Propos sur la causalité psychique » (Écrits, p. 186) est bien sûr raccrochée à la prématuration de la naissance. Thème d'autant plus cher à Lacan qu'il est l'indispensable complément du stade du miroir entendu comme anticipation unificatrice, mais thème important aussi en ce qu'il lui permet alors de concevoir la mort de l'organisme individuel comme résultant de « l'insatisfaction des fonctions vitales », donc sans avoir besoin de recourir comme Freud à un instinct de mort, douteux dans son enracinement biologique et sa supposée « réalité ».

Un problème de méthode

La remarque a souvent été faite que l'étude de la forme corporelle de l'homme a pris, sous l'influence des théories de la descendance, un caractère quelque peu tendancieux : la fin dernière de cette étude était en effet de réunir des données pour l'édification de notre arbre généalogique. L'étude pour elles-mêmes des particularités spécifiquement

humaines, la recherche des propriétés corporelles fondamentales de l'homme étaient presque toujours délaissées au profit de considérations présupposant cette intention. L'anatomie comparée est devenue ainsi une science annexe de la généalogie : le seul but de l'anatomie comparée des primates a consisté en la recherche des rapports de filiation.

Il n'est pas dans mon intention

* Paru dans la revue *Arguments*. n° 18. 1960, p. 3-13.

de sous-estimer le bénéfice immense que la science doit à cet ordre de recherches. Mais son application exclusive comportait cependant un danger : la négligence de la forme comme *phénomène* et de ses attributs, chacun étant considéré dans son développement progressif ou régressif. Mais, dira-t-on, est-il possible de tenter de comprendre la forme du corps humain et sa genèse sans référence aucune à une hypothèse de descendance ? Il est en effet indéniable que la forme du corps humain est issue d'une forme plus animale et que les lignées évolutives de tous les primates actuels, l'homme compris, ont dû de quelque manière et en quelque endroit coïncider. Je ne mets pas en doute l'origine phylogénétique commune de l'homme et des autres primates ; mais je voudrais insister sur le fait que *le problème de la genèse de la forme humaine est distinct de celui qui concerne la descendance de l'homme*. Chacun de ces deux problèmes exige ses propres méthodes d'observation et de résolution.

Pour parvenir à une conception valable de la manière dont la forme corporelle de l'homme s'est élaborée, il ne faut pas considérer a priori cette forme comme l'aboutissement d'une lignée de formes ordonnées selon d'hypothétiques tendances. C'est l'homme lui-même qui doit être au point de départ de cette recherche. Quelle est l'essence de l'homme en tant qu'organisme ? Quelle est l'essence de l'homme

en tant que structure corporelle ? Voilà les deux questions que nous devons aborder indépendamment de toute considération généalogique et de toute hypothèse phylogénétique préalables. La question dédoublée d'où nous partons est d'une part physiologique, d'autre part anatomique : le point d'attaque du problème est l'homme dans son être et dans son apparaître. Vu sous cet angle, le problème de l'anthropogenèse devient plus large et plus substantiel qu'il ne le paraît en général. L'aspect morphologique présentait jusqu'à présent le principal intérêt. Les différences d'anatomie et les relations entre les hommes et les autres primates étaient les fils conducteurs qui allaient permettre de résoudre le problème de l'anthropogenèse. Au lieu de cela, je vais essayer de résoudre le problème à l'aide de la physiologie. Je montrerai que l'essence de notre forme est le résultat d'un facteur organique du développement interne qui agit par l'intermédiaire d'une partie déterminée de l'organisme.

On demandera alors : Existe-t-il vraiment une spécificité dans l'organisme humain, le *bion* humain diffère-t-il essentiellement de celui des êtres qui lui sont zoologiquement apparentés ? Ceci ne fait pas l'ombre d'un doute et on doit s'étonner que ce fait ait été si longtemps méconnu. On pourrait reprocher aux physiologistes de s'être trop intéressés aux problèmes élémentaires et de n'être pas encore parvenus à élaborer une physiologie comparée,

pendant d'une morphologie comparée déjà très avancée. Il faut cependant leur laisser l'excuse de la difficulté d'obtenir le matériel nécessaire et de la difficulté d'observation sur le vivant.

« A quel point de vue y a-t-il une différence entre la biologie humaine et celle des autres primates ? » Ma réponse sera indirecte : je commencerai par révéler le caractère propre de la forme de l'homme et je montrerai ensuite que l'essence du *morphon humain* n'est qu'un symptôme du *bion*.

On ne peut donner la même valeur aux diverses caractéristiques corporelles de l'homme en ce qui concerne la genèse de la forme ; on en fera deux groupes : *les caractéristiques primaires et leurs consécutives*. Les consécutives sont fondamentalement celles que l'on peut expliquer facilement comme des phénomènes d'adaptation à *la verticalisation*. Ce sont les nécessités mécaniquement déterminées ou les régularisations fonctionnelles apparues sous l'influence du fait nouveau de la station droite. Les caractéristiques primaires au contraire apparaissent comme les résultats de l'action des facteurs de développement qui ont déterminé l'origine de la forme humaine. Nous ne nous occupons que du premier groupe.

L'acquisition de la station verticale a naturellement fait appel à un grand nombre d'adaptations anatomiques. Chaque système organique ou presque a subi l'influence de cette station droite. Je

suis convaincu cependant, que nombreux sont les auteurs qui ont surestimé cette influence sur le développement de la forme humaine. La relation de ces phénomènes est interprétée en ce sens que l'acquisition de ce caractère propre était à l'origine de la formation de presque toutes les caractéristiques spécifiques du corps humain, et l'acquisition de la station verticale devenait le point de départ pour la compréhension de la construction de l'homme. Tel n'est pas mon avis. Loin de moi de refuser l'idée d'une réaction à la suite de cette acquisition. Mais je rejette le postulat impliquant que la station droite est l'agent primaire du corps et que les caractéristiques spécifiques du corps humain en dérivent. La station droite est à mon avis une adaptation nécessaire à des modifications qui sont issues d'autres caractères essentiels : c'est un phénomène dérivé.

L'origine de l'homme n'est pas dans le redressement du corps, mais c'est parce que le corps prenait un aspect humain que l'homme s'est tenu droit.

Il était nécessaire de faire cette remarque, car elle donne la raison de ma distinction en caractéristiques primaires et consécutives. La station droite qui est à l'origine de nouvelles modifications dans le corps est la plus frappante des caractéristiques consécutives. Ceci est très loin du point de vue général, mais je vous demande de ne pas juger certaines affirmations que je ne peux prouver faute de temps et de vous référer

à l'ensemble pour critiquer ma théorie.

Les caractéristiques primaires qui me serviront d'exemples sont : l'orthognatie, l'absence de poils, la perte de pigment de la peau, des cheveux et des yeux, la forme des pavillons des oreilles, le pli mongolien, la position centrale du *foramen magnum*, le poids élevé du cerveau, la persistance de la fontanelle, les grandes lèvres chez la femme, la structure de la main et du pied, la forme du bassin, la position dans le plan ventral de l'orifice génital chez la femme, certaines variations de la dentition et des sutures crâniennes. Je ferai ultérieurement une remarque spéciale concernant la proéminence du menton, une formation typiquement humaine, qui cependant n'est pas rangée dans l'énumération ci-dessus.

Aucun de mes auditeurs, j'en suis convaincu, ne définira des caractéristiques ci-dessus énumérées comme primaires au sens que je donne à ce terme. On critiquera surtout mon interprétation de la forme du bassin, de la position du *foramen magnum*, de la structure de la main et du pied, car l'opinion générale interprète ces caractéristiques comme consécutives à la station droite. J'ai cependant mes raisons pour me placer à un point de vue aussi différent. Mais pour commencer, je vais sans argumentation spéciale vous donner l'idée directrice de ma pensée. Si on étudie les caractéristiques dites primaires somatiques et si on les considère

dans le cadre de l'ontogénie des primates, on trouve qu'elles ont toutes un caractère commun : ce sont des positions et des relations structurales fœtales devenues permanentes. *Autrement dit : des attributs et des relations structurales qui sont transitoires chez les primates se sont chez l'homme stabilisés.* Par la reconnaissance de ce fait, la forme du corps humain nous apparaît sous un jour nouveau, car les caractéristiques qui distinguent son corps de celui du singe ne sont pas des caractères propres qu'il aurait acquis au cours du temps. Ils apparaissent déjà dans le développement du fœtus de tous les autres primates, qui les perdent au cours d'une différenciation ultérieure. *Un stade transitoire chez le singe est devenu chez l'homme un stade définitif.*

La fœtalisation

C'est pourquoi si le fœtus des singes inférieurs, le fœtus et l'enfant des anthropomorphes ont un aspect plus humain, il ne faut pas l'interpréter en fonction de « la loi biogénétique fondamentale » selon laquelle les singes descendent d'un être qui ressemblait davantage à l'homme ; en réalité l'homme a gardé le type fœtal jusqu'à la fin de son développement. Le développement des primates correspond à une phase finale qui manque chez l'homme. Je voudrais rendre cette différence entre l'homme et le singe en nommant *conservatif* le développement humain et *propulsif* le développement du singe.

Nous verrons que cette même terminologie peut être utilisée pour caractériser des différences de races. Je peux maintenant répondre à la question fondamentale posée au début : quelle est l'essence de la structure elle-même qui permet de voir l'opposition entre la forme (*Gestalt*) humaine et celle du singe ? *La réponse est : le caractère fœtal de cette structure.* Nous avons là un point de vue sur sa forme et son origine qui est indépendant aussi bien d'une théorie de descendance que d'une hypothèse de parenté. Les caractéristiques primaires du corps humain ne se déduisent pas des caractères propres au singe ; une telle interprétation doit être rejetée. Si je voulais exprimer mon principe en une brève formule, je dirais que *l'homme est du point de vue corporel un fœtus de primate parvenu à maturité sexuelle.* Nécessairement, il s'en déduira que nos ancêtres possédaient déjà tous les caractères spécifiques primaires de la race humaine d'aujourd'hui, mais seulement pendant une courte phase de leur développement individuel.

Les caractères propres de l'homme ne sont pas nouveaux ; ils figuraient déjà dans l'organisation de ses ascendants en tant que caractères *transitoires*. L'adaptation fonctionnelle déterminant ces caractères consécutifs, la conservation des caractères primaires : tels sont les deux facteurs qui ont créé l'homme. Ce qui chez nos ancêtres était un stade transitoire du développement est chez l'homme actuel un stade

définitif. Au cours de l'histoire du développement, la forme adulte a acquis un aspect fœtal toujours plus prononcé : elle a été pour ainsi dire « fœtalisée » ; l'hominisation a consisté en une fœtalisation. Tel est le fondement de ce que je nomme *l'hypothèse de la fœtalisation.*

Faisons un pas de plus. Cette idée fondamentale indique la direction dans laquelle on doit chercher l'explication de l'avènement de la forme humaine. Les autres théories n'y parviennent pas. Car nos caractères corporels primaires ont un aspect commun. Cette particularité est incompatible avec la supposition selon laquelle ils sont apparus indépendamment, isolés les uns des autres, chacun en fonction d'un facteur causal. Cette convergence a pour base une raison commune. La fœtalisation de la forme n'est pas consécutive à des caractères externes et d'une influence agissant de l'extérieur sur l'organisme. Elle n'est pas la conséquence d'une adaptation à des circonstances extérieures changeantes ; elle n'a pas été conditionnée par une lutte pour la vie. Elle n'est pas le résultat d'une sélection naturelle ou sexuelle ; car ces facteurs d'évolution, dont je ne mets pas en doute l'effectivité dans la nature, agissent d'une façon significative et sont de ce fait insuffisants pour expliquer la forme du corps humain. La cause propre de la formation de ces caractères est contenue dans l'organisme ; c'est un caractère interne et fonctionnel. En

bref, l'anthropogénèse s'est faite en fonction d'un principe de développement unique et organique. Nous sommes ici en accord avec ce principe biologique fondamental de Naegeli : « La structure et la fonction de l'organisme sont les conséquences de forces intérieures et de ce fait sont indépendantes de toutes circonstances extérieures fortuites. » Après avoir dit notre accord avec ce principe de base, nous ne devons cependant pas nous en tenir là, mais aller plus loin et élucider la question suivante : *Quelle a été la nature de cette cause fonctionnelle unitaire ?* Quand un caractère fœtal devient permanent, c'est qu'une cause active freine son développement initial et le fait s'arrêter plus ou moins loin de son achèvement. La forme humaine dans sa totalité est la conséquence d'une inhibition générale du développement. Un nouveau facteur d'évolution s'ajoute ainsi aux autres : *le retardement du développement.*

Le retardement

Lorsque ce concept du *retardement évolutif* m'est clairement apparu, je me suis demandé si son action se limitait seulement à la morphogénèse de l'homme. En approfondissant le problème, j'ai pu constater que le principe d'inhibition ne dominait pas uniquement l'anthropogénèse en soi, mais encore tout le cours de sa vie individuelle. Aucun mammifère ne se développe aussi lentement que l'homme ; aucun n'est adulte aussi longtemps après sa

naissance. Quel mammifère possède comme l'homme une aussi longue maturité à laquelle s'ajoute une phase de vieillesse dont nous ne connaissons pas l'équivalent dans le règne des mammifères ? Quel animal peut, en effet, bénéficier, après l'extinction de ses fonctions germinales, d'une si longue vie somatique ?

Ce qui vient d'être dit contient ainsi la réponse à ma deuxième question : *Quelle est l'essence de l'homme en tant qu'organisme ?* Nous possédons maintenant cette réponse : *la lenteur du cours de sa vie.* On ne me contredira pas si j'affirme que cette lenteur, acquise peu à peu dans le passé par les hominidés, est le résultat d'un ralentissement qui s'est effectué sur une période impossible à déterminer. J'appellerai ce fait : *Principe de retardement de l'anthropogénèse.*

En résumé, l'homme du point de vue structural et du point de vue organique — c'est-à-dire du double point de vue morphologique et physiologique — se caractérise par une propriété très particulière : *l'essence de sa structure est le résultat d'une fœtalisation ; l'essence de son existence individuelle est la conséquence d'un retardement.* ces deux propriétés sont en étroite relation causale : la fœtalisation de la *Gestalt* humaine est en effet la conséquence d'un retardement structural évolutif. Quelle peut donc avoir été la cause directement préparatoire de ce retardement, qui a induit la

fœtalisation ? J'insiste intentionnellement sur « la cause directement préparatoire ». Car, de quelque nature que soit cette cause, elle n'a pas été spontanée. Elle a été l'avant-dernier chaînon de la chaîne causale qui relie l'homme aux moins évolués des êtres vivants. Comme toutes les causes qui la précèdent, elle a été un moyen d'action du principe d'évolution de la nature organisée. Car l'évolution n'est pas pour moi un *résultat* mais un *principe*. Elle est à la nature organisée ce que la croissance est à l'individu et, comme cette dernière, elle est assujettie à l'influence et à l'action de facteurs extérieurs. Ces facteurs extérieurs n'agissent pas en *élaborant* mais seulement en modelant. L'essence de l'évolution se dérobe ainsi à toute analyse : car l'évolution est une fonction du vivant et non de l'individu.

L'action du système endocrinien

La question posée est : Quelle peut être la cause de ce retardement ? Pour répondre, nous quitterons la morphologie pour aborder le physiologie. Ce ralentissement graduel, dans le cours de la vie des ancêtres de l'homme, avec toutes ses conséquences relatives à l'élaboration de la forme et de ses caractères fonctionnels, doit avoir en effet une cause physiologique. Et si nous approfondissons la question, nous trouvons le système qui commande la croissance : le système *endocrinien*. Une altération du mode d'action de ce système doit être à la base des phénomènes considérés plus

haut. Mon point de vue est ici en accord avec des thèses issues de recherches scientifiques les plus récentes et qui occupent une place de plus en plus importante en morphologie. Si le phénomène du retardement a pour cause des sécrétions internes, le problème de l'anthropogenèse devient un problème purement physiologique. La physiologie a été considérée dans le problème devient un problème de l'anthropogenèse comme une réaction de l'organisme ; je la considère comme une action.

L'action du système endocrinien qui pendant notre existence individuelle est déterminante pour le développement de notre forme, et par la suite commandera le maintien de cette forme, doit être un peu différente chez les anthropomorphes. Elle est aussi différente chez l'homme actuel de ce qu'elle a été chez nos ancêtres. Si le développement de la forme individuelle se ramène aux détails du métabolisme, il y a à la base de la forme actuelle une altération de ces détails qui a eu lieu dans le passé. Les hormones produites par notre système endocrinien inhibent ou accélèrent la croissance, c'est un fait connu. Chaque caractère peut être ou activé ou inhibé dans son développement par les hormones et, par là, le cours de la vie en sa totalité. Le développement des hominidés s'est fait sous une influence inhibitrice ; cette inhibition a atteint pour certains caractères le degré maximal d'un arrêt. Morphologiquement par-

lant, ceci signifie la suppression du développement d'un caractère. Le retardement du développement peut ainsi aboutir à l'élimination d'un caractère. C'est pourquoi diverses caractéristiques spécifiques de l'homme : l'absence de pilosité, la perte de pigment, si nous les comparons aux caractéristiques correspondantes chez le singe, sont des caractères négatifs.

Essayer de résoudre le problème de l'anthropogenèse dans cet esprit tend à montrer que les deux sciences jumelles, morphologie et physiologie, se rapprochent de nouveau de très près après être allées dans des directions différentes au courant des cinquante dernières années.

La pathologie témoigne sur nos origines

La relation fondamentale entre l'action du système endocrinien et l'histoire du développement de la forme du corps humain éclaire d'une façon inattendue certains phénomènes de la pathologie humaine qui apparaissent comme de véritables rechutes et sont la preuve que les formes ancestrales humaines ont été plus proches de la forme du singe.

L'influence dudit système sur le développement a été inhibitrice. En bref, *le système endocrinien de l'homme secrète des hormones inhibitrices*. Ces caractères qui pendant l'anthropogenèse ont été inhibés et, de ce fait, réprimés, restent à l'état latent et devront être réprimés pendant tout la durée de la vie.

Diverses possibilités de développement de caractéristiques corporelles de nos ancêtres se trouvent en nous à l'état réprimé. La condition nécessaire de la persistance de cet état latent est une hormone qui circule dans notre sang. Mais que se passe-t-il lorsqu'un ou plusieurs organes de notre système endocrinien est malade, lorsque la sécrétion hormonale est troublée d'une manière ou d'une autre ? L'inhibition peut être alors affaiblie ; les caractères disparus au cours de la genèse peuvent réapparaître, des fonctions qui ont été ralenties se développent beaucoup plus rapidement.

Voici quelques exemples :

L'homme a perdu son revêtement pileux, c'est-à-dire que le développement de la pilosité, d'abord inhibé, a été réprimé par la suite. L'inhibition peut s'atténuer lors de maladies endocriniennes et la pilosité peut réapparaître. Une partie de l'humanité a presque entièrement perdu la pigmentation de la peau. Quand un organe déterminé du système endocrinien est malade, la pigmentation réapparaît. La sécrétion d'hormones qui empêche normalement le développement de ce caractère est perturbée. La mâchoire de l'homme est réduite en volume et en grandeur au cours de la genèse, parce que les circonstances fœtales sont devenues permanentes. Si le système endocrinien est malade, les forces inhibitrices n'agissent plus, la mâchoire et parfois l'os du front commencent à se développer.

Contrairement à ce qu'on observe chez les autres primates, les sutures crâniennes ne se ferment qu'assez tard chez l'homme : l'oblitération est donc freinée. Un symptôme de la maladie du système endocrinien est une jonction prématurée d'une ou de plusieurs sutures qui sont par la suite à l'origine d'une difformité du crâne. Les caractères cités dans ma théorie s'appuient sur des faits pathologiques. *Tous ces faits pathologiques sont les preuves visibles des phénomènes physiologiques qui sont à la base de l'anthropogénèse.*

Une étude systématique de la manière dont les facteurs inhibiteurs ont influencé le cours du développement montrera rapidement que *soma* et *germen* se sont comportés indépendamment l'un de l'autre vis-à-vis de l'action de ces derniers. Ce fait tellement significatif pour la biologie humaine fera l'objet d'autres remarques par la suite. Il suffit maintenant de remarquer le *germen*, du fait du retardement du développement général, ne commence à fonctionner que de plus en plus tard. Le déclenchement du fonctionnement sexuel est donc réprimé. Mais si le système endocrinien est malade, l'inhibition peut être levée : la petite fille pubère à 5 ou 6 ans est un exemple probant. L'enfant est mûre sexuellement à un âge qui était l'âge normal de la puberté pour nos ancêtres.

L'insuffisance pathologique du facteur inhibiteur est ainsi mise en évidence par des troubles qui,

étant donné le caractère atavique des symptômes, doivent être considérés comme de véritable régressions.

Le système endocrinien est donc la partie de notre organisme à laquelle nous devons donner une place prédominante dans l'histoire de notre développement. Il s'agit d'un bouleversement dont les détails, quant à la nature chimique et quant à l'importance, nous sont inconnus ; c'est là un changement qui occasionne une altération des stimuli de croissance, un ralentissement général du développement, et qui va jusqu'à réprimer complètement le développement de certains caractères. Cette altération prend sa naissance dans le complexe glandulaire. Conformément à ce qui précède, la cause principale de l'anthropogénèse commande de la même manière le développement individuel. Par là, l'importance biologique de ce système dépasse celle des autres systèmes coopérant dans l'organisme. C'est un *rôle directeur*. Le système endocrinien agit toujours comme un tout. Ces divers organes sont associés entre eux par coagissement pour une unité organisée dans le corps : c'est un organisme dans l'organisme, un *imperium in imperio*, qui dirige et maîtrise.

On a l'habitude de considérer l'organisme animal comme composé de deux unités : le *soma* et le *germen*. Il me paraît utile de considérer trois unités : le *soma*, l'*endocrinon* et le *germen*. La conclusion de mon interprétation sera un parallèle entre ger-

ment et endocrinon. La relation du germe à l'espèce est l'analogie de l'endocrinon à l'individu. Tout comme le germe est responsable de la manière dont se développe l'espèce et permet sa conservation, ainsi l'endocrinon est le régulateur du développement de l'individu et assure sa conservation. La décadence de l'espèce est le signe de l'action insuffisante du germe ; le vieillissement de l'individu est le signe d'une action analogue de l'endocrinon.

