

Comprendre la psychose

Implications institutionnelles

HENRI MALDINEY

<i>Salomon Resnik</i>	Éditorial	
<i>Pierre Delion</i>	Nathanaël, sa psychose et ses institutions	
<i>Salomon Resnik</i>	La relation de compréhension dans la psychose	1
<i>Henri Maldiney</i>	L'homme dans la psychiatrie	3
<i>Jean Oury</i>	Suite de la conversation avec Henri Maldiney, Salomon Resnik et Pierre Delion	4
<i>Salomon Resnik</i>	Petite biographie de la psychose	5
<i>Claude Jeangirard</i>	Clinique du vieillissement des institutions	7

PRÉSENTATIONS CLINIQUES

<i>Enrico Levis</i>	Le hurlement muet et l'inquiétant familial	7
<i>Luigi Boccanegra</i>	L'hirondelle d'Ulysse	8
<i>Simone Urwand</i>	Psychose, groupe et institution	9
<i>Jean-Pierre Pinel, Sylvie Morel</i>	Psychose et institution : défenses paradoxales, anti-processualité et originaire évidé	13
<i>Louis Edy</i>	Réaction thérapeutique négative en relation avec le cadre des psychothérapies psychanalytiques et « Hamlet »	14

ÉTUDE

<i>François Marty</i>	La psychose pubertaire, une impasse du processus d'adolescence	15
-----------------------	---	----

Comme Husserl avait alerté la philosophie par son mot d'ordre *Zur Sache selbst* : « aller à la Chose elle-même », à ce qui est réellement en cause dans l'affaire..., Ludwig Binswanger entendait alerter la psychiatrie par un propos avertisseur qui lui rappelait son champ propre : « L'homme dans la psychiatrie. » On ne saurait dire qu'il a été entendu. L'homme est de plus en plus absent de la psychiatrie. Mais peu s'en aperçoivent, parce que l'homme est de plus en plus absent de l'homme ! Il est possible de comprendre comment ce retrait de l'homme s'effectue en somme de façon humaine et ce qu'il implique d'humain. Car l'homme, dans son retirement, suit cette voie spécifiquement humaine qui s'appelle, depuis Heidegger, le « projet », lequel est au principe de toute entreprise. Or, c'est à une entreprise que tend à ressembler, de plus en plus, l'action psychiatrique. Aussi est-il possible d'apercevoir en même temps ce qui se montre de l'homme dans cette déshumanisation humaine, et d'en tirer des éclaircissements sur le procès humain que constitue la folie.

Ainsi dans la tragédie de Sophocle : Ulysse, témoin de la folie d'Ajax, dit à Athéna, qui le presse de s'en réjouir : « Je perçois en lui quelque chose qui est mien. » Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que la psychose est une forme défaillante de la façon proprement humaine d'exister, c'est-à-dire d'être-au-monde, aux autres, à soi ; ou encore d'habiter, de bâtir, d'accueillir et d'exclure, voire de s'exclure. Tout le monde l'admet. Mais l'accord glisse à la surface des mots sans rencontrer quoi que ce soit, parce que les interlocuteurs diffèrent sur le sens de l'existence, sur ce que veut dire pour un homme : exister. Dans la psychose, comme dans toute existence, il y va du sens du monde, et

de la façon dont nous avons ou n'avons pas ouverture à lui. Wittgenstein, dans son *Tractatus*, dit : « Le sens du monde ne se trouve pas dans le monde : dans le monde, tout est comme il est, tout arrive comme il arrive, il n'y a en lui aucune valeur et s'il y en avait une, elle serait sans valeur. » Or, les sociétés, surtout contemporaines, vivent suivant le projet qu'elles ont d'un monde auquel elles rattachent un certain nombre de valeurs qui deviennent alors exemplaires. Elles les insufflent à tous leurs ressortissants. Aujourd'hui, la tournure de pensée, les types de comportement qui ont permis à l'homme contemporain d'opérer efficacement sur un monde constitué en Objet se généralisent à toutes les régions de l'existence, même à celles où il n'est, par essence, nullement question d'objet : je veux dire l'existence même. Cet esprit d'objectivation, qui donne pouvoir sur les choses, est la caractéristique dominante de la psychiatrie aujourd'hui. Or cette attitude objectivante, qui tend à thématiser l'existence et l'existant, a un équivalent pathologique. Elle entre en résonance en particulier avec l'idéal présomptueux qui constitue, comme Ludwig Binswanger s'est appliqué à le montrer, les psychoses schizophréniques. L'idéal des sciences exactes appliqué à la connaissance de l'homme reconduit ou abandonne à sa thématisation l'homme psychotique.

Parler de la dimension humaine de la folie est une chose fort ancienne. Elle apparaît dans le vocabulaire de la psychiatrie en ses deux termes les plus importants. Le premier date des Grecs : les Grecs appelaient toute espèce de folie « *mania* » ; ainsi dans *Ajax*, où il ne s'agit pas simplement de phénomènes de ménadisme, hystériques ou épileptiques, ou d'une agitation de bacchantes... Cette *mania* on la traduit par délire. Ce qui est déjà un contresens puisque « délire » signifie « sortir du sillon », ce qui n'est pas du tout le sens de *mania*. Platon en a fait un exposé dans *Phèdre*, où il distingue quatre sortes de *mania* : amoureuse, poétique, prophétique et, disons, existentielle. L'important est que Platon découvre dans tous ces « délires » une ligne de démarcation qui passe au milieu de chacun d'eux, y distinguant quelque chose comme une gauche et une droite. Ainsi, dans le délire amoureux, l'un veut persuader l'amoureux qu'il doit aimer celui qui l'aime, l'autre au contraire celui qui ne l'aime pas. D'où la distinction de deux amours : l'amour fou, exalté, ravivant dans l'aimé la trace du plus haut ; l'autre calculateur et flétri, celui où, comme Resnik l'a dit, la sexualité risque de recouvrir tout le pathique. Dans le délire prophétique, dont le sens est essentiellement de dire ce que sera l'avenir, il distingue aussi la *mantis*, celle dont Socrate, dans *Le Banquet*, attribue la science à Diotime de Mantinée, et celle, disons, des simples diseurs de bonne aventure. Dans le délire poétique, il y a aussi de grands poètes, épiques ou lyriques, qui se transmettent les uns aux autres le même enthousiasme inspiré du même dieu dont ils sont possédés, comme il y a d'autre part les mauvais poètes, versificateurs ou autres, en somme ceux qui s'appliquent à *faire*

de la poésie. Enfin, dans le délire des malades (et nous rejoignons ici l'exemple que nous a donné Resnik), il y a le délire de ceux qui, tenant, comme les autres, leurs malheurs d'anciens ressentiments qu'ils doivent expier, découvrent dans leur maladie même les attitudes, les paroles qui permettent de guérir ou d'agir sur les autres, ce qui est en somme le rôle du chaman. Celui que s'arrogeait justement le malade dont parlait Resnik. Cette bipartition est ici tout à fait nécessaire. La distinction que Szondi fait, au niveau du facteur épileptique, entre celui qui trépigne devant la loi et qui souffre de l'accumulation de ses affects et celui qui transgresse la loi pour en inventer, en promulguer une autre (le prophète, l'apôtre) met en vue, au niveau paroxysmal, la même opposition.

Vous voyez déjà apparaître à la fois une dichotomie et une ambivalence. Cela amène à s'interroger sur ce qu'il y a de commun dans ces formes de *mania*. Les mots nous l'apprennent. En grec, *mainomai*, c'est être « furieux » ; c'est aussi être « fou ». *Mantis* c'est la prophétie. *Menos* c'est la force, qu'on associe à *thumos* le cœur. Il y a aussi *mnémè et anamnesis*, tous les mots de la mémoire. Du reste, le plus vieil emploi de *mania* est bien antérieur aux Grecs. Il est dans le *Rig-Veda*, dans deux hymnes à Manyu, au dieu Manyu. Ce sont des hymnes faits pour mettre en fureur les guerriers, pour les porter à l'état de tension extrême. Le mot *manyu* désigne en même temps cette même tension qui porte quelqu'un non seulement à désirer, mais à y puiser la force de réaliser son désir. Qu'est-ce donc que la *mania* ? C'est une des deux formes de la pensée : la pensée, j'allais dire, comme énergie spirituelle ; comme effervescence spirituelle serait plus exact, juste au sortir de la turbulence originelle, au sortir du chaos. En fait, la *mania* se présente comme un état chaotique créateur. C'est d'ailleurs le sens que Schelling donne au délire : « Le délire c'est le pouvoir créateur même de l'homme. » L'entendement n'est qu'un délire réglé sans lequel il est par lui-même impuissant. Il ne peut que mettre en ordre une impulsion créatrice. Dans sa présentation du délire prophétique, Platon introduit quelque chose qui est à la fois étrange et instructif.