**

La deuxième partie de mon exposé sera caractérisée par une plus grande argumentation. Je reviendrai successivement sur certaines affirmations principales, pour les développer d'une part, et d'autre part pour en donner des preuves.

Le premier point que nous allons approcher est l'aspect biologique fondamental de ma théorie : l'hypothèse du retardement. Quelles preuves peut-on apporter en faveur de cette hypothèse ? Ces preuves se divisent en deux groupes, conformément au double contenu de l'hypothèse. Le cours de vie de l'homme s'écoule lentement : voici une preuve établie par simple comparaison. Ce ralentissement du cours de la vie a pris naissance au cours de l'histoire : ceci est une affirmation, qui ne peut être vérifiée qu'indirectement.

La lenteur du cours de la vie humaine

Le premier point : la lenteur de notre genèse et du cours de notre vie demande-t-il une démonstration spéciale ? Peut-on cependant citer un deuxième être vivant chez lequel la conscience apparaît si longtemps après sa naissance ? Un deuxième être vivant qui, si longtemps après la naissance, exige encore les soins de ses parents et qui n'est capable d'autonomie qu'à un âge aussi avancé ? Souhaitez-vous d'autres preuves de l'extraordinaire lenteur de la croissance de l'homme ? Neuf mois nous sont nécessaires pour acquérir un poids de 3,5 kg. Le jeune veau après une phase intra-utérine de 9 mois pèse 40 kg ; le cheval qui, quand il vient au monde, est âgé de 11 mois, pèse 40 kg. D'après les indications de Rübner, le bœuf, au bout de 47 jours, le cheval, au bout de 60 jours, ont acquis un poids double de celui de leur naissance, tandis que chez l'homme, c'est seulement au bout de 180 jours que le poids à la naissance est doublé. L'importance extraordinaire de ces faits pour la biologie humaine doit retenir notre attention ; et aussi leur importance sociologique.

Né devons-nous pas voir dans cette longue période, pendant laquelle l'enfant est nourri et protégé par ses parents, la cause essentielle de la formation de la famille, élément fondamental de toute la société humaine ? Le retardement du développement aura pour conséquence que deux

génération qui se suivent restent plus longtemps ensemble. Tel est le fondement biologique de la société¹.

Les faits relatés plus haut montrent que le lent développement de l'homme n'est pas un phénomène primaire. La place particulière que l'homme occupe dans le règne animal doit être le résultat d'un ralentissement historique. Cette conclusion est-elle justifiée ? Il pourrait paraître sans espoir de donner des preuves directes de ce retardement. Les découvertes de squelettes des hominidés disparus ou d'ancêtres plus éloignés aident à l'élaboration de connaissances anatomiques ; mais nous sommes ici en présence d'un processus physiologique. Néanmoins, nous possédons une preuve d'un développement plus rapide de l'homme paléolithique, c'est-à-dire du fait qu'il devenait adulte plus rapidement que l'homme actuel.

J'ai déjà parlé de cette preuve dans des travaux publiés récemment : l'homme de Néanderthal possédait encore un type de remplacement des dents analogue à celui des anthropomorphes actuels, c'est-à-dire un type où le développement du processus de la dentition est plus accéléré. Ce n'est certainement pas un phénomène isolé : il a une valeur symptomatique. D'ailleurs il est bien connu que la vitesse du déve-

loppement varie quant à sa rapidité selon les différentes races. Vérification faite, ce sont les races blanches qui ont un développement des plus retardés. De plus, il apparaît chez ces races que le développement des individus du sexe mâle est plus retardé que celui des femmes.

Les *preuves indirectes* du retardement historique se joignent aux preuves directes. Je groupe parmi les preuves indirectes, les phénomènes de biologie humaine que nous avons compris quand nous les avons considérés à la lumière du retardement au cours du développement.

Tout d'abord le développement de la dentition chez les autres primates, l'apparition des dents de lait, s'effectue immédiatement à la naissance et dès que les dents de lait sont au complet la dentition continue son développement sans interruption avec l'apparition simultanée de la première molaire permanente qui marque le début du processus de remplacement ; les incisives de lait sont éliminées. Le remplacement des dents de lait par les dents permanentes se fait en même temps. La troisième molaire apparaît au même moment, ou presque, où la canine est remplacée. Ce qui caractérise ce processus, c'est l'absence d'une interruption et le fait que le remplacement des dents et la crois-

1. Cette conception « naturaliste » des origines de la société n'est pas une idée originale de Bolk. Elle a été développée en particulier au XVIII^e siècle par certains encyclopédistes (Boucher d'Argis par exemple) et au XIX^e siècle par J. Fiske, qui est sur ce point un précurseur de Bolk. (*N. d. Tr.*)

sance de la dentition sont synchronisés. Ceci est le type de processus le plus ordinaire.

Chez l'homme, le processus est tout autre. A l'âge de deux ans, âge où les dents de lait sont au complet, s'instaure une phase de repos qui dure jusqu'à la cinquième ou sixième année environ. C'est alors qu'apparaît la première molaire, et après un temps variant suivant l'individu, commence le processus de remplacement. Alors que chez le singe le remplacement et la croissance se faisaient en même temps, chez l'homme ces deux processus sont décalés. La deuxième molaire permanente apparaît seulement à la fin du processus de remplacement. La troisième molaire témoigne d'un retardement variable suivant l'individu. Ce retardement peut d'ailleurs, comme c'est souvent le cas pour l'homme civilisé, aboutir à l'élimination de cette molaire. La croissance de la dentition, uniforme chez le reste des primates, comporte donc chez l'homme deux interruptions : l'une de deux à six ans, l'autre de huit à quatorze ans. Le remplacement des dents et leur croissance sont deux processus successifs chez l'homme, alors qu'ils sont synchrones chez le singe.

Mon deuxième exemple de retardement sera plus biologique. Le germa féminin est prêt à fonctionner lorsque la petite fille atteint sa quatrième ou sa cinquième année. Il se produit alors une phase de repos dans le développement. Le germa ne doit pas

fonctionner, parce que le soma n'a pas encore la force de supporter la conception. Il doit donc exister dans l'organisme une force qui s'oppose à cette mise en fonction ; mais nous savons qu'elle peut devenir insuffisante par la maladie d'une partie du système endocrinien. Le retardement n'a pas freiné le germa féminin dans sa croissance, mais il a repoussé à un âge plus avancé la maturation d'un organe possédant déjà des éléments mûrs. « Très généralement, l'arrivée à la maturité sexuelle signifie, pour l'organisme, avoir atteint sa forme définitive et le terme de son développement individuel », écrit Friedenthal dans sa *Contribution à l'histoire naturelle de l'homme*. En rapport avec cette règle générale, l'organisme humain se comporte en sorte qu'avec une terminaison de développement à 18 ans, la possibilité de maturité sexuelle est déjà donnée à 5 ans, et la maturité sexuelle se produit normalement vers la onzième année. Cette contradiction trouve son explication naturelle dans le retardement affectant le cours de la vie humaine, si on admet en même temps que le développement du soma est plus retardé que celui du germen. Et la possibilité d'une maturité sexuelle vers la cinquième année, qui correspond bien avec l'âge auquel les anthropomorphes deviennent sexuellement mûrs, nous indique l'âge auquel nos ancêtres hominidés atteignaient la maturité sexuelle. Je ne puis quitter ce point sans remarquer que l'ac-

célération de la croissance qui précède l'âge de la puberté est dans son essence, non pas une croissance accélérée, mais bien une croissance freinée. Avec l'arrivée de la puberté, le freinage du germa disparaît et celui du soma diminue.

La néoténie

Le retardement du développement, phénomène biologique qui a pour conséquence morphologique la fœtalisation, n'est pas un fait entièrement nouveau en biologie. Des phénomènes homologues sont connus chez les vertébrés inférieurs. Les batraciens néoténiques sont des larves sexuellement mûres. Alors que le *germen* termine ici son développement en entier, le *soma* ne parcourt qu'une partie du chemin initial de son développement. Verluys suppose qu'une action modifiée de la thyroïde en est la cause. Ces organismes néoténiques présentent des phénomènes de retardement analogues à celui de l'homme. Cependant l'homme occupe ici une place privilégiée : dans la race humaine on peut observer divers degrés de l'action de retardement. Une telle progression est, si je ne me trompe, inconnue chez les formes néoténiques inférieures.

J'en viens maintenant à un point très important : *Comment le retardement du développement*

a-t-il eu pour conséquence la fœtalisation de la forme ?

L'énoncé de cette relation est difficile, parce que le processus de la fœtalisation ne s'est pas effectué uniformément : presque chaque caractère de l'homme demande une explication particulière.

Les « caractères consécutifs »

Un caractère humain spécifique peut être en effet un phénomène *consécutif* au retardement. La proéminence du menton chez l'homme en est un exemple : comme je l'ai montré dans des travaux antérieurs, cette proéminence de notre menton est un phénomène consécutif au retardement du développement de la dentition. De même, l'hymen n'est pas la conséquence directe de la fœtalisation, mais la conséquence de la persistance de la position fœtale de l'orifice génital chez la femme². Peut-être pourrait-on ranger aussi parmi ces caractères consécutifs la proéminence nasale ; mais ceci n'est pas encore complètement démontré.

Les caractères primaires.

Les caractéristiques spécifiquement humaines qui sont les conséquences directes de la fœtalisation sont d'une toute autre essence :

2. Bolk précise ce point dans la suite du texte : la fœtalisation, dit-il, explique « la position du vagin dans l'espèce humaine, qui fait de l'homme le seul mammifère pour lequel le coït est ventro-ventral » (*N. d. Tr.*).

La foetalisation de la pilosité.

En premier lieu, l'absence de pilosité chez l'homme : quand on observe l'apparition de la pilosité au cours du développement individuel chez les primates, on est en présence d'une série de caractères *qui trouvent leur conclusion dans la nudité complète de l'homme.*

En résumé, voici ce que nous trouvons :

a) *Singes inférieurs* : La pilosité apparaît en même temps sur tout le corps chez le fœtus. Le singe qui vient au monde possède tous ses poils.

b) *Gibbons* : C'est la peau de la tête du fœtus qui est recouverte de poils en premier lieu. Avant la naissance cependant, la pilosité est assez abondante sur le dos. Le jeune gibbon vient donc au monde avec un ventre nu. La pilosité sera complète peu de temps après la naissance.

c) *Anthropoïdes* : Tout d'abord, la tête est recouverte de poils, et, pour le chimpanzé et le gorille du moins, les choses en resteront là jusqu'à la naissance. Le fœtus de ces anthropoïdes naît nu comme l'homme, les cheveux étant néanmoins assez longs. Le reste de la pilosité apparaîtra après la naissance. Reichenow indique en effet que le corps se recouvre de poils au bout de deux mois, à l'exception du front qui ne sera recouvert qu'au bout de

trois mois. Il existe des gorilles qui conservent toute leur vie une poitrine exempte de pilosité.

d) *L'homme* : Comme chez la anthropoïdes, il ne reste que la chevelure chez le fœtus. L'enfant naît également nu. Les choses en restent là pour la femme. Chez le mâle, la pilosité partielle se développe généralement au cours de la puberté.

Regroupons maintenant ces faits : le retardement du développement de la pilosité apparaît chez le gibbon ; à la naissance, le ventre est nu. Chez le gorille, le retardement est plus marqué : le tronc est complètement nu à la naissance. Chez l'homme actuel le retardement a évidemment atteint son maximum : le développement de la pilosité est réprimé (*unterdrückt*) et l'aspect *foetal* persiste. A ce point de vue, la femme est plus foetalisée que l'homme. On doit remarquer que le cuir chevelu est soustrait dans toute cette série à cette répression³, mais on pourrait voir dans la calvitie de l'homme un prolongement du processus décrit. Ce complexe de phénomènes concernant la pilosité constitue un ensemble de preuves décisives contre la théorie qui voit dans la nudité de l'homme la conséquence de facteurs extérieurs. Le début du processus est en effet visible dans la vie du fœtus chez la plupart des anthropoïdes pri-

3. A la limite, on l'a vu, la répression donne une suppression du caractère ancestral (*N. d. Tr.*).

mitifs. Il n'y a donc là ni influence météorologique ni processus de sélection : *c'est une cause intérieure à l'organisme qui doit être l'agent de ce processus.*

**

La fœtalisation de la structure corporelle

Voici maintenant un autre caractère fœtal qui a persisté, et dont l'analyse résout l'énigme de la forme humaine dans son ensemble : *je vais essayer de montrer que ce qui est fondamental dans le contraste entre la Gestalt humaine et celle du quadrupède tient aux courbures de l'axe du corps du fœtus qui ont persisté chez l'homme, alors qu'elles ont été éliminées chez le quadrupède.*

L'axe longitudinal de l'embryon comporte au début du développement une courbure concave. Cette courbure, très uniforme au début, va se modifier à cause de la croissance en longueur de l'embryon. L'axe va s'étirer en son milieu et il s'en suivra que les parties du crâne et la partie caudale présentent chacune une courbure propre. Nous allons considérer ces deux parties l'une après l'autre. Commençons par la partie crânienne. Pour bien comprendre de quoi il s'agit, il faut examiner la partie précordale de l'ossature crânienne en plaçant l'aboutissement crânien de l'axe corporel dans la protubérance frontale de l'ossature faciale. Je voudrais montrer que la courbure fœtale

subsiste dans la partie crânienne de l'axe du corps humain, alors que chez les autres mammifères elle est éliminée au cours du développement. A cet effet, je vous demande de comparer la partie crânienne chez l'embryon du chien et l'embryon humain. Les deux sont très semblables : on observe en particulier une parfaite similitude dans les trois courbures de l'axe de la tête. Il y a là trois fléchissements que je nommerai : occipital, intrasphénoïde et nasal. Nous avons ici des détails très vieux : nous ne les trouvons pas seulement chez les mammifères mais, déjà, chez l'embryon des reptiles. La partie précordale de l'axe corporel, qui se trouve à l'avant de la fléchissure intrasphénoïdale, se divise en deux parties : la partie *cérébrale* et la partie *rhino-céphalique*. Comme chez le reptile, ces deux parties font un angle presque droit, en sorte que la partie rhino-céphalique de l'axe du corps est à peu près parallèle au cou. Chez le chien, nous constatons des modifications de cette courbure qui ont dû apparaître au cours du développement. La fléchissure occipitale n'a pas entièrement disparu, mais l'animal peut la faire disparaître complètement quand il se déplace rapidement. Si j'avais pris pour exemple un autre mammifère, taupe ou encore hérisson, pour ne pas parler des mammifères marins, je devrais attirer l'attention sur la complète disparition de la dite fléchissure. L'axe de la tête montre une petite déviation

de la direction primitive. La fléchissure intrasphénoïdale a complètement disparu. La partie cérébrale de l'axe précordial est maintenant dans le prolongement de la partie cordale. Nous pouvons ainsi démontrer que la courbure fœtale crânienne de l'axe longitudinal disparaît entièrement au cours de l'ontogenèse du chien.

Par contre, les fléchissures de crâne sont restées intactes chez l'homme : *les caractéristiques fœtales ne sont nulle part aussi remarquables, dans le corps humain, que dans la tête*⁴.

Les races humaines et la fœtalisation

J'en viens au rapport entre le processus de retardement et de fœtalisation et les caractéristiques des races humaines. Plusieurs travaux soulignant une relation entre le système endocrinien et la division des hommes en races ont déjà été publiés. Par exemple Jens Paulsen déclare : « L'essence de la caractéristique raciale est d'être la manifestation extérieure d'un processus endocrinien. Chaque modification de l'équilibre endocrinien entraîne une nouvelle particularité raciale. »

Un autre auteur, Pfuhl, déclare : « Chaque race possède un type d'équilibre hormonal qui lui est propre et ainsi se distingue de façon essentiellement causale des autres races. L'ensemble des

phénomènes somatiques et psychiques dépend des processus de sécrétion interne. Toutes les différences de constitution entre les races sont dues à des différences de l'équilibre hormonal. »

Parmi les auteurs qui ne sont pas allemands, je citerai particulièrement Keith. Cet auteur soutient en effet qu'il y a une corrélation entre la formation des races et l'activité du système endocrinien. Je me suis particulièrement occupé de cette question et voici ce que j'ai cru pouvoir conclure : *le retardement du développement et le ralentissement du cours de la vie sont à l'origine des caractéristiques morphologiques et biologiques des différentes races. Les caractères physiques et physiologiques sont dérivés, pour leur majeure partie, des différentes orientations et des intensités plus ou moins fortes de la fœtalisation et du retardement. La race nordique me paraît être la plus retardée, donc la plus fœtalisée.*

Nous trouvons les plus grands contrastes, non seulement physiques mais aussi biologiques, entre la race noire et la race nordique. Un développement plus rapide, un temps de maturité plus court, un déclin plus précoce : autant de preuves qui montrent que le retardement n'a pas encore atteint un stade aussi avancé chez le noir que chez le blanc. cette

4. Rappelons que pour Bolk la verticalisation de l'homme n'est qu'un caractère consécutif à la fœtalisation de la forme : c'est parce que la courbure crânienne fœtale a été conservée chez l'homme que celui-ci se tient droit (*N. d. Tr.*).

théorie m'a convaincu de la différence entre les races. L'anthropogénèse n'en est pas au même stade chez toutes les races : le noir, au cours de son développement, passe par un stade qui chez les races blanches correspond au stade définitif. La race noire est donc *propulsive* en comparaison avec la race blanche. C'est là l'explication de Fischer : *l'enfant noir ressemble plus à l'enfant blanc que l'adulte noir ne ressemble à l'adulte blanc.*

Si, dans un avenir prochain, la *foétalisation* et le *retardement* prennent une plus grande importance dans la race noire, alors son degré de développement et de formation sera analogue à celui des races dites supérieures.

L'endocrinon

Je voudrais revenir une seconde fois au système endocrinien que je nomme : *l'endocrinon*. Ce système, encore plein de mystères il y a quelques décades, est devenu dans un temps relativement court d'un intérêt scientifique primordial. De par les grandes lignes de ma théorie, son importance n'en sera que plus grande. A mon point de vue il a joué en effet le rôle directeur dans l'anthropogénèse. Je laisse en suspens la question à savoir quel a été, à l'origine, le rôle de l'endocrinon pour le développement de l'individu et de l'humanité. On peut cependant essayer de sonder plus profondément le problème en prenant connaissance des phénomènes biologiques dont parle Fischer dans ses travaux sur la

domestication. Les changements de nourriture au cours de l'histoire du développement de l'homme avec le passage d'un organisme frugivore à un organisme omnivore, par lequel le métabolisme a connu une modification non négligeable, est certainement un fait dont l'importance mérite un intérêt particulier. J'hésite un peu à formuler, même sous forme interrogative, la pensée qui me vient à l'idée quand je réfléchis à ce qui précède : l'anthropophagie n'a-t-elle pas été le stimulant à l'origine du développement supérieur de l'humanité ? La nourriture la plus riche en matière animale n'est-elle pas précisément celle des races les plus retardées ? Ou encore : n'est-ce pas encore chez les races de chasseurs de la préhistoire que nous constatons une culture supérieure ?

Quoi qu'il en soit, il n'existe pas de morphogénèse et donc pas d'altération de la morphogénèse qui ne dépende d'une certaine manière de *l'endocrinon*.

Pour mesurer la portée de cette phrase, il nous faut préciser auparavant correctement la signification morphologique de la notion d'endocrinon. Une digression — dont le sujet reste cependant intimement lié avec mon propos — s'impose ici. Car ma réponse à la question : *qu'est-ce que l'endocrinon ?* vous paraîtra peut-être pour le moins inattendue. Il est bien entendu qu'en font partie les organes que l'on appelle glandes à sécrétion interne. Mais j'ajoute un deuxième groupe d'or-

ganes qui ont été considérés jusqu'ici sous une tout autre lumière, à savoir les organes dits *récapitulatifs* de l'ontogenèse : la chorde, les reins embryonnaires, par exemple. Ces organes ne sont pas de vagues survivances du passé sans fonction actuelle ; chacun représente au contraire un organe déterminé dont la fonction est organisatrice. Pour la mise en valeur de cette thèse, il faut nécessairement considérer l'ontogenèse comme un phénomène physiologique. En tant que morphologues, nous l'étudierons d'un point de vue essentiellement anatomique. Nous classons les formes de l'embryon et nous avons tendance à oublier qu'il est un organisme humain. Nous devrions être attentifs à ne pas perdre de vue que chaque phase de notre vie individuelle, dès le début de l'existence embryonnaire, est celle d'un organisme complet quoique non encore complètement différencié. A chaque phase de la vie embryonnaire, toutes les parties de l'organisme fonctionnent avec une harmonie aussi complète que chez l'adulte. L'organisme du nouveau-né n'est pas moins complet que celui de l'adulte. Ce n'est pas à un moment donné du développement qu'apparaît l'unité de l'organisme : elle existe dès le début du développement,

c'est-à-dire dès la fécondation. La chorde, le protonéphros et le mésonéphros participent durant leur existence, au fonctionnement normal de l'organisme. J'en conclus que cette participation consiste en des sécrétions indispensables pour le développement de la forme. Ces organes ne sont donc pas des vestiges illustrant la *loi biogénétique* fondamentale ; ils sont au contraire vivants, actifs ; ils participent activement au développement de la forme de l'individu pendant un laps de temps bien délimité, comme c'est le cas par exemple, pour le thymus⁵.

L'avenir de l'homme et son déclin

Pour conclure, je mettrai en lumière un aspect particulier du principe de retardement et je montrerai son importance dans l'histoire de l'humanité. L'action de ce facteur évolutif n'a été considéré jusqu'ici que dans le passé. Mais que se passera-t-il dans l'avenir ?

Nous avons dit que la vitesse de développement de l'homme a diminué de plus en plus. L'accès à l'état adulte a été sans cesse différé ; la croissance a été ralentie. La durée de la vie s'est allongée. Ici se pose la question qu'il convient de ne pas négliger : ne doit-on pas voir dans ce ralentissement une course de l'hu-

5. Ce passage est explicitement dirigé contre l'évolutionisme de Haeckel, fondé sur la loi *biogénétique fondamentale*, impliquant que l'ontogenèse n'est que la récapitulation de la phylogenèse (par exemple : le batracien à métamorphoses répète, au cours de son développement, l'histoire de la vie en passant par un stade aquatique, de la même manière que, dans la phylogenèse, la vie aquatique a précédé la vie aérienne). En fait, l'ensemble de la thèse bolkienne est dirigé contre la conception haeckelienne de l'homínisation (*N. d. Tr.*).

manité vers sa disparition future ? L'humanité actuelle n'est pas éternelle ; elle aussi est soumise à l'implacable loi de la nature qui veut que tout ici-bas ait une fin, et que l'individu, l'espèce, le groupe aient une existence limitée. La vie seule est éternelle et immuable ; les formes qu'elle crée sont destinées à périr. Je ne puis me défaire de l'idée fascinante que l'humanité ne pourra échapper dans l'avenir, à la cause même qui a été à son origine.

Le progrès de cette inhibition du processus vital ne peut pas dépasser une limite sans que la vitalité, sans que la force de résistance aux influences néfastes de

l'extérieur, en bref sans que l'existence de l'homme, n'en soit atteinte. Plus l'humanité avance sur le chemin de l'humanisation, plus elle approche du point fatal où progression signifiera destruction. *Il n'est pas dans l'essence de l'humanité de s'arrêter avant ce point final.* Elle doit progresser et aller au devant de sa destruction. Cette fatalité rappelle la prophétie de Nietzsche : « Tu périras par tes vertus. » Qui nous dira jusqu'à quel point cette prophétie s'est déjà réalisée pour les races civilisées ?

(Traduit de l'allemand par Jean-Claude Keppy).

A Pierre Verret.
en souvenir d'un collaborateur

Joylacy

Le 25 octobre 83

DE LA PSYCHOSE PARANOÏAQUE

DANS SES RAPPORTS

AVEC LA PERSONNALITÉ

Jacques Lacan :

Un étudiant curieux

Pierre VERRET

Dans les années 30, j'effectuais des études de philosophie à la Sorbonne. Comme beaucoup de mes semblables, je répondais à la définition de l'étudiant développée par les étudiants communistes dont le journal *L'Étudiant pauvre* exprimait à la fois une réalité évidente et valait aussi comme plate-forme revendicative. J'étais constamment à la recherche de « lapins »¹ susceptibles de m'assurer des moyens normaux d'existence. J'avais été élu président du groupe d'études sociologiques et cette référence favorisait incontestablement mon recrutement d'élèves en leçons particulières. Ma compétence restait mince et mes ambitions se bornaient à la seule préparation du baccalauréat, aussi fus-je surpris de me voir sollicité par un docteur en médecine, nettement plus âgé que moi (vers vingt ans, quelques années de plus, ça compte !) qui souhaitait s'y retrouver dans les grands courants de la pensée et comprendre le vocabulaire spécifique à la philosophie. Il n'envisageait pas de poursuivre très longtemps dans cette voie, tout au plus obtenir le certificat² de philosophie générale. Ma science très limitée ne me sembla pas un obstacle insurmontable ; il suffisait, comme disait un camarade d'avoir une leçon d'avance sur son élève : mes besoins me pressaient d'accepter une telle aubaine, sans hésitation, ni scrupules, je sautai sur l'occasion.

J'ignorais, bien évidemment alors, que le docteur Jacques Lacan — puisque c'est de lui qu'il s'agit — qui partagea avec moi mon maigre savoir pendant quelques mois de l'année scolaire 1933-34 deviendrait un psychanalyste de renom et le « gourou » d'une nouvelle école. Et aujourd'hui je reste confondu de mon audace.

D'autant plus que la recette énoncée ci-dessus se révélait tout à fait inadaptée à ce genre d'élève. Car il ne s'agissait pas avec celui-ci de leçons ordonnées selon une progression préétablie permettant une préparation rigoureuse. C'était plutôt un bombardement de questions inattendues, des demandes de précisions supplémentaires qui désarmaient souvent le néophyte que j'étais. Il était curieux de

1. Elève de leçons particulières.

2. La licence de philosophie était acquise par l'obtention des quatre certificats : morale et sociologie, psychologie générale, philosophie générale et logique, histoire de la philosophie.

tout et c'était en fait lui qui conduisait la « leçon ». Celle-ci ressemblait davantage — si j'ose me permettre cette comparaison — à un dialogue platonicien où les réponses aux interrogations suscitaient des questions nouvelles : dans cette maïeutique, j'étais souvent un piètre Socrate.

S'il n'était pas question de leçons, il n'était pas non plus question d'horaire. Nos dialogues se poursuivaient tard dans la soirée, à peine coupés d'un apéritif, voire d'un dîner préparé sans doute par sa gouvernante. (Je me rappelle que c'est chez lui que je dégustai mes premières paupiettes.) Je me rendais donc chez lui, rue de la Pompe, dans le XVI^e, non loin d'une école privée où je fis mes débuts dans le pionicat. Son appartement était cosu, bien que je ne connusse rien d'autre que sa bibliothèque-bureau et que je n'eusse vu auparavant rien de semblable.

Etant sans plans, les « leçons » n'avaient pas davantage de sujets « tabous ». Nous parlions de tout, même, après les hésitations du début, de politique. Je ne lui cachais pas mes sympathies communistes et mon engagement dans des organisations satellites : gérant de l'*Etudiant d'avant-garde* qui avait remplacé *L'Etudiant pauvre*, je participais aussi — exclusivement comme auditeur — à l'A.E.A.R. (Association des écrivains et artistes révolutionnaires) qui semblait intéresser Lacan, puisqu'il me demanda de l'y introduire et de le présenter à mon ami Audard qui avait fait paraître un article sur les rapports entre la psychanalyse et le matérialisme dans *Les Cahiers du Sud*. Je ne puis dire encore aujourd'hui qu'il penchât vraiment vers l'extrême gauche, mais je crois plutôt qu'il voulait tout connaître, qu'il était curieux de tout.

Même si mon « enseignement » prenait, au fils des rencontres, une allure de moins en moins scolastique, je ne manquais pas, pour autant, d'en recueillir le prix. Le docteur réglait mes « honoraires », sans la moindre retenue pour l'excellent repas qui accompagnait quelquefois nos joutes verbales. Il y ajouta même la remise de sa thèse sur la paranoïa avec une sympathique dédicace. Par contre, je serais bien en peine — cinquante-cinq années après ces événements — de préciser quelle était la fréquence de nos rencontres et comment elles s'achevèrent. Je croirais volontiers, sans toutefois oser l'affirmer, qu'elles se terminèrent par la réussite du docteur au certificat de philosophie générale — réussite à laquelle je me demande encore quelle part j'avais pu avoir.

Aujourd'hui, je suis rempli d'humilité en pensant à ce court moment de ma carrière, tout d'abord pour n'avoir pas hésité à devenir le précepteur d'un docteur notable incontesté à l'époque, et, surtout, de n'avoir pas deviné, au cours de nos longs entretiens, quel dialecticien il promettait d'être. Je suis passé, sans le savoir, à côté d'un génie ; il n'y a pas de quoi se vanter.

Du Caractère Matérialiste de la Psychanalyse ¹

Jean AUDARD *

« En approfondissant la critique feuerbachienne et la critique marxiste de la religion, écrit Jean Bernier ², en mettant au jour certains mécanismes essentiels du déterminisme naturel et social de la pensée postulé par Marx, et en découvrant des possibilités nouvelles d'agir sur ce déterminisme en en prenant conscience, Freud accroît incontestablement le champ d'application du matérialisme moderne ainsi que sa pertinence scientifique. »

En face de cette affirmation dont l'orthodoxie théorique n'est pas douteuse, le camarade Stoliarov qui, lui, est marxiste de Moscou et non de Paris, écrit : « Le freudisme n'a rien de commun avec le marxisme et le matérialisme. Il voile et amoindrit la signification de la lutte de

classes. Le caractère anti-prolétarien de l'idéologie freudienne se manifeste tant dans le caractère général idéaliste de sa méthode et de son système que dans ses détails ³. »

Entre ces deux affirmations, laquelle choisir ? Examinons tout d'abord si la psychanalyse satisfait à la définition qu'Engels donne du matérialisme.

« La grande question essentielle de toute philosophie, écrit Engels ⁴, et particulièrement de la plus moderne, est celle du rapport de la pensée et de l'être... Les philosophes se sont divisés en deux camps : ceux qui affirmaient l'existence de l'esprit antérieure à celle de la nature ont formé le camp des idéalistes... ceux qui voyaient le principe initial dans la nature se sont rat-

* Cet article de Jean Audard parut dans les *Cahiers du Sud* (20^e année, septembre 1933). Pierre Verret (cf. son témoignage ci-joint) nous apprend qu'il intéressa vivement Lacan. Le 13 novembre 1933, Lacan écrivit à Verret : « J'aimerais si je puis aller à l'A.E.A.R. (ce que je vous dirai demain) entrevoir Audard, devant un verre avant dîner par exemple avec vous. »

1. Extrait de *Freudisme et marxisme*, en préparation.

2. *Freud et la Religion*, dans la *Critique Sociale*, n° 6, Paris 1932.

3. *Littérature de la Révolution Mondiale*, n° 3, p. 106.

4. Engels, *Ludwig Feuerbach*.

tachés aux diverses écoles du matérialisme. »

Cette définition très générale s'applique à deux types de pensée, plutôt qu'à deux types de doctrines. Les sciences naturelles, remarque encore Engels, sont naturellement portées à adopter l'attitude matérialiste qui seule leur permet de faire des progrès, tandis que l'attitude idéaliste dans les sciences naturelles (qui ne peut consister qu'en une déduction *a priori* des faits) ne peut mener qu'à la faillite lamentable qui fut, comme on le sait, le sort de la « philosophie de la nature ».

On voit dès lors comment se précise la signification du « primat de la matière sur la pensée ». Le matérialisme, c'est l'abandon de tout essai d'expliquer l'inférieur par le supérieur, de tout recours aux causes finales, c'est l'élimination de toute doctrine téléologique. « Le caractère essentiel du matérialisme est l'absence de toute notion de finalité ⁵. »

La conception matérialiste de la nature est cette attitude pratique du savant qui, devant un phénomène n'a de cesse qu'il n'en ait découvert les conditions d'existence (alors que l'idéaliste, faisant intervenir une contingence dans les lois de la nature, en appelle à Dieu à un moment ou à un autre). La conception maté-

rialiste de l'histoire est l'attitude, non moins pratique, de l'historien ou du sociologue pour lequel, l'homme n'étant qu'un fragment de la nature et étant également soumis à des lois nécessaires (pour l'idéaliste, l'esprit est indépendant de la nature), les événements historiques ne se produisent pas en vertu de décrets de la liberté humaine, mais sont conditionnés par le développement des forces productives, c'est-à-dire par l'état des relations entre l'homme et la nature.

La psychologie de Freud remplit-elle cette condition générale de tout matérialisme qu'est la croyance au déterminisme, et cette condition particulière à la conception matérialiste de l'histoire qu'est la croyance que « l'activité intellectuelle de l'homme n'est toujours qu'une réaction par rapport au monde matériel environnant » ? ⁶.

Les affirmations des psychanalystes sur le déterminisme des phénomènes psychiques sont nombreuses. D'ailleurs comment la psychanalyse pourrait-elle garder un sens, si l'homme était libre ? Elle suppose que l'on peut agir sur la psyché humaine, en modifiant les circonstances dans lesquelles elle se développe ; elle postule que toute notre destinée est dans la dépendance de certaines expériences infantiles dont

5. Friedel, *Le matérialisme et les données actuelles des sciences de la vie*, dans *Le Matérialisme moderne*, p. 71. L'article de Friedel, comme d'ailleurs tout le recueil, est d'inspiration nettement cléricale.

6. F. Campagnard, *Psycho-Analyse et Capitalisme. La Jeune Révolution*, n° 2, Paris 1932.

nous avons perdu le souvenir sous l'influence du refoulement.

Il n'est pas pour Freud un seul acte de la vie d'un homme où l'on ne puisse trouver l'empreinte des complexes qui sont formés dans son inconscient à la suite de ses expériences infantiles ; ainsi la psychanalyse donne-t-elle un regain d'actualité et comme de nouveau un caractère inexorable à l'antique idée du Destin. La *Psychopathologie de la vie quotidienne* nous montre, dans les moindres faits et gestes de la vie de tous les jours, dans un lapsus, dans un geste maladroit, même dans la simple intonation avec laquelle nous prononçons telle ou telle parole, la manifestation d'un désir inconscient déterminant, à l'insu du sujet, tout son comportement. La théorie des rêves a scandalisé et étonné parce qu'elle chassait la liberté du domaine de l'imagination et de la fantaisie. Quant aux vocations artistiques, religieuses, professionnelles, elles n'ont plus grand'chose de mystérieux pour le psychanalyste qui possède en droit la clef de tous les secrets, et, en fait, celle d'un grand nombre, puisqu'il sait lire dans l'inconscient.

Car *l'inconscient est lisible*, telle est la grande découverte de Freud, et ce qui fait de la psychanalyse une science. Il eût été de peu d'utilité de savoir que l'inconscient existe, si l'on n'avait pas su le pénétrer, ou si l'on avait dû se contenter d'une pénétration

intuitive et sans rigueur. Mais la psychanalyse n'est pas une simple pratique plus ou moins charlatanesque, une opération magique qui peut réussir ou ne pas réussir. Elle est une véritable science, et les conditions de son succès sont exactement les mêmes que celles du succès de toute traitement thérapeutique fondé sur des principes scientifiques. Ce qui caractérise une science, c'est la possibilité d'énoncer des lois. Or, ainsi que le montre M. Flournoy, *il y a des lois en psychanalyse*. « Ce qui intéresse la psychanalyse en tant que science, ce ne sont pas les données fournies par l'exploration détaillée de tel ou tel sujet individuel, mais bien les règles générales, les lois uniformes que l'on peut en tirer. Lorsqu'on parcourt, dans les revues spéciales, des descriptions de cas analysés selon la méthode de Freud... les mêmes processus se retrouvent, en proportions diverses, mais avec une monotonie frappante, quel que soit le cas envisagé⁷. »

Ainsi la psychanalyse postule-t-elle le déterminisme à sa base. Et, comme il s'agit d'un déterminisme psychique, elle ne peut considérer l'activité intellectuelle autrement que comme « une réaction par rapport au monde matériel environnant ». Toute la dialectique du principe du plaisir et du principe de réalité, du refoulement, de la sublimation et des névroses, confirme la thèse

7. H. Flournoy, *Le caractère scientifique de la psychanalyse*, *Revue française de psychanalyse*, t. V, p. 190.

marxiste selon laquelle la pensée est déterminée par l'être.

Le déterminisme psychique de la psychanalyse se pose comme aussi total que le déterminisme naturel postulé par la physique. Il paraîtrait aussi *miraculeux* au psychanalyste qu'un phénomène échappât aux lois de la psychanalyse (ceci s'entend bien entendu, en droit, non en fait) qu'au physicien de voir un fait physique échapper à toute loi de la nature. Il n'y a pas de réalité humaine sur laquelle la psychanalyse ne se doive de porter sa lumière investigatrice. L'idéal et tout ce qui est « supérieur » dans la vie, se dévoile à cette lumière, dans ses origines infantiles et obscures. Tous les éléments hiérarchiquement dominants dans la société bourgeoise sont dépouillés par elle de leur prestige surnaturel. Elle est bien la méthode *irrespectueuse* par excellence, et c'est par là qu'elle continue la tâche des sciences matérialistes. De même que Galilée et Darwin scandalisèrent ceux qui s'en tenaient à la lettre de la Bible, de même Freud et ses disciples se heurtent aujourd'hui aux hommes pieux. Il n'est que de lire la préface du Dr Laforgue à *L'Échec de Baudelaire* pour mesurer la profondeur de l'indignation qu'a pu soulever cette étude, dont son auteur écrit avec beaucoup d'exactitude qu'elle « a fait perdre, une fois de plus un dieu à l'humanité... La science, ajoutait-il, est un juge terrible, étranger

aux arguments du sentiment, de la bienveillance, de la pitié. Devant elle, les rois de la pensée perdent eux-mêmes leur indépendance... L'homme voit lui échapper une autre chance de prétendre dans le monde à une situation à part. Détrôné, il en veut naturellement à celui qui l'a vaincu »⁸.

C'est un lieu commun dans la littérature psychanalytique que la filiation Copernic-Darwin-Freud. Il est difficile cependant de montrer avec plus de force la continuité de l'action antithéologique de la pensée scientifique qui, après avoir démolé les idoles de la pensée religieuse et de l'idéalisme anthropocentriste dans l'astronomie et les sciences naturelles, les renverse aujourd'hui dans les sciences de l'homme. Cette filiation est, à elle seule la preuve du caractère matérialiste de la psychanalyse.

La psychanalyse, comme le matérialisme économique, détruit les dieux de l'humanité. Peu à peu, en s'aidant, ces deux méthodes font la lumière. Elles arrachent les déguisements dont la société bourgeoise et la censure cachent la réalité. Ainsi freudiens et marxistes travaillent, dans leurs domaines respectifs, à dissoudre les illusions élevées par l'histoire, et, en abattant le régime capitaliste, à dissiper une source d'ignorance intellectuelle et de misère psychique autant que de difficultés économiques et sociales.

8. *L'Échec de Baudelaire*, préface.

Cependant, ce point de vue n'est pas unanimement soutenu par les matérialistes, et nous devons ici examiner les critiques adressées à la psychanalyse d'un point de vue matérialiste, et y répondre.

« La méthode de Freud, écrit Stoliarov, appelle avant tout l'objection par son psychologisme absolu, par son caractère anti-physique... La psychanalyse opère exclusivement sur des données psychiques subjectives et non matérielles, qui ne sont susceptibles d'aucune étude quantitative... La physiologie et les états physiologiques de l'organisme semblent ne pas exister pour le freudisme... Il y a chez Freud, à la base, non un principe biologique de la multiplication, mais on ne sait quel principe fatal du plaisir, quelque chose de purement psychologique, d'abstraite-ment psychologique ? »

Si nous reprenons cette argumentation en détail, nous y voyons trois points :

1) La psychanalyse n'est pas une science, parce qu'il n'y a de science (selon la conception matérialiste) que de ce qui est matériel, c'est-à-dire mesurable.

2) La psychanalyse n'est pas matérialiste, parce qu'elle n'assigne pas une origine physiologique à la vie mentale.

3) Le freudisme est une doctrine idéaliste parce que son principe fondamental, l'idée de *libido*, est une notion vague et mystique, une abstraction sans bases matérielles.

Il y a lieu de faire justice de ces trois arguments :

1) Il est inexact qu'il n'y ait de science que de ce qui est quantitatif et mesurable. Sans doute, tout le progrès des sciences de la nature, tend-il à donner une expression quantitative à des parties antérieurement qualitatives de la science, et à éliminer, avec la qualité, la subjectivité. Il n'empêche que soutenir cette conception d'une manière absolue serait renoncer à toutes les sciences historiques et à une bonne partie de la biologie. Ce qui caractérise une science, plutôt que le caractère mathématique et l'énoncé des lois, c'est la possibilité d'énoncer ces lois. Or, comme nous l'avons vu, il y a des lois en psychanalyse. Si ces lois ne peuvent pas être exprimées sous une forme mathématique, c'est parce que les mathématiques ne se prêtent pas à l'énoncé des rapports psychiques et, d'une façon générale, des rapports historiques. Il est impossible de faire tenir en une équation la théorie de l'évolution des espèces : il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on ne puisse mesurer la quantité de *libido*. S'il fallait définir le caractère matérialiste d'une théorie

scientifique d'après le criterium que nous donne Stoliarov, il faudrait admettre que les lois psycho-physiques de Fechner — ces lois qui ne sont qu'abstraction pure — sont plus scientifiques et plus matérialistes que les hypothèses « d'ordre mystique » de Freud. Même, allant plus loin, il faudrait préférer les abstractions de l'école mathématique en économie politique aux hypothèses « qualitatives » et « subjectives » de Marx.

2) Le « psychologisme absolu » de la doctrine de Freud — qui tient, selon Stoliarov, à son caractère « anti-physique » — n'est pas plus absolu que le « physiologisme absolu » des doctrines de Darwin. Freud, ni aucun de ses disciples, ne nient la relation entre le développement des tendances psychiques et le développement des organes physiologiques. Il est clair que c'est l'état de ces organes qui détermine l'état de ces tendances, et partant toute la psychologie. « La quantité de libido dépend, cela va sans dire, de facteurs constitutionnels et somatiques, notamment glandulaires¹⁰. » Que les psychanalystes ne se soient pas souvent expliqués, ni très clairement, sur ce sujet, c'est possible. Aussi bien, n'était-ce pas précisément leur rôle. Toujours est-il que si « le principe fatal du plaisir » est quelque chose de

« purement psychologique » d'« abstraitement psychologique », ce n'est pas autrement que la « vie »¹¹ des biologistes est un principe fatal, quelque chose de purement biologique, d'abstraitement biologique.

L'argument de Stoliarov nous paraît découler d'une conception trop étroite du matérialisme. Sans doute, Engels a dit que « la pensée et la conscience sont des produits du cerveau humain »¹², mais il faut seulement entendre par là cette idée très simple — et qui est presque un truisme — à savoir, que l'on ne pense pas sans cerveau. L'attitude matérialiste ne doit jamais faire perdre de vue au psychologue la spécificité des phénomènes qu'il étudie. Que dirait-on du biologiste qui prétendrait que la vie est une « sécrétion » de la matière albuminoïde ? On dirait qu'il « réalise » la vie, qu'il en fait une substance de même que les chimistes de jadis réalisaient la chaleur en l'attribuant à un fluide calorique. Aussi Engels ne dit-il pas que la vie est une sécrétion des matières albuminoïdes, mais qu'elle est leur mode d'existence. De même, le physiologiste n'a pas le droit, sous prétexte de matérialisme de considérer la pensée comme une sécrétion du cerveau humain, et par suite de l'étudier comme il étudie la bile ou l'urine. C'est précisément ce qui distingue

10. Flournoy, article cité.

11. Nous ne disons pas « le princip

12. Engels. *Anti-Dühring*.

le matérialisme dialectique des puerilités à la Büchner ou à la Broussais, que ce compte qu'il tient de la spécificité des phénomènes psychiques.