Quant à l'art (le plus beau de tous, dit-il) de prévoir l'avenir, les anciens l'ont appelé *maniké* (devenu *mantiké*). Ils le distinguaient de celui de gens pleins de leur bon sens, qui augurent de l'avenir en observant le vol et le cri des oiseaux. « Considérant qu'au moyen de la réflexion, on procure à la croyance des hommes *noûs* et *historia*, ils ont inclus ces deux termes dans le nom de cet art : "*oio-no-ist-ski*". "*Historia*" pris en son sens premier ne veut pas dire histoire ni enquête. » Comme André Sange l'a établi, l'*histor*, c'est le « garant ». La plus belle illustration en est *L'Apocalypse* d'Angers. Les grands personnages assis sous un baldaquin en tête de chaque pièce ou l'apôtre debout dans une chaire basse à gauche de chaque scène ne sont ni annonceurs ni narrateurs. À l'écart de l'action, ils sont les garants des événements qui mettent fin à toute l'histoire du monde.

Cette situation est au fondement de toute position analytique. Elle était flagrante dans l'exemple rapporté par Resnik, où toute l'équipe soignante était présente, silencieusement, lors du packing. La présence de tous était le garant de la pensée qui allait éclater ou qui était simplement en ébullition. C'est en quoi réside l'efficacité de la non-intervention.

Que veut dire l'autre mot : *noein* ? Nous traduisons par « penser », « comprendre ». Mais ce n'est pas seulement la saisie compréhensive d'une situation, c'est une saisie telle que, dans cette situation, quelque'un perçoit une configuration particulière qui, dans la perspective de l'action, peut être favorable ou défavorable. Si l'on est engagé dans une action qui en engage un autre, alors il faut discerner, comme au poker, les intentions secrètes qui se trouvent dissimulées ou travesties. Elles exigent, par là même, qu'on tire un enseignement de ce qui, comme il est dit du dieu de Delphes, ni ne parle ni ne cache, mais fait signe. Or, l'interprétation des signes nous met devant cette autre forme de pensée qu'est le *noûs*. Le *noûs* distingue, discerne. Discerner c'est séparer, mettre à part, ce qui implique la reconnaissance d'une limite, d'un *peras*. La limite se retrouve dans un mot qui signifie le même mode de pensée : la sagesse, *métis*, qui a la même racine que *mètron*, la mesure. Le sens de la limite est toujours présent dans la pensée qui trouve son unité dans l'articulation du *logos*, lequel est la mesure de toutes choses. Cette logique n'est pas simplement celle des états de choses. Connaître la musique, dit Platon dans le *Philèbe*, ce n'est pas savoir reconnaître qu'un son est plus aigu ou plus grave qu'un autre. C'est, dans la trame sonore, percevoir des intervalles, saisir combien et quels ils sont. Ils ne constituent des unités musicales distinctives que par leur intégration dans l'un ou l'autre des « systèmes » que les anciens nous ont transmis sous le nom d'harmonies ». « Harmonie » est le nom ancien de l'octave, à chaque fois singulière : éolienne, dorienne, phrygienne, lydienne, etc., ayant son ton propre. Ces tons ne communiquent pas entre eux en un système unique, fermé, comme après Aristote, le système, dit parfait, d'Aristoxène. Chaque ton est autonome et le passage d'un ton à l'autre, dans une même pièce musicale, a l'imprévisibilité d'une transformation constitutive. La « transformation de ton » est le principe fondamental de la musique grecque.

Les intervalles musicaux sont définis par des limites (*horoi*) en lesquelles s'analyse et se réfléchit la continuité sonore. Les limites séparent, constituent des coupes. Elles impliquent qu'on tranche et qu'on distingue, opération qui, en grec, se dit *schizeîn* (couper).

Je touche ici au deuxième mot capital de tout le vocabulaire de la psychiatrie, celui qu'a inventé Bleuler en dénommant du même coup la maladie : *schizophrénie*. Pour la première fois, il ne s'agit pas simplement de mettre en place une maladie dans un système nosologique préconstitué. Il s'agit de pénétrer dans la constitution d'un homme

malade. Ce mot *schizeîn*, à quoi renvoie-t-il dans notre compréhension de l'homme ? La première coupure qui intervient concerne l'enchaînement de l'expérience naturelle. Déjà Hegel l'avait noté. Alors que la pensée empirique se contente de suivre le cours des représentations et que la pensée ratiocinante la domine, de si haut que finalement elle n'aperçoit pas ce dont elle parle, seule la pensée, qu'il faut bien appeler ici phénoménologique, s'efforce de mettre au jour, sous le cours des phénomènes, la logique interne qui les commande. Ce qui exige qu'à un moment donné nous interrompions le cours des représentations, que nous ne nous laissions pas embarquer par elles.

Cette action, éminemment humaine se retrouve dans ces moments typiques de l'existence schizophrénique : rupture de la consécution de l'expérience naturelle, impossibilité de séjourner sans trouble auprès des choses. Par exemple, dans la décision autoritaire d'Ellen West (l'une des figures de la schizophrénie analysée par Binswanger) qui dicte aux choses ce qu'elles ont à être et demande à Dieu de le recréer... Le refus de son être réel, la coupure introduite dans son histoire aboutit à une alternative entre deux termes : l'un réel, l'autre idéal, disjoints en un : *ou bien... ou bien*. Constatez la polyvalence de l'attitude humaine : *ou bien... ou bien* c'est le titre dont s'éclaire tout l'éthique de Kierkegaard. Ici, pour cette maladie, c'est une alternative insoluble entre un idéal et un réel, comme entre deux termes absolument et définitivement opposés.

Comment se résout cette alternative impossible à décider ? Par l'ambivalence, c'est-à-dire par le choix simultané des deux termes que leur incompatibilité unit dans la perte. La notion de limite a subi ici une déformation, et avec elle l'existence. Qu'est-ce que la limite d'un existant ? Exister, c'est se tenir à l'avant de soi, en soi plus avant, dans l'ouverture qu'il s'agit d'intérioriser, et qu'on n'arrive jamais à intérioriser complètement. Ne nous hâtons pas de parler de nécessité. Ce appel à intérioriser l'ouverture est une mise en situation de la liberté.

C'est même ce qui définit cette transcendance qu'est l'existence. Là, je retrouve ce dont me parlait Jean Oury il y a quelques années. Il se souvenait d'un jour où Tosquelles et lui, allant chercher un malade circulaient en voiture sur une route de Lozère. Après une longue période de silence, Tosquelles, tout à coup, prononça : « La schizophrénie c'est le collapsus de la transcendance. » Eh oui, la transcendance y déchoit en ambivalence.

Si, maintenant, nous examinons cette structure dans son ensemble telle qu'elle a été reconnue par Bleuler, il faut rappeler que l'idée dominante et pour ainsi dire vectrice de la psychologie à cette époque est celle des associations. Or, Bleuler découvre que la schizophrénie quelque chose de très particulier : toutes les associations du schizophrène découlent d'une espèce de « superconcept », *Oberbegriff*, fix

une fois pour toutes. Aujourd'hui, nous pouvons dire que ce superconcept se substitue au projet. Cet homme malade n'est plus l'ouvreur d'un projet. Il est – en face – condamné à réfléchir, à refléter ce surconcept clos dans toutes ses vues du monde, qui préforment ses décisions. Ce surconcept est le principe d'une thématization universelle. Et il donne lieu à deux modes, deux formes de la présence en échec (c'est le titre d'un ouvrage de Binswanger, *Drei Formen missglückten Daseins*. La première est la *verstiegenheit*. *Steigen*, c'est grimper en escalade. *Ver* marque un ratage, une erreur intérieure à l'action même. *Versteigen*, c'est se tromper, s'égarer en montant, dans son ascension même, jusqu'à se trouver à un endroit, où, comme on dit dans les Hautes-Alpes, l'on est embarré. On ne peut plus monter, on ne peut plus descendre. Il n'y a que deux solutions : la cordée de secours ou la chute. La psychiatrie est-elle capable de cette cordée de secours ? Où doit-elle laisser tomber ? La *Verstiegenheit* fait que le schizophrène (et l'homme en lui) est bloqué à un certain niveau de l'échelle des valeurs, du haut duquel, comme d'un idéal unique et inexpugnable, il juge tout, quelles que soient les transformations de l'expérience. Or, c'est dans nos sociétés contemporaines la caractéristique première de ce que l'on pourrait appeler les autorités politiques mondiales qui proposent à l'homme une planification éthique au nom d'un Idéal « politiquement correct » et dont la prétention existentielle donne parfois le nom à certains ministères : ministère de la Qualité de la vie comme il en fut une fois question, ou ministère des Loisirs, entendons de la Détermination des loisirs, en attendant bientôt un ministère de l'Existence !