3) La libido n'est donc pas présentée en psychanalyse comme une abstraction sans bases matérielles. Seulement, ces bases matérielles ne sont pas connues : c'est par une autre voie que l'on est arrivé à concevoir l'existence de la libido. La libido est une hypothèse créée pour expliquer des phénomènes constatés ; cela peut suffire au savant. On a conçu la notion de vie (quoique d'une manière inadéquate) bien avant de connaître les matières albuminoïdes. Pourquoi Freud n'aurait-il pas le droit de concevoir la notion de *libido* sans en connaître encore d'une façon parfaitement claire les bases matérielles ? Que la recherche doive s'orienter par la suite dans la direction d'un perfectionnement de la connaissance psycho-physiologique de ces processus dont la psychanalyse ne nous permet guère, à l'heure actuelle, que de connaître le côté spécifiquement psychologique, cela n'est pas douteux. Il n'en reste pas moins qu'il n'y a rien de mystique à ramener les phénomènes psychiques, en si grand nombre que ce soit, aux transformations de la libido. Ce qui constituerait une doctrine idéaliste, ce serait de faire de la libido un terme dernier, irréductible. Mais cela, Freud et ses dis-

ciples ne le font pas : il n'est pas dans l'esprit de la psychanalyse de s'arrêter devant le mur d'un terme irréductible.

Quant aux bases matérielles que Stoliarov assigne à l'instinct sexuel (car il n'est pas capable de faire la distinction de la libido et de l'instinct sexuel), elles suffisent à condamner sa thèse. « La multiplication, dit-il, confère seule un sens biologique à l'attraction sexuelle. » Or, c'est précisément de la constatation de l'insuffisance de cette idée que Freud est parti pour élaborer toute sa théorie de la libido, et peut-être l'édifice entier de la psychanalyse. Si Stoliarov avait lu les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, il y aurait vu la démonstration la plus éclatante que les « bases matérielles » de la libido ne sauraient absolument pas se réduire aux différenciations génitales¹³ et encore moins à « on ne sait quel principe fatal » de la multiplication. C'est le propre de tous les moralistes bourgeois de qualifier de « perverses » et de « contre nature » les manifestations de la sexualité ne tendant pas à la multiplication : il nous est pénible de retrouver, sous la plume d'un communiste, les mêmes réactions pudibondes — les mêmes « résistances » pour employer le terme technique de la psychanalyse — que chez les idéologues de la bourgeoisie.

*
**

13. Rappelons que Freud distingue le *sexuel* du *génital*.

Stoliarov fait encore valoir contre Freud un second ordre d'arguments.

Freud, dit-il, pense que les processus inconscients sont en dehors du temps. Or, le matérialisme marxiste est fondé sur la considération de l'histoire. Toute doctrine qui admet des phénomènes en dehors du temps est une doctrine religieuse, idéaliste, etc.

Mais en quel sens, faut-il répondre, les phénomènes inconscients sont-ils en dehors du temps pour la psychanalyse ? S'agit-il de révélations d'existences éternelles ? Est-ce que l'Inconscient serait quelque chose comme Dieu en l'homme ? ou peut-être comme ces Idées platoniciennes qui sont en dehors du temps, et auxquelles pourtant les choses temporelles participent ? Peut-être l'Inconscient est-il le noumène de Kant, de sorte que serait justifiée cette proposition paradoxale, à savoir que les phénomènes inconscients sont ce qu'il y a de plus libre en l'homme — la liberté est en effet considérée comme nouménale chez Kant — et que l'homme, consciemment déterminé, serait inconsciemment libre ¹⁴ ? On voit à quelle série de plaisanteries peut conduire cette affirmation que les processus inconscients sont intemporels.

Hâtons-nous d'ailleurs de dire que la méthode de Freud ne conduit à aucune de ces absurdités, et que c'est seulement si l'on entend cette proposition au

sens que lui donne Stoliarov que l'on arrive à les concevoir. En réalité, si les processus inconscients sont indifférents au déroulement des événements, ils ne sont pas en dehors de *tout* temps. Il en est d'eux comme de l'eau qu'on capte dans une citerne au lieu de la laisser couler : ils ont été acquis par une expérience dans le temps, et leur action ne peut s'exercer que dans le temps ; seulement par eux-mêmes ils sont soustraits au temps de la conscience. Par conséquent, il ne s'agit aucunement d'une participation à quelque essence intemporelle ; l'inconscient n'échappe pas au temps, puisque tout son contenu est acquis, résulte d'expériences et de l'élaboration de ces expériences en fonction du conflit de la libido et de la censure (du principe de plaisir et du principe de réalité). Seulement, la durée n'existe pas pour l'inconscient dans le même sens que pour la pensée consciente.

**

Freud, dit encore Stoliarov, affirme que les processus inconscients, étant soumis au principe du plaisir, ne tiennent pas compte de la réalité. « La signification du milieu matériel contemporain, du milieu social, est (ainsi) réduite à néant, "révoquée". »

Il est difficile d'imaginer plus parfaite incompréhension de la

14. Rappelons que c'est là la conception de Schopenhauer et de Hartmann.

doctrine de Freud. Stoliarov a l'air de croire que, parce que, à son état initial, abandonné au principe du plaisir, l'individu est présenté comme asocial, la doctrine de Freud est un individualisme idéaliste, qui n'a rien à voir avec le matérialisme historique : en effet, il n'y a pas d'individu en dehors de la société, etc. Or, si nous lisons Freud, nous apercevons que, dès la naissance, l'action du principe de plaisir est contre-carrée par la nature et la Société — par ce que Freud appelle la « réalité ». L'individu, asocial à sa naissance, ne reste pas dans cet état : au cours de nombreuses expériences douloureuses, son aspiration primordiale au maximum de jouissance doit se laisser contraindre, « refouler », prendre son parti d'une insatisfaction partielle. Et voilà ce que Stoliarov appelle « réduire à néant la signification du milieu matériel contemporain ».

A une telle thèse, Freud a vite fait de répondre que l'action du principe de réalité (du « milieu matériel contemporain ») est aussi hypothétique que l'action du principe du plaisir. L'asocialité primitive de l'individu n'est pas plus « une idée » que l'action de la nature et de la société sur cet individu. Ce qui est réel, pour le psychologue, ce sont des manifestations psychiques, dont les causes peuvent, à l'analyse, être classées sous deux rubriques, les unes sous l'étiquette « libido », les autres sous celle de « réalité ».

*
**

Ainsi, la psychanalyse nous paraît résister victorieusement à toutes les critiques qu'on a pu lui adresser au nom du matérialisme. En un sens même, nous irons jusqu'à dire qu'il n'est pas de matérialisme complet sans la psychanalyse. Il manque quelque chose au matérialisme marxiste tant qu'il n'est pas complété par le matérialisme de la psychanalyse.

Les marxistes, en effet, font beaucoup de fond sur le progrès technique. C'est ce progrès technique qui, d'après eux, en déterminant les différents types de l'économie, détermine également les différents contenus de la conscience et les différentes idéologies, comme les différentes formes d'état. Mais le progrès technique lui-même, n'est-il pas l'œuvre de la conscience ? S'il est vrai que « le moulin à bras donne la société avec suzerain, le moulin à vapeur la société avec capitaliste industriel ¹⁵ », il faut se demander comment les hommes ont été amenés à inventer le moulin à vapeur.

Les marxistes allèguent l'état de l'économie et de la technique, le développement objectif de la science, etc. Ils ne peuvent expliquer ainsi le phénomène individuel de l'invention. Or, il est bien peu matérialiste de laisser ce point dans l'ombre : ne serait-ce point, en effet, recourir à la

15. K. Marx. *Misère de la philosophie*, p. 156.

conscience comme principe initial du développement historique de l'humanité ?

Mais la psychanalyse intervient ici. Prenons l'exemple de l'origine de l'aviation. Sans doute cette origine se trouve-t-elle dans des phénomènes objectifs sociaux : développement des connaissances scientifiques et de la technique, désirs des capitalistes de fonder des entreprises de gros rapport, de trouver des placements avantageux, et aussi de construire des engins de guerre particulièrement destructeurs. Mais ces facteurs objectifs ne seraient jamais arrivés à donner aucune découverte si aucun inventeur ne s'était mis à chercher et à travailler dans ce sens. Or, pourquoi y a-t-il des inventeurs qui se sont mis à cette tâche ? C'est que, nous répond Freud, « l'aviation a une origine infantile érotique, car le désir de voler en rêve ne signifie pas autre chose que le désir passionné d'être capable d'activité sexuelle »¹⁶. Sans discuter en elle-même cette phrase, qui fait bien rire le camarade Stoliarov, nous devons signaler le caractère hautement matérialiste du rapport qu'elle

énonce. C'est seulement la théorie freudienne de l'invention-sublimation qui permet au matérialisme d'éviter une faille idéaliste dans son édifice.

Ramener l'évolution de la conscience à l'évolution de l'économie et de la technique, c'est affirmer que les contenus de la conscience sont déterminés par l'état de la science, c'est-à-dire par la conscience elle-même. Cela ne permet pas de sortir définitivement de l'idéalisme. Affirmer, avec la psychanalyse, que les inventions elles-mêmes, la science elle-même, sont sous la dépendance de facteurs extérieurs à la conscience, d'instincts investigateurs d'origine infantile, dépendant eux-mêmes de complexes primitivement sexuels, c'est, tout en restant dans le domaine du monde humain, donner une explication beaucoup plus matérialiste. C'est parce que le freudisme permet de tels résultats qu'il nous paraît à ce point de vue plus matérialiste que le marxisme lui-même, pour autant que celui-ci ne se pose pas le problème des fondements psychologiques de l'invention technique.

16. Cité par Stoliarov, article cité.

LECTURES

Edouard Zarifian

Les jardiniers de la folie

Paris, O. Jacob, 1988

Du jardin d'Epicure aux « Jardiniers de la folie »

Jean-Paul Aribat

« Il suffit d'avoir une petite idée, un organo-dynamisme, par exemple ou n'importe quoi d'autre, une idée qui vous sépare de ce... de cette espèce d'être qui est en face de vous, qui est le fou, qui vous en sépare en l'épingleant comme une espèce, entre autres, de bizarre coléoptère, dont il s'agit de rendre compte, comme ça, dans sa donnée naturelle. » (Petit discours de Jacques Lacan aux psychiatres, le 10-11-1967.)

L'ouvrage récent du Dr Edouard Zarifian, *Les jardiniers de la folie*, a un mérite : il témoigne de la « vision du monde » de la psychiatrie d'aujourd'hui, signe de « l'esprit du temps ».

Il en témoigne aussi « objectivement », comme on disait autrefois d'un certain côté : avec sa diversité et ses tendances, ses ombres et ses zones floues, dans ce que nous n'hésiterons pas à nommer le retour de ses apories.

Pour le Dr Zarifian, le trait caractéristique de la psychiatrie

d'aujourd'hui est la multiplicité de ses réponses contradictoires : psychiatrie et neuro-sciences, psychiatrie et psychanalyse, psychiatrie et antipsychiatrie, psychiatrie de la communication, psychiatrie des comportements...

Ces contradictions n'apparaissent comme telles qu'en référence à un critère unique : la souffrance des malades qu'il s'agit d'arracher à la terreur, par ce que le Dr Zarifian n'hésite pas à appeler la compassion.

Rappelons encore que si pour Lucrèce et les épicuriens, Epicure

est le seul maître, le seul sage, objet du culte de la mémoire, il l'est comme bienfaiteur, Evergète, qui a laissé ses « paroles dorées » à assimiler comme une nourriture. Il est celui qui a eu compassion des folies des hommes, sans être lui-même le patient d'un trouble, ayant « franchi les murailles du monde » pour pénétrer dans l'infinité des univers, au-delà de la peur des Dieux et de la peur de la mort.

La peur (« peur des autres, peur de soi »), voilà pour le Dr Zarifian ce qui avec la folie entre dans les esprits, dans le domaine public, où elle suscite l'obscurantisme de la passion.

Il marque que la folie, l'expression paradoxale de « maladie mentale » requiert une réflexion sur les mots : la maladie est du corps, or c'est de l'âme qu'il s'agit.

Nous ne sommes pas sortis de l'opposition de l'âme et du corps, qui ordonne les divers courants de la psychiatrie d'aujourd'hui et l'expression de maladies de l'âme inscrit, « en abyme » du discours, la critique d'un Thomas Szasz : s'agirait-il d'une *métaphore* qui méconnaît qu'elle se prend au pied de la lettre ? S'il s'agit d'une maladie de l'âme, parler de maladie est-il autre chose qu'une manière et une tournure (trope) du dire ?

Point d'opacité que s'efforce de ramener au rationnel, de domestiquer ce que le Dr Zarifian appelle « *la trinité de la folie* » : *cerveau* avec les neuro-sciences, *appareil psychique* avec les psy-

chothérapies, *environnement social* avec les théories de la stigmatisation et les pratiques de la « *sociothérapie* »...

Cette trinité laisse la question entière : celle de la peur, c.à.d. de l'exclusion « hors des murs et hors des cœurs ». Le fou « c'est l'autre » et le vocabulaire psychiatrique se trouve repris à des usages défensifs, dans le discours courant : inflation et perte du sens... « Les mots blessent, les mots peuvent aliéner plus sûrement encore que d'avoir des idées délirantes » et le mot, comme l'écrivait Lacan dans *L'Étourdit*, commence à l'insulte (conférencière...).

Les mots déterminent ainsi un champ de l'acceptable : la *trilogie* anxiété, insomnie, dépression, image aseptisée reprise par le discours sociologique de sens commun (la vie des grands ensembles, les cadences de travail, le stress du quotidien...), et un champ de l'insupportable : les actes criminels subits et inexplicables où la folie n'apparaît plus que « obscurité de l'âme ».

Les « grandes théories » de la psychiatrie d'aujourd'hui se partagent alors un espace vectorialisé par le politique : psychanalyse et antipsychiatrie plutôt à gauche, neuro-sciences plutôt à droite, ce qui n'empêche ni les affadissements, ni les déplacements et les renversements... dans un espace où la position du psychiatre frôle le rôle « impossible », « pris entre le marteau et l'enclume » : protéger la société, ne pas menacer la liberté individuelle du citoyen !

Ainsi se renforce le « sentiment » qu'il se pourrait bien que ces apories insistantes jusqu'à la banalité, pourraient prendre sens à s'éclairer d'une autre source... que d'une trinité où se répète le tournage en rond.

Le Dr Zarifian n'a pas tort de mettre au centre « la souffrance du malade » mais pour reprendre un propos de Lacan, épinglant l'ouvrage de Henry « L'essence de la manifestation », la vérité de la souffrance est-elle *la souffrance elle-même* ? propos où il voyait s'assurer le statut de la contre-vérité. Qu'en est-il de la vérité comme cause ?

« Si vous aviez un p'tit fil, quel qu'il soit, ça vaudrait mieux que n'importe quoi, d'autant plus que ça vous mènerait quand même nécessairement à ce dont il s'agit. Pour moi, le p'tit fil, ça a été ceci — j'étais pas un gros malin — c'est cette chose qui s'articule comme ça : l'inconscient est structuré comme un langage » (Petit discours aux psychiatres.)

Du (bon ?) usage du mythe...

Pour répondre à la question « qu'est-ce que la maladie mentale ? » le Dr Zarifian a choisi l'art du portrait : l'anxieux, le déprimé, le maniaque, les délirants : bouffée schizophrénique, délire paranoïaque... Ne comprenons-nous pas à partir de la « sympathie » vécue ? Il retrouve ainsi la tradition de la psychiatrie classique, sinon l'art des « caractères » de Théophraste à La Bruyère... avec ce risque que le trait ou l'anecdote qui ont à faire

vrai... « dissimulent la structure », car rien n'est plus traître que le « concret », ...

Anxiété sans cause, tristesse excessive, joie immodérée, convictions massives, sans nuances, sans objet, insistantes... le pathologique est caractérisé comme « excès », comme inadaptation à la réalité et à la vie « normale », comme irréalité (absence d'objet, de cause raisonnable). « Il existe une continuité qualitative entre les différentes formes normales ou pathologiques de l'anxiété... »

N'est-ce pas retrouver la thèse antique de la folie comme l'*excès* caractéristique des passions ? mettre au premier plan le critère de l'adaptation au sens commun de la réalité et de la vie du groupe social ? Ni trop triste, ni trop gai, manifestant de la retenue, ne se livrant pas à des « jeux de mots incohérents » ou encore à la « gaudriole », se maintenant dans les limites « acceptables », présent affectivement mais sans déborder, voilà le portrait de l'homme normal.

Et pas question de se laisser prendre à « l'intelligence du paranoïaque, à la belle clarté de son propos » (sic) : son raisonnement est « faux », « pseudo-logique », même s'il « s'appuie sur des faits réels ». Mais alors qui détient la vérité ? « Seuls les magistrats, les avocats, et les psychiatres... »

Entre la « normalité » et les « manifestations bruyantes », le Dr Zarifian place névroses et *personnalités* pathologiques ; ainsi la notion de personnalité devient centrale, avec traits de caractère,

attitudes... Les portraits s'achèvent ainsi en une *caractérologie*. Notons que ce qui constitue la personnalité est la relation psychosociale à autrui. Serions-nous invités à une prudente politique de l'autruche ? trop séducteur et c'est la personnalité hystérique, trop réservé la personnalité obsessionnelle, trop timide ou distante la phobique, trop méfiante la paranoïaque, trop impulsive la psychopathique, trop isolée la psychotique...

Encore une fois le critère du pathologique est ici l'inadaptation et l'inconfort : bon professionnel, bon époux, « bien dans sa peau », juste ce qu'il faut de questions métaphysiques pour fournir le supplément d'âme, voilà érigée en norme l'*american way of life* (pas seulement *american...*).

Univers contraignant de la platitude et de la... ségrégation, d'ailleurs toujours « menacé » : qui n'a ses « petites manies », ses petites phobies ? ... sans être anormal bien sûr, nous rassure le Dr Zarifian. Point trop ne faut, décidément avec leurs manifestations « bruyantes, spectaculaires », ces fous, ils exagèrent... allez, la vie est souriante et soyez un enfant sage ! (voilà comment Lacan récapitulait la psychanalyse d'aujourd'hui, l'incroyable P.D.A., toujours prête !).

Quant à la névrose hystérique... nous apprenons qu'elle résulte de pseudo-troubles neurologiques après un choc émotionnel... mais qu'est-ce que Freud avait bien pu avoir l'idée d'écouter ? de lire un discours ? ... qui l'aurait cru !

Un tel « art du portrait » rencontre l'exigence du diagnostic, du pronostic aussi : avec la question, lancinante question : qu'est-ce que la guérison, qui va déclarer le malade guéri et au nom de quoi ?

Et nous faisons une « découverte » : sans le psychiatre et l'étiquetage, avec la tolérance de la société qui s'abstient dans certains cas privilégiés de demander au psychiatre d'officier, les fous ne sont plus que des « originaux » acceptables : dans le domaine de l'art, du spectacle.

« La genèse de la folie c'est l'interdit de la singularité. Quand on est différent du groupe, on est contre le groupe » et là le psychiatre ne peut pas dire non : il aurait contre lui la société s'il n'étiquetait pas (stigmatisait...) le perturbateur !

Il est intéressant de voir comment le Dr Zarifian reprend à son compte la théorie de Szasz : celle du bouc émissaire, familial, groupal, social..., la théorie pour le moins un peu courte du relativisme culturel...

Les fous rêvent en plein jour, mais nous rêvons tous, alors... Une seule échappatoire, toujours la même : l'adaptation à la réalité; l'original, pour être « différent », n'en a pas moins à rester adapté, sinon...

La conséquence d'une telle approche ne se fait pas attendre. « Il est donc pratiquement impossible de définir la folie... » L'adaptation voulue par le sujet s'oppose (toujours, écrit le Dr Zarifian) à l'adaptation voulue

par le groupe : le normal est ainsi le compromis, l'anormal un *écart* trop grand entre la volonté de l'individu et les attentes du social. En clair pas de définition de la folie qui ne renvoie au *contrôle social*.

La dichotomie normal/pathologique s'efface : les causes de symptômes étant multifactorielles, pas d'individu qui n'oscille entre les deux et l'équilibre est un rapport entre facteurs intrinsèques et environnement. Ce dernier, plus ou moins « stressant » prend alors une importance décisive : chacun peut être submergé mais les fous sont (simplement ! ! ...) ceux dont le seuil de tolérance est bas !

Autant, dans cette perspective, la cultiver... chez autrui... la pseudo-notion d'environnement a le « mérite » de fusionner les agents qui agissent sur le cerveau essentiellement par *intoxication* et les conditions de vie, la tolérance du milieu.

Théorie cérébro-sociologique de la folie qui requiert les « notions » de l'inné (la constitution) et de l'acquis, elle montre le bout de l'oreille (l'oreille toute entière...) : la distinction normal/pathologique n'a véritablement qu'une fonction : pratique, c.à.d. de *protection* du groupe social.

L'établissement du diagnostic n'atteignant jamais la positivité de signes médicaux, relève alors soit de la subjectivité de « l'observateur » individuel, soit d'un langage commun à une institution pour permettre la communication

entre soignants (comment se parler sans un idiome sinon un jargon) : « la structuration du groupe est en grande partie responsable du diagnostic. Dans tel service le diagnostic d'hystérie fleurit... ici tout le monde est psychotique... » soit enfin de la recherche. Mais la recherche suppose la constitution de groupes de patients homogènes, d'un groupe de contrôle et l'homogénéité présuppose des systèmes de diagnostic, donc une logique de l'exclusion et de l'inclusion. Comment échapper à un « système de convention *a priori* » ?

Plus : si on se tourne vers une approche psycho-dynamique, psychothérapeutique, les entités glissent, fluent... et s'échappent, avec l'approche utilisée... Les mots de dépression et de schizophrénie, dans la multiplicité de leurs usages équivoques, sont à cet égard, nous dit le Dr Zarifian, particulièrement exemplaires.

Quant aux systèmes de diagnostic, ils manifesteraient soit le génie national (classification de l'I.N.S.E.R.M.) reconduisant la nosologie française du manuel de H. Ey, soit la prolifération des rubriques « inclassables » (C.I.M. 9), soit comme le fameux D.S.M. III, le glissement de la constitution pour la recherche de « groupes homogènes », à des diagnostics « à vie », fixant la singularité d'un malade dans l'étiquette d'un dossier à informatiser... Disons-nous que le scepticisme du Dr Zarifian, pour ne pas relever d'une critique épistémologique, nous apparaît

cependant sur ce point de bon aloi ?

Comme d'ailleurs son affirmation que le marketing pharmaceutique aurait stérilisé la recherche en matière de psychotropes : sur la base d'une modification qui est comportementale c.à.d. symptomatique, ont été individualisées des classes thérapeutiques quasi étiologiques. Comme il existe des médicaments aptes à un effet sédateur d'agitation motrice, d'excitation euphorique et de certaines formes de délire, hallucinatoires (médicaments appelés antipsychotiques ?), des médicaments antidépresseurs, des médicaments anxiolytiques, on a figé trois catégories de diagnostic « il existe donc des psychoses, des dépressions, de l'anxiété » et coulé les médicaments « nouveaux » dans le moule.

« Le diagnostic est défini par le traitement qu'on lui applique. » Le Dr Zarifian parle des *conséquences perverses* de la psychopharmacologie sur la nosologie : l'étiquette stérilise la recherche.

Le Dr Zarifian arrive à parler d'« une mouvance des frontières entre névrose et psychose » aussi d'un *no man's land* entre normalité et pathologie, de la relativité purement socio-culturelle du délire. Que dire des maladies mentales de l'enfant où « le chaos psychiatrique est encore plus flagrant » ?

L'absence de concordance des systèmes de diagnostic renvoie alors à des affrontements (y compris « politiques » au sens

large) : organogenèse, psychogenèse, psychothérapeutes et « chimiatres »... tumultes et soubresauts, si nous en croyons le Dr Zarifian, voilà les soignants eux-mêmes en proie aux manifestations bruyantes !

Le Dr Zarifian a le souci de remettre en mouvement ce qui s'est figé, de retrouver la richesse clinique perdue de la psychiatrie classique, nostalgie d'une « créativité » que Lacan dans son *Petit discours* épingleait comme depuis longtemps révolue...

Si le Dr Zarifian pointe le cercle vicieux (traitement = diagnostic), inutile de dire que la moindre référence à la topologie (voir Joyce ou le *sinthome*...) lui apparaîtrait comme une incongruité pure et simple... Si symbolique, imaginaire et réel sont des termes présents dans son ouvrage, ils n'y jouent qu'une fonction... de décoration ! un certain air du temps, sans doute, lui serait-il venu aux oreilles ?

Rien qui finalement fonde (ou critique d'ailleurs) la distinction névrose/psychose. « On voit combien la distinction est fragile, arbitraire, mais néanmoins justifiée à certains égards. »

Néanmoins justifiée car il faut quand même se repérer : son usage est purement « opérationnel ».

Le freudisme « compris » comme théorie d'étapes, « l'organogenèse » des psychoses, la sociogenèse de l'antipsychiatrie aboutissent à une *trilogie* psychogenèse, organogenèse, sociogenèse...

Les situations intermédiaires (les fameux états limites) se multiplient : psychotiques qui ne délirent pas et vivent socialement, névrosés obsessionnels aux « symptômes absurdes et inévitables », hystériques méconnus et invalidés socialement... décidément le trouble est dans *pernépsy* !

Mais cela n'implique-t-il pas que la trilogie référée n'est peut-être pas la bonne et que la relativité de la pathologie qu'elle fonde nous laisse sur un malaise : serait-elle, pour citer Hegel, la nuit où toutes les vaches sont noires ?

La critique de la notion de démence appliquée au « coup de folie de l'homme normal », avec le « choix » imposé aux psychiatres entre la prison et l'asile pour le psychopathe, est faite au nom d'un « irrationnel » que le diagnostic se refuserait à accepter.

Irions-nous vers l'ineffable ? chacun peut, « à la seconde, basculer dans un autre monde » : température de la soirée, relâchement des interdits, caractère désert du lieu, aveuglement de la colère...

La guérison est alors définie comme relevant de la même trilogie : gommage des symptômes + revalorisation de l'image de soi + réinsertion sociale : ne plus être différent ou accepter sa différence, ne plus se sentir inférieur, supporter les frustrations... Mais le Dr Zarifian note qu'on voit des psychotiques « guéris » se suicider « ils n'ont plus rien à eux, même

leurs symptômes ». Lacan avait osé dire : que pour des « personnalités », ce qu'elles ont de plus réel est le symptôme...

Dans son souci d'en appeler à toutes les approches — le Dr Zarifian définit finalement la guérison comme l'accord de soi avec soi. Cela peut s'entendre au sens de l'autarcie stoïcienne ou épicurienne. D'un traité du désir ici rien de fait, mais quel est le « coût » d'un renforcement du moi psycho-social ?

... Le Dr Zarifian nous montre de façon éclatante qu'une clinique qui s'adosse à ce que Szasz appelait « le mythe de la *maladie mentale* » est en proie à la mouvance des frontières, à l'accident irrationnel, au relativisme culturaliste... Elle n'arrête même pas sa « dissolution » (à moins qu'elle ne se « fige »).

*L'homme sujet ou...
on n'arrête pas
de communiquer !*

S'il fallait trouver un pont entre des « neuro-sciences » et toutes les formes de psychothérapies et de psychogenèse, la notion de communication entendue comme transmission d'un message-signal (d'un émetteur à un récepteur par un transmetteur) le fournirait aisément. Unité des sciences ? ou nouvelle mouture (réduite) de l'éternelle *Natur-philosophie* : tout communique !

Le langage qui constitue l'homme comme un sujet est la puissance de *s'exprimer*. Non seulement le Dr Zarifian « comprend » le rapprochement que

Lacan établit entre linguistique et psychanalyse dans une référence à la communication intersubjective, avec des aspects verbaux, para-verbaux et non verbaux (on pouvait s'y attendre !) mais il définit le langage comme « interface entre deux niveaux d'organisation : le cerveau et la pensée ». Le passage du langage à la pensée est émergence de significations : « le sens du signifiant est strictement individuel » et le Dr Zarifian nous fait remarquer que *parfois* le signifié ne coïncide pas avec le signifiant. Il distingue le *psychisme*, stock de matériel inconscient et préconscient, de la pensée consciente, éphémère c.à.d. d'une *stratégie de comportement*. Le cerveau transforme l'expérience vécue en mémoire (neurologie), émotion (psychologie) et... inconscient (psychanalyse). Dans une étiologie polyfactorielle : interface pensée/cerveau et interface cerveau/milieu qui engendre le psychisme : « la particularité du cerveau objet est d'être sujet ». Ainsi interface, milieu, adaptation régie par le cerveau... nous serions bien en peine de trouver la moindre différence avec cette citation immortelle de la P.D.A. qu'ironiquement Lacan mettait en exergue du Discours de Rome. « Il n'y a qu'une discipline : la neurobiologie à laquelle l'observation nous oblige d'ajouter l'épithète d'humaine en ce qui nous concerne » ... en 1953 !

Une fois de plus signifiant, métaphore, déplacement, autres et Autre (et même Autres ! ...)

etc. etc. sont pour le discours du Dr Zarifian des ornements. Comme disait Lacan dans *l'Acte psychanalytique*, les nécrophages sont au travail : voilà de l'alimentation !

Mais que devient dans tout cela la psychanalyse ? le Dr Zarifian participe pleinement à cette vulgate qui s'est répandue, comme dit Castel dans « Gestion des risques, de l'antipsychiatrie à l'après-psychanalyse ».

D'abord la psychanalyse fait retour au giron de la psychologie générale, avec Ribot et surtout Janet qui, comme Freud même si à un moindre degré, « bâtirent les fondements d'une psychologie générale ».

De ce retour découlent un certain nombre de conséquences (depuis la P.D.A., elles devraient... être bien connues) : le ça comme réservoir des instincts, désirs et besoins, le tout en vrac, le surmoi comme constitué par les normes de la culture, le moi instance de contrôle, d'adaptation à la réalité, des étapes du développement affectif : symbiose du stade oral, avec absence de conscience de soi, et importance des stimulations non érotiques de l'attachement, relation duelle du stade anal avec pulsion d'emprise et prise de conscience, attachement *franc* au partenaire de sexe *opposé* et ambivalence pour le partenaire de même sexe dans les identifications projectives du stade phallique ; enfin le stade génital vient avec l'âge de raison, les normes socio-culturelles. les choix objec-

taux définitifs... Décidément le Dr Zarifian nous présente une somme ! Mais le ferait-il ainsi sans vergogne si de prétendus « nouveaux fondements » pour la psychanalyse ne lui avaient prêté la main...

Bien sûr le ressort de tout le développement est la balance frustration-gratification, et notons qu'il s'agit *pourtant* de sexualité, même s'il est question plus généralement (?) de l'organisation du plaisir infantile, avec l'instinct de vie, assurant la conservation et l'instinct de mort c.à.d. « la pulsion suicidaire », contre laquelle il nous faut lutter, autant que possible « sans angoisse »... !

Mais la psychanalyse fait aussi retour, par le biais d'une référence à *Psychopathologie de la vie quotidienne* à ce que nous appellerons, avec Lacan, « l'art de la civilité puérile et honnête » ou comment savoir se présenter à autrui pour bien communiquer, bien percevoir les messages d'autrui (avec leur latence...) et bien adresser ses propres messages dans le conjungo, en famille, dans sa profession, donner de soi et recevoir des autres de « vraies et bonnes images », avoir « les clefs des comportements des marionnettes humaines » (*sic*). Même... les figures de la rhétorique sont convoquées à cet usage. Il s'agit de se garder de la surprise désagréable et de s'assurer du succès affectif, sexuel et social. Freud se doutait-il d'avoir travaillé à la *programmation* de communications transparentes, à la « maîtrise » des situations sociales :

savoir dire oui ou non, faire ou accepter « un compliment, une critique, un reproche » ?

Par là la psychodynamique rejoint et s'intègre dans l'ensemble des théories comportementales (exercices, jeux et... gags de l'affirmation de soi) et des thérapies de la communication systémiques (clarifier sans ombre les messages paradoxaux...) : « être affirmé c'est être capable d'établir des relations interindividuelles ou sociales en plein accord avec soi-même, et sans être agressif ni passif » ; contact visuel direct, visage expressif et adapté, corps droit et geste ample, le passif est fuyant, inexpressif, avachi, l'agressif : inquisiteur, contracté, au corps crispé, aux gestes désordonnés... ou : de la caractérologie à la socialisation, par la levée des inhibitions, en un mot *l'apprentissage* du comportement adapté !

L'idéal du Dr Zarifian est clair ; il en appelle à une situation qui intégrerait : psychologie psychanalytique, schémas de conditionnement comportementalistes, théories des systémiciens. Il y a du bon partout — au service de la communication sans distorsions, au service du développement des relations humaines... Pourquoi polémiquer, puisque « tous obtiennent des résultats » ?

Le Dr Zarifian semble regretter que notre appareil psychique soit peuplé de fantasmes, d'affects, de désirs... qui altèrent le message : il s'agit de faire feu de tout bois pour rectifier ces projections, identifications fâcheuses, pour

évaluer *sa propre image*, sans la surévaluer ou la minorer.

Le champ est vaste : la famille, l'entreprise, la publicité des ventes, ... des campagnes présidentielles ! Comment se faire des amis, « bien se vendre », en évitant la « pathologie de la communication » ?

Réduire et... sublimer l'agressivité, éviter le retournement de la culpabilité, voilà l'idéal antique du « connais-toi toi-même », mesuré à l'aune de la réussite sociale dans la société néo-libérale : supporter la frustration inévitable, avoir une balance de satisfaction positive, atteindre le bonheur singulier, que les névrosés inadaptés, les psychopathes impatientes et les psychotiques à côté de leurs pompes (« l'objet de leur désir est à côté de la réalité ») laissent échapper !

Un tel assujettissement... du sujet n'est pas concevable sans un désamorçage de la subversion freudienne. Le Dr Zarifian y procède résolument : la psychanalyse est à guérir de son « impérialisme ». Alors qu'elle n'est pas un « outil thérapeutique », qu'elle n'explique pas, mais comprend et décrit, qu'elle est, nous dit-on, une « expérience existentielle », pour jeunes, riches et non malades (refrain connu...), elle est devenue « une idéologie totalitaire », d'un milieu fragmenté, sans tête pensante, un effet de mode : elle est en crise !

Plus éloignée de la thérapeutique que toutes les autres psychothérapies, elle ne justifie ni les sacrifices de temps ni d'argent ni

les contraintes ; elle est dangereuse, a pu provoquer suicides, délires, et pour la disparition des symptômes (phobiques) ne vaut pas le comportementalisme !

Enfin si elle était une science... elle ferait des hypothèses, des vérifications... Le « Retour à Freud » montre qu'elle ne *progress*e pas ; qu'elle suive enfin le paradigme de Popper, ou avoue qu'elle est morte.

Et pourtant « elle demeure la description la plus satisfaisante de l'organisation de la vie psychique », ce qui signifie en clair qu'elle a, parmi toutes les autres psychothérapies, à prendre place dans la panoplie du psychiatre, sans oublier le cerveau, le recours aux psychotropes comme traitement complémentaire et qu'« à l'articulation des trois registres : neurobiologique, psychologique et sociologique se trouve *le trou noir* de nos connaissances », échappant à tout concept, toute méthodologie, tout modèle... Nous nous doutions bien un peu que tous ces arguments (le Dr Zarifian ne s'en est refusé aucun !) nous menaient à l'ineffable. Lacan disait que son combat était celui des Lumières !

« Ecouter, calmer, apaiser, encourager, faire fondre l'anxiété » finalement le Dr Zarifian, pour qui assurément les médecins généralistes (les groupes Balint aidant) sont au premier chef les psychothérapeutes, en appelle à la... chaleur, l'empathie : « il faut aimer son prochain ». Voilà que resurgit (avait-elle disparu ? ...) la théorie

de la *relation duelle*, de personne à personne, avec le contrat, la confiance, la croyance du malade, la nécessité du transfert *positif* et du *contre-transfert* qui ne l'est pas moins et bien sûr la « norme de durée à respecter » ; la neutralité bienveillante, de la sympathie certes, mais point trop ne faut... est la clef de voûte de l'ensemble.

Il va de soi que la psychanalyse est soumise à des indications précises, comme à un cursus de formation établi et contrôlé... où la main des psychiatres-psychanalystes ne cesse pas d'affirmer sa « présence ». En somme le Dr Zarifian fait de la « Situation de la psychanalyse en 1956 » le dernier cri de la modernisation. Ne doutons pas qu'il n'est pas le seul, même si d'autres taisent leur projet.

La psychothérapie est finalement « action d'un cerveau sur un cerveau », le rituel psychanalytique vaut comme conditionnement, relaxation corporelle, « l'effet du psychothérapeute est de l'ordre de l'effet placebo ».

Ainsi le conditionnement est en réalité le modèle unificateur de l'« éventail si riche » des psychothérapies ; la cure psychanalytique, par la reviviscence du passé, dans un protocole standardisé, l'analyse des résistances définies comme défenses du moi, l'interprétation du *signifié* et la prise de conscience (*insight*) est

une « automédication sous l'influence de l'autre ».

Bien malin qui alors distinguera l'interprétation « toujours approximative » insiste le Dr Zarifian, de... la pure et simple suggestion !

Dans la gamme de toutes les psychothérapies (groupes, psychodrames, relaxation, art thérapie, thérapies cognitives...) toutes agissent... nous voyons la suggestion s'affirmer sans vergogne, comme d'ailleurs la « direction de conscience »¹, au nom de la nécessité de soigner, d'harmoniser, d'adapter, au nom de l'expression chaleureuse de la personne unique et... dérisoire, car en fin de compte, par la réussite sociale, il s'agit d'être com-patissant à autrui et heureux !

« Donnez-nous le vite, s'écrièrent-ils quand Zarathoustra, pensant les dégoûter, leur parla du dernier des hommes... »

Les dessous un peu confinés de l'humanisme bien tempéré...

Nous lisons page 192 de notre ouvrage « une idéologie psychanalytique totalitaire s'est développée. Lacan n'a pas été pour rien dans le phénomène... c'est lui qui fascinait des salles hétérogènes composées d'éternels étudiants, de vieilles hystériques et de minettes désœuvrées, tous fanatiques et béats... ».

1. C'était quand même autre chose, et qui posait des problèmes à la théologie — non à la publicité !

Lacan qui, bien sûr se livrait à des jeux de mots « dont la gratuité n'avait d'égale que la platitude », quand il interrogeait sur ce que les sciences « humaines », à s'orner de cette épithète pouvait recéler de *haine* et de servilité !

Notre auteur le répète : il combat toutes les idéologies totalitaires et tous les impérialismes : bio, psycho, socio ! Plus de guerres de religion mais humanisme et œcuménisme, les mots sont dans le texte... Il faut pour soigner (*furor sanandi*, lit-on du côté de Freud...) utiliser toutes ressources : pas de médicament sans *aide* psychologique et pas de psychothérapie du déprimé sans antidépresseur. « Le bon sens, l'intelligence, l'écoute bienveillante, la chaleur humaine, l'amour de l'autre... », aujourd'hui « l'œcuménisme des soins » et demain « l'œcuménisme des idéologies ». Vous êtes au courant : l'humanisme nouveau est arrivé !

De l'antipsychiatrie, que, nous dit-on, ses propres excès ont tuée, qui a glissé dans les phalanstères fusionnels (Th. Szasz dans « Schizophrénie » avait mieux dit le double langage de certaines tentatives : entre soins et voyage initiatique) notre auteur ne retient qu'une chose : les identifications sociales successives (des parents, de la famille « le groupe le plus naturel » !!, aux groupes primaires et à l'anonymat du col-

lectif) sont structurantes pour la personnalité. L'identité dépend donc des messages émis et reçus, de la communication et de ses distorsions : conception psychosociale, culturelle de l'identité et des identifications où la notion clé est celle d'environnement, c.à.d. des vieilles lunes de l'*Umwelt* et de l'*Innenwelt*.

Après ce que nous citons plus haut, il est plaisant de relever que notre auteur se réfère à Lacan pour écrire « le danger c'est bien entendu (!) de n'exister qu'en fonction du désir de l'Autre (*sic*) « pire » de devenir le désir de l'Autre (*resic*)... par symbiose (?) ».

Soyons rassurés : toujours veille l'identité du soi (*self...*), le quant (*cant*)² à soi... « Le sujet en interaction avec son milieu a *besoin* d'une identité claire, grâce à une communication *sans ambiguïté* avec le groupe social », de se situer ni trop loin, ni trop près : revoilà le rapprocher cher à Maurice Bouvet... Il ne pouvait manquer à la revue ! « L'identité personnelle nécessite de reconnaître celle des Autres » parfaite réciprocité, sans laquelle folie, délinquance, passage à l'acte...

Le groupe où l'on se connaît bien est privilégié : trop d'étrangers et c'est le racisme... !

Finalement les enseignements de l'antipsychiatrie sont ramenés à la pratique psychosociologique des relations humaines comme d'ailleurs la politique de secteur

2. L'anglais *cant* dans les vieux dictionnaires se traduit par afféterie ou cafarderie...

ou la désinstitutionnalisation en psychiatrie, ce qui est un peu court pour l'institution et n'évite même pas de se référer aux pseudo-notions : d'esprit de groupe, de fantasmes ou de désirs du groupe, d'inconscient collectif tant qu'on y est..., tout cela au service de la construction chez l'individu « d'un *Moi fort* » qui le structure et le rend psychologiquement solide. Soigner c'est protéger et réinsérer d'où l'accent placé sur la « mise au travail ». Tous les moyens sont bons, s'ils sont bien employés... pour créer des *communications*.

La question du bonheur, chaque fois singulier, a guidé toute la réflexion de l'ouvrage. Mais, dans *Télévision*, justement à propos des Epicuriens, Lacan disait que pour s'être laissé traité de « pourceaux », ils avaient bien quelque secret, plus haut, quelque énigme, plus secrète même que les Stoïciens — non pas l'hédonisme de l'apaisement et de la moindre tension. Et si le Jardin n'avait pas dit tout son mystère ? à perte de vue : le clignement de paupière de la Béatrice de Dante, où la *philia* pointe vers le vide de l'amour... Lacan dans « Le Discours de Rome » à propos du « Mot d'esprit » a parlé de la promenade dans ce jardin choisi du plus amer amour.

L'éthique de la psychanalyse, qui n'est pas un humanisme, vomit l'œcuménisme comme l'Écriture les tièdes : au-delà de la sagesse, du désir comme effet de réel !

Postface

Quand nous lisons *Les jardiniers de la folie*, on nous demanda « est-ce intéressant ? », aujourd'hui nous pouvons répondre avec l'article de Roger Gentis (Quinzaine littéraire n° 521 — 1^{re} au 15 décembre 88) « on se demande si une espèce de mouvement ne serait pas en train de se dessiner chez les psychiatres français... où se regrouperaient tous ceux... qui écoeurés de tous les sectarismes et de tous les réductionnismes etc. (...) Si un tel mouvement vient à prendre corps, nul doute que *les jardiniers de la folie* n'en apparaisse bientôt comme un des manifestes : le travail de démystification auquel se livre ici E. Zarifian déblaye fort opportunément le terrain ».

Nous avons appris aussi que « la psychanalyse s'est effectivement beaucoup discréditée »...

Chanson des rues et des bois : mais, qui est-ce, qui donc là, anafreudonne ? dans cet ouvrage, intéressant, si intéressant !