Du même ordre que la *Verstiegenheit*, il y a cette deuxième forme, dite *Verschrobenheit*. *Schrauben*, c'est visser. *Ver* marque le ratage. *Verschrauben* c'est visser de travers en s'entêtant, en persévérant dans le gauchissement. C'est presque une définition de l'Administration. Mais qu'est-ce que la succession résolue des DSM, sinon un exemple de persévération gauchissante : persévérer dans l'objectivation de l'existence, en l'amplifiant et en l'affinant d'étape en étape.

La différence entre les deux formes de pensée qu'exprimaient respectivement en grec la racine *men* (celle de *mania*) et les mots *noûs* et *noein*, se manifeste dans la psychiatrie vivante du XIX^e siècle. Selon Esquirol, la manie était vraiment la maladie mentale : lypémanie, manie, monomanie. La monomanie correspondait à ce que les Allemands appelaient le *Wahnsinn* ; folie délirante qui, pour Griesinger, était le point de non-retour. Après quoi suivaient la *Verrücktheit*, la *Verwirrtheit* et la *Verblödung*, c'est-à-dire le dérangement, la confusion mentale et l'hébétéde.

C'est justement l'apport décisif de Bleuler d'avoir interdit désormais toute identification de ce que nous appelons, après lui, la schizophrénie avec la démence, la pure *a-noia*. Dans l'existence schizophré-

nique, quelque chose continue à opérer sa résistance, qui est encore existence.

Ce à quoi nous touchons avec la *mania* d'un côté et la schizophrénie de l'autre, c'est la distinction qui a été, et qui existe encore en langue allemande, entre les *Gemütskrankheiten*, maladies du *Gemüt*, et les *Geisteskrankheiten*, maladies de l'esprit.

Qu'est-ce que le *Gemüt* ? On pourrait le traduire par « cœur ». Disons que son premier moment, celui que Schelling appelle *Sehnsucht*, est un désirément, un désir d'une extrême violence parce que primitif, originaire... On l'a traduit en français par « nostalgie ». En fait, c'est la nostalgie du *fond*. Là est le point capital. En même temps, dans le *Gemüt*, il y a une tendance à un idéal, mais toujours, dit Schelling, dans un rapport obscur. Et le court-circuit qui inaugure la maladie se produit au niveau du *Gefühl*, du sentiment ou plutôt du ressentir, tandis que chez les *Geisteskranken* il se produit au niveau de l'entendement.

Donc cette division massive, mais tout à fait pertinente, répond exactement à la notion de pathologique comme forme d'existence, et d'existence humaine... d'existence qui s'expose à être maléficiée par le fait justement qu'elle est humaine.

Qu'y a-t-il de commun entre ces deux formes ? Un trait psychotique, qui se manifeste surtout à propos de la seconde. Car lorsqu'on parle de manie et surtout de mélancolie, il importe de distinguer entre formes psychotiques et formes névrotiques, et surtout dépression vitale, celle-ci plus familière aux médecins généralistes qu'aux psychiatres.

Ce qui est décisif, la marque première qui caractérise la psychose, c'est que souvent à ses débuts *larvatus prodit*, elle s'avance larvée. Plus qu'elle ne se présente de face à l'attention, elle est appréhendée sous la forme d'une rationalité, en quelque sorte « sur-exposée » qui, comme le dieu de Delphes, ne parle ni ne se tait mais fait signe. Elle donne d'elle, au moment de la rencontre, un signe de malencontre. Nous éprouvons, en effet, quand l'autre est là, une certaine difficulté d'être... *en présence* de l'autre. C'est bien une difficulté d'être, car elle se double d'une autre qui crée le malaise, à savoir la difficulté de se trouver ou de se retrouver en présence de soi.

Cela touche au paradoxe de la rencontre. L'autre, en tant qu'il est soi, ne peut pas être mis à découvert. Il se révèle ou il ne se révèle pas. Il s'ouvre dans la déchirure de son altérité, que je ne peux pas inventer, qui me frappe d'impouvoir. Il se produit, il apparaît au jour de cette déchirure. Mais il n'apparaît dans la réalité de son visage que dans le regard d'un autre.

Or, pour celui qui regarde, il y a deux façons de ne pas voir : la première est celle du regard qui se tient à l'affût, qui cherche à surprendre l'autre sans s'engager lui-même. Il cherche à le prendre au mot, à le

prendre par ses points faibles, par sa suggestibilité, etc. Ces signes, dans le réseau desquels on s'efforce de le capter, de le piéger, répondent à un système de possibles répertoriés. Parce qu'il est inséré à une place déterminée dans un système préétabli, l'autre a sens. On peut lui délivrer sa carte d'identité psychique. Mais il ne faudrait pas la prendre pour une carte d'ipseité ; car il n'y a pas de carte pour une ipseité. Ce parti pris d'identité qui ramène tout et chacun au même implique la négation de l'ipseité selon laquelle l'autre est soi, soi dans son intransigeance, dans sa transcendance propre, que l'on ne peut pas dominer.

Il est un autre regard qui également se méprend sur l'autre : c'est le regard enveloppant traversant l'autre sans le rencontrer. Ces deux regards ont quelque chose en commun. Ils se dérobent tous deux à la condition requise pour l'apparaître-en-présence d'autrui, qu'il soit sain ou qu'il soit malade : à savoir que l'épiphanie du visage de l'autre est liée indissolublement à l'autophanie de celui dans le regard duquel il apparaît. Cela veut dire que le thérapeute, le psychiatre doit à l'exigence qui le fait tel de s'apparaître lui-même en présence de l'autre.

Cela peut commencer par ce que Gisela Pankow appelait « la descente aux enfers » de l'analyste. Qui peut supporter sa propre autophanie, supporter de se voir lui-même quand il est en présence de l'autre, comme Ulysse en présence d'Ajax ? Car, enfin, qu'est-ce qu'une rencontre ? La mise en mouvement de la parole ou de la gestuelle que quelqu'un exige de celui qui s'entretient avec lui exige qu'il soit lui-même (fût-ce dans sa disponibilité ouverte dégagée de toute attente) en instance de se mouvoir. C'est pourquoi Binswanger disait qu'il ne s'agit pas de questionner l'autre sur soi comme s'il était là, tout fait, puisqu'il est à être, mais sur la situation d'échange qu'est la parole qui appelle les interlocuteurs à se tenir en avant de soi. Il raconte cet entretien avec un schizophrène qui pendant des mois n'avance pas, fait du sur-place, jusqu'au jour où il pose la question : « Qu'est-ce que c'est que s'expliquer *l'un avec l'autre* ? » [*Was ist auseinandersprechen ?*], ce qui littéralement signifie : « Qu'est-ce que veut dire parler à partir et en direction l'un de l'autre ? » Avec cette question tout commence, parce qu'elle oblige chacun à sa propre autophanie pour que l'épiphanie de l'autre puisse se produire et apparaître.