La formation des psychanalystes selon André Green

MOUSTAPHA SAFOUAN

Notre ami André Green s'émeut devant le nombre de gens qui se disent analystes et qui, s'autorisant de ce nom, exercent un métier auquel aucune « véritable formation »¹ ne les prépare. Ils ne sont pas une poignée, mais plus de mille, échelle que les Grecs réservaient, comme on sait, aux puissances divines ou aux cas humains fort extraordinaires.

Mais qu'est-ce qu'il entend par « véritable formation » ? Réponse : Une formation prodiguée, contrôlée et garantie par la *Société Psychanalytique de Paris* (dont il est le président), qui représente dans notre pays l'*Association Psychanalytique Internationale* (dont il est le vice-président et bientôt sans doute le président.)

Mais comme il ne lui échappe pas qu'on peut lui faire remarquer, à l'instar d'un nominaliste médiéval, que la S.P.P. n'existe pas, que seuls existent des analystes (les maîtres) qui en forment d'autres (les élèves), ce qui le met nez-à-nez avec la question « Et qui garantit les agents de la garantie ? », il se couvre du manteau de la tradition fondée par l'ancêtre : Sigmund Freud. C'est donc au nom de ce dernier que, faute de s'autoriser de lui-même, il va parler. Pour dire quoi ?

Par malchance, Freud n'a pas laissé la moindre indication qui permette de séparer le bon grain du mauvais (il a plutôt jugé l'opération impossible, de l'avis même de Green²) ; et il s'est contenté de quelques recommandations fort discrètes en matière de formation, sans songer à en faire des prescriptions. Que peut donc faire notre ami, en attendant le « grand génie »³ auquel il rêve, sinon répéter la démarche prussienne que nous avons décrite par ailleurs et dont les « mots clés », comme il s'exprime, sont : sélection, didactique, contrôle et enseignement ?

1. André Green, *Le Figaro* du 9 janvier 1989.

2. Cf. texte de présentation de la S.P.P., in *Revue Française de Psychanalyse* N° 3, P.U.F., mai-juin 1988, p. 694.

3. A. Green, *Le Figaro*, loc. cit.

Hélas, ce sont des clés qui ferment et qui n'ouvrent pas.

Quels sont les critères de la sélection ? On se contente de nous envoyer à l'art des analystes chevronnés.

En quoi la modification de l'économie libidinale opérée par la didactique, i.e. par une analyse censée être conduite jusqu'à son terme, prépare-t-elle l'analyste à répondre correctement au transfert ? On tient à souligner cette phrase : « que l'analyse de l'éventuel futur analyste est « réussie » justement *lorsqu'elle trouve sa logique et sa temporalité propres...* »⁴ comme si les procédés destinés à rendre visible servaient également à rendre intelligible !

Quelle est la définition de l'analyse de contrôle ? Et quels sont les critères de ses progrès ? On se contente de réglementer l'« écoute assistée »⁵ (sic !) : il en faut une (d'assistance) collective et une individuelle, nul ne pouvant être autorisé à l'une ou à l'autre avant trois ou quatre ans de didactique.

Quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire l'enseignement psychanalytique pour que ses effets ne soient pas ceux de la standardisation à laquelle vise d'ordinaire tout enseignement ? Aucune phraséologie ne saurait cacher la faillite de l'entreprise, dès lors que l'on définit le dit enseignement comme « la *prise de connaissance* »⁵ (sic !) du savoir psychanalytique.

Un tel défaut, s'il est nécessaire à ce que le texte fonctionne comme une « image emblématique » comme dirait Pierre Legendre, ne manque pourtant pas de se faire sentir comme fissure.

Or aucun groupe ne saurait colmater ses fissures, assurer son unité, comme on dit, ni même en tracer le contour, sans produire du même coup un « dehors », où gîte l'Ennemi. Pas plus qu'un autre, le Docteur Green, dont personne ne met en doute la formidable prise de connaissance du savoir psychanalytique, ne l'ignore. Seulement, cette prise de connaissance, on le voit, ne le retient guère de jeter la pierre... aux « lacaniens ».

On ne voit pas pourquoi ces derniers seraient responsables de tant d'« imposture » et de « charlatanisme », alors que le prestige de Freud reste si prévalant que, si imposteurs et charlatans il y a, c'est sur son nom qu'ils appuient leurs manœuvres jusqu'à nos jours. Pour ma part, c'est à peine si je peux compter une poignée de lacaniens. Mais il est vrai que je ne prétends pas connaître *tous* les lacaniens.

Mais trêve de finasseries. Les lacaniens, il faut les épinglez d'un trait rapide : « la séance courte », « très courte »⁶, ajoute, rhétoriqueur, le rédacteur du texte où la S.P.P. s'auto-représente.

4. Texte de présentation de la S.P.P., *loc. cit.*, p. 695. Les italiques sont dans le texte.

5. *Ibid.*, p. 696. (Les italiques sont dans le texte).

6. *Ibid.*, p. 691, note 2.

Adressons-nous donc à Green analyste, je veux dire aux thèses sur lesquelles doit s'appuyer, selon lui, l'action du psychanalyste. Que trouvons-nous ?

— Un rabaissement de l'analyse à une découverte de la sexualité infantile, comme s'il ne s'agissait pas bien plutôt de « l'infantilisme de la sexualité », Freud dit.

— Une assignation, combien crédule, de l'efficacité de l'interprétation à la *prise de conscience*⁷, comme si la question qui, depuis Socrate, a travaillé tant d'esprits, de savoir si l'on peut faire le mal le sachant, ne nous incitait pas à plus de mesure.

— Une réduction du transfert à la répétition opérant par substitution de personnes, comme si l'emprise de cette notion de personne ne nous empêchait pas de voir qu'il s'agit plutôt de la forme commune à tout amour : celle-même que Freud a articulée dans « Pour introduire le narcissisme ».

— Une présentation du transfert en tant qu'il serait seulement transfert à analyser, au point qu'on se demande pourquoi Green parle d'« analysant ». Croit-il traduire par là l'anglais *analysand* ? ou bien s'agit-il d'un brin de lacanisme mal refoulé ?

Ces thèses, devenues catéchisme, convergent vers ce point : une expulsion du sujet qui était sans doute nécessaire à rapprocher psychanalyse et science, but constant de Freud, alors que l'articulation de ce sujet, cependant présent dans son œuvre, par Jacques Lacan, nous incite plutôt à interroger la psychanalyse sur ce qu'elle peut dire de la science. Dès lors, rien d'étonnant à ce que le Docteur Green soit incapable de se faire une autre conception du temps que celle qui, depuis que l'horloge existe, le met au service des intérêts bourgeois.

Libre à Green de faire des lacaniens l'Ennemi. Nous ne pouvons pas l'en empêcher. Mais qu'il sache qu'il y a entre nous cette différence qui, elle, est bien réelle : alors que par un aveuglement intrinsèque à sa position, il va jusqu'à demander à l'État de lui concéder la souveraineté en matière de formation, sans contrepartie, ou comme il s'exprime, sans le « coiffer d'un corps professoral », nous déclinons, nous autres lacaniens, ce travail de police, laissant à chacun l'entière responsabilité de ses actes.

Celui qui est effectivement responsable ne demande pas la responsabilité. Mais lorsqu'on traduit le *dictum* freudien par : « Là où était le ça, le Moi doit advenir »⁸...

7. *Ibid.*, p. 691 : « Celui-ci [le patient] ne pourra aller au bout de ce qu'il vit et de ce qu'il dit que s'il a perçu et compris le sens de cette position réservée ».

8. *Ibid.*, p. 691.

Abstracts
rédigés par C. Toutin-Théliér

Mayette Viltard

L'exercice de la chose freudienne

Le ton choisi pour l'Amplification d'une conférence prononcée à Vienne qu'est « la Chose freudienne », est celui du sublime et de la prosopopée. D'où est venue cette transformation qui a permis à Lacan d'abandonner la conviction pour la persuasion, de parler d'une position tenant de l'exercice, exercice de la chose freudienne ? De même que Schreber parle de quelque chose qui lui a parlé, de même Lacan, à partir de la chose freudienne, parle de Freud. Par ce témoignage, devenant « freudien », Lacan se place lui-même en ce point évanouissant où il se met à faire exister Freud.

Lacan - « La chose freudienne ».

Mots clefs : *Amplification. Prosopopée. Témoigner. Instance de la subjectivité. Style.*

Jackie Pigcaud

A propos de l'histoire médicale des passions

Reprenant à son compte la théorie stoïcienne des passions dans la lecture qu'en a faite Cicéron, Pinel origine l'aliénation dans les passions humaines, réunissant le champ de la médecine et celui de la philosophie, champs que l'Antiquité avait séparés, justement à propos des passions. Tout en affirmant que les passions, cause de l'aliénation, sont de l'organique, la psychiatrie du XVIII^e prône une théorie stoïcisante du traitement moral de l'aliéné, retrouvant ainsi les contradictions qu'avaient rencontrées l'Antiquité.

Mots clefs : *Passions. Stoïcisme. Ame. Jugement. Corps.*

Philippe Julien

Cicéron, Kant, Freud : trois réponses à la folie des passions

Le stoïcisme rabaisse le désir au nom de la raison et du bonheur ; le devoir kantien, lui, rabaisse l'amour au nom de la pureté du désir (la vérité de la pureté kantienne c'est Sade) ; Freud, relu par Lacan, met en évidence que la véritable portée de la passion vient de ce que le désir du sujet est le désir de l'Autre.

Le désir de l'analyste est-il un désir pur de tout *pathos* ? Si l'analyste n'est pas hors de portée des passions, l'apathie analytique vient de ce qu'il est possédé d'un désir plus fort.

Mots clefs : *Passions. Pathos. Jouissance. Désir. Loi.*

Georges Lantéri-Laura

Le traitement moral de la folie et ses avatars

Pinel remplace mot « folie » par « alinéation mentale », processus unique aux formes diverses, avec un traitement unique, le traitement moral. Ce traitement nécessitait l'isolement dans des institutions à part, où la vie devait être minutieusement organisée sous l'autorité bienveillante du médecin. Après Pinel, la relation individuelle va peu à peu céder le pas à l'éducation de l'aliéné par la vie quotidienne. Lorsqu'enfin les asiles seront construits, le traitement moral n'a plus de sens pour personne, car on parle alors de « maladies mentales » diverses les unes des autres. Thérapeutique par le travail, puis psychothérapie institutionnelle, vont prendre la suite.

Mots clefs : *Aliénation. Isolement. Asile. Relation individuelle. Travail.*

Jean Allouch

Sur la toute première bascule doctrinale de Jacques Lacan qui est aussi celle où il rompt avec le discours psychiatrique le plus en pointe

Dans sa thèse, Lacan avait l'intention de démontrer que la psychose paranoïaque relevait d'un « processus » au sens où le définit Jaspers, mais Marguerite Anzieu le conduisit à dire tout le contraire, à savoir que c'était une psychose réactionnelle. En définissant la personnalité comme « tension sociale » Lacan laissait sa place au transfert psychotique.

Mots clefs : *Développement. Processus. Réaction. Personnalité. Psychose.*

François Courel

Se disposer à choisir selon le désir

Dans l'expérience spirituelle d'Ignace, le désir est éprouvé dans l'alternance plaisir/déplaisir. Bien que les exercices spirituels s'inscrivent dans la tradition stoïcienne et dans la pratique monastique de la prière, il ne s'agit pas pour Ignace de renoncer au désir, mais de le prendre en compte, de l'exercer jusqu'à en faire le critère d'un choix. La direction spirituelle que nécessite la pratique des exercices est en fait une relation triangulaire, car s'il y a celui qui prescrit les exercices et celui qui les reçoit, c'est par rapport à un Autre que s'oriente le désir.

Mots clefs : *Exercice. Désir. Choix. Consolation/désolation.*

Christine Toutin-Thélier

« Soi-même » dans le narcissisme et la mélancolie

Le *Selbst* (soi-même), lu dans les mises en place successives effectuées par Freud concernant le rapport du moi à l'objet au sein du narcissisme et dans la mélancolie où, par la chute du soi-même, et à travers l'identification « narcissique », l'objet, « ombre de soi-même », se trouve projeté sur le moi et produit son rétrécissement sinon sa destruction.

Freud - « Pour introduire le narcissisme »

Freud - « Deuil et mélancolie »

Mots clefs : *Selbst (Soi-même). Narcissisme. Mélancolie. Moi. Objet.*

Charles-Henry Pradelles de Latour

Le regard conjuré

Pourquoi dans un grand nombre de sociétés traditionnelles régies par des mœurs ou des lois internes est-il malséant de regarder dans les yeux alors que dans nos sociétés gouvernées par des lois externes, le même comportement, synonyme de franchise, est jugé bienséant ?

Dans nos sociétés, la morale maîtrise le regard porté par l'autre. Par contre, dans une société traditionnelle comme celle des Péré de la province Adamaoua du Cameroun, les rites d'initiation ont pour but de conjurer le regard absolu, fascinant et terrifiant, dont le petit garçon est l'objet.

Mots clefs : *Morale. Regard. Force magique. Rites d'initiation.*

Georges Zimra

Des passions à responsabilité limitée

L'isolement d'une espèce est-elle une exigence interne à la psychiatrie ou répond-elle à la querelle médico-juridique concernant l'aliénation ? Le traitement moral avait produit un espace réflexif de la conscience où va se jouer l'espace même de la responsabilité. « Le délire des persécutions » de Legrand du Saulle va servir de point d'appui pour interroger les questions soulevées par l'immixtion du juridique dans le psychiatrique.

Mots clefs : *Aliénation. Traitement moral. Espèce. Portrait. Responsabilité.*

Jean Allouch et Danièle Arnoux

Historique du cas de Marguerite

Une reprise dans un ordre chronologique des données historiques du cas Aimée de la thèse de Jacques Lacan, auxquelles sont ajoutées des informations devenues accessibles depuis et des conjectures sur certains événements.

Louis de la Robertie

Le corps, textes de Jacques Lacan

Recherche et regroupement des occurrences du mot « corps » dans l'œuvre de Jacques Lacan. Quatre périodes sont dégagées par trois dates : 1953 *Discours de Rome*, 1964 *Les (quatre) concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1973 *Encore*.

Mots clefs : *Corps. Image spéculaire. Signifiant. Objet (a). Consistance.*

Marcelo Pasternac

Lacan « corrigé et augmenté » ... en espagnol

Une nouvelle édition des Ecrits de Lacan en espagnol donne lieu à un très bel exemple de lecture... à une lettre près, au travers de la traduction. Lecture corrigée ou corrigeante ?

Mots clefs : *Singe. Linge de Buffon.*

Louis Bolk

La genèse de l'homme

Issu d'une conférence de 1926, ce texte est une réponse à la question suivante : quelle est l'essence de l'homme en tant qu'organisme et structure corporelle ?

Louis Bolk avance que l'homínisation a consisté en une fœtalisation, au sens où un stade transitoire est devenu chez l'homme un stade définitif ; ceci est dû au retardement du développement dont la cause est à chercher dans le système endocrinien qui secréterait des hormones inhibitrices.

Mots clefs : *Corps humain. Structure. Développement. Retardement. Foetalisation.*

Pierre Verret

Jacques Lacan : un étudiant curieux

Un témoignage sur Jacques Lacan étudiant en philosophie.

Jean Audard

Du caractère matérialiste de la psychanalyse

Article paru en 1933 dans *les Cahiers du Sud* qui semble avoir intéressé Jacques Lacan. Jean Audard y répond aux critiques marxistes adressées à la psychanalyse, notamment par Stoliarov : non seulement la psychanalyse répond aux conditions générales de la théorie matérialiste, mais elle pourrait lui éviter une faille idéaliste à propos de sa position sur l'invention.

Jean-Paul Aribat

Du jardin d'Épicure aux jardiniers de la folie

Une analyse critique du livre *Les jardiniers de la folie* du Dr Zarifian. Ce livre témoigne de la « vision du monde » de la psychiatrie d'aujourd'hui, dont le trait caractéristique est la multiplicité de ses réponses contradictoires. Or l'idéal du Dr Zarifian en appelle à une situation qui intégrerait psychologie psychanalytique, schémas de conditionnement comportementalistes, théories de systémiciens...

Puisqu'il y a du bon partout pourquoi polémiquer ? Il faut pour soigner utiliser toutes les ressources, et avant tout être humain, chaleureux, compatissant..., humanisme et œcuménisme amenant le Dr Zarifian à considérer, par exemple, que « l'effet du psychothérapeute est de l'ordre de l'effet placebo ».

Mots clefs : *Compassion. Souffrance. Portrait. Communication. Adaptation.*

Moustapha Safouan

La formation des psychanalystes selon A. Green

La prise de connaissance du savoir psychanalytique délivrée par la S.P.P. et couverte par la tradition (le nom de Freud) ne servirait-elle, en faisant des lacaniens l'Ennemi, qu'à expulser la question du sujet ?

Mots clefs : *Formation. Analyste. Lacanien.*

Resumos en español traducidos par R. Toscano

Mayette Viltard

« *El ejercicio de la cosa freudiana* »

El tono elegido para la amplificación de una conferencia dictada en Viena : « la Cosa freudiana », es aquel de lo sublime y de la prosopopeya. ¿ De dónde vino esta transformación que permitió a Lacan abandonar la convicción por la persuasión, hablar de una posición sostenida en el ejercicio, en el ejercicio de la cosa freudiana ? Igual que Schreber habla de algo que le ha hablado, así Lacan, a partir de la cosa freudiana, habla de Freud. Por tal testimonio, *deviniendo* « freudiano », Lacan se sitúa a sí mismo en ese punto desvaneciente desde el cual se pone a hacer existir Freud.

Lacan : « La cosa freudiana ».

Palabras claves : *Amplificación. Prosopopeya. Testimoniar. Instancia de la subjetividad. Estílo.*

Jackie Pigeaud

« *A propósito de la historia médica de las pasiones* »

Retomando por su cuenta la teoría estoica de las pasiones en la lectura que de ella hizo Cicerón, Pinel pone el origen de la alienación en las pasiones humanas, reuniendo el campo de la medicina y el de la filosofía, campos estos que la antigüedad había separado, precisamente a propósito de las pasiones. Aunque afirmando que las pasiones, causa de la alienación, pertenecen a lo orgánico, la psiquiatría del siglo XVIII preconiza una teoría estoica del tratamiento moral del alienado, reencontrando así las contradicciones que la antigüedad había encontrado.

Palabras claves : *Pasiones. Estoicismo. Alma. Juicio. Cuerpo.*

Philippe Julien

« *Cicerón, Kant, Freud ; tres respuestas a la locura de las pasiones* »

El estoicismo rebaja el deseo en nombre de la razón de la felicidad ; el deber kantiano, por su parte, rebaja el amor en nombre de la pureza del deseo (la verdad de la pureza kantiana es Sade) ; Freud, releído por Lacan, pone en evidencia que el verdadero alcance de la pasión proviene de que el deseo del sujeto es el deseo del Otro. ¿ Es el deseo del analista un deseo libre de todo « patos » ? Si el analista no está fuera del alcance de las pasiones, la apatía analítica proviene del hecho de que el analista está poseído por un deseo más fuerte.

Palabras claves : *Pasiones. Patos. Groce. Desco. Ley.*

Georges Lantéri-Laura

« El tratamiento moral de la locura y sus avatares »

Pinel reemplaza el término « locura » por « alienación mental », proceso único con formas diversas, con un tratamiento único, el tratamiento moral. Tal tratamiento ameritaba el aislamiento en instituciones a parte, donde la vida debía organizarse minuciosamente bajo la autoridad indulgente del médico. Después de Pinel, la relación individual va a ceder, poco a poco, el paso a la educación del alienado por la vida cotidiana. Cuando los asilos serán finalmente construidos, el tratamiento moral ya no tendrá ningún sentido para nadie, pues se habla entonces de « enfermedades mentales » diferentes unas de otras. Terapia de trabajo y luego psicoterapia institucional vendrán de relevo.

Palabras claves : *Alienación. Aislamiento. Asilo. Relación individual. Trabajo.*

Jean Allouch

« Acerca de la primerísima oscilación doctrinal de Jacques Lacan que es también aquella donde rompe con el discurso psiquiátrico de avanzada »

En su tesis, Lacan se proponía demostrar que la psicosis paranoica resultaba de un « proceso » en el sentido definido por Jaspers, pero Marguerite Anzieu lo condujo a decir todo lo contrario, es decir que se trataba de una psicosis reaccional. Al definir la personalidad como « tensión social » Lacan hacía lugar a la transferencia psicótica.

Palabras claves : *Desarrollo. Proceso. Reacción. Personalidad. Psicosis*

François Courel

« Disponerse a elegir según el deseo »

En la experiencia espiritual de Ignacio, el deseo es sentido en la alternancia placer/displacer. Aún cuando los ejercicios espirituales se inscriben en la tradición estoica y en la práctica monástica de la oración, no se trata para Ignacio de renunciar al deseo, sino de tomarlo en cuenta, de ejercerlo hasta hacer de él el criterio de una elección. La dirección espiritual que necesita de la práctica de los ejercicios es de hecho una relación triangular, porque si hay aquel que da (prescribe) los ejercicios y aquel que los acoge, es en relación a Otro que se orienta el deseo.

Palabras claves : *Ejercicio. Deseo. Elección. Consolación/desolación.*

Christine Toutin-Thélier

« “Sí mismo” en el narcisismo y la melancolía »

El Selbst (sí mismo), leído en los posicionamientos sucesivos efectuados por Freud concernientes a la relación del yo al objeto en el seno del narcisismo y en la melancolía donde, por la caída del sí mismo, y a través de la identificación « narcisista », el objeto « sombra de sí mismo », se encuentra proyectado sobre el yo y produce su empequeñecimiento si no es que su destrucción.

Freud « Introducción del Narcisismo » (Amorrortu)

Freud « Duelo y melancolía »

Palabras claves : *Selbst (Sí mismo). Narcisismo. Melancolía. Yo. Objeto.*

Charles-Henri Pradelles de Latour

« *La mirada conjurada* »

¿ Por qué en un gran número de sociedades tradicionales regidas por las costumbres o las leyes internas está mal visto el mirar a los ojos, cuando que en nuestras sociedades, gobernadas por leyes externas, el mismo comportamiento, sinónimo de franqueza, se considera bien visto ?