Ce rapport met en question une chose extrêmement importante : le lien intime de la proximité et de l'éloignement. Il s'agit d'autre chose que de la distance. Quand un vivant se manifeste, en se mouvant, à quoi le reconnaît-on ? Où se situe le centre de cet automouvement ? On ne sait pas. Dans tout le corps ou dans une partie du corps ? Dans le cas des animaux sauvages notamment, leur mouvement spontané nous renseigne. Le chamois qui bondit ne se déplace pas comme une pierre qui tombe, son automouvement est en même temps une translation et une modification formelle de tout son corps. Le mouvement du vivant est à la fois translation et transformation. En se transportant dans l'es-

pace, il se déplace avec ses limites. Il les pose. Mais son corps se ramasse et s'étend, niant à chaque instant les limites qui circonscrivaient sa forme. Le propre de la transcendance qui constitue l'existence humaine est de transgresser ses limites. Elle les pose en les dépassant. En revanche, les mouvements d'un catatonique sont, globalement, des mouvements de translation sans transformation. La rigidité d'un maintien limité à la conservation de soi, le pas à pas le long du mur, ce blocage montrent un rapport restrictif de l'homme et du monde. Cette restriction de l'espace est, par ailleurs, au centre du problème de l'anorexie : l'anorexique veut se soustraire au contact, et pour cela elle réduit progressivement son espace propre. Un article de Roland Kuhn (que Jacques Schotte a d'ailleurs utilisé) éclaire singulièrement le sens de l'anorexie. Il montre qu'on échoue à parler, avec une anorexique, du temps, de son histoire. Ce langage est sans effet. Il faut parler le langage de l'espace, parler du loin, du lointain, du proche, surtout du lointain. Les variations de la frontière entre l'espace propre et l'espace étranger nous assurent proleptiquement contre le risque d'invasion, d'intrusion, d'irruption de l'étranger. Tout ce qui touche à l'espace est significatif du drame de la présence. C'est ainsi que n'importe quelle opération chirurgicale provoque, chez une anorexique, pendant quelque temps une rémission. Une pénétration du dehors a eu lieu libérant de l'imminence, de la hantise équivoque du contact étranger qui détermine l'anorexique à réduire progressivement son espace.

Ces problèmes de la rencontre sont aujourd'hui radicalement faussés par l'idée de plus en plus régnante de « communication ». On n'a jamais autant parlé de communication qu'aujourd'hui où il y en a si peu.

Tous les procédés techniques de communication confondent insidieusement communication et information : il y a un émetteur, un message, un récepteur. Mais la véritable communication est transformative. Ce ne sont pas Internet ou les téléphones portables qui définissent la véritable communication. Ce ne sont pas non plus les médias, qui pourtant s'en arrogent le titre : ils veulent être des médiateurs, mais ne sont, au sens le plus vulgaire, que des entremetteurs. Hegel en est en partie responsable pour avoir volatilisé la présence dans l'idée de médiation : deux consciences de soi, d'abord étrangères, s'opposent. Le savoir que chacune a de l'autre est différent de son objet ; mais ces différences se résolvent dans le devenir de la conscience avec l'avènement de l'esprit qu'ouvre l'auto-mouvement du concept.

Aujourd'hui, l'idée d'interface se veut aussi médiatrice. Mais le contact n'est pas rencontre. Il n'y a pas communication d'une face à l'autre. C'est l'alternance du rapport à soi et du rapport à l'autre. Ils sont engagés dans une porte tournante où l'un rentre quand l'autre sort sans jamais se rencontrer.

Pour saisir ce qu'est la communication, il suffit de voir comment communiquent les amoureux : non pas face à face et les yeux dans les yeux, mais dans le marginal, par un clin d'œil, un mot échangé de côté. C'est que le marginal est le lieu des potentialités. Nous ne communiquons que dans le potentiel, en ouverture, parce que exister c'est se tenir hors du contexte et de la contenance en intériorisant à soi ce hors. Vouloir communiquer dans l'en-face, c'est tenter de faire communiquer deux livres, deux verres, deux objets l'un avec l'autre. Avec le marginal, nous touchons à quelque chose qui est de plus en plus important, parce que de plus en plus absent : la vérité de la rencontre. Écoutons un jeune philosophe, Jean-Louis Chrétien, parler du pardon. Pardonner suppose un pouvoir infini. Cela veut-il dire oublier, ou même, faire don de soi à l'autre ? Pas du tout. Dans l'Amitié, dit-il, sans laquelle il n'y a pas de pardon, l'Ami donne ce qu'il n'a pas ; car il doit donner l'autre à l'autre, le laisser à sa détermination, le laisser à sa liberté de se prononcer lui-même. Voilà qui définit aussi la difficulté de la tâche de toute psychiatrie, dont la raison d'être est de tenter de redonner l'autre à l'autre. Pour qu'il *soit*. Pour l'homme de science, dit Merleau Ponty, *est* ce sur quoi nous pouvons opérer. Mais pour pouvoir opérer sur quelque chose dans le monde, encore faut-il qu'un monde soit là auquel nous ayons d'abord ouverture. Ainsi en est-il de cet *existant* qu'est un homme. Or, l'oubli délibéré du marginal, de l'affleurement en l'autre de potentialités en esquisse aboutit à la prise en compte exclusive de ce qui est objet de l'attention centrale, c'est-à-dire *d'informations*, thématiques et capitalisées en système, en un système valable pour tous et pour personne.

Cette vue du monde se cristallise en deux concepts par où l'homme contemporain se convainc de son pouvoir : le virtuel et le temps réel. Un monde virtuel est le discriminant d'une pathologie sociale. « Virtuel », c'est-à-dire que « présents ils sont absents », non pas seulement comme des sourds auxquels Héraclite compare les insensés, mais obliquement ; ils se donnent comme présents, sans y être. C'est la définition du mensonge.

Transmission en temps réel, dit-on, quand, sur un écran de télévision, apparaissent des images de fugitifs sur des routes, d'hommes courant sous des bombardements, ou de foules entassées sur des îlots de terre inondée. Que signifie « donner à voir en temps réel » dans un espace sans proximité ni éloignement et dans un temps sans durée ?

Le « temps réel » d'une image est un amalgame confus. L'irréalité de l'image ne peut pas s'accommoder de la réalité du temps. Il y a là quelque chose de symptomatique aussi dans la schizophrénie. Quand le schizophrène évoque son passé, il parle de la maison de son enfance, d'un lieu reviviscent. Mais il va toujours du passé au présent, jamais du présent au passé. Il a des réminiscences, non de vrais souvenirs. Resnik l'a montré dans une étude consacrée à un patient londonien. La

translation dans l'espace d'un lieu à l'autre est en même temps une translation dans le temps. Le souvenir est condensé, thématique, puis il aborde comme un paquet qu'on envoie du passé. En réalité, tous les souvenirs s'éveillent à partir du présent. Je me promène. Brusquement, je me souviens d'avoir vu ce à quoi mon horizon actuel vient, non pas de m'ouvrir, car c'est l'entrouverture de presque rien ; mais ce « presque rien » est un moment opératoire : entrée en présence, irruption de toute ma temporalité ouvrant d'un coup passé et avenir, et non présence en place d'un dépôt dans le passé.

Qu'avons-nous appris de tous ces phénomènes ? L'absence du marginal, l'éviction de l'Ouvert est plus qu'un refoulement, c'est un retranchement, une *Ausstossung* qui affecte aussi bien le rapport aux autres que le rapport au monde. Je me souviendrai toujours d'une peinture réalisée par une schizophrène : une forme massive jaune et rouge, très sourde, esquissant grossièrement l'aplatissement d'un arbre sur un mur. Elle y revenait toujours. C'était à chaque fois la même, la seule. C'était une apparence fermée sur soi, sans entours, où le contenu et le contenant s'identifiaient, la vouant à la gratuité destinale d'un état de chose, la réduisant à l'état d'*objet*.