En nuestras sociedades, la moral amaestra la mirada dirigida por el otro. En cambio en una sociedad tradicional, como la de los Péré de la provincia Adamaoua de Camerún, los ritos de iniciación tienen por objetivo de conjurar la mirada absoluta, fascinante y terrorífica, de la cual el *niñito* es objeto.

Palabras claves : *Moral. Mirada. Fuerza mágica. Ritos de iniciación.*

Georges Zimra

« *De las pasiones de responsabilidad limitada* »

El aislamiento de una especie ¿ es una exigencia interna a la psiquiatría o responde a la disputa médico-jurídica concerniente a la alienación ? El tratamiento moral produjo un espacio reflexivo de la conciencia donde va a jugarse el espacio mismo de la responsabilidad. « El delirio de las persecuciones » de Legrand du Saulle va a servir de punto de apoyo para interrogar las cuestiones generadas por la intromisión de lo jurídico en la psiquiatría.

Palabras claves : *Alienación. Tratamiento moral. Especie. Retrato. Responsabilidad.*

Louis de la Robertie

« *El cuerpo, textos de Jacques Lacan* »

Investigación y recopilación de las ocurrencias de la palabra « cuerpo » en la obra de Jacques Lacan. Cuatro periodos se delimitan por tres fechas : 1953 *Discurso de Roma*, 1964 *Los (cuatro) conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1973 *Otra vez*.

Palabras claves : *Cuerpo. Imagen especular. Significante. Objeto (a). Consistencia.*

Marcelo Pasternac

« *Lacan "corregido y aumentado"... en español* »

Una nueva edición de los Escritos de Lacan en español da lugar a un bello ejemplo de lectura... mas o menos al pie de la letra, a través a la traducción. ¿ Lectura corregida o corrigiente ?

Palabras claves : *Mono. Ropa de Buffon.*

Jean Allouch y Danièle Arnoux

« *Estudio histórico del caso Marguerite* »

Un compendio, en orden cronológico, de datos históricos del caso Aimée de la tésis de Jacques Lacan, a los cuales se han agregado informaciones ahora accesibles y conjeturas sobre ciertos sucesos.

Louis Bolk

« *La génesis del hombre* »

Producto de una conferencia de 1926, este texto es una respuesta a la siguiente pregunta : ¿Cuál es la esencia del hombre *en tanto* organismo y estructura corporal ? Louis Bolk propone que la hominización consistió en una fetalización, en el sentido en que un estado transitorio pasó a ser, en el hombre, un estado definitivo ; esto se debió al retraso del desarrollo cuya causa debe buscarse en el sistema endócrino que secretaría las hormonas inhibidoras.

Palabras claves : *Cuerpo humano. Estructura. Desarrollo. Retraso. Fetalización.*

Pierre Verret

« *Jacques Lacan : un estudiante curioso* »

Un testimonio sobre Jacques Lacan estudiante de filosofía.

Jean Audard

« *Del carácter materialista del psicoanálisis* »

Artículo publicado en 1933 en los « Cahiers du Sud » (Cuadernos del Sur) que parece haber interesado a Jacques Lacan. Jean Audard responde a las críticas marxistas dirigidas contra el psicoanálisis, principalmente por Stoliarov : no solamente el psicoanálisis responde a las condiciones generales de la teoría materialista, sino que él le podría evitar una falla idealista acerca de su posición sobre la invención.

Jean-Paul Abribat

« *Del jardín de Epicuro a los jardineros de la locura* »

Un análisis crítico del libro « Los jardineros de la locura » del Dr Zarifian. Este libro testimonia de la « visión del mundo » de la psiquiatría de hoy, cuyo rasgo característico es la multiplicidad de sus respuestas contradictorias. Ahora bien el ideal del Dr Zarifian recurre a una situación que integraría psicología psicoanalítica, esquemas de condicionamiento comportamental, teorías de los especialistas en sistemas... Como lo bueno está por todos lados, ¿ para qué polemizar ? Para curar debese utilizar todos los recursos, y antes de todo, ser humano, cálido, caritativo..., humanismo y ecumenismo llevan al Dr Zarifian a considerar, por ejemplo, que « el efecto del psicoterapeuta es del orden del efecto *placebo* ».

Palabras claves : *Compasión. Sufrimiento. Retrato. Comunicación. Adaptación.*

Abstracts

Mayette Viltard

« The exercise of the Freudian thing »

The tone chosen for the Development of a lecture given in Vienna which is « the Freudian Thing » is one of the sublime and of prosopopeia. Where does this transformation come from, which allowed Lacan to abandon his conviction for persuasion, to speak of a position based on exercise, exercise of the Freudian thing ? Just as Schreber speaks of something that has spoken to him, Lacan, beginning with the Freudian thing, speaks of Freud. With this testimony, becoming « Freudian », Lacan places himself at that fading point where he begins to make Freud exist.

Key words : *Development. Prosopopeia. Testifying. Agency of subjectivity. Style.*

Jackie Pigeaud

« About the medical history of passions »

Making his own the stoic theory of passions in the reading that Cicero did of it, Pinel originates alienation in human passions, bringing together the fields of medicine and philosophy, fields that Antiquity had separated specifically in regard to passions. While affirming that passions, the cause of alienation, stem from the organic, 18th-century psychiatry advocates a stoic theory of mental treatment of the insane, thus running into the same contradictions that Antiquity had encountered.

Key words : *Passions. Stocism. Soul. Judgment. Body.*

Philippe Julien

« Cicero, Kant, Freud : three answers to the madness of passions »

Stocism reduces desire in the name of reason and happiness ; as for Kantian duty, it diminishes love in the name of the purity of desire (the truth of Kantian purity is Sade) ; Freud, as re-read by Lacan, demonstrates that the real impact of passion comes from the desire of the subject being the desire of the Other.

Is the analyst's desire free from all emotionalism ? If the analyst is not out of the range of passions, analytic apathy comes from his *possessing* a stronger desire.

Key words : *Passions. Emotionalism. Enjoyment. Desire. Law.*

Georges Lantéri-Laura

« The mental treatment of insanity and its avatars »

Pinel replaces the word « madness » by « mental alienation », a single process with different manifestations but only one treatment, the mental treatment. This treatment

necessitated isolation in special institutions, where life needed to be meticulously organized under the benevolent authority of the physician. After Pinel, the individual relationship gradually gave way to education of the insane through everyday life. When the asylums were finally constructed, mental treatment no longer meant anything to anyone since by then, various « mental illnesses » were each spoken of separately. Work therapy, then institutional psychotherapy *took over* from there.

Key words : *Alienation. Isolation. Asylum. Individual relationship. Work.*

Jean Allouch

« *On Jacques Lacan's very very first doctrinal seesaw, which is also the one where he splits from leading psychiatric thinking* »

In his thesis, Lacan intended to demonstrate that paranoiac psychosis came under a « process » as defined by Jaspers, but Marguerite Anzieu leads him to state exactly the contrary, i.e. that it is a reactional psychosis.

By defining the personality as « social tension », Lacan maintained the place of psychotic transfer.

Key words : *Development. Process. Reaction. Personality. Psychosis.* »

François Courel

« *To be prepared to choose according to desire* »

In Ignace's spiritual experience, desire is felt in the alternation pleasure/displeasure. Even though spiritual exercises have their place in the stoic tradition and in the monastic practice of prayer, for Ignace it is not a question of renouncing desire but rather of taking it into consideration and exercising it until it becomes the criterion of a choice. The spiritual guidance necessary for the practice of exercises is in fact a triangular relationship since if there is one who gives the exercises and one who receives them, it is in relation to an other that desire is oriented.

Key words : *Exercise. Desire. Choice. Consolation/distress.*

Christine Toutin-Thélier

« *"Self" in narcissism and melancholy* »

The *Selbst* (self), read about in the successive positions worked out by Freud concerning the relationship of the ego to the object at the heart of narcissism and in melancholy where, through the fall of self, and through narcissistic identification, the object, « shadow of self », is found projected on the ego and brings about its *shrinking* if not its destruction.

Key words : *Selbst (Self). Narcissism. Melancholy. Ego. Object.*

Charles-Henry Pradelles de Latour

« *The gaze warded off* »

Why is it that in a great number of traditional societies controlled by customs or internal laws it is improper to look people in the eyes while in our societies governed by external laws, the same behavior, synonymous with frankness, is

considered proper ? In our societies, moral standards bring the other's gaze under control. On the other hand, in a traditional society like that of the objective Péré of the Adamaoua Province in the Cameroons, the initiation rites is to ward off the absolute gaze, both fascinating and terrifying, which is fixed on the little boy by his mother.

Key words : *Moral codes. Gaze. Magical force. Initiation rites.*

Georges Zimra

« Passions with limited responsibility »

Is the isolation of a *species* a necessity inherent to psychiatry or is it related to the medical-legal *squabble over* insanity ? Mental treatment had brought about an introspective space for the conscience where the very space of responsibility would operate. « The persecution mania » by Legrand du Saulle would serve as a basis for asking the questions raised by the interference of the legal with the psychiatric.

Key words : *Insanity. Mental treatment. Species. Profile. Responsibility.*

Louis de la Robertie

« The body, texts by Jacques Lacan »

Research and grouping of the occurrences of the work « body » in Jacques Lacan's works. Four periods are set apart by three dates : 1953 *Speech in Rome*, 1964 *The (Four) Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 1973 *More*.

Key words : *Body. Specular image. Signifier. Objet (a). Consistency.*

Marcelo Pasternac

« Lacan "corrected and expanded on"... in Spanish »

A new edition of Lacan's Writings in Spanish is the occasion for a very fine example of reading... apart from one letter, through translation. Corrected or correcting reading ?

Key words : *Monkey. Buffon's linen.*

Jean Allouch et Danièle Arnoux

« Review of the Marguerite Case »

A review of the chronological order of the historical facts in the Aimée Case from Jacques Lacan's thesis, *supplemented* by information which has since become available and speculation about certain events.

Louis Bolk

« The genesis of man »

Resulting from a 1926 conference, this text is a reply to the following question : what is the essence of man as an organism and a body structure ?

Louis Bolk suggests that *hominization* consisted of a foetalization in the sense that a transitory stage became, in man, a definitive stage ; this resulted from a delay in development whose cause must be *sought* in the secretion of inhibitory hormones in the endocrinal system.

Key words : *Human body. Structure. Development. Retardation. Foetalization.*

Pierre Vernet

« Jacques Lacan : a curious student »

An account of Jacques Lacan, student of philosophy.

Jean Audard

« Materialistic character of psychoanalysis »

An article which appeared in 1933 in the « Cahiers du Sud » which seems to have interested Jacques Lacan. In it, Jean Audard replies to Marxist criticism of psychoanalysis, specifically by Stoliarov : not only does psychoanalysis meet the general conditions of the materialist theory, but it could also prevent an idealistic *flaw* in the theory concerning its stand on inventiveness.

Jean-Paul Abribat

« From the Epicurian garden to the gardeners of insanity »

A critical analysis of the book « The Gardeners of Insanity » « world vision » by Dr Zarifian. This book testifies to the modern psychiatry, whose characteristic feature is the multiplicity of its contradictory responses. In contrast, Dr Zarifian's ideal calls for a situation which would integrate psychoanalytic psychology, patterns of behavioral conditioning, theories of systematists...

Since there is good everywhere, why get involved in controversy ? In treatment, all resources must be used and above all in a humane, warm, compassionate way..., humanism and oecumenicalism leading Dr Zarifian to consider, for instance, that « the psychoterapist's effect is similar to the placebo's one. »

Key words : *Compassion. Suffering. Profile. Communication. Adaptation.*

collection littoral

Se compter trois

Le temps logique de Lacan

Erik Porge

— Combien as-tu de frères ?

— J'ai trois frères, Pierre, Paul et moi, répond l'enfant.

Cette « erreur » n'est pas à reléguer au rang d'un quelconque stade infantin, elle relève de la difficulté pour le sujet à se compter comme tel.

Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée est le premier (et le plus épuré) des textes de Lacan à faire cas de cette question en articulant, temporellement et selon une logique de l'acte, une multiplicité de sujets avec l'unicité d'un sujet qui énonce ; par là il renouvelle la conception freudienne de l'individu et du social avec la notion d'une identification « horizontale » au groupe.

Suivre pas à pas la problématique des deux versions (1945 et 1966) de ce texte que Lacan appelle « mon petit sophisme personnel », et celle de ses nombreuses reprises, permet de chiffrer le comptage du sujet. Mais celui-ci se sera-t-il effectué sans erreur ?

Un volume de 232 pages, 8 illustrations, 135 F.

Parution mai 1989.

réimpressions

Littoral n° 1 : **Blasons de la phobie**

Littoral n° 2 : **La main du rêve**

Littoral n° 3 : **Du père**

Ces numéros, introuvables depuis plusieurs années,
sont aujourd'hui réimprimés.

Parution mai 1989.

Colloque

20-21 mai 1989

**4, place Saint-Germain des Prés
Paris 75006**

L'assentiment à la psychanalyse

Inscriptions et renseignements :

ELP, 29, rue Madame, 75006 Paris

Prix : 450 F avant le Colloque et 500 F sur place

Collection littoral

Jean Allouch, LETTRE POUR LETTRE,

traduire transcrire translittérer

1 volume format 14,5 × 23,5, 336 pages, 7 illustrations, 150 F.

Un psychanalyste apporte ce très court rêve : l'image de la lettre H. Elle est dessinée en blanc sur un panneau à fond bleu. Ces précisions ouvrent l'interprétation : H chiffre le signifiant « Hôpital ». Il s'agit en fait d'une translittération car, de cette image à ce mot, il y a toute la distance d'une écriture idéographique à une écriture alphabétique. Non sans provoquer un rire amusé, l'interprétation suit : la veille, son psychanalyste était intervenu d'une manière intempestive et cet H, qui renvoie, par contiguïté, à l'injonction « Silence ! » vient signifier au psychanalyste qu'il a à tenir sa place... et rien de plus.

Avec sa réinscription ailleurs (l'opération analytique effective), l'être qui peut lire sa trace se fait « dépendant d'un Autre dont la structure ne dépend pas de lui ». Cette formule de Jacques Lacan situe la clinique analytique — une clinique de l'écrit — comme celle des avatars de cette dépendance. En parcourant ici ses diverses formes (toxicomanie, hystérie, phobie, fétichisme, paranoïa), on verra se dégager l'instance de la lettre comme translittération.

Francis Dupré, LA « SOLUTION » DU PASSAGE A L'ACTE

Le double crime des sœurs Papin

1 volume format 14,5 × 23,5, 270 pages, 11 illustrations, 155 F.

Quand sa manifestation se trouve en quelque sorte réduite au seul passage à l'acte, la folie — curieusement — intéresse. Qu'a fait Schreber à l'écrivain, au poète, au dramaturge, au peintre, au philosophe, au cinéaste ? Rien. Les sœurs Papin, par contre, sollicitent : les Tharaud, Eluwart, Peret, Man Ray, Sartre, Genet, Houdyler, Papadakis, et d'autres, tout récemment encore, font signe que ce passage à l'acte ne cesse pas de n'être pas résorbé.

A la sensible charnière justice/psychiatrie, leur cas — qui donna lieu à une retentissante bévée psychiatrique — s'inscrit dans le débat, alors fort vif, concernant les « crimes immotivés ». A quoi le passage à l'acte est-il « solution » ? Cette question est au départ du frayage de Jacques Lacan : les sœurs Papin le provoquent à modifier la réponse donnée dans sa thèse, et le conduisent au seuil de l'invention du stade du miroir.

Vente en librairie ou auprès d'Erès éditeur
19, rue Gustave-Courbet, 31400 Toulouse - Tél. : 61.53.88.55

L'application au miroir

1 volume format 14,5 × 23,5, 248 pages, 7 illustrations, 105 F.

Jacques Lacan fut en France le psychanalyste à la fois le plus admiré et le plus contesté. Ces positions extrêmes ont engendré de nombreuses publications sur ce qu'il a enseigné ; centrées sur un point particulier, elles ont privilégié telle période, fixé telle thématique, choisi telle accentuation. Aujourd'hui, après la mort de Lacan en 1981, il devient possible de s'interroger sur l'apport de l'ensemble de ce que fut cet enseignement de 1932 à 1980. Sur quelles impasses de la psychanalyse interroge-t-il ? Quelles réponses donne-t-il suivant les différents moments de son énoncé ? Ce livre permet que soit enfin ouvert le débat sur ce qu'a accompli Lacan. Il a voulu promouvoir un *retour à Freud*. Or, ce qu'aura été ce retour est à dire.

Les pages de ce livre mettent en évidence ce qui a orienté la recherche de Lacan du début à la fin : la place de l'image du corps et de l'imaginaire. Elles montrent comment Lacan, en établissant le rapport de l'image au langage et au réel, fut amené à inventer un *nouvel imaginaire*.

L'enjeu de ce débat concerne non seulement les psychanalystes, mais tous ceux qu'intéresse Freud par la découverte qu'il a introduite en notre culture d'aujourd'hui. Pour le gagner, il est souhaitable que l'enseignement de Lacan ne soit pas réduit à quelques formules péremptoires, ni enfermé dans un ésotérisme d'initiés. Ce livre est né de ce double refus.

John P. Muller et William J. Richardson,
OUVRIR LES ÉCRITS DE JACQUES LACAN

Adaptation de Philippe Julien

1 volume format 14,5 × 23,5, 200 pages, 115 F.

Le nom du psychanalyste Jacques Lacan ne cesse de polariser l'attention de nos contemporains. Cependant, en dépit de nombreux ouvrages et revues consacrés à son œuvre, celle-ci reste mal connue ou même systématiquement méconnue. Comment, dans ces conditions, si l'on ne veut pas se contenter de slogans ou de quelques aphorismes, savoir ce que fut réellement l'enseignement lacanien ? La réponse à cette question paraît à première vue simple : aller aux *Écrits*, seul livre de psychanalyse qu'ait publié Lacan lui-même. Mais ce n'est pas chose aisée. En effet, ce recueil composé de divers articles et communications est un incroyable condensé de plusieurs années d'enseignement hebdomadaire : de quoi décourager les lecteurs les plus persévérants ! Les textes de Lacan resteront-ils donc impénétrables à la plupart d'entre eux ?

Refusant cette situation, deux psychanalystes des Etats-Unis, J.-P. Muller et W.-J. Richardson ont fait le pari d'accompagner le lecteur la plume à la main, ligne à ligne, en ce déchiffrement difficile. Et ils l'ont gagné.

En effet, leur ouvrage, *Lacan and Language*, est le décryptement des neuf chapitres naguère choisis par Jacques Lacan et jugés les plus importants pour leur traduction en langue anglaise. Traduit et remanié à l'intention du public d'expression française, il est aujourd'hui la première introduction véritable au texte lacanien des *Écrits*.

littoral a déjà publié

Blasons de la phobie

N° 1 juin 1981

La visite, *C. Misrahi, P. Thèves*. Du déplacement au symptôme phobique, *E. Porge*. Le lieu-dit, *G. Le Gaufey*. Difficultés des théories de l'angoisse chez Freud, *N. Kress-Rosen*. Le pas-de-barre phobique, *J. Allouch*. La vérité parle, le savoir écrit, *P. Julien*. A propos de deux portraits de St. Jérôme lisant, *J. Hébrard*. Une présentation de la coupure : le nœud borroméen généralisé, *M. Viltard*. Traduction : La lettre 52 de S. Freud à W. Fliess. (épuisé)

La main du rêve

N° 2 octobre 1981

Peindre les sons et parler aux yeux, *S. Hart*. Jeux d'écriture dans la civilisation pharaonique, *P. Vernus*. Le trait de la lettre dans les figures du rêve, *M. Viltard*. Les procédés de figuration du rêve, *M. Safouan*. Un concept de Freud : *Die Rücksicht auf Darstellbarkeit*, *D. Arnoux*. Quand... « la plupart des rêves vont plus vite que l'analyse », *F. Biégelman-Barroux*. La vérité parle, le savoir écrit [II], *P. Julien*. Le regard suspendu, *D. Chauvelot*. L'invention de la lettre, *D.G. Laporte*. Freud avec Börne, *J. Fourton*. Traductions : Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves, *S. Freud*. Note sur l'histoire de la technique psychanalytique, *S. Freud*. L'art de devenir un écrivain original en trois jours, *L. Börne*. (épuisé)

L'assertitude paranoïaque

N° 3/4 février 1982

Le « règne de la parole » de Brisset et l'étymologie spéculative, *F. Nef*. Sur la théorie médiévale de la *suppositio*, *A. de Libera*. Abord de l'hallucination, *E. Porge*. Spinoza en épigraphe de Lacan, *R. Misrahi*. Du discord paranoïaque, *J. Allouch*. La folie à deux, *Dossier*. Du schéma R au plan projectif, *J. Lafont*. Ce que le paranoïaque ne réussit pas, *G. Le Gaufey*. Un lieu commun à la paranoïa et à la psychanalyse, *P. Alerini*. Jean-Jacques ou Jean-Baptiste, *B. Saint Girons*. « Des trésors aveuglants d'authenticité », *C. Amirault*.

Abords topologiques

N° 5 juin 1982

Une écriture de contours, *J.C. Terrasson*. Note sur la trinité, *P. Julien*. De l'écriture nodale, *E. Porge*. Séances mathématiques, *P. Soury*. Lire autrement que quiconque, *M. Viltard*. Du discord paranoïaque II, *J. Allouch*. L'écriture de l'araignée divinatrice, *C.H. Pradelles*. Comment j'ai lu certains de mes livres, *F. Wilder*. La structure comme lieu de forçage symbolique, *J. Bourdieu*. Un nom propre pour la psychanalyse, *J. Poulain-Colombier*. G. Ifrah : « Histoire universelle des chiffres », *L. Bazin*. P.L. Assoun : « Introduction à l'épistémologie freudienne », *G. Le Gaufey*.