Mais une *chose* est réelle. Parce qu'elle implique en elle, dans ma perception même, et surtout au niveau de mon sentir, toute la profondeur du monde. Je suis au monde avant d'être à quoi que ce soit. C'est parce que je suis au monde que je puis être à ce verre, à ce livre, à cette table, que ce monde soit un monde de choses ou qu'il soit le *mitwelt*, s'il s'agit de vous. Tant que ne s'ouvre pas à l'intérieur du perçu, la présence du monde entier, il manque la réalité. La réalité n'est pas l'objectivité. Ce qui définit l'hallucination, par exemple, c'est que l'objectivité close y est érigée en réalité. Au marginal, avec lequel je suis en prise, à travers et par-delà tous les entours, sur le fond de monde, se substitue un autre marginal, un virtuel précisément, qui n'a rien à voir avec l'apparition d'une salle, et de l'entourage du bâtiment et de tout ce qui s'étend au-delà. Cette restriction à l'objet, à un objet unique, est ce qui caractérise souvent le dernier spectacle d'un mourant. Je pense ici à *Citizen Kane*, d'Orson Welles. « Rosabund », bouton de rose, que personne ne comprend, est le nom de ce petit traîneau d'enfant, auquel le monde s'est limité, ultime îlot de la réalité qui n'a plus de marge. On peut faire cette expérience des limites. Je l'ai faite une fois. J'avais passé une nuit en chemin de fer de Bruxelles à Bâle. En débarquant le matin, fatigué, je suis allé avec Jacques Schotte au musée. Je me suis retrouvé devant *Le Jardin de Daubigny*, de Van Gogh. Il est de format « ultramarine », très, très, très large. Les couleurs sont disposées de telle façon que des jaunes clairs et des verts clairs proches du jaune passent progressivement dans des verts foncés qui aboutissent au bleu puis au noir, le tout acéré par des rouges, tandis que le tableau s'élargit. Il en résulte une impression étrange qui

vous requiert sans échappatoire. Le tableau s'avance sur vous, de face, et contradictoirement, dans cet en-face, vous enveloppe, vous capte. L'objet se rabat sur l'existence, devenue par là, elle-même objet. Elle s'objective et provoque l'effroyable malaise de se sentir *inexister*.

Ce qui manque ici, avec le marginal, c'est bien la réalité. Je vois cette feuille de papier, sur cette table, dans cette salle qui, de proche en proche, tient sa réalité de la réalité de tout le reste, à l'horizon fuyant. Ce n'est pas comme dans les tableaux surréalistes d'Yves Tanguy, de Dali, ou de Chirico, où figurent des objets avec lesquels, à force d'hyper-objectivité, est organisée systématiquement l'irréalité du monde. Leur texture très détaillée les situe dans la zone proche, alors qu'ils sont exposés dans la zone des lointains. La réalité y est mise en contradiction avec elle-même.

Le marginal, lui, est directement engagé dans le jour de l'existence, là où la conscience de soi de l'existence schizophrénique et celle de la conscience normale manifestent le plus clairement leurs distinctions : au niveau de l'image du corps. « L'image du corps » est une expression qu'il faut rendre à Gisela Pankow. Ce n'est d'ailleurs pas une image ; c'est un schéma dynamique spatialisant. Et qui n'est pas donné en représentation, mais en tension, parce qu'il n'y a pas d'image du corps sans image du monde. Le corps n'est corps que pour autant qu'il est au monde, qu'il est un organe direct de cette présence au monde, à un monde dont nous sommes le *là*.

Qu'est-ce qui se produit, au départ, pour une des malades de Pankow, Suzanne, dont l'analyse introduit à *La Structuration dynamique dans la schizophrénie* ? Elle sort d'une séance privée de musique où se trouvaient de nombreux invités. Elle est dans un état d'énervement extrême. Une fois dehors, elle dit : « Il faut que... » – Pour comprendre, il faut savoir que l'hôte organisateur de la séance s'appelait M. Rudebourg ; par ailleurs, il existait un médicament connu sous le nom de Rufol. « Il faut, dit Suzanne, que je rudebourg, il faut que je rufolle. » Qu'y a-t-il à comprendre ?

Examinons le langage. « Il faut » indique une impulsion irrésistible qui ressemble aux « compulsions » de l'homme aux rats, dans Freud. Le contenu et l'objet de cette impulsion ne font qu'un.

Pour l'exprimer, Suzanne transforme un nom propre, qui est un substantif, en verbe. Le verbe et l'adjectif sont des formes verbales dont l'apport de sens s'applique à un support qui appartient à un autre champ de signification. « Blanc » se dit de la neige, d'un morceau de plâtre, d'un linge, etc. Marcher, courir, souffrir se disent d'un animal ou d'un homme. De l'apport au support, l'incidence est externe. Au contraire, dans un substantif, l'apport et le support appartiennent au même champ de signification. Entre eux, l'incidence est interne, d'où résulte une fermeture, plus étroite encore dans le cas du nom propre. Faire d'un substantif un verbe c'est tenter l'ouverture. Mais dans le cas

de Suzanne, c'est aussi la marque de l'échec. Comme l'indique le verbe « ruer ». Ruer, en effet, est un mouvement sur place, sans déplacement vers un monde ; on dit « ruer dans les brancards ». Il n'a pas de marginal. Il y a, dans la sortie même, quelque chose qui le fixe.

C'est la même chose pour l'hallucination. L'instant d'après, Suzanne voit la croix du clocher qui s'élève, mais tout le reste du monde reste impassible, indifférent. Il n'est pas engagé dans la perception. Celle-ci n'a pas de marge ; il n'y a pas de monde marginal. Cet événement n'ouvre sur rien. Une seconde fois, il manque l'Ouvert. Ce qu'il faut bien comprendre, ici, c'est que l'Ouvert est le lieu même de l'événement. Là où il n'y a pas d'Ouvert, il n'y a pas d'événement. Un véritable événement, transformateur, surgit quand s'ouvre son lieu. Le surgissement de l'événement et l'ouverture de son lieu sont un.

L'ambiguïté, sans issue impliquée dans l'ambivalence, s'épaissit là où l'idéal et le réel entrent, pour ainsi dire, en coïncidence. Elle se retrouve partout. Dans une étude de Roland Kuhn, *La Signification des limites dans la schizophrénie*, un malade, Weber, est obsédé par une question : comment unir le national et l'international, c'est-à-dire comment unir le privé et le public, autrement dit, le propre et l'étranger ? Comment rejoindre les autres ? Voilà qui fait question, parce que son espace propre est engagé dans une sorte de contamination avec l'espace étranger. Il ne s'en distingue pas. De nombreux schizophrènes ne s'aperçoivent pas qu'on les touche : ce n'est pas eux, ils n'ont rien senti. Par contre, il en est d'autres qui ressentent dans leur corps toute modification apportée à leur espace ambiant. Bleuler en donne un exemple au début de *La Démence précoce ou le groupe de schizophrénies*. Si on enlève une chaise à quelques pas d'un malade, le voilà prostré sur la table, criant : « Je suis le Christ ! » c'est-à-dire : « Je suis crucifié ; on vient de me tuer. On vient de porter une atteinte profonde à mon existence, en enlevant quelque chose qui fait partie de la chair de mon entourage. » Voyez l'opposition : il ne sent pas son corps, et c'est son corps qu'on atteint quand on touche aux choses.

Dans la contamination, toutes choses sont indistinctes. Or, pour échapper à cette contamination, ce malade construit, dessine très longuement le plan d'une ville, la ville idéale, complètement autarcique. Elle n'est nulle part. Autour, c'est le *no man's land*. Les seules vues qu'on ait sur le dehors sont dues à ceux qu'il appelle des *Doctor gradus* (à la fois grades universitaires et gradués de l'université), disposés sur le pourtour de la ville et qui écrivent. Nul ne sait ce qu'ils écrivent. Écrire ne se rapporte à rien. Dans la ville, tout est ordonné, les rues sont tracées très droites, parallèles ou perpendiculaires les unes aux autres. Tout au long s'alignent des salles d'exposition. Mais ces rues, en réalité, ne se recoupent pas. On ne peut pas passer de l'une à l'autre. Toute communication est impossible. L'hyperdélimitation de la construction délirante interdit les échanges tout autant que le faisait la

contamination qu'elle devait surmonter. Il ne se passe rien dans ces salles. On lit « une énumération de *il y a*, sans *j'y suis* ». On lit ici : « épicerie », « fruits et légumes », ou « botanique », « zoologie ». On lit « nations » (au pluriel), « nation » (au singulier), « Europe », « parties du monde ». Bref une classification dichotomique. Les mots eux-mêmes sont à l'étal, comme des objets. Ils sont, comme on dit en allemand, *vorhanden*, donnés devant la main. Ils ne sont pas *zuhanden*, à la main. On n'a pas de prise sur eux, ni par eux prise sur rien. Le rapport des mots et des choses est celui des paroles gelées et des objets perdus dans l'île sonnante de Pantagruel. Le malade essaie toujours d'assurer l'autonomie de sa ville. Les sources d'énergie lui sont intérieures. Et pour maintenir cette autonomie, tous les six mois a lieu une procession qui en fait le tour, retraçant le péribole. Une fermeture radicale, dans la thématization totale, consacre l'impossibilité de la communication. Ainsi, le délire a reproduit le même type d'impossibilité, d'incapacité de communiquer, que le malade éprouve dans son existence.

Il en est un autre malade aussi de Kuhn qui, lui, s'en est sorti d'une étrange manière. Georges est le fils d'une prostituée et il dit : « Je suis le fils de nombreux pères ; j'ai été attrapé dans l'air. » Il est devenu un homme de la rue d'où venaient et où retournaient ses nombreux pères. Non pas que cela le satisfasse, la seule chose qui le satisferait c'est le passé, le monde des anciens Germains, où la respiration était libre, où l'haleine des uns ne se mêlait pas à l'haleine des autres. Ce monde était à l'opposé de la rue, où tout le monde court, se court après, se dépasse. Lui-même, enfant, jouait avec du sable, non pour faire des châteaux, mais pour faire des trous dans le sable et les combler avec le sable dont l'extraction produit sans fin d'autres trous. Il se compare de plus en plus à la poussière que les autres emportent sous leur semelle. À l'asile, il se tient dans les endroits où tout le monde passe, sans s'arrêter, en échangeant des paroles rapides, dont on ne garde rien. Surtout pas d'attache, pas d'agglutination. Ne pas coller aux autres. Ce sens du vide lui est tellement essentiel qu'il y a trouvé à la fin sa solution. Il est devenu contremaître dans une entreprise de déménagement. Alors il se tient à l'entrée des pièces pendant qu'on fait le vide, et là il éprouve une sorte de libération. Il atteint un instant à l'ubiquité du vide. Mais c'est un vide imparfait. Ce n'est pas l'Ouvert, puisqu'il est mesuré.

À travers tout cela se manifeste quelque chose que la notion classique de demande occulte : un appel qui se fait à travers tout. Là-dessus je voudrais citer un peintre chinois, Yun Shou p'ing.

*Sous un ciel désolé
Dans une forêt ancienne
Les êtres isolés
Depuis leur tréfonds
Lancent des cris d'appel.*

Ces cris, c'est ce que j'appelle le « i » dont tout le tableau doit être habité.

Pu Yen-t'u dit : « Le "i" existe avant le ciel et la terre ».

Il appelle à quoi ? Qu'est-ce qui existe avant le ciel et la terre ? Je dis : « Il y a », ceci et cela. Où ? Dans le ciel et sur la terre. Derechef il y a le ciel et la terre. Où ?

Il y a un moment où tout l'étant est mis en question par le « où ». La question « où ? » est fondamentale, parce qu'elle interroge son propre horizon. Jusqu'au moment où le « où ? » interrogatif s'achève en exclamation qui est un accueil à l'Ouvert. Telle est aussi la portée de cette parole de Hugo von Hofmannstahl : « La réalité est une signification insignifiante. » Pas de définition égale à celle-là. L'Ouvert est tout signification. Tout le reste ne fait qu'y participer. Quant à la question « où ? », elle met en cause tout système institutionnel. À tous les niveaux de l'existence se pose la question du lieu. Dans l'univers psychiatrique d'aujourd'hui, il ne reste que quelques lieux, rares. Je me souviens d'avoir entendu Jean Oury parler de cette question du lieu. Ce peut être, pour un malade, la cuisine où il se retrouve, plus qu'un consommateur arrimé à la chaîne du froid. Un lieu est un proche absolu, mais qui suppose toujours un lointain, une ouverture. Non pas un lointain, en perspective, mais hanté directement à partir d'ici. Il n'y a pas de lieu sans Ouvert.

On peut trouver un lieu dans un couloir d'hôpital général en évoluant, comme le malade de Kuhn, dans la rue où les uns courent à la suite des autres, sans aller nulle part. Il y faut un « ménagement » qui laisse être un endroit où il puisse y avoir ouverture.

BIBLIOGRAPHIE

- BINSWANGER, L. 1957. *Der Mensch in der Psychiatrie*, Pfullingen.
 BINSWANGER, L. 1934. *Über Psychotherapie in Ausgewählte Vorträge*, Bern, Francke, BdI 1947.
 BINSWANGER, L. 1931-1932. *Über Ideenflucht*, *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Orell Füssli, Zurich, 1935.
 BINSWANGER, L. 1952. *Schizophrenie*, Neske, Pfullingen.
 BINSWANGER, L. 1956. *Drei Formen des missglückten Daseins* (Verstiegenheit, Verschrobenheit, Manierheit), Tübingen.
 BLEULER, E. 1911. *Dementia praecox oder Gruppe des Schizophrenien*, Leipzig und Wien.
 CHRÉTIEN, J.-L. 1910. « Le regard de l'amitié », *La Voix nue*, Paris, Éditions de Minuit.
 ESQUIROL, E. 1820. *De la lypémanie ou mélancolie*, sous la direction de P. Fédida et J. Postel, Sandoz Éditions, 1976.
 GELB, A. 1969. *Zur medizinischen Psychologie und philosophischen Anthropologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

- HEIDEGGER, M. 1983. *Sein und Zeit* § p. 145. *Grundbegriffe der Metaphysik* Gesamtausgabe Bd 29/30. Frankfurt a.m. p. 527.
- KIRKEGAARD, S. 1943. *Ou bien... ou bien*, Paris, Gallimard.
- KUHN, R. 1946. *Daseinsanalyse eines falles von Schizophrenie*, Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie, vol. 112, Bâle.
- KUHN, R. 1952. *Daseinsanalytische Studie über die Bedeutung von Grenzen im Wahn*, Monatsschrift vol. 124.
- LEKEUCHE, P.H. ; MELON, J. 1982. *Dialectique des pulsions*, Louvain-la Neuve, Éditions Caboy.
- MERLEAU-PONTY, 1964. *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- PANKOW G. 1956. *Structuration dynamique dans la schizophrénie*, Bern, Huber.
- PANKOW G. 1973. *L'Homme et sa psychose*, Paris, Aubier.
- PANKOW G. 1981. *L'Être-là du schizophrène*, Paris, Aubier.
- PLATON. *Phèdre* 244 à 245c. *Philèbe* 17.
- SHELLING. 1810. *Stuttgarter Privatvorlesungen* WS1.
- SOPHOCLE. *Ajax*.
- STRAUS, E. 1959. *Vom Sinn der Sinne*, 2^e édition, Springes Verlag. Traduction française *Thinès*, éditions Millon.
- WEIZSÄCKER, V. 1940. *Der Gestaltkreis Stuttgart*, 4^e édition, 1950, traduction française H. Foucault et D. Roehn, *Le Cycle de la structure*, Desclée de Brouwer, 1958.

SUITE DE LA CONVERSATION AVEC HENRI MALDINEY, SALOMON RESNIK ET PIERRE DELION

JEAN OURY

Bien sûr qu'on peut étayer ce jugement un peu rapide par « qu'est-ce que ça veut dire, comprendre ? » Un des premiers articles de Henri Maldiney dans « Regard, parole, espace », s'intitulait « Comprendre » ; autour des années soixante... À la suite de ce que nous a dit Henri Maldiney, j'aimerais bien articuler le « transpassible » avec la métapsychologie freudienne ou freudo-lacanienne. Il est nécessaire que chacun construise sa propre métapsychologie. Peut-on articuler, sur un plan de métapsychologie concrète, transpassible et narcissisme originaire ?

D'autre part, « comprendre » m'évoque les commentaires de Georges Gadamer (herméneutique, etc.) à propos de certains « Dialogues de Platon ». Platon distingue « onoma » (qu'est-ce que nommer quelque chose ?), « eidolon » (du côté de l'imaginaire : comment s'imagine-t-on les choses ?) puis le logos. Toujours dans l'arrière-fond, il y a le logos. Ce n'est pas simplement de l'ordre du langage, de la logique, de la parole. C'est également de l'ordre de la juste mesure, de la juste proportion des choses. Il y a un texte magnifique de Johannes Lohmann (« Logos et Musike) que nous a fait connaître notre ami commun, Jacques Schotte... (Entre nous, c'est Jacques Schotte qui m'a fait rencontrer Henri Maldiney ; et c'est François Tosquelles qui m'a fait rencontrer Resnik. Ceci pour rétablir un peu quelque chose d'historique).