Intension et extension de la psychanalyse

N° 6 octobre 1982

Kant avec Sade, *T. Marchaisse*. Du discord paranoïaque III, *J. Allouch*. Remarques sur *Das Ding* dans l'« Esquisse », *J.P. Dreyfuss*. Séances mathématiques II, *P. Soury*. J.M. Olivier : « Lautréamont le texte du vampire », *R. Brossard*. Didi Huberman : « L'invention de l'hystérie ».

L'instance de la lettre

N° 7/8 juin 1983

La « conjecture de Lacan » sur l'origine de l'écriture, *J. Allouch*. Écriture du rêve et écriture hiéroglyphique, *P. Vernus*. Le nom propre et la lettre, *P. Julien*. ... d'une syntaxe sociale, *S. Stoïanoff-Nenoff*. Effet de surprise et ponctuation, *J. Poulain-Colombier*. Freud et la ville éternelle, *S. Sésé-Léger*. Le nom brille, *M. Guibal*. ... auteur non identifié, *A. Fontaine*. Les écritures volantes, *B. Saint Girons*. Divination et persécution à Bangoua, *C.H. Pradelles*. Écriture et divination chez Vico, *A. Pons*. Littéralement et dans tous les sens, *B. Cassin*. Une phobie de la lettre : la dyslexie comme symptôme, *E. Porge*. La vis de la lettre, *F. Wilder*. Un trou de mémoire, *G. Le Gaufey*. Le sujet de l'écriture ou le partenaire silencieux, *A.M. Christin*. Bien écrire, *M. Viltard*. La lettre interdite, *J. Bourdiau*.

La discoursivité

N° 9 juin 1983

Qu'est-ce qu'un auteur, *M. Foucault*. Les trois petits points du « retour à... », *J. Allouch*. Le discours mystique. Histoire et méthode, *A. de Libéra*. *F. Nef*. La feinte mystique,

G. Le Gaufey. Y a-t-il un discours de la mystique ? *P. Julien*. Exorbitantes sœurs Papin, *Dossier*. Spinoza contre les herméneutes, *A. Comte-Sponville*. Les silences de la lettre, *A. Fontaine*.

La censure

N° 10 octobre 1983

La censure du rêve, *S. Freud*. L'E.S., *Erik Porge*. Un nom dans la kabbale, *C.H. Drouot*. Du Matamore au Cid : schéma d'une crise de l'autorité, *C. Poletto*. La cible du transfert, *G. Le Gaufey*. Visite à fossier, *J.Y. Pouilloux*. Poursuite et statue, *M. Loeb*. La moitié de Poulet, *J. Macé*. Le tore et la mise en jeu de la dissymétrie, *A.M. Ringenbach*.

Du père

N° 11/12 février 1984

Religion et paternité, *J. Moingt*. Y a-t-il un irréductible du sinthome, *M.M. Chatel*. Père, ne vois-tu donc pas que tu brûles ? *G. Le Gaufey*. Du père incorporé au sinthome, *J.J. Moscovitz*. Double filiation et identités, *M.L. Pradelles de Latour*. Pas l'Un sans l'Autre, ou : la jouissance qu'il ne fallait pas, *I. Diamantis*. A propos d'adoption, *J. Attal*. L'amour de Fromm, *M.F. Sosa*. Une femme a dû le taire, *J. Allouch*. Ainsi, *issit* le père, *J. Baril*. La parenté trobriandaise reconsidérée, *C.H. Pradelles de Latour*. D'où nous vient la théorie psychanalytique ? Du père ? *C. Dorner*. L'amour du père chez Freud, *P. Julien*. D'un qui dit non, *B. Casanova*. Un cas de mélancolie, *J.P. Dreyfuss*. Version du père et publication, *C. Toutin*. L'autre et le lieu, *A.M. Christin*. Transcrire sa père-version : Bruno Schulz, *P. Hassoun*. Comme est dit du père,

E. Porge. Imaginaire de la procréation et insémination artificielle, *D. David.* Les mécomptes du Père Noël ou le complexe d'Enoch, *J.J. Rassial.* Remarques concernant le langage dans les perversions, *D. Cromphout.* « Jean-Jacques, aime ton pays », *B. Saint Girons.* L'artiste peintre et la question du père, *J. Fourton.* Père dans le réel — père symbolique — père réel, *A. Didier-Weill.* Mémoires, *C. Simatos.*

(épuisé)

Traduction de Freud, transcription de Lacan

N° 13 juin 1984

Sur le sens antinomique des mots primitifs, *S. Freud.* À propos du *Gegensinn*, *E. Legroux.* Marie Bonaparte, une femme entre trois langues, *M. Viltard.* À travers les langues, *C. Toutin.* Au-dessus des fragments d'un langage plus grand, *M. Cresta.* L'édition des *Ecrits* en espagnol, *M. Pasternac.* Sur la transcription, *D. Arnoux.* La place du lecteur, *D. Cerf-Bruneval.* Transcription et ponctuation, *D. Hebrard.* Lacan censuré, *J. Allouch.* Quelques problèmes de l'établissement des séminaires de J. Lacan, *G. Taillandier.* Fabrique du cas I. Fabrique du cas II. Récréations topologiques, *D. Arnoux.*

Freud Lacan : quelle articulation ?

N° 14 novembre 1984

Freud déplacé, *J. Allouch.* Lacan, Freud : une rencontre manquée, *P. Julien.* L'étrange altérité de l'expérience, *D. Lévy.* Représentation freudienne et signifiant lacanien, *G. Le Gaufey,* M. Duras ou le ravissement du réel, *J.L. Sous.* De l'amitié,

A. Mizubayashi. Premiers pas, *J.Y. Pouilloux.* Amae sans complexe, *F. Davoine.* Le plan projectif, *S. Barr.* La dissymétrie, le spéculaire et l'objet a, *A.M. Ringenbach.*

L'hainamoration de transfert

N° 15/16 mars 1985

Hainamoration et réalité psychique, *P. Julien.* Le modèle scientifique : Empédocle chez Freud, *J. Bollack.* *So what ?* *J. Allouch.* L'amour entre savoir et ignorance, *D. Arnoux.* Deuil et passion : un art de perdre, *D. Cromphout.* Stratégie de la rencontre, *I. Diamantis.* Lacan et son camp, *C. Simatos.* L'objet perdu ne manque pas, *M.F. Sosa.* Sur la « liquidation » du transfert, *M. Viltard.* L'amour Tristan... amour pointilleux des langues, *M. Cresta.* Les deux haines, *A. Didier-Weill.* La pulsion et l'écart, *P. Hassoun.* Le dés(a)ir, *G. Le Gaufey.* Dés-supposer le savoir, *J. Poulain-Colombier.* Dire la haine ? *M.C. Boons.* Le transfert, quand il fait signe à l'éthique, *B. Casanova.* À propos d'Hélène, *B. Cassin.* Comment ça s'écrit, *H. Debray.* La certitude anticipée du perdurable, *E. Porge.* Allogène, *J.L. Sous.* « Mésalliance » et amour de transfert, *C. Toutin.*

Action du public dans la psychanalyse

N° 17 septembre 1985

Les publics de Freud, *M. Viltard.* L'apparence et l'apparition, *A. Didier-Weill.* La présentation de malades, *E. Porge.* Après la dernière séance, *J. Poulain-Colombier.* L'institution de la psychanalyse en sa publicité, *P. Julien.* Sur le temps

logique et ses incidences techniques, *J. Félician*. Encombré du beau, *C. Simatos*. La grande surprise de Psyché, *A. Porge*. Dialoguer avec Lacan, *J. Allouch*. Du plan projectif au cross-cap, *J.P. Georgin*.

L'enfant et le psychanalyste

N° 18 janvier 1986

Le transfert à la cantonnade, *E. Porge*. Historique des concepts et des techniques, *J. Poulain-Colombier*. Avec un enfant, un analysant passe, *M. Gauthron*. La tare et le symbole, *A.-M. Deutsch*. Transfert et fin d'analyse avec l'enfant, *J. Attal*. La vie n'est pas un songe, *M. Viltard*. Analyse d'une névrose obsessionnelle infantile, *E. Sokolnika*. La croix et le mot, *R. Brossart*. Anagrammes et isotopies anagrammatiques, *J. Mayer*. Le trou du savoir, *G. Le Gaufey*. Recouvrements et incompatibilités entre René Thom et Jacques Lacan, *L. Mottron*. Chronique du séminaire, *G. Taillandier*. Le lien borroméen, *E. Porge*.

Quand l'inconscient se fait savoir

N° 19/20 avril 1986

Reminiscence sans rappel, *Laurence Bataille*. L'imbroglio de la faute, *Erik Porge*. Le savoir occulte, *Hélène Picot*. Freud ou quand l'inconscient s'affole, *Jean Allouch*. En passe de savoir, *Christian Simatos*. Une mémoire sans histoire, *Georges Zimra*. Au commencement était l'hypnose : certitude et objection, *Irène Diamantis*. La sorcellerie et le savoir, *Charles-Henry Pradelles de Latour*. Savoir clinique et clinique du savoir, *Paul Alérini*. Il sait que (je sais qu'il sait que (je sais)),

Alain Didier-Weill. Descartes déplacé : entre savoir et vérité : le sujet..., *Jean-Paul Aribat*. — (), *Serge Hayblum*. « Celui qui se gouverne soi-même est gouverné par un grand sot », *Françoise Wilder*. Le savoir, il s'invente, *Marie-Madeleine Chatel*. Qui sait ? *Guy Le Gaufey*. La parole envolée de Jacques Lacan, *Danièle Arnoux*. De la chose, *Pascal Padovani*. *The grounds are excellent*, *Jean Allouch*. Le contenu fatal, *Charles Bouazis*.

Identité psychotique

N° 21 octobre 1986

Lacan et la psychose, *Philippe Julien*. Revers de rêve : un acting-out, *Georges Zimra*. Avatars du corps et de son enveloppe, *Anne-Marie Ringenbach*. L'illusion des « Sosies », *J. Capgras* et *J. Reboul-Lachaux*. Endosser son corps, *Erik Porge*. Il y a un transfert psychotique, *Jean Allouch*. L'incorruptible Palio, *Marie-Madeleine Chatel* et *Arrigo Lessana*. La seconde mort chez saint Augustin, *Jean-Marc Lamarre*. Point de vue sur l'identification, *Mayette Viltard*. C. Lévi-Strauss : La potière jalouse, *Charles-Henry Pradelles de Latour*.

DE S.I.R.

N° 22 avril 1987

Introduction, *Jean Allouch*. S.I.R. : une ouverture que rien ne laissait prévoir ? *Jean-Pierre Dreyfuss*. Qu'il n'y a pas de psychogenèse, *Bernard Casanova*. Une esthétique non transcendantale, *Jean-Paul Aribat*. Une présence sans qualités, *Guy Le Gaufey*. De l'objection comme construction d'objet, *Irène Diamantis*. Le fantasme, un nouage h(a)té, *Erik Porge*.

Tres faciunt insaniam, Jean Allouch. Chiffonner le mot, Mayette Villard. Entretien sur *La bataille de cent ans*, Elisabeth Roudinesco. La littérature lacanienne en Argentine, S. Glasman, L. Gusman, J. Jenkins, M. Levin et J.B. Ritvo. Chronique du Séminaire de J. Lacan (IV), G r me Taillandier. Lacan, de l'équivoque à l'impasse, de François Roustang, Jean Allouch.

La déclaration de sexe

N  23/24 octobre 1987

Un sexe ou l'autre, Jean Allouch. Entre l'homme et la femme il y a l'a-mur, Philippe Julien. De l'albur, Rodrigo Toscano. Brefs aperçus sur l'hypothèse de la bisexualité chez Freud, Guy Le Gaufey. Masculin et féminin, Wilhelm Fliess. Pour une lecture de Louis Wolfson, Albert Fontaine. Crux Logicorum, Michel Grangeon. La prise « en passant » de *La Lettre volée*, Raphaël Brossart. Chronique du séminaire de J. Lacan, G r me Taillandier. Sur la compatibilité de la bande de Moebius et du tore, Anne-Marie Ringenbach. L'art de l'enveloppement au Japon.

Il court il court, le sujet

N  25 avril 1988

Une journée dans la quête du sujet cartésien, Jean-Marie Beyssade. Mais

quoi, ce sont des fous, Bernard Casanova. Pinel, Esquirol, Freud, Lacan, Philippe Julien. Une forme du sujet : la subjectivation. D'après *Le temps logique*, Erik Porge. Penser/Classer : le sujet, Michel Cresta. Du littoral au littéral, Marie-Claire Boons. Pli et repli, Guy Le Gaufey. La drôlerie du réel, Jean-Paul Aribat. De la souplesse des revenants-en-corps, Mayette Villard. Questionner la dénégation, K ramat Movallali.

Clinique du psychanalyste

N  26 novembre 1988

L'analyste dans l'histoire et dans la structure du sujet comme Velazquez dans *Les M nines*, Erik Porge. De et en quoi Marguerite Yourcenar fait-elle cas ? Christiane Dorner. Y a-t-il une clinique du singulier ? George-Henri Melenotte. Perturbation dans pern psy, Jean Allouch. De l'efficacité de l'acte : causalité mentale ou loterie, Antonia Soulez. Chronique du séminaire de J. Lacan (VI), G r me Taillandier. Changer de point de vue, Anne-Marie Ringenbach, Mayette Villard. La psychologie du moi et les psychoses, Paul Federn, Albert Fontaine. Nouveaux fondements pour la psychanalyse, Jean Laplanche, Jean-Paul Aribat.

littoral

en librairie

A ANGERS : Richer, 6, rue Chaperonnière. — **A AIX-EN-PROVENCE** : Vents du Sud, 7, rue Maréchal-Foch. — **A BORDEAUX** : La machine à lire, 13, rue de la Devise ; Mimésis, 5 bis, rue de Grassi. — **A CLERMONT-FERRAND** : Les volcans, 80, boulevard de Gergovia. — **A GRENOBLE** : Arthaud, 23, Grande-Rue. — **A LILLE** : Le furet du Nord, 15, place Général-de-Gaulle. — **A LYON** : Librairie des Nouveautés, 26, place Bellecour. — **A MARSEILLE** : FNAC, Centre Bourse ; L'odeur du Temps, 6, rue Pastoret ; La Touriale, 11, boulevard de la Libération. — **A MONTPELLIER** : Sausramps, Verrière du Triangle. — **A NANCY** : Librairie des Arts, 18, Trottoirs Héré ; Agence de presse, 38, rue St-Dizier. — **A NANTES** : Vent d'Ouest, 5, place du Bon-Pasteur. — **A NICE** : La Sorbonne, 23, rue de l'Hôtel-des-Postes. — **A PARIS** : Le livre à venir, 10, rue Tournefort (5^e) ; L'arbre voyageur, 55, rue Mouffetard (5^e) ; Librairie générale et universitaire, 5, rue Malebranche (5^e) ; St-Michel Sorbonne, 20, rue de la Sorbonne (5^e) ; Presses Universitaires, 49, boulevard St-Michel (5^e) ; Lipsy, 25, rue des Ecoles (5^e) ; Lire Elire, 16, rue de Santeuil (5^e) ; Autrement dit, 73, boulevard St-Michel (5^e) ; Bonnier Lespiaut, 41, rue de Vaugirard (5^e) ; Le divan, 37, rue Bonaparte (6^e) ; La Hune, 170, boulevard Saint-Germain (6^e) ; Du regard, 41, rue du Cherche-Midi (6^e) ; Tschann, 84, boulevard de Montparnasse (6^e). — **A ROUEN** : Sedac Armitière, 5, rue des Basnage ; Van Moe, 20, rue Thiers. — **A STRASBOURG** : FNAC, place Kléber ; Facultés Boucharlat, 2, rue de Rome. — **A TOULOUSE** : Ombres blanches, 48, rue Gambetta ; Privat, 14, rue des Arts. — **AU HAVRE** : La Galerne, Espace Oscar Niemeyer.

BON DE COMMANDE

A retourner aux Editions ERES, 19, rue Gustave-Courbet, 31400 Toulouse

NOM

PRENOM

PROFESSION

RUE

NUMERO

CODE POSTAL

VILLE

PAYS

TEL

**• Désire recevoir
les numéros disponibles :**

- 3/4 L'assertitude paranoïaque 96 F
- 5 Abords topologiques 70 F
- 6 Intension et extension de la psychanalyse 70 F
- 7/8 L'instance de la lettre 105 F
- 9 La discursivité 80 F
- 10 La sensure 80 F
- 13 Traduction de Freud, transcription de Lacan 80 F
- 14 Freud-Lacan : quelle articulation ? 80 F
- 15/16 L'hainamorantion de transfert 130 F
- 17 Action du public dans la psychanalyse 85 F
- 18 L'enfant et le psychanalyste 85 F
- 19/20 Quand l'inconscient se fait savoir 140 F
- 21 Identité psychotique 95 F
- 22 DE S.I.R. 95 F
- 23/24 La déclaration de sexe 145 F
- 25 Il court il court, le sujet 105 F
- 26 Clinique du psychanalyste 105 F

• Régulé par chèque bancaire ci-joint à l'ordre de : **ERES**
la somme de : F

• Désire recevoir une facture administrative en exemplaires



BULLETIN D'ABONNEMENT

NOM

PRENOM

RUE

N°

CODE POSTAL

VILLE

PAYS

PROFESSION

ABONNEMENT SIMPLE

- France 370 F
- Etranger 420 F
- Etranger par avion 480 F

ABONNEMENT DE SOUTIEN

- 500 F

A retourner aux éditions ERES, 19, rue Gustave-Courbet, 31400 Toulouse

Achevé d'imprimer en avril 1989
sur les presses de l'imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : avril 1989
Numéro d'impression : 902002

Littoral

Sont de la revue

COMITÉ DE RÉDACTION

Jean Allouch, Philippe Julien,
Guy Le Gaufey, Erik Porge (direction),
Mayette Viltard.

CORRESPONDANTS

• FRANCE

C. Bertrand (*Le Havre*), J. Briffe (*Antibes*),
B. Casanova (*Tours*), E. Decocq (*Reims*), J.P.
Conchou (*Bordeaux*), J.-P. Dreyfuss (*Stras-
bourg*), J. Fourton (*Limoges*), P. Alerimi (*Mar-
seille*), M. Gauthron (*Angers*), N. Glissant-Suc-
cab (*Antilles*), J. Milhau (*Nîmes*),
D. Poissonnier (*Lille*), A.-M. Ringenbach (*Le
Havre*), M. Thiberge (*Toulouse*), F., Wilder
(*Montpellier*), H. Zysman (*Besançon*)

• ÉTRANGER

J. Bennani (*Rabat*), D. Cromphout (*Bruxelles*),
M. Drazien (*Rome*), B. Garber (*Barcelone*),
S. Gilbert (*Oslo*), M. Halayem (*Tunisie*),
G. Izaguirre (*Buenos Aires*), E. Maldonado
(*Cordoba-Argentine*), F. Peraldi (*Montréal*),
Urania Perés (*Salvador de Bahia Brésil*),
W.J. Richardson (*Boston*), M.F. Sosa (*Mexico*).

Rédaction

29, rue Madame, 75006, Paris

Administration

Editions Erès, 19, rue Gustave-Courbet,
F 31400 Toulouse.

Abonnements (*voir p. 250*)

Diffusion France & Étranger

Diffédit, 96, bd du Montparnasse,
75014 Paris.

Maquette : A. Mouvet, Xia Jia-nong
(dessin de couverture)

EXERCICES DU DÉSIR

L'exercice de <i>La chose freudienne</i>	5	<i>Mayette Viltard</i>
A propos de l'histoire médicale des passions	21	<i>Jackie Pigeaud</i>
Cicéron, Kant, Freud : trois réponses à la folie des passions	35	<i>Philippe Julien</i>
Le traitement moral de la folie et ses avatars	49	<i>Georges Lanteri-Laura</i>
Sur la toute toute première bascule doctrinale de Jacques Lacan	69	<i>Jean Allouch</i>
Se disposer à choisir selon le désir	85	<i>François Courel</i>
« Soi-même » dans le narcissisme et la mélancolie	95	<i>Christine Toutin-Théliér</i>
Le regard conjuré	109	<i>Charles-Henry Pradelles</i>
Des passions à responsabilité limitée	121	<i>Georges Zimra</i>

INTENSION ET EXTENSION DE LA PSYCHANALYSE

Historique du cas de Marguerite	133	<i>Jean Allouch</i> <i>Danièle Arnoux</i>
Le corps, <i>textes de Jacques Lacan</i>	157	<i>Louis de la Robertie</i>
Lacan « corrigé et augmenté » en espagnol	173	<i>Marcelo Pasternac</i>

DOCUMENTS

La genèse de l'homme	177	<i>Louis Bolk</i>
Jacques Lacan : un étudiant curieux	197	<i>Pierre Verret</i>
Du caractère matérialiste de la psychanalyse	199	<i>Jean Audard</i>

LECTURES

<i>Du jardin d'Epicure aux « Jardinières de la folie »</i>	209	<i>Jean-Paul Aribat</i>
--	-----	-------------------------

ACTUALITÉ

La formation des psychanalystes selon A. Green	223	<i>Moustapha Safouan</i>
<i>Abstracts</i>	237	
<i>Annonces</i>	239	

EXERCICES DU DESIR

L'exercice de la chose freudienne
Pour une histoire médicale des passions
Cicéron, Kant, Freud
Le traitement moral de la folie
La première bascule doctrinale de Lacan
Se disposer à choisir selon le désir
« Soi-même » dans le narcissisme et la mélancolie
Le regard conjuré
Des passions à responsabilité limitée

INTENSION ET EXTENSION DE LA PSYCHANALYSE

Historique du cas de Marguerite
Le corps, textes de J. Lacan
Lacan en espagnol

DOCUMENTS

Jacques Lacan : un étudiant curieux
Du caractère matérialiste de la psychanalyse
La genèse de l'homme

LECTURES

Les « Jardiniers de la folie »

ACTUALITE

La formation des psychanalystes

Entre savoir et jouissance, du littoral au trait littéral, il y a un pas — un pas de sens. Faire semblant ici échoue ; et la feinte se prolonge dans le réel : la pas-science de la psychanalyse vire au délire ou s'instaure en religion. Les pages de LITTORAL sont ouvertes à ce qui se brise au tracé de ce trait.