Donc : onoma, eidolon, logos ; et le quatrième terme est la « compréhension ». Et Gadamer ajoute que c'est la chose la plus impossible :

c'est indéterminé, infini. Il ne faut pas perdre de vue que nous sommes toujours en chantier. Il ne faut pas faire le malin et dire : « Je vous ai compris ! » etc. Alors, bien sûr, on peut se reporter dans la tradition, en particulier au XIX^e siècle, avec le tournant épistémologique que représente Dilthey (qui a beaucoup influencé Karl Jaspers dans sa « Psychopathologie générale »). Il proposait de bien distinguer « compréhension » (Verstehung) et « explication » (Erklärung). La critique qu'on peut en faire, c'est du caractère absolu de leur distinction. Il y a là un piège ! Il me semble qu'il n'y a pas de compréhension sans rencontre, au sens redéfini par Lacan (entre autres dans « Les quatre concepts » : (« tuche et automaton »)). La tuche, la rencontre, est une collusion entre hasard et réel. Une rencontre qui ne fait pas sillon dans le réel n'est pas une rencontre. Même « l'interprétation » est une rencontre ; elle inaugure une modification profonde qui va toucher le réel : après, ça ne sera plus comme avant...

Cette démarche abductive est un « chemin », au sens de Machado : « Le chemin se fait en marchant »... Pas de chemin déjà tracé, pas d'autoroute, même pas de sentier. J'ai relu pour la circonstance Henri Maldiney, en particulier ce texte magnifique sur le « transpassible ». Peut-être que si j'en ai le temps, je vous en lirai quelques passages. Il y a des sentiers, et l'on entre dans la forêt. Il ne faut pas simplement suivre son chemin de campagne, mais entrer dans la forêt et découvrir l'inattendu. C'est une pensée typiquement tosquellesienne : ce qui est en jeu, ce n'est pas tellement le chemin, la sente, c'est quelque chose qu'il faut frayer à travers le sous-bois. Donc, si on arrive avec la boussole qui s'appelle « comprendre », on risque de s'égarer ou de se retrouver d'où l'on est parti, en croyant avoir trouvé quelque chose, car l'imagination est grande !

C'est ce que j'avais retenu en écoutant obliquement tout à l'heure. Et ce qui nous préoccupe, c'est : comment pouvoir traduire une « expérience » ? C'est encore un mot compliqué, « experientia », peut-être, c'est discutable ! Comment traduire « ce qui se passe » ? D'où l'importance du mot « kinesis », pas simplement le mouvement, que Kierkegaard traduisait par « passage ». Passage d'un lieu à l'autre : ce qui nécessite une distinctivité, donc quelque chose non pas d'organisé, déjà là bien avant. Non pas langue ou parole, mais langage. Et ça, ça apparaît maintes et maintes fois dans le dernier livre de Salomon Resnik. Il dit bien que ce qui est fondamental, c'est le langage du corps : avant tout, le langage est là. Il va même jusqu'à cette phrase de Lacan : « L'inconscient est structuré comme un langage » (avec toutes les mésinterprétations, si l'on confond langage, langue et parole). Référez-vous à ce que dit Salomon Resnik. Il a parlé de Gisela Pankow – disparue au mois d'août 1998 – qui a toujours distingué – bien mieux que Lacan – dissociation (Spaltung) et morcellement. Lacan parle du morcellement dans une dimension kleinienne, en 1938, dans l'article

de l'Encyclopédie Française, sur la Famille. Melanie Klein parle du « corps morcelé », ce qui n'est pas schizophrénique. Or, Pankow est amenée à distinguer absolument dissociation, au sens de Bleuler, et morcellement ; à tel point qu'une psychose hystérique, c'est du morcellement, parce qu'à l'arrière-fond, il y a toujours un sentiment d'unité de soi, même dans la confusion, dans la dépersonnalisation. La dissociation, ce sont des bouts de corps, « en bribes et morceaux » comme dit Jacques Schotte. Chaque morceau est un tout. Quand Pankow parle de « l'image du corps », ce n'est pas l'image au sens imageant. Dans un livre sur la métapsychologie freudienne, Paul-Laurent Assoun souligne que lorsque Freud parle du corps, il parle du « Leib », en allemand, et pas du « Körper ». C'est une distinction qu'on ne peut pas faire suffisamment en français. Le Körper, c'est « le corps que j'ai », avec toute l'instrumentalité que ça représente. Mais ce qui est en question quand on parle du narcissisme originaire ou de l'image du corps au sens de Pankow, ou de ce que dit Freud sur les somatisations, c'est le Leib, « le corps que je suis », si l'on veut, mais bien plus l'incarnation. Pankow insistait beaucoup là-dessus. Elle disait même que la première identification, l'identification primordiale, est une incarnation ; à tel point que la schizophrénie est un défaut d'incarnation. C'est en rapport avec le Réel. Mais le Réel, ça « n'existe » pas... Henri Maldiney reprend justement la thématique des rapports entre Weizsäcker et Heidegger, et en particulier sur l'animalité. Il critique la dimension un peu monophysique de Weizsäcker, lequel maintient une continuité entre le vivant et l'existant. Or, il semble de la plus grande importance, ce qui est souligné par Maldiney, Derrida et Heidegger, de montrer qu'il y a un hiatus, un abîme entre le vivant et l'existant. Il s'agit là d'une sorte de métaphysique concrète. J'aime bien les chats : j'attends toujours, en vain, qu'ils me parlent ! Tant qu'ils ne me parleront pas, je ne pourrai pas considérer qu'ils ont du « désir », etc. De l'angoisse non plus ! C'est tout à fait autre chose. Ce qui spécifie l'homme c'est, comme le dit Lacan, qu'il est un « parlêtre ». Le zoon politikon, ekonomikon, koïnonikon d'Aristote, implique que ce « zoon » soit tissé de langage. Il est condamné à ça. C'est ce que Freud souligne avant la Traumdeutung. Le rêve, c'est quelque chose comme ça, même avec une mise en scène, de Darstellung, de mise en action, de mise en scénario ; c'est quelque chose de l'ordre... du langage. C'est beaucoup dire ; il serait plus précis d'articuler qu'il est dans « lalangue » (terme proposé par Lacan vers 1970-1971).

Tout ceci peut nous introduire à ce qui est en question chaque jour, quand on rencontre telle ou telle personne, rencontre au sens banal du terme. Donc, pas forcément rencontre au sens de « Tuche » comme on l'a dit tout à l'heure. Il faut être cependant « tychiste », comme Lacan le conseillait aux analystes. Être sensible à la rencontre sans pour autant s'en laisser raconter : « Je vous ai compris, tout ça, c'est de la

faute à, etc. » Ça ne sert à rien ! « Soyez tychistes ! », ça veut dire « Soyez prudents ». Pour ça, il faut être là. A ce propos, sont extrêmement précieux des concepts comme ceux proposés par Maldiney : le transpassible, le transpossible et la « possibilisation ». Les théologiens parlent de possible kénotique : faire le vide pour arriver à une désappropriation de soi-même, pour être là. Quand on rencontre quelqu'un, être là, ne pas s'embarrasser d'explications. Mais quelquefois, être là, c'est être dans l'apparente banalité. Quand on rencontre quelqu'un, on peut leur offrir une cigarette, c'est une forme de médiation : « Tu veux une cigarette ? »... Rencontre anodine. Ou bien cette conversation : « Alors ça va ? »... « Ça va ! » Même quand ça ne va pas, on dit : « Oui, ça va ! » mais la façon de dire « Ça va ! », l'autre devine : « Vraiment, ça ne va pas ! Tu as une drôle de gueule ce matin ! » On a affaire à ce que Lacan appelait la « parole vide », mais qui n'est pas vide, qui est simplement la marque de quelque chose, le visage dont on a parlé tout à l'heure, au sens d'Emmanuel Levinas, et aussi le regard. Les rapports entre le regard et le visage, Lacan et les objets « a » : le regard, la voix. Ce que dit très bien Salomon : « La voix précède le regard. » Il ne le dit pas comme ça. La voix est là. On sait très bien que dès l'entrée au monde, dès l'entrée dans l'atmosphère, ce qui compte, ce n'est pas l'éblouissement du regard, c'est bien plus la voix, la voix « exquise » déjà, très argumentée. Vous connaissez les expériences d'André Thomas sur les jumeaux de 24-48 heures, qui reconnaissent leur prénom prononcé par la voix de leur mère, etc. Il y a donc déjà là une tablature de distinctivité, de signifiants, bien avant qu'on puisse se représenter quelque chose. Ça, ça fait partie non pas simplement du langage du corps, mais aussi du langage de la rencontre. C'est avec ça qu'on travaille. Au premier Congrès international de psychiatrie, en 1950, à Paris, Rümke, un psychiatre hollandais, précisait la notion de « Praecox Gefühl » (traduit de façon bizarre par « le sentiment du précoce »). Il vaut mieux ne pas le traduire. Ou bien, en langue espagnole, comme le propose Juan Lopez-Ibor, par « olor ». Vous savez que « olor », en espagnol, a une signification plus large que « odeur » en français. Ou bien, en allemand, au sens de « Geschmack ». Tellenbach en parle, l'odeur, le goût, etc. Il l'associe à « l'atmosphère », « athmosphäre ». En fin de compte, une illustration de ce que disait Rümke à propos de Praecox Gefühl, peut s'articuler avec l'un des trois temps logiques de Lacan, en 1942 : « l'instant de voir ». Gisela Pankow, qui avait travaillé avec Kretschmer, nous racontait que Kretschmer disait à ses étudiants : « Si vous n'êtes pas capable de faire un diagnostic pendant le temps où le malade entre par la porte et vient s'asseoir, faites autre chose ! Vous n'êtes vraiment pas doué ! Vous n'y arriverez jamais ! »

Quand Freud parle du « moi », ce n'est pas le moi spéculaire. Relisez « Abrégé de psychanalyse », un texte magnifique, un de ses der-

niers textes : il parle du moi. Il s'agit de quelque chose de très proche du narcissisme originaire. Et comment peut-on avoir accès au narcissisme originaire ? Le Contact, Szondi, Schotte, le vecteur C, etc. Et quoi encore ? Je me suis dit que le visage, le regard, donne accès au narcissisme originaire, et que c'est de l'ordre du contact. Quand Lacan parle du « stade du miroir », il parle en même temps de la reconnaissance. C'est plutôt la « me-connaissance » : c'est se méconnaître que de se reconnaître dans le miroir, c'est une folie, une première aliénation : « C'est moi ! » Encore ne faut-il pas se regarder trop longtemps ! Le fait même de se voir, qui ne peut se faire que s'il y a déjà une maturation neurologique, un minimum de comportement catégoriel avec distinction figure-fond, ne peut pas être confondu avec le processus de reconnaissance.

Où se situe cette reconnaissance de l'autre ou de soi-même ? La reconnaissance est logiquement antécédente au spéculaire. Le spéculaire, c'est la figure ; mais le visage, c'est la reconnaissance, une « trace », comme le dit Levinas. C'est en corrélation avec le regard. Aussi bien dans la vie quotidienne que dans les premiers mois de l'existence. Vous connaissez les ravages du regard d'une mère qui ne regarde pas (autisme, angoisses archaïques, etc. Il y a une expression intéressante sur laquelle insiste Resnik : « les illusions délirantes ». Il prend position et dit « Je préfère le mot anglais... » Un tout petit gosse de quelques jours ou de quelques mois, avec une mère qui a un regard ailleurs, qu'elle soit dépersonnalisée ou dépressive, anxieuse, schizophrène ou psychopathe, qui n'est pas là, subit non une déstructuration, mais une non construction de son corps. Pour cette personne-mère qui est là, il ne compte pas. Tant que le regard n'est pas là... Quand on dit : « Tu me regardes ? », ça veut dire : « Est-ce que je compte pour toi ? » « Oui oui ! » Ça ne suffit pas de dire « Oui, regarde-moi ! » Là encore, Lacan parlait de regards terribles qu'on voit par exemple dans les antécédents des toxicomanes. Référez-vous à des articles de Philippe Lekeuche, de Louvain, à partir de la topologie des bords, parle du regard qui devient « trou sans bord ». Ce qui crée « traumatisme ».

Tout ça pour préciser, rapidement, ce qui se passe dans cette rencontre avec l'autre. Ça a été bien dit, je ne reprends pas ça : la rencontre avec autrui. Mais c'est plus qu'autrui, avec l'Autre ; sinon, ce n'est pas une rencontre. Quand on rencontre un livre ou une forêt, l'Autre est là, installé, de toute éternité. Alors, qu'est-ce qui me fait repérer la qualité de l'autre de la rencontre ? C'est le visage, non pas la figure, mais le visage. C'est ce qui traduit, au plus proche, si on est assez sensible, si on n'est pas atteint soi-même d'un « traumatisme », la qualité de la « présence ». Maldiney dit bien que la présence, c'est « être en avant de soi-même ». La présence, non au sens de « Gegenwart », mais de « Anwesenheit ». Heidegger en parle minutieusement à propos de cette espèce d'émergence qui n'en n'est pas une, cet Unverborgenheit, tra-

vail de Marc Richir... L'attente, c'est ce qui permet que ça puisse continuer de vivre. L'attente se conjugue avec l'oubli. Marcel Detienne dit bien que ce qui reste dans la boîte de Pandore, c'est bien l'attente et non l'espoir...

Il me semble très important d'affirmer que l'attente est en rapport avec la pulsion de mort (par opposition à la pulsion de destruction). Il me semble tout à fait regrettable d'avoir confondu (Freud ne les distingue pas toujours, sauf dans « Les problèmes économiques du masochisme », en 1924) pulsion de mort et pulsion de destruction. La pulsion de destruction, c'est ce qui arrive quand on érotise la pulsion de mort. C'est ce qu'on trouve par exemple dans la psychopathologie de l'inceste. La « fille incestueuse » ne demandait rien, elle était dans l'attente la plus condensée qui soit, dans « l'énergie ». De l'érotiser de cette manière, c'est la destruction. De même, dans l'autisme et dans la schizophrénie, on retrouve cette problématique. J'insiste toujours sur cette distinction entre pulsion de mort et pulsion de destruction. Ça peut sembler bizarre. Pour comprendre ça, il ne faut surtout pas chosifier. Le narcissisme originaire, ça n'existe pas. Le refoulement originaire, ça n'existe pas. Ni l'inconscient, ni le pare-excitation (Reizschutz). Et pourtant, c'est capital, ça « ek-siste ». On peut dire, trop rapidement, qu'au centre du refoulement originaire, c'est l'oubli. « La psychose, c'est l'oubli de l'oubli. » La barre de la métaphore primordiale (au sens de Lacan) est vermoulue, elle fuit. A ce moment-là, l'oubli ne « fonctionne » plus. Or, l'oubli et l'attente sont liés. S'il y a défaut du refoulement originaire, il y aura défaut au niveau du narcissisme originaire, et ça se sentira dans le visage de l'autre. Delion, dans une réflexion au séminaire de Ste Anne, avait expliqué que dans notre travail institutionnel, on incarne souvent, pour ces gens particulièrement fragiles et délabrés, des bouts de pare-excitation. Ce n'est pas simplement une dimension d'appui ou d'étayage, c'est plus que ça. On a une fonction de pare-excitation...

Juste pour finir, je voudrais insister sur le danger de chosification de toutes ces instances. Freud le disait bien : le Moi, le Ça, le Surmoi, ça n'existe pas. Ça n'apparaît que du fait de notre pathologie personnelle. C'est comme le cristal qui tombe, etc. Une structure apparaît. Comme on est tous mal bâtis, il y a des chances que les instances se manifestent. Mais c'est comme en mathématiques, on est obligé, souvent, pour résoudre une équation, de faire une hypostase. C'est chosifier un des facteurs. On chosifie par exemple le narcissisme originaire, mais il ne faut pas croire que vous le trouverez. Il faut surtout le rayer, une fois que vous aurez l'équation. C'est un peu comme la racine de -1, les nombres complexes, les imaginaires, etc., il ne faut pas y croire. Ça fonctionne, sans quoi on ne peut rien résoudre